

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI
FILOSOFIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA

DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA

CICLO XXIII

TITOLO DELLA TESI DI DOTTORATO

*L'esperienza ermeneutica del «verbum in corde».
Heidegger, Gadamer e Ricœur interpreti di Agostino*

Coordinatore: Prof. Ferdinando L. Marcolungo

Tutor: Prof. Mario G. Lombardo

Dottorando: Dott. Alberto Romele

INDICE

INTRODUZIONE.....	p. 1.
PARTE PRIMA. L'ESPERIENZA ERMENEUTICA DEL <i>VERBUM IN CORDE</i> . GADAMER INTERPRETE DI AGOSTINO.....	
1. LA NOZIONE DI <i>VERBUM IN CORDE</i> IN AGOSTINO.....	p. 19.
1.1. Platone, Aristotele, i dogmatici e oltre.....	p. 19.
1.2. La corrente giovannea.....	p. 28.
1.3. Agostino.....	p. 31.
1.4. Dopo Agostino.....	p. 40.
2. GADAMER INTERPRETE DELLA NOZIONE AGOSTINIANA DI <i>VERBUM IN CORDE</i>	p. 42.
2.1. Uso strumentale di una nozione.....	p. 42.
2.2. Una nozione pensata "fino in fondo".....	p. 45.
2.3. Una nozione davvero compresa.....	p. 48.
3. LA NOZIONE DI <i>VERBUM IN CORDE</i> IN GADAMER.....	p. 52.
3.1. La dimensione metafisica in Gadamer.....	p. 52.
3.2. La dimensione religiosa in Gadamer.....	p. 57.
PARTE SECONDA. L'ORIGINE DELL'ESPERIENZA ERMENEUTICA DEL <i>VERBUM IN CORDE</i> . HEIDEGGER INTERPRETE DI AGOSTINO.....	
1. LA MEMORIA E IL TEMPO SECONDO AGOSTINO.....	p. 71.
2. HEIDEGGER INTERPRETE DI AGOSTINO.....	p. 76.

2.1. <i>L'ermeneutica originaria di Heidegger</i>	p. 77.
2.1.1. <i>Il concetto di indicazione formale</i>	p. 80.
2.1.2. <i>Il senso d'attuazione</i>	p. 84.
2.1.3. <i>L'ermeneutica della fatticità</i>	p. 88.
2.2. <i>L'istanza ontologica</i>	p. 91.
2.3. <i>Il cristianesimo delle origini</i>	p. 97.
2.3.1. <i>Interpretazione fenomenologica di Paolo</i>	p. 100.
2.3.2. <i>Heidegger interprete di Agostino</i>	p. 104.
PARTE TERZA. GLI EFFETTI DELL'ESPERIENZA ERMENEUTICA DEL <i>VERBUM IN CORDE</i> . RICCEUR INTERPRETE DI AGOSTINO.....	p. 117.
1. L'ALLEGORESI AGOSTINIANA.....	p. 124.
2. RICCEUR INTERPRETE DI AGOSTINO.....	p. 132.
2.1. <i>La prima riabilitazione del verbum in corde</i>	p. 132.
2.2. <i>Il rifiuto del verbum in corde</i>	p. 139.
2.3. <i>La seconda riabilitazione del verbum in corde</i>	p. 148.
CONCLUSIONE.....	p. 168.
BIBLIOGRAFIA.....	p. 172.



INTRODUZIONE

Sul portale nord della *Marienkappelle* di Würzburg si può osservare un rilievo del XV secolo raffigurante l'annunciazione¹. Ciò che salta subito agli occhi è un tubo che, dalla bocca del Padre, discende dritto nell'orecchio di Maria, seduta e leggente. Lungo il tubo, che presso l'orecchio di Maria si fa colomba, scivola il piccolo Gesù. Questa rappresentazione non è la strana invenzione di un artista tardomedievale. Un certo privilegio dell'udito appartiene infatti alla tradizione cristiana². È di Paolo l'idea secondo cui «la fede viene dall'ascolto e l'ascolto viene dalla parola di Cristo» (*Rom.* 10, 17). Lattanzio esortava a salvaguardare l'udito dal vizio più di

¹ Cfr. JOSEF MARTIN, *Die Empfängnis durch das Ohr*, in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 1 (1946), pp. 390-399.

² Cfr. MARY CHARLES MURRAY, *The image, the ear and the eye in early christianity*, in *Études des lettres* Juillet-December 1994, pp. 27-46. Secondo l'autrice la predilezione cristiana per l'udito non è chiara fino al VI secolo d.C. Molto più chiara è nella *fide ex auditu* protestante prima e nella critica al presunto visiocentrismo greco nella filosofia francese del Novecento dopo.

ogni altro senso poiché ci è stato donato per comprendere l'insegnamento divino¹. Per Agostino, che nel libro X delle *Confessiones* parla delle tentazioni provenienti dai cinque sensi, è la vista a esporre l'uomo ai più grandi pericoli. Parlando dell'udito, invece, egli non si preoccupa dei discorsi corruttori, ma si sofferma, quasi a testimoniare una certa predilezione per l'ascolto, sulla musica, al fine di giustificarne l'uso liturgico².

Al centro della trama dell'*Anticlaudianus* di Alain de Lille si trova un viaggio. L'eroina, Fronesis o Prudentia, è l'anima umana nei suoi aspetti divini, la quale sale al cielo in un carro costruito da sette fanciulle, le sette arti liberali, per chiedere a Dio quale sia la forma dell'«uomo nuovo». Il carro è condotto da Ratio e trainato da cinque cavalli, che sono i cinque sensi. Il primo cavallo è la vista. Il secondo cavallo, meno bello e meno veloce del primo, è l'udito. Seguono rispettivamente l'odorato, il gusto e infine il tatto. Fronesis, giunta ai margini dell'universo, si chiede come continuare il viaggio sino alla luce al di là dei cieli. Una giovane fanciulla celeste corre allora in suo aiuto, le promette di condurla oltre, ma la esorta ad abbandonare il carro e a prendere con sé un solo cavallo, il secondo. Questo, che fino ad allora aveva galoppato, comincia a volare. L'udito, rispetto alla più nobile vista, ha una qualità distintiva, poiché è possibile ascoltare una rivelazione senza vederla³. Quasi un secolo dopo, così Tommaso scrive nel suo *Adoro te devote*, uno dei cinque inni eucaristici che egli avrebbe composto in occasione dell'introduzione del *corpus domini* nel 1264:

*«Visus, gustus, tactus in te fallitur,
sed solus auditus tute creditur [...]*
*Plagas, sicut Thomas, non intueor,
meum tamen deum te confiteor.*

La *conceptio per aurem* fa parte della stessa predilezione cristiana per la passività dell'udito. In fondo, si trattava di rispondere alla domanda fatta da Maria all'arcangelo Gabriele, così come si trova nel Vangelo di Luca (1, 34): «Come [πῶς in greco, *quòmodo* secondo la *Vulgata*] è possibile, visto che non conosco uomo?». Questa domanda non poteva certo essere dettata dall'incredulità della Vergine, almeno secondo la tradizione cristiana. Come afferma Ambrogio, essa non è indice di incredulità riguardo all'effetto, ma

¹ *Inst. or.* VI, 21, 8.

² JEAN WIRTH, *Voir et entendre. Notes sur le problème des images, de Saint Augustin à l'iconoclasme*, in *Micrologus* X/2002, pp. 71-86, p. 74.

³ PETER DRONKE, *Le cinq sens chez Bernard Silvestre et Alain de Lille*, in *Micrologus* X (2002), pp. 1-14, p. 12

espressione d'interesse riguardo alla maniera in cui l'effetto si è prodotto. Scatenata così l'immaginazione degli interpreti cristiani, questi hanno rappresentato l'evento secondo tre modalità principali: infusione di respiro, azione di raggi luminosi o suono che penetra l'orecchio. Di queste tre, solo l'ultima sembra essere stata forgiata direttamente sulle Scritture, senza riferimento a miti più antichi d'ingravidazione miracolosa.

Già autori come Giustino, Ireneo e Lattanzio riconoscono un'antitesi tipologica tra Eva e Maria. Entrambe hanno rivolto l'orecchio alla persuasione della parola, del diavolo la prima, di Dio la seconda. Solo in un secondo momento, tuttavia, l'antitesi tipologica viene utilizzata anche per il concepimento di Cristo. Zeno, vescovo a Verona tra il 361 e il 371, dice che «con l'abilità delle parole il demonio aveva convinto Eva a lasciarlo scivolare nel suo orecchio [...] e sempre attraverso l'orecchio Cristo entrò in Maria [...]»¹. Dopo Efraim, il teologo della chiesa siriana che fece dell'orecchio il simbolo mariano della fecondità attraverso la fede, la chiesa d'oriente, più sensibile alle eresie, si dimostrò cauta nei confronti della *conceptio per aurem*. In occidente, al contrario, il concepimento attraverso l'orecchio continuò a essere fiorente, anche grazie alla mistica renana. Bernardo di Clairvaux scrive che «l'angelo Gabriele venne inviato da Dio, in modo da far penetrare il Verbo nel ventre della Vergine attraverso l'orecchio»². Numerosi sono i riferimenti alla *conceptio per aurem* nei sermoni e negli inni devozionali tra il tredicesimo e il diciassettesimo secolo, come è il caso di Walter von Vogelweide - *dur ir ôre empfind si den vil süezen* -, o ancora di una versione francese del *Gaude Virgo*:

*Rejouyssez-vous, Vierge, et Mère bienheureuse,
Qui dans vos chastes flancs conçeutes par l'ouyr,
L'Esprit-Saint opérant d'un très-ardent désir,
Est l'Ange l'annonçant d'une voix amoureuse*³.

Rabelais, forse per ironica opposizione al concepimento di Gesù attraverso l'orecchio (destro) di Maria, fa nascere Gargantua dall'orecchio sinistro della madre, poiché «nulla è impossibile a Dio e, se lui così volesse, tutte le donne da ora in poi farebbero bambini dalle orecchie»:

«Par cest inconvenient feurent au dessus relaschez les cotyledons de la matrice, par lesquelz sursaulta l'enfant, et entra en la vene creuse, et, gravant par le diaphragme

¹ *Discorsi* 1, 3, 10.

² *Sermo* 2, 3.

³ Cfr. LEO STEINBERG, *How shall this be? Reflections on Filippo Lippi's Annunciation in London*, in *Artibus et Historiae* 16 (1987), pp. 25-44, pp. 31-32.

jusques au dessus des espaules, print son chemin à gauche, et sortit par l'aureille senestre»¹.

Non sorpende dunque che tra il dodicesimo e il diciassettesimo secolo l'udito sia volentieri descritto come colomba che penetra l'orecchio destro della Vergine².

Sorprende invece che, accanto a questo fiorire di narrazioni sulla *conceptio per aurem*, le sue rappresentazioni iconografiche siano estremamente rare. Oltre al bassorilievo di Würzburg, c'è l'Annunciazione dipinta da Simone Martini e Lippo Memmi nel 1333, per la quale è tuttavia impossibile decidere se le parole che la Vergine riceve siano solo ascoltate o siano causa effettiva dell'ingravidazione³. Altrettanto incerta è l'interpretazione delle Annunciazioni di Crivelli e Ambrogio Lorenzetti. Chiaro quanto il bassorilievo della *Marienkapelle* è soltanto un piccolo bassorilievo del XV secolo, parte del sarcofago del frate e teologo Diego di Deza, ora conservato nel museo della chiesa di San Salvador de los Caballeros nella piccola città di Toro nella Spagna centrale. Le rappresentazioni iconografiche della *conceptio per aurem* rimangono per così dire ben lontane dagli ambienti più nobili della pittura.

Le immagini della *conceptio per aurem* rendono infatti manifesto il pericolo che già rendeva questa nozione sospetta agli occhi della chiesa d'oriente. Nel caso del bassorilievo della *Marienkapelle*, ad esempio, si poteva pensare che Dio avesse effettivamente usato un tubo per insufflare nella Vergine il proprio *Verbum* già formato⁴. Il bambino Gesù che scivola lungo il tubo non poteva che alimentare tale erronea credenza. Ecco perché l'Arcivescovo Antonio da Firenze (1389-1459) vede in simili rappresentazioni una contraddizione del dogma dell'incarnazione della parola. Benedetto XIV, nel diciottesimo secolo, riconosce in tali rappresentazioni l'eresia dello gnostico Valentino e dei suoi seguaci, secondo i quali Cristo era disceso sulla terra già formato nella sua sostanza corporea, attraversando il corpo di Maria come se si fosse trattato di una conduttura o di un tubo, senza mischiarsi con la carne di lei.

* * *

¹ *Gargantua et Pantagruel*, cap. VI.

² MICHEL PASTOUREAU, *Le bestiaire des cinq sens (XIIe-XVIIe siècle)*, in *Micrologus* X (2002), pp. 133-145, p. 140.

³ L. STEINBERG, *How shall this be?*, cit., p. 32.

⁴ Cfr. CLAUS SCHREINER, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, Carl Hanser Verlag, München 1994.

Questo studio nasce dalla fortunata interpretazione di Jean Grondin del paragrafo *Sprache und "verbum"* di *Wahrheit und Methode*. In questo paragrafo, Gadamer riabilita il dogma cristiano dell'incarnazione e il suo correlato umano che è il verbo interiore, per opporli all'oblio del linguaggio (*Sprachvergessenheit*) inaugurato con Platone. La tesi di Grondin è che la riabilitazione dell'agostiniano verbo interiore lì contenuta sia paradigma per ogni ermeneutica che mantenga la pretesa alla verità e all'universalità.

La tesi di Grondin è qui condivisa fino a un certo punto. In primo luogo, è condivisa l'idea secondo cui, nonostante i vaghi riferimenti, sia proprio Agostino e la sua nozione di *verbum in corde* a essere riabilitata da Gadamer. In secondo luogo, è condivisa l'idea secondo cui il *verbum in corde* costituisce un punto di vista privilegiato per mettere alla prova l'effettività dell'intera tradizione dell'ermeneutica veritativa.

Veritativa, ontologica e si potrebbe dire anche metafisica¹ è quella tradizione ermeneutica che sboccia con Heidegger, fiorisce con Gadamer e appassisce con Ricœur, secondo cui il senso cercato nell'interpretazione e il senso che si svela nella comprensione autentica è il senso dell'essere. L'insopprimibile intenzionalità veritativa, tuttavia, è solo uno dei due rami di questa ermeneutica filosofica. Con Schleiermacher, si può dire che a un certo sentimento di dipendenza dall'essere faccia eco il presupposto del linguaggio. L'accesso al senso dell'essere è in questa tradizione sempre mediato dal linguaggio umano. Ora, non è tanto sull'identica aspirazione all'universalità, quanto sul piano della mediazione linguistica che Heidegger, Gadamer e Ricœur hanno tracciato le principali linee evolutive dell'ermeneutica veritativa². Per Heidegger, il linguaggio è un monologo che il *Dasein* intrattiene con il proprio *Selbstwelt*. Gadamer riconosce al dialogo originarietà rispetto a ogni altra situazione linguistica, pubblica o privata. Il linguaggio è per Ricœur un testo liberato dalle pretese dell'autore e abbandonato ai conflitti tra le interpretazioni rivali. Sempre più lontano dal suo *inizio*, il linguaggio umano appare come mediatore infelice eppure necessario della verità.

La parabola logocentrica appena descritta non è però il perno di questa ricerca, ma è semmai l'ostacolo da superare per comprendere ciò che all'*origine* fa problema. Al centro di questo

¹ Cfr. GASPARE MURA, *Ermeneutica e verità*, Città Nuova, Roma 1990; *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, Edizioni Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2005.

² Cfr. JAMES DICENSO, *Hermeneutics and disclosure of truth: a study in the work of Heidegger, Gadamer and Ricœur*, The University Press of Virginia, Charlottesville 1990.

studio è piuttosto la critica a ciò che nella tradizione dell'ermeneutica veritativa continua a opporsi alla dispersione per le vie del linguaggio: la comprensione in quanto comprensione dell'essere. L'intento è quello di prestare attenzione ai pericoli di una filosofia che non crede fino in fondo alla sua stessa effettività e che per questo finisce per dare corso a un'attitudine passiva e rinunciataria di fronte ai propri compiti.

Sulla frattura che sempre più larga corre tra essere e linguaggio, l'ermeneutica veritativa getta il solido ponte del senso. Ciò non significa, per quanto ne dica il pensiero debole, che sull'essere faccia presa qualche debolezza del linguaggio, ma piuttosto che sul linguaggio fa forza qualche cosa dell'essere.

In primo luogo, secondo un presupposto dichiaratamente fenomenologico e anti-naturalistico, l'ermeneutica in generale si rivolge alla condizione linguistica di ogni esperienza: l'esperienza è per principio dicibile ed è in un certo senso essa stessa che chiede di essere detta. Per questa ragione, l'ermeneutica filosofica predilige quelle esperienze che riguardano *enti* chiaramente dotati di senso e per così dire fittamente intessuti di epistemologia, siano essi oggetti sociali, come ruoli, denaro e istituzioni¹, oppure oggettivazioni culturali, come testi, narrazioni e monumenti.

In secondo luogo, oltre la fenomenologia, almeno nella sua deriva idealistica, l'ermeneutica veritativa in particolare compie un'ἐπιπολή ulteriore, un gesto iper-fenomenologico che riporta la sospensione nel linguaggio all'orizzonte più vasto e più originario dell'appartenenza al senso dell'essere. Le significazioni dell'ordine linguistico sarebbero derivate da un surplus di senso, senso di senso, e per questo motivo la pretesa dell'ermeneutica veritativa è quella di avere a che fare, al di là degli enti dotati di senso, con l'esperienza del senso dell'*essere*. Nel § 32 di *Sein und Zeit*, l'«inquanto (*als*)» dell'interpretazione e del dire è subordinato al «pre-*(vor-)*» della (pre)comprensione e della situazione: «l'interpretazione si fonda esistenzialmente (*existential*) nella comprensione, e non è questa a nascere da quella»². La filosofia comincia per Gadamer non con il senso del linguaggio, ma con la pienezza di senso dell'esperienza artistica e del gioco o con la percezione dell'appartenenza all'effettività della storia. L'esperienza fenomenologica ed ermeneutica si muove secondo Ricœur tra

¹ Cfr. MAURIZIO FERRARIS, *Perché è necessario lasciare tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009, in part. il capitolo 2, *Dagli atomi alle mulle*, pp. 59-128.

² MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA II, p. 148. Per la traduzione si è fatto principalmente riferimento alla nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2005.

l'evidenza dell'intuizione e il polo subordinato dell'esplicitazione: «Tutta la fenomenologia - scrive in un saggio di grande impatto teorico - è un'esplicitazione nell'evidenza e un'evidenza dell'esplicitazione. [...] E in questo senso la fenomenologia non può che realizzarsi come ermeneutica»¹.

Non solo dunque, tra le esperienze in generale, l'ermeneutica veritativa si rivolge a quelle dotate di senso ma, tra queste, essa predilige quelle esperienze eccezionali che di per sé sono già piene di senso². Ad un oggetto sociale o culturale è pur sempre l'uomo, sia esso individuo o comunità, a dare senso interpretando. Questo è il caso delle scienze sociali, che fanno della «tradizione (*Überlieferung*)» un oggetto d'interpretazione in vista di previsioni socio-economiche. Questo è anche il caso della «coscienza storica», che interpreta l'alterità della tradizione al fine di liberarsi dai suoi condizionamenti.

Nell'esperienza ermeneutico-veritativa, invece, è piuttosto il senso ulteriore dell'essere che si offre all'uomo e che lo interpreta. Per Gadamer, solamente la «coscienza dell'effettività storica (*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*)» accetta di ascoltare ciò che l'alterità della tradizione ha davvero da dire. Di simili esperienze non ci può essere *datità* alcuna, ma solamente *donazione*: l'interpretazione dell'ente (il genitivo è qui oggettivo) è subordinata ad un evento originario di comprensione dell'essere (il genitivo è qui più soggettivo che oggettivo).

Il *verbum in corde* è paradigma di ciò che per l'ermeneutica veritativa è «fare» un'esperienza. «In senso stretto, scrive Gadamer, non si può “fare” due volte la stessa esperienza. Appartiene certamente all'esperienza il fatto di essere sempre di nuovo confermata. [...] Ma, in quanto ripetuta e confermata, l'esperienza non è di nuovo “fatta”»³. Ermeneutiche non sono quelle esperienze che possono essere dominate, come è il caso dell'*ἐμπειρία* aristotelica, che appartiene già all'ambito della scienza, o dell'*Erfahrung* hegeliana, che è sì «rovesciamento della coscienza»,

¹ PAUL RICEUR, *Phénoménologie et herméneutique*, in *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, 1998², pp. 43-81. Il corsivo è mio. Giuseppe Grampa (Jaca Book, Milano 1989, 2004², p. 68) traduce: «Tutta la fenomenologia è una esplicitazione nell'evidenza e un'evidenza nell'esplicitazione». In questa maniera è mal resa la subordinazione dell'ordine linguistico che Ricœur esplicitamente condivide in questo saggio con la tradizione dell'ermeneutica veritativa.

² Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, GA V, pp. 115-208; HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, pp. 352-363. Per la traduzione si è fatto principalmente riferimento a *Verità e metodo*, traduzione di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 1983, con testo tedesco a fronte 2000, 2004³.

³ GW 1, p. 359.

ma al fine di un più glorioso ritorno. Ermeneutiche sono piuttosto quelle esperienze che ci dominano, come era già per Eschilo, secondo il quale fare esperienza è «imparare attraverso la sofferenza (*durch Leiden Lernen*)», riconoscere cioè l'impotenza umana davanti alla potenza divina¹.

Non solo con il verbo interiore di Agostino, che istituisce una somiglianza tra la *vox* umana e il *Verbum* divino, è parzialmente riconsiderata la classica svalutazione del segno linguistico. Più a fondo, esso è paradigma di quella che per l'ermeneutica veritativa è l'irruzione del senso dell'essere nel senso del linguaggio umano. Il *verbum in corde* è segno di una conversione per mezzo della grazia di Dio, solo dalla quale nascono le buone parole e le buone azioni. Esso non parla dunque, come dice Grondin, del dialogo che sta dietro a ogni enunciato, ma del dono e dell'evento di senso che si trova dietro a ogni dialogo ben riuscito.

Almeno due considerazioni a questo punto s'impongono. In primo luogo, l'interpretazione avanzata in questo studio sarà poco preoccupata di rendere conto delle reali intenzioni agostiniane. Agostino è qui più che altro utilizzato per afferrare l'unità di una tradizione sotto l'egida dei due rami dell'essere e del linguaggio². Per Agostino come per l'ermeneutica, la base metafisica dell'essere è il correttivo della dispersione del linguaggio, sia esso inteso come monologo dell'anima in se stessa, dialogo con i fedeli e con Dio, scrittura e interpretazione delle Scritture. Per quanto riguarda il suo verbo interiore in particolare, alcune letture forti saranno preferite ad altre più miti e certamente meno strategiche. Asseccando fino a un certo punto la riabilitazione del *verbum in corde* di Gadamer e Grondin, ma radicalizzandone il concetto, lo scopo è quello di una critica dall'"interno" della tradizione veritativa.

In secondo luogo, sia detto per inciso ma con forza, questo studio non vuole asseccare alcuna deriva nichilistica dell'ermeneutica filosofica. C'è grande differenza tra il prendere posizione contro una certa sostanzializzazione del senso e dire, come Nietzsche in una sentenza abusata dei *Frammenti Postumi*, che

¹ *Ivi*, pp. 352-363.

² Diversamente da ciò che succede, tra Heidegger e Ricœur, con le interpretazioni di Aristotele o Kant, che sembrano piuttosto rompere l'una con l'altra. Cfr. THOMAS P. HOHLER, *Phronesis Transformed: From Aristotle to Heidegger to Ricœur*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 81/3 (2007), pp. 347-372; PATRICK L. BOURGEOIS, *Traces of understanding: a profile of Heidegger's and Ricœur's hermeneutics*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990; SUSANNE KAUL, *Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur*, Wilhelm Fink Verlag, München 2003.

non ci sono fatti, ma solo interpretazioni. Con le parole di Günter Abel, si potrebbe dire che rispetto agli ambiziosi fondatori ultimi, coloro per i quali c'è un «Unico Essere Verò», con meno si può ottenere molto di più. Ma, d'altra parte, degli scettici postmoderni si può dire che essi sacrificano troppo in fretta troppe cose. La filosofia del postmoderno tende a trarre dal fallimento della fondazione ultima la conseguenza errata, secondo cui non esiste altro che l'arbitrio¹. Tra i due estremi s'incunea il medio di una «piccola» ermeneutica, con la quale questo studio si sente almeno un po' solidale, e per la quale esistono certamente diversi livelli di comprensione «vera» e «corretta»², adatti ai molteplici contesti entro cui di volta in volta ci si orienta, ma secondo la quale non esiste alcuna comprensione ultima dell'essere³. Al senso assoluto e universale, essa oppone un senso del quale per lo più ci si può accontentare, relativo alla situazione, alla comunità e all'epoca in cui si vive: «non si sottolineerà mai abbastanza - scrive Berner - che se c'è un fenomeno che merita attenzione, questo non è il fatto di accedere a un senso assoluto [...], ma il fatto che l'uomo può benissimo accontentarsi di non possederlo»⁴.

* * *

¹ GÜNTER ABEL, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, Guida, Napoli 2010, p. 201. Il testo è stato pubblicato originariamente in italiano. Esso rielabora diversi interventi o parti d'intervento in tedesco dell'autore.

² G. Abel distingue tre livelli d'interpretazione (*La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, cit., pp. 188-194). A livello d'interpretazione₁, ci sono le interpretazioni linguistiche, quelle relative ai concetti fondamentali, quelle percettivo-sensibili, cognitive, emotive, corporee e pratiche. A livello d'interpretazione₂, ci sono le interpretazioni abituali, sorte socialmente e culturalmente, convenzionali, regolatorie, stereotipiche e proiettive. A livello d'interpretazione₃, ci sono le nostre interpretazioni in senso stretto, ovvero i nostri enunciati e le nostre teorie approprianti/interpretanti in cui avanziamo pretese di verità sul mondo. Il problema della verità nasce dalla distanza tra interpretazione₁ e interpretazione₃, cosicché si potrebbe dire che se comprendiamo e accettiamo interpretazioni₃ *direttamente*, senza spiegazioni o mediazioni epistemiche, allora non c'è nessun problema della verità. Secondo altri autori è invece impossibile ricondurre interpretazione e verità dell'interpretazione a un movimento tanto semplice. Axel Bühler distingue - parlando solamente dell'interpretazione dei testi e facendo astrazione da altre, scientifica, musicale, teatrale, etc. - tra ben diciassette significati del termine (A. BÜHLER, *Die Vielfalt der Interpretation*, in A. Bühler e Luigi Cataldi Madonna (hrsg.), *Hermeneutik. Basistexte zur Einführung in die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Verstehen und Interpretation*, Synchron, Heidelberg 2003, pp. 99-119).

³ CHRISTIAN BERNER, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Éditions du Cerf, Paris 2007, in part. l'introduzione, pp. 9-33 e il cap. 5, *L'«art du détour»*, pp. 311-347.

⁴ *Ivi*, p. 30.

Lo studio è strutturato in tre parti, al centro delle quali sono rispettivamente le ermeneutiche di Gadamer, Heidegger e Ricœur. All'evoluzione storica della tradizione veritativa, che coincide peraltro con il progressivo allontanarsi del linguaggio dall'origine dell'essere, è stato preferito dunque un ordine che tenesse conto della reale attenzione rivolta da questi autori alla nozione di *verbum in corde*. Se in Heidegger e in Ricœur la nozione è rintracciabile solo a seguito di un certo sforzo interpretativo, è chiaro che questa abbia un ruolo nient'affatto secondario nell'ermeneutica di Gadamer. Non solo, se nel caso di Gadamer il rimprovero per una certa sostanzializzazione del senso è giustificato pienamente, nel caso di Heidegger e Ricœur è necessaria una certa cautela.

In ognuna delle tre parti si possono poi distinguere con facilità tre gradi di riflessione. In primo luogo, un accenno mai esaustivo a ciò che di Agostino sembra interessare o intrattenere qualche affinità con Gadamer, Heidegger e Ricœur. In secondo luogo, le interpretazioni di Agostino che questi tre autori hanno effettivamente dato o a volte hanno mancato di dare. In terzo luogo, il riflesso che la ricezione di Agostino ha nel pensiero dei tre autori. Con il verbo interiore si vuole garantire di volta in volta la coesione dell'analisi.

PARTE PRIMA

L'ESPERIENZA ERMENEUTICA DEL *VERBUM IN CORDE* GADAMER INTERPRETE DI AGOSTINO

Esiste una vicinanza, se non proprio una comunanza, tra le filosofie e gli stili filosofici di Agostino e Gadamer: il dialogo¹. Agostino è sempre alla ricerca di un dialogo, con i fedeli, con gli amici, con Adeodato, con se stesso e soprattutto con Dio. In questo senso le *Confessiones*, più che l'archetipo dell'autobiografia, rappresentano un modello di quel dialogo che l'uomo può intrattenere con Dio. Sia la *confessio* intesa come confessione di fede, confessione dei peccati o confessione di lode, essa «non è altro che la risposta umana alla chiamata di Dio»². Per Gadamer il dialogo costituisce la forma propria della fusione degli orizzonti (*Horizontverschmelzung*). La logica delle scienze dello spirito non può essere, secondo Gadamer, che una logica della domanda e della risposta, secondo il modello dialogico offerto per la prima volta da Platone³.

Eppure la *confessio* «non indica una parola che l'uomo innanzitutto possiede e che poi, eventualmente, potrebbe usare anche in forma dialogica»⁴. La formula «dialogare con Dio», a ben pensarci, equivale a una blasfemia. Nella *confessio* non si fa altro che accogliere una chiamata, quella di Dio, che sempre precede e costituisce la mia parola. Il dialogo con Dio delle *Confessiones* è apparente nella misura in cui «non si tratta di un'*auto-* bensì di una *etero-biografia*, della mia vita raccontata da me e soprattutto a me dal punto di vista di un altro, dal punto di vista di un altro privilegiato, Dio»⁵. Similmente per Gadamer la dialettica di domanda e risposta, che si trova al fondo dell'esperienza ermeneutica, ha a sua volta a proprio fondamento la linguistività (*Sprachlichkeit*)⁶.

¹ Cfr. GRAZIANO RIPANTI, *I sentieri dell'ermeneutica*, in Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti (edd.), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. III, Città Nuova, Roma 2002, pp. 129-156, in part. pp. 141-156, p. 141.

² JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, Vrin, Paris 2002, p. 122.

³ GW 1, p. 375.

⁴ JEAN-LUC MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Vrin, Paris 2008, p. 73. Per una critica al testo di Marion cfr. L. ALICI, *Le lieu d'Augustin: l'interprétation de Jean-Luc Marion*, in *Revue de métaphysique et morale* 3 (2009): *Saint Augustin, penseur du soi. Discussions de l'interprétation de Jean-Luc Marion*, pp. 295-315.

⁵ *Ivi*, p. 75.

⁶ GW 1, p. 384.

Il linguaggio, sostiene Gadamer, non è un possesso degli interlocutori. Piuttosto, sembra vero il contrario, nel senso che nel dialogo riuscito gli interlocutori sono posseduti dalla verità dell'oggetto. Anche in questo caso il dialogo è apparente, poiché suo scopo è quello di trascendersi in un'esperienza immediata di verità. In filosofia così come in *teologia* il vero dialogo, se non un affare impossibile, è sicuramente un avvenimento raro.

Il dialogo di Gadamer con Agostino verte in particolar modo su tre temi¹. In primo luogo la questione del tempo. Gadamer dedica ad Agostino un corso nel semestre invernale del 1940 dal titolo *Übungen zum Problem der Zeit*². Inoltre, parzialmente dedicati ad Agostino e al problema del tempo, sono due saggi intitolati rispettivamente *Über leere und erfüllte Zeit* (1969) e *Die Zeitanschauung des Abendlandes* (1977), entrambi raccolti in *Das Rätsel der Zeit*³. Due sono i meriti che Gadamer riconosce alla riflessione agostiniana sulla temporalità. In primo luogo, essa rappresenta il prototipo di ogni riflessione filosofica, se crediamo a quanto Agostino afferma nel libro XI delle *Confessiones*: «che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo domanda lo so; ma se volessi spiegarlo a chi me lo domanda, non lo so»⁴. «Pensare ciò che è ovvio», scrive Gadamer, «è un compito di estrema difficoltà»⁵. La filosofia, come la riflessione agostiniana sul tempo, tenta di strappare il pensiero all'abitudine dell'ovvio. In secondo luogo, attraverso la riflessione sul tempo, Agostino avrebbe avuto il merito di avere indicato la dimensionalità del tempo come «forma dell'esperienza dell'anima umana», «luogo della verità», superando in tal modo l'imbarazzo per un ente che, sempre già-passato o sempre non-ancora, difficilmente si accorda con la metafisica greca della presenza⁶. Come afferma nel saggio del 1977, «fu compito di Agostino e della sua sofferta autoanalisi definire per la prima volta, a partire dalle esperienze interiori che l'anima ha di sé, [...] i paradossi ontologici del tempo, che non “è” mai nell'istante, e tuttavia non è altro che il fluire di questi istanti che si annullano da soli»⁷.

¹ Cfr. http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/08_agostino/agostino.htm. Si tratta di una breve intervista rilasciata da Gadamer per *Rai Educational* e trascritta, nella quale ricorda gli aspetti importanti del pensiero agostiniano per la sua ermeneutica filosofica.

² Cfr. JEAN GRONDIN, *Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, p. 393.

³ H.-G. GADAMER, *Das Rätsel der Zeit*, in GW 4, pp. 119-172.

⁴ *Conf.* XI, 14, 17.

⁵ GW 4, p. 137.

⁶ *Ivi*, p. 138.

⁷ *Ivi*, p. 122.

In secondo luogo Gadamer dialoga con Agostino riguardo all'ermeneutica. Nei suoi *excursus* storici sull'ermeneutica, Gadamer riconosce al *De doctrina christiana* una certa coscienza ermeneutica, una chiara consapevolezza metodologica e un'opera di mediazione tra Antico e Nuovo Testamento¹. Proprio nel tentativo agostiniano di mediare tra Antico e Nuovo Testamento, in particolare per mezzo delle tipologie, Gadamer intravede uno dei motivi centrali dell'ermeneutica:

«Si è visto come il fine di ogni intesa e di ogni comprensione sia l'intendersi sulla cosa. L'ermeneutica ha quindi sempre il compito di istituire questo accordo, quando esso manchi o sia messo in pericolo. Ciò è attestato dalla storia dell'ermeneutica; si pensi per esempio a Sant'Agostino, nel quale si tratta di accordare l'Antico Testamento con il messaggio cristiano»².

La coscienza ermeneutica si forma in maniera privilegiata laddove il rapporto con la tradizione è messo in pericolo, come quando, per Agostino, si trattava non di rifiutare l'Antico Testamento - come era stato il caso dell'eresia di Marcione - ma di accoglierlo alla luce del Nuovo.

In terzo luogo, Gadamer dialoga con Agostino riguardo al problema del linguaggio, in particolare riguardo alla nozione agostiniana di *verbum in corde* che è eletta a paradigma dell'esperienza ermeneutica. L'intento di questa prima parte è proprio quello di dialogare con la riabilitazione gadameriana dell'agostiniano *verbum in corde*, al fine di mostrare l'entità del dialogo che costituisce l'orizzonte comune del filosofare e degli stili filosofici di Gadamer e Agostino.

La riabilitazione gadameriana della nozione di *verbum in corde* ha goduto di una certa importanza nel dibattito filosofico ermeneutico di questi ultimi anni. Il merito è da attribuirsi soprattutto a Jean Grondin, capace di rinnovare l'interesse per un paragrafo pressoché dimenticato della terza parte di *Wahrheit und Methode* dal titolo *Sprache und "verbum"*³. In questo paragrafo Gadamer, dopo avere criticato la *Sprachvergessenheit* del pensiero occidentale inaugurata con il *Cratilo* platonico, introduce tra l'altro l'agostiniano *verbum cordis*. In un articolo del 1990 dal titolo *Gadamer und Augustin*, Grondin afferma che agli occhi di Gadamer Agostino costituisce l'unica eccezione all'oblio del linguaggio in occidente, tanto più che il compito della pretesa di universalità dell'ermeneutica è quello di

¹ G. RIPANTI, *I sentieri dell'ermeneutica*, cit., p. 148.

² GW 1, p. 297.

³ *Ivi*, pp. 422-431.

superare tale oblio¹. In particolare Gadamer, sulle tracce di Heidegger, si ricollega, secondo Grondin, alla distinzione agostiniana tra *actus signatus* e *actus exercitus*, tra ciò che l'enunciato (*Aussage*) in quanto tale dice e l'attuazione (*Vollzug*) che questo esige da colui che comprende. L'enunciato non è realizzato nella propria struttura proposizionale o semantica, bensì nell'attuazione che lo temporalizza. Chi vuole davvero comprendere non deve fermarsi alla struttura, dei segni o della frase, ma deve cogliere il senso che ogni parola contiene. Detto altrimenti, per Gadamer, come per Agostino, l'importante non sono tanto le parole, quanto ciò che con esse vuole essere detto. Ermeneutica è quell'esperienza che incontra e si scontra con la «cosa» di cui si parla. La riabilitazione gadameriana dell'agostiniano *verbum cordis* risponde secondo Grondin proprio a questa esigenza: «Gadamer [...] ricorre alla classica e certamente antiquata terminologia degli stoici e di Agostino, per esprimere questo fatto: dietro ogni λόγος προφορικός si trova un λόγος ἐνδιάθετος, una parola interiore, un *verbum interius*»².

Da un lato, per Agostino non bisogna fermarsi alla forma esteriore del linguaggio, ma inoltrarsi nel *verbum* o nella ragione (*Vernunft*), che in essa si incarna. Dall'altro, per Gadamer il fissarsi del pensiero occidentale sulla struttura logica ed esteriore della frase ha dimenticato che scopo del linguaggio, al quale solo l'esperienza ermeneutica può dare esito, è fare emergere la cosa (*Sachverhalt*) pensata fino in fondo. Il *verbum cordis*, tanto per Agostino quanto per Gadamer, risponde per Grondin alla pretesa di universalità e di verità dell'esperienza ermeneutica che si trova *dietro* ogni dialogo e *oltre* ogni enunciato: «Ogni enunciato è motivato. Ogni enunciato ha presupposti che non dice»³. Il dialogo che mostra l'essenza del linguaggio non è infatti l'incerto dialogo tra due o più persone, ma il “dialogo originario” che ogni enunciato intrattiene con la pretesa di verità e universalità dei propri presupposti: «solo chi pensa questi presupposti, può davvero valutare la verità di una proposizione. Ora io affermo: l'ultima forma logica della motivazione di ogni enunciato è la *domanda*»⁴. Solamente nell'orizzonte di questo “dialogo originario” è da riabilitare l'esteriorità dell'enunciato o del

¹ J. GRONDIN, *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs*, in *Jahresgabe der M. Heidegger Gesellschaft*, 1990, pp. 29-42, p. 25.

² *Ivi*, p. 29.

³ H.-G. GADAMER, *Was ist Wahrheit?*, in *GW 2*, pp. 44-56, p. 52. Si è fatto principalmente riferimento alla traduzione di Riccardo Dottori, Bompiani, Milano 1996, 2001².

⁴ *Ibid.*

dialogo incerto tra due o più persone: «il *verbum* esteriore, come già sapeva Platone, corre il pericolo di essere corrotto se viene staccato dal *verbum interius*, dall'anima della parola»¹.

Ancora più chiaro a questo proposito è Grondin nel testo del 1993 dal titolo *L'universalité de l'herméneutique*, nel quale la nozione di verbo interiore costituisce il perno concettuale di una ricostruzione della «preistoria» e della «storia» dell'ermeneutica². La tesi di Grondin in questo caso è esplicitamente duplice. Da un lato, come nell'articolo del 1990, egli sostiene che la riabilitazione della nozione agostiniana di *verbum in corde* è a fondamento della pretesa all'universalità dell'ermeneutica di Gadamer. Dall'altro, egli sostiene che già Agostino, con la sua nozione di *verbum in corde*, avrebbe dato un importante contributo alla nascita dell'ermeneutica. Nella prima parte del testo, dedicata alla «preistoria dell'ermeneutica», chiara è la strategia di Grondin. Da una parte, molti degli autori che precedono Agostino, in particolare Filone d'Alessandria e Origene, avrebbero abusato dell'interpretazione allegorica. Ciò che l'allegoria suggerisce a questi autori è l'idea secondo cui ogni lettera deve rinviare a un ordine preletterale al fine di essere compresa. Come nel *Fedro* di Platone, la scrittura non è mai sufficiente a se stessa, ha bisogno dell'aiuto o del sostegno di un sapere più inglobante, di una luce che viene d'altrove. Dall'altra parte, molti degli autori che seguono Agostino, in particolare Lutero e il suo discepolo Flacius, avrebbero abusato della fedeltà alla lettera del testo, sebbene la persistenza di tendenze allegorizzanti anche in questi autori testimoni che l'intelletto umano trova grande difficoltà nell'accettare che la lettera possa bastare a se stessa. In mezzo, Agostino avrebbe mediato, attraverso il suo ricorso saltuario all'interpretazione allegorica, tra la tendenza allegorizzante degli alessandrini e la tendenza contraria degli antiocheni prima, dei riformatori poi: «Per Agostino un'interpretazione ermeneutica diventa necessaria soltanto per chiarire qualche passaggio che può dare problemi di comprensione»³.

La distinzione tra un *verbum* interiore universale fondante e un *verbum* esteriore particolare fondato è per Grondin il segno della genuinità di questa prima ermeneutica agostiniana. L'universalità del linguaggio non può essere mai quella del discorso effettivamente

¹ J. GRONDIN, *Gadamer und Augustin*, cit., p. 38.

² J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, Vrin, Paris 1993. Il testo è l'autotraduzione francese del precedente *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, al quale, come avverte Grondin nella *Premessa*, sono state apportate non poche modifiche.

³ *Ivi*, p. 32.

proferito, ma quella della «parola interiore». «Ciò implica», scrive Grondin, «tutto il contrario di una svalutazione o di un abbandono del linguaggio concreto. *La nozione di un logos interiore, di cui Agostino scopre l'universalità, ci invita solamente a collocare il linguaggio nel suo orizzonte propriamente ermeneutico*»¹. Quando Grondin, nella parte del testo dedicata alla «storia dell'ermeneutica», parla di Gadamer e della «comprensione (*entente*) dialogica del linguaggio», egli ribadisce che “dialogo originario” non è la comunicazione esteriore tra due o più individui, ma quello che, *superandolo*, lo *difende* e lo *fonda*:

«la nozione di un verbo interiore descrive a che punto le parole che noi utilizziamo [...] restino al di qua di ciò che abbiamo in noi [...]. La parola interiore “dietro” ciò che è stato proferito non indica nient'altro che questo radicamento del linguaggio nella nostra esistenza questionante e per se stessa problematica, dialogo che nessun enunciato riuscirà a esprimere completamente»².

In un testo del 2000 Grondin ribadisce ancora una volta questa paradossale articolazione tra *superamento* e *riabilitazione* del linguaggio proferito per mezzo della nozione di verbo interiore³. Da un lato, la manifestazione esteriore del logos continua a rinviare a un “verbo interiore”, un “pensiero” che il linguaggio proferito mai esaurisce. Dall'altro, «la materialità del linguaggio cessa di apparire come manifestazione imperfetta del pensiero per diventare il suo solo vero luogo di attualizzazione»⁴.

Prima di dare ragione o torto a Grondin, l'intento è ora quello di mettere un po' d'ordine nella grande confusione che ancora aleggia attorno alla questione. Per quanto lezioso possa sembrare interrogarsi sull'autenticità di una riappropriazione ormai assunta a *vulgata* della storia dell'ermeneutica, ci si potrebbe prima di tutto chiedere se Gadamer abbia davvero voluto riabilitare la nozione agostiniana di *verbum in corde*. A tal proposito sono necessarie almeno tre considerazioni. La prima, è che la maggior parte del paragrafo in questione non è dedicata alla nozione agostiniana di *verbum in corde*, ma al *verbum mentis* di Tommaso. Nel corso di questa prima parte si renderà brevemente conto del significato dello slittamento gadameriano da Agostino verso Tommaso. Gadamer si riferisce una sola volta al *verbum cordis* di Agostino, sebbene *verbum in corde* sia il lemma che egli predilige, e rimanda in maniera vaga, in

¹ *Ivi*, p. 39. Il corsivo è mio.

² *Ivi*, p. 184.

³ J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique: ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans "Vérité et Méthode"*, in *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), pp. 469-485.

⁴ *Ivi*, p. 477.

nota, a *De Trinitate* XV, 10-15¹. La seconda è che Gadamer, dopo *Wahrheit und Methode*, ritorna solo di rado su Agostino e solo per ripetere ciò che ha già detto². La terza è che, quando vi torna, lo fa con una veemenza che difficilmente può lasciare dubbi. Questo è il caso della prefazione di Gadamer a *L'universalité de l'herméneutique* di Grondin:

«L'ermeneutica non mira all'oggettivazione, ma al mutuo ascolto, al sapere prestare orecchio, ad esempio, a qualcuno che sa raccontare qualche cosa. È qui che comincia l'immensurabile, quello che si vuole dire quando due uomini si comprendono. *Il grande merito di Grondin è quello di avere mostrato in quale misura questo dialogo "interiore" costituisce il vero fondamento dell'ermeneutica, per il quale avevo potuto, in Verità e Metodo, richiamarmi soprattutto ad Agostino [...]*»³.

Questo è anche il caso dell'intervista che Gadamer rilascia a Grondin nel 1996:

«Gadamer: [...] L'essere, quello che può essere compreso, è linguaggio. [...] Quello che invece non può essere compreso, può essere un compito infinito;

Grondin: Perché in relazione a ciò si richiama in *Wahrheit und Methode* alla nozione agostiniana di parola (*Wort*) interiore?

Gadamer: Proprio per questo, poiché Agostino ha avuto bisogno di non meno di 15 libri, per avvicinarsi al mistero della Trinità [...] *Questo è divenuto per me un punto molto importante, che devo difendere con decisione*»⁴.

A questo proposito sembra opportuno, con un gesto forse poco ermeneutico, dare credito all'intenzione dichiarata dell'autore, e prendere sul serio la pur sommaria riabilitazione della nozione agostiniana di *verbum in corde*.

Giustificato così il senso del dibattito, è necessario tracciare con chiarezza quelli che sono i principali nodi da sciogliere. Purtroppo, i vari interpreti non sempre hanno distinto con rigore questi l'uno dall'altro. In primo luogo, è poco chiaro ciò che Agostino intende con la nozione di *verbum in corde*. In secondo luogo, è poco chiaro se

¹ GW 1, p. 424.

² DONATELLA DI CESARE, *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2007, p. 197. Sulla nozione di verbo interiore in Gadamer dopo *Wahrheit und Methode* cfr. MARIE-ANDRÉE RICARD, *Herméneutique contemporaine. Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer*, in *Laval théologique et philosophique* 57/2 (2001), pp. 251-260.

³ H.-G. GADAMER, *Préface*, in J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., pp. I-VII, p. VII. Il corsivo è mio.

⁴ H.-G. GADAMER e J. GRONDIN, *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*, in J. Grondin (hrsg.), *Gadamer Lesebuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, pp. 281-295, pp. 286-287. Il corsivo è mio.

Gadamer abbia davvero capito cosa intende Agostino con la nozione di *verbum in corde*. In terzo luogo, è poco chiaro cosa voglia dire Gadamer riabilitando la nozione agostiniana di *verbum in corde*. Solo quando saranno stati chiariti questi tre punti apparirà altrettanto chiaro per quale ragione e in che misura l'ipotesi di Grondin, secondo cui il *verbum in corde* in Agostino e Gadamer indica un "dialogo originario" che *supera e fonda* il dialogo possibile tra due o più individui, è da ritenersi coerente.

Recentemente M. Oliva ha dedicato un'intera monografia alla questione¹. Il debito nei confronti di questo testo è grande, eppure decisamente opposti sono gli esiti di questa ricerca. Con l'autrice, si condivide l'idea secondo cui l'argomentazione agostiniana riguardo al verbo interiore nel *De Trinitate* funziona come un circolo ermeneutico: la distinzione nell'uomo tra verbo interiore e verbo proferito ci dice qualche cosa del Verbo di Dio; a sua volta la comprensione del Verbo di Dio permette la ricomprensione del verbo umano come sua *imago*. Con M. Oliva, si condivide anche l'idea secondo cui questa seconda direzione, dal Verbo di Dio al verbo umano, è l'unica seguita da Gadamer nella sua riabilitazione². La parola dell'uomo viene inserita da Gadamer in un orizzonte teologico e metafisico, secondo quella «componente metafisica» e teologica del suo pensiero che egli mai ha veramente sottolineato, ma che nondimeno mai ha abbandonato³. Il linguaggio umano è davvero per Gadamer immagine del Verbo di Dio poiché Dio parla davvero per Gadamer all'uomo nella sua interiorità. Eppure con l'autrice non si condivide né l'idea secondo cui la grazia di Dio di cui parla Gadamer appartiene pur sempre alla responsabilità e all'iniziativa dell'uomo e del suo verbo interiore, né l'idea secondo cui proprio perché Dio "dialoga" con il verbo interiore dell'uomo quest'ultimo è capace di articolare stati di cose in maniera affatto nuova⁴. Una simile interpretazione contraddice tanto la critica al soggettivismo presente ovunque nell'ermeneutica di Gadamer quanto l'eredità teologica e tardo-heideggeriana del suo pensiero, entro la quale la riabilitazione dell'agostiniano *verbum in corde* come paradigma dell'esperire ermeneutico deve essere inserita.

¹ MIRELA OLIVA, *Das innere Verbum in Gadamers Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009; cfr. anche JOHN ARTHOS, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009.

² M. OLIVA, *Das innere Verbum in Gadamers Hermeneutik*, cit., p. 18.

³ Cfr. J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer e la metafisica*, in *Paradigmi* 3 (2008), pp. 97-108, p. 106.

⁴ M. OLIVA, *Das innere Verbum in Gadamers Hermeneutik*, cit., pp. 144, 195.

1. LA NOZIONE DI *VERBUM IN CORDE* IN AGOSTINO¹

In questo primo capitolo si tenterà di chiarire che cosa Agostino davvero intenda con la nozione di *verbum in corde*. Tale nozione non è certo un'invenzione agostiniana, ma si inserisce nella storia, piuttosto complessa, di quello che generalmente si può chiamare il concetto di verbo interiore. In particolare, Agostino sembra erede di una doppia tradizione. Prima di tutto della tradizione filosofica greca, nelle figure di Platone e Aristotele prima e degli stoici poi. Per quanto riguarda i primi due, si trattava soprattutto di rendere conto, attraverso il verbo interiore, del pensiero discorsivo e delle sue proprietà logico-semantiche; per quanto riguarda gli stoici, invece, il verbo interiore serviva a distinguere l'uomo, animale parlante, dagli animali, in particolare da quegli animali, quali merli e pappagalli, apparentemente dotati di linguaggio. A questa prima tradizione sarà dedicato il primo paragrafo di questo capitolo. In secondo luogo, e soprattutto, Agostino è erede di quella che, con C. Panaccio, si potrebbe chiamare la «corrente giovannea», che coinvolge alcuni Padri della Chiesa, greci e latini, i quali attraverso il verbo interiore, distinto dal verbo proferito, intendevano fornire un modello ontologico a certe credenze religiose, in particolare al dogma della consustanzialità del Figlio e del Padre. A questa seconda tradizione sarà dedicato il secondo paragrafo di questo capitolo. Eppure, per quanto erede di entrambe queste tradizioni, Agostino, attraverso il suo *verbum in corde*, ha voluto anche dire qualche cosa di affatto nuovo rispetto ai suoi predecessori. La novità agostiniana consiste nell'aver pensato il verbo interiore alla luce della dottrina della grazia. Il verbo interiore è prima di tutto per Agostino l'indice della presenza di Dio nell'anima dell'uomo convertito. A questa novità sarà dedicato il terzo e ultimo paragrafo di questo capitolo.

1.1. Platone, Aristotele, i dogmatici e oltre

La tesi della quasi identità tra linguaggio e pensiero la troviamo per la prima volta - su questo tutti gli interpreti sono concordi - in Platone. Nel *Teeteto*, Socrate afferma che pensare (*διανοεῖσθαι*) è «un discorso (*λόγος*) che l'anima intrattiene con se stessa a proposito delle cose che le succede di prendere in considerazione»². Nel *Filebo*, Platone, riflettendo sul processo di formazione dell'opinione, afferma che,

¹ Cfr. CLAUDE PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Seuil, Paris 1999.

² *Teeteto*, 189e.

«se ci fosse qualcuno a lui vicino, egli [un uomo] esprimerebbe attraverso la parola ciò che ha detto a se stesso e lo ripeterebbe ad alta voce al suo compagno, e ciò che noi abbiamo chiamato opinione (δόξα) diventerebbe in tal modo discorso (λόγος)»¹.

Infine nel *Sofista*, Platone afferma che «pensiero (διάνοια) e discorso (λόγος) sono la stessa cosa, non fosse che (πλήν) il dialogo interiore (ἐντός διάλογος) che l'anima tiene in silenzio con se stessa ha ricevuto il nome particolare di pensiero»². Subito dopo Platone suggerisce che l'opinione (δόξα) sta al pensiero (διάνοια) così come affermazione (φάσις) e negazione (ἀπόφασις) stanno al λόγος³.

Il pensiero è dunque un dialogare mentalmente in un gioco di domande e risposte che si risolve in un risultato (ἀποτελεῦτησις), ovvero nella δόξα in quanto giudizio affermativo o negativo che porta a termine il discorso interiore⁴. Il che significa che Platone è il primo a intravedere una relazione tra l'ordine delle attitudini proposizionali come la credenza e l'assentimento epistemico e gli atti illocutori che sono l'affermazione e la negazione. In particolare è il modello linguistico del dialogo, fatto di domanda e risposta, giusta o sbagliata, che si mostra agli occhi di Platone funzionale a spiegare la formulazione interna delle opinioni, e a giustificare, si potrebbe dire, la possibilità di considerare tali opinioni come vere o come false⁵. Per quanto riguarda gli elementi di questo dialogo silenzioso dell'anima con se stessa essi non paiono assimilabili né alle Idee né alle parole⁶. Se dunque la tesi platonica non pare dire

¹ *Filebo*, 39a.

² *Sofista*, 263e.

³ *Sofista*, 263e-264a.

⁴ CURZIO CHIESA, *Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre*, in *Histoire Épistémologie et langage* 14/II (1992), pp. 15-30, p. 18.

⁵ Cfr. *Filebo* 38c-39a: «succede spesso che un uomo, cogliendo da lontano qualche oggetto che non distingue nettamente, voglia giudicare ciò che vede. Non lo credi? [...] Che cosa può essere ciò che appare in piedi vicino alla roccia sotto un albero? Non si tratta, secondo te, della questione che pone a se stesso percependo certi oggetti di questa natura che colpiscono la sua vista? [...] in seguito il nostro uomo, rispondendo a se stesso, non potrebbe dirsi: "è un uomo", e avere ragione? [...] potrebbe anche ingannarsi e, credendo che si tratti dell'opera di certi pastori, potrebbe chiamare immagine ciò che percepisce».

⁶ Questa è la tesi ragionevole di C. Chiesa (*Le problème du langage intérieur*, cit., pp. 20-21). Se il pensiero ovvero i concetti (νοήματα) fossero ricondotti alle Forme, esse non avrebbero più alcuna referenza, come è detto nel *Parmenide* (132b-c). Per quanto riguarda le parole, la questione è apparentemente più complessa. Nel caso del *Sofista* infatti la sentenza citata secondo cui la διάνοια è un dialogo che l'anima intrattiene con se stessa segue di poco la discussione sugli elementi del discorso che sono il nome (ὄνομα) e il verbo (ῥήμα). Tuttavia queste nozioni non sono mai applicate al discorso che l'anima intrattiene con se stessa e, in fondo,

nulla sulla struttura del dialogo interiore dell'anima con se stessa, essa pare però suggerire almeno l'ipotesi secondo cui il linguaggio è semplicemente l'esteriorizzazione di un pensiero. Secondo quest'ipotesi il linguaggio è l'espressione esteriore del pensiero interiore, un modo di rendere sensibile il pensiero attraverso la voce articolata, come è suggerito in *Teeteto* 206d.

Strana metamorfosi quella del discorso e della sua relazione con il pensiero in Platone: da strumento utile a spiegare la formulazione interna delle opinioni, a luogo di manifestazione di un pensiero che funziona di per sé, a strumento inutile, infine ostacolo, alla comprensione delle Idee che invece al pensiero sono presenti. Quest'ultimo passaggio è evidente nel *Cratilo*:

«Platone, con questa discussione delle teorie del linguaggio a lui contemporanee, vuole mostrare che nel linguaggio, nella pretesa di giustezza del linguaggio (*orthotes ton onomaton*), non è raggiungibile alcuna verità oggettiva (*aletheia ton onton*) e che si dovrebbe conoscere l'ente senza le parole semplicemente a partire da se stesso (*auta ex heauton*). [...] La dialettica, che è lo scopo di questa operazione, si propone esplicitamente come un modo di rendere pienamente autonomo il pensiero e di aprirlo ai suoi veri oggetti, le "idee"»¹.

Si tratta, sia detto *en passant*, di un giudizio apparentemente sorprendente da parte di Gadamer, il quale poco oltre, in *Wahrheit und Methode*, giudica positivamente la dialettica platonica come «espressione della discorsività del nostro intelletto finito»². Lo stesso positivo giudizio sul dialogo che, per Platone, l'anima intrattiene silenziosamente con se stessa viene espresso abbondantemente anche altrove, il che lascia supporre che per Gadamer il vero problema non sia quello della riabilitazione della parola proferita.

La svalutazione della parola proferita, che in Platone è a volte suggerita solamente a titolo d'ipotesi, sembra ormai un'assunzione certa in Aristotele. Esistono, a dire il vero, nell'intero *corpus* aristotelico solamente due riferimenti alla nozione di verbo interiore, di cui uno nemmeno esplicito. Per quanto riguarda quest'ultimo si tratta di un passaggio delle *Categorie*, in cui Aristotele, parlando del λόγος come quantità, misurabile in sillabe brevi o lunghe, dice di parlare esclusivamente di un «discorso emesso con la voce»³. Come afferma C. Chiesa, la tesi di Aristotele

questa tesi pare poco conforme allo spirito stesso del platonismo, poiché implicherebbe l'assoluta dipendenza del pensiero dal linguaggio e implicherebbe anche la riduzione del pensiero a un pensare le parole in silenzio.

¹ GW 1, p. 411.

² *Ivi*, p. 426.

³ *Cat.* 6, 4b 34-35.

sarebbe chiaramente falsa, se essa fosse a proposito del discorso dell'anima che non implica sillabe nel senso stretto del termine¹. I commentatori delle *Categorie* greci e latini, a partire dal *Commento alle Categorie* di Boezio e fino almeno al XIV secolo, vedranno in questo passaggio un'allusione di Aristotele all'esistenza di un linguaggio mentale. Il secondo riferimento, questa volta esplicito, si trova negli *Analitici secondi*:

«la dimostrazione, così come il sillogismo, non è rivolta al discorso esteriore (ἔξω λόγος), ma al discorso interiore (ἔσω λόγος) dell'anima. Possiamo in effetti trovare sempre delle obiezioni al discorso esteriore, mentre non sempre le troviamo per il discorso interiore»².

Aristotele localizza dunque dimostrazione e sillogismo, con le inferenze logiche che li accompagnano, nell'interiorità dell'anima. Affermazione e negazione orali ne sono solamente i segni esteriori. In fondo, Aristotele non fa che trarre le conseguenze più ovvie dalla posizione platonica: se l'opinione nell'anima è portatrice per eccellenza dei valori di verità, essa deve essere portatrice per eccellenza anche delle relazioni logiche. Per Aristotele non si tratta più, com'era per Platone, di una progressione del pensiero per domanda e risposta, ma di uno sviluppo per inferenza logica: «il discorso interiore non è più dialogo, ma ragionamento»³.

Al di là delle differenze, che riguardano soprattutto la progressiva strutturazione logico proposizionale del pensiero nel passaggio da Platone ad Aristotele, due sono le assunzioni principali comuni ai due autori relativamente alla nozione di verbo interiore. La prima è la distinzione tra un discorso esteriore e un discorso interiore, quest'ultimo indipendente dal primo. La seconda è la chiara superiorità del discorso interiore rispetto al discorso esteriore. Entrambe le assunzioni rimarranno delle costanti nell'intera storia della nozione di verbo interiore.

* * *

La distinzione di origine platonica tra un discorso interiore e un discorso esteriore trova una propria terminologia solamente in un secondo momento, rispettivamente con i lemmi λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. Secondo Gadamer, si tratta di una distinzione nata tra gli stoici «destinata in origine a marcare la differenza tra il *logos* concepito dagli stoici come principio cosmico e la pura

¹ C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur*, cit., p. 23.

² *An. Sec.* 10, 76b 24-27.

³ C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., p. 41.

esteriorità del parlare ripetitivo»¹. L'origine di questa distinzione rimane in realtà a oggi ancora una questione aperta.

Secondo M. Pholenz questa risalirebbe alla metà del II secolo a.C., all'epoca in cui Carneade di Cireno era scolarca dell'Accademia, nel contesto del dibattito tra stoici e accademici sulla razionalità degli animali, e nascerebbe non tra gli stoici bensì tra gli accademici². Anche secondo M. Mühl la distinzione risalirebbe a tale dibattito, ma essa sarebbe stata già presente nel IV secolo a.C., all'epoca dell'accademico Teofrasto, e sarebbe nata tra gli Stoici³. Gli accademici non avrebbero avuto infatti alcun motivo per parlare un doppio λόγος nel contesto della differenza tra uomini e animali, visto che, come nel caso di Teofrasto, difendevano la teoria della possibile metamorfosi, e pertanto della potenziale uguaglianza, tra uomini e animali.

C. Chiesa colloca la nascita della distinzione più generalmente all'epoca del dibattito sulla differenza tra uomini e animali che opponeva gli stoici ai platonici discepoli di Arcesilao e Carneade⁴. Egli, come tutti gli altri studiosi del resto, fa riferimento alle prime testimonianze che apparentemente riconducono all'ambiente stoico la distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. In primo luogo un passaggio dell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico (II-III secolo d.C.): «Ma i dogmatici (δογματικοί) dicono che l'uomo non differisce dagli animali irrazionali a causa del discorso proferito (προφορικός), poiché corvi, pappagalli e gazze emettono suoni articolati, ma per il discorso interiore (ἐνδιάθετος)»⁵. In secondo luogo un passaggio del *De abstinentia* di Porfirio (232-305 d.C. circa):

«poiché esistono, secondo gli stoici, due tipi di λόγος, uno che è interiore (ἐνδιάθετος) e l'altro che è proferito (προφορικός), e ancora uno che è perfetto e l'altro che è deficiente, è importante precisare bene quale di questi due discorsi essi rifiutino agli animali [...] Sembra che essi si

¹ GW 1, p. 423.

² Cfr. MAX POHLENZ, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, in *Kleine Schriften I*, Georg Olms, Hildesheim 1965 (originariamente pubblicato nel 1939), pp. 39-86, pp. 79-86.

³ Cfr. MAX MÜHL, *Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351*, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 7 (1962), pp. 7-56, p. 11 e sgg. A tal proposito si veda anche ELISABETTA MATELLI, *ἐνδιάθετος e προφορικός λόγος: Note sull'origine della formula e della nozione*, *Aevum* 66 (1992), pp. 43-70.

⁴ Cfr. C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur chez les stoïciennes*, in *Revue internationale de philosophie*, 178 (1991), pp. 301-321, p. 320. A tal proposito si veda anche JEAN-LOUIS LABARRIÈRE, *Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie*, in Barbara Cassin e Jean-Louis Labarrière (edd.), *L'animal dans l'antiquité*, Vrin, Paris 1997, pp. 259-279.

⁵ *Adv. Math.* VIII, 275-276.

pronuncino per la privazione totale di ogni λόγος e non solamente per quella del λόγος perfetto»¹.

C. Chiesa, pur identificando i «dogmatici» di cui parla Sesto Empirico con gli stoici, afferma che in questi passaggi è implicita da parte loro una semplice accettazione della distinzione, quasi fosse il modo migliore, poiché generalmente condiviso, per collocarsi nel dibattito sulla differenza tra uomini e animali. La stessa cosa vale anche per un passaggio delle *Ipotiposi pirroniane* (I, 65), in cui Sesto Empirico, parlando ancora una volta di λόγος interiore e λόγος esteriore, identifica più da vicino stoici e dogmatici.

C. Panaccio critica infine l'identificazione dei «dogmatici» di cui parla Sesto Empirico con gli stoici, radicalizzando in qualche modo l'ipotesi di C. Chiesa. Secondo C. Panaccio, che correttamente contestualizza la sentenza di Sesto Empirico nel dibattito sul tipo d'esistenza da attribuire ai segni, quando Sesto Empirico si riferisce ai «dogmatici» egli intende tutti i filosofi non scettici, siano essi stoici, epicurei, peripatetici e persino platonici, ovvero tutti quei filosofi che riconoscevano al segno una maniera qualunque d'esistenza, fosse essa sensibile, intelligibile o di un terzo genere². Per quanto riguarda poi il funzionamento del λόγος ἐνδιάθετος, C. Panaccio afferma che questo, presumibilmente per tutti coloro che hanno partecipato al dibattito sulla razionalità degli animali, è simile a quello che per Aristotele era l'ἔσω λόγος. Sebbene strutturato secondo la logica proposizionale, si tratta pur sempre di un λόγος prelinguistico, legato alla capacità mentale di deliberare in maniera sequenziale, processo psicologico attraverso il quale l'animo apprende i propri contenuti astratti che sono i λέκτα. Di diverso avviso è invece ad esempio C. Chiesa, il quale, rifacendosi a un allievo di Crisippo, Diogene di Babilonia, afferma che il λόγος ἐνδιάθετος possiede già presso gli stoici un elemento linguistico³.

Il primo aspetto implicitamente condiviso da tutti gli studiosi è che in questo dibattito, qualunque ne sia l'origine e chiunque ne prenda parte, il λόγος ἐνδιάθετος è sempre riconosciuto come superiore rispetto al λόγος προφορικός. Laddove è insinuata l'uguaglianza tra uomini e animali relativamente al linguaggio, per risposta e in opposizione si fa sistematicamente ricorso al λόγος ἐνδιάθετος, interno, riservato agli uomini e superiore al discorso proferito. A sua volta, la controrisposta data da coloro che vedono negli animali una certa razionalità si gioca sul livello del λόγος

¹ *De abst.* III, 2-3.

² C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., pp. 58-59.

³ C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur chez les stoïciennes*, cit., p. 318.

ἐνδιάθετος, accettando dunque implicitamente il presupposto secondo cui questo è superiore al λόγος proferito. L'altro aspetto esplicitamente condiviso da tutti gli studiosi è che la distinzione nasce nell'ambito del dibattito sulle differenze tra uomini e animali. Secondo M. Mühl, che in questo modo confuta la tesi di Gadamer, dimostrazione ne è ad esempio il fatto che gli stoici, seppur usi alla distinzione, non la applichino mai alla loro idea di λόγος del mondo. Nel suo aspetto cosmico il λόγος rimane un ἀπλοῦς, semplice e indivisibile¹.

Soltanto con Filone d'Alessandria, attivo nella comunità ebraica d'Alessandria tra il 30 e il 40 d.C., la distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός comincia a essere utilizzata in un contesto diverso. Se si escludono le *Allegorie di Omero* di un certo Eraclito, la cui datazione è contemporanea o forse addirittura anteriore, Filone rappresenta la fonte diretta più antica dell'uso dei lemmi λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. In particolare, è possibile distinguere tre contesti nei quali Filone applica la distinzione.

In primo luogo, come coloro che lo hanno preceduto, ma dei quali non è rimasta diretta testimonianza, il problema della razionalità di alcuni animali. Egli usa tale distinzione per indicare rispettivamente la ragione umana e la lingua umana. Questo è il caso del suo *Alexander* o *De animalibus*, il cui testo originale greco è andato a dire il vero perduto. Alessandro cerca di dimostrare come alcuni animali, quali i pappagalli, sono capaci di un discorso sonoro articolato e per questo è necessario attribuire loro per lo meno una forma imperfetta di razionalità². Al contrario, Filone si sforza di dimostrare che gli animali non possiedono alcun tipo di λόγος, sia esso mentale o proferito³. Mentre Alessandro vuole riconoscere agli animali le virtù e i vizi dell'anima razionale, come la temperanza o l'intemperanza, la giustizia o l'ingiustizia, Filone rifiuta agli animali ogni tipo di imputabilità di ordine etico.

In secondo luogo, Filone usa i termini ἐνδιάθετος e προφορικός per distinguere il mondo delle idee dal mondo sensibile nell'uomo che li coglie:

«Poiché il λόγος appare in due forme nell'universo e nella natura umana: nell'universo quella delle idee materiali ed esemplari secondo le quali il mondo intelligibile è stato fatto, e quella delle cose visibili, che sono delle copie di queste idee [...]. Tra gli uomini una di queste forme è interiore (ἐνδιάθετος), l'altra è prodotta per mezzo della parola al di fuori

¹ M. MÜHL, *Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός*, cit, p. 16.

² Cfr. *De animalibus*, §§ 13 – 15.

³ *Ivi*, §§ 16 – 17.

(προφορικός); la prima è come una sorgente, mentre la seconda discende dalla prima»¹.

Non è forse possibile affermare con certezza che, al di là di un evidente parallelismo, Filone applichi la distinzione anche al proprio concetto di λόγος divino. Secondo M. Mühl, se da un lato il *credo* ebraico di Filone sembra impedirlo, dall'altro è anche vero che lo stesso Filone colloca accanto al θεός un λόγος anch'esso indicato come un θεός². Il λόγος è il più vecchio tra i figli di Dio, distinto rispetto al mondo, che dei figli di Dio è il più giovane. Questo indica per lo meno che da Filone è avvertita la necessità che l'essenza di Dio, al fine di creare il mondo, si manifesti attraverso un *medium*, ovvero attraverso una certa esteriorità. A questo proposito ancora più chiara è la posizione di C. Coulobaritsis, secondo il quale il λόγος di Filone è allo stesso tempo divino e un intermediario tra il divino e l'umano³. Il passaggio della distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός dalla sfera antropologica e biologica alla sfera teologica, operato plausibilmente da Filone, affonda le proprie radici secondo M. Mühl nella letteratura giudaico-gnostica dei Proverbi, di Gesù di Sirach, del libro della Sapienza e soprattutto dell'*Inno al Logos* dell'Ode 41 di Salomone.

In terzo luogo, Filone applica la distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός all'ambito dell'allegoresi. Si tratta dello stesso contesto in cui la distinzione viene ripresa ne *Le allegorie di Omero* di Eraclito, che spiega la duplicità del dio Ermes nell'*Odissea* in questo modo: «il λόγος è doppio: λόγος ἐνδιάθετος, come dicono i filosofi, e λόγος προφορικός»⁴. In maniera analoga Plutarco, la prima fonte diretta dell'uso dei lemmi λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός dopo Eraclito e Filone alla fine del I secolo d.C., afferma che Ermes avrebbe dato agli uomini il λόγος ἐνδιάθετος⁵. Sempre nel I secolo d.C. un certo Cornutus, nel suo *Compendio di teologia greca*, manuale d'interpretazione allegorica della mitologia a uso dei giovani, chiama Ermes il λόγος προφορικός⁶.

È quasi certamente un caso, ma, come è noto, esiste un'etimologia che, benché non comprovata, si è affermata nella storia dell'ermeneutica filosofica, la quale fa risalire anche il

¹ *De vita Mosis* II, 127.

² M. MÜHL, *Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός*, cit, p. 19.

³ LAMBROS COULOUBARITSIS, *Transfigurations du Logos*, in *Philosophies non chrétiennes et Christianisme, Annales de l'Institut de philosophie et de science morales*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1984, pp. 9-44, p. 38.

⁴ *Allegorie di Omero*, 72, 14.

⁵ *Moralia*, 777B.

⁶ *Theologiae graecae compendium*, 16.

termine «ermeneutica» al mito del dio Hermes. Heidegger, in un seminario del 1923, afferma che nell'etimo della parola, sebbene oscura ne sia l'origine, «viene messo in rapporto il nome del dio Hermes, del messaggero degli dei»¹. In maniera analoga Gerhard Ebeling, nel suo famoso articolo del 1959 *Hermeneutik*, afferma che «il compito del messaggero degli dei, Hermes, è l'*ermeneuein* [...]. A lui è attribuita la scoperta di ciò che serve alla comunicazione, in particolare della lingua e della scrittura»². Questo fortuito accostamento tra ermeneutica e distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός rende certamente più affascinante l'ardita tesi di Grondin, che pone tale distinzione a fondamento di tutta la storia dell'ermeneutica e della sua pretesa all'universalità. E in qualche misura, se è vero che Filone è il primo a utilizzare la distinzione nell'ambito dell'allegoresi e dunque dell'interpretazione, sembrerebbe trovare fondamento anche la provocatoria tesi di G. L. Bruns, secondo cui Filone non solo è il maggiore allegorista dell'antichità, ma addirittura è personaggio fondamentale per tutta la storia dell'ermeneutica³. Secondo Bruns quella di Filone è un'interpretazione radicale, che significa una trasposizione, nel proprio linguaggio, di asserzioni tratte da un sistema concettuale e di credenze altrui. L'allegoresi è, per Filone, la risalita dal λόγος προφορικός al λόγος ἐνδιάθετος. Il testo biblico, per chi lo sa leggere, svela secondo Filone la struttura profonda dell'anima umana e la gerarchia delle sue funzioni in cui il predominio va all'interiorità che è sorgente delle manifestazioni esteriori. Filone insomma intende sollevare l'esteriorità al suo senso profondo, interno e spirituale, e ciò lo rende, come giustamente afferma Bruns, una delle figure esemplari della storia dell'ermeneutica. Esattamente come tutti gli autori prima di lui, Filone riconosce la superiorità del λόγος ἐνδιάθετος sul λόγος προφορικός ed è nel rivelarsi del primo che egli riconosce lo scopo di quell'esperienza ermeneutica che è l'interpretazione allegorica.

Questo è anche il caso di tutti quegli autori che tra il I e il III secolo d.C., soprattutto in Asia Minore e in particolare nelle zone di Alessandria e di Smirne, da Plutarco a Porfirio, riprendono la distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. Si tratta di Teone di Smirne, Tolomeo, Ermogene, Galieno e del platonico

¹ M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA LXIII, p. 7. Per la traduzione si è fatto principalmente riferimento a *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, a cura di G. Auletta, Guida, Napoli 1998.

² GERHARD EBELING, *Hermeneutik*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 3, Mohr Siebeck, Tübingen 1959, pp. 242-262, p. 243.

³ GERALD L. BRUNS, *Hermeneutics ancient and modern*, Yale University Press, New Haven and London 1993, in part. pp. 83-103, p. 87.

Albino. A questi è poi da aggiungere Plotino il quale, sebbene mai utilizzi i lemmi λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, vi si avvicina di molto distinguendo due volte nelle *Enneadi* tra un λόγος che è nell'anima e un λόγος che è proferito¹.

Paradigmatico tra questi è il caso del retore Ermogene, il quale, in maniera originale rispetto a tutti i predecessori e a tutti coloro che lo hanno seguito, indica con λόγος ἐνδιάθετος un linguaggio rivelatore, «una sequenza orale che presenta gli elementi della spontaneità e della sincerità, come è il caso di un'esclamazione d'indignazione»². Si tratta per Ermogene di un discorso che viene dal cuore. Ma questa applicazione originale del λόγος ἐνδιάθετος è allo stesso tempo l'interpretazione più classica, che colloca il λόγος ἐνδιάθετος nell'ordine superiore della rivelazione sincera e della Verità che si rivela, esattamente come già l'ἔσω λόγος di Aristotele aveva a che fare con la sincera adesione.

1.2. La corrente giovannea

La distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός è utilizzata tra i Padri della Chiesa, greci prima, latini poi, dal II secolo d.C. fino ad Agostino e oltre. Rispetto a tutti gli autori sin qui incontrati, con l'eccezione parziale di Filone, questi ultimi utilizzano, o rifiutano, i due concetti con uno scopo affatto diverso. Si tratta di dimostrare che è lo stesso λόγος che si trova dentro, presso Dio dal principio, e fuori, incarnato nella figura storica di Cristo. Ciò che andava difeso era in poche parole quanto detto nel *Prologo* del Vangelo di Giovanni, comparso alla fine del I secolo d.C. o all'inizio del II secolo d.C. nel contesto cristiano di Efeso:

«In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e Dio era il Verbo. Egli era, in principio, presso Dio. Tutto per mezzo di Lui fu fatto e senza di Lui non fu fatto nulla di ciò che esiste (1, 1-3)»; «E il Verbo si fece carne e dimorò presso di noi e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di Unigenito da Padre, pieno di grazia e di verità (1, 14)».

I nemici da cui difendersi attraverso tale distinzione erano lo gnosticismo prima e l'arianesimo poi. Per quanto riguarda lo gnosticismo, si tratta di figure quali Simon Mago, Valentino e Marcione, le quali, benché non rappresentassero una scuola omogenea di pensiero, ponevano tutte, tra Dio unico creatore assolutamente trascendente e il creato, una gerarchia di entità intermedie - νοῦς, σοφία, λόγος etc. - considerate esterne e

¹ *Enneadi* I, 2, 3; V, 1, 3.

² C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., p. 72.

ontologicamente inferiori rispetto al Padre. Per quanto riguarda l'arianesimo, esso voleva fare di Cristo una natura umana, una sostanza distinta e inferiore rispetto al Padre. Come è noto tale dottrina, che pur rimase fiorente sino al VII secolo d.C., venne condannata con decisione durante il primo consiglio di Nicea del 325 che stabilì la consustanzialità tra Padre e Figlio.

Giustino, convertito ad Efeso attorno al 135 d.C., fu tra i primi a volere difendere in termini filosofici alcuni aspetti del suo credo. Tra questi, egli cercò di spiegare a un proprio interlocutore ebreo l'idea cristiana di λόγος comparandola con la dualità della parola divina: «proferendo una parola, noi la generiamo e tuttavia non vi è alcuna divisione e noi non indeboliamo quel verbo che è in noi (τὸν ἐμὴν λόγον)»¹.

Questo paragone tra il Verbo di Dio e la parola umana risulta invece sospetto agli occhi di Ireneo, il quale, nel suo *Adversus Haereses*, afferma:

«ma, quando gli eretici dicono che da Dio è stato emesso il Pensiero, e dal Pensiero l'intelletto e infine da questi il Verbo, essi sono degni di infamia [...] poiché, descrivendo delle affezioni, delle passioni e delle intenzioni dello spirito proprie all'uomo, essi misconoscono Dio»².

Altri autori dopo Ireneo sono diffidenti nei confronti delle analogie tra parola umana e Verbo di Dio, alcuni più esplicitamente nei confronti dell'applicazione della distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός all'ambito teologico. Già Origene diffida delle speculazioni che partono da una teologia del Verbo, poiché Gesù, nello stesso Vangelo di Giovanni, è chiamato anche con molti altri nomi quali verità, via, vita, vigna, luce, porta, pastore, etc. Secondo Basilio, quando Giovanni parla di Verbo egli non intende né il verbo interiore né il verbo esteriore, che in effetti appartengono esclusivamente all'uomo. Bisogna intendere, invece, un Verbo che sia davvero degno di Dio, senza ricondurre in alcun modo lo spirito divino a quello umano. Secondo Atanasio poi, parlare di Verbo interiore potrebbe lasciar credere che il Figlio non sia distinto dal Padre, così come parlare di Verbo esteriore potrebbe far credere che il Figlio non abbia la stessa natura del Padre³. Per questa ragione la distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός applicata all'ambito teologico finì addirittura per essere condannata durante il Sinodo di Sirmium nel 351, come

¹ *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 61.

² *Adv. Haer.* II, 13, 3.

³ Cfr. HENRY PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Éditions du Cerf, Paris 1951, p. 69 e sgg.

viene riportato nel *De synodis* d'Atanasio: «Se qualcuno dice che il Figlio di Dio è un λόγος ἐνδιάθετος ο προφορικός, che sia anatema»¹.

Eppure lo stesso Ireneo non sembra condannare definitivamente l'uso del λόγος ἐνδιάθετος per definire il Verbo di Dio. Egli rimprovera semmai agli gnostici di non prendere sufficientemente sul serio il paragone tra il Verbo di Dio e la dualità della parola umana². Il λόγος dei valentiniani non può legittimamente essere identificato con il λόγος ἐνδιάθετος, poiché essi lo vogliono situare *al di fuori* del Padre. Così anche Teofilo d'Antiochia, l'autore della patristica che per primo utilizza espressamente il lemma λόγος ἐνδιάθετος per indicare il Figlio di Dio, afferma che «Dio generò il suo Verbo, che era immanente (ἐνδιάθετον) nel suo seno, e lo produsse con la saggezza prima di ogni altra cosa»³. Infine Ippolito di Roma, nei suoi *Philosophoumena* (10, 33) difende il dogma di un Verbo interiore di Dio, preesistente in lui e tuttavia capace di esteriorizzarsi senza alcun indebolimento per colui che lo genera.

A ben guardare, in questi Padri greci della Chiesa non accade nulla di nuovo rispetto a tutti gli autori precedenti. La distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός deriva da un contesto antropologico per essere applicata, in un secondo momento, per analogia di proporzione, a un contesto teologico. Dato comune a questi autori è che in ambito antropologico il λόγος ἐνδιάθετος è sempre gerarchicamente superiore rispetto al λόγος προφορικός. L'applicazione, per analogia, a un ambito teologico che al contrario vuole difendere l'uguaglianza dei due λόγοι non può che creare un certo imbarazzo. La vecchia distinzione antropologica non può che mettere a repentaglio la nuova conquista teologica.

I Padri latini, meno sensibili al problema delle eresie gnostiche, si dimostrano a volte meno cauti nell'uso della distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. Questo è il caso di Tertulliano, che afferma: «Così questa parola, attraverso la quale tu parli pensando e pensando parli, è in qualche modo un secondo termine in te [...]. Pensa a quanto questo succede più realmente in Dio, di cui tu sei considerato immagine e somiglianza»⁴. Secondo G. Bavaud, Tertulliano, applicando il λόγος προφορικός al tema della creazione del mondo per mezzo del Verbo anziché al tema dell'incarnazione del Verbo, finisce per riconoscere nel Figlio,

¹ *De synodis* II, 49. L'anatema venne tradotto in latino da Ilario di Poitiers nel suo *Liber de Synodis*, 38.

² C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., p. 97.

³ *Ad autolycon* II, 10.

⁴ *Adversus Praxeam*, 5.

senza volerlo, un mediatore inferiore rispetto al Padre¹. Rimane il fatto che l'origine della distinzione, anche in Tertulliano, è antropologica e che in tale contesto mai viene messa in dubbio la superiorità del verbo interiore sulla parola proferita.

Un secolo più tardi, Lattanzio riconosce che la parola greca λόγος si applica meglio al Figlio di Dio rispetto ai latini *verbum* o *sermo* «poiché λόγος designa allo stesso tempo il *sermo* e la *ratio* e [...] questo è allo stesso tempo la voce e la saggezza di Dio»². Il parallelismo tra Verbo di Dio e parola umana è visto positivamente ancora da Mario Vittorino, nel IV secolo d.C., poiché il λόγος umano è capace di creare da se stesso qualcosa di diverso da se stesso³. Una voce illustre tra i Padri latini contraria all'uso della distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός in ambito teologico, e che Agostino difficilmente può avere del tutto ignorato, è quella di Ambrogio: «il Verbo di Dio non è né un verbo proferito (*prolativum*) né ciò che si chiama un ἐνδιάθετος»⁴; «è solo il Verbo di Dio che opera, vive, guarisce, verbo che non è proferito (*prolativum*) né ἐνδιάθετον come dicono»⁵.

1.3. Agostino

Agostino è senza dubbio, tra i primi Padri della Chiesa, colui che più di tutti ha insistito non solo sull'esistenza di un verbo interiore nell'uomo, ma anche sul rapporto che questo verbo interiore intrattiene con il Verbo divino. Rispetto ai Padri che lo hanno preceduto, egli non si è limitato a vedere un'analogia di proporzione tra il verbo interiore e il verbo proferito nell'uomo da un lato e il Verbo presso Dio e il Verbo incarnato dall'altro. Certo presente nell'opera agostiniana, questa analogia non rappresenta la vera portata ermeneutica dell'agostiniano verbo interiore. Essa è retta da qualche cosa d'altro, dalla presenza del Verbo di Dio nell'interiorità dell'uomo per mezzo della grazia. In questo gratuito *donum dei* è da riconoscere la reale portata ermeneutica del *verbum in corde*.

Per quanto riguarda l'origine di questa nozione in Agostino, sono state formulate principalmente tre ipotesi. La prima è quella di D. Pintarič, secondo cui Agostino avrebbe fatto propria la

¹ GEORGES BAVAUD, *Un thème augustinien: le mystère de l'incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proferé*, in *Revue Augustinienne* 9 (1963), pp. 95-101, p. 96.

² *Divinae institutiones* IV, 9.

³ C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., p. 107.

⁴ *De fide* I, 4, 7.

⁵ *Ivi* IV, 7, 72.

nozione stoica di λέκτον¹. La seconda è quella di U. Duchrow, secondo cui Agostino si sarebbe riappropriato della tradizione etica stoica che vede nell'interiorità il luogo del giudizio e della decisione volontaria². La terza ipotesi è quella formulata ad esempio da H. Paissac, secondo cui Agostino avrebbe riutilizzato la coppia, forse di origine stoica, λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, mediata a sua volta dalla riappropriazione in chiave cristologica e antignostica che ne avevano fatto alcuni Padri della Chiesa greci e latini³. Questi tre temi, come è stato dimostrato nei precedenti paragrafi, sono strettamente legati l'un l'altro. Inoltre, è plausibile che Agostino abbia in mente tutti e tre questi aspetti nel corso dello sviluppo della propria idea di verbo interiore, e che, nonostante ciò, egli intenda *anche* qualche cosa di affatto nuovo.

* * *

Secondo C. Panaccio, è possibile riconoscere in Agostino tre fasi dell'insorgenza di tale nozione. In una prima fase, anteriore al 395, la nozione è semplicemente assente⁴. Il termine «*verbum*» non indica altro che la parola proferita. Questo è il caso del *De dialectica*, composto probabilmente nel 387, in cui Agostino afferma che «verbo è il segno di una cosa qualunque, che può essere compreso da un ascoltatore e proferito da un locutore»⁵. Il *verbum* non è altro che il mezzo sonoro attraverso il quale può essere comunicato un significato qualunque a un qualunque ascoltatore. Questa definizione è mantenuta nel *De Magistro*, composto nel 389: «[...] si chiamano *verba* tutte quelle cose che sono proferite come un suono articolato dotato di significato [...]»⁶. Tanto nel *De dialectica* quanto nel *De Magistro* nemmeno le parole scritte meritano propriamente di essere chiamate *verba*, ma *signorum signa* o al massimo *signa verborum*, come è il caso del *De Magistro*:

«*Agostino*: E quando le parole vengono scritte? Non rimangono parole o piuttosto si devono considerare segni di parole? [...]

¹ Cfr. DRAGO PINTARIČ, *Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus*, in *Salzburger Studien zur Philosophie*, 15 (1983), pp. 94-110.

² Cfr. ULRICH DUCHROW, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Mohr Siebeck, Tübingen 1965.

³ Cfr. HYACINTHE PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, op.cit.

⁴ C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., p. 109.

⁵ *De dialect.*, 5.

⁶ *De Mag.* IV, 9.

Adeodato: Dunque mi sarebbe sfuggito, e mi meraviglio che lo pensi, di avere chiarito con il nostro dialogo che le parole scritte, nei confronti di quelle proferite con la voce, sono segni di segni»¹.

Vero è anche che già in queste opere Agostino sviluppa alcune nozioni che saranno successivamente fondamentali per la formazione della nozione di *verbum in corde*. Nel *De dialectica*, Agostino definisce il *dicibile* come «ciò che della parola è appreso dall'animo più che dall'orecchio» o come «ciò che, nella parola, è intelletto»². Il *dicibile* appare dunque come il senso, ovvero il contenuto intelligibile, delle parole, distinto tanto dalle cose esteriori quanto dal segno orale o scritto. Questo *dicibile* non può che ricordare in qualche misura lo stoico λέκτον, confermando così l'ipotesi di D. Pintarič. Nel *De Magistro*, il mezzo sonoro che è il *verbum* viene totalmente svalutato. Esso è inadeguato all'idea ed è causa di fraintendimenti tra gli interlocutori. Persino i gesti sarebbero per Agostino un'espressione più diretta e dunque più affidabile rispetto alle semplici parole. Eppure, già nel *De magistro*, Agostino parla anche di un *verbum* che «pur non proferendo suoni, si parla interiormente nel pensiero per il fatto che si pensano le parole»³.

In questa fase il *verbum* è dunque svalutato e numerosi interpreti hanno voluto riconoscere qui a torto la teoria propriamente agostiniana del linguaggio, come è il caso della critica al «linguaggio ostensivo» di Wittgenstein nelle sue *Philosophische Untersuchungen*⁴.

* * *

In una seconda fase, Agostino introduce esplicitamente la nozione di *verbum in corde*. Prima, nella sua *Epistulae ad Romanos incohata expositio*, come «*verbum [...] quod corde conceptum*»⁵. Secondo Agostino, il parlare indica «non solamente ciò che forgiamo per mezzo della lingua, ma ciò che, concepito con il cuore,

¹ *Ivi* IV, 8.

² *De dialect.*, 5.

³ *De Mag.* I, 2.

⁴ Per una critica efficace all'ipotesi secondo cui il segno agostiniano è appiattito all'esteriorità delle cose, cfr. L. ALICI, *Il linguaggio come segno e testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Studium, Roma 1976. Il linguaggio in Agostino è certamente umile servitore dell'ontologia, ma eccede la *res* grazie a un'eccedenza di significato che gli viene dall'uomo (*Ivi*, p. 19). Il pensiero umano crea uno spazio semantico che svincola l'espressività dalle catene dell'immediatezza (*Ivi*, p. 24).

⁵ *Ad Rom. inch.*, 23, 8.

manifestiamo anche con l'agire»¹. Il contesto è, in questo caso, certamente etico e morale, confermando così la tesi di U. Duchrow secondo cui Agostino si sarebbe riappropriato della tradizione etica stoica.

Successivamente, la nozione ricorre nel primo libro del *De doctrina christiana* come «*verbum quod corde gestamus*»: «Quando noi parliamo [...] quel che custodiamo nel cuore risuona come parola e si chiama discorso [...]. Allo stesso modo il Verbo di Dio si è fatto carne, per abitare in mezzo a noi, pur restando immutato»². Simile è la maggior parte delle numerose ricorrenze di tale nozione che si trovano in questa fase del pensiero di Agostino. Questo è il caso del suo *In Ioannis Evangelium tractatus*:

«A quale scopo sono risuonate le parole: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio?* Anche noi, quando parliamo, diciamo delle parole [...] C'è però anche nell'uomo una parola che rimane dentro: solo il suono infatti esce dalla bocca»³.

O ancora, questo è il caso dei suoi *Sermones*: «il mio verbo era presso di me, e si fece voce; il Verbo di Dio era presso il Padre, e si fece carne»⁴. Il contesto è senza dubbio quello indicato da H. Paissac, ovvero la riappropriazione della distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, mediata dalla riappropriazione in chiave cristologica e antignostica che ne avevano fatto alcuni Padri della Chiesa greci e latini.

In questa fase, quel *verbum* che è il segno esteriore viene soccorso e così rivalutato per mezzo di un *verbum* interiore. Il dogma teologico della consustanzialità viene usato per ripensare in parte il rapporto, certo impari, tra linguaggio dell'anima e lingue proferite. Secondo G. Ripanti, è proprio in questa riabilitazione del segno per mezzo del *verbum* interiore che deve essere riconosciuta la teoria del linguaggio propriamente agostiniana. Per comprendere la dottrina agostiniana del linguaggio bisogna rivolgersi al *De doctrina christiana*, da leggere non solamente come un trattato di euristica e proforistica, ma da comprendere in tutta la sua portata ermeneutica. Il *De Magistro*, con la sua svalutazione del linguaggio, «non rappresenta l'esatta portata del pensiero linguistico agostiniano, perché non crediamo che il linguaggio e la comunicazione ne costituiscano il "problema specifico"»⁵. Lo stesso

¹ Ibid.

² *De doct. christ.* I, 13, 12.

³ *In Io. ev.* I, 8

⁴ *Serm.* 119, 7.

⁵ G. RIPANTI, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Paideia Editrice, Brescia 1980, p. 30.

Agostino, in effetti, nelle sue *Retractationes*, così parla del *De Magistro*: «in quel tempo scrissi anche un libro dal titolo *De Magistro*, nel quale è discusso cercato e trovato che non esiste alcun maestro che insegni all'uomo la scienza se non Dio [...]»¹. Chiaro è dunque che per Agostino è l'ultima parte del dialogo, dedicata alla figura del maestro interiore, e non la prima, dedicata al problema del segno, a essere il tema più urgente dell'opera.

* * *

In una terza fase, che coincide con il *De Trinitate*, soprattutto a partire dal libro VIII, scritto probabilmente attorno al 417, la nozione di *verbum in corde* trova la sua esposizione più completa e sistematica. Tra il libro VIII e il libro XV è possibile distinguere tre diverse accezioni di tale nozione. Nel libro VIII, Agostino parla di un «*verbum apud me*»:

«Così quando voglio parlare di Cartagine è in me che cerco ciò che ne dirò, e in me trovo l'immagine (*phantasia*) di Cartagine [...]. Questo verbo è l'immagine che ne conservo nella mia memoria. [...] Così pure, quando voglio parlare di Alessandria, che non ho mai visto, ne appare in me una rappresentazione immaginaria. [...] e questa immagine è il suo verbo in me, quando voglio parlarne, prima che abbia pronunciato queste quattro sillabe [...]»².

Si tratta certamente, per Agostino, di un *verbum in corde*, indipendente da qualsiasi lingua, detta o pensata: «non si tratta di questo suono di quattro sillabe quando nomino Cartagine, e neppure del nome che penso in silenzio durante un certo intervallo di tempo»³. Eppure, si tratta per Agostino di un *verbum in corde* inadeguato, in quanto dipende, attraverso la *phantasia*, da un'esteriorità che può essere sempre assente e dunque poco affidabile: «E tuttavia se io potessi fare uscire questa immagine dalla mia anima e presentarla agli occhi di coloro che conoscono Alessandria, certamente o esclamerebbero tutti: “non è essa” o, se mi dicessero “è proprio essa”, ne sarei molto stupito»⁴.

Nel libro IX, Agostino parla di un *verbum* che è «*cum amore notitia*», «conoscenza unita all'amore»: «il verbo, di cui ora vogliamo discernere e suggerire la natura, è dunque la conoscenza unita all'amore. Ecco perché quando lo spirito si conosce e si ama,

¹ *Retr.* I, 12.

² *De Trin.* VIII, 6, 9.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

il suo verbo gli è unito tramite l'amore»¹. Si tratta in questo caso di un *verbum in corde* adeguato, in quanto dipende esclusivamente dalla capacità autoriflessiva dell'anima, dalla conoscenza di sé: «quando lo spirito (*mens*) si conosce e approva, questa conoscenza è il verbo che gli è del tutto uguale e adeguato, e ciò ad ogni istante, perché non è una conoscenza di natura inferiore, come il corpo, né di natura superiore, come Dio»². Quando conosciamo Dio noi diveniamo certo migliori, ma rimaniamo inferiori rispetto all'oggetto del nostro conoscere. Al contrario quando conosciamo un corpo sensibile noi diventiamo peggiori, eppure la nostra anima rimane superiore all'oggetto a cui vuole aderire. Quando conosciamo la nostra stessa anima, invece, noi siamo certamente uguali e adeguati all'oggetto conosciuto.

L'amore di cui parla Agostino in questo caso è simile all'amore equilibrato che esiste tra due amici, la cui relazione non è come quella del colore e dell'oggetto colorato, «nel senso che il colore è nel corpo colorato senza avere in sé la propria sostanza. La relazione di cui parliamo è invece come quella che esiste tra due amici, che sono ambedue uomini e quindi due sostanze»³. Di questo *verbum in corde* adeguato, che riguarda la possibilità per l'animo umano di aderire a se stesso, e che regge la prima accezione inadeguata di *verbum in corde*, Agostino aveva già parlato nel libro VIII:

«C'è infatti una cosa conosciuta più intimamente, che senta con più chiarezza la sua esistenza, di ciò con cui si sentono anche tutte le altre cose, cioè l'anima stessa? [...] Noi conosciamo l'anima di qualsiasi uomo per analogia con la nostra, e per analogia con la nostra crediamo in quella che non conosciamo»⁴.

Eppure, per quanto adeguata e presente a se stessa sia, questa seconda accezione non esaurisce per Agostino il campo della nozione di *verbum in corde*. Che adeguazione e autoriflessione non esauriscano tale campo ci viene suggerito ad esempio dalla nozione di giustizia. Essa completa certo la nozione di anima ma non appartiene per origine all'anima quanto l'anima appartiene originariamente a se stessa: «Se nessuno sa che cosa sia un giusto se non colui che è giusto, nessuno ama il giusto se non il giusto [...] Ma allora, se ama il giusto solo il giusto, come vorrà essere giusto uno che non lo è ancora? [...] Perciò ama il giusto anche chi

¹ *Ivi* IX, 10, 15.

² *Ivi* IX, 11, 16.

³ *Ivi* IX, 4, 5.

⁴ *Ivi* VIII, 6, 9.

ancora non è giusto»¹. Nell'anima umana esiste qualche cosa a cui l'uomo non appartiene per origine e a cui egli aderisce in maniera affatto diversa da come aderisce alla sua stessa anima.

Tra i libri X e XIV, Agostino parla di quelle trinità nell'uomo che sono immagine della Trinità divina. Nel libro XI, Agostino parla di una trinità dell'uomo esteriore composta da corpo percepito, forma di questo impressa nello sguardo del soggetto percipiente e attenzione della volontà che unisce l'uno all'altra². Questa prima trinità esteriore viene scalzata da una seconda apparentemente interiore, composta dall'immagine del corpo presente nella memoria, dalla forma che la riproduce quando lo sguardo del soggetto si volge ad essa e attenzione della volontà che unisce l'uno all'altra³. Il vantaggio di questa trinità rispetto alla precedente è evidente: «non c'è più ora fra questi tre elementi diversità di sostanza. Non c'è più infatti quel corpo sensibile, del tutto diverso dalla natura dell'essere animato»⁴. Eppure anche questa trinità, per mezzo dei contenuti di memoria, ha a che fare con l'esteriorità, cosicché Agostino, nel libro XII, la scalza in favore di una trinità tutta interiore, rivolta alla scienza delle verità eterne a cui l'anima adeguatamente può aderire:

«Ma è compito della ragione superiore il giudicare di queste cose corporee, secondo le leggi incorporee ed eterne. [...] Ora noi giudichiamo delle realtà corporee secondo la legge delle dimensioni e delle figure, legge di cui il nostro spirito conosce la persistenza immutabile»⁵.

Nemmeno questa trinità è tuttavia da considerarsi immagine della Trinità divina, poiché la scienza che è *in potere dell'animo umano* è pur sempre inferiore alla sapienza che è *dono di Dio*⁶. In questo susseguirsi di immagini della Trinità tra i libri IX e XV, sebbene il *verbum in corde* mai sia fatto oggetto esplicito d'indagine, si trova un preciso parallelo delle tre accezioni di *verbum in corde* del *De Trinitate* che qui si cerca di isolare.

Nel libro XV, Agostino torna a occuparsi esplicitamente di «*verbum [...] in corde*»⁷. Grazie a questo verbo «chiunque, dico, può comprendere che cosa sia il verbo, può già vedere, *per mezzo di* questo *specchio* ed *in* questo *enigma* una certa somiglianza di quel

¹ *Ivi* VIII, 6, 9.

² *Ivi* XI, 2, 2.

³ *Ivi* XI, 3, 6.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ivi* XII, 2, 2.

⁶ *Ivi* XV, 3, 5.

⁷ *Ivi* XV, 10, 19.

Verbo di cui è detto: *In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio*¹. «Specchio» ed «enigma», termini attraverso i quali Agostino definisce questa terza accezione di *verbum in corde*, sono mutuati dalla prima lettera ai Corinzi: «Vediamo ora attraverso uno specchio (*per speculum*), in enigma (*in aenigmate*), allora [vedremo] faccia a faccia»². Per chiarire questi due termini Agostino ricorre, riprendendo le distinzioni care alla retorica latina, all'espressione «*obscura allegoria*»: «Che è dunque un'allegoria se non un tropo in cui si fa intendere una cosa con un'altra? [...] L'enigma invece è, per spiegarlo in breve, un'allegoria oscura [...]»³. L'enigma, a differenza dell'interpretazione allegorica, non risolve il senso primo nel senso secondo. Nell'enigma, il senso primo rimane inadeguato al senso secondo. Allo stesso modo il *verbum in corde* rimane inadeguato al Verbo di Dio. Soltanto l'intervento della grazia, che al tempo della stesura del libro XV del *De Trinitate* è per Agostino tema urgente, può davvero schiudere l'accesso al Verbo di Dio:

«È per condurci a questa perfezione che il buon Maestro ci istruisce con la fede cristiana e gli insegnamenti della religione affinché *a faccia svelata*, liberati dal velo della Legge che è come l'adombramento delle cose future, *contempliamo la gloria di Dio*, cioè vedendolo attraverso uno specchio, siamo *trasformati nella medesima immagine di gloria in gloria*, come per opera dello Spirito di Dio, secondo la spiegazione che di queste parole abbiamo già data»⁴.

La spiegazione «già data» di queste parole, tratte dalla seconda lettera ai Corinzi, chiarisce la necessità dell'intervento della grazia di Dio:

«Dunque colui che di giorno in giorno si rinnova progredendo nella conoscenza di Dio e nella vera giustizia e santità trasporta il suo amore dalle cose temporali alle cose eterne [...]. *Eppure non gli è possibile questo che nella misura in cui riceve l'aiuto di Dio. È Dio che l'ha detto: senza di me non potete far nulla*»⁵.

Alcuni interpreti hanno riconosciuto che il *verbum in corde* ha a che fare, prima che con la parola proferita, con l'ascolto della Parola di Dio. J. Kreuzer afferma che in Agostino «la parola interiore è un dialogo silenzioso davanti a Dio»⁶. Secondo W.

¹ Ibid.

² *1 Cor.* 13, 12.

³ *De Trin.* XV, 9, 15.

⁴ *Ivi* XV, 11, 20.

⁵ *Ivi* XIV, 17, 23. Il corsivo è mio.

⁶ JOHANN KREUZER, *Die Sprachlichkeit der Erinnerung. Überlegungen zum verbum intimum in Buch XV von De Trinitate*, in Johannes Brachtendorf (hrsg.), *Gott und sein*

Beierwaltes «il riconoscere che è ogni conoscenza presuppone in Agostino la formazione del “verbo interiore” prima del verbo pensato o detto e il verbo interiore, a sua volta, sorge dal confronto con la Verità»¹. U. Duchrow afferma che il *verbum in corde* agostiniano ha a che fare con l’esperienza spirituale della preghiera interiore².

La nozione di *verbum in corde* così intesa descrive l’anima di colui che si è convertito accogliendo, per mezzo della grazia, la Parola-evento di Dio. Da questa parola interiore soltanto nasce il possibile recupero dell’esteriorità, delle buone parole e delle buone azioni: «quando il verbo è vero, allora è l’inizio di una buona opera»³. Come afferma G. Lettieri in maniera provocatoria, «l’oratore cristiano», colui che è stato convertito per mezzo della grazia, e che da convertito parla, «anche se capace di parlare opportunamente e persuasivamente, non è che un’*anima sitiens*, un vaso vuoto, che Dio può colmare dei suoi doni»⁴.

In questo senso, con l’accezione più propria della nozione di *verbum in corde*, Agostino supera la semplice analogia di proporzione tra Verbo presso Dio e Verbo incarnato da un lato e verbo interiore e verbo proferito dall’altro, ben rappresentata invece dalla seconda accezione, adeguata, di *verbum in corde*. Quest’ultima è comprensibile infatti solo alla luce della *presenza* del Verbo di Dio nell’uomo convertito per mezzo di quella grazia che Lettieri chiama «indebita» e «irresistibile», che rende l’uomo e il suo verbo *imago* di Dio. In questa terza accezione della nozione di *verbum in corde* deve essere riconosciuto il riflesso della teoria propriamente agostiniana del linguaggio e la sua vera portata per l’ermeneutica filosofica⁵.

Bild - Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung, Schöningh, Paderborn 2000, pp. 183-203, p. 198.

¹ WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt 1980, pp. 116-117.

² U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, cit., p. 166.

³ *De Trin.* XV, 11, 20.

⁴ GAETANO LETTIERI, *L’altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 436. Per una critica alle tesi di Lettieri cfr. L. ALICI, *L’altro nell’io. In dialogo con sant’Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 144-145; NELLO CIPRIANI, *L’altro Agostino di G. Lettieri*, in *Revue d’Études Augustiniennes* 48 (2002), pp. 249-266. Per una risposta alle critiche di Alici cfr. G. Lettieri, *L’altro Agostino*, cit., pp. 508-509. Una tesi simile a quella di Lettieri si trova già in KURT FLASCH, *Logik des Schreckens. Aug. von Hippo De diversis questionibus ad Simplicianum I, 2*, Dieretich, Mainz 1990.

⁵ L. Alici, che pure dà massima importanza al *verbum* interiore di *De Trinitate* IX, 12, 18 come «atto di generazione mentale del senso» e «orizzonte trascendentale del linguaggio» che domina sull’«orizzonte empirico della lingua», riconosce che lo stesso atto linguistico-interpretativo è per Agostino a sua volta testimonianza di

1.4. Dopo Agostino

La nozione agostiniana di *verbum in corde* è stata ripresa da numerosi autori medievali, tra cui Anselmo, Abelardo, Boezio, Ugo di San Vittore, Guglielmo d'Auvergne, Bonaventura e Alberto Magno, i quali spesso hanno fatto esplicito riferimento alla nozione agostiniana di verbo interiore del *De Trinitate*. Eppure, tutti questi autori non hanno davvero insistito sulla presenza del Verbo divino nel verbo interiore dell'uomo, quanto sugli effetti di questa presenza. Il loro agostinismo si è così ridotto alla pretesa capacità del verbo interiore di cogliere propriamente la *res*, senza mai spiegarne davvero il perché. Ad esempio, Anselmo si limita ad affermare nel suo *Monologion* (X) che

«nessun'altra parola è così somigliante alla cosa alla quale si rapporta o la esprime altrettanto bene [...]. È questa, per conseguenza, che sarà detta a buon titolo la parola principale e propria della cosa stessa (*verbum rei*)».

Guglielmo d'Auvergne similmente afferma che il «*verbum intellectuale*», o «*verbum in mente*», «non è altro che l'immagine o la somiglianza intelletta e pensata della cosa esteriore, che si produce come un effetto nello specchio dell'anima»¹. Infine Bonaventura definisce il verbo intelligibile come «ciò che ha luogo [...] nella cogitazione della cosa (*cogitatio rei*)»². Questi autori sembrano avere dimenticato che per Agostino la capacità del *verbum in corde* di cogliere la *res* non è data da un'adeguazione naturale tra intelletto e cosa, ma è donata da un intervento gratuito della grazia divina.

Ciò accade anche in quella strana combinazione di agostinismo e aristotelismo che è la nozione di *verbum mentis* di Tommaso³. Nel *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo* questo è ancora identificato con le *species intelligibilis* aristoteliche: «in noi [...] il *verbum* non è altro che le *species intellectas*»⁴. Eppure, già in quest'opera del 1255, il *verbum mentis* non è definito solamente come *species*, ma anche come *processio*, *emanatio* e *manifestatio*. Si tratta del progressivo inserimento della componente agostiniana su una nozione di origine, per Tommaso, aristotelica. Tale componente agostiniana viene via via rafforzandosi nella riflessione di Tommaso, tanto che nella sua

una presenza che trascende infinitamente la storia e che costituisce il criterio finale di ogni interpretazione (*Il linguaggio come segno e testimonianza*, cit., p. 179).

¹ *De Universo* I, 20.

² *In Sent. I, dist. 27, pars II, quest. 4.*

³ Cfr. M. OLIVA, *Das innere verbum in Gadamer's Hermeneutik*, cit., pp. 33-43. A questo proposito si veda IRENEUSZ W. KORZENIOWSKY, *Il logos-verbum mentis in S. Tommaso d'Acquino e Bernard Lonergan*, Lateran University Press, Roma 2010.

⁴ *Scriptum super Libros Sententiarum*, Liber I, dist. 27, q. 2, a. 2, solutio 1.

Super Evangelium S. Joannis Lectura il *verbum mentis* è chiaramente distinto dalle *species*. Mentre queste sono l'elemento con il quale l'intelletto conosce (*quo intellectus intelligit*), il *verbum mentis* è ciò nel quale l'intelletto conosce (*in quo intelligit*)¹. Il *verbum mentis* ha per Tommaso soltanto un essere relativo: «esso è un *esse in*, ovvero esiste in un soggetto, ed è allo stesso tempo un *esse ad*, il che significa che è indirizzato verso qualche cosa d'altro (*ad aliud*), verso la cosa»².

L'*esse ad* del *verbum mentis* impedisce di tradurre la sua interiorità in chiuso mentalismo. Il *verbum mentis* getta una nuova luce sulle cose, come afferma J. Maritain citato da H. Paissac: «questo incontro dell'intelligenza con il reale, questa felice occasione fa sorgere, in un verbo mentale, un'altra vita delle cose, un contenuto vivente che è un mondo di presenza transoggettiva e d'intelligibilità»³. Secondo G. Mura, il *verbum mentis* di Tommaso, a differenza delle *species* aristoteliche, ha a che fare più con il giudizio che con la definizione «ha come propria finalità conoscitiva l'essere reale ed esistenziale nella sua pienezza ed integrale concretezza [...]. Il *verbum mentis* è, per Tommaso, eminentemente giudizio d'esistenza e non giudizio d'essenza»⁴. Questo fondamento ermeneutico agostiniano della metafisica aristotelica di Tommaso, secondo cui l'intelligenza muove alla pienezza della comprensione dell'essere reale «in tutta la sua dinamica di essere esistenziale, e quindi storico, linguistico, spirituale», è in realtà fondato a sua volta dal presupposto metafisico aristotelico della naturale e possibile *adaequatio rei et intellectus*. Anche Tommaso sembra dimenticare che il possibile recupero dell'esteriorità, delle buone parole e delle buone azioni, dipende in Agostino da una donazione di senso per grazia divina che lo fonda e costantemente lo vivifica.

Un discorso a parte meriterebbe l'abbondante uso della distinzione tra verbo interiore e verbo esteriore fatta da Lutero e certamente mutuata direttamente da Agostino. Lutero è con ogni probabilità il tramite tra il *verbum in corde* agostiniano e la sua riappropriazione nell'ermeneutica di Gadamer. L'assenza in questa ricerca d'importanti riferimenti a Lutero è una mancanza alla quale dovrà essere posto prima o poi rimedio. Per il momento non si può che rinviare agli importanti studi su ermeneutica e luteranesimo inaugurati da G. Ebeling e proseguiti con successo da Pierre Bühler.

¹ *Super Evangelium S. Joannis Lectura*, Caput I, Lectio I.

² M. OLIVA, *Das innere verbum in Gadamers Hermeneutik*, cit., p. 37.

³ H. PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, cit., p. 195.

⁴ G. MURA, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, cit., pp. 116-117.

2. GADAMER INTERPRETE DELLA NOZIONE AGOSTINIANA DI *VERBUM IN CORDE*

Il senso del recupero gadameriano della nozione agostiniana di *verbum in corde* è tutt'altro che chiaro. Non solo, come già detto all'inizio di questa prima parte, Gadamer, dopo *Wahrheit und Methode*, ritorna solo di rado su Agostino e per ripetere più o meno ciò che ha già detto. Anche prendendo sul serio la veemenza con la quale Gadamer, forse spinto dall'entusiasmo di Grondin, ha difeso il proprio recupero del *verbum in corde*, non è chiaro se egli abbia capito o abbia piuttosto tradito il senso di tale nozione. Se nel primo capitolo di questa prima parte si è dimostrato che la nozione di *verbum in corde* significa per Agostino il dono della grazia divina per mezzo del quale l'animo umano si converte a Dio e agisce bene, il compito di questo secondo capitolo è quello di dimostrare che Gadamer ha inteso l'agostiniano *verbum in corde* proprio in questo modo.

Quello di Gadamer non è né l'uso strumentale di una nozione del tutto estranea agli scopi della sua ermeneutica, né il tentativo di pensare fino in fondo una nozione che soltanto *in nuce* anticipa alcuni dei temi cari alla sua ermeneutica. Gadamer ha piuttosto avuto il merito di capire davvero la nozione di *verbum in corde* esattamente così come questa è stata descritta nel capitolo precedente. Gadamer non avrebbe fatto altro che vedere in tale nozione un *paradigma* adatto ai presupposti e agli esiti della sua ermeneutica.

2.1. *Uso strumentale di una nozione*

Secondo alcuni interpreti, Gadamer avrebbe utilizzato in maniera strumentale, o non avrebbe capito, la nozione agostiniana di *verbum in corde*. In particolare, egli avrebbe utilizzato tale nozione per riabilitare la parola proferita, quando al contrario essa ne è una chiara svalutazione. La pretesa dell'ermeneutica di pensare il segno linguistico in maniera non strumentale, di pensare la lingua nel suo carattere di evento (*Geschehenscharakter*) sarebbe decisamente antiagostiniana. Questa è ad esempio la tesi di S. Vecchio, secondo il quale la sovrabbondanza di senso che l'ermeneutica riconosce alla lingua è del tutto estranea alla svalutazione agostiniana del segno e al conseguente ritrarsi del linguaggio nell'interiorità¹. Secondo J. Brachtendorf, in Agostino non si trova nessuno degli elementi che per Gadamer costituiscono il contributo della

¹ SEBASTIANO VECCHIO, *Le parole come segni. Introduzione alla linguistica agostiniana*, Novecento, Roma 1994, p. 51.

tradizione cristiana alla riabilitazione del linguaggio, né la cooriginarietà di pensiero e linguaggio, né la processualità del linguaggio, né infine la relazione immediata che il linguaggio intrattiene con la cosa. Il verbo interiore è per Agostino una semplice rappresentazione delle essenze e per questo motivo non può certamente servire al progetto ermeneutico di superamento della metafisica della presenza¹. Dalla parte di Agostino tende invece il giudizio, pur simile, di G. Santi:

«Gadamer afferma la superiorità di un'ermeneutica del discorso su un'ermeneutica del *verbum mentis* precludendo così una comprensione veritativa dell'essere e di uno stesso fondamento metafisico della verità e dell'ermeneutica»².

Strano giudizio a dire il vero quello di G. Santi, che sembra dimenticare la prospettiva ontologica e veritativa dell'ermeneutica, che per Gadamer pur si instaura nel dialogo. Infine, più moderata è la posizione di A. Schindler. Da un lato, la svalutazione della lingua, che Gadamer radicalmente rifiuta, rimane costantemente presente nella teologia agostiniana del verbo interiore. L'eccessiva spiritualizzazione del linguaggio in Agostino è del tutto estranea all'accezione ermeneutica di linguaggio. Dall'altro lato, è anche vero che già in Agostino la volontà umana ha un ruolo fondamentale nella *generatio verbi*. Questa attività volontaria nella formazione del linguaggio assomiglia lontanamente al carattere di evento del linguaggio ermeneutico³.

Da una parte, è certamente vero che esistono passaggi nel paragrafo di *Wahrheit und Methode* intitolato *Sprache und "verbum"* nei quali Gadamer, parlando di Agostino, sembra preoccuparsi della lingua proferita e nazionale più che del linguaggio, come quando afferma che «il problema della parola proferita, e così il problema della molteplicità delle lingue, viene già espressamente svalutato da Agostino, *che tuttavia ancora ne parla*»⁴. Immediatamente dopo, inoltre, egli avvicina il termine «*Sprache*», che di per sé può significare tanto «lingua» quanto «linguaggio», al termine «*Zunge*»,

¹ J. BRACHTENDORF, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate*, Felix Meiner, Hamburg, 2000, pp. 313 e sgg.

² GIORGIO SANTI, *Interiorità ermeneutica: l'Agostino di Gadamer*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 183-191, p. 188.

³ ALFRED SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Mohr, Tübingen 1965, p. 240.

⁴ GW 1, p. 424. Il corsivo è mio.

che significa l'organo della lingua e, più di rado, la lingua parlata da un popolo. A questo proposito, è curioso notare come, mentre nella traduzione italiana di *Wahrheit und Methode* il termine «*Sprache*» venga costantemente tradotto con «linguaggio», nella più recente traduzione francese, curata tra gli altri da Grondin, il termine «*Sprache*» oscilla - certo non senza ragione - tra «*langue*» e «*langage*». In particolare, «*Sprache*» viene reso con «*langue*» nei paragrafi *Sprache und Begriffsbildung* e *Sprache und Welterfahrung*, ma viene reso correttamente con «*langage*» nei paragrafi *Sprache und logos* e, appunto, *Sprache und "verbum"*, quasi a sottolineare che il problema della lingua proferita non è ciò a cui la nozione di verbo interiore deve rispondere¹. La *langue* riguarda infatti le molteplici esperienze degli enti nel mondo, mentre il *langage* riguarda, *al di là* delle esperienze mondane, l'esperienza unica e superiore dell'essere che si «fa».

Allo stesso modo, nella già citata intervista di Jean Grondin, dopo avere introdotto il concetto di verbo interiore, Gadamer sembra preoccuparsi per lo più della molteplicità delle lingue: «In verità non è affatto il problema della molteplicità delle lingue che per l'ermeneutica deve rappresentare una barriera insormontabile. Ogni lingua si può apprendere»². Ma, appunto, non è certo la molteplicità delle lingue da difendere con la nozione di *verbum in corde* ma semmai il «*compito infinito*» che «si trova nell'esperienza del limite che risiede nella parola in quanto tale»³.

A ben guardare, è quanto mai chiaro che l'introduzione della nozione agostiniana di *verbum in corde* nel capitolo *Sprache und "verbum"* serva a Gadamer per mostrare niente più che la svalutazione patristica della lingua proferita: «Dice Agostino, con una svalutazione tutta platonica dell'apparenza sensibile: *non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri audiri per corpus*. La parola "vera", il *verbum cordis*, è del tutto indipendente da una simile apparenza»⁴. Con l'introduzione dell'agostiniano *verbum in corde*, Gadamer vuole mostrare esattamente quell'oblio del linguaggio a cui egli intende porre rimedio. Difficilmente Gadamer avrebbe potuto sostenere qualche cosa di diverso riguardo al *verbum in corde* di Agostino, poiché non esiste alcun luogo e nessuna fase dell'opera di Agostino dove la subordinazione della parola proferita alla parola interiore venga messa in dubbio. Come sostiene Claude Panaccio, anch'egli

¹ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verité et Méthode*, trad.fr. di Pierre Fruchon, J. Grondin e Gilbert Merlio, Seuil, Paris 1996.

² H.-G. GADAMER E J. GRONDIN, *Dialogischer Rückblick...*, cit., p. 287.

³ Ibid. Il corsivo è mio.

⁴ GW 1, p. 424.

critico nei confronti di questa riappropriazione gadameriana, se esiste un autore secondo cui il linguaggio è un puro strumento al servizio del pensiero, questo è proprio Agostino¹.

2.2. Una nozione pensata “fino in fondo”

Secondo altri interpreti, Gadamer non avrebbe utilizzato in maniera strumentale la nozione agostiniana di *verbum in corde*, ma avrebbe tentato di pensarla fino in fondo, oltre cioè le esplicite intenzioni di Agostino. In particolare, riflettendo sull’analogia - *di proporzione* - agostiniana tra Verbo di Dio e verbo incarnato da un lato, e verbo interiore e verbo proferito dall’altro, Gadamer avrebbe compreso sino in fondo quella che già in Agostino è una moderazione della svalutazione della lingua proferita. La pretesa dell’ermeneutica di pensare il segno linguistico in maniera non strumentale, di pensare la lingua nel suo carattere di evento (*Geschehenscharakter*) troverebbe un’alleata nell’agostiniana teologia del *verbum* e sarebbe invece inconciliabile con l’agostiniana logica del *signum*. Questa è l’opinione di J. Hennigfeld, secondo il quale Gadamer, riabilitando l’agostiniano *verbum in corde*, è stato il primo a mostrare che la nozione cristiana d’incarnazione offre una valida alternativa alle concezioni strumentalistiche del linguaggio².

Similmente, per J. Kreuzer il verbo interiore di Agostino non chiude il linguaggio nell’interiorità, ma lo apre alla sua possibilità di concretezza più propria. Gadamer sarebbe stato abile nel riconoscere nella nozione agostiniana di verbo interiore una concezione non strumentale del linguaggio utile per la sua ermeneutica³. Altrove, J. Kreuzer afferma che in Agostino non c’è un’interiorizzazione del linguaggio e che il *verbum intimum* non è staccato dai segni proferiti. Ciò che preoccupa Agostino è piuttosto «l’unità concreta del sensibile e dell’intelligibile nella Verità della Parola, che si mostra nella storia [...]»⁴.

Particolarmente chiara a tal proposito è la posizione di G. Ripanti, citato peraltro dallo stesso Gadamer proprio nel paragrafo *Sprache und “verbum”* nell’edizione di *Wahrheit und Methode* pubblicata

¹ C. PANACCIO, *Réponses de l’Auteur. De quelques variations sur un thème séculaire*, in *Laval théologique et philosophique* 57/1 (2001), pp. 261-276, p. 274.

² JOCHEM HENNIGFELD, *Verbum-Signum. La définition du langage chez St. Augustin et Nicolas de Cues*, in *Archives de philosophie* 54 (1991), pp. 255-268, p. 263; *Geschichte und Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Walter Gruyter, Berlin 1994, p. 165.

³ JOHANN KREUZER, *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der Confessiones*, Fink, München 1995, p. 243.

⁴ J. KREUZER, *Was verstehen wir, wenn wir verstehen? Augustinus über Orakel, innere Wörter und die Zierde der Verstehensgemeinschaft*, in *Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004), pp. 274-290, p. 288.

per i *Gesammelte Werke*¹. La teoria linguistica agostiniana, afferma Ripanti, non è unitaria, poiché influenzata da una duplice ispirazione, platonica e biblica. Dalla prima, egli avrebbe ereditato l'idea della *mutabilitas* dell'essere e del fare dell'uomo, con la conseguente svalutazione del suo linguaggio. Dalla seconda, avrebbe ereditato la concezione della rivelazione come *signa divinitus data*, a causa della quale è costretto a modificare il pessimismo platonico e a riconsiderare positivamente il valore della parola. Le parole della Scrittura vengono infatti da Dio, sebbene esse ci giungano per mezzo di uomini che le hanno messe per iscritto². Le Scritture sono per Agostino un soccorso di Dio agli uomini e alla loro fallibilità, proprio come Cristo, incarnandosi, «si è fatto medicina adeguata per le nostre ferite [...]»³. Per questa ragione Agostino, con la sua teoria dei *signa divinitus data*,

«coglie il nesso profondo tra parola e incarnazione nell'unità del mistero di Cristo: il Verbo raccolto nel seno del Padre [...] decide di espandersi nel tempo e in sillabe, creandosi, prima del corpo carnale, un "corpo verbale", per cui si dovrebbe dire *Verbum verbum factum est* prima del *Verbum caro factum est*»⁴.

Ripanti appare cauto nel parlare, per quel che riguarda Agostino, di una reale riabilitazione della lingua proferita sulla base dell'analogia che così deve essere tutt'al più intesa: «come la carne di Cristo è portante la sua divinità che pur tuttavia resta intatta, così la parola, la *forma vocis*, è portante il pensiero che pur resta integro nella nostra mente»⁵. In Agostino, si può parlare al massimo di una inadeguatezza tra pensiero e parola che non è totale, «ma oltre questi termini non si può andare: la differenza platonica tra l'*intus* e il *foris*, l'aver fatto della parola esterna un segno, e questo ridotto a *vox* (primato della fonetica), compromettono fortemente il rapporto tra pensiero e parola esterna»⁶.

Riabilitando l'agostiniano verbo interiore, Gadamer, afferma Ripanti, è stato attento non solo alla radice greca (l'interrogazione sull'essere) ma anche alla radice ebraico-cristiana (l'ascolto della parola) della storia dell'Occidente. La parola che si fa carne, dottrina già presente nel *Prologo* del Vangelo di Giovanni, libera il λόγος greco dalla «pura spiritualità». Quello che Gadamer mette in

¹ GW 1, p. 424 n. 44.

² *De doct. christ.* II, 2, 3.

³ *Ivi* I, 14, 13.

⁴ G. RIPANTI, *Agostino teorico dell'interpretazione*, cit., p. 33.

⁵ G. RIPANTI, *I sentieri dell'ermeneutica*, cit., p. 152.

⁶ *Ibid.*

discussione, dato che il *verbum mentis* non ha né suono né appartiene a una lingua particolare, è per Ripanti «la svalutazione della parola esterna che tacerebbe sul vero problema teologico: quello di pensare, nell'uguaglianza con il Padre, l'«esistenza personale autonoma del Cristo»»¹. Riabilitando il *verbum in corde* Gadamer avrebbe pensato fino in fondo l'«altra» teoria linguistica agostiniana, la cui ispirazione non è greca ma biblica, secondo quanto Gadamer afferma, dopo avere criticato la teoria linguistica del *Cratilo*, all'inizio del suo paragrafo *Sprache und "verbum"*: «c'è però un'idea che non è greca e che rende meglio l'essere del linguaggio, cosicché l'oblio del linguaggio nel pensiero occidentale non è da considerarsi assoluto. Si tratta dell'idea cristiana d'*Incarnazione*»². Ripanti è in conclusione meno cauto, per quel che riguarda Gadamer, nell'affermare il *verbum in corde*, «questo “convenire” di parola e pensiero al di là della molteplicità delle lingue non è altro che [...] una specie di “spinta alla parola”, che si realizza storicamente in una lingua particolare»³.

Per un verso, anche in questo caso, è certamente vero che in alcuni passaggi di *Sprache und "verbum"* Gadamer si preoccupa dell'analogia di proporzione Verbo di Dio e verbo incarnato da una parte, verbo interiore e verbo proferito dall'altra: «L'esegesi interpreta il risuonare della parola come un miracolo paragonabile al farsi carne di Dio»⁴. Ma come sottolinea immediatamente dopo,

*«il più grande miracolo del linguaggio non si trova nel fatto che la Parola diventa carne e fuoriesce nell'esteriorità, bensì nel fatto che ciò che così fuoriesce e si esteriorizza nell'esteriorità è già sempre Parola. La dottrina che si impone alla chiesa contro il subordinazionismo è che la Parola è presso Dio dall'eternità, e questo trasferisce radicalmente il problema del linguaggio nell'intimità del pensiero»*⁵.

Analogamente, in un dialogo del 1998 con Gudrun Kühne-Bertram e Frithjof Rodi sulla logica ermeneutica di Misch e Lipps dal titolo *Die Logik des verbum interius*, Gadamer sottolinea che l'importante di ciò che in tedesco è la linguisticità (*Sprachlichkeit*), e

¹ G. RIPANTI, *Essere e linguaggio. Una lettura della terza parte di Verità e Metodo di H.-G. Gadamer*, Quattroventi, Urbino 2001, p. 36.

² GW 1, p. 422.

³ G. RIPANTI, *Essere e linguaggio*, cit., p. 38.

⁴ GW 1, p. 424.

⁵ Ibid. Il corsivo è mio.

per gli stoici è il λόγος ἐνδιάθετος, è che «anche ciò che non è ancora senso percepibile (*vernehmbare Sinn*) è già logos»¹.

2.3. Una nozione davvero compresa

Gadamer era già tornato sulla questione del verbo interiore in un testo del 1993 dal titolo *Europa und die Oikoumene*. Egli afferma in questo testo che il «discendere del Figlio dal Padre» è simile «all'emergere che si ha quando qualcosa perviene al linguaggio»². Eppure Gadamer, per definire qui il suo verbo interiore, non ricorre né alla distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, né alle definizioni del *De Trinitate*, bensì al concetto agostiniano di *distentio animi*³. Tale concetto, afferma altrove Gadamer, ha il merito di interpretare in maniera nuova la gerarchia plotiniana del mondo, che collocava il mondo intelligibile al di sopra dell'anima:

«Agostino modifica tale concezione alla luce della sua esperienza personale, interpretando la *distentio animi* come tensione dell'anima verso il futuro e, in ultima istanza, verso la liberazione dalla temporalità per mezzo della grazia divina. La concentrazione dell'anima in se stessa, nonostante la molteplicità dispersiva delle tentazioni della *curiositas*, è il luogo della verità, dove Agostino supera le difficoltà del pensiero greco [...]»⁴.

La *distentio animi*, attraverso la quale Gadamer positivamente definisce il verbo interiore, è per Gadamer l'apertura alla verità e la liberazione dalla temporalità che avviene per intervento, certamente gratuito, della grazia divina. Ancora più chiaro è Gadamer nella già citata intervista rilasciata a *Rai Educational* su Agostino:

«Vorrei però ricordare che Agostino ha scritto ben 15 libri sulla Trinità - il *De Trinitate*, che sono il suo capolavoro. Le *Confessioni* sono senza dubbio l'opera più famosa della letteratura mondiale (ne sono certo!), ma per i filosofi questi 15 libri sulla Trinità costituiscono il centro del suo pensiero. Come mai? Com'è possibile? Su questo punto occorre senz'altro essere chiari: il cristianesimo non sarebbe quello che è, se fosse una dottrina che si può insegnare, se l'esigenza della fede non fosse vissuta appunto come fede, come un dono»⁵.

¹ H.-G. GADAMER, *Die Logik des verbum interius. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi*, in *Dilthey-Jahrbuch* 11 (1997/1998), pp. 19-30, p. 25.

² H.-G. GADAMER, *Europa und die Oikoumene*, GW 10, pp. 267-284, p. 272.

³ Cfr. M. OLIVA, *Das innere verbum in Gadamer's Hermeneutik*, cit., pp. 83-84.

⁴ GW 4, p. 138.

⁵ H.-G. GADAMER, *Il mistero della trinità*. È un paragrafo della già citata intervista http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/08_agostino/agostino.htm.

Il merito di Gadamer è dunque quello di avere capito che l'analogia di Agostino riguarda esclusivamente il Verbo di Dio e il verbo interiore, la presenza del primo nel secondo per mezzo dell'intervento gratuito della grazia divina. Soltanto questa presenza, questa parola-evento che genera conversione, questa esperienza che si «fa», rende possibile le buone parole e le buone azioni. Detto altrimenti, l'esistenza del *verbum in corde* nell'interiorità e la sua integrità anche nella parola proferita sono garantite solamente laddove l'animo umano sia stato fatto e si sia lasciato fare, per grazia, *imago* di Dio. La tesi di Agostino, che Gadamer sembra davvero capire, è che il *verbum in corde* è *imago* di una realtà che mi è superiore e dalla quale mi sono lasciato fondare. Quello che per Agostino è lo «*spaeculum*» del *verbum in corde*, per Gadamer è la struttura «speculativa» del linguaggio, che non ha nulla a che fare con l'hegeliana formazione di rapporti logici di riflessione, ma è piuttosto l'«attuazione del senso (*Vollzug von Sinn*)» o «evento del discorso (*Geschehen der Rede*)», due espressioni che Gadamer mutua dal primo Heidegger, ma che intende con il genitivo soggettivo del secondo¹.

In questo capitolo rimane da chiarire per quale ragione Gadamer parli molto più del *verbum mentis* di Tommaso che del *verbum in corde* di Agostino. Tre sono per Gadamer le novità del primo rispetto al secondo². Innanzitutto, la quasi coincidenza tra pensiero e linguaggio. Ciò che è significativo per Gadamer in Tommaso è che non si incontri più il problema della molteplicità della lingue, come era ancora il caso di Agostino: la dottrina del *verbum mentis* serve a Tommaso per interrogare il rapporto tra *forma* e *verbum*. In secondo luogo, la processualità del linguaggio. Per Tommaso il pensiero umano pensa una cosa e poi un'altra, e ciò significa che esso sa quello che fa, che sa collegare l'una e l'altra cosa. Il susseguirsi tra l'una e l'altra cosa non è tanto un processo spirituale, quanto una *emanatio intellectualis*. In terzo luogo, più importante, il *verbum mentis* ha carattere diretto e irriflesso. Chi pensa qualche cosa ha con ciò di mira la cosa che pensa e producendo la parola egli non si ripiega riflessivamente su se stesso o sul proprio pensare, ma si rivolge alla cosa che è oggetto del pensiero. La parola dunque, per Tommaso, non è espressione dell'anima, ma mira alla *similitudo rei*. Secondo D. Kaegi il rapporto che Gadamer ha davanti agli occhi quando discute la nozione di verbo interiore non è, come sostiene Grondin, il rapporto

¹ GW 1, p. 472.

² *Ivi*, pp. 426-430.

agostiniano tra parola interiore e parola esteriore, ma è questo rapporto tommaseo tra parola e cosa¹.

La capacità di cogliere immediatamente la *res* dà senza dubbio al *verbum mentis* di Tommaso una tensione all'esteriorità e all'esistenza estranea al *verbum in corde* di Agostino. Si potrebbe così pensare che in questa corrispondenza tra *verbum mentis* e *res* si trovi, per Gadamer, il contributo della nozione di verbo interiore alla sua ermeneutica. Eppure Gadamer scrive che «il pensiero scolastico, elaborando la dottrina del *verbum*, non può fermarsi all'idea della formazione del concetto intesa come imitazione riproduttiva dell'ordinamento dell'essere»². Gadamer non fa altro che criticare la *adaequatio rei et intellectus*, il presupposto che sta a fondamento della relazione immediata tra *verbum mentis* e *res*. La subordinazione della formazione dei concetti mediante il linguaggio alla struttura della logica, che si afferma in quella storia del verbo interiore che va da Aristotele a Tommaso e corre parallela a quella che passa per Agostino, ha così per Gadamer solo una verità relativa³. Alla *adaequatio* ordinaria tra *verbum* e *res* di Tommaso, Gadamer preferisce la distanza straordinariamente colmata da un evento di verità di Agostino. Questo evento è la morte sulla croce di Gesù e la sua resurrezione, evento di grazia nella storia al quale si crede per dono di grazia nel cuore, esperienza che si ripete e si conferma in ogni pensiero, in ogni parola e in ogni gesto di fede, ma che ciò nonostante si «fa» una volta soltanto⁴. Solo in questo modo è possibile capire l'affermazione con la quale Gadamer riassume il significato dell'intero paragrafo *Sprache und "verbum"*:

«Attraverso la penetrazione della teologia cristiana nell'idea greca di logica spunta invece qualche cosa di nuovo: l'essere in mezzo del linguaggio [...]. La cristologia apre ad una nuova antropologia, che media in maniera nuova il rapporto dello spirito umano nella propria finitudine con l'infinità divina. Qui troverà il proprio fondamento ciò che abbiamo chiamato esperienza ermeneutica»⁵.

Se ermeneutica è quell'esperienza di senso che si «fa» una sola volta, evento eccezionale che radicalmente disorienta e davanti al quale non resta che «ascoltare», allora l'adeguazione del *verbum mentis* alla cosa, in Tommaso, deve essere fondata sull'inadeguatezza dell'uomo alla grazia ricevuta. È soltanto su

¹ DOMINIC KAEGI, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik?*, in *Philosophische Rundschau* 53 (1997), p. 129.

² GW 1, p. 431.

³ *Ivi*, p. 432.

⁴ *Ivi*, p. 431.

⁵ *Ivi*, p. 432.

questa radicale sproporzione tra il senso che io faccio e il Senso che posso ricevere che è fondato l'anelito dell'ermeneutica di Gadamer all'essere e alla verità. Se Gadamer parla più del *verbum mentis* di Tommaso che del *verbum in corde* di Agostino, è per l'ovvia ragione che il paragrafo *Sprache und "verbum"* appartiene pur sempre a un capitolo il cui scopo è criticare la *Sprachvergesenheit* nel pensiero Occidentale.

Nella parte finale di *Wahrheit und Methode*, Gadamer ribadisce in qualche modo la superiorità dell'agostiniano *verbum in corde*, fondato sulla straordinarietà della parola-evento, rispetto al *verbum mentis* di Tommaso, fondato sull'ordinarietà dell'*adaequatio*. Nel *De Genesi ad litteram* (I, 4, 9), senza, a dire il vero, citarlo esplicitamente, Gadamer vede uno stretto legame tra luce e Parola. In particolare, nota Gadamer, Agostino pone l'accento sul fatto che l'iniziale creazione divina del cielo e della terra accade senza la Parola di Dio e sul fatto che solo nel momento in cui la luce viene creata, allora Dio comincia anche a parlare: «Questo parlare, mediante il quale la luce viene chiamata all'essere, Agostino lo interpreta come un illuminarsi spirituale da cui è resa possibile la differenziazione delle cose create»¹. Soltanto l'eccedenza della luce segna e limita le forme della massa risultante dalla creazione del cielo e della terra. Allo stesso modo, soltanto l'eccedenza della Parola, e non l'adeguazione alla realtà, segna e limita le forme del pensato: «la molteplicità del pensato nasce soltanto dall'unità della Parola»². Per questo appare ragionevole la posizione di Grondin, laddove afferma che l'interpretazione del verbo interiore come richiamo al carattere dialogico di ogni enunciato, rimandando a qualche cosa che si trova *al di là* di esso, non solo è più agostiniana, ma rende anche meglio giustizia al progetto gadameriano. Probabilmente Gadamer ha voluto fare emergere anche altri elementi, «ma sono certo», scrive Grondin, «di seguire proprio Gadamer ricollegando il fenomeno originario dell'ermeneutica, l'*Urphänomen der Hermeneutik* di GW II, p. 226 ("l'enunciato non può essere compreso che come risposta a una domanda") alla nozione agostiniana di verbo interiore»³.

¹ *Ivi*, p. 487.

² *Ibid.*

³ J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l'inapparent*, in *Laval théologique et philosophique* 53/1 (1997), pp. 181-194, pp. 189-190, n. 11. Il corsivo è mio.

3. LA NOZIONE DI *VERBUM IN CORDE* IN GADAMER.

3.1. *La dimensione metafisica in Gadamer*

Secondo alcuni interpreti, Gadamer avrebbe semplicemente frainteso importanti contenuti dogmatici del pensiero di Agostino. Questo è quanto sostiene per esempio U. Duchrow, a detta del quale «è sorprendente vedere in quale misura Gadamer sia pronto a trarre conseguenze attorno alla filosofia del linguaggio e all'ontologia a partire dalla cristologia senza entrare nel merito della questione propriamente teologica»¹. In realtà, il rapporto in Gadamer tra filosofia e teologia non è per nulla estrinseco. Laddove fa riferimento al verbo interiore agostiniano, egli vuole difendere precise prospettive filosofiche sulla base di chiare nozioni teologiche.

Innanzitutto, è scorretto affermare che Gadamer «tragga conseguenze» di ordine filosofico da questioni squisitamente teologiche. Gadamer utilizza piuttosto alcuni dogmi teologici per esemplificare quelli che già sono i presupposti della sua ermeneutica, che, come si è detto, appartiene alla tradizione dell'ermeneutica veritativa, ontologica e metafisica. Proprio di questa tradizione è interrogarsi prima sull'essere, poi sugli esistenti adeguati, e da ultimo sugli enti che questi già comprendono². Sebbene i problemi ontici ed esistenziali non siano del tutto persi di vista, questi sono costantemente subordinati al problema ontologico dell'essere, cosicché l'essere si trova, con altrettanta costanza, agli instabili margini dell'essere-presente. Ciò accade, ad esempio, nel passaggio dal primo al secondo Heidegger. La circolarità ermeneutica, differenza ontologica tra esistente (ente) ed essere, è progressivamente accentuata sul secondo termine, fino a spezzarsi. Il linguaggio, che al tempo di *Sein und Zeit* è, come gli altri esistenziali, una traccia regolativa dell'essere nel *Dasein*, diventa l'essere stesso, che supera le possibilità umane e si afferma sul *Dasein* per mezzo della sua stessa forza. In *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger descrive con un'incisiva climax il suo cambio di strategia: «parlare è allo stesso tempo ascoltare [...]. Parlare è a partire da se stesso ascoltare [...]. Parlare non è allo stesso tempo ascoltare, ma *innanzitutto* ascoltare [...]³. «La parola», scrive oltre, «è monologo.

¹ U. DUCHROW, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, cit., p. 146.

² Cfr. MARIO G. LOMBARDO, *La forma che dà l'essere alle cose. Enti di ragione e bene trascendentale in Suárez, Leibniz, Kant*, IPL, Milano 1995, p. 60 e sgg.

³ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, GA XII, p. 243. Per la traduzione si è fatto principalmente riferimento a *In cammino verso il linguaggio*, a cura di Alberto

Ciò significa due cose: *solamente* la parola parla in senso proprio. Ed essa parla *in maniera solitaria*»¹.

Laddove discute di esperienze ermeneutiche, Gadamer fa riferimento allo stesso orizzonte linguistico e metafisico. Egli ricorda, in un'intervista rilasciata a A. Fabris, il proprio debito nei confronti del secondo Heidegger, quello che s'interessa alla verità della poesia e dell'opera d'arte, quello per il quale il circolo ermeneutico è spezzato: «Per quel che riguarda il contenuto, è il “secondo Heidegger”, non il “primo”, quello che ha esercitato fascino su di me»². Rispetto al secondo Heidegger, Gadamer avrebbe semplicemente tentato di urbanizzarne il lessico, «tracciare, per così dire, delle vie legittimabili, che non conducano a un linguaggio esoterico»³.

In Gadamer, costante è il tentativo di pensare il linguaggio in maniera non strumentale. Questo è il caso di alcuni passaggi di *Wahrheit und Methode* che seguono immediatamente il paragrafo *Sprache und “verbum”*, nei quali Gadamer si preoccupa della lingua come «esperienza del mondo (*Welterfahrung*)» e nei quali egli tiene particolarmente in conto la riabilitazione delle lingue nazionali di Cusano e soprattutto di Wilhelm von Humboldt. Per quanto riguarda Cusano, la parola non è più una manifestazione diminuita o indebolita dell'essere. La parola, «la molteplicità delle denominazioni possibili - secondo la diversità delle lingue - potenzia ulteriormente la differenziazione concettuale», che già di per sé non è più intesa da Cusano come «decadenza della vera unità o perdita della patria»⁴. Secondo Gadamer, Cusano parte dalla fondamentale imprecisione di ogni conoscere umano, ed è questa dottrina che applica al linguaggio. In questo modo egli riconosce la diversità delle lingue nazionali e l'arbitrarietà del loro vocabolario senza per questo cadere in una teoria del linguaggio convenzionalistica e strumentale. Per quanto riguarda von Humboldt, Gadamer afferma che il suo intento è quello di vedere «come la naturalità del linguaggio umano [...] si dispiega nella varia multiformità della molteplicità della costruzione umana delle lingue»⁵. Cusano rimane ancora platonico, in quanto, a detta di Gadamer, le imprecisioni di ogni lingua non hanno per lui alcuna

Caracciolo, traduzione di A. Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, 2007⁴.

¹ *Ivi*, p. 254.

² H.-G. GADAMER, *Interpretazione e verità: colloquio con Adriano Fabris*, in *Teoria 2* (1982), quaderno 1, pp. 158-175, p. 167.

³ *Ivi*, p. 168.

⁴ GW 1, p. 439.

⁵ *Ivi*, p. 442.

specifica verità, e suscitano interesse soltanto nella misura in cui sono conformi al vero. Con von Humboldt nasce invece l'impostazione empiricamente comparativa che è a fondamento della sua «linguistica comparata» e della sua «psicologia dei popoli». In un testo del 1992 dal titolo *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, Gadamer afferma che il merito di von Humboldt sarebbe stato quello «di rendere giustizia all'innegabile esistenza della molteplicità delle lingue»¹. La lingua è per von Humboldt un sistema vivente, che nell'aperto del dialogo e della società umana viene arricchendosi o impoverendosi.

Eppure, questa riabilitazione delle lingue proferite rappresenta per Gadamer solo la conseguenza di un'istanza superiore, alla quale per essenza la lingua nazionale e comunicativa appartiene. Allo stesso modo, le esperienze del mondo mediate attraverso la lingua, sono espressioni di un'esperienza di linguaggio che le trascende. Per quanto riguarda Cusano, «tutte le denominazioni effettive sono in un certo senso arbitrarie, e tuttavia hanno un rapporto necessario con l'espressione naturale (*nomen naturale*), che corrisponde alla cosa stessa (*forma*)»². I generi e le specie sono degli *entia rationis* che riflettono la verità delle cose, e le parole di conseguenza sono *naturaliter* d'accordo con le intuizioni sensibili. Nonostante la diversità delle lingue, il linguaggio è capace di fare emergere la cosa stessa ed è, in una certa misura, conforme al vero. In un testo del 1964 dal titolo *Nikolaus Cusanus und die Gegenwart*, Gadamer individua, tra le problematiche che rendono il pensiero di Cusano ancora interessante per la contemporaneità, la questione della Parola:

«l'ascolto della Parola e non solo la vista del visibile o della forma spirituale, dà oggi al pensiero filosofico il proprio orizzonte [...]. Cusano appartiene a questo orizzonte. [...] Egli sostiene che gli antichi filosofi non avrebbero compreso correttamente l'opera del *Verbum*, della Parola, e di conseguenza nemmeno l'essenza della creazione»³.

La struttura del *creare* è analoga all'essenza della Parola, il cui miracolo è di portare l'essere nella molteplicità degli enti senza per questo consumarlo.

¹ H.-G. GADAMER, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, in GW 8, pp. 400-440, p. 419. Per la traduzione si è fatto riferimento a *Fenomenologia del rituale e del linguaggio (1992)*, in H.-G. GADAMER, *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 151-196.

² GW 1, p. 441.

³ H.-G. GADAMER, *Nikolaus Cusanus und die Gegenwart*, in GW 4, pp. 297-305, p. 303.

Per quanto riguarda von Humboldt anche in lui, come in Cusano, il problema della «verità della parola» non è ancora completamente scomparso. Come in tutta la sua epoca, l'interesse per l'individualità non esclude un abbandono dell'universalità dei concetti: «la percezione dell'individualità è sempre accompagnata dall'intuizione della totalità, e perciò la penetrazione dell'individualità dei fenomeni linguistici è intesa come una via per cogliere la totalità della struttura del linguaggio umano»¹. L'esperienza ermeneutica, che Gadamer chiarisce grazie alla medietà del linguaggio e grazie agli esempi che di questa offrono Cusano e von Humboldt, è un «patire (*Erleiden*)» dell'uomo, «un comprendere da intendersi come evento (*ein Verstehen, das ein Geschehen ist*)»². Il linguaggio, e l'esperienza che con esso si «fa», non è la molteplicità delle lingue, e degli enti, ma ciò che, al di là di esse, ci parla e ci dà senso.

Lo stesso imbarazzo tra riabilitazione e superamento dell'esteriorità del linguaggio nella molteplicità delle lingue si ritrova nelle considerazioni di Gadamer attorno al dialogo. L'insistenza sulla dimensione dialogica del linguaggio rappresenta forse il tratto più originale della sua ermeneutica che, rivolgendosi al *Mitwelt*, essere con gli altri, sembra volersi emancipare da quel *Selbstwelt*, mondo del sé, nel quale Heidegger ha chiuso la propria ermeneutica. L'ermeneutica di Gadamer, tuttavia, continua a presupporre un orizzonte metafisico che mette a dura prova il significato di questa apertura.

In *Wahrheit und Methode*, ad esempio, egli scrive che il linguaggio ha il suo vero essere nel dialogo, che è l'arte dell'intendersi. Sono le comunità umane, che sono sempre forme di comunità linguistica, a permettere al linguaggio di raggiungere la propria essenza che è il dialogo³. Questa tesi viene ribadita spesso da Gadamer, come è già il caso del suo *Platos dialektische Ethik* del 1931: «Di per sé ogni parlare è un parlare-con-qualcuno [...]. Anche laddove fattivamente nessun altro che ascolta il mio discorso è presente, ciò che è detto rimane secondo la sua propria idea comprensibile per qualcun altro»⁴. Ancora in un saggio del 1992 dal titolo *Rückkehr aus dem Exil*, Gadamer scrive che «il linguaggio è dialogo. Una parola che non raggiunga l'altro è una parola morta. Dialogo è dialogo

¹ *Ivi*, p. 443

² GW 1, p. 469.

³ *Ivi*, p. 450.

⁴ H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968, p. 27; cfr. §§ 2-3, rispettivamente *Das Gespräch und der logos*, pp. 22-27 e *Die mitweltlichen Motive der Sachlichkeit*, pp. 27-34.

con l'altro [...]»¹. Il dialogo è dunque per Gadamer ciò che costituisce il nostro linguaggio e ciò che ci costituisce in quanto animali dotati di λόγος². Non solo ogni uomo è originariamente in dialogo con l'altro, ma ogni uomo è, come insegna Platone, già da sempre in dialogo con la propria anima³.

Eppure, ogni dialogo che noi siamo, sia esso dialogo con gli altri o dialogo con se stessi, è costantemente fondato e superato da un'intenzione di verità. Il progetto gadameriano di un'ermeneutica del dialogo è incastonato come un diamante nella pretesa di verità come evento d'essere e di senso del secondo Heidegger. Per quanto Gadamer dichiara a più riprese la propria simpatia per il tardo Wittgenstein, la ricerca di un *al di là* della dimensione pubblica del linguaggio è decisamente estranea allo spirito delle *Philosophische Untersuchungen*. In *Wahrheit und Methode*, Gadamer scrive che «la comunicazione linguistica pone ciò che ne costituisce il contenuto di fronte a coloro che su di esso si intendono»⁴. Altrove, sempre in *Wahrheit und Methode*, Gadamer chiarisce che il linguaggio nel quale qualche cosa viene alla parola non è una proprietà che appartenga a uno o all'altro dei partner del dialogo. Piuttosto, nel dialogo riuscito, essi si collocano entrambi nella verità della cosa, ed è questo ciò che davvero li unisce⁵. Nel testo del 1992 sopra citato, Gadamer, dopo avere parlato del dialogo, afferma che «in tutte le parole misurate, parole illuminate e illuminanti, che nello scambio tra gli esseri umani passano da una parte all'altra, può balenare un lampo»⁶. Il dialogo può dirsi riuscito non tanto nella comprensione dell'altro, come pur Gadamer a volte ammette, ma nell'accettazione, *attraverso* la discussione con l'altro, di una verità che trascende entrambi. La «verità della parola» - questo è anche il titolo di un testo gadameriano del 1971 - o la parola vera, viene così definita da Gadamer: «La parola autentica, la parola in quanto parola vera, sarà piuttosto determinata a partire dall'essere come parola in cui *accade* la verità. Così è possibile, ricollegandosi alle idee dell'ultimo Heidegger, porre la questione della verità della

¹ H.-G. GADAMER, *Rückkehr aus dem Exil*, in GW 8, pp. 366-372, p. 370. Per la traduzione si è fatto riferimento a *Ritorno dall'esilio. Sulla lingua materna*, in *Il linguaggio*, cit., pp. 113-119.

² Cfr. H.-G. GADAMER, *Mensch und Sprache*, in GW 2, pp. 146-154, p. 146.

³ *Ivi*, p. 152.

⁴ GW 1, p. 450.

⁵ *Ivi*, p. 384.

⁶ GW 8, p. 370.

parola»¹. Nella parola vera, non è tanto la parola a stare al gioco di chi parla; semmai è vero il contrario, nel senso che quando la parola è vera, allora è colui che parla a stare al gioco della parola. Come per il secondo Heidegger, non è più l'uomo a parlare, ma è il linguaggio stesso che, *attraverso* l'uomo, parla. Tanto che per Gadamer, come per Heidegger, l'ascolto è la vera essenza del linguaggio.

La preminenza del problema del linguaggio nasce infatti con Aristotele, il quale, se nel primo libro della *Metafisica* elogia la vista, capace di percepire un gran numero di differenze, negli *Analitici Secondi* privilegia l'udito, in grado di percepire tutte le differenze possibili². L'udito ascolta infatti il linguaggio, che discrimina oltre la semplice datità del reale e del visibile. L'ascolto è all'origine della pretesa di universalità del nostro linguaggio, poiché è solo nella misura in cui l'uomo si mette in ascolto della parola vera che egli può dire la verità. L'errore di Platone è stato quello di identificare la comprensione con un parlare autarchico tra sé e sé. Comprendere, «fare» esperienza ermeneutica, significa invece disporsi nell'ascolto del *Verbum*, lasciare che questo attraversi l'interiorità umana, come è suggerito dal dogma dell'incarnazione³.

3.2. La dimensione religiosa in Gadamer⁴

È necessaria poi una seconda considerazione in merito alla critica di Duchrow, secondo cui Gadamer non sarebbe entrato nella questione propriamente teologica. Nel suo uso di dogmi teologici non c'è da parte di Gadamer alcuna inconsapevolezza: laddove Gadamer tratta della nozione agostiniana di *verbum in corde* come conversione e dunque come accettazione e ascolto dell'annuncio, egli fa un preciso riferimento alla teologia dialettica barthiana e alle sue fonti paoline e luterane. Gadamer non solo «ha sempre ravvisato nel *sola scriptura* luterano l'origine vera dell'ermeneutica moderna»⁵, ma è chiara l'eco luterana

¹ H.-G. GADAMER, *Von der Wahrheit des Wortes*, in GW 8, pp. 37 - 57, p. 40. Il corsivo è mio. Per la traduzione si è fatto riferimento a *La verità della parola*, in *Il linguaggio*, cit., pp. 18-41.

² H.-G. GADAMER, *Grenzen der Sprache*, in GW 8, pp. 350-361, p. 351. Per la traduzione si è fatto riferimento a *I limiti del linguaggio*, in *Il linguaggio*, cit., pp. 59-72.

³ Cfr. H.-G. GADAMER, *Über das hören. Einem Phänomen auf dem Spur*, in *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 48-55, p. 50. Per la traduzione si è fatto riferimento a *Sull'ascolto*, in *Il linguaggio*, cit., pp. 197-205.

⁴ Cfr. GIOVANNI MORETTO, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Queriniana, Brescia 1997.

⁵ *Ivi*, p. 100.

nell'abbondante uso che Gadamer fa del termine “*Wort*” per tradurre il *λόγος* giovanneo. Altrettanto evidente dovrebbe apparire così il debito di Gadamer nei confronti della teologia agostiniana, se è vero che «quando Lutero traduce con “*Wort*” il *lógos* del Prologo del Vangelo di Giovanni, riprende tutta la teologia della parola che risale almeno alle interpretazioni che Agostino dà della Trinità»¹. Nell'intervista per Rai Educational dedicata ad Agostino, Gadamer ricorda:

«[...] negli anni in cui ero studente a Marburgo, (nella Marburgo protestante della chiesa luterana) e frequentavo la prima università luterana nella storia della Riforma, c'era un'eccellente biblioteca di testi filosofici. Il Medioevo era rappresentato da Agostino – nient'altro! L'epoca moderna cominciava con Galilei – nient'altro! Tutto ciò che stava tra Agostino e Galilei – Tommaso, Duns Scoto e altro ancora – era considerato “cattolico”»².

Il debito della teologia protestante nei confronti di Agostino è un debito nei confronti dell'«altro Agostino», quello per il quale, soprattutto dopo la lettura dell'epistolario paolino, la grazia sembra essersi fatta irresistibile. La riabilitazione gadameriana della nozione di *verbum in corde* si deve inserire in questo preciso contesto teologico di grazia «indebita».

L'ermeneutica cristiana nasce per Gadamer nel contesto della predicazione. Questa parola è sicuramente una parola vera, ma la sua verità «è annuncio (*Verkündigung*), e che questo riesca non dipende dalle idee del predicatore, ma dalla forza della parola stessa, cosicché essa ad esempio può chiamare alla conversione anche per mezzo di una cattiva predica»³. Allo stesso modo, riguardo alla nozione di *verbum in corde*, Gadamer afferma che proprio da essa possiamo imparare che l'annuncio (*Verkündigung*) della salvezza, «il contenuto del messaggio cristiano, è anch'esso un evento specifico che si verifica nel sacramento e nella predicazione, e che tuttavia non fa che portare ad espressione (*Aussage*) quello che è accaduto nell'atto redentore di Gesù»⁴. Come l'esperienza ermeneutica si «fa» una volta soltanto, per solo poi ripetersi e confermarsi, così nella predica è sempre l'evento unico della morte e della resurrezione di Cristo che si ripete e si conferma: solo questo evento di Parola rende ogni parola di fede davvero effettiva.

¹ GW 8, p. 137.

² H.-G. GADAMER, *La conversione e le conversioni*. È un paragrafo della citata http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/08_agostino/agostino.htm.

³ GW 1, p. 336.

⁴ *Ivi*, pp. 430-431.

Il linguaggio religioso è per Gadamer simile alla promessa (*Zusage*). Nella promessa il linguaggio oltrepassa se stesso. Che rinvii all'Antica o alla Nuova alleanza, la promessa non si esaurisce in se stessa, come fa invece una poesia: «Perciò l'impegno di una promessa viene esaurito nell'accettazione della fede, così come ogni promettere (*Versprechen*) diviene vincolante solo nel momento in cui è accettato»¹. Nel testo del 1964 dal titolo *Ästhetische und religiöse Erfahrung* egli aveva già insistito sulla differenza tra poesia e religione, almeno nella tradizione cristiana. Da un lato linguaggio poetico e linguaggio religioso sono entrambi chiusi, sono testi in senso eminente che non hanno alcun bisogno di essere proferiti o interpretati². Dall'altro il linguaggio religioso è aperto a quell'annuncio che «è diretto contro ogni aspettativa della natura umana»³.

L'ermeneutica di Gadamer, dichiaratamente antisoggettivista e antipsicologica, trova nell'esperienza religiosa, in particolare nell'esperienza cristiana protestante della grazia, un ovvio paradigma per l'esperienza ermeneutica:

«Il compito proprio che il cristianesimo pone all'ermeneutica è quello di pensare l'estraneità (*Fremdheit*) e lo sconcerto (*Befremdung*) che dimora nel messaggio cristiano in quanto tale. Questo culmina nel tentativo di pensare la redenzione e la fede in tutto e per tutto come grazia divina, cosicché ogni merito e ogni capacità perde di valore. Ciò è indirizzato contro ogni aspettativa della natura umana [...]»⁴.

Quello che le Sacre Scritture ci dicono, non dipende certo dall'arte umana dello scrivere, così come la Parola non è la parola del predicatore, ma la Verità che attraverso il predicatore si trasmette⁵. In un testo del 1977 dal titolo *Herméneutique et théologie*, Gadamer scrive:

«Aprire gli occhi all'esperienza del divino, in un senso generalissimo, è la condizione preliminare dell'accoglimento del messaggio cristiano. Il conflitto tra la legge [il metodo] e la grazia [la verità] resta fondamentale. L'idea di un sapere o di una tecnica dominatrice, fosse pure la pretesa del maestro o piuttosto quella dello studente, mediante la quale noi conserviamo la nostra vita è la base inerente a ciascun essere umano. *Fin nel campo teologico essa resta tuttavia il più grande ostacolo all'accettazione della Promessa del Vangelo, vale a dire all'apertura della grazia*»⁶.

¹ GW 8, p. 42.

² H.-G. GADAMER, *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, in GW 8, p. 145.

³ GW 8, p. 150.

⁴ *Ivi*, p. 151.

⁵ *Ivi*, pp. 145, 153.

⁶ H.-G. GADAMER, *Herméneutique et théologie*, in *Revue des Sciences Religieuses* 51 (1977), pp. 384-397, p. 397. Il corsivo è mio.

Ciò che davvero la teologia offre all'ermeneutica è la «provocazione radicale che dice che la Promessa e la sua accettazione per mezzo della fede *non sono una decisione attiva della volontà umana, ma un dono della grazia divina che non si può far altro che attendere [...]*»¹. Anche in questo caso «il testo del Vangelo non è l'espressione del pensiero di qualcuno, non dipende dall'individuo che esprime o formula la propria intenzione [...] *Questo discorso è di un'universalità completa*»².

Non si può non sottolineare in questi passaggi tutto il debito di Gadamer, nel suo modo di intendere l'esperienza religiosa, alla teologia dialettica barthiana. A dire il vero Karl Barth viene citato solamente una volta, in nota, in tutto *Wahrheit und Methode*. Il riferimento è a quanto Barth afferma di Feuerbach, il quale avrebbe rovesciato la dottrina biblica dell'*imago dei*. «Questo rovesciamento», scrive Gadamer, «che interpreta antropologicamente l'esperienza religiosa e che diventa dominante nel secolo XIX, è anzi da riportare allo stesso soggettivismo che sta alla base del modo di pensare dell'estetica moderna»³.

Esistono almeno due ragioni per le quali non è possibile sottovalutare questa breve considerazione. In primo luogo, Gadamer oppone l'antisoggettivismo religioso di Barth all'estetica moderna che, come noto, è oggetto di ampia critica nella prima parte di *Wahrheit und Methode*. Alla dimensione del genio, Gadamer oppone la verità del bello, secondo quella verità dell'opera d'arte che è «*Aufhebung* di questa realtà nella sua verità»: «Il mondo dell'opera d'arte [...] è in realtà un mondo totalmente e radicalmente trasfigurato. Davanti a esso, ognuno riconosce che “è proprio così”»⁴. La stessa critica viene poi portata da Gadamer, nella seconda parte di *Wahrheit und Methode*, alla storicità moderna. All'illuministico screditamento del pregiudizio, Gadamer oppone la riabilitazione di autorità e tradizione in nome della coscienza della *Wirkungsgeschichte*, coscienza che, come ricorda altrove, non ha nulla a che fare con il concetto tradizionale di coscienza, ma ha molto più a che fare con l'essere di cui parla Heidegger⁵. Nella terza parte di *Wahrheit und Methode* infine, egli respinge l'uso strumentale del linguaggio a favore della sua pretesa di verità. In fondo Gadamer, con il breve accenno a Barth, intende difendere l'intento globale di

¹ *Ivi*, p. 392. Il corsivo è mio.

² *Ivi*, p. 389. Il corsivo è mio.

³ GW I, p. 148.

⁴ *Ivi*, p. 118.

⁵ H.-G. GADAMER, *Interpretazione e verità*, cit., p. 168.

Wahrheit und Methode, che è quello di sollevare l'esperienza ermeneutica al rango di evento donatore di verità.

In secondo luogo, l'antisoggettivismo religioso barthiano viene opposto alla corrente liberale della teologia protestante, il cui fondatore fu Schleiermacher. A detta di Gadamer l'ermeneutica schleiermacheriana si caratterizza per il privilegio dato alla dimensione tecnica e psicologica¹. In questo modo Schleiermacher avrebbe esaltato, ancora una volta, la dimensione soggettivista dell'interpretazione. Dimenticando la pretesa di verità dei testi, Schleiermacher li avrebbe considerati semplici espressioni del soggetto e avrebbe ritenuto l'ermeneutica una tecnica volta a liberare dal testo e dalle sue incomprensioni lo spirito dell'autore. Certo, il progetto schleiermacheriano, afferma Gadamer al termine della sua ricognizione «strategica», non porta a compimento lo spirito tecnicistico e psicologista della scuola storica e dell'ermeneutica romantica². Per quanto universale, l'ermeneutica tecnica schleiermacheriana è ancora orientata dall'interesse dogmatico per certi scritti. Per quanto Schleiermacher faccia proprio il principio, nato nel XVIII secolo, secondo cui «l'interpretazione degli scritti biblici non è sottoposta a condizioni diverse da ogni altro tipo di letteratura», la sua ermeneutica si rivolge a testi la cui autorità resta indiscussa. Questo è in fondo il paradosso di tutta la teologia liberale la quale da un lato pretende di liberare la dimensione universale del messaggio di salvezza estendendola indifferentemente a ogni uomo, dall'altro rimane all'interno del particolare presupposto di fede nell'annuncio di Cristo. La teologia liberale, insomma, non può realizzare la propria aspirazione, che è quella di compiersi in ogni uomo al di là della particolarità dell'evento dell'annuncio. La critica gadameriana all'ermeneutica di Schleiermacher può essere intesa dunque come chiaro riflesso della critica all'autocoscienza della fede, che è la base dogmaticamente pericolosa della teologia schleiermacheriana³. La dimensione ermeneutica universale della teologia protestante non si realizza nella liberazione dall'esclusività dell'evento salvifico, ma nella sua comprensione come evento di verità.

Per questa ragione, in una delle rare occasioni in cui parla di Barth, Gadamer afferma che la sua esegesi alla *Lettera ai Romani*, «nonostante l'avversione per la riflessione metodologica, è una

¹ Cfr. GW 1, pp. 188-201. Gadamer dedica a Schleiermacher altri due saggi *Das Problem der Sprache bei Schleiermacher* (1968) e *Schleiermacher als Platoniker* (1969), entrambi in GW 4, rispettivamente pp. 361-373 e pp. 374-383.

² *Ivi*, pp. 200-201.

³ G. MORETTO, *La dimensione religiosa in Gadamer*, cit., p. 112.

specie di manifesto ermeneutico»¹. L'affermazione può sorprendere solo per la denuncia di assenza di metodo che Gadamer sembra portare, nonostante la dimensione dichiaratamente antimetodologica della propria ermeneutica: «in fondo io non propongo *alcun* metodo, ma descrivo solo *ciò che è*»; «evidentemente non mi è riuscito di persuadere Betti che una teoria filosofica dell'ermeneutica - giusta o sbagliata che sia - non è una dottrina del metodo»². Tanto che si potrebbe sospettare che proprio l'assenza di metodo rappresenti uno degli elementi che agli occhi di Gadamer rendono l'esegesi barthiana un'ermeneutica genuina. Nello stesso testo egli aggiunge che «l'eccezionale opera gigantesca di Karl Barth, la sua *Dogmatica ecclesiale*, non porta in nessun punto un contributo diretto al problema ermeneutico, ma, indirettamente, ovunque», «riconoscendo», come sostiene G. Moretto, «un fondamentale significato “ermeneutico” alle due espressioni più alte del pensiero barthiano»³.

Esiste poi un altro elemento, questa volta indiretto, che ben mostra il fascino suscitato in Gadamer dalla teologia antiliberalista di Barth. Si tratta della critica, in *Wahrheit und Methode*, alla demitologizzazione dell'amico Bultmann, critica i cui termini suonano chiaramente barthiani.

L'affermazione di Bultmann in *Glauben und Verstehen* secondo cui «l'interpretazione degli scritti biblici non è sottoposta a condizioni diverse da ogni altro tipo di letteratura» è per Gadamer ambigua⁴. L'interpretazione dei teologi infatti, anche laddove si voglia scientifica, come è il caso appunto della demitologizzazione bultmaniana, «deve sempre tenere fermo che la Sacra Scrittura è annuncio divino della salvezza»⁵. Da un lato, Bultmann riconosce, come Heidegger d'altronde, che ogni interpretazione presuppone un rapporto vitale dell'interprete con il testo interpretato, una relazione preliminare con la cosa (*Sache*), che *attraverso* il testo viene comunicata. Dall'altro, Bultmann sembra non riconoscere davvero che tale precomprensione non viene semplicemente raggiunta attraverso il processo scientifico d'interpretazione, ma è «presupposta come già data». Essere toccati dal problema di Dio, questo è il presupposto che apre l'interpretazione. Esso non ci è dato per il solo fatto di essere uomini, come esplicitamente sostiene la teologia liberale e implicitamente ammette la demitologizzazione

¹ H.-G. GADAMER, *Hermeneutik und Historismus*, in GW 2, p. 391.

² *Ivi*, pp. 394-395.

³ *Ivi*, p. 404.

⁴ GW 1, p. 336.

⁵ *Ibid.*

bultmaniana; esso, afferma Gadamer, ci è dato «solo per opera di Dio, ovvero in virtù della fede»¹.

Solo la grazia divina, un evento di verità, apre per Gadamer, in questo caso certo debitore a Barth, lo spazio dell'interpretazione. La chiesa cattolica, con la sua dottrina della giustificazione per mezzo delle opere, non ha compreso questo principio dell'ermeneutica. Bultmann, da parte sua, ha dimenticato che la demitologizzazione è abbracciata da questo primo presupposto, esattamente come l'analitica heideggeriana è compresa dalla domanda attorno al senso dell'essere. Come osserva con estrema lucidità G. Moretto,

«Gadamer richiama, dunque, Bultmann, all'ortodossia protestante, cioè a una teologia che, quand'anche non voglia continuare a considerare luteranamente la ragione umana come qualcosa di tralignato e di prostituito, misconoscendone l'idoneità a rendere, paolinamente, razionale il culto della Verità, si vieta “la possibilità di un'interpretazione dei testi biblici esterna al contesto della fede” confessionale: per essa, infatti, “la sola autentica corrispondenza ermeneutica è quella di Parola e fede”»².

La riabilitazione della nozione agostiniana di *verbum in corde*, inteso come animo dell'uomo colpito dalla parola-evento di Dio, è dunque l'adatto riflesso di una simile dottrina della grazia, la quale, a sua volta, è l'adatto paradigma dell'ermeneutica veritativa, antimetodologica e antiliberalista di Gadamer.

* * *

Nel primo capitolo di questa prima parte si è detto che la nozione agostiniana di *verbum in corde* costituisce una novità tanto rispetto alla tradizione greca, da Platone ad Aristotele fino agli stoici, quanto rispetto alla corrente giovannea, da Giustino fino ad Ambrogio. Certo Agostino, come tutti gli autori prima e dopo di lui, condivide l'idea secondo cui il verbo interiore è superiore al verbo proferito. Eppure, rispetto a tutti gli autori prima e dopo di lui, Agostino non è preoccupato dal rapporto tra verbo interiore ed exteriorità, ma dal rapporto tra verbo interiore all'uomo e Verbo di Dio. Rispetto ai «greci», Agostino non si preoccupa di descrivere la struttura logico-proposizionale del verbo interiore. Rispetto ai «cristiani», Agostino non si cura della pericolosa analogia di proporzione tra Verbo presso Dio e Verbo incarnato da un lato e verbo interiore e verbo proferito dall'altro. Nel *De Trinitate*,

¹ *Ivi*, p. 337.

² G. MORETTO, *La dimensione religiosa in Gadamer*, cit., pp. 98-99.

Agostino certo separa il *verbum in corde* da ogni residuo di esteriorità, ma più radicalmente lo separa da ogni residuo di adeguazione all'oggetto. Il *verbum in corde* agostiniano non è rivolto ad altra cosa se non al Verbo di Dio che l'ha colpito. Il rinnovato rapporto con l'esteriorità è solamente la conseguenza di questo evento di grazia.

Nel secondo capitolo si è dimostrato che Gadamer, con la sua riabilitazione, ha davvero capito in questo modo l'agostiniano *verbum in corde*. Numerosi esempi all'interno e al di fuori dei *Gesammelte Werke* gadameriani hanno dato forza all'ipotesi secondo la quale il *verbum in corde* agostiniano è paradigma di ciò che per Gadamer è «fare» un'esperienza ermeneutica. La portata ermeneutica di questa nozione non è per Gadamer nella parziale riabilitazione della lingua proferita, ma nell'evento di verità che essa descrive. Ermeneutica è quell'esperienza che, come la grazia di Dio, disorienta in maniera radicale e dà senso.

Nel terzo capitolo, infine, è stato dimostrato non solo che la riabilitazione dell'agostiniano verbo interiore appartiene all'orizzonte veritativo e antimetodologico dell'ermeneutica di Gadamer, ma è anche il risultato dell'interesse di Gadamer per i problemi della teologia dialettica. Certamente egli ha più affinità con i greci Platone e Aristotele che con i cristiani Paolo e Agostino. Nondimeno a Marburgo, città nella quale studia e lavora, Gadamer ha avuto modo di affinare, anche grazie alla stretta amicizia con Bultmann, una certa sensibilità per questioni squisitamente teologiche, tanto da diventare critico verso certe posizioni del fraterno amico. In Bultmann permane infatti, nella prospettiva gadameriana, un certo liberismo teologico, nella misura in cui la sua demitologizzazione tende a dimenticare il presupposto di fede, principio di grazia, che rende la Parola effettiva.

La duplice tesi di Grondin, secondo la quale Agostino con il *verbum in corde* ha dato un contributo importante alla nascita dell'ermeneutica filosofica e Gadamer, con la sua riabilitazione, ne ha voluto difendere la pretesa di verità e universalità, è dunque del tutto coerente con un certo modo d'intendere l'ermeneutica. Eppure, per quanto detto in questa prima parte, è altrettanto legittimo dissentire da quanto dice Grondin, per almeno due ragioni.

In primo luogo, per la maniera in cui egli descrive la nozione di verbo interiore. Il *verbum in corde*, a differenza di quanto sostiene Grondin, non mette in moto alcuna circolarità tra il detto e il non detto. Il verbo interiore non ci dice affatto che «c'è qualche cosa di simile a un *dialogo* “dietro”, o, meglio, “con” ogni enunciato»¹.

¹ J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 38.

Molto più, la nozione di *verbum in corde* suggerisce che dietro ad ogni dialogo c'è in realtà solo un *monologo*¹. Il *verbum in corde* non carica affatto il linguaggio della sua essenziale circolarità ermeneutica, ma sembra, al contrario, anestetizzarla. Di conseguenza la nozione di *verbum in corde* rende l'ermeneutica improvvisamente *ineffettiva*. La grazia di Dio, della quale il verbo interiore agostiniano è segno, non lascia intatta la libertà per l'uomo d'interpretare a nuovo gli stati di cose laddove questi ci mettano alla prova. Il *verbum in corde* è piuttosto il risultato del grido di Dio, tanto forte da creare le proprie condizioni di possibilità: «è solo il grido a rendere possibile che in noi ci sia un orecchio capace di sentirlo. Esso non presuppone il nostro ascolto, lo suscita [...]»².

In secondo luogo, per l'ipotesi secondo cui ermeneutica è solo quella che trova nell'agostiniano *verbum in corde* un valido paradigma. Non solo Ricœur ha cercato di dimostrare che verità e metodo non rappresentano, anche per le scienze dello spirito, alcuna alternativa. Ancora più a fondo, l'ermeneutica filosofica dovrebbe mettere in discussione le proprie idee di senso, essere e verità, senza per questo temere una deriva decostruzionista. Se, come le esperienze che si «fanno», anche senso, essere e verità ci accadono, ci disorientano e ci danno senso, allora l'interpretazione umana è solo predisposizione alla loro - genitivo soggettivo - comprensione. Le esperienze che «facciamo» non ci danno tuttavia senso alcuno, ma ci costringono piuttosto a pensarne, interpretando, di sempre nuovi. Se l'interpretazione è un compito infinito, altrettanto deve essere per la comprensione, la quale non è l'evento del senso, dell'essere o della verità, ma piuttosto la convinzione, sempre rinegoziabile, di avere raggiunto un po' di senso, un po' d'essere e un po' di verità.

La finitudine della comprensione umana è tratto distintivo dell'ermeneutica esistenziale di Heidegger. I concetti ermeneutici sono vuote indicazioni formali che devono essere riempite e rinegoziate di volta in volta a partire dalla situazione concreta in cui ci si ritrova. Ermeneutiche sono per Heidegger quelle esperienze che, trasgredendo le nostre attese, fanno sentire inadeguata la comprensione del mondo di cui fino a quel momento ci si è, per così dire, accontentati. Lungi dall'essere eventi di senso, essere o verità, simili esperienze costringono l'uomo a cercare senso interpretando ulteriormente. Se Gadamer ha fatto dell'agostiniano *verbum in corde* il paradigma dell'esperienza ermeneutica, è perché la

¹ Cfr. C. BERNER, *Au détour du sens*, cit., pp. 61-62.

² J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, cit., p. 163.

sua filosofia nasce dal cortocircuito tra la prospettiva «ermeneutica» del primo Heidegger e la prospettiva «evenemenziale» del secondo.

PARTE SECONDA

L'ORIGINE DELL'ESPERIENZA ERMENEUTICA DEL *VERBUM IN CORDE* HEIDEGGER INTERPRETE DI AGOSTINO

Il tratto più comune alle filosofie di Agostino e Heidegger è l'ermeneutica del sé. La *confessio* agostiniana, nella doppia accezione di confessione di lode e confessione dei peccati, è anche il tentativo di comprendere se stessi davanti a Dio, *coram Deo*, senza più fuggire e senza più nascondersi. L'heideggeriana ermeneutica della fatticità è il tentativo di rendere il *Dasein* desto davanti a se stesso. In entrambi i casi l'attenzione al sé non ha a che fare con la fuga dal mondo e dalle sue esperienze. In un saggio del 1930 dall'ascendenza heideggeriana, Hans Jonas vede bene la distanza tra Agostino e il modello stoico dell'*αὐτάρκεια*¹. La libertà degli stoici coincide con la sfera del soggetto, cosicché con essa è occultato l'ambito del vivere concreto. Solo la tradizione giudeo-cristiana, e Agostino in particolare, ha nuovamente problematizzato l'orizzonte fattuale dell'esperienza e del vissuto². Laddove Heidegger interpreta Agostino, e lo contrappone a Cartesio, egli apprezza proprio quest'aspetto: «l'evidenza del *cogito* c'è, però va fondata sull'effettivo, dato che anche ogni scienza si radica da ultimo nell'esistenza effettiva»³. La predilezione heideggeriana per il *Selbstwelt* non è indice di chiusura al mondo e alle sue esperienze, ma ne è presa di coscienza radicale.

Ciò nonostante, se l'accettazione dell'effettività, ovvero dell'esperienza del mondo, è tratto comune alle ermeneutiche del sé di Agostino e di Heidegger, altrettanto non si può dire dell'"altra" esperienza che «fa» il sé agostiniano. Mentre per gli stoici il ritorno dell'uomo in se stesso coincide già con la realizzazione della libertà, per Agostino il ritorno di sé su se stesso è l'inizio di un compito ulteriore. «Proprio là dove l'io deve essere un soggetto assoluto», scrive Jonas, «[...] io sperimento la mia più

¹ HANS JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930, 1965².

² *Ivi*, p. 25.

³ M. HEIDEGGER, *Augustinus und der Neuplatonismus*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in GA LX, p. 299. Per la traduzione si è fatto riferimento a *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, traduzione di Giovanni Giurisatti, Adelphi, Milano 2003.

profonda ed essenziale im-potenza su me stesso»¹. Nel § 40 di *Sein und Zeit* Heidegger elogia l'agostiniano *timor castus*, che nasce dal fatto che l'uomo, sottratto alla quotidianità tranquillizzante, è messo solo di fronte a Dio². Per Heidegger, tuttavia, l'inquietudine data con l'esperienza del *coram Deo* si risolve nel compito dell'avere originariamente se stessi: «Nell'angoscia le possibilità dell'esserci che è sempre mio si mostrano in se stesse [...]»³. Nel secondo seminario tenuto a Friburgo in qualità di *Privatdozent*, Heidegger non solo stacca l'agostiniano *crede ut intelligas* dalla sua necessaria contropartita *intelligam ut credam*, ma lo traduce con «vivi in maniera vivente il te stesso (*Lebe lebendig dein Selbst*)». L'esortazione agostiniana a “lasciarsi fare” dall'esperienza di Dio diventa così una sorta di motto pindarico, «diventa ciò che sei!»⁴. Cercare Dio significa quindi cercare la vita nel suo pieno compimento, ma, nella lettura heideggeriana, non vale il contrario. Cercare la vita non è che preoccupazione per la vita. «Agostino vide nell'“*inquietum est cor nostrum*” la grande, incessante inquietudine della vita» ed «è solo su questo fondamento d'esperienza, l'esperienza più profonda e più piena di sé, che si basa la conoscenza»⁵. Heidegger si mostra volontariamente sordo all'“altra” esperienza del sé agostiniano. Sembra dunque avere ragione Jean-Luc Marion, quando afferma che la verità heideggeriana, a differenza della *veritas redarguens* agostiniana, non mette in causa il *Dasein*, poiché è piuttosto il *Dasein* a mettere in gioco la verità come la prima tra le sue possibilità⁶. La critica di Marion alla verità heideggeriana, se efficace nel descrivere l'eccedenza della verità per Agostino, manca tuttavia di una precisa contestualizzazione temporale che d'altro canto ne limiterebbe senza dubbio la portata.

I riferimenti significativi di Heidegger ad Agostino sono concentrati soprattutto nel primo periodo friburghese. Non solo egli ne parla, come si è visto, nel seminario del semestre invernale 1919/1920. In esergo al seminario del semestre successivo è posta una citazione dal libro X del *De civitate dei*. Heidegger dedica inoltre ad Agostino l'intero seminario del semestre estivo 1921 *Augustinus*

¹ H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitproblem*, cit., p. 21. Per un'opinione diversa sullo stoicismo, «aperto» all'esperienza cosmica del divino, cfr. PIERRE HADOT, *Réflexions sur la notion de “culture de soi”*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, Paris 2002.

² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA II, p. 190.

³ *Ivi*, p. 191.

⁴ Cfr. IAIN THOMPSON, *Heidegger on ontological education, or: How we become what we are*, in *Inquiry* 44/3 (2001), pp. 243-268.

⁵ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920), GA LVIII, p. 62.

⁶ J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, cit., p. 186.

und der Neuplatonismus. Nel *Natorp-Bericht* del 1922 egli fa riferimento ad alcuni aspetti dell'antropologia agostiniana. Un anno dopo, nel seminario del semestre estivo del 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Heidegger definisce quella di Agostino «la prima “ermeneutica” in grande stile»¹.

Gadamer afferma che proprio in quegli anni Heidegger affascinava i propri studenti con la «parola magica» *Nachvollzug*, e che lo stesso Heidegger salutò nella distinzione agostiniana tra *actus signatus*, l'enunciato predicativo, e *actus exercitus*, il suo compimento, il presentimento di una simile nozione². Importanti riferimenti alla questione del tempo in Agostino si trovano in una conferenza tenuta davanti ai teologi di Marburgo nel 1924, e ancora in una conferenza tenuta presso il monastero benedettino di Beuron nel 1930³. Meno importanti sono i riferimenti alla temporalità agostiniana nel § 81 di *Sein und Zeit* e nei seminari marburghesi del 1925 *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriff* e del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Il lungo silenzio di Heidegger su Agostino negli anni successivi è interrotto solamente da una citazione del libro X delle *Confessiones* all'inizio di un seminario tenuto a Brema sull'immagine e la parola⁴.

La consapevole sordità di Heidegger all'“altra” esperienza del sé agostiniano è da collocarsi al tempo della sua prima ermeneutica della fatticità, nella quale sono anche le ovvie ragioni di un simile rifiuto. Per il giovane Heidegger, ermeneutico è il *Dasein* che si comprende a partire dalle sue categorie più proprie. Ogni apertura al di fuori del *Selbstwelt* risulta in ultima istanza una rinuncia al radicale compito di comprendere se stessi. Ancora in *Sein und Zeit*, sebbene il clamore della questione ontologica si faccia sentire più forte, l'interpretazione è (ri)comprensione dell'essere dell'esserci. Nel § 7 Heidegger scrive che con l'ermeneutica, «fenomenologia del *Dasein*», sono resi noti il senso dell'essere e le categorie fondamentali dell'esserci. Il senso filosoficamente primario del

¹ M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA LXIII, p. 12. Per la traduzione si è fatto principalmente riferimento a *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, a cura di Gennaro Auletta, Guida, Napoli 1998.

² H.-G. GADAMER, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in *Dilthey Jahrbuch* 4 (1986-1987), p. 21.

³ M. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, GA LXIV, pp. 105-125; la conferenza di Beuron, il cui titolo è *Quid est tempus? Confessiones lib. X*, sarà pubblicata nel volume LXXX della *Gesamtausgabe*. Per la traduzione della conferenza del 1924 si è fatto principalmente riferimento a *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998.

⁴ OTTO PÖGGELER, *Kunst und Politik im Zeitalter der Technik*, in *Heideggers These vom Ende der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984*, Bouvier, Bonn 1989, p. 111.

termine «ermeneutica» è «quello di analitica dell'esistenzialità dell'esistenza»¹; nel § 32 Heidegger chiarisce che il circolo ermeneutico è «espressione della *pre-struttura* esistenziale propria dell'esserci stesso»². Quando quella particolare forma di interpretazione che è l'esegesi fa appello al «dato immediato», essa dimentica che immediata è l'assunzione dell'interpretante, «assunzione necessariamente implicita in ogni procedimento interpretativo come ciò che è già “posto” alla base di ogni interpretazione nel senso della predisponibilità (*Vorhabe*), della previsione (*Vorsicht*) e della precognizione (*Vorgriff*)»³. Ermeneutica non è dunque l'interpretazione del dato esteriore, altra cosa o altra persona, ma l'interpretazione delle precomprensioni che determinano l'esperienza umana del mondo, la maniera in cui già si ha l'oggetto o la persona in questione. L'interpretazione è il movimento dalla pre-comprensione alla ri-comprensione, dal sé immediato dell'esperienza quotidiana al sé riflesso delle sue categorie: «Nell'interpretazione, la comprensione non diventa altra da sé, ma se stessa. [...] L'interpretazione non è la presa di conoscenza del compreso, ma la elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione»⁴. L'esperienza ermeneutica di Heidegger dunque, ancora al tempo di *Sein und Zeit*, è un'autointerpretazione del sé che si potrebbe dire quasi stoica. L'apertura a Dio agostiniana è, nella lettura heideggeriana, la comoda rinuncia alla risolutezza della decisione radicale. Nella prospettiva della questione ontologica, laddove Agostino «fa» esperienza di Dio, egli è nell'orizzonte della metafisica della presenza: una critica sorprendente nei confronti di Agostino, che nel libro IV delle *Confessiones* rifiuta di ridurre Dio alla sostanza aristotelica. Meno sorprendente osservando che la sostanza aristotelica di cui parla Agostino è l'uomo e che Dio è ad essa estraneo poiché «semplice (*simplicem*)» e «immutabile (*incommutabilem*)».

Se l'esperienza ermeneutica come autopossesso di sé è al cuore dell'interpretazione heideggeriana di Agostino, allora quella di Heidegger, contrariamente a quanto suggeriscono J. Grondin e J. Greisch, non è una riabilitazione dell'agostiniano *verbum in corde*⁵. Questo, infatti, è indice della presenza di Dio nell'uomo convertito per mezzo della grazia. Fenomeni quali il peccato e la grazia, dice

¹ GA II, p. 38.

² *Ivi*, p. 153.

³ *Ivi*, p. 150.

⁴ *Ivi*, p. 148.

⁵ Cfr. J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., pp. 29-30; JEAN GREISCH, *L'arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Éditions du Cerf, Paris 2000, p. 128.

Heidegger, sono intrecciati in maniera peculiare con la metafisica neoplatonica. Per questa ragione, essi non possono costituire una guida alla comprensione dell'esperienza ermeneutica. Piuttosto è vero il contrario, nel senso che sarà l'esperienza ermeneutica dell'autopossesso a rendere possibile la comprensione di fenomeni come il peccato e la grazia: «[...] nella nostra trattazione condotta nell'ordine del comprendere acquisiremo l'elemento fondamentale per l'accesso ai fenomeni del peccato, della grazia, eccetera»¹. Heidegger è dunque consapevole che in Agostino è in gioco l'esperienza della grazia, il *donum dei*, ma riconosce in questa l'elemento metafisico del neoplatonismo. Illuminata dall'originaria esperienza ermeneutica dell'autopossesso, la dottrina della grazia è paradossalmente ad essa ridotta. Nel saggio del 1930, Jonas sostiene che nel fenomeno agostiniano della conversione ottenuta per mezzo della grazia la *caritas* è qualche cosa di «magico». Diffusa in noi magicamente dall'alto, essa «ci pone già al di là dell'ambito costitutivo dell'uomo (in quanto creatura), ambito nel quale erano sperimentati l'insufficienza e il peccato»². La nozione di *verbum in corde*, inadatta come paradigma dell'esperienza ermeneutica heideggeriana, è al contrario un punto di vista privilegiato per osservare la parabola ermeneutica di Heidegger.

Tanto più Heidegger parla dell'essere, tanto meno egli parla di ermeneutica. A seguito della *Kehre* il termine scompare del tutto, se non fosse per il dialogo/monologo del Linguaggio (*Gespräch von der Sprache*) di *Unterwegs zur Sprache*, nel quale l'esperienza ermeneutica non è più descritta come autocomprensione di sé, ma come il «portare messaggio e annuncio» dell'essere³. Non è forse questa la definitiva rottura con il circolo quasi stoico dell'autoreferenzialità, così come il *verbum in corde* è per Agostino un'esperienza di espropriazione del sé? È dunque nell'abbandono del paradigma ermeneutico che Heidegger inconsapevolmente recupera l'agostiniano verbo interiore.

1. LA MEMORIA E IL TEMPO SECONDO AGOSTINO

Agostino certamente conosce, grazie a Cicerone, il famoso passo del *Menone* platonico nel quale un giovane schiavo ignorante dimostra senza aiuto un complesso teorema geometrico⁴. Nel *De*

¹ GA LX, p. 283.

² H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitproblem*, cit., p. 37.

³ M. HEIDEGGER, *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, in *Unterwegs zur Sprache*, GA XII, pp. 79-146.

⁴ *Tusc. I*, 24, 56-61.

Trinitate, egli ricorda che Platone «racconta infatti che non so quale schiavo interrogato sulla geometria rispose come se fosse stato espertissimo in quella disciplina»¹. Eppure, nello stesso trattato, Agostino critica con decisione la reminescenza platonica: definitivo è il distacco dal linguaggio platonico dell'anamnesi al quale in gioventù aveva senza dubbio attinto². In un passaggio delle *Retractationes* (I, 1, 2), per esempio, egli corregge un passo del *Contra Academicos* (II, 9, 22) nel quale è scritto che l'anima «ritornerà (*rediturus*) sicuramente in cielo». Secondo Agostino sarebbe stato meglio dire che l'anima «andrà (*iturus*)» in cielo. Con il deciso rifiuto della reminescenza platonica, Agostino riconosce la vanità della pretesa umana di avere da sé qualche cosa, sia essa conoscenza o salvezza.

Nel suo linguaggio il termine «*memoria*» ha un'accezione talmente ampia da coincidere con l'anima stessa (*Conf. X*, 14, 21) e se la *memoria* coincide con l'anima, essa coincide con l'umana *cogitatio*. La memoria cogitativa ha così la capacità di portare a uno stato attuale diversi stati latenti e disponibili del ricordo. Le immagini delle cose esteriori sono attualizzate sotto forma di conoscenza empirica (*Conf. X*, 8, 14). Gli oggetti di arti liberali quali logica e grammatica diventano conoscenza tecnica. In questo caso non è più l'immagine della cosa a essere presentificata, ma la cosa stessa (*Conf. X*, 10, 17). Numeri e misure sono attualizzati sotto forma di scienza, senza quel residuo d'esteriorità che ancora permane nell'ambito del sapere tecnico. Se la grammatica dipende ancora da una lingua proferita determinata, numeri e misure, al contrario, non sono né greci né latini né di nessun'altra lingua (*Conf. X*, 12, 9). Giudizi di verità e falsità già formulati riemergono, infine, ogni volta che si incontra ciò attorno a cui si è espresso il giudizio (*Conf. X*, 13, 20). La memoria cogitativa è una facoltà per così dire tautologica, che presentifica ciò che in qualche modo è già disponibile e ha come particolare condizione di funzionare solo a proposito di ciò che non è stato dimenticato.

¹ *De Trin.* XII, 15, 24.

² Se a questa appropriazione del linguaggio della reminescenza corrisponda un'appropriazione della dottrina, rimane a oggi questione aperta. Favorevole all'ipotesi è ad esempio ROBERT J. O'CONNEL, *The origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, Fordham University Press, New York, 1987. Decisamente contrario è invece GERARD O'DALY, *Augustine's Philosophy of mind*, Duckworth, London 1987. Per i luoghi nei quali Agostino fa riferimento alla reminescenza platonica cfr. la nota complementare di Goulven Madec *Commemoration* per la sua traduzione del *De Magistro*, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris 1976, pp. 536-538.

Della stessa capacità presentificatrice della *memoria*, Agostino parla nel libro XI delle *Confessiones*. La conoscenza del passato è presentificazione delle immagini che si sono impresse nel ricordo: «così, la mia fanciullezza non esiste più, ma quando la rievoco e ne parlo, io ne vedo l'immagine nel presente, perché essa è ancora nella mia memoria»¹. La conoscenza del futuro è induttiva, nel senso che è previsione a partire dalle esperienze presenti. Per questo motivo passato e futuro di per sé non esistono, ma esistono solamente nella presentificazione: «risulta dunque chiaro che futuro e passato non esistono, e che impropriamente si dice che tre sono i tempi [...]»². Esiste solamente la conoscenza del presente, presente del passato che è ricordo, presente del presente che è intuizione e presente del futuro che è attesa.

Eppure la *memoria* agostiniana non è riducibile alla presentificazione della *cogitatio*. Certamente quella che celebra Agostino è una «memoria felice», capace cioè di trattenere e presentificare in sé innumerevoli cose. Nondimeno la capacità di trattenere e presentificare della *memoria* è di continuo minacciata³. Il piano delle *affectiones* apre una breccia nel fenomeno della presentificazione del già disponibile. Agostino è meravigliato dal fatto che io possa ricordare con gioia una tristezza passata e viceversa ricordare con tristezza un momento di gioia trascorsa. La *memoria* delle *affectiones* funziona come uno stomaco :

«E allora diremo che la *memoria* è pressappoco lo stomaco dell'anima, la gioia e la tristezza sarebbero come il cibo, buono o cattivo: quando si affidano alla *memoria* possono rinchiudersi in essa, ma, come ciò che è passato nello stomaco, non hanno più alcun sapore»⁴.

Agostino si preoccupa anche di distinguere tra stomaci di animali ruminanti e non, assimilando la *memoria* delle affezioni a questi secondi. Ruminare ha infatti a che fare con il *cogitare*, nel senso di rendere mio ciò che ho ricevuto, ascoltato, letto ecc⁵. La *memoria* delle *affectiones*, al contrario, ha la peculiarità di essere impropria, nella misura in cui non si appropria di ciò che è disponibile tra le esperienze del ricordo. La breccia aperta nella presentificazione della *cogitatio* dalla *memoria* delle *affectiones* è attraversata dal fenomeno dell'oblio.

¹ *Conf.* XI, 18, 24.

² *Ivi* XI, 20, 26.

³ P. RICEUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Seuil, Paris 2000, 2003², pp. 118-119.

⁴ *Conf.* X, 14, 21.

⁵ J.-L. CHRÉTIEN, *Ruminer*, in *Saint Augustin et les actes de parole*, cit., pp. 51-57, p. 52.

L'oblio di cui parla Agostino non è né vuoto nome, né immagine dell'oblio e neppure oblio di qualche cosa. Si tratta invece dell'oblio in sé, il contrario della *memoria*. Se già con la *memoria* delle *affectiones* Agostino è costretto al linguaggio indiretto della metafora, con la *memoria* dell'oblio egli rimane senza parole: «per quanto in modo *incomprendibile* ed *inesplicabile*, sono certo che è dell'oblio stesso che mi ricordo»¹. La scelta della *memoria* non si limita o a recuperare l'oblio annullando l'oblio, come è il caso della donna che ha perduto la dramma, o a perderne la traccia sino a dimenticare l'oblio. La *memoria* ha l'ulteriore capacità di trattenere la memoria dell'oblio in quanto tale. «Senza la *memoria*», scrive Marion, «io non sono, ma con essa [...] non ho alcuna presenza di me a me stesso e io *mi dimentico* di me stesso»². Il paradosso è che la *memoria* è l'anima stessa da un lato, ma si compie nel suo contrario, nell'esperienza dell'oblio in sé, dall'altro, cosicché «io abito un luogo, me stesso, dove io non mi ritrovo, dove non sono a casa mia, dove non sono io: esiliato dall'interno, non sono là dove sono»³. Questo paradosso è superato solo superando la memoria per mezzo della ricerca della verità e della vita beata: «passerò oltre anche questa facoltà in me che si chiama memoria; la supererò per venire verso di Te, dolce luce» (*Conf. X*, 17, 26). L'oltrepassamento della memoria, tuttavia, non è privo di enigmaticità. Se tutti gli uomini desiderano la verità e con essa la vita beata, molti tra essi godono esteticamente della sua luce ma non si lasciano accusare, ovvero coinvolgere dalla verità in maniera originaria (*Conf. X*, 23, 34). Si profila qui un oblio più radicale di quello che può coinvolgere ogni cosa visibile: l'oblio di Dio⁴. Dio è nell'anima alla maniera espropriante dell'oblio in sé che minaccia la *memoria*. «Fare» esperienza di Dio nell'anima è risultato di un procedimento contrario alla ruminazione della *cogitatio*. Dall'appropriazione della *cogitatio* all'espropriazione di sé dell'esperienza di Dio nella *memoria*: «Il miglior tuo servo è colui che non tanto cerca di sentire da Te ciò che egli vorrebbe, quanto di volere ciò che da Te ha sentito» (*Conf. X*, 26, 37). La stessa *continentia*, che è la condizione per volere accogliere la chiamata di Dio, è dono esclusivo della *caritas* secondo quanto è detto nel *Liber Sapientiae* (VIII, 21): «nessuno può essere continente, se non è Dio a donarlo». «Tu mi comandi la continenza», dice Agostino, «dona ciò che comandi e comanda ciò che vuoi» (*Conf. X*, 29, 40). Come è

¹ *Conf. X*, 16, 25. Il corsivo è mio.

² J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, cit., p. 121.

³ *Ibid.*

⁴ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, cit., pp. 120-121.

scritto all'inizio del libro X, «nulla di vero Tu ascolti da me che prima Tu non abbia detto a me» (*Conf. X*, 2, 2).

La *memoria* segue dunque il paradigma del *verbum in corde*, l'espropriante dono di grazia dal quale nascono le buone parole e le buone azioni. A questo proposito J. Kreuzer afferma che il verbo interiore agostiniano è la Verità della *memoria*¹. Se la memoria è comunemente riconosciuta come la facoltà che garantisce l'identità individuale, questo è vero solamente in parte nel caso della *memoria* agostiniana. La presa intensiva della *memoria* sulla coscienza temporalmente estesa, la presa di sé sulle proprie esperienze esteriori, è trascesa dall'esperienza interiore e superiore della grazia eterna di Dio. Come per Locke, che dell'identità mnemica è inventore riconosciuto, anche per Agostino la memoria è sempre personale. Contrariamente a Locke, però, quella di Agostino è una *memoria* che nel preservare il sé dalla dispersione, lo riorienta verso la trascendenza². Allo stesso modo, l'articolazione tra *intentio* e *distentio* della temporalità, come si vedrà meglio nella terza parte, è trascesa dall'orizzonte dell'*aeternitas*. L'eternità divina, che apre e chiude il libro XI delle *Confessiones*, è il luogo dal quale comprendere la temporalità umana secondo Agostino.

Nella *memoria* non si tratta dunque della controfigura del Maestro interiore, come vorrebbe A. Solignac, quando afferma che lo stesso problema che nel *De Magistro* è posto dal punto di vista del Maestro, lo è qui dal punto di vista del discepolo³. Il *De Magistro* è infatti situato nella tradizione socratica della pedagogia della ragione da un lato, e nella tradizione evangelica di Dio unico maestro dall'altro⁴. Il maestro interiore è colui che permette a ognuno di risvegliare e prendere coscienza di quella verità che porta in sé⁵. Al contrario, la *memoria* agostiniana ha a che fare con il

¹ J. KREUZER, *Die Sprachlichkeit der Erinnerung*, cit., p. 199.

² P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, cit., pp. 118 e sgg. Ricœur preferisce qui inserire la *memoria* di Agostino nella tradizione lockiana e husserliana dello sguardo interiore. Diverso sarà il suo atteggiamento altrove, come sarà evidente nella terza parte di questo studio. Si veda a questo proposito anche P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, 1996² pp. 150-166.

³ AIMÉ SOLIGNAC, *Mémoire des notions intellectuelles*, in SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris 1962, p. 562.

⁴ Cfr. G. MADEC, *Le Christ de Saint Augustin. La patrie et la voie*, Desclée de Brouwer, Paris 2001; *Le Christ Maître intérieur*, in *Lectures Augustiniennes*, Institut d'Études augustiniennes, Paris 2001, pp. 43-57. Per la figura di Cristo maestro interiore nel Nuovo Testamento e negli apologeti del I e II Secolo, cfr. FRIEDRICH NORMANN, *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1967.

⁵ EMMANUEL BERMON, *La signification et l'enseignement. Texte latin, traduction française et commentaire du De Magistro de Saint Augustin*, Vrin, Paris 2007, p. 531.

dono di Verità che viene da altrove, e che, anziché rendere il sé a se stesso, lo disorienta in maniera radicale. Per questo motivo la *memoria* agostiniana è, piuttosto, così come il verbo interiore, la radicalizzazione dell'esperienza ermeneutica del Maestro interiore. Secondo le parole di Lettieri, «l'ermeneutica della grazia agostiniana mira a trascendere persino l'ermeneutica del Maestro interiore [...], comprendendo come verità interiore e *cognitio* teologica tendano esse stesse a divenire *Vorhanden* idolatrico»¹.

2. HEIDEGGER INTERPRETE DI AGOSTINO

Nella prefazione al già citato seminario del 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Heidegger ricorda ai suoi lettori che «Compagno di ricerca è stato il giovane *Lutero* e modello *Aristotele* che quello odiava. Alcune cose le diede *Kierkegaard* e gli occhi me li ha aperti *Husserl*»². Certo - avverte immediatamente dopo - questa indicazione può valere soltanto per coloro che credono di comprendere un filosofo collocandolo nelle sue influenze storiche, senza rendersi conto che questa è una «pseudocomprensione», ossia «l'allontanamento da ciò che veramente importa»³. Nulla di strano per Heidegger, che, notoriamente, ha sempre rifiutato di collocare in maniera storico obiettiva qualunque filosofia, compresa la propria. In questa direzione va la critica heideggeriana a Troeltsch, von Harnack e Dilthey interpreti di Agostino, di cui si parlerà più avanti. In un seminario marburghese del 1924/1925, Heidegger, per interpretare il *Sofista* di Platone, parte da Aristotele, nella convinzione che «Aristotele abbia compreso Platone» meglio di quanto Platone abbia compreso se stesso⁴. Nondimeno, anche senza volere dimostrare quali decisive influenze abbia subito Heidegger nel corso della sua attività di *Privadozent*, compito che, checché ne dica Heidegger, rimane di primaria importanza, l'indicazione del 1923 è utile a distinguere tre tematiche care al filosofo nei primi corsi friburghesi. Si tratta della fenomenologia husserliana, dell'ontologia aristotelica e del cristianesimo delle origini, il cui orizzonte sarebbe stato rianimato dal giovane Lutero. Questi sono senza dubbio i punti di riferimento entro cui può essere collocata la ricerca del giovane Heidegger, gli ambiti con i quali il giovane filosofo predilige confrontarsi. Secondo questi tre temi, per altro strettamente intrecciati, si svilupperà il seguente

¹ G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit., p. 542.

² GA LXIII, p. 5.

³ Ibid.

⁴ M. HEIDEGGER, *Plato: Sophistes*, GA XIX, p. 11.

capitolo, il quale, senza alcuna pretesa di trattare in maniera esaustiva del primo Heidegger, è finalisticamente orientato a mostrare le ragioni dell'interpretazione heideggeriana di Agostino.

2.1. *L'ermeneutica originaria di Heidegger*

La presa di posizione di Heidegger nei confronti della fenomenologia di Husserl va sin da subito nella direzione dell'ermeneutica, secondo quello che Ricœur chiama il «presupposto ermeneutico della fenomenologia», per cui quest'ultima deve comprendersi come una *Auslegung*, una esegesi, un'esplicitazione e un'interpretazione. Heidegger, senza nulla inventare, prende presto coscienza dell'esito ermeneutico della fenomenologia husserliana. Già in Husserl, dalle *Ricerche Logiche* alle *Meditazioni Cartesiane* passando per le *Idee*, l'intuizione eidetica diventa sempre più interpretazione: «ciò che Husserl ha avvertito senza ricavarne tutte le conseguenze è la coincidenza dell'intuizione e dell'esplicitazione. Un'evidenza che si esplicita, un'esplicitazione che dispiega un'evidenza, ecco questa è l'esperienza fenomenologica»¹. Il giovane Heidegger intuisce sin dai primi seminari friburghesi quella circolarità tra intuizione ed esplicitazione che costituisce l'esperienza fenomenologica, e che, da un certo punto in poi, chiamerà «ermeneutica».

Il termine «ermeneutica» è familiare a Heidegger sin dal tempo degli studi teologici ed è ritrovato in Dilthey, nella sua teoria delle scienze storiche. Se per la teologia, «ermeneutica» è il rapporto tra la Parola delle Scritture e il pensiero teologico-speculativo, per Dilthey, il cui uso del termine proveniva anch'esso dallo studio della teologia, in particolare dai suoi studi su Schleiermacher, «ermeneutica» è «l'arte di intendere rettamente il discorso di un altro, in particolare il discorso scritto»². Per l'Heidegger di *Sein und Zeit*, secondo la sua stessa testimonianza, «ermeneutica» è inteso in senso ancora più ampio, come «il tentativo di determinare l'essenza dell'interpretazione sulla base dell'ermeneutico»³.

Nonostante l'originaria familiarità, il termine «ermeneutica» è pressoché assente in Heidegger, stando a quanto egli afferma, sino al seminario friburghese del 1923, dedicato all'«ermeneutica dell'effettività». Ancor prima, nel cosiddetto *Natorp-Bericht* del 1922, manoscritto inviato da Heidegger alle università di Gottinga e Marburgo, Heidegger parla per la prima volta di «ermeneutica

¹ P. RICŒUR, *Phénoménologie et herméneutique*, in *Du texte à l'action*, cit., pp. 43-81, p. 81.

² GA XII, p. 92.

³ *Ivi*, p. 93.

fenomenologica della effettività». Secondo una nota di *Sein und Zeit* è a partire dal seminario del semestre invernale 1919/1920 che egli «ha ripetutamente esposto nelle sue lezioni l'analisi del mondo ambiente e, in generale, l'ermeneutica dell'effettività dell'esserci»¹. Nei seminari precedenti al 1923, in verità, il termine «ermeneutica» appare solamente due volte, per giunta accanto a un nome e a un prefisso, quasi a indicarne l'incompletezza di senso. Una prima volta, nelle ore finali del seminario post bellico del 1919, il cosiddetto *Kriegsnotsemester*, Heidegger parla di «intuizione ermeneutica»². Una seconda volta, nel semestre invernale 1919/1920 dal titolo *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger parla di «*Diahermeneutik*», «dia-ermeneutica»³. Nella recensione non pubblicata alla *Psicologia delle visioni del mondo* di Jaspers egli parla di «concetti ermeneutici».

A questi riferimenti apparentemente sommari sono da aggiungere due suggestioni ancor meno dirette. La prima suggestione può essere estratta dal dialogo tra un interrogante e un Giapponese che si trova in *Unterwegs zur Sprache*. In esso, tra l'altro, si parla del seminario heideggeriano del semestre invernale 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, e di una sua *Nachschrift* che «grande eco ha avuto in Giappone e anche altrove». Quando Heidegger, l'interrogante, chiede: «quali ragioni spinsero i giapponesi e poi soprattutto il conte Kuki a prestare una particolare attenzione alla *Nachschrift* di quel corso?», il Professor Tezuka, il Giapponese, risponde: «Le posso soltanto riferire le spiegazioni che ne dava il conte Kuki. [Per la verità] non mi riuscirono mai del tutto chiare; egli infatti si richiamava spesso ai termini “ermeneutica” ed “ermeneutico”»⁴. Il conte Kuki Schuzo, certo influenzato dai seminari heideggeriani successivi, era comunque conscio della tonalità ermeneutica della prima fenomenologia heideggeriana.

La seconda suggestione, forse ancora più aleatoria, è suggerita nel recente lavoro di G. Zeami sui primi corsi heideggeriani⁵.

¹ GA II, p. 72 n. 1.

² M. HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung Problem (Kriegsnotsemester 1919)*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA LVI/LVII, pp. 116-117. Per la traduzione si è fatto principalmente riferimento a *Per la determinazione della filosofia*, a cura di Giuseppe Cantillo, traduzione di G. Auletta, Guida, Napoli 2002.

³ GA LVIII, p. 262.

⁴ GA XII, p. 90.

⁵ GEORGIA ZEAMI, *La conversione del pensiero. L'etica cristiana originaria nelle frühe Freiburger Vorlesungen di Martin Heidegger*, Il Melangolo, Genova 2010, pp. 136-140.

Secondo l'autrice, l'unione tra fenomenologia ed ermeneutica sarebbe già operante in Heidegger nel corso del 1921 dedicato ad Agostino. All'inizio del seminario Heidegger critica tre diverse interpretazioni di Agostino, quelle di Troeltsch, von Harnack e Dilthey, rispettivamente nell'ambito di una storia della cultura, dei dogmi e delle scienze umane. Tutte e tre queste interpretazioni hanno il difetto di collocare storicamente il proprio oggetto «in un contesto d'ordine oggettivo»¹. Benché l'interpretazione heideggeriana debba molto in particolare agli ultimi due autori, per Heidegger questi inseriscono il fenomeno storico “Agostino” all'interno di un contesto d'ordine predeterminato, mancando in tal modo l'originaria storicità, che deve «accrescersi autenticamente come qualcosa nella cui operante dimensione (*Wirkungsdimension*) noi oggi stessi siamo»². L'approccio storico obiettivo di von Harnack e Dilthey sarebbe stato influenzato dal filologo Ritschl. Contestando von Harnack e Dilthey, Heidegger intende marcare la distanza che lo separa dalla concezione dell'ermeneutica che entrambi gli autori ricavano dal filologo: «In breve Heidegger manifesta una prima, ma decisa, intenzione di affermare la distanza che intercorre tra l'ermeneutica e la metodica»³. Obiettivo della critica heideggeriana è anche l'ermeneutica di Schleiermacher e di Dilthey, del quale critica l'approccio psicologista e dunque soggettivista. L'accesso originario al fenomeno “Agostino” ha a che fare con il fenomeno della vita effettiva, con la maniera in cui Agostino ha la propria effettività da un lato, e con la maniera in cui noi possiamo avere la nostra effettività a partire dall'esperienza di Agostino dall'altro.

Per quanto rari e aleatori possano essere i riferimenti all'ermeneutica in questi primi corsi friburghesi, il fine di questo paragrafo è dimostrare che già in questo periodo, per Heidegger, la fenomenologia si caratterizza secondo una circolarità che si potrebbe chiamare, come suggerisce Jean Greisch, protoermeneutica⁴. Tale circolarità, almeno da un certo momento in poi, è il passo che Heidegger pretende di compiere oltre l'impostazione eidetica della fenomenologia husserliana. Due nozioni, entrambe centrali nella prima produzione heideggeriana e oltre, faranno da guida. Si tratta della nozione di *Formalanzeige*, «indicazione formale», e della nozione di *Vollzugsinn*, «senso di

¹ GA LX, p. 167.

² *Ivi*, p. 173.

³ G. ZEAMI, *La conversione del pensiero*, cit., p. 137.

⁴ Cfr. J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, vol. III, *Vers un paradigme herméneutique*, Éditions du Cerf, Paris 2004, p. 541.

attuazione», la prima da comprendersi come metodo, teorizzato e praticato dal giovane Heidegger, proprio per mostrare la seconda.

2.1.1. Il concetto di indicazione formale

L'indicazione formale compare per l'ultima volta in Heidegger nel seminario marburghese del semestre invernale 1929/1930:

«Tutti i concetti sono *formalmente indicanti*, e soltanto se vengono intesi in questo modo offrono la vera possibilità dell'afferrare concettualmente. Che cosa intendiamo con questo *carattere fondamentale dei concetti filosofici* di contro a tutti i concetti scientifici, lo chiariremo servendoci di un esempio particolarmente eclatante - il problema della *morte*, della morte dell'uomo»¹.

In una lettera dell'Agosto 1927, Heidegger confida all'amico e allievo Löwith che «l'indicazione formale, la critica della consueta dottrina dell'apriori, la formalizzazione ecc., ci sono sempre tutte quante per me, anche se adesso non ne parlo»². Nonostante la progressiva scomparsa dunque, questi tardi riferimenti dimostrano l'importanza che la *Formalanzeige* ha avuto per la prima produzione heideggeriana, in particolare per la determinazione di quelli che Heidegger chiamerà i «possibili più propri» del *Dasein*, tra i quali spicca senza dubbio l'«essere-per-la-morte», la possibilizzazione di tutte le possibilità.

Già nel *Kriegsnotsemester* del 1919, definito da T. Kiesel il «punto zero (*Nullpunkt*)» della riflessione heideggeriana verso *Sein und Zeit*, Heidegger, benché non faccia riferimento alla *Formalanzeige*, mette al centro della discussione la distinzione, tematizzata da Husserl nel § 13 del primo volume delle *Ideen*, tra generalizzazione (*Generalisierung*) e formalizzazione (*Formalisierung*)³. Il problema

¹ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (Wintersemester 1929/1930)*, GA XXIX/XXX, p. 425. Per la traduzione si è fatto riferimento a *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, a cura di Carlo Angelino, traduzione di Paola Coriando, Il Melangolo, Genova 1999.

² M. HEIDEGGER, *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, cit., p. 37. Sulla *Formalanzeige* cfr. STEFANO LOMBARDI, *Il concetto di «indicazione formale» nei primi corsi friburghesi di Heidegger (1919-1923)*, in *La Cultura* a. XLIV, n. 3 (dicembre 2006), pp. 503-528; GEORG IMDHAL, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997; DANIEL O. DAHLSTROM, *Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications*, in *Review of Metaphysics*, 47 (1993/94), pp. 775-795. Per quanto riguarda l'origine del concetto, O. Pöggeler ipotizza un nesso con il metodo di Kierkegaard della «comunicazione indiretta» (cfr. O. PÖGgeler, *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München 1999, p. 44).

³ Per un'immagine riassuntiva del corso si veda lo schema disegnato alla lavagna da Heidegger nell'ultima ora del seminario e riportato da THEODOR KIESEL,

centrale di questo primo seminario è un problema di metodo, nel senso di pervenire a una filosofia che sia davvero «scienza originaria», capace di mostrare intuitivamente e allo stesso tempo comprendere, secondo determinate categorie, la dimensione pre-teoretica dei vissuti. La formalizzazione è per il giovane Heidegger il metodo fenomenologico della scienza originaria, in grado di muoversi circolarmente dall'intuizione dell'esperienza concreta alla comprensione delle sue categorie.

Della fenomenologia husserliana, Heidegger condivide l'ipotesi secondo cui ogni conoscenza mediata ha origine nell'intuizione già sensata dell'esperienza. Si potrebbe chiamare un simile principio il «presupposto fenomenologico dell'ermeneutica», secondo cui ogni comprensione dell'essere nasce da un intuizione già sensata degli enti. Da questo la critica heideggeriana al metodo ricostruttivo di Natorp. Più della fenomenologia husserliana, forse spinto dalle critiche natorpiane a Husserl, Heidegger insiste sull'accesso genuino all'esperienza vissuta (*Erlebnis*)¹. Giunto da poco a Friburgo in qualità di assistente di Husserl, Heidegger cerca nella fenomenologia husserliana, nel suo non detto, le risorse al problema dell'accesso all'esperienza vissuta:

«Ma già il fatto che Husserl parli di un principio dei principi [...] mostra che esso non è di natura teoretica, anche se Husserl non si esprime a proposito. Esso è l'intenzione originaria della vita verace, l'atteggiamento originario dell'esperienza vissuta e della vita come tali, l'assoluta *simpatia della vita*, identica con la stessa esperienza»².

Il «principio dei principi» è quello formulato da Husserl nel § 24 del primo volume delle *Ideen*, ed enunciato con qualche omissione da Heidegger nel seminario del 1919: «Tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione [...] è da assumere come si dà»³. Dall'intuizione dell'*Erlebnis* la fenomenologia procede verso la comprensione delle sue categorie più proprie. Mentre la generalizzazione è affine ad atteggiamenti teoreticistici che portano la comprensione lontana dalla vita, la formalizzazione garantisce alla comprensione l'aderenza all'esperienza vissuta. Generalizzare significa devitalizzare un fenomeno secondo gradi di astrazione,

che lo ha preso dagli appunti di Oskar Becker, nel suo *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, California University Press, Berkeley 1993, pp. 21-23. Nella traduzione italiana del 2002 per Guida a cura di G. Cantillo è tradotta la *Nachschrift* di Franz-Joseph Brecht che riporta lo stesso schema.

¹ Cfr. RICCARDO LAZZARI, *Ontologia della fatica. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002, p. 105.

² GA LVI/LVII, pp. 109-110.

³ *Ivi*, p. 109.

come nell'esempio: «la cattedra è marrone; il marrone è un colore; il colore è un genuino dato sensoriale; il dato sensoriale è il risultato di processi fisici e fisiologici [...]»¹. La formalizzazione è invece libera da livelli d'astrazione, poiché ogni livello può essere inteso formalmente. Quando io dico «gli elementi sono qualcosa in generale», questo può essere inteso per ogni grado di devitalizzazione del fenomeno «cattedra». Formalizzare significa comprendere un fenomeno secondo l'«indice della sua più alta potenzialità», secondo il suo «non ancora»². Si ricorderà a questo proposito l'importanza del concetto aristotelico di δύναμις, tradotto con «forza» (*Kraft*) o «capacità» (*Vermögen*), e della sua realtà, in un seminario heideggeriano del 1931³. Più semplicemente si ricorderanno quelli che in *Sein und Zeit* Heidegger chiamerà esistenziali. In ogni caso, lungi dall'essere estranea all'esperienza vissuta, la formalizzazione ha bisogno dell'intuizione della vita concreta quanto questa ha bisogno di essere compresa secondo le sue potenzialità. L'esperienza fenomenologica si muove circolarmente tra il mondo genuino dell'esperienza vissuta (*Genuine Erlebniswelt*) e il qualcosa originario delle sue categorie (*Ur-etwas*), che insieme costituiscono l'ambito pre-teoretico (*Das vortheorietische Etwas*). Per questo motivo il giovane Heidegger identifica la formalizzazione con un'intuizione ermeneutica, «la costituzione fenomenologica originaria del pre- e del ri-correre, dalla quale è escluso ogni porre teoretico-oggettivante, trascendente»⁴.

Di *Formalanzeige* il giovane Heidegger parla esplicitamente nei due seminari che seguono il *Kriegsnotsemester*, nello stesso senso con cui precedentemente ha parlato di formalizzazione. Secondo la *Nachschrift* di Oskar Becker dell'ultima parte del corso del semestre invernale 1919/1920, Heidegger tratta dei concetti filosofici, dal carattere formale, che per questo devono riferirsi continuamente all'ambito concreto: «[...] questi concetti non sono fissati in maniera univoca (*eindeutig*), bensì denotano (*hindeuten*) solo fenomeni dati, essi mostrano dentro a un ambito concreto e hanno perciò un carattere puramente formale (Senso dell'«indicazione formale»)»⁵. I concetti filosofici non hanno a che fare con vuoti schemi d'ordine,

¹ *Ivi*, p. 113.

² *Ivi*, p. 115.

³ M. HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA XXXIII. Su questo seminario cfr. ACHIM OBERST, *Heidegger's appropriation of Aristotle's of dynamis and energeia distinction*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78/1 (2004); PIERRE RODRIGO, *Heidegger lecteur d'Aristote: dynamis et energeia sous le regard phénoménologique*, in *Les études philosophique* 3 (1990).

⁴ GA LVI/LVII, p. 117.

⁵ GA LVIII, p. 248.

come è il caso della generalizzazione; così intesa, dialettica in filosofia non è l'hegeliana opposizione sintetica di concetti, ma «dia-ermeneutica (*Diahermeneutik*)» tra la vita concreta e le sue categorie¹. Nel seminario del semestre successivo la *formale Anzeige* è descritta, in maniera analoga, come metodo al servizio della filosofia, «di quel comprendere originario che rende attenti e che allo stesso tempo davvero nasce dal concreto e dalla fatticità»². È comunque nelle *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»*, preparate in questo periodo ma pubblicate solo nel 1973, che il giovane Heidegger riconosce appieno la portata dell'indicazione formale, «il senso metodologico di fondo di tutti i concetti filosofici»³. Laddove Jaspers parla di esistenza, egli è vittima di anticipazioni obiettivanti. Al contrario un simile concetto deve essere indicato formalmente, di modo che si possa riempire di volta in volta a partire da determinati contesti storici. Esso fa parte di quelli che Heidegger chiama «concetti ermeneutici», il cui carattere è «nel perenne rinnovamento dell'interpretazione [...] incomparabile con formazioni concettuali altrimenti orientate»⁴.

Se nella recensione al testo jaspersiano Heidegger pratica l'indicazione formale e ne riconosce appieno la portata, è nel seminario del semestre invernale 1920/1921 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* che egli la teorizza. L'introduzione metodica e strettamente fenomenologica al corso, dedicato alla fenomenologia della religione, è talmente lunga che alcuni studenti si sarebbero lamentati presso il decano della Facoltà, costringendo il giovane Heidegger a passare nell'ora successiva alla lettura della *Lettera ai Galati*, non prima di qualche battuta dal tono certamente polemico. Le ultime ore di questa lunga introduzione sono esplicitamente dedicate al concetto di *Formalanzeige*. Per determinare il senso dell'indicazione formale Heidegger discute, come già nel 1919, della distinzione husserliana tra generalizzazione e formalizzazione, della quale riconosce i meriti, ma che ora desidera anche perfezionare. «Generalizzare», scrive, «significa *universalizzare secondo il genere*»⁵. La generalizzazione, come quando dico «il rosso è un colore, il colore è una qualità sensibile», è vincolata a un ambito reale e a un ordinamento gerarchico: «la

¹ *Ivi*, p. 263.

² M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)*, GA LIX, p. 85.

³ M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»*, in *Wegmarken*, GA IX, pp 10-11. Per la traduzione si è fatto principalmente riferimento a *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, 2002⁴.

⁴ *Ivi*, p. 32.

⁵ GA LX, p. 58.

generalizzazione può essere definita come *modo dell'ordinare*¹. Sull'ordinamento il giovane Heidegger ha già particolarmente insistito nei seminari precedenti e la critica all'ordinamento gerarchico è la chiave di volta della critica heideggeriana ad Agostino neoplatonico. La formalizzazione, come quando dico «oggetto in generale», non è vincolata alla conformità alla realtà ed è libera da ogni atteggiamento gerarchico: «essa nasce dal senso del riferimento dell'atteggiamento (*Sinn des Einstellungbezugs*)», per cui distolgo lo sguardo dal «contenuto del che cosa (*Wasgehalt*)» per rivolgerlo altrove². Perfezionare la distinzione husserliana tra generalizzazione e formalizzazione, e determinare dunque appieno il senso della *Formalanzeige*, significa per il giovane Heidegger indicare meglio di quanto non abbia fatto Husserl il luogo verso cui lo sguardo fenomenologico ha da rivolgersi. Il *Vollzugsinn* è il luogo e il passo che Heidegger pretende di compiere oltre la fenomenologia del maestro.

2.1.2. Il senso d'attuazione

Già nel *Kriegsnotsemester*, benché non faccia cenno al *Vollzugsinn*, Heidegger descrive in maniera tripartita il modo in cui la fenomenologia può diventare scienza dell'*Erlebnis*: «Dobbiamo dunque attuare in piena vitalità l'esperienza vissuta del mondo ambiente e dopo attuarla nel vedere, nell'osservarla (*Auf-es-Hinsehen*), e dopo osservare questo stesso osservare e studiare il *come* del primo osservare attuato»³. Con tutta probabilità il giovane Heidegger ha qui presente la distinzione husserliana delle tre possibili direzioni dell'analisi fenomenologica, quella del contenuto intenzionato, seguita dalla *Inhaltphänomenologie*, quella dell'atto intenzionante, seguita dalla *Aktphänomenologie* e quella della correlazione tra atto e contenuto, seguita dalla *Korrelationphänomenologie*⁴. Heidegger, tuttavia, preferisce mantenersi nel *Kriegsnotsemester* sul piano della distinzione husserliana tra generalizzazione e formalizzazione.

A partire dai due seminari successivi, Heidegger distingue esplicitamente tra «senso del contenuto (*Gehaltsinn*)», «senso del riferimento (*Bezugsinn*)» e «senso d'attuazione (*Vollzugsinn*)». La *Formalanzeige* è il metodo per giungere non al *Bezugsinn*, come suggerisce la formalizzazione husserliana, ma più lontano al

¹ *Ivi*, p. 60.

² *Ivi*, p. 58.

³ GA LVI/LVII, p. 98.

⁴ Cfr. F. VOLPI, *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger*, in *Aut aut* 223-224 (1988), pp. 203-230, p. 207.

Vollzugsinn. Secondo la *Nachschrift* di Oskar Becker del seminario del 1919/1920, Heidegger parla di questi come «tre direzioni di senso (*Sinnführungen*)», ovvero «direzioni della corrente della vita stessa». Mentre nei primi due è un «elemento di senso (*Sinnelement*)» a dominare, nel *Vollzugsinn* domina la spontaneità: «Quando il senso d'attuazione è *rimosso*, la situazione decade nel senso di riferimento. Ciò accade ad esempio nei mondi religiosi ed estetici»¹. Nel semestre successivo egli si preoccupa di distinguere tra *Vollzug* originario e non originario: originaria è solo quell'attuazione che reclama il rinnovamento sempre attuale del *Dasein*².

Anche nelle *Anmerkungen* alla *Psicologia delle visioni del mondo* jaspersiana Heidegger accenna alla triplice distinzione, ma è soprattutto nell'*Introduzione metodologica* al corso sulla fenomenologia della religione che egli si preoccupa di teorizzarla. Il «contenuto» è il «che cosa» del fenomeno esperito. Il «riferimento» è il «come» tale contenuto viene esperito. L'«attuazione», infine, è il «come (*Wie*)» tale riferimento è messo in atto³. L'originalità di Heidegger rispetto a Husserl, come avverte F. Volpi nella nota introduttiva all'edizione italiana del seminario heideggeriano, sta proprio in questo terzo e decisivo momento: il «modo» è l'atteggiamento secondo cui la vita attua i molteplici riferimenti intenzionali ai rispettivi contenuti e il compito dell'indicazione formale è di non oscurare l'attuazione con determinati contenuti oggettivi, ma di farla emergere come l'elemento costitutivo del fenomeno. Proprio in questo contesto troviamo quelli che possono essere considerati, seppur in maniera vaga, gli unici riferimenti di Heidegger alla nozione di verbo interiore. In primo luogo, come già detto, Heidegger saluta nell'*actus exercitus* agostiniano, di contro all'*actus signatus*, un antecedente del proprio *Vollzugsinn*. In secondo luogo, Heidegger così ricorda l'importanza per la fenomenologia di considerare tutte e tre le direzioni di senso:

«Queste tre direzioni del senso (senso del contenuto, senso del riferimento, senso dell'attuazione) non stanno però semplicemente l'una accanto all'altra. Il “fenomeno” è totalità di senso secondo queste tre direzioni. La “fenomenologia” è esplicazione di questa totalità di senso: essa fornisce il “λόγος” dei fenomeni nel senso del “*verbum internum*” [...]»⁴.

Jean Greisch, forse con eccessivo ottimismo, trova in questo passaggio la conferma della sua ipotesi, secondo la quale la «logica

¹ GA LVIII, p. 261.

² GA LIX, p. 75.

³ F. VOLPI, *Avvertenza del Curatore dell'edizione italiana*, in M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 27.

⁴ GA LX, p. 63.

ermeneutica», anche per Heidegger, corrisponde a una riabilitazione del verbo interiore: «questa precisazione conferma la nostra ipotesi direttrice secondo la quale la “logica ermeneutica” corrisponde a una riabilitazione della dottrina del verbo interiore»¹.

Questi due riferimenti al verbo interiore e ad Agostino sono troppo vaghi per fare della protoermeneutica heideggeriana una filosofia del *verbum in corde*. Per quanto riguarda il secondo, in particolare, è possibile che Heidegger faccia riferimento non all’agostiniano verbo interiore, ma a una sua rielaborazione scotista, nella quale è il verbo interiore alla cosa, *verbum entis*, a rendere possibile il verbo della comprensione interiore all’uomo, *verbum interius*². Questa coincidenza è un tratto comune a tutte le fenomenologie. Avverte J. Hintikka che per la fenomenologia, così come per Aristotele, «la forma nell’anima non rappresenta X: essa è X, formalmente parlando. Le potenze della forma nell’anima sono le stesse di quelle di una realizzazione della forma fuori dall’anima [...]»³. Eppure, si è visto nella parte dedicata allo sviluppo storico della nozione di verbo interiore, diverso è il caso di Agostino. Se per lo Stagirita, così come per Tommaso, l’adeguazione tra pensiero ed essere è un fatto (quasi) naturale di cui il *verbum mentis* è conseguenza, per Agostino essa è un fatto eccezionale di cui il *verbum in corde* è causa.

Certo è plausibile che J. Greisch non faccia riferimento al verbo interiore propriamente agostiniano. Allo stesso modo è certo, secondo quanto detto nella prima parte, che nemmeno J. Grondin comprenda propriamente l’agostiniano *verbum in corde*. Così inteso, come orizzonte motivazionale del sé nelle sue parole e nelle sue azioni, il verbo interiore è certamente un paradigma per la protoermeneutica heideggeriana. Che cos’è il *Vollzugsinn* se non l’ordine pratico delle nostre intenzioni? Jean Greisch giustamente afferma che il senso d’attuazione è la maniera in cui il soggetto si trova implicato, più o meno originariamente, nell’atto intenzionale⁴. A questo proposito C. F. Gethmann stabilisce un parallellismo tra senso d’attuazione heideggeriano e senso d’uso del secondo Wittgenstein, con il quale l’autore delle *Ricerche* spera di distogliere l’attenzione dei filosofi dall’aspetto ostensivo del

¹ J. GREISCH, *L’arbre de vie et l’Arbre du savoir*, cit., p. 128.

² Cfr. SEAN J. MCGRATH, *Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language*, in *The Review of Metaphysics*, 57 (2003), pp. 339-358, p. 343.

³ JAAKKO HINTIKKA, *Les phénoménologies ou les aventuriers de la forme perdue*, in *Cahiers de l’Herne - Paul Ricœur*, 2004, pp. 111-119, p. 112.

⁴ J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, cit., p. 519.

linguaggio¹. Il parallellismo funziona tanto più se si considera che gli atti intenzionali capaci per Heidegger di muoversi tra i contenuti della vita concreta e le sue categorie sono atti linguistici. Già nel *Kriegsnotsemester* egli critica il «pregiudizio indimostrato» secondo cui la funzione semantica, con il suo carattere universale, conduce a una devitalizzazione di tipo teoretico. Nei semestri successivi il linguaggio, inteso in maniera non apofantica, si fa sempre più per Heidegger strumento capace di categorizzare la vita senza perderne la concretezza. L'«espressione» è già ora il medio tra intuizione e comprensione, secondo quella triade che in *Sein und Zeit* egli declinerà come «trovarsi», «parlare» e «comprendere». Per questa ragione J. Greisch riconduce la triplice distinzione heideggeriana alla terna della metodologia semiotica di Charles Morris, secondo cui un segno può essere inteso o nell'ottica *semantica* del suo rapporto con l'oggetto che designa, o nell'ottica *sintattica* del rapporto che intrattiene con altri segni o nell'ottica *pragmatica* dell'uso che ne fa l'utilizzatore².

Eppure, nelle *Ricerche filosofiche* è assente ogni considerazione sulla maniera in cui il sé è, o deve essere, implicato nei propri atti intenzionali. Wittgenstein rimane saldamente ancorato al piano descrittivo e lontano da ogni valutazione riguardo a come, più o meno originariamente, l'uomo si mantiene o deve mantenersi nel mondo. Se un parallellismo con il secondo Wittgenstein è necessario, questo può essere fatto solamente radicalizzando la portata *pratica*, assente ma possibile, dei suoi giochi linguistici, seguendo la proposta di P. Hadot al termine del suo *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*³. Così radicalizzata infatti, la teoria linguistica del secondo Wittgenstein diventa il termine di confronto più adatto per mostrare il luogo proprio del *Vollzugsinn* heideggeriano: il «mondo del sé (*Selbstwelt*)». Già nel seminario del 1919/1920, Heidegger distingue tra «mondo ambiente (*Umwelt*)», «mondo degli altri (*Mitwelt*)» e «mondo del sé (*Selbstwelt*)», e si decide per l'accentuatività (*Betontheit*) di quest'ultimo, che non scaturisce da uno stoico rifiuto del mondo, ma da una «attuazione (*Vollzug*) della vita, fattiva attuale e tesa a valorizzare il mondo»⁴. Solo dalla cura per sé può nascere secondo Heidegger la cura (*Bekümmern*) per il mondo, poiché sono proprio le categorie del sé che determinano la maniera con cui l'esserci agisce nel mondo. A questo proposito non

¹ CARL F. GETHMANN, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/1922 und ihr Verhältnis zu Sein und Zeit*, in *Dilthey Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 27-53, p. 41.

² J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, cit., p. 519.

³ Cfr. P. HADOT, *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004.

⁴ GA LVIII, p. 60 n. 2.

si può che rinviare alle note analisi di F. Volpi sulla *πρόξις* aristotelica e la *Sorge* heideggeriana, ricordando che è proprio del 1921 un seminario, parallelo a quello su Agostino, dedicato al *De Anima* aristotelico, ma senza condividere con Volpi la semplicistica ipotesi secondo la quale sarebbe stato Aristotele a fornire ad Heidegger il materiale concettuale per definire il carattere «pratico» della vita. La *cura* agostiniana ha dato a questo proposito un contributo altrettanto importante. Il concetto fenomenologico di *Vollzugsinn*, già chiaro in Heidegger prima dell'incontro con la prassi aristotelica, ha contribuito alla conquista dello stesso orizzonte «pratico». Equidistante dalla devitalizzazione teoretica e dall'abbondono completo al fluire disordinato della vita, il *Vollzugsinn* garantisce alla vita la possibilità di comprendersi a partire da se stessa e dalle proprie esperienze.

L'idea condivisa da Greisch e da Grondin, secondo la quale con il *Vollzugsinn* Heidegger riabilita in fondo il verbo interiore, è valida solo al costo, eccessivo, di ridurre questa nozione, se non alla sua conseguenza gnoseologica e poetica, certo al suo derivato «pratico», invero poco interessante per l'ermeneutica e il suo orizzonte di verità e universalità. Se il verbo interiore è inteso come conseguenza di un evento di verità che, al di là della nostra comprensione, ci colpisce, allora il *Vollzugsinn*, capacità del *Dasein* di avere se stesso, non ha con esso molto a che fare. Il giovane Heidegger è, come già detto nell'introduzione, volontariamente sordo all'«altra» apertura del sé agostiniano.

2.1.3. *L'ermeneutica della fatticità*

L'ermeneutica del giovane Heidegger è tutta all'interno del *Selbstwelt*, cosicché scopo dell'interpretazione non è la rivelazione della verità dell'essere, ma la comprensione dell'esistenza dell'uomo nella sua vita effettiva. Di ermeneutica dell'effettività Heidegger parla esplicitamente nel *Natorp-Bericht* del 1922:

«Ontologia e logica devono essere riportate all'unità originaria della problematica dell'effettività e devono essere comprese in quanto ramificazioni della ricerca principale, che si può caratterizzare come ermeneutica fenomenologica dell'effettività»¹.

Il campo dell'ermeneutica è la vita effettiva in relazione al «come» del suo essere. Compito dell'ermeneutica è anche quello di distruggere le interpretazioni tramandate e dominanti, come è il caso della logica e dell'ontologia, che ancora vengono chiamate da

¹ GA LXII, p. 364.

Heidegger, in una nota scritta a mano a lato del *Natorp-Bericht*, «modi di chiedere ormai caduti in disuso e decaduti»¹. Distruggere non significa tuttavia per Heidegger annichilire. Come chiarirà più precisamente in un seminario del 1927, la distruzione costituisce un aspetto fondamentale del metodo fenomenologico, che permette la decostruzione critica dei concetti tramandati allo scopo di risalire alle fonti originarie da cui sono scaturiti. Per questo motivo Heidegger utilizza ancora i termini «ontologia» e «logica», benché decostruiti e restituiti al loro ambito naturale che è quello dell'esistenza e dell'effettività umane.

Nel seminario estivo del 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, l'ultimo del primo periodo friburghese, Heidegger si decide significativamente solo all'ultimo per il titolo. Incerto tra logica e ontologia, Heidegger sceglie per quest'ultima, dimostrando allo stesso tempo una certa indifferenza ma anche una prima e forse decisiva scelta per l'istanza propriamente ontologica che tanta importanza avrà nel suo pensiero. In ogni caso, nel 1923, più importante è certamente per Heidegger il sottotitolo di questo seminario. Come ermeneutica egli intende l'«autointerpretazione dell'effettività»². Fedele con questa definizione ai suoi concetti protoermeneutici di *Formalanzeige* e *Vollzugsinn*, Heidegger non si preoccupa di tradire con essa il significato antico e moderno dell'ermeneutica.

Tema dell'indagine ermeneutica non è l'interpretare, ovvero il rendere manifesto qualche cosa. Questo è il significato dell'interpretare nel *De interpretatione* aristotelico, che indica il compito del λόγος di familiarizzarsi con l'essente, il rendere accessibile qualche cosa come essente semplicemente presente. Lo stesso significato dell'ermeneutica venne assunto, secondo Heidegger, nei secoli seguenti sino alla modernità, come è il caso delle chiese cristiane primitive, nelle quali ermeneutica è l'«inseguire ciò che in uno scritto si vuole veramente dire». Per Heidegger, ermeneutica non è nemmeno la dottrina delle condizioni, dell'oggetto, dei mezzi della comunicazione e dell'interpretazione: questa è l'ermeneutica romantica, di Schleiermacher prima e Dilthey poi. Per il primo ermeneutica è «un'arte (tecnica) del comprendere il discorso di un altro», una metodologia formale che va bene per ogni ambito particolare. Il secondo ha ripreso il concetto schleiermacheriano di ermeneutica come «regolamentazione del comprendere», per evolverlo in una

¹ Ibid.

² GA LXIII, p. 14.

«tecnica dell'interpretazione dei monumenti scritti»¹. Le fonti della breve ricognizione heideggeriana nella storia dell'ermeneutica sono il testo di Dilthey del 1900 *La nascita dell'ermeneutica* e l'importante articolo di G. Heinrici *Hermeneutik* del 1899².

Per Heidegger, tema dell'indagine ermeneutica è piuttosto, come dirà molti anni dopo ricordando il senso ormai abbandonato dei suoi primi seminari, «il tentativo di determinare l'essenza dell'interpretazione sulla base dell'ermeneutico (*Hermeneutische*)»³. Ermeneutica significa costituire un radicato essere desto del *Dasein* davanti a se stesso, ovvero interrogare l'esserci secondo le sue categorie, che già in questo seminario egli chiama «esistenziali»⁴. Ermeneutica significa quindi, secondo le parole di Heidegger, «l'essere in cammino di se stesso verso sé!»⁵. L'esserci stesso è dunque l'ermeneutico, poiché suo compito è quello di interpretarsi circolarmente tra la situazione effettiva nel quale si trova e le categorie di esistenza che la determinano. Chiuso nel mondo del sé e nell'interpretazione che il sé può e deve avere di se stesso, l'esserci è consegnato all'interrogare radicale e sottratto alle tradizionali idee che definiscono l'uomo. Agostino, con Lutero, ha certo pensato l'ermeneutica in maniera più originaria di quanto abbiano fatto antichità greca e modernità romantica. Per Agostino, infatti, interpretare le Scritture significa prima di tutto interpretare sé *coram Deo*. Nondimeno quella di Agostino è un'ermeneutica segnata dall'antropologia tradizionale e non originaria dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio. A questo proposito Heidegger cita anche il libro XII del *De Trinitate*⁶. La predeterminazione delle categorie con le quali comprendere la vita rimane senza dubbio il limite riconosciuto da Heidegger dell'esperienza ermeneutica agostiniana. Se Gadamer vede nell'antropologia del *De Trinitate* il superamento della *Sprachvergesenheit* del pensiero occidentale, per Heidegger la stessa *imago dei* sottrae classicamente l'uomo alle proprie possibilità e responsabilità estreme.

¹ *Ivi*, pp. 13-14.

² GEORG HEINRICI, *Hermeneutik*, in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig 1899, t.7, pp. 718-750.

³ GA LXII, p. 91

⁴ GA LXIII, p. 16.

⁵ GA LXIII, p. 17.

⁶ GA LXIII, p. 23.

2.2. L'istanza ontologica¹

L'interesse di Heidegger per l'ontologia aristotelica è tutt'altro che estrinseco alla sua ermeneutica dell'effettività. Laddove criticata, essa ne costituisce il limite superiore, oltre il quale l'ermeneutica dell'effettività perde l'appoggio dell'esperienza vissuta per diventare metafisica delle idee, della stabile presenza. Laddove riabilitata, essa ne costituisce il limite inferiore, entro il quale l'ermeneutica dell'effettività resta ancorata alla motilità della vita. Secondo la sua stessa testimonianza, due sono i testi che hanno portato Heidegger, già negli anni della formazione, sulle tracce della dottrina aristotelica dell'essere. In primo luogo, lo scritto di Carl Braig, professore di dogmatica all'Università di Friburgo, *Dell'essere. Compendio d'ontologia*, i cui capitoli principali «recavano ogni volta alla fine brani molto lunghi dai testi di Aristotele, di Tommaso d'Aquino e di Suarez [...]»². In secondo luogo, lo scritto di Franz Brentano *Il molteplice significato dell'essente in Aristotele*, regalatogli nel 1907 dall'amico paterno Conrad Grober, ex arcivescovo di Friburgo. La dissertazione di Brentano era «l'unico appoggio di cui disponevo nei miei maldestri tentativi di introdurmi alla filosofia»³.

Negli anni in cui Heidegger divenne *Privatdozent* e assistente di Husserl, egli scoprì da subito un'insospettata familiarità tra quello che nella fenomenologia è l'automanifestarsi dei fenomeni e la nozione aristotelica di ἀλήθεια, intesa come «non-ascosità (*Unverborgenheit*) di ciò che è semplicemente presente, come il suo disvelarsi (*Entbergung*)»⁴. Già nel *Kriegsnotsemester* del 1919, Heidegger afferma: «L'esser vero (ἀ-λήθεια) come tale non “vale”. Nell'esser contento in quanto esser contento io vivo prendendo-valore, nella verità in quanto verità io vivo»⁵. La verità del fenomeno, in quanto sua manifestazione e intuizione immediata, precede il valore che ad esso posso attribuire per mezzo di interpretazioni cariche di preconcetti. In questo modo Heidegger riscopre Aristotele, e viene ricondotto nuovamente alla «questione dell'essere (*Seinsfrage*)», ma in modo diverso da prima. Nel periodo della formazione, infatti,

¹ Su Heidegger e Aristotele, oltre agli studi pionieristici di F. Volpi ed Enrico Berti, si veda *Heidegger und Aristoteles, Heidegger-Jahrbuch 3*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2007; CHIARA AGNELLO, *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, il Melangolo, Genova 2006; WALTER A. BROGAN, *Heidegger and Aristotle. The twofoldness of Being*, State University of New York Press, Albany 2005.

² M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, GA XIV, pp. 91-102.

³ *Ivi*, p. 91.

⁴ *Ivi*, p. 99.

⁵ GA LVI/LVII, p. 49.

sotto l'influenza di Braig e Brentano, Heidegger si riferisce preferibilmente all'accezione aristotelica dell'essere come sostanza. Ancora nella dissertazione preparata nel 1914 per la libera docenza e pubblicata due anni più tardi, Heidegger, pur manifestando un primo sforzo di risalire oltre le categorie verso un essere più originario, rivela la tendenza, tipica della Scolastica scotista, di concepire l'essere in maniera univoca¹.

A partire dall'incontro con la fenomenologia di Husserl, Heidegger sembra sondare successivamente altre accezioni aristoteliche dell'essere, come verità o come potenza e atto². Da un lato, Heidegger comincia a comprendere Aristotele in maniera originariamente fenomenologica, secondo i concetti d'intenzionalità e intuizione categoriale. Dall'altro, interpreta la fenomenologia in maniera sempre più ontologica, di contro all'esito idealistico dell'eidetica husserliana. Per Heidegger, grazie al contributo dell'ontologia aristotelica, l'apertura dell'uomo è irriducibile a rappresentazioni oggettive di un soggetto conoscente. L'intenzionalità apre piuttosto al fenomeno ontologico, esperienza originaria, dell'esistenza umana. «E non è un caso», afferma a questo proposito F. Volpi, «che ogni volta che in questi anni Heidegger legge Aristotele, [...] l'interpretazione conduca sempre al compito - squisitamente *fenomenologico* - di un'ontologia della vita»³. Ontologica, per il giovane Heidegger, è la ricerca attorno all'essere dell'esserci.

Già nel seminario 1921-1922 *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Heidegger definisce la filosofia secondo questo modo particolare di intendere l'ontologia. La filosofia «è il comportamento conoscitivo di principio in rapporto all'essente», e l'elemento di principio che da ultimo conta per l'essente in quanto tale è il «senso d'essere»⁴. Per cui la filosofia è «ontologia» in senso radicale, in quanto ontologia fenomenologica. La ricerca ontologica heideggeriana non è orientata ai molteplici enti, possibili oggetti di conoscenza, ma alla vita fattiva come ente privilegiato tra gli enti. È dalla vita e dal suo modo d'essere infatti che dipende la maniera in cui gli enti sono

¹ E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, 2008², p. 54.

² Cfr. F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1984, 2010².

³ F. VOLPI (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, 2005⁴, pp. 118-119.

⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921-1922)*, GA LXI, p. 58. Per la traduzione si è fatto riferimento a *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di Eugenio Mazzarella, traduzione di Massimo de Carolis, Guida, Napoli 2001.

intenzionati in quanto fenomeni. L'analisi della vita si sviluppa in questo seminario su due livelli, secondo uno schema che Heidegger ripeterà anche in *Sein und Zeit*, nel quale gli esistenziali sono descritti prima secondo la tendenza inautentica della vita e ripetuti poi secondo l'autentica temporalità (*Zeitlichkeit*).

A un primo livello, la vita effettiva è indagata secondo le proprie categorie fondamentali, ma assecondando e descrivendo la tendenza decadente della vita stessa. In primo luogo, il mondo (*Welt*), che è il «qualcosa» «per», «con», «contro», «in» cui la vita già da sempre vive: «con la categoria fenomenologica di mondo chiamiamo in causa al tempo stesso [...] ciò che viene vissuto, ovvero ciò che è il con-tenuto della vita, a cui la vita si attiene e si mantiene»¹. In secondo luogo, il prendersi cura (*Sorgen*), che è la maniera con cui la vita incontra gli oggetti mondani. In terzo luogo, la categoria più importante del movimento, della motilità costitutiva della vita che poco oltre Heidegger non esita a chiamare «rovinio» e «caduta»: la vita tende a distrarsi da se stessa e a perdersi nel mondo. Questo fenomeno viene descritto lungamente da Heidegger per mezzo delle categorie del *Bezugsinn* che chiama «inclinazione», «cancellazione della distanza» e «chiusura», alle quali applica le due categorie del movimento tendenzialmente decadente della vita, la «rilucenza» e la «prestruzione»². La prima è la tendenza della vita a comprendersi a partire dalla sua dispersione nel mondo, «*movimento della vita verso se stessa all'interno di ciascun incontro*». La seconda è la tendenza della vita a fare progetti nel mondo a partire dalla sua dispersione nel mondo, «la vita costruisce e progetta a partire dal suo mondo e per esso».

A un secondo livello, Heidegger riprende le stesse categorie, ma andando controcorrente rispetto alla tendenza deiettiva della motilità della vita. Se l'intenzionalità verso il mondo è la motilità originaria della vita, la fenomenologia ne è «maturazione (*Zeitigung*)», contromovimento autentico che dall'essere nel mondo della vita retrocede alle categorie che lo determinano: «l'interpretazione fenomenologica manifesta essenzialmente una «contro»-motilità». Le categorie fondamentali della vita vengono così ripetute da Heidegger secondo la motilità dell'indagine fenomenologica, contraria alla tendenza deiettiva della vita dell'essente e per questo capace di coglierne l'essere originario. La fenomenologia agisce secondo un movimento contro-rovinante che apre al senso d'essere della vita dell'essente, e per questo assume una tonalità propriamente ontologica.

¹ *Ivi*, p. 86.

² *Ivi*, pp. 117 e sgg.

Aristotele è senza dubbio, per Heidegger, l'occasione di riscoprire i caratteri ontologici dell'indagine fenomenologica e filosofica in generale. Eppure Heidegger, forse influenzato, benché insoddisfatto, dalle prime letture brentaniane, sarà per tutta la vita critico nei confronti dell'essere aristotelico, che in fin dei conti egli sempre riconduce alla nozione di sostanza (οὐσία), e dunque «presenza (*Anwesenheit*)». Ancora nel 1931, quando si confronta con l'essere aristotelico secondo δύναμις ed ἐνέργεια, che sembra offrire grandi opportunità al superamento della metafisica, Heidegger si sorprende che Aristotele non abbia seguito l'esempio dei Megarici, i quali negavano la realtà della potenza e dunque la possibilità del movimento. I Megarici, secondo i quali ciò che è deve essere in atto e dunque presente, sono per Heidegger più greci e più aristotelici di quanto non sia stato lo stesso Aristotele. Con la sua nozione di δύναμις lo Stagirita mette a repentaglio la greca presenza di ciò che è (παρουσία). Fascino e repulsione per l'ontologia aristotelica emergono precocemente nel *Natorp-Bericht*, nel quale la questione ontologica e il confronto con Aristotele assumono per la prima volta il ruolo di protagonisti.

Da un lato, Heidegger critica nel 1922 la dottrina aristotelica dell'essere come presenza. In Aristotele l'essere sarebbe un «essere-prodotto», «ciò che è giunto all'essere presente, disponibile per una tendenza d'uso»¹. L'essere così inteso asseconda il rovinio della vita, anziché percorrere la via contraria del ritorno originario della vita a se stessa. Il termine «οὐσία» indica allo stesso modo, per Aristotele, la proprietà e il possesso, ciò che è disponibile alla vita nelle sue occupazioni quotidiane. Secondo *Metafisica A*, 1-2 l'ἐπιστήμη, che prende in considerazione l'ente secondo la modalità originaria della preoccupazione, è subordinata alla τέχνη, che considera l'ente nel suo essere realizzato, trattato e prodotto e dunque sempre disponibile. Che la ποίησις e dunque la presenza sia categoria dominante dell'ontologia aristotelica è dimostrato anche dal fatto che la generazione di un ente sia descritta da Aristotele come «divenire della statua da un minerale» o dal fatto che «l'essere della casa consiste nell'essere costruita»². L'ontologia aristotelica, dunque, non è di primo acchito disponibile per una

¹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Auarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, in *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922)*, GA LXII, pp. 373-374. Per la traduzione si è fatto riferimento a *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per la facoltà filosofica di Marburgo e Göttinga (1922)*, a cura di Anna Pia Ruoppo, Guida, Napoli 2005.

² *Ivi*, pp. 394-395.

riappropriazione originaria della vita a partire dalle sue concrete esperienze. Insieme con l'ontologia aristotelica, Heidegger rifiuta anche l'idea di divino ($\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$), che di quella è l'espressione più elevata¹.

Dall'altro lato, l'ontologia aristotelica non esaurisce per Heidegger le proprie risorse nell'essere come presenza. A ben guardare, questa è stata per lo più l'interpretazione scolastica di Aristotele, che certo, per parte sua, ha prediletto quest'accezione. La critica heideggeriana è rivolta all'intera «*interpretazione greco-cristiana della vita*» che si trova in Agostino, e prima di lui nella filosofia greca, nella teologia patristica fondata greicamente, nell'antropologia paolina e in quella del Vangelo di Giovanni². La stessa teologia cristiana, la maniera in cui determina l'essere divino, la vita intratrinitaria e il rapporto di Dio verso l'uomo, affonda le proprie radici nel $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ aristotelico e di conseguenza nella non originaria accezione dell'essere come presenza. In un certo senso ha dunque ragione Gadamer, quando nell'introduzione alla prima edizione del *Natorp-Bericht* per il *Dilthey-Jahrbuch* lo definisce provocatoriamente uno «scritto “teologico” giovanile»³. Secondo Gadamer, per Heidegger bisogna tornare ad Aristotele «se si vuole comprendere realmente la storia cristiana dell'Occidente nelle sue possibilità effettive»⁴. Heidegger segue «il cammino di Lutero attraverso Agostino e il neoplatonismo fino a Paolo e al Vangelo di Giovanni per chiarificare le sue proprie domande sulla vita ricorrendo ad Aristotele»⁵. Questo cammino a ritroso, dal cristianesimo ad Aristotele, lo porta a recuperare di quest'ultimo soprattutto il concetto di $\kappa\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ di *Fisica* A-E, per applicarlo alla propria motilità originaria della vita, che del *Natorp-Bericht* costituisce il *Leitmotiv*.

Oggetto dell'indagine filosofica heideggeriana è quindi l'esserci umano effettivo in quella sua motilità che è il curare (*curare*)⁶. La cura (*Sorge*) è la maniera in cui l'esserci si muove verso il mondo, nella triplice accezione di mondo ambiente, del con e del sé, ed è in questo muoversi nel mondo che tendenzialmente si disperde. La motilità della vita è dunque *tentatrice*, *tranquillizzante* ed *estranante*, cosicché tendenzialmente la vita stessa si risolve nella medietà

¹ *Ivi*, p. 389.

² *Ivi*, p. 371.

³ H.-G. GADAMER, *Heideggers “theologische” Jugendschrift*, in *Dilthey Jahrbuch* VI (1989), pp. 228-234.

⁴ *Ivi*, p. 230.

⁵ *Ibid.*

⁶ GA LXII, p. 352.

dell'opinione comune, del «si (*Man*)» impersonale¹. La deiezione della vita è evidente nella maniera in cui comunemente gli uomini hanno la morte, ma è proprio nella morte, e nell'aver in maniera originaria la morte, la possibilità di avere originariamente se stessi. A partire dall'aver-la-morte originario, si avvia il contromovimento che si oppone al curare deietto. Questo contromovimento è la maniera specifica di temporalizzarsi dell'essere umano, ed è la maniera in cui l'effettività si comprende a partire dall'esistenza, ovvero a partire dalle sue stesse strutture categoriali fondamentali. Esse rappresentano, per Heidegger, le «condizioni ontologiche originarie», l'essere della vita effettiva che fa della filosofia un'«*ontologia fondamentale*»². Aristotele, con il suo concetto di movimento, offre alla filosofia la possibilità di cogliere la vita secondo la contromotilità dell'esistenza. Certamente, come già detto, l'originario concetto di movimento è annacquato dall'essere in quanto essere-prodotto. Ciò nonostante, Aristotele considera l'essere della vita come «la motilità che scorre nella vita stessa (*an ihm selbst ablaufende Bewegtheit*)»³. La motilità della vita è, per Aristotele, nella σοφία e in quel suo luogo proprio che è il νοῦς. Quest'ultimo è la motilità stessa, che, «giunta alla fine [...] non solo non s'interrompe, ma soltanto adesso, *in quanto* giunta alla fine, è *movimento*»⁴. Gadamer, a questo proposito, si sorprende che Heidegger prenda in considerazione la σοφία di Aristotele anziché la προᾶξις, che è una sorta di anticipazione del concetto kantiano di giudizio da opporre alla metodologia della scienza moderna⁵. Il libro VI dell'*Etica Nicomachea*, al quale Heidegger dedicò un seminario, è qui utile solo a introdurre la *Fisica*. Nel *Natorp-Bericht*, egli ricorre all'aristotelica σοφία per trattare dei meriti e dei limiti dell'ontologia di Aristotele. Da un lato Aristotele è con la σοφία e il νοῦς alla ricerca della motilità concreta della vita. Dall'altro la via alla motilità concreta della vita è originariamente preclusa poiché σοφία e νοῦς appartengono al modello dell'essere in quanto essere-prodotto.

Due sono perciò gli atteggiamenti di Heidegger nei confronti dello Stagirita. Da una parte, come si è detto, egli critica la nozione di essere come presenza. Dall'altra egli spera con Aristotele di risolvere la questione sull'autenticità dell'esserci che aveva tratto dalla teologia protestante. «Così in verità», conclude Gadamer,

¹ *Ivi*, pp. 356-357.

² *Ivi*, p. 364.

³ *Ivi*, p. 385.

⁴ *Ivi*, p. 386.

⁵ H.-G. GADAMER, *Heideggers "theologische" Jugendschrift*, cit., p. 231.

«dietro la sua appropriazione di Aristotele si nasconde l'aspetto escatologico del messaggio cristiano e del particolare carattere temporale dell'istante»¹. All'ipotesi avanzata da Gadamer si deve aggiungere un'evidente considerazione: all'apparizione di Aristotele nei seminari heideggeriani corrisponde la sparizione in Heidegger delle riflessioni sul cristianesimo delle origini. Che la teologia protestante abbia risvegliato nel giovane Heidegger la questione della vita autentica, è una tesi che già andrebbe ridimensionata alla luce dell'interesse diffuso per la vita e per l'esperienza vissuta nella filosofia tedesca tra il XIX e il XX secolo. Le risorse concettuali della teologia protestante e del cristianesimo primitivo si esauriscono ben presto per Heidegger. Il ritorno ad Aristotele, che di quelle è l'origine, offre ad Heidegger opportunità affatto nuove, che gli permettono di abbandonare per lungo tempo il linguaggio logoro del cristianesimo. È dunque certo che Heidegger tragga alcune suggestioni dalla propria estrazione teologica per interpretare Aristotele, ma è altrettanto certo che quello di Heidegger non è un Aristotele cristiano, anche se "cristiano" fosse inteso in maniera affatto nuova rispetto alla tradizione Neoscolastica. Piuttosto è vero il contrario, nel senso che per Heidegger saranno i pregiudizi nei confronti dell'ontologia aristotelica della sostanza - certamente derivanti dall'interpretazione brentiana più che da un'originaria comprensione dell'irriducibile polivocità dell'essere di Aristotele - a costituire il limite della riabilitazione del cristianesimo originario, paolino, agostiniano e luterano.

2.3. *Il cristianesimo delle origini*

In una lettera del 9 Gennaio 1919, il giovane Heidegger annuncia all'amico sacerdote Engelbert Krebst il definitivo distacco dal «sistema del cattolicesimo» per avvicinarsi alla fede protestante, professata tra l'altro dalla moglie². Il giovane Lutero, in particolare, suscita in Heidegger un grande fascino, come è ben dimostrato da un appunto dell'Agosto 1919: «In Lutero irrompe una forma *originale* di religiosità - che non è riscontrabile neppure nei mistici»³. Nel corso su Agostino del 1921, sarà proprio la *theologia crucis* luterana a orientare le analisi fenomenologiche heideggeriane. Secondo la *Nachschrift* del seminario fatta da Oskar Becker, sono le

¹ *Ivi*, p. 234.

² La lettera è stata pubblicata la prima volta in BERNHARD CASPER, *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg (1909-1923)*, in *Freiburger Diözesan Archiv*, C XXII (1980), pp. 534-541, p. 541.

³ GA LX, p. 310.

tesi 19, 21 e 22 della *Disputazione di Heidelberg* ad attirare l'attenzione di Heidegger. Della prima, secondo cui «non è teologo colui che scorge l'invisibile di Dio per mezzo di ciò che è creato», è detto che «la donazione dell'oggetto della teologia non si ottiene tramite una considerazione metafisica del mondo»¹. La seconda distingue tra il *theologus gloriae*, «che si delizia esteticamente nelle meraviglie del mondo» e il *theologus crucis*, «che dice come sono le cose»². Infine, la terza avverte che «la vostra sapienza, che scorge l'invisibile di Dio per mezzo delle sue opere, insuperbisce, acceca e indurisce»³.

Ancora nell'Agosto del 1921, in una nota lettera all'amico e allievo Karl Löwith, egli non esita a definirsi un «teologo cristiano»⁴. Eppure, già con l'italico, Heidegger sottolinea che compito del filosofo non è scegliere tra una confessione o l'altra, ma piuttosto indagare il λόγος del cristianesimo senza preconcetti di alcuna sorta, rivelandone le categorie fondamentali alla vita effettiva. «Teologo cristiano» significa «preoccupazione di sé, una determinata, radicale scientificità - rigorosa oggettività nella *fatticità*»⁵. La teologia protestante - tanto quella del giovane Lutero, quanto quella presente in Germania tra Ottocento e Novecento -, che si richiama volentieri al cristianesimo delle origini, al quale sarebbe estraneo il fenomeno dell'«ellenizzazione», è a questo scopo preferibile, secondo Heidegger, alla teologia cattolica con la sua Scolastica tomistico-aristotelica.

Il legame di Heidegger con la teologia protestante sarà confermato e rafforzato dall'incontro a Marburgo con Rudolph Bultmann. Del 1924 è l'esposizione su *Il problema del peccato in Lutero* all'interno del seminario di Bultmann, nella quale, commentando ancora una volta le *Disputazioni di Heilderberg*, Heidegger afferma:

«La Scolastica prende conoscenza di Cristo solo in maniera retrospettiva, dopo avere determinato l'essere di Dio e del mondo. Questa prospettiva greca degli scolastici rende l'uomo fiero; ma egli deve prima andare alla croce per potere poi dire *id quod res est*»⁶.

¹ GA LX, p. 282.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Cfr. KARL LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986, pp. 53-54. La lettera è stata pubblicata a cura di Hartmut Tietjen in *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, in Dieter Papenfuss - Otto Pöggeler (a cura di), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992, vol II., pp. 28-29.

⁵ Ibid.

⁶ M. HEIDEGGER, *Das Problem der Sünde bei Luther*, in *Sachgemässe Exegese: Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, BERNDT Jaspert (hrsg.), N. G. Elwert, Marburg 1996, pp. 28-33, p. 30. Pubblicato recentemente in italiano *Il problema del peccato in Lutero*, a cura di Adriano

Una conferenza tenuta a Tubinga nel 1927 e a Marburgo nel 1928, dal titolo *Fenomenologia e teologia*, chiarisce i rapporti tra Heidegger e la teologia protestante¹.

La filosofia è lo sforzo di superare ogni pre-supposizione dell'ente e di svelarlo così secondo le sue possibilità più proprie, ovvero secondo il suo essere: la filosofia dunque è una scienza *ontologica*. La teologia è, al contrario, una scienza positiva, ovvero si occupa di svelare un ente già dato e così in qualche modo già svelato². In fondo se il cristianesimo si chiama in questo modo è perché sempre presuppone come dato di fede Cristo e la sua divinità. Il compito della teologia è quello di cogliere l'evento cristico nel suo modo specifico d'essere, ovvero come dato di fede. Questa differenza potrebbe suggerire che tra filosofia e teologia non possa sussistere alcun genere di rapporto. In realtà il cristianesimo, come già avvertiva all'inizio degli anni Venti, è per Heidegger una certa comprensione della fatticità umana. La fede è rigenerazione, sebbene attuantesi ancora sul piano ontico-esistenziale, dell'esistenza dell'esserci precedente la fede. Tutti i concetti teologici, che si muovono ancora sul piano ontico, hanno alle spalle un'ontologia che per lo più nascondono. La filosofia ha così la funzione di «*correttivo ontologico che indica formalmente il contenuto ontico, cioè precristiano, dei concetti teologici fondamentali*»³. Il concetto cristiano di colpa indicato formalmente in *Sein und Zeit* è un esempio di questo correttivo. All'inizio dell'attività di *Privatdozent*, Heidegger vedeva nella fenomenologia, il cui metodo è la *Formalanzeige*, il gesto capace di liberare la cristianità originaria dal giogo della metafisica greca della sostanza e dalla Scolastica. In questa maniera era la vita fattiva a emergere come elemento costitutivo del cristianesimo primitivo. Come già affermava nel corso del semestre estivo 1920, «la via verso una teologia cristiana originaria è libera da qualsiasi greccità»⁴. A seguito del radicalizzarsi dell'istanza ontologica, Heidegger riconosce pienamente alla fenomenologia un compito ulteriore, che è quello di liberare il cristianesimo da se stesso, dai propri preconcetti onticamente determinati. Se la filosofia non ha bisogno della teologia per determinarsi come scienza, dall'altro la teologia ha necessariamente bisogno della filosofia se vuole essere

Ardivino, in *Micromega* 5 (2010), pp. 205-214. Cfr. CHRISTIAN SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Puf, Paris 2006, p. 38 e sgg.

¹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, GA IX, pp 44-78.

² GA IX, p. 51.

³ *Ivi*, p. 65.

⁴ GA LIX, p. 91.

davvero scienza originaria della vita effettiva. Questo rapporto di subordinazione della teologia alla filosofia non esclude, ma implica, che la fede, specifica possibilità d'esistenza, «resti il nemico mortale di quella *forma d'esistenza*, di fatto estremamente variabile, che è propria essenzialmente alla *filosofia*»¹. Mentre il cristiano si decide sempre per una specifica forma di vita, il filosofo rimane nell'ambito del formalmente indicato, del libero pensare alle possibilità più proprie dell'esistenza e alla molteplicità delle decisioni possibili. Questo è con tutta probabilità il senso, contrario all'intento agostiniano, dell'esergo del seminario del semestre estivo 1920 tratto dal *De civitate dei* (X, 23):

«I filosofi infatti parlano liberamente e in argomenti veramente difficili per l'intelligenza non si preoccupano di offendere l'udito dei credenti. Per noi invece è opportuno esprimerci in base a una regola determinata affinché il libero uso delle parole non generi un'empia credenza anche riguardo alle cose che con quelle parole sono significate».

Predeterminazione delle categorie della vita e decisione già presa sono i limiti che Heidegger attribuisce all'esperienza originariamente cristiana della vita. In questa scelta egli riconosce volentieri la metafisica della sostanza, dell'essere-prodotto e dunque dell'essere a disposizione.

2.3.1. Interpretazione fenomenologica di Paolo²

Questo è ad esempio il caso, secondo il giovane Heidegger, di Paolo, che in *Rm. I, 19-20* dice che «l'invisibile di Dio si rende visibile al pensiero per mezzo delle sue opere»³. Da questo passo è evidente la fondazione greca della dogmatica cristiana. Essa ritorna costantemente negli scritti patristici, dando «la direzione dell'ascesa (platonica) dal mondo sensibile al mondo sovransensibile»⁴. Ovviamente il rimando a *Rm. I, 19-20* è un implicito richiamo alla tesi 22 delle *Disputationi* di Lutero. Ogni qualvolta il cristiano si apre a Dio, per Heidegger, egli finisce per determinarlo onticamente, cosicché *tutta* l'esperienza esistenziale del cristiano è condannata

¹ GA IX, p. 66.

² A questo proposito cfr. i saggi di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, B. Casper e Umberto Regina in *Heidegger e S. Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'epistolario paolino*, Aniceto Molinaro (a cura di), Urbania University Press, Roma 2008. Per una ricognizione delle interpretazioni della *Vorlesung* di Heidegger su Paolo, cfr. nello stesso volume PIETRO DE VITIS, *Principali interpretazioni della Vorlesung heideggeriana 1920/1921*, pp. 87-120. Si veda poi SANDRO GORGONE, *Il tempo che viene. Martin Heidegger dal kairos all'Ereignis*, Guida, Napoli 2005.

³ GA LX, p. 281.

⁴ Ibid.

allo stesso piano ontico. Parafrasando quanto detto da Jaspers nella sua *Psicologia delle visioni del mondo*, si potrebbe dire che per Heidegger il cristiano trova in Dio il proprio «arresto (*Halt*)»¹.

La lettura che Heidegger dà in generale del cristianesimo è dunque determinata dal metodo della *Formalanzeige* e del *Vollzugsinn* da un lato e dall'affermarsi dell'istanza ontologica, con la sua critica all'essere-prodotto aristotelico dall'altra. In particolare la *Formalanzeige* è impiegata per sollevare l'esperienza cristiana dai contenuti dogmatici la cui ascendenza è certamente la dottrina aristotelica della sostanza, della quale la dottrina platonica delle idee e dell'anamnesi è un chiaro antecedente. L'ipotesi formulata a questo proposito da G. Imdahl è che nelle interpretazioni heideggeriane del cristianesimo «non il *contenuto* di fede bensì l'*attuazione* di esso sta al centro dell'interpretazione»². I contenuti di fede del cristianesimo appartengono come si è detto alla metafisica della presenza. Di conseguenza è solo il «modo» di essere nel mondo del cristiano, o, per così dire, la dimensione strettamente pratica degli atti (linguistici) del cristiano, ad affascinare Heidegger negli anni della prima docenza friburghese. Rinuncia all'istanza ontologica di matrice Scolastica in favore di un'istanza ontologica della motilità della vita da un lato, recupero del *Vollzugsinn* per mezzo dell'indicazione formale dall'altro: questa è la maniera in cui Heidegger comprende l'esperienza cristiana delle origini. La tonalità di una simile interpretazione rimane, come già nel caso della prassi del *Vollzugsinn* e della motilità della vita, originariamente ermeneutica, laddove «ermeneutica» significa la capacità e il compito per il *Dasein* di comprendersi secondo le proprie categorie a partire dall'esperienza concreta.

Ermeneutiche sono ad esempio le interpretazioni heideggeriane dell'epistolario paolino nel corso della seconda parte del seminario del 1920/1921 *Introduzione alla fenomenologia della religione*, che viene dopo la lunga introduzione metodica di cui si è già discusso. Senza entrare appieno nell'analisi heideggeriana, secondo la penetrante interpretazione di U. Regina³, di estrema importanza è l'analisi dell'ὥς μή di *1 Cor. 7, 29-31*:

«Questo poi dico, fratelli, il tempo (καιρός) è diventato breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie siano come se non (ὥς μή) l'avessero e quelli che piangono, come se non (ὥς μή) piangessero e quelli che si

¹ Cfr. KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919, cap. III, *Der Halt im Unendlichen*.

² G. IMDAHL, *Das Leben verstehen*, cit., p. 123.

³ U. REGINA, *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione*, in *Heidegger e San Paolo*, cit., pp. 57-86.

rallegrano, come se non (ὥς μή) si rallegrassero e quelli che comprano come se non (ὥς μή) possedessero».

Il «come se non (*als ob nicht*)» è per Heidegger solo apparentemente negativo. In realtà Paolo non vuole colmare la fede di dogmatici divieti, al matrimonio, al guadagno, alla felicità, eccetera: questa negatività è rivolta infatti non tanto al mondo e alle cose che il cristiano incontra nel mondo, quanto alla maniera, al «come» in cui il cristiano le vive. Il μή è meno radicale di quanto potrebbe essere un οὐ, e di conseguenza una simile negazione riguarda esclusivamente il *Vollzugsinn*, lasciando invece intatti i contenuti del *Gehaltsinn*: «Si dice ὥς μή, non οὐ. Questo μή indica la tendenza verso ciò che è conforme all'attuazione. Il μή ha il rapporto che si rivolge verso l'attuazione stessa»¹. G. Agamben, nel suo *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, in un riferimento esplicito a Heidegger, afferma che quest'ultimo sarebbe stato influenzato per la dialettica tra autenticità e inautenticità proprio dall'ὥς μή paolino. Altrove egli ha parlato dell'influenza sulla stessa dialettica della distinzione agostiniana tra *frui* e *uti*. In ogni caso, per Agamben l'ὥς μή di Paolo ha la capacità non modificare il contenuto dei rapporti mondani, ma il loro significato². I pregressi rapporti con le esperienze del mondo, matrimonio, professione, schiavitù, eccetera, non vengono intaccati, ma sono conservati nell'orizzonte di un nuovo senso pratico d'attuazione. Tra le lettere paoline, Heidegger predilige, non a caso, quelle a basso contenuto dogmatico ma ad alto contenuto esistenziale. Della *Prima Lettera ai Tessalonicesi* - secondo U. Regina vera e propria «chiave» per comprendere l'intera interpretazione heideggeriana - egli trattiene l'«essere-divenuti (*Gewordensein*)», o convertiti, dei Tessalonicesi, che ora vivono «per servire Dio e attendere dai cieli il suo Figlio» (1 *Ts* 1, 9-10). Paolo elogia questo comportamento, poiché servire Dio è la giusta maniera di attendere la seconda venuta di Cristo, imminente per le prime comunità cristiane. Heidegger riconosce a sua volta nell'elogio paolino la consapevolezza della natura della temporalità cristiana: il tempo è vissuto dai cristiani di Sallonico e da Paolo nell'attesa dell'imminente *παρουσία*, il Secondo e glorioso Avvento di Cristo. Il merito di Paolo è quindi quello di non avere pensato la *παρουσία* in termini gnoseologici e di avere dissuaso i propri fedeli dal farlo. Pensare in termini gnoseologici al ritorno del Signore

¹ GA LX, p. 121.

² GIORGIO AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Einaudi, Torino 2000, p. 38.

significa interrogarsi cronologicamente intorno al suo «quando» o al «che cosa». Paolo elogia i Tessalonicesi, «figli della luce e figli del giorno» che non si cimentano in simili previsioni, le quali, con l'illusione di «pace e sicurezza», sarebbero causa di reale rovina: «Circa il tempo e i momenti (περί τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν), fratelli, non è necessario che io vi scriva; voi stessi infatti sapete perfettamente che il giorno del Signore arriva come un ladro nella notte» (1 Ts 5, 1-2)». A detta di Heidegger, Paolo mai si pronuncia sul «quando (*Wann*)», «poiché tale espressione è inadeguata a ciò che va espresso, è insufficiente»¹. L'intera questione del tempo non è per Paolo di conoscenza, ma, per così dire, di pratica esistenza: il cristiano vive la temporalità in maniera originaria, poiché vive l'attesa di Cristo nella sua significatività per l'esistenza quotidiana ed effettiva. La tensione tra vita effettiva e attesa è costante, poiché l'Avvento è imminente ma gnoseologicamente indeterminato, cosicché ogni istante della vita effettiva è appieno (cairologicamente) vissuto nella sua pratica significatività. In questo modo Heidegger pretende di riabilitare l'elemento originariamente escatologico del cristianesimo, dal cui oblio nacque il disconoscimento di tutti i concetti originariamente cristiani². L'interpretazione heideggeriana della temporalità cristiana, come è stato osservato da numerosi interpreti, troverà eco nelle più tarde interpretazioni della temporalità esistenziale di *Sein und Zeit*. Secondo le parole di U. Regina, Heidegger «non avrebbe potuto scrivere *Sein und Zeit* se non avesse rilevato nelle Lettere di Paolo un'esperienza del tempo caratterizzata da un "senso di compimento" di incondizionata radicalità nei confronti del "vissuto"»³. La maniera in cui Heidegger interpreta il tempo in Paolo e parla poi di temporalità esistenziale, tuttavia, rimane fedelmente «*a-tea*», nel senso che la temporalità cristiana è del tutto svuotata del contenuto dogmatico della quale pur si alimenta così come la temporalità esistenziale è libera da ogni determinazione ontico-obiettiva. Con U. Regina non è facile condividere dunque l'opinione secondo la quale in Heidegger vi sarebbe stato un anelito continuo «per aprire la temporalità e la storia a una trascendenza che non fosse destinata ad essere solo "esistenziale"»⁴. Anche K. Lehmann riconosce una certa affinità tra le strutture di *Sein und Zeit* e l'interpretazione di Paolo. Eppure, avverte, emerge qui anche l'aporia fondamentale del primo Heidegger, che consiste nella

¹ GA LX, p. 102.

² *Ivi*, p. 104.

³ U. REGINA, *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione*, cit., p. 86.

⁴ *Ibid.*

volontà di conciliare l'indisponibilità della *παρουσία* con la risolutezza dell'esserci, cosicché l'escatologia tende a diventare una possibilità da noi progettabile¹. In un lavoro del 2003, Marta Zaccagni definisce quello di Heidegger un «cristianesimo della finitudine, poiché esso è indirizzato esclusivamente alla dimensione modana dell'esperienza di vita e non alla dimensione ultraterrena del suo trascendimento»². Anche l'ermeneutica della temporalità cristiana, così come quella del *Vollzugsinn* e quella dell'aristotelica motilità della vita, è heideggerianamente chiusa nel *Selbstwelt*, tra la vita effettiva e le categorie che portano la vita a essere costantemente presente a se stessa.

2.3.2. Heidegger interprete di Agostino³

Quando Heidegger, nel corso del semestre estivo 1921/1922 *Augustinus und der Neuplatonismus* interpreta il libro X delle *Confessiones*, la sua attenzione è rivolta in particolare al tema delle *tentationes*, alle quali dedica cinque paragrafi che costituiscono più della metà dell'intero seminario. Alla questione della *memoria*, che pur è il cuore del libro agostiniano che per primo interrompe il flusso "orizzontale" dell'autobiografia e apre la riflessione "verticale" su Dio, tempo e creazione, Heidegger dedica solamente un paragrafo, *Das Staunen über die Memoria*, di una decina di pagine, per una trattazione che si potrebbe dire deludente. Certamente sceglie il libro X, che ancora nel 1933 consiglierà a un'amica come inizio appropriato per la lettura delle *Confessiones*, anche perché qui Agostino inizia una riflessione dell'esperienza raccontata nei nove libri precedenti e, più generalmente, della sua esistenza effettiva⁴.

¹ KARL LEHMANN, *Christliche Geschlechterfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in O. Pöggeler (hrsg.), Heidegger, Athäneum, Köln-Berlin 1970, p. 145 e sgg.

² MARTA ZACCAGNI, *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesung "Einleitung in die Phänomenologie der Religion"*, LIT, Münster-Hamburg-London 2003, p. 64.

³ Su Heidegger e Agostino cfr. COSTANTINO ESPOSITO, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento* vol. I, L. Alici, R. Piccolomini, A. Peretti (edd.), Città Nuova, Roma 2000, pp. 87-124; AA.VV., *The influence of Augustine on Heidegger: the emergence of an Augustinian phenomenology*, Craig J. N. De Paulo (ed.), Edwin Mellen Press, Lewiston N.Y. 2006; AA.VV., *Martin Heidegger's interpretations of Saint Augustine*, Frederick Van Fleteren (ed.), Edwin Mellen Press, Lewiston N.Y. 2005.

⁴ Cfr. A. ARDOVINO, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e Associati, Roma 1998, p. 115. Più in generale cfr. l'intero cap. IV, *Agostino. L'effettività della cura e i percorsi della deiezione*, pp. 113-137. Il consiglio di Heidegger è all'amica Elisabeth Blochmann. Cfr. M. HEIDEGGER - ELISABETH BLOCHMANN, *Briefwechseln 1918-1969*, Joachim W. Storck (hrsg.), Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a.N. 1990, p. 62.

Eppure, se la riflessione sulla vita si compie in Agostino *coram Deo*, la stessa riflessione è in Heidegger un'autoriflessione del sé davanti a se stesso. A questa comprensione della religione «nei limiti della sola esistenza» - recuperando una bella formula di D. Kaegi - è da attribuire la trattazione deludente di Heidegger del tema della *memoria*¹.

Degni di nota sono solo tre momenti dell'interpretazione heideggeriana sulla *memoria*. In primo luogo la distinzione tra il «che-cosa» e il «come» del *Vollzugsinn* che Heidegger vede all'opera nelle riflessioni agostiniane sull'esperienza del ricordare. L'oscillazione agostiniana tra «che-cosa» e «come» è per Heidegger «il punto di partenza per la rottura esistenziale della relazione oggettuale e ordinativa [...] e il coglimento del problema in base alla vita effettiva in termini concretamente storico-esistenziali»². In secondo luogo, Heidegger osserva che nella *memoria* non si è in grado di avere soltanto l'ambito delle cose, dei fatti e degli obietti, ma è anche possibile avere se stessi, poiché «la memoria stessa contiene le affezioni del mio spirito» (*Conf. X*, 14, 21)³. Questa maniera di avere se stessi è tuttavia ancora determinata dal «che-cosa» del *Gehaltsinn*, ed è il fenomeno dell'*oblivio*, «oblio (*Vergessen*)» che permette il passaggio dal senso di contenuto al senso di riferimento. Se l'analisi della memoria e dell'oblio ha in Agostino, come si è detto, lo scopo di aprire il sé all'esperienza di Dio, nell'interpretazione heideggeriana la stessa memoria e lo stesso oblio aprono il sé a se stesso. L'oblio ha, secondo Heidegger, il carattere del *Bezugsinn*, nel senso che in esso non si ha più il contenuto, la cosa dimenticata, ma si ha comunque la consapevolezza di dimenticare qualche cosa: «nella coscienza dell'aver dimenticato, l'«avere-dimenticato» è ancora presente (*da*), il che significa che l'oblio non è una *privatio* radicale della *memoria*, bensì ha il suo *sensu intenzionale del riferimento (intentionaler Bezugsinn)*»⁴. D'altronde, si chiede Heidegger con Agostino, «la donna che cercò la dracma perduta e la trovò, come avrebbe potuto cercarla e trovarla se non l'avesse avuta in qualche modo ancora presente (*gegenwärtig*)?»⁵. Eppure, per Heidegger, nemmeno il fenomeno dell'oblio, il quale, privo di contenuto, è tutto rivolto al *Bezugsinn*, esaurisce la *memoria* agostiniana. Prima del riferimento, il

¹ Cfr. D. KAEGI, *Die Religion innerhalb die Grenzen der blossen Existenz: Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/1921*, in *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1996), p. 133-149.

² GA LX, p. 181.

³ *Ivi*, p. 186.

⁴ *Ivi*, p. 191.

⁵ *Ivi*, p. 190.

sensu d'attuazione: prima che la donna cerchi la dracma perduta, il «cercare» come maniera di esistenza effettiva. Ciò che importa non è l'oggetto, né tantomeno l'oblio o la perdita dell'oggetto, quanto l'angoscia che suscita nel «soggetto» l'aver nella maniera del potere-perdere e dell'essere in cerca: «“essere = avere. - Avere in senso autentico = non avere perduto; avere in rapporto al *potere-perdere* - nell'angoscia - possibilità - intenzionalità!»¹.

Questa è la risposta heideggeriana al paradosso agostiniano, secondo il quale per trovare Dio devo e trascendere e non trascendere la memoria. Dio non è presente al ricordo né come contenuto, né come atto di riferimento intenzionale, bensì come «modo» di avere ogni contenuto e di compiere ogni atto di riferimento intenzionale. «Cercare» significa propriamente cercare «Dio in quanto *vita vitae*», ma questo, avverte Heidegger, non c'è bisogno che abbia «configurazione tradizionale», giacché, al contrario, ha propriamente senso esistenziale. «Cercare» Dio nella *memoria* non significa aprire il proprio *Selbstwelt* all'evento «immemorabile» di Dio, poiché si tratterebbe di una presenza di contenuto. «Cercare» significa comprendere se stessi a partire dal senso d'attuazione, a partire dunque dalle categorie più proprie del sé:

«Ciò significa che nel cercare questo Qualcosa come Dio, io stesso vi giungo in un ruolo del tutto diverso. Non sono soltanto *colui dal* quale il cercare prende le mosse e che si dirige da qualche parte, oppure *nel* quale il cercare accade, bensì l'attuazione del cercare stesso è piuttosto qualche cosa del cercare medesimo»².

Quando è cercato Dio nella memoria, per Heidegger, è cercata la vita nella sua fatticità ovvero nel suo pieno compimento, che per Agostino è la *vita beata*. La *vita beata*, così come Dio, non può essere presente all'uomo e alla sua *memoria* come un oggetto presente. Della *vita beata*, semmai, si ha per Agostino un'anticipazione nell'esperienza della gioia (*gaudium*). La gioia, la maniera in cui ho un'anticipazione di Dio come *vita beata*, commenta Heidegger, è una modalità originaria di attuazione della vita: «Ma il gioire come tale? Rinvio radicale al sé, fatticità autentica»³. Ciò di cui propriamente si gioisce nell'anticipazione della *vita beata* è la verità. Anche della verità, come della *vita beata*, si deve avere in qualche modo conoscenza nella memoria. Ancora una volta, commenta Heidegger, la verità, come Dio e la *vita beata* prima di essa, non può

¹ *Ivi*, pp. 190-191.

² *Ivi*, pp. 192.

³ *Ivi*, p. 196.

essere presente all'uomo nella maniera in cui sono presenti gli oggetti. Per Agostino, la verità deve essere presente all'uomo secondo il senso attuazione, secondo il «come» del suo stesso vivere effettivo. Da ciò, secondo Heidegger, la distinzione agostiniana tra *veritas lucens*, la verità che attira per il suo splendore e *veritas redarguens*, la verità che accusa e che mette in questione. Gli uomini amano la prima, mentre odiano la seconda:

«Essi la amano», afferma Heidegger, «se viene loro incontro rilucendo, in vista di un comodo, estetico gioire di essa, come per ogni splendore da cui ci si può lasciare catturare per riposarsi; però la odiano se li stravolge (*auf den Leib rücken*). Quando essa li riguarda e li scuote, mettendo in questione la loro fatticità ed esistenza, allora è meglio chiudere in tempo gli occhi sulla verità [...]»¹.

Sebbene sia Agostino a distinguere tra verità “obiettiva” e verità “esistenziale”, nel commento heideggeriano è lo stesso Agostino, sulla via aperta dalla *memoria*, a prediligere la verità estetica e rassicurante: «sulla via della *veritas*, dice Heidegger, c'è però allo stesso tempo l'irruzione della filosofia greca»².

Nell'interpretazione heideggeriana è manifesta una certa ambiguità, per cui ogni qualvolta Agostino si mette, oltre la *memoria*, alla ricerca del dono di Dio che la determina, egli si trova già sempre nell'orizzonte della metafisica greca della sostanza. Di conseguenza, l'apertura della memoria a Dio l'«immemoriale» è risolta nella possibilità per la vita di un originario autopossesso di se stessa. L'intento agostiniano, che è quello di aprire, per mezzo della *memoria*, la vita al mistero divino che la costituisce, è risolto nell'ermeneutica tra vivere quotidiano e autopossesso di sé per mezzo del senso d'attuazione. È scontato che in una simile interpretazione la motilità deiettiva delle *tentationes*, e il relativo contromovimento, riscuotano maggiore interesse rispetto all'apertura della *memoria*. Di quest'ultima, ridotta da apertura a Dio ad autopossesso di sé, rimane soltanto l'inutile, per non dire nociva, chiusura al mondano. Si potrebbe dire che, per Heidegger, nella *memoria* c'è, oltre alla possibile apertura di sé a se stessi, soprattutto il rischio dell'abbandono della fatticità attraverso un ritorno (anamnesi) alla *veritas* per tappe oggettivamente determinate.

Non è un caso dunque che, nella lettura heideggeriana, le esperienze nelle quali si manifesta la tendenza fondamentale della vita agostiniana siano le tentazioni. Esse rappresentano il giusto

¹ *Ivi*, p. 201.

² *Ibid.*

correttivo fattuale alla chiusura nella *memoria*. L'esperienza delle tentazioni rispecchia, meglio dell'esperienza del ricordare, la motilità propria alla vita, movimento decadente della dispersione nel molteplice (*defluxus in multa*) da un lato, contromovimento della *continentia* - termine che Heidegger traduce letteralmente con «tenere-insieme (*Zusammenhalten*)» - dall'altro¹. Nel fenomeno delle tentazioni agostiniane, Heidegger riconosce la dialettica tra necessaria inautenticità della motilità quotidiana e possibile autenticità del contromovimento fenomenologico. Per descrivere la maniera della vita di avere se stessa a partire dalle tentazioni, Heidegger ricorre al termine «cura (*Bekümmern*)». Il termine «*Sorge*», che notoriamente è in *Sein und Zeit* la determinazione ontologica fondamentale dell'esserci attorno alla quale si raccolgono gli esistenziali fondamentali *Befindlichkeit*, *Verstehen* e *Rede*, ricorre nel seminario del 1920/1921 solamente due volte. In Agostino, la grande ricchezza semantica del termine «cura» tiene insieme il prendersi cura (*curam habere*), come interesse e sollecitudine, e la cura come inquietudine (*inquietudo*), affanno, travaglio e soprattutto angoscia². La stessa doppiezza semantica sopravvive in Heidegger, secondo il quale la *Bekümmern* è «qualcosa che si fa primariamente presente in un autentico *contensto d'attuazione*. Essa deve essere aperta non nel lavoro oggettivante sul contenuto, ma piuttosto nel contesto d'attuazione storicamente ed affettivamente articolato [...]»³. La *Bekümmern* è per Heidegger tanto l'inquietudine per l'umano deietto vivere, quanto l'interesse e la sollecitudine per l'avere se stessi come risposta alla stessa inquietudine. La percezione dello stato di gettatezza (*Befindlichkeit*) e la volontà di comprenderlo (*Verstehen*) secondo la dimensione pratica dei miei atti linguistici (*Rede*), per mezzo di un atteggiamento originario (*Sorge*), trova in questo seminario un chiaro antecedente.

Decrivendo la vita umana sulla terra come «tentazione (*temptatio*)» (*Conf. X*, 28, 39), Agostino ha il merito, ancor più che nella discussione sulla *memoria*, di aderire alla vita effettiva, senza accettarne comunque la dispersione (*defluxus*) tranquillizzante. Secondo Heidegger, infatti, la risposta di Agostino alla vita come tentazione non è l'«astenersi dai contenuti (*Enthaltensamkeit*)», ma l'«unirli insieme (*Zusammenhalten*)», secondo una rinnovata prospettiva sulla vita⁴. Anche per Agostino, come per Paolo, il contromovimento della vita non sospende i rapporti mondani, ma

¹ *Ivi*, p. 205.

² A. ARDOVINO, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, cit., p. 119.

³ GA LX, p. 198.

⁴ *Ivi*, p. 205.

li riprende (ricapitolazione) nell'unico fenomeno di autocomprensione originaria dell'io. Delle tre forme di *tentatio* descritte da Agostino, *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, *ambitio saeculi*, Heidegger sembra prediligere quest'ultima, nella quale prevale il *Vollzugsinn*. Nella prima forma di *tentatio* conta il *Gehaltsinn*, «il piacevole avere a che fare con». Nella seconda forma di *tentatio* è il *Bezugsinn*, «il curioso guardarsi attorno che vuole solo conoscere», a essere in questione. «Nella terza forma di *tentatio*», dice Heidegger, «il sé è, in un determinato modo, articolante in termini conformi all'attuazione, nella misura in cui ne va espressamente di esso medesimo»¹. Nella tentazione della *ambitio saeculi*, continua Heidegger, «il riferimento al mondo è quello relativo al mondo degli altri (*Mitwelt*)». Il cortocircuito operante in questa forma di tentazione è chiaro, ed è assimilabile al fenomeno della «chiacchera (*Gerede*)» di *Sein und Zeit*. Tanto più che Heidegger definisce il linguaggio, in quanto «discorrere» e «comunicarsi», «crogiuolo di questa modalità della *tentatio*». Addirittura A. Ardovino e C. Esposito suggeriscono una difficile analogia tra le *tentationes* agostiniane e le tre modalità dell'esserci nella quotidianità di *Sein und Zeit*². Il fenomeno della *concupiscentia carnis*, in particolare nel passaggio dalla veglia al sonno, nel quale riemergono immagini di piacere sensuale che non riceverebbero mai l'assenso dell'attività cosciente, sarebbe un'anticipazione dell'«equivoco (*Zweideutigkeit*)» o dell'«essere-gettati». La *concupiscentia oculorum*, che a detta di Heidegger è un «guardarsi attorno» che si limita a considerare «un oggetto come oggetto», diventerà nel 1927 la «curiosità (*Neugier*)». Nell'*ambitio saeculi*, come nella chiacchera, è propriamente il sé o il *Dasein* a essere messo in questione, ma esso è compreso non a partire da se stesso ma a partire dall'opinione altrui, dall'opinione comune del «Si (*Man*)» impersonale. Questo *amor laudis*, amore e attesa per le lodi ricevute, si risolve in *autocompiacimento* (*Selbstwichtignahme*) il quale, lungi dall'essere autopossesso secondo i propri esistenziali (*Existentialen*), ovvero secondo le «categorie ermeneutiche nel senso della storia dell'attuazione», è un comprendersi e un piacersi per quello che già si è³. Meglio dell'essere lodati è il lodare a nostra volta, certamente gli altri uomini ma soprattutto Dio, visto che tutto ciò che degli uomini è da lodare è in realtà dono di Dio. Riconoscere negli uomini il *donum Dei* e lodarlo è la possibilità estrema di quella forma di *tentatio* che è l'*ambitio saeculi*: «rallegrarsi

¹ *Ivi*, p. 228.

² A. ARDOVINO, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, cit., p. 131; C. ESPOSITO, *M. Heidegger. la memoria e il tempo*, cit., pp. 102-105.

³ GA LX, p. 232.

per il *donum* è il dovere supremo e non è certo comodo!». La grazia come *donum Dei* che spezza l'autocompiacimento del sé è ridotta immediatamente da Heidegger alla «cura estrema, più decisiva e più pura di se stessi»¹. Come è detto negli appunti di Oskar Becker di quel seminario:

«La tendenza alla *vita beata*, non *in re*, ma *in spe*, nasce soltanto dalla *remissio peccatorum*, dalla riconciliazione con Dio. Questi fenomeni devono però essere lasciati da parte perché sono molto difficili e per essere compresi richiedono delle condizioni che nel nostro contesto non possono essere raggiunte. Tuttavia, nella nostra considerazione, noi guadagneremo l'essenziale, nell'ordine della comprensione, per l'accesso a quei fenomeni del peccato, della grazia ecc.»².

In questa riduzione fenomenologico esistenziale dell'esperienza cristiana del dono di grazia è ricapitolato l'intero paradosso dell'interpretazione heideggeriana del cristianesimo delle origini, di Paolo e di Agostino. Sia perché, più che nel caso della *memoria*, Heidegger riconosce un'altra apertura del sé agostiniano oltre al suo primordiale essere nel mondo. Sia perché la stessa apertura è immediatamente chiusa sulla possibilità del sé di avere ermeneuticamente se stesso. Il motivo, ancora una volta, è il nascere dall'apertura radicale a Dio, per mezzo del dono di grazia, dell'aristotelica metafisica della sostanza. Il neoplatonismo agostiniano coinciderebbe in Agostino con l'essere aperto del sé all'altro da sé. Se tutto è subordinato a Dio poiché tutto è da Lui donato, «allora tutto è abbandonato nel giorire di Dio [...] tutto cade nel vuoto, *inanescit*, e ogni cosa è radicalmente privata di validità rispetto al *summum bonum*»³. Riconoscere nel mondo, nell'altro e nel sé il solo *donum dei* significa aderire all'*ordo* neoplatonizzante dell'*uti* e del *frui*, secondo il quale solo Dio è da fruire e da gioire, mentre tutto il resto, compreso il sé, è dell'ambito subordinato dell'*uti*. La *fruitio dei* agostiniana, secondo la *Nachschrift* di Oskar Becker, «si pone in ultima analisi in antitesi con l'aver il sé; le due cose non nascono dalla medesima radice, bensì sono cresciute insieme dall'esterno»⁴. Per questa ragione, nella cura estrema di sé che nasce con l'apertura a Dio, «sta in agguato la possibilità della caduta più abissale», «perché non si arresta più in nessun luogo», che per quanto deietto rimarrebbe qualche cosa di «mondanamente importante»⁵. Se nel cercare Dio è possibile avere

¹ *Ivi*, p. 240.

² *Ivi*, p. 283.

³ *Ivi*, p. 240.

⁴ *Ivi*, p. 272.

⁵ *Ivi*, p. 240.

se stessi, è nel distacco da Dio che per il giovane Heidegger si compie davvero l'autopossesso di sé. Il silenzio della voce di coscienza, la solitudine esistenziale nell'essere-per-la-morte, sono esempi tra tanti della doppia negazione heideggeriana. Negazione di un rapporto veramente "orizzontale", visto che in ogni rapporto con gli altri è insito il pericolo di perdere se stessi, come è suggerito nel fenomeno della *ambitio saeculi*¹ e negazione di un rapporto, supporto o consolazione "verticale", dato che solo nell'assenza formale di rapporto all'eccedenza il sé può darsi in maniera radicale a se stesso. Coscienza e morte si risolvono in un niente, nel senso che è solo nel "nient'altro che se stessi" che c'è la possibilità estrema dell'avere se stessi.

Il distacco da Dio compiuto nell'interpretare il libro X delle *Confessiones* è ripetuto nella conferenza del 1924 sul concetto di tempo, in parte dedicata al libro XI². La temporalità, avverte immediatamente Heidegger davanti a un pubblico di teologi, deve essere staccata dall'eternità. La teologia tratta della temporalità umana nel suo rapporto con l'eternità. Il filosofo, che al contrario del teologo non ha fede, deve comprendere il tempo a partire dal tempo, ovvero a partire dall'uomo nel suo essere-temporale. In quest'orizzonte interpretativo è immediatamente tradito l'originario intento agostiniano, per il quale la temporalità umana è compresa nell'orizzonte dell'eternità di Dio da un lato, e della temporalità del cosmo, del cielo e della terra, dall'altro. Il motivo, ancora una volta, è l'affacciarsi sulla via dell'eternità della metafisica greca dell'essere-prodotto, presente e disponibile.

Agostino, dice Heidegger nella conferenza del 1924, «ha spinto il problema fino a chiedersi se l'animo stesso sia il tempo [...]»³. Si tratta di un passo in avanti rispetto ad Aristotele, il quale ha ridotto il tempo a «ciò in cui si svolgono gli eventi», determinando così la concezione comune e volgare che considera il tempo «tempo dell'orologio», ovvero esteriormente determinato. Il tempo dell'orologio è omogeneo, ovvero costante nel suo variare, e dunque misurabile dal movimento regolare delle lancette. Eppure,

¹ Sarebbe necessaria a questo proposito un'analisi incrociata di Heidegger e Arendt interpreti di Agostino. Secondo Arendt, nella sua tesi di dottorato sul concetto d'amore in Agostino, la *dilectio proximi* agostiniana è solo occasione per l'amore di Dio. L'altro non è mai un individuo concreto, ma un uomo astratto, amato per ciò che di divino c'è in lui. La critica arendtiana alla pochezza del *Mitwelt* heideggeriano va in fondo nella stessa direzione. Cfr. LAURA BOELLA, *Hannah Arendt. Amor Mundi*, in *Agostino nel Novecento* vol. I, cit., pp. 125-146, p. 136.

² Cfr. C. AUGUSTIN CORTI, *Zeitproblematik bei Heidegger und Augustinus*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2006.

³ GA LXIV, p. 111.

si chiede Heidegger, come è possibile che l'uomo abbia avvertito la necessità di misurare il tempo prima di possedere orologi? L'esistenza umana non è forse temporale da prima che il tempo sia diventato un fatto oggettivo e misurabile? Agostino ha per primo superato il paradigma della temporalità cosmologica, esteriore e poco significativa. La traduzione heideggeriana di *Conf. XI, 27, 36* appare immediatamente forzata. Quella che per Agostino è un'apertura del sé ad accogliere, ritenere ed attendere altro da sé, diventa in Heidegger automisurazione di sé e della propria attuale *Befindlichkeit*. L'«*in te, anime meus, tempora metior*» diventa «quando misuro te [animo mio] misuro il tempo» e l'«*ipsam [praesentem] metior, cum tempora metior*» diventa «è il mio sentirmi (*mein Mich-befinden*) che misuro, ripeto, quanto misuro il tempo»¹.

L'automisurazione del sé si attua quando l'esserci si comprende a partire dalla morte, la possibilità che possibilizza ogni altra possibilità dell'esistenza. L'esserci è davvero se stesso nella misura in cui precorre la propria estrema possibilità. «Questo precorrere, afferma Heidegger, non è altro che il futuro unico e autentico del proprio esserci»². L'esserci, compreso secondo la sua estrema possibilità, ovvero secondo il futuro, che «è il fenomeno fondamentale del tempo», è il tempo stesso. Per questo motivo, conclude Heidegger, la domanda «che cos'è il tempo?» diventa la domanda «chi è il tempo?», nel senso che la temporalità originaria pone originariamente il problema dell'esserci e del suo essere.

Dov'è dunque per Heidegger il limite della riflessione agostiniana sul tempo, che gli fa dire, nella conferenza del 1924, che Agostino proprio «qui ha smesso di domandare»?³ Per quanto nel seminario del 1927, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, dichiara che Agostino «vede alcune dimensioni del fenomeno temporale in modo più originario» di Aristotele, il tempo agostiniano rimane per Heidegger nell'orizzonte della temporalità aristotelica dell'«ora»⁴. Questo è quanto afferma al termine del § 81 di *Sein und Zeit*. Nella conferenza non ancora pubblicata tenuta il 26 Ottobre 1930 nel chiostro di Beuron, Heidegger riprende per l'ultima volta la trattazione agostiniana del tempo. Mentre per Aristotele il tempo è ancora un susseguirsi lineare di «ora (*Jetztpunkte*)», per Agostino il tempo è *distentio*. *Distentio* non è un semplice «durare (*Dauern*)», ma il triplice «estendersi (*Sicherstecken*)»

¹ Ibid.

² *Ivi*, p. 118.

³ *Ivi*, p. 111.

⁴ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA XXIV (1927), p. 329. Per la traduzione si è fatto riferimento a *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, introduzione di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1999.

secondo le modalità del ritenere, dell'attendere e dell'accogliere. «Il tempo», afferma Heidegger, «è *distentio*. L'estendibilità (*Erstrecktheit*) è il carattere fondamentale della *vita actionis*, dell'essere della condotta umana»¹. Agostino mostra l'essenza temporale dell'uomo, non nel senso banale secondo cui il fare dell'uomo passa (*abläuft*) nel tempo: questo vale infatti anche per la pietra e l'animale. Piuttosto il tempo come *distentio* è l'essenza dell'esistenza umana: «Egli è essenzialmente tempo (*Er west als die Zeit*)»². Ciò nonostante, per quanto Agostino abbia superato Aristotele, nella «loro trattazione sul tempo le *Confessiones* raggiungono il loro proprio scopo, ovvero il terreno metafisico di se stesse»³. La trattazione agostiniana sul tempo umano, osserva Heidegger, è compresa nella questione dell'eternità, che apre e chiude il libro XI. «Ciò che è prima di ogni tempo», dice Heidegger, è «eternità – *praesentissimum*, stabile presenza (*ständige Anwesenheit*), il *nunc stans*»⁴. La metafisica della presenza, della sostanza e dell'essere-prodotto, superata da Agostino per mezzo della *distentio*, è recuperata nell'apertura dell'essere temporale dell'uomo all'eternità di Dio. Per questo il tempo di Agostino, in ultima istanza, rimane nell'orizzonte della temporalità aristotelica degli *Jetztpunkte*. Per interpretare «positivamente» Agostino, Heidegger è costretto, ancora una volta, alla sordità di fronte all'altra, fondamentale, esperienza agostiniana. Se da un lato Heidegger critica la tendenza a fare delle *Confessiones* un'autobiografia, come è il caso di G. Misch, dall'altro Heidegger, in questo modo, riduce il testo agostiniano a una riflessione sull'essenza temporale dell'uomo. Egli dimentica così, pur consapevolmente, che gli ultimi tre libri delle *Confessiones* sono dedicati alla verità sull'origine del cielo e della terra da una parte e alla dottrina della grazia dall'altro⁵.

* * *

Se per Gadamer, come precedentemente si è argomentato, l'universalità dell'ermeneutica, di cui il verbo interiore è paradigma, è la verità attesa oltre ogni dialogo con se stessi e con gli altri, per Heidegger ermeneutica è la contromotilità

¹ Tiposcritto, p. 10. Citato in K. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones. Text-Übersetzung-Kommentar*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 2004 (1993), p. 59.

² Tiposcritto, p. 11. Citato in K. FLASCH, *Was ist Zeit?*, cit., p. 58.

³ Tiposcritto, p. 3. Citato in K. FLASCH, *Was ist Zeit?*, cit., p. 57.

⁴ Tiposcritto, p. 10. Citato in K. FLASCH, *Was ist Zeit?*, cit., p. 60.

⁵ K. FLASCH, *Was ist Zeit?*, cit., pp. 58-59.

fenomenologica del sé dall'effettività verso le sue stesse categorie. La riabilitazione del verbo interiore, se con esso si intende coerentemente il *donum dei* agostiniano, è del tutto estranea all'ermeneutica heideggeriana, che anzi riconosce in simili fenomeni i residui della metafisica neoplatonica che hanno corrotto l'originario progetto esistenziale del cristianesimo primitivo. Per Gadamer, quindi, il *verbum in corde* annuncia un'antropologia che media in maniera nuova il rapporto tra lo spirito finito dell'uomo e l'infinità divina. Heidegger, al contrario, vede nella stessa antropologia la vecchia idea dell'uomo e dell'esserci che domina tutta la filosofia greca, la teologia patristica fondata greicamente, l'antropologia di Paolo e il Vangelo di Giovanni. La tesi suggerita da Greisch e Grondin, dunque, secondo cui l'ermeneutica heideggeriana è una riabilitazione dell'agostiniano verbo interiore, paga l'eccessivo costo di una riduzione pratico-trascendentale di una nozione che vuole diffondere nell'uomo la trascendenza divina.

Pratico e trascendentale è tanto il «senso d'attuazione (*Vollzugsinn*)», con il quale Heidegger supera la fenomenologia d'impostazione eidetica husserliana, quanto l'«indicazione formale (*Formalanzeige*)» che lo mostra. La fenomenologia heideggeriana è originariamente ermeneutica, poiché sempre si muove tra l'esperienza vissuta e le sue categorie. Con la preoccupazione per l'ontologia aristotelica, Heidegger sancisce il divieto di superare l'impostazione trascendentale, pena la riduzione della filosofia a metafisica della presenza e dell'essere-prodotto. Del cristianesimo delle origini, di conseguenza, egli apprezza la preoccupazione per l'autenticità della vita a partire dall'esperienza vissuta, ma condanna l'apertura alla trascendenza che pure ne è fondamento: l'ermeneutica di Heidegger è consapevolmente sorda all'esperienza cristiana, e agostiniana in particolare, della grazia di Dio. A questo proposito, si potrebbe dire che quella del giovane Heidegger è una sorta di *teologia* "in levare". Da una parte, la sua impostazione non cessa di essere cristiana, nella misura in cui non può fare a meno della scissione cristiana tra l'uomo nato e rinato, inautentico e autentico¹. L'esserci di Heidegger è un ente che «ha da» essere, e questo *dovere* è definito essenzialmente come un peso. Senza teologia, non si capisce per quale motivo il *Dasein* si decida per l'autenticità della vita nell'essere-per-la-morte, piuttosto che per la stoica liberazione dalla vita dandosi da sé la morte. Gli esistenziali, per quanto formalizzati ontologicamente, traggono per buona

¹ K. LÖWITH, *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a "Essere e Tempo"*, in *Aut-aut*, 1987 (222), pp. 76-102, p. 87.

parte origine dalla tradizione cristiana¹. Dall'altra parte, Heidegger svuota il concetto cristiano di rivelazione: il suo esserci è «cieco e sordo a ogni luce che non brilli già intorno a lui e ad ogni voce che non provenga da lui stesso»². La temporalità finita di *Sein und Zeit* non ne vuole sapere dell'illusorio concetto metafisico di eternità: non è per il primo Heidegger la verità che ci rende liberi, ma è la libertà che ci rende veri.

Inadeguato alla sua ermeneutica, il *verbum in corde* è invece un punto di vista privilegiato per osservare quella che a partire dal 1928 Heidegger chiama la «svolta (*Kehre*)», che dell'impostazione trascendentale è oltrepassamento. Con la svolta, Heidegger rinuncia definitivamente all'ermeneutica come autocomprendimento di sé. *Sein und Zeit* è a questo proposito realizzazione e fallimento dell'ermeneutica heideggeriana. Realizzazione, poiché la comprensione di sé si erge a necessità ontologica. Fallimento, poiché se l'essere e il suo oblio sono il problema, allora è già prefigurato il superamento dell'esistenza. Heidegger inaugura con *Sein und Zeit* un'impostazione ontologica dell'ermeneutica che immediatamente chiude³. Con la svolta è compiuto l'ovvio salto dal senso dell'essere per me alla verità dell'essere che accade per sé. La solitudine quasi stoica dell'essere-per-la-morte ha bisogno del correttivo dell'«ultimo Dio», il quale sottrae al *Dasein* il diritto di ultimità e lo affida all'eccedenza dell'essere e dell'altro inizio⁴. Il secondo Heidegger fa per così dire teologia “in battere”. Come i divini che mantengono nell'apertura il *Geviert*, l'ultimo Dio mortifica la volontà di potenza dell'uomo, e lo affida, così è detto nella *Lettera sull'umanesimo*, a un essere che solo ha forza e capacità di amare e donare. A riguardo Lettieri, sulla scorta di C. Esposito e Ardovino, scrive che il tardo Heidegger, pur a seguito di una lunga risemantizzazione dell'essere il cui «evento (*Ereignis*)» rimane irruzione dell'impersonale, è giunto a esiti analoghi a quelli della

¹ *Ivi*, p. 91.

² *Ivi*, p. 84.

³ Per questa ragione è necessario valutare con attenzione l'affermazione di Heidegger secondo cui la svolta «non è un cambiamento del punto di vista di *Essere e Tempo*, ma in essa il pensiero che là veniva tentato raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Essere e Tempo* come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere» (GA IX, pp. 327-328). La continuità tra la *Kehre* ed *Essere e Tempo* si sostiene sulla domanda ontologica con la quale l'opera del 1927 si apre, ma che è estranea per lo più ai suoi contenuti, ancorati all'ermeneutica dell'effettività dei primi corsi friburghesi.

⁴ U. REGINA, *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995, p. 432. Si veda anche C. ESPOSITO, *L'essere (di) Dio nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, in *Heidegger e la teologia. Atti del convegno tenuto a Trento l'8-9 febbraio 1990*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 407-428.

grazia predestinata di Agostino, evento dell'alterità come dono, *Spiritus-Caritas*, rispetto al quale Agostino si confessa indebitamente assoggettato¹. Ancora più significativa, poiché estranea alla questione, è la tesi del filosofo e antropologo Marcel Hénaff, secondo il quale dottrina della grazia indebita e teoria della verità come svelamento appartengono allo stesso orizzonte².

Se l'accostamento tra il "secondo" Heidegger, che parla dell'essere e non più del *Dasein*, e il "secondo" Agostino, che rinuncia a comprendere le ragioni della grazia di Dio, come suggerito da molta parte degli interpreti, è tutt'altro che estrinseco, allora ermeneutica e verbo interiore sono inconciliabili l'uno con l'altra. Il *verbum in corde*, come l'evento heideggeriano, è la mortificazione dell'ermeneutica, che ancora è una pretesa tutta dell'uomo: vede bene Heidegger che lasciare parlare l'essere esclude l'ermeneutica. Gadamer, al contrario, che pure ha il merito di riaprire il linguaggio e l'interpretazione al mondo degli altri, fa dell'ermeneutica un'amalgama tra l'evento del "secondo" Heidegger e l'effettività del "primo", di cui la sua riabilitazione del verbo interiore agostiniano è conseguenza. L'ermeneutica, insegna il giovane Heidegger meglio di quanto non faccia Gadamer, è un fatto dell'esistenza, che tenta di adeguare di continuo, interpretando, il proprio orizzonte di senso al mondo in cui si «fanno» sempre nuove esperienze. Al contrario, con l'"altra" esperienza, donazione di senso, è precluso all'uomo ogni compito ulteriore. Scrive a questo proposito Hénaff che il modello dell'*ἀλήθεια* come svelamento «è là ogni volta che la verità, anziché apparire come ciò che deriva dal va-e-vieni del dialogo, sembra donarsi categoricamente nel gesto di una rivelazione venuta dall'"alto"»³. Il discorso sull'essere-per-la-morte del 1927, in particolare se guardato retrospettivamente a partire dai seminari del primo periodo friburghese, è certo più gravido di conseguenze ermeneutiche che non quello del 1937 sull'ultimo Dio, con la sua predilezione per un esserci tutto passivo davanti all'essere, simile a quello dell'ascoltatore fattosi «tutto senso dell'udito» davanti alle melodie e ai ritmi che giungono al suo orecchio⁴.

¹ G. LETTIERI, *L'«altro» Agostino*, cit., p. 540.

² MARCEL HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent et la philosophie*, Seuil, Paris 2002.

³ *Ivi*, p. 146.

⁴ Cfr. REINER SCHÜRMAN, *Maître Eckhart ou la joie errante: sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, Payot & Rivages, Paris 2005 (1972).

PARTE TERZA

GLI EFFETTI DELL'ESPERIENZA ERMENEUTICA DEL *VERBUM IN CORDE* RICŒUR INTERPRETE DI AGOSTINO

Se esiste un tratto comune alle filosofie di Agostino e Ricœur, questo non può che trovarsi nell'ermeneutica testuale. L'interesse per la portata filosofica dell'interpretazione delle Scritture in Agostino è a dire il vero piuttosto tardivo¹. Un conto è infatti studiare l'esegesi, le citazioni o le allusioni scritturali nell'opera agostiniana e a questo proposito i lavori, già da tempo, non mancano. Un altro è riflettere sugli strumenti, sui principi e sugli effetti dell'esegesi agostiniana. Tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta del XX Secolo, forse a causa della fortuna della linguistica strutturale, è stato soprattutto il segno agostiniano a essere stato fatto oggetto di studio. Negli anni Novanta del XX Secolo si è assistito a un rinnovato interesse per il *De doctrina christiana*, non più considerato un semplice trattato di educazione cristiana, come era stato suggerito nell'influente testo di Marrou del 1937 *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, ma come un vero e proprio trattato sui principi dell'ermeneutica biblica. Infine, negli ultimi anni, è soprattutto merito di Isabelle Bochet avere cercato una visione più globale dell'ermeneutica scritturaria di Agostino². L'autrice, in particolare, concentrandosi più sulle *Confessiones* che sul *De doctrina christiana*, ha insistito sugli effetti che l'ermeneutica scritturaria avrebbe per Agostino sulla costituzione del sé, nel senso che per Agostino comprendere un testo sarebbe sempre un comprendersi davanti al testo. A questa circolarità tra il sé e le Scritture, Bochet ha dedicato i capitoli centrali del suo studio più importante, «*Le firmament de l'Écriture*». *L'herméneutique augustinienne*³.

¹ Cfr. ISABELLE BOCHET, *De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne*, in *Revue d'Études Augustiniennes* 50/2 (2004), pp. 349-369.

² I. BOCHET, *Herméneutique, apologétique et philosophie. Recherches sur Augustin*, in *Revue d'Études Augustiniennes* 48/2 (2002), pp. 321-329, p. 329; HENRI-IRÉNÉE MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Bocard, Paris 1937.

³ I. BOCHET, «*Le firmament de l'Écriture*». *L'herméneutique augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004. Per una critica al testo di I. Bochet cfr. MICHEL FÉDOU, *L'herméneutique augustinienne de la Bible et ses enjeux contemporaines*, in *Revue d'Études Augustiniennes* 52/2 (2006), pp. 379-389. Secondo l'autore, Bochet, insistendo sull'ermeneutica del sé, darebbe eccessivo peso alla dimensione dell'interiorità, esaltando così un soggettivismo non moderno. Se è vero che Agostino ha pensato con rara profondità l'esperienza della presenza dell'alterità

Già nell'introduzione, l'autrice sostiene che per Agostino non è possibile interpretare le Scritture senza che queste, a loro volta, ci interpretino; l'esegesi agostiniana implica un'appropriazione personale delle Scritture e ha come effetto quella che con Ricœur si può chiamare un'«ermeneutica del sé»¹. Il legame con la triplice *mimemisis* ricœuriana di *Temps et récit* è evidente e dichiarato: «I lavori di P. Ricœur hanno suscitato le questioni direttrici della mia ricerca»². Ricœur, è noto, legge la *μίμησης* della *Poetica* di Aristotele come triplice movimento, di prefigurazione immaginativa, configurazione narrativa e rfigurazione immaginativa dell'azione pratica³.

Le *Confessiones*, in particolare, non sono un'estrinseca giustapposizione tra i primi dieci libri, dedicati al sé di Agostino, e gli ultimi tre, dedicati all'interpretazione dei primi versetti della *Genesi*, ma ne sono una virtuosa articolazione. La relazione tra esegesi delle Scritture e comprensione di sé è il fondamento stesso delle *Confessiones*⁴. Bochet parla per le *Confessiones* di un passaggio dalla *praesumptio* alla *confessio*, ovvero dal sé immediato al sé mediato, per mezzo dell'incontro di Agostino con le Scritture. La conversione è presentata dallo stesso Agostino come effetto di una lettura. A seguito della lettura delle *Lettere* di Paolo, conversione del volere nella rinuncia decisiva descritta nel libro VIII; a seguito della lettura dei *Salmi*, conversione progressiva degli affetti nel periodo seguente raccontato nel libro IX⁵.

Il giudizio di Bochet sull'ermeneutica testuale di Agostino è in conclusione simile a quello espresso da Heidegger all'inizio del suo corso del 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*⁶. Secondo Heidegger, «Agostino fornisce la prima "ermeneutica" in grande stile»⁷. Al contrario Schleiermacher avrebbe ridotto l'ermeneutica a

nel sé, oggi si dovrebbe piuttosto sottolineare quello che già per Agostino è il legame intimo tra la presenza a sé dell'alterità e la relazione ad altri (*Ivi*, p. 385). La critica di Fédou, rivolta ai capitoli centrali (II, III e IV) dello studio di Bochet, non tiene conto dell'attenzione rivolta dall'autrice alla *Città di Dio* nei capitoli finali (V e VI), opera che apre secondo Bochet a una nuova interpretazione del mondo e della storia.

¹ *Ivi*, p. 16.

² *Ibid.*

³ Cfr. P. RICŒUR, *Temps et récit I*, Seuil, Paris 1983, 1991² in part. *La triple mimesis*, pp. 105-162.

⁴ I. BOCHET, «*Le firmament de l'Écriture*», cit., p. 103.

⁵ *Ivi*, p. 104.

⁶ A questo proposito si veda la nota complementare di Bochet, dal titolo *Le cercle herméneutique*, all'edizione francese del 1997 del *De doctrina christiana* per la *Bibliothèque augustinienne*, pp. 438-449.

⁷ GA LXIII, p. 12.

una tecnica, a una metodologia formale del comprendere¹. In Agostino vi sarebbe un rapporto vitale tra interpretazione del testo sacro e interprete. Nella ricerca della volontà di Dio nel testo ne va dell'essere dell'interprete stesso. Interpretare è in Agostino qualcosa di esistenziale, nel senso che comprendere significa allo stesso tempo la necessità di comprendersi. Al contrario in Schleiermacher l'interpretazione non avrebbe alcun effetto (*Wirkung*) sull'essere dell'interprete stesso. Heidegger a questo proposito cita, in latino, un passo del III libro del *De doctrina christiana*:

«L'uomo che teme Dio ricerca diligentemente la sua volontà nelle Sante Scritture. Mite nella pietà, non ami le controversie; ben preparato anche nella scienza delle lingue, non si arrendi davanti a modi di dire sconosciuti; ben preparato anche nella conoscenza di certe cose necessarie, non ignori il valore e la natura di quelle che si adoperano come similitudine; confortato dall'autenticità dei testi, che ha raggiunto attraverso un lavoro diligente di emendazione, giunga finalmente, così formato, a discutere e risolvere le ambiguità della Scrittura»².

Nella traduzione/commento - a dire il vero piuttosto fedele - egli trasforma tuttavia l'agostiniano «*codicum veritate*», «la verità dei testi», dal quale l'uomo sarebbe «confortato» nella fede, in un più forte «*Wahrheitsgehalt*», «tenore di verità», dal quale l'uomo sarebbe «sostenuto» nell'interpretazione dei testi. Heidegger sembra affermare che per Agostino non è la corretta interpretazione della Scrittura a sostenere il credente nella verità della fede, ma è piuttosto la verità della fede a condurre verso la corretta interpretazione della Scrittura.

Non si tratta di una differenza di poco conto, visto che in essa è forse implicita la critica heideggeriana all'ermeneutica metodica di Schleiermacher e soprattutto di Dilthey. Quest'ultimo in particolare pubblicò nel 1900 un brevissimo testo, *La nascita dell'ermeneutica*, che diventò ben presto la referenza canonica per la storia di un'intera disciplina³. Si trattava, per Dilthey, di riconoscere nell'ermeneutica i processi fondamentali d'interpretazione che forniscono le regole per la comprensione d'individualità estranee al soggetto interpretante: l'ermeneutica è messa insomma al servizio della metodologia delle scienze umane. Proprio in questo contesto Dilthey riconosceva nel III libro del *De doctrina christiana* la formazione di una «coerente teoria

¹ *Ivi*, p. 13.

² *De doct. christ.* II, 1, 1.

³ Cfr. C. BERNER, *Au détour du sens*, cit., pp. 41-47.

ermeneutica»¹. Certo non sorprende che Dilthey abbia scelto proprio il libro III del *De doctrina christiana*, libro metodico per eccellenza, nel quale, tra l'altro, si trovano la teoria dei *signa translata* e l'esame delle regole di Ticonio. Sorprendente è invece il fatto che Heidegger abbia scelto una citazione dallo stesso libro per dire che l'ermeneutica testuale di Agostino non ha poi molto a che fare con il metodo. Con tutta probabilità Heidegger ha in mente il breve saggio diltheyano durante le prime ore del seminario del 1923 e con tutta probabilità Heidegger vuole criticare l'impostazione metodica diltheyana dimostrando che già per Agostino, anche nel III libro del *De doctrina christiana*, non è mai questione di metodo.

Ancora più sorprendente è il fatto che Bochet, pur dichiaratamente ricœuriana, abbia di fatto sposato l'elogio heideggeriano della presunta assenza di metodo nel III libro del *De doctrina christiana*. Il rapporto vitale tra il sé e le Scritture è certo un aspetto dell'ermeneutica testuale agostiniana che Ricœur e Heidegger potrebbero condividere. Eppure il Ricœur di *Temps et récit* mai potrebbe condividere con Heidegger la critica all'ermeneutica metodica operata per mezzo di Agostino. Per Ricœur, è noto, verità e metodo non sono inconciliabili l'uno con l'altra, come invece sembra essere per Heidegger. Quest'ultimo matura la propria idea di ermeneutica in un contesto nel quale le scienze dello spirito si affaticano per trovare adeguata risposta alle nuove efficienti metodologie delle scienze della natura. La strategia heideggeriana è quella di schivare il problema, sostenendo che le scienze dello spirito, e la filosofia in particolare, hanno a che fare con la verità, non con il metodo. Al contrario Ricœur matura la propria idea di ermeneutica in un contesto nel quale le scienze strutturali sembrano offrire finalmente un metodo valido alle scienze dello spirito. La strategia ricœuriana all'epoca di *Temps et récit* è quella d'intendere le scienze strutturali in quanto metodo per la pretesa di verità dell'ermeneutica dei testi, come è ben chiarito in *Du texte à l'action* (1986).

Nel caso paradigmatico dell'esegesi biblica, è necessario secondo Ricœur *prima* riflettere sull'articolazione tra metodo e verità del testo, e *poi* introdurre categorie esistenziali o esistensive di comprensione: «compito primario dell'ermeneutica non è quello di suscitare una decisione nel lettore, ma anzitutto quello di lasciare che si dispieghi il mondo d'essere che è la "cosa" del testo biblico»².

¹ WILHELM DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in *Gesammelte Schriften* Band 5, pp. 317-338, p. 323.

² P. RICŒUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in *Du texte à l'action*, cit., pp. 133-149, p. 126.

Allo stesso modo l'uso del termine *doctrina* da parte di Agostino avrebbe una doppia accezione; esso indicherebbe *prima* lo studio sapiente, metodico e regolare delle materie che sono oggetto di un insegnamento scientifico, in questo caso il campo della «scienza cristiana», nella triplice fonte di Scrittura, Tradizione e autorità della Chiesa. Lo stesso termine rimanderebbe *poi* anche all'effetto di tale insegnamento sulla persona cui s'insegna¹.

Se esiste un tratto comune all'ermeneutica testuale di Agostino e Ricœur che renda davvero peculiare il loro confronto, questo non è da rintracciare nella virtuosa circolarità tra il sé e le Scritture, come Bochet suggerisce. Questo aspetto, come già ricordato, è comune alla tradizione dell'ermeneutica esistenziale che nasce con Heidegger e alla quale Ricœur senza dubbio appartiene. Ciò che può davvero rendere peculiare il confronto tra Agostino e Ricœur nell'ambito dell'ermeneutica esistenziale è il tentativo, per entrambi, di articolare metodo esegetico e verità del testo.

La presenza di Agostino nel pensiero di Ricœur, per quanto moderata, ha già suscitato un certo interesse². Lo stesso Ricœur, in due opere tarde dal carattere autobiografico, non nasconde il proprio debito nei confronti di Agostino. In *La critique et la conviction*

¹ Cfr. l'Introduzione di L. ALICI alla traduzione del *De doctrina christiana*, Edizioni Paoline, Milano 1989, pp. 7-66, pp. 30-31.

² Cfr. RICHARD KEARNEY, *Temps, mal et récit. Ricœur à propos d'Augustin*, in John D. Caputo e Michael J. Scanlon (edd.), *Jaques Derrida - Saint Augustin. Des Confessions*, Stock, Paris 2007, pp. 281-309; I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Éditions facultés jésuites de Paris, Paris 2004; JOSÉ M. DA S. ROSA, *Da indetidade narrativa. Paul Ricœur, leitor de Santo Agostinho*, in Cassiano Reimão, Cândido Pimentel (edd.), *Os Longos Caminhos do Ser. Homenagem ao Professor Doutor Manuel Barbosa Costa Freitas*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2003, pp. 557-597; I. BOCHET, *Paul Ricœur. Soggetto e negatività*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Verità e linguaggio*, cit., pp. 157-185; FERNANDA HENRIQUES, *A presença do Livro XI das Confissões em Temps et récit, de Paul Ricœur*, in *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos Depois: Presença e Atualidade*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2001, pp. 427-436; L. ALICI, *Agostino e Ricœur*, in *L'altro nell'io*, cit., pp. 237-262; L. ALICI, *Temporalità e memoria nelle Confessiones. L'interpretazione di Paul Ricœur*, in *Augustinus* 39 (1994), pp. 5-19; JAMES WILSON, *Converting Time*, in *Contemporary Philosophy* 15 (1993), pp. 19-23; PAUL RIGBY, *Crítica a la interpretación de Paul Ricœur sobre la doctrina agustiniana del pecado original*, in *Augustinus* 31 (1986), pp. 245-252; DONALD CAPP, *Augustine as Narcissist: Comments on Paul Rigby's Paul Ricœur, Freudianism and Augustine's Confessions*, in *Journal of the American Academy of religion* 53 (1985), pp. 125-127; P. RIGBY, *Paul Ricœur, Freudianism and Augustine's Confessions*, in *Journal of the American Academy of religion* 53 (1985), pp. 93-114; G. MADEC, *Ricœur Paul, Temps et récit, tome I*, in *Bulletin augustinienn, Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984), pp. 373-374; JUDITH CHELIUS STARK, *The problem of evil: Augustine and Ricœur*, in *Augustinian Studies* 13 (1982), pp. 111-121; CLARENCE P. WALHOUT, *On symbolic Meanings: Augustine and Ricœur*, in *Renascence. Essays on Values in Literature* 31 (1979), pp. 115-127.

egli afferma che tra i Padri della Chiesa «Agostino ha sempre goduto, ai miei occhi, di una certa preferenza»¹. In *Réflexion faite*, parlando della questione del tempo, afferma che «a questo proposito Agostino è rimasto per me il maestro incontestato, a dispetto del genio indiscusso di Husserl e Heidegger»².

Il confronto di Ricœur con Agostino verte in particolar modo su quattro temi. In primo luogo, negli anni Sessanta, sul problema del male e del peccato originale. Si tratta di due articoli poi raccolti in *Le conflit des interprétations* e di un articolo raccolto nella terza edizione di *Histoire et vérité*³. Sempre in questo contesto Agostino riappare una seconda volta, nel 1986, in un saggio ripreso poi in *Lectures*⁴. A questa prima fase può essere ricondotta anche la voce *Liberté* che Ricœur scrisse per l'*Encyclopedia Universalis* nel 1971⁵. In secondo luogo, soprattutto nella prima metà degli anni Ottanta, sul problema del tempo, Agostino è oggetto di riflessione nel primo e nel terzo volume di *Temps et récit*. In terzo luogo, nella seconda metà degli anni Ottanta, sul problema delle Scritture. Si tratta delle ultime due *Gifford Lectures* e di alcuni passaggi di *Penser la Bible*⁶. A questa terza fase può essere ricondotto l'articolo del 1965 *Existence et herméneutique*, messo poi in apertura a *Le conflit des interprétations*, nel quale Ricœur fa esplicito riferimento al *De doctrina christiana*⁷. In quarto luogo, tra il 1998 e il 2001, Agostino appare attorno al problema della memoria⁸.

Ognuno di questi temi è occasione per manifestare quella *puissance* del soggetto continuamente affetta da *impuissance*, cara a Ricœur sin da *Le volontaire et l'involontaire* (1950). Agostino elabora secondo Ricœur una nozione di male che è allo stesso tempo *etica*, per cui il male appartiene alla libertà umana di dire «no» all'essere,

¹ P. RICŒUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995, pp. 211-212.

² P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995, p. 67.

³ P. RICŒUR, *Le péché originel: étude de signification*, in *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, pp. 265-282; *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 283-310; *L'image de Dieu et l'épopée humaine*, in *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, 2001⁵, pp. 128-149.

⁴ P. RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, 2006², pp. 211-233.

⁵ P. RICŒUR, *Liberté*, in *Encyclopedia Universalis*, 9 (1971), pp. 979-985.

⁶ P. RICŒUR, *Le soi dans le miroir des Écritures*, in *Amour et Justice*, Seuil, Paris 2008, pp. 43-74; *Le soi «mandaté». Oh my prophetic soul!*, in *Amour et Justice*, cit., pp. 75-110; *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, 2003², in part. pp. 96-99 e pp. 361-367.

⁷ P. RICŒUR, *Existence et herméneutique*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 7-28.

⁸ P. RICŒUR, *La marque du passé*, in *Revue de métaphysique et de morale* 103 (1998), pp. 7-31; P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, cit., in part. pp. 115-122 e 554-574; P. RICŒUR *L'attribution de la mémoire à soi-même, aux proches et aux autres: un schème pour la théologie philosophique?*, in *Archivio di Filosofia* 69 (2001), pp. 21-29.

e tragica, per cui il male è sempre già «qui». Nel tempo la dialettica, tutta interna all'ego, tra *distentio* ed *intentio*, è colpita, attraversata e intensificata dall'eternità. Dalle Scritture, alle quali il fedele si rivolge, egli è senza tregua istruito. Infine, quella di *Confessiones X* è certamente una memoria grande e potente, ma «l'oblio non cessa di minacciare questo elogio della memoria e della sua effettività (*puissance*)»¹.

Nelle due parti precedenti si è dimostrato che la nozione agostiniana di *verbum in corde* ben si adatta a mostrare una simile *impuissance*. Nella misura in cui parla dell'irruzione di Dio nell'uomo, il *verbum in corde* è contrario a ogni aspettativa dell'uomo. Per questa ragione tale nozione non può che rappresentare un valido paradigma per un'ermeneutica veritativa e antimetodologica à la Gadamer. Eppure, proprio perché contrario ad ogni calcolo umano, il *verbum in corde* sembra contrario anche a ogni metodo. L'ipotesi di Jean Grondin, secondo cui ogni ermeneutica filosofica dalla pretesa veritativa non può che trovare un paradigma nell'agostiniano verbo interiore, deve essere messa alla prova. Dall'allegoresi agostiniana in primo luogo, che pretende di articolare verità di fede e metodo esegetico. Secondo Jean Grondin si potrebbe facilmente dimostrare che Agostino non è stato solamente Padre dell'ermeneutica veritativa, ma anche Padre dell'ermeneutica metodologica, poiché «tutto il *De doctrina christiana* ha come scopo quello di dare le linee direttrici (*praecepta*) per risolvere questi passaggi oscuri»². A questo proposito si potrebbe dire che nel III libro del *De doctrina christiana*, e in particolar modo nella teoria dei *signa translata* che ne costituisce la prima parte, Agostino ha tentato, come Ricœur più di mille e cinquecento anni dopo, di articolare tra loro ermeneutica veritativa ed ermeneutica metodologica³. Il risultato, come si vedrà, è tanto fallimentare da dare ragione più a Heidegger che a Dilthey. Quella di Agostino è un'interpretazione finalistica, nella quale l'esegeta non ha dubbi sul punto d'arrivo della sua esegesi, poiché questo, in fondo, coincide con il punto di partenza. L'esegeta troverà nella Bibbia esattamente ciò che voleva trovarvi. In una simile interpretazione il metodo è attraversato e asservito alla verità di fede che, pur ancora suasiva, è già simile al persuasivo *verbum in corde*. Quello tra verità e metodo in

¹ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, cit., p. 119.

² J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 32.

³ Da più voci è stato osservato che la stessa struttura del *De doctrina christiana* rifletterebbe una simile articolazione. I libri centrali (II-III), dedicati ai segni e alla loro interpretazione, sono anticipati dal libro I, dedicato alle *res* della fede, e seguiti dal libro IV, dedicato alla presentazione delle *res* della fede conosciute per mezzo dei segni e della loro interpretazione.

Agostino è un circolo al quale, come dirà Löwith del circolo ermeneutico heideggeriano, è stato tolto con troppa facilità il predicato di *vitosus*¹. A questo circolo sono stati dati con altrettanta facilità predicati quali «virtuoso», «vivente» e «stimolante»². All'Agostino più maturo, per altro, laddove la nozione di *verbum in corde* come risultato della grazia di Dio è pienamente sviluppata, è chiara la vanità di ogni metodo umano davanti alla verità dirompente della fede che si manifesta per mezzo delle Scritture.

L'ipotesi di Jean Grondin deve essere messa alla prova in secondo luogo dall'ermeneutica di Ricœur, che pretende di articolare, soprattutto tra gli anni Settanta e Ottanta, metodo delle scienze strutturali e verità dell'ermeneutica. Se Ricœur, pur a determinate condizioni, ha trovato nel *verbum in corde* un paradigma per la sua ermeneutica, sarà allora per contraccolpo l'ermeneutica di Ricœur a essere messa alla prova dall'agostiniano verbo interiore.

1. L'ALLEGORESIS AGOSTINIANA

Con «espressione allegorica» si indica generalmente un segno dalla duplice struttura intenzionale. Con «interpretazione allegorica» si indica generalmente la capacità umana di risalita dal significato primo inferiore al significato secondo superiore dell'espressione allegorica. Secondo Jean Pépin si tratta di due processi mentali inversi. La crezione o individuazione di espressioni allegoriche traduce in immagini un sapere astratto; l'interpretazione allegorica, partendo dall'immagine, si sforza invece di ritrovare l'insegnamento che questa traduce³. Ai tempi di Agostino, l'individuazione delle espressioni allegoriche e la conseguente interpretazione allegorica sono patrimonio comune alla cultura pagana e a quella cristiana.

Per quanto riguarda la prima si trattava soprattutto di rendere comprensibili i miti dell'Antichità. Già nel VI secolo a.C. Teagene di Reggio avrebbe interpretato i racconti delle discordie tra gli dei omerici come segni della discordia tra gli elementi naturali. Per quanto riguarda la seconda si trattava soprattutto di leggere l'Antico Testamento alla luce del Nuovo. Già Paolo, parlando di cose dette allegoricamente (*ἀλληγορούμενα*), aveva proposto un'interpretazione tipologica del racconto dei due figli di Abramo,

¹ K. LÖWITH, *M. Heidegger e F. Rosenzweig*, cit., p. 83.

² Cfr. I. BOCHET, *Le cercle herméneutique*, cit., p. 442.

³ JEAN PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, Aubier, Paris 1953, p. 247.

l'uno, nato dalla schiava Agar, segno della Gerusalemme ancora sotto il giogo della Legge, l'altro, nato da Sara, donna libera, segno della Gerusalemme di «lassù», «libera» e «madre di noi»¹. Agostino eredita l'uso dell'allegoresi tanto dalla sua formazione giovanile di retore, quanto dal suo incontro con le Scritture².

I due maggiori teorici dell'allegoria nell'antichità, l'uno ebreo, l'altro cristiano, furono senza dubbio Filone d'Alessandria e Origene. Secondo una certa *vulgata* entrambi gli autori avrebbero dato eccessivo peso all'interpretazione allegorica. Questo è il caso di Jean Grondin, secondo il quale per Filone il discorso proferito è da intendersi *sempre* come segno di un'altra cosa che resta invisibile³. Allo stesso modo, a detta di Grondin, per Origene *tutti* i passaggi delle Scritture devono essere espressi in senso pneumatico⁴. Eppure è sufficiente leggere alcune appassionate pagine di Jean Pépin per rendersi conto di quanto la presunta predilezione di Filone per l'interpretazione allegorica sia stata volentieri esagerata. Il senso letterale è svalutato soprattutto nel *Legum Allegoriae*, ovvero nell'opera più caratteristica dell'allegoria delle Legge, a base di omelie morali (*haggada*) e destinata all'uso interno della comunità ebraica. L'univocità del segno è prediletta invece per lo meno nel *De Abrahamo* e nel *De Iosepho*, ovvero nei trattati per l'esplicazione della Legge (*halacha*) ai Greci pagani⁵. Allo stesso modo è vero che Origene predilige, tra i principi del metodo esegetico, quello «strutturale», secondo cui l'universo è platonicamente diviso su due livelli, per cui sarebbe necessario nell'interpretazione sollevarsi dal primo livello sensibile al secondo livello intelligibile. Eppure, Manlio Simonetti ha dimostrato in maniera convincente quanto Origene si sia preoccupato anche di questioni dal carattere strettamente filologico, come si evince ad esempio dallo scambio epistolare con Giulio Africano⁶.

Secondo la stessa *vulgata*, la novità agostiniana sarebbe stata quella di moderare il ricorso all'interpretazione allegorica⁷. La novità agostiniana, come afferma Marrou, sarebbe stata dunque quella di mediare tra la scuola filologica degli antiocheni e la scuola

¹ Gal. 4, 21-26.

² CORNELIUS MAYER, *Allegoria*, in *Augustinus Lexikon*, Schwabe, Basel 1986, pp. 233-239, pp. 233-234.

³ J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 19.

⁴ *Ivi*, p. 26.

⁵ Cfr. J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Études agustiniennes, Paris 1987, pp. 7-25.

⁶ Cfr. MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum patristicum «augustinianum», Roma 1985, pp. 73-98.

⁷ J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 31.

allegorica degli alessandrini¹. Simonetti definisce così Agostino «esegeta spirituale quindi, pronto perciò all'apertura allegorizzante, ma con moderazione»².

Tale moderazione sarebbe evidente per alcuni nel passaggio dal *De Genesi contra manichaeos* al *De Genesi ad litteram*. Come è noto, Agostino, nel fuggire le posizioni manichee, trovò un valido alleato nell'interpretazione spirituale dei passi oscuri del Vecchio Testamento fatta da Ambrogio³. Il *De Genesi contra Manichaeos*, scritto tra il 388 e il 390, è da collocare in questo contesto. Se nel commentare il primo libro della *Genesi* la polemica con i manichei si tiene soprattutto sul piano dottrinale, nel commentare i due libri successivi Agostino allegorizza «senza risparmio»⁴. Il racconto dei quattro fiumi del Paradiso in *Genesi 2, 13* è segno delle quattro virtù cardinali⁵. Il racconto delle cinture di foglie di fico, con le quali Adamo ed Eva coprono le proprie nudità dopo il peccato, è segno di «un prurito che l'anima prova in modi strani per il desiderio di mentire»⁶. Il racconto delle tuniche di pelle, che Dio sostituì alle cinture di foglie di fico, è segno del passaggio alla natura mortale dell'uomo per avere assecondato il proprio desiderio di mentire⁷.

Il *De Genesi ad litteram*, scritto nel 393, è forse da collocare nell'ambito di una nuova polemica antidonatista. Se nell'opera precedente Agostino credeva di dovere leggere i passi oscuri delle Scritture *figuratae atque in aenigmatibus*, in quest'ultima Agostino crede di potere mostrare che quei testi sono scritti *secundum propriam*, non *secundum allegoricam locutionem*⁸. I quattro fiumi del Paradiso sono davvero quattro fiumi, il Nilo, il Gange, il Tigri e l'Eufrate⁹. Le cinture di foglie di fico con le quali Adamo ed Eva coprirono le proprie nudità sono davvero foglie di fico¹⁰. Le tuniche di pelle sono davvero tuniche di pelle: «anche quest'azione fu compiuta affinché avesse un significato simbolico, ma nondimeno fu un fatto reale [...]»¹¹.

¹ H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, cit, p. 493.

² M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, cit., p. 354. La stessa posizione è di BERTRAND DE MARGERIE nel suo *Introduction à l'histoire de l'exegèse*, Éditions du Cerf, Paris 1983, 2009².

³ Cfr. *Conf.* V, 14, 24.

⁴ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, cit., p. 342.

⁵ *De Gen. c. man.*, II, 10, 14.

⁶ *De Gen. c. man.*, II, 15, 23.

⁷ *De Gen. c. man.*, II, 21, 32.

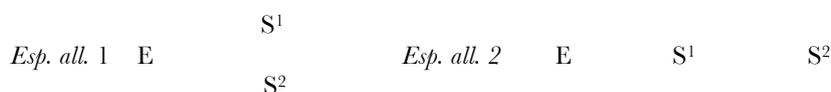
⁸ MARCELLO MARIN, *Allegoria in Agostino*, in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Edipuglia, Bari 1987, pp. 135-161, p. 154.

⁹ *De Gen. ad litt.* VIII, 7, 13.

¹⁰ *De Gen. ad litt.* XI, 32, 42.

¹¹ *De Gen. ad litt.* XI, 39, 52.

Da quest'ultimo passo si evince che Agostino ammette ancora un'interpretazione allegorica, che tuttavia si sovrappone ora come secondo livello d'interpretazione ad un primo livello letterale. L'espressione allegorica non rimanda più ora direttamente a due *significationes* inconciliabili l'una con l'altra, ma a un'unica *res significata*, la quale a sua volta rimanda alla *significatio* vera e propria¹. Questa seconda definizione dell'espressione allegorica si trova ad esempio nel *De doctrina christiana* (II, 10, 15): «[I segni] sono espressioni allegoriche (*translata*), quando sono le cose stesse, che noi significiamo con le espressioni letterali (*propriis verbis*), che sono usate per significare un'altra cosa». Si potrebbero rappresentare le due maniere d'intendere l'espressione allegorica in questo modo:



Il passaggio dal *De Genesi contra Manichaeos* al *De Genesi ad litteram* non deve essere inteso come rinuncia all'interpretazione allegorica, ma semmai come il suo vero trionfo. A questo proposito M. Marin afferma che «il commento letterale, dunque, supera necessariamente il dato immediato della lettera per cogliere il senso metafisico, il solo che corrisponde alla realtà divina»². Nel primo caso è prediletta un'interpretazione allegorica lessicale, in cui il significato secondo *abolisce* il significato primo e i due significati sono decisamente in *conflitto*. Nel secondo caso, sebbene l'interpretazione allegorica lessicale non venga del tutto abolita, è prediletta un'interpretazione allegorica proposizionale, in cui il significato secondo *si aggiunge* al significato primo³. A conflitto terminato, il vinto si *sottomette* al vincitore. Questo spostamento rende possibile in fondo un «simbolismo universale», per cui *ogni* espressione e *ogni* cosa possono avere un significato allegorico secondo.

Secondo altri la moderazione del ricorso all'interpretazione allegorica sarebbe da ricercare nel «precetto generale», espresso da Agostino nel III libro del *De doctrina christiana*, secondo cui è di estrema importanza discernere tra espressioni letterali ed

¹ G. RIPANTI, *L'allegoria o "l'intellectus figuratus" nel De doctrina christiana di Agostino*, in *Revue d'Études Augustiniennes* 18 (1972), pp. 219-232, p. 222.

² M. MARIN, *L'elocutio della scrittura nei due primi commenti agostiniani alla Genesi*, in *Retorica ed esegesi biblica. Il rilievo dei contenuti attraverso le forme*, Edipuglia, Bari 1996, pp. 127-160, p. 159.

³ Cfr. TZVETAN TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, Seuil, Paris 1978, in particolare *Une interprétation finaliste: l'exégèse patristique*, pp. 91-123.

espressioni allegoriche, e applicare l'interpretazione allegorica soltanto a queste ultime¹. Secondo le parole di Agostino:

«Ora, a questa osservazione secondo cui dobbiamo guardarci dal prendere un'espressione allegorica (*figurata*) [...] quale fosse un'espressione letterale (*propria*), dobbiamo aggiungere ancora di evitare di prendere un'espressione letterale per un'espressione allegorica»².

Questo precetto sarebbe la regola d'oro dell'allegoresi agostiniana, che ne limita l'uso ai soli passi oscuri, e che da più parti è stata salutata come la prima seria rinuncia a un'allegoresi «senza limiti» nella storia dell'ermeneutica. Il precetto fonda le proprie radici nella possibilità di discriminare tra espressioni letterali ed espressioni allegoriche. Ancora una volta è una regola, ben precisa, a rendere possibile in Agostino la discriminazione tra espressioni letterali ed espressioni allegoriche: «È necessario in primo luogo determinare il modo per accertarsi se una locuzione sia propria o figurata. La regola è questa: tutto ciò che nella parola divina non può riferirsi né all'onestà dei costumi, né alle verità della fede, è necessariamente figurato»³. Come è facile vedere non è un indizio interno al testo, sintagmatico dunque, che ci dice, secondo Agostino, che cosa sia da interpretare allegoricamente e cosa no. T. Todorov mostra in maniera convincente che la discriminazione tra espressioni allegoriche ed espressioni letterali avviene in Agostino per indizi esterni al testo, paradigmatici dunque, che egli chiama, in maniera a dire il vero sprezzante, la «dottrina cristiana»⁴. Dottrina cristiana è «il significato di cui *già* sappiamo che ogni parola della Bibbia è provvista in quanto divinamente ispirata»⁵.

In fondo, per Agostino, non c'è molta differenza tra espressioni allegoriche ed espressioni letterali. In entrambi i casi si tratta di un segno a doppia significazione, proposizionale, il significato del testo della Bibbia da un lato e il significato della dottrina cristiana dall'altro. In entrambi i casi è il significato spirituale che deve trionfare sul significato carnale. Le espressioni letterali sono soltanto un caso particolare di espressioni allegoriche, nelle quali la distanza tra i due significati è già ridotta. Ciò non toglie che il “metodo”, che potremmo chiamare “filologico”, per l'interpretazione letterale del testo sia in Agostino asservito alla dottrina cristiana che nel testo deve essere trovata: «C'è un modo

¹ J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 33.

² *De doct. christ.* III, 10, 14.

³ *Ibid.*

⁴ T. TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, cit., p. 92.

⁵ *Ibid.* Il corsivo è mio.

eretico di separare le parole [...]. Ma ciò si deve rifiutare secondo la regola della fede [...]»¹. Nel caso delle espressioni allegoriche, la distanza tra il significato del testo e la dottrina cristiana è semplicemente maggiore, e il “metodo” dell’interpretazione allegorica serve a dimostrare che i due significati, apparentemente distanti, sono in realtà equivalenti: «Se [una locuzione] sembra ordinare una depravazione o un’aggressione, interdire un atto utile o benevolo, essa è di senso figurato»². Non sono dunque, anche in questo caso, tanto le regole d’interpretazione allegorica a stabilire la verità della dottrina cristiana, ma, come già diceva Heidegger, è la verità della dottrina cristiana a guidare le regole d’interpretazione. L’esegeta della Bibbia non ha alcun dubbio riguardo al senso al quale, per mezzo dell’interpretazione, giungerà³.

In Agostino, è vero, si assiste a una rinuncia progressiva dell’interpretazione allegorica. Ma questa rinuncia è comprensibile soltanto dal lato delle funzioni dell’espressione allegorica. Una volta individuata l’espressione allegorica è ancora necessario chiedersi: «perché c’è bisogno [nella Bibbia] di un’espressione che non sia diretta?»⁴. Secondo Todorov sono state date a questo proposito due generi di risposte. Il primo, più raro nell’antichità, ma certo diffuso nella contemporaneità, è quello che vede nelle espressioni allegoriche una funzione interna. Esistono espressioni allegoriche poiché si parla di cose ineffabili, come la divinità, per le quali non esistono espressioni letterali. Benché presente in Agostino, questa spiegazione non è tra le sue favorite. Più comune nell’antichità è il genere che vede nelle espressioni allegoriche una funzione esterna, ovvero giustifica la loro presenza per mezzo degli effetti che esse producono sul loro utilizzatore.

Al tempo della prima parte del *De doctrina christiana* la funzione dell’espressione allegorica è soprattutto quella di eccitare la curiosità e il desiderio della libertà umana⁵. Le difficoltà dei passi oscuri della Bibbia certo spezzano l’orgoglio umano, ma non sembrano creare particolare sofferenza. Molto più le espressioni allegoriche delle Scritture sembrano attirare gli spiriti forti e «salvare dalla noia l’intelligenza di coloro per i quali le ricerche facili non hanno più molto valore»⁶. Agostino è coinvolto personalmente in ciò che dice, visto che al suo primo incontro con le Scritture, queste gli «parvero indegne di entrare in competizione

¹ *De doct. christ.* III, 2, 3.

² *De doct. christ.* III, 16, 24.

³ T. TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, cit., p. 104.

⁴ *Ivi*, p. 113.

⁵ G. LETTIERI, *L’altro Agostino*, cit., p. 177.

⁶ *De doct. christ.* II, 6, 7.

con la dignità ciceroniana»¹. La semplicità di stile delle Scritture, che allora ad Agostino, retore per formazione, sembrava un ostacolo insormontabile, è ora compensata per Agostino dalla presenza, accanto ai passaggi più chiari, che «saziano la fame», di passaggi più oscuri, «che allontanano il disgusto»². Le espressioni allegoriche hanno così la funzione della *exercitatio animi* per coloro che, già introdotti alla bellezza dei testi pagani e alla verità delle Scritture, sono alla ricerca di ulteriori stimoli per esercitare il proprio intelletto e i propri metodi, e ritrovare nelle Scritture la fede dalla quale sono già mossi³.

A seguito dell'«incontro» con Paolo in *Ad Simpl. I, 2*, è noto che la dottrina della grazia di Dio diventa per Agostino un tema sempre più urgente. La funzione dell'espressione allegorica ne risente profondamente. L'espressione allegorica non è più finalizzata a eccitare la curiosità e stimolare l'intelletto, ma è «soprattutto velo che preclude all'intelligenza naturale la vera comprensione [...], velo che solo la grazia di Dio, e non l'intelligenza dell'uomo, può sollevare»⁴. Nelle *Confessiones* (XI, 2,2-9, 11) l'interpretazione è invocata come dono gratuito del Verbo:

«Da tempo brucio dal desiderio di meditare sulla tua Legge, e di confessarti ciò che ne conosco e ciò che ne ignoro, ciò che *tu* hai cominciato a illuminare e ciò che *a me* resta oscuro, fino a quando la [*mia*] debolezza non sarà vinta dalla [*tua*] forza»⁵.

Non c'è più interpretazione allegorica, intesa come atto dell'intelligenza umana che, attraverso metodi universalmente validi, pretenda di rivelare, pur in maniera finalistica, la verità della dottrina cristiana nei passi oscuri della Bibbia.

Le espressioni allegoriche non vengono più schiuse per mezzo dell'interpretazione allegorica, ma sono rispettate in quanto *sacramentum* e *secretum*. Le espressioni allegoriche diventano *obscurae allegoriae*, espressioni allegoriche il cui significato secondo rimane per l'intelletto irriducibile al significato primo. Quando Agostino, nel libro XV del *De Trinitate*, definisce il *verbum in corde* «enigma» e «allegoria oscura», egli vuole intendere la stessa mortificazione delle pretese dell'intelletto davanti a una Parola che, come evento, mi colpisce *al di là* di ogni aspettativa. La funzione esterna delle espressioni allegoriche è quella di mortificare l'intelligenza umana,

¹ *Conf.* III, 5, 9.

² *De doct. christ.* II, 6, 8.

³ Cfr. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, cit., pp. 486-488.

⁴ G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit., p. 177.

⁵ *Conf.* XI, 2, 2. Il corsivo è mio.

di fare in modo che, come la grazia divina, queste vengano accettate senza compromesso, *al di là* di ogni ragionevole calcolo e di ogni ragionevole metodo. Certamente accoglierle per davvero significa anche davvero comprenderle, ma questo è riservato agli eletti dalla grazia di Dio, cosicché le espressioni allegoriche hanno ora anche la funzione di discriminare tra eletti e gli esclusi: «È al fine di tenere lo spirito degli empi nell'ignoranza [...] o per escluderli dai misteri che gli autori si sono espressi con una oscurità utile e salutare»¹. Le espressioni allegoriche diventano così segno per eccellenza della gratuità della grazia di Dio. Più la dottrina della grazia divina si accentua, più la nozione di *verbum in corde* si fa propria, minore per Agostino è lo spazio per l'interpretazione allegorica e dunque per l'ermeneutica. P.C. Bori ha messo bene in luce questo spostamento in Agostino, dalla prima parte del *De doctrina christiana* alle *Confessioni*, da un'ermeneutica «gioiosa e giocosa» a un'ermeneutica «angusta»². Nella prima parte del *De doctrina christiana*, la Scrittura è intesa come uno spazio libero di ricerca per l'intelligenza umana: interpretare allegoricamente le Scritture è un gioco (*ludus*) che ci è stato offerto da Dio, come è detto già nel *De vera religione*.

Nelle *Confessioni*, invece, la Scrittura è come un chiuso involucro materno, dove ogni interpretazione e ogni libero gioco è predeterminato e così neutralizzato. La Scrittura, nelle *Confessioni* (XIII, 15, 16), è fissa quanto lo è il firmamento, come suggerisce anche il bel titolo dello studio di I. Bochet: ogni movimento libero dell'intelletto è per così dire soffocato da questa fissità³. Come afferma altrove Bori, la staticità emerge dalla contrapposizione tra «l'immutabile firmamento biblico» e i «progressi soggettivi della conoscenza, che comunque si svolgono sempre sotto di quello»⁴.

In Agostino, come Heidegger aveva entusiasticamente dichiarato nel corso del suo seminario del 1923, non c'è dunque alcuna vera articolazione tra verità e metodo. Nella prima parte del III libro del *De doctrina christiana* questa è solo apparente, nella misura in cui la verità di fede precede, attraversa (determinando) e segue la libera intelligenza del metodo. Nell'«altro» Agostino ogni pretesa dell'intelligenza umana risulta vana alla luce della gratuità esclusiva della grazia di Dio. A questo proposito la nozione di *verbum in corde*, oscura espressione allegorica, gioca un ruolo

¹ *De doct. christ.* IV, 8, 22.

² PIER CESARE BORI, *Figure materne e Scrittura in Agostino*, in *Annali di storia dell'esegesi* 9/2 (1992), pp. 397-420, in part. pp. 412-420.

³ *Ivi*, p. 413.

⁴ P. C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 63.

nient'affatto secondario. Tanto più la nozione è completa e la verità di fede si fa evento, quanto meno spazio è dato alle capacità umane d'interpretazione e dunque all'ermeneutica.

2. RICŒUR INTERPRETE DI AGOSTINO

2.1. *La prima riabilitazione del verbum in corde*

Come è stato detto all'inizio di questa terza parte, Ricœur affronta una prima volta Agostino al tempo della sua filosofia dei simboli, attorno al problema del male e del peccato originale: in questa fase Ricœur subisce per lo meno il fascino della nozione agostiniana di *verbum in corde*. Benché assente infatti, egli ne elogia il suo correlato che è l'imperscrutabile grazia di Dio. L'elogio della grazia «indebita» è il *Leitmotiv* della prima interpretazione ricœuriana di Agostino, il quale avrebbe dovuto meglio comprendere l'eccedenza del male tragico sotto l'egida dell'abbondanza della grazia, secondo dunque un'irruzione del *Verbum* oltre ogni previsione umana.

Due sono nella lettura ricœuriana le accezioni del male in Agostino. Contro le posizioni manichee, che fanno del male una realtà esteriore opposta al bene, egli parla di un male etico, mancanza d'essere la cui causa è solamente la volontà umana. Come scrive Agostino citato da Ricœur: «Tu cerchi da dove è venuta la volontà malvagia? Tu troverai l'uomo»¹. Il male etico agostiniano, afferma Ricœur con il *De libero arbitrio* (I, 16, 35; II, 19, 53-54), è «una direzione esistenziale, l'inverso della conversione, una *aversio a Deo* che è il momento negativo della *conversio ad creaturam*»². Per sottolineare ulteriormente la libertà umana di fare il male secondo l'Agostino antimanicheo, Ricœur è pronto a trasformare l'avverbio di *De libero arbitrio* I, 2, 4 - *dic mihi unde male faciamus* - in un più deciso complemento oggetto - *dic mihi unde malum faciamus* -³. Alla voce *Liberté* scritta nel 1971 per l'*Encyclopedia Universalis*, Ricœur insiste su questa visione etica del male agostiniano, secondo la quale «la libertà ha il potere di negare l'essere, di “rifiutare” e di “fallire”, di “allontanarsi” da Dio, di “rivolgersi” alle creature»⁴.

L'accezione etica del male non rende tuttavia conto di certi aspetti dell'esperienza cristiana originaria, che invece emergono

¹ *Contra Julianum* V, 41. La citazione è in P. Ricœur, *Le «Péché originel»*, cit., p. 271.

² P. RICŒUR, *Le «Péché originel»*, cit., pp. 270-271.

³ *Ivi*, p. 269.

⁴ P. RICŒUR, «*Liberté*», cit., p. 984.

nella polemica di Agostino contro Pelagio. Non solo quest'ultimo è sulla stessa linea etica degli scritti antimanichei di Agostino, ma con maggior forza egli sostiene che l'idea di peccato originale serve a dispensare l'uomo dalla fatica e dal dovere di non peccare¹. A questa visione radicalmente etica del male, Agostino oppone una visione tragica, secondo la quale il peccato originale è segno di un male che non dipende dalla volontà umana. A dire il vero, nella lettura ricœuriana, la disputa con Pelagio segna più che altro il decadere di Agostino nella rigidezza dottrinale della teologia e nella falsa logica del concetto. Le ragioni genuine dell'accentuazione progressiva del male tragico sono da cercare, più che nella disputa dottrinale, nell'esperienza personale di conversione che Agostino racconta nel libro VIII delle *Confessiones*. Tale esperienza, «ricordando San Paolo e annunciando Lutero», mostra «una volontà che sfugge a se stessa e che obbedisce a un'altra legge che se stessa»². Come Heidegger nel seminario friburghese del 1921, Ricœur riconosce ad Agostino una genuinità solo parziale. Da un lato, il male tragico è per Agostino segno dell'ineffettività della volontà umana, e si inserisce nella tradizione paolina e luterana dell'imperscrutabilità della condanna e della grazia di Dio. Dall'altro lato, in Agostino, l'idea radicale di peccato originale è immediatamente ridotta e corrotta dalle pretese neoplatoniche della logica del concetto. In *Penser la Bible*, Ricœur critica l'ontologismo di Agostino ereditato dai greci, reo di avere occultato la portata, anche filosofica, dell'entrata del Verbo di Dio nella storia³. Certamente, secondo un ottimismo tipicamente ricœuriano, il peccato originale è genuino fintanto che è compreso come anti-tipo della grazia divina:

«Il peccato originale non è che un anti-tipo. Ora, tipo e anti-tipo non sono solamente paralleli (così come...anche...), ma c'è un movimento dall'uno verso l'altro, un «tanto più», un «a più forte ragione»: “Laddove il peccato si è moltiplicato, la grazia ha sovrabbondato” (Rom. 5, 20)»⁴.

Se il peccato che non dipende da noi è abbondante, la grazia di Dio è sovrabbondante, dice Ricœur in un articolo dello stesso anno citando il *Commento alla lettera ai Romani* di Barth⁵. Nondimeno, è sotto la comune egida dell'imperscrutabilità della volontà di Dio e dell'ineffettività della volontà umana che grazia e peccato devono

¹ P. RICŒUR, *Le «Péché originel»*, cit., p. 274.

² *Ivi*, p. 275. Il corsivo è mio.

³ P. RICŒUR, *Penser la Bible*, cit., pp. 348-360.

⁴ P. RICŒUR, *Le «Péché originel»*, cit., p. 282.

⁵ P. RICŒUR, *L'image de Dieu et l'épopée humaine*, cit., p. 139. Il passo della *Lettera ai Romani* è 5, 12-21.

essere ricœurianamente pensati. Sin da *Ad Simplicianum* I, 2, che per Lettieri segna il passaggio all'«altro» Agostino, è addomesticata secondo Ricœur l'imperscrutabilità della condanna di Dio che Paolo e poi Lutero accettano. Pur radicale nel pensare la gratuità della grazia, Agostino non è stato altrettanto radicale nel pensare la condanna divina la quale, estesa a tutti gli uomini per eredità, è concettualmente giustificata: «non c'è [in Agostino] mistero della condanna: l'elezione è per grazia, la perdizione è per diritto»¹. In questo modo, una nozione antignostica per intenzione diventa gnostica di fatto, in quanto giustificazione razionale, semi-giuridica e semi-biologica, del male che precede la volontà umana². Agostino ha dilapidato così il tesoro simbolico che è vivo nel mito adamitico del peccato originale e che ancora vive nella confessione dei peccati della Chiesa, aprendo la strada a filosofi come Feuerbach, Nietzsche e Sartre, per i quali la volontà umana è estremamente potente e capace³.

La distinzione tra grazia «indebita» e giusta condanna in Agostino, ha per Ricœur l'ulteriore conseguenza dell'interiorizzazione della prima, con l'elogio in generale dell'interiorità, e dell'esteriorizzazione della seconda, con la condanna in generale della dimensione pubblica: «a partire da Agostino, la biforcazione è stata presa; per la teologia dominante è possibile che il peccato sia collettivo, ma la grazia è sicuramente privata e interiore»⁴. La grazia di Dio non colpisce per Agostino le istituzioni umane, come è invece secondo Ricœur il caso di Paolo, per il quale, come è detto nel capitolo tredicesimo della *Lettera ai Romani*, anche le autorità umane sono state istituite da Dio⁵. La fiducia nel ruolo delle istituzioni giuste che Ricœur sempre mantiene è un'eredità più kantiana che agostiniana, più illuministica che protestante. Non è un caso che Barth, nel commentare lo stesso capitolo della *Lettera ai Romani*, non insista particolarmente sulla bontà delle istituzioni: «Difatti, a colui che cerca l'ordine di Dio, quale impressione può fare l'ordine esistente, l'ordine già *trovato*, fuorché quella della personificazione della iniquità trionfante?».

Nell'articolo del 1961 *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, Ricœur indaga il peccato originale agostinianamente interpretato alla luce della sua filosofia dei simboli. L'eccedenza del

¹ P. RICŒUR, *Le «Péché originel»*, cit., p. 276.

² Ibid.

³ *Ivi*, p. 280.

⁴ P. RICŒUR, *L'image de Dieu et l'épopée humaine*, cit., p. 140.

⁵ *Ivi*, p. 141.

mito adamitico del peccato originale rispetto alla volontà umana che Agostino con la sua razionalizzazione non coglie, costituisce un punto di vista privilegiato per interpretare il carattere “donativo” del simbolo. «Il simbolo» - così intitola Ricœur un saggio programmatico del 1959 - «dona (*donne*) a pensare»¹. Preferibile è in questo contesto tradurre con «donare» il francese *donner*, poiché l'italiano è, a differenza del francese, sensibile alla distinzione tra «dare» e «donare», tra il «dato» e il «donato». A partire dal «donato (*donné*)», «*das Geschenk*» direbbe l'Heidegger della *Lettera sull'Umanesimo*, è percorsa una via diversa da quella inaugurata con il «dato (*donné*)» oggettivo o di coscienza, via che - sia detto per inciso - costituisce il tratto più tipico dell'ermeneutica veritativa. I simboli sono segni opachi, nei quali il senso letterale rimanda a un senso secondo che si dona attraverso di esso². Zone d'insorgenza dei simboli sono il Sacro, l'onirico e l'immaginazione poetica, nelle quali il sé è istruito dal senso secondo dei simboli³. Lo scopo della ricœuriana filosofia del simbolo è proprio quello di fare in modo che il sé si lasci istruire dal senso simbolico. Ciò non avviene a livello di comprensione fenomenologica, nella quale i simboli sono comparativamente messi l'uno accanto all'altro e compresi nella differenza strutturale che hanno l'uno con l'altro. Ciò non avviene nemmeno nella comprensione ermeneutica, nella quale i simboli sono interrogati nel loro essere veri e importanti per il soggetto interrogante. Ciò avviene invece nella comprensione riflessiva, nella quale i simboli sono intesi nella loro verità *tout court*, la verità che propriamente il simbolo dona. La filosofia del simbolo pensa a partire dalla verità del senso simbolico, lasciando inalterato il suo «enigma»⁴. Essa, si potrebbe dire con Heidegger, è la contromotilità della tendenza deiettiva dell'interpretazione umana, che nel caso particolare dei miti, simboli raccontati e mediati, è manifesta a due riprese⁵.

In primo luogo, ciò avviene laddove si tenti di demitologizzare i miti ingenuamente, giustificandone razionalmente il contenuto simbolico, il quale è ridotto a legame allegorico. Il mito così inteso è travestimento di una verità razionale la quale, una volta svelata, del suo involucro non ha più bisogno. L'interpretazione allegorica intende i due sensi del mito, e del simbolo ivi contenuto, secondo un rapporto di traduzione, per cui «fatta la traduzione, si può

¹ P. RICŒUR, *Le symbole donne à penser*, in *Esprit* 7-8 (1959), pp. 60-76.

² P. RICŒUR, *Herméneutique des symboles*, cit., p. 286.

³ P. RICŒUR, *Le symbole donne à penser*, cit., pp. 62-63.

⁴ *Ivi*, pp. 70-73.

⁵ Sul mito in generale e sul mito adamitico in particolare cfr. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960, 1988².

lasciare l'allegoria ormai inutile»¹. Scrive a questo proposito con estrema lucidità Ricœur che, mentre l'interpretazione allegorica è ermeneutica, la filosofia del simbolo la precede, poiché dona il proprio senso in enigma e non in traduzione².

In secondo luogo, ciò avviene laddove si tenti di risalire dal mito al suo fondo simbolico, lo stesso rischio deiettivo è presente in maniera più subdola. Dietro il buon movimento di risalita si nasconde la stessa giustificazione razionale del mito, come nel caso della tradizione gnostica e della sua mitologia dogmatica del male³.

Nella lettura ricœuriana, Agostino, riflettendo sul peccato originale, cade per due volte nella deiezione interpretativa del mito. Giustificando moralmente il male nel periodo antimanicheo, egli lo avrebbe razionalizzato grazie all'interpretazione allegorica. A questo proposito, Ricœur riconosce altrove ad Agostino il merito di avere per primo considerato le conseguenze filosofiche dell'esegesi scritturale, la quale comporta una teoria non univoca del segno⁴. Eppure, nell'interpretazione allegorica che nasce con Agostino, accusa Ricœur in un altro saggio ancora, è importante solamente il transfert dal visibile all'invisibile⁵. Nel periodo antipelagiano, Agostino ha superato la giustificazione morale del male, ma solo per razionalizzare ulteriormente il mito adamitico come eredità giuridica e biologica. Quello dell'Agostino antipelagiano, scrive Ricœur nel 1959, è un simbolo decaduto di terzo livello:

«Alla fine sarei d'accordo con Jaspers quando distingue la lingua primitiva delle cifre (che io chiamo simboli), la lingua dei miti (che mediano i simboli primari), ed infine i simboli di terzo grado, più speculativi, come ad esempio la rappresentazione del male [...] come "peccato originale ereditario" in Agostino»⁶.

Prima di continuare nell'esposizione dell'interpretazione ricœuriana di Agostino, due considerazioni si impongono. In primo luogo, Ricœur si dimostra ingiusto nei confronti dell'allegoresi in generale, e dell'allegoria di Agostino in particolare. In un articolo del 1958, Gadamer denuncia la complicità tra la definizione dell'allegoria come trasferimento calcolato e l'estetica romantica del

¹ P. RICŒUR, *Le symbole donne à penser*, cit., p. 65.

² *Ivi*, p. 66.

³ P. RICŒUR, *Herméneutique des symboles*, cit., p. 295.

⁴ P. RICŒUR, *Existence et herméneutique*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 7-28, p. 8.

⁵ P. RICŒUR, *Structure et herméneutique*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 31-63, p. 63.

⁶ P. RICŒUR, *Le symbole donne à penser*, cit., p. 67.

genio¹. La distinzione tra simbolo e allegoria, che anche Ricœur sembra fare propria, è il risultato dello sviluppo filosofico degli ultimi due secoli e mezzo. Il simbolo è la coincidenza del sensibile e del non sensibile, nella quale è l'idea stessa a donarsi nell'esistenza. L'allegoria è invece il riferimento significativo del sensibile al non sensibile, nella quale la significazione è esteriore e artificiosa. L'estetica del genio, riservata ai pochi, ha svalutato il carattere universale dell'allegoria, comprensibile a tutti. L'allegoria, scrive Gadamer, poggia su solide tradizioni e ha per questo un significato definito, denunciabile, che non si oppone alla comprensione intellettuale². Per quanto riguarda l'allegoresi agostiniana, Ricœur non riconosce la tendenza di Agostino ad accentuare progressivamente la funzione dell'espressione allegorica, la quale non risolve, ma piuttosto garantisce, il *sacramentum* e il *secretum* delle Scritture. La ricœuriana filosofia del simbolo, come sostiene C. Wahlout, non è un rifiuto dell'allegoresi agostiniana, ma piuttosto ne è una revisione³. In secondo luogo, Ricœur è ingiusto, almeno in questo contesto, nei confronti dell'agostiniana nozione tragica di male. P. Rigby sostiene che in molti passaggi delle *Confessiones* Agostino parla di un male radicale, che precede dunque la volontà umana, identificabile con il peccato originale, e che tuttavia rimane razionalmente inspiegato. Questo è il caso del racconto del furto delle pere che è «una seduzione impossibile da spiegare» (II, 9, 17). Questo è ancora il caso della verità *redarguens* nel libro X, che è odio di sé e di Dio, e che certamente è un potere positivo del male che non dipende dalla sola volontà umana. Secondo Rigby, Agostino esperisce il male radicale nella sua persona, prima di trasformarlo in un concetto quasi gnostico⁴.

L'intento di Ricœur, confrontandosi con l'allegoria e con il male tragico agostiniano, è quello di liberarne il fondo insolubile ed enigmatico che pure numerosi interpreti già vi scorgono, per adeguarli alla sua filosofia dei simboli. Il male tragico agostiniano, scrive Ricœur, è un falso sapere, eppure la sua forza «è quella di rinviare intenzionalmente a ciò che di più radicale vi è nella confessione dei peccati, ovvero che il male precede la mia presa di coscienza [...] che è la mia ineffettività (*impuissance*) primordiale»⁵. Nel 1986, pur nel pieno della sua ermeneutica testuale, Ricœur dichiara che, benché Pelagio sia più veritiero di Agostino, poiché

¹ H.-G. GADAMER, *Simbolo e allegoria*, in *Archivio di filosofia*, Cedam, Padova 1958, pp. 29-33.

² *Ivi*, p. 32.

³ C.P. WAHLOUT, *Symbolic meanings: Augustin and Ricœur*, cit., p. 125.

⁴ P. RIGBY, *Crítica a la interpretación de Paul Ricœur*, cit., p. 252.

⁵ P. RICŒUR, *Herméneutique des symboles*, cit., p. 302.

lascia ogni essere libero davanti alle proprie responsabilità, Agostino resta più profondo di Pelagio, poiché ha intuito che il niente di privazione è allo stesso tempo una potenza superiore a qualsiasi volontà¹. Al di là dell'interpretazione strategica dunque, la filosofia dei simboli di Ricœur mostra delle affinità inattese con l'allegoresi agostiniana e con la sua dottrina del peccato originale. In entrambi i casi si tratta dell'ineffettività umana davanti a una condanna e a un dono le cui ragioni restano per l'uomo enigmatiche e imperscrutabili. Per quanto assente come nozione, dunque, quella di Ricœur negli anni sessanta è una riabilitazione dell'agostiniano *verbum in corde*, il quale come il simbolo ricœuriano, donandosi «in enigma (*in aenigmatate*)», è un'oscura espressione allegorica.

Se il simbolo ricœuriano dona, ciò che dona tuttavia è qualche cosa che resta «da pensare». Come si è accennato precedentemente, Ricœur è combattuto in questi anni tra l'affezione (convinzione) all'evento che si dona e la difesa (critica), più illuministica che protestante, dell'attività libera dell'intelligenza umana. Il rapporto con il secondo Heidegger e con la teologia tedesca protestante mette bene in luce questa ambiguità. Per quanto riguarda il primo, egli critica all'inizio de *Il conflitto delle interpretazioni* la tendenza della sua impostazione ontologica a dissolvere più che risolvere i problemi. Alla via breve heideggeriana inaugurata con *Sein und Zeit*, che impedisce di interrogarsi sull'etica o sull'intelligenza dei testi, Ricœur preferisce una via più lunga e tortuosa che passi per l'analisi delle strutture linguistiche umane². Nondimeno egli difende, in un saggio strategico posto al centro dello stesso libro, l'evento del secondo Heidegger, sostenendo che, per quanto istruito dall'essere, il *Dasein* heideggeriano non ne è mai sopraffatto:

«La vita che noi abbiamo chiamato “libertà per la morte” in *Sein und Zeit*, ha come replica, nell'Heidegger II, l'obbedienza del poeta e del pensatore, legati dalla parola che li crea. Nell'*Urdichtung*, il poeta testimonia di una sorta di linguaggio nel quale *la potenza assoluta dell'essere fonda il potere dell'uomo e del suo linguaggio*»³.

Per quel che riguarda la teologia tedesca protestante, Ricœur riconosce appieno i meriti di una teologia dell'evento, ma rifiuta la radicalità barthiana che invece affascina Gadamer. Barth ha visto

¹ Ibid.

² P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, cit., pp. 14-15.

³ P. Ricœur, *Heidegger et la question du sujet*, in *Le conflit des interprétations*, cit., p. 232. Il corsivo è mio.

certamente degli aspetti fondamentali, ma ricostituendo una teologia dogmatica ha ricostituito anche una sorta di positivismo religioso, dove le strutture trinitarie sono state descritte come realtà in sé¹. Nella teologia barthiana, scrive Ricœur con estrema lucidità, c'è spazio solamente per la grazia di Dio e non più per la volontà libera dell'uomo. Non per questo Ricœur preferisce Bultmann, reo di non avere seguito sufficientemente il cammino heideggeriano, di avere preso una scorciatoia per impadronirsi degli esistenziali ma senza prendere con essi la necessaria deviazione per la questione dell'essere². Bultmann riammette l'uomo laddove Barth vedeva solo Dio, ma finisce per ridurre la religione a un fenomeno psicologico di conversione³. Tra il divino barthiano e l'umano, troppo umano bultmanniano, Ricœur predilige la nuova teologia della parola di Ebeling. La parola è prima di tutto di Dio che, come l'essere del secondo Heidegger, ci parla prima che noi parliamo. Eppure essa non ci coglie impreparati: «la parola è interamente parlante laddove è parola di Dio. Ma questa parola non ha altro mezzo (*milieu*) d'espressione se non il contesto (*milieu*) umano»⁴. Ebeling fa dunque dell'evento di parola qualche cosa che riguarda allo stesso tempo Dio e l'uomo, secondo la somiglianza che il *verbum in corde* istituisce tra *Verbum* divino e *vox* umana⁵.

2.2. *Il rifiuto del verbum in corde*

A partire dagli anni settanta Ricœur si sforza con maggiore intensità di pensare l'ermeneutica al di là dell'insanabile frattura che Heidegger e Gadamer avevano fatto intercorrere tra verità e metodo, tra ontologia della comprensione ed epistemologia dell'interpretazione. Per Ricœur è sempre più il metodo dell'interpretazione a sostenere la verità della comprensione, cosicché la filosofia dei simboli, nella quale è piuttosto la verità del simbolico a sostenerne l'intelligenza, è progressivamente abbandonata. I simboli hanno il doppio svantaggio di appartenere a campi di ricerca troppo numerosi e troppo distanti e soprattutto di mettere in rapporto due livelli, l'uno di ordine linguistico e l'altro

¹ P. RICŒUR, *Mythe et proclamation chez R. Bultmann*, in *Cahiers du CPO* 8 (1967), pp. 21-33, p. 32.

² P. RICŒUR, *Preface à Bultmann*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 373-392, p. 391.

³ P. RICŒUR, *R. Bultmann*, in *Foi et éducation* 81 (1967), pp. 17-35, p. 34.

⁴ P. RICŒUR, *L'événement de la parole chez Ebeling*, in *Cahiers du CPO* 9 (1968), pp. 23-31, p. 30.

⁵ P. RICŒUR, *Ebeling*, in *Foi et éducation* 78 (1967), pp. 36-57.

di ordine extralinguistico¹. Il simbolo esita sulla linea di confine tra la Vita e il Discorso e testimonia il radicamento del secondo nella prima. Metafore e racconti, al centro delle speculazioni ricœuriane tra gli anni settanta e gli anni ottanta, si mantengono invece nell'ambito libero e purificato del linguaggio.

Oggetto di critica è soprattutto la priorità data da Gadamer all'esperienza ermeneutica dell'appartenenza originaria (*Zugehörigkeit*), appartenenza obliata con la distanziamento alienante (*Verfremdung*) causata dalla coscienza moderna e dalle scienze che ne sono derivate. Gadamer nega così l'esistenza a uno spazio critico necessario a meditare la partecipazione dell'uomo alla verità. La volontà di ascolto gadameriana deve essere per così dire temperata dalla volontà di sospetto habermasiana. Se la verità simbolica, per quanto enigmatica, è certo una verità che non mente, dopo l'incontro con Freud e con la critica delle ideologie la verità può essere per Ricœur anche un'apparenza di verità². Con chiaro riferimento alla riabilitazione gadameriana del platonico verbo interiore, Ricœur scrive:

«nella misura in cui la conoscenza di sé è un dialogo dell'anima con se stessa e il dialogo può essere sistematicamente alterato dalla violenza e da tutte le intrusioni delle strutture di dominazione in quelle della comunicazione, la conoscenza di sé in quanto comunicazione interiorizzata, può essere tanto dubbia quanto lo è la conoscenza dell'oggetto, anche se per ragioni diverse e specifiche»³.

Se al tempo de *Le conflit des interprétations* Ricœur difendeva il ruolo del *Dasein* davanti all'essere anche nella prospettiva evenemenziale del secondo Heidegger, egli riconosce ora già in *Sein und Zeit* una pericolosa predilezione per il «dire (*Reden*)», la cui autenticità si dà nell'ascolto e nel silenzio⁴. Alle ermeneutiche veritative di Gadamer e Heidegger, Ricœur preferisce negli anni settanta mettersi dalla parte dell'ermeneutica metodica à la Betti⁵. Tuttavia, avverte subito dopo, la questione del metodo non può essere separata da una preoccupazione per la ricostruzione del

¹ P. RICŒUR, *Parole et symbole*, in *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), pp. 142-161, pp. 142-143. L'articolo si può trovare, tradotto in italiano, nel volume a cura di Domenico Jervolino, P. RICŒUR, *Filosofia e linguaggio*, Guerini e associati, Milano 1994, pp. 143-168.

² Cfr. GIOVANNI GIORGIO, *Spiegare per comprendere. La questione del metodo nell'ermeneutica di Paul Ricœur*, Casini Editore, Roma 2008, pp. 128-136.

³ P. RICŒUR, *Phénoménologie et Herméneutique*, in *Du texte à l'action*, cit., pp. 43-81, p. 55.

⁴ P. RICŒUR, *La tâche de l'herméneutique*, in *Du texte à l'action*, cit., pp. 83-111, p. 104.

⁵ P. RICŒUR, *Langage*, in *Encyclopedia Universalis* t. 9 (1971), pp. 771-780, p. 780.

sensu autentico come nell'ermeneutica di tradizione ontologica. Da *Sein und Zeit* e *Wahrheit und Methode*, ammette altrove, avrebbe ereditato «la veemenza a fratturare la chiusura di un linguaggio», come quello della metafora e del racconto, «su se stesso»¹. Insomma da un lato, come per Heidegger e per Gadamer, non possiamo non chiederci che cosa ne è di noi che siamo esseri che cercano di comprendere, che ne è dell'essere di questo *Dasein* che è alla ricerca del senso. Dall'altro lato tuttavia, a differenza di Heidegger e Gadamer, questa prospettiva ontologico-esistenziale ha senso esclusivamente laddove non rifiuta, ma si riappropria, della dimensione metodologica che le cosiddette scienze dello spirito sono state nel frattempo in grado di sviluppare. Anziché intendere verità e metodo secondo la gadameriana alternativa «verità o metodo», Ricœur pretende di articolare l'una con l'altra². Nella prospettiva ricœuriana degli anni settanta e ottanta, il passaggio dal vissuto al detto traccia una distanza tra essere e linguaggio che sancisce la libertà umana di ridecidersi nei confronti della vita a partire dalle proprie possibilità più radicali. Gadamerianamente parlando, il metodo serve a Ricœur per riaffermare il ruolo dei giocatori sul gioco giocato. Alla fusione immediata degli orizzonti (*Horizontverschmelzung*) gadameriana, Ricœur oppone la distanziamento operata dal testo tra autore e lettore, che è paradigma di quella distanza tra gli interlocutori esistente in ogni forma di comunicazione³. In altre parole si può dire che se negli anni sessanta il circolo ermeneutico è dato da Ricœur nei termini agostiniani, anselmiani o barthiani secondo cui «si deve credere per comprendere», negli anni settanta e ottanta esso è dato secondo la formula «spiegare di più, per comprendere meglio»⁴.

L'articolazione tra prospettiva ontologico-esistenziale e prospettiva epistemologica è alla base ad esempio dei tre volumi di *Temps et récit*. La tesi che guida l'opera è che «il tempo diventa tempo umano nella misura in cui è articolato su un modo narrativo; e che il racconto raggiunge il proprio pieno significato quando diviene una condizione

¹ P. RICŒUR, *De l'interprétation*, in *Du texte à l'action*, cit., pp. 13-39, p. 38.

² Ricœur ammette a volte la forzatura di una lettura semplicemente dicotomica di *Wahrheit und Methode*. Quella di Gadamer non è anti-epistemologia, ma una riflessione sulle condizioni non epistemologiche dell'epistemologia. Cfr. P. RICŒUR, «*Logique herméneutique?*», in *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Seuil, Paris 2010, pp. 123-196, p. 142.

³ P. RICŒUR, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in *Du texte à l'action*, cit., pp. 113-131, p. 114.

⁴ *Ivi*, p. 25.

dell'esistenza temporale»¹. Fenomenologia del tempo e poetica del tempo, proprio come interpretazione e comprensione, si implicano l'un l'altra, dando vita alla circolarità delle tre mimesi. L'interpretazione ricœuriana del libro XI delle *Confessiones* si inserisce in questo orizzonte. In particolare, Ricœur riduce la temporalità agostiniana alla prospettiva esistenziale per opporla all'epistemologia della poetica aristotelica. La tesi ricœuriana è che in Agostino tanto più l'animo umano desidera la concordanza, quanto più fa esperienza di infelice discordanza. L'attività intenzionale dell'anima (*intentio*) ha come contropartita la passività generata da questa attività (*distentio*) che è data con l'immagine (*affectio*) delle cose nell'anima². L'aporia agostiniana, che vede la discordanza nascere e rinascere dalla concordanza tra passato, presente e futuro, dimostra, come chiarisce Ricœur nel terzo volume dell'opera, il fallimento di ogni riduzione psicologica e fenomenologica del tempo. Agostino è indiscusso maestro di una tradizione dello sguardo interiore che prosegue con Kant, Husserl e Heidegger, senza prendere alcuna deviazione né per l'esteriorità del tempo cosmologico, né per la felice concordanza della poetica del tempo, che del tempo dell'anima e del tempo cosmologico è luogo d'articolazione. L'interpretazione ricœuriana si dimostra così sorda alla doppia esperienza temporale del sé agostiniano. In primo luogo, perché Agostino non ha affatto voluto sostituire una visione psicologica a una visione cosmologica del tempo: tanto nelle *Confessiones* quanto altrove, egli ha ben chiara la distinzione tra il tempo come cifra creaturale e le unità di tempo quantificabili³. In secondo luogo, Ricœur ha volentieri esagerato il ruolo dato da Agostino all'*intentio* - termine che appare solamente tre volte nell'intero libro XI delle *Confessiones* e che solamente una volta è opposto espressamente alla *distentio animi*⁴. La dialettica tra *distentio* e *intentio* diventa così un fenomeno, se non del tutto interiore, di certo del tutto umano, come già è il caso della lettura heideggeriana del 1921. Ricœur ignora consapevolmente che l'antitesi agostiniana tra *distentio* e *intentio* nasce nel libro XI nel momento in cui Agostino, tornando sulla propria vita, evoca la sua esperienza personale come passaggio dalla molteplicità generata dal peccato all'unità trovata in Dio. La *distentio* è conseguenza dell'*aversio a Deo*, mentre l'*intentio* presuppone la *conversio*, la quale è indissociabile dalla *extensio* grazie

¹ P. RICŒUR, *Temps et récit I*, cit., p. 105.

² *Ivi*, p. 47.

³ L. ALICI, *In dialogo con Agostino*, cit., p. 250.

⁴ G. MADEC, *Ricœur Paul, Temps et récit, tome I*, cit., p. 373.

a cui l'uomo si tende verso l'eternità¹. Se dunque per Ricœur la felice concordanza è da ricercare nella poetica esteriore del tempo, per Agostino essa è invece da cercare nella conversione superiore a Dio per mezzo della grazia.

Nel paragrafo del primo volume dal titolo *Le contraste de l'éternité*, Ricœur rimedia solo in parte a quest'ingiusta interpretazione. A prima vista, si tratta di un paragrafo estraneo all'economia di *Temps et récit*. Dedicato alla mutua implicazione di temporalità interiore e racconto esteriore, l'eternità superiore non dovrebbe trovare alcuno spazio. Eppure, Ricœur osserva a ragione che la riflessione sul tempo umano in *Confessiones XI* occupa solamente la parte centrale del libro, mentre è aperto e chiuso dalla questione dell'eternità a partire dal primo versetto della *Genesi*. Come ancora nel 1998, interpretando il commento agostiniano alla *Genesi* nei libri X-XIII delle *Confessiones*, Ricœur riconosce ad Agostino il merito di avere opposto l'eternità a un presente umano che soffre la distensione². A ben guardare tuttavia, Ricœur non fa che ridurre l'apertura all'eternità del sé agostiniano a un'esperienza di temporalità che, per quanto intensificata, è ancora tutta umana e interiore. Per riammettere l'eternità agostiniana nell'articolazione di tempo e racconto, Ricœur paga l'alto prezzo dell'addomesticamento di quello che per Agostino è un evento superiore a ogni possibile attesa. Se per Agostino la riflessione sulla temporalità è una *exercitatio* al fine di preparare se stesso e il lettore all'evento dell'eternità, per Ricœur la stessa eternità intensifica l'esperienza umana del tempo³. Triplice è la funzione dell'eternità sul tempo dell'uomo. La prima funzione è di contrasto, secondo la quale l'origine senza tempo si oppone al cominciamento di tutto ciò che è stato creato, e che in quanto creato cambia e varia tra un inizio e una fine: Verbo divino e voce umana sono irriducibili l'uno all'altra eppure inseparabili, come lo sono l'orecchio interiore che ascolta la Parola e l'orecchio esteriore che raccoglie i *verba* e li trasmette all'intelligenza⁴. La seconda funzione è di attraversamento, per cui la temporalità non è più solo circondata, ma è anche affetta da negatività: la *distentio* diventa sinonimo di dispersione e di erranza, mentre l'*intentio* diventa sinonimo di speranza nelle cose ultime⁵. La terza funzione è di somiglianza: l'istruzione e l'ascolto della Parola rendono possibile l'oltrepassamento dell'abisso e del tragico

¹ I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, cit., p. 45.

² P. RICŒUR, *Penser la Bible*, cit., pp. 96-104, p. 98.

³ I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, cit., pp. 47-48.

⁴ P. RICŒUR, *Temps et récit I*, cit., p. 53.

⁵ *Ivi*, p. 60.

contrasto tra il *Verbum* eterno e la *vox* temporale¹. Proprio a questa terza funzione Ricœur riconduce la dottrina agostiniana del *verbum in corde*, nell'unico riferimento esplicito alla nozione di tutta la sua produzione:

«Tra il *Verbum* eterno e la *vox* umana non c'è solamente differenza e distanza, ma istruzione e comunicazione: il Verbo è il maestro interiore, cercato e ascoltato “dentro” (*intus*) ([Conf. XI], 8, 10) [...] Così il nostro primo rapporto con il linguaggio non è il fatto che noi parliamo, ma che noi ascoltiamo e che, al di là dei “verba” esteriori, noi ascoltiamo il “*Verbum*” interiore»².

Per quanto Ricœur abbia il merito di comprendere che il verbo interiore agostiniano ha a che fare con la presenza di Dio nell'uomo, egli non sembra (volere) capire che il *Verbum* interiore è in Agostino persino un'intensificazione della figura istruttiva del maestro interiore. Come è stato ampiamente argomentato, questo è il significato tanto della nozione nel libro XV del *De Trinitate*, quanto della sua riabilitazione gadameriana. Se il *verbum in corde* serve a Gadamer per mortificare l'intelligenza del metodo, Ricœur insiste nell'affermare che la presenza dell'eternità «non abolisce la narrazione ancora temporale in una contemplazione sottratta alle costrizioni del tempo»³. Il movimento che solleva il tempo umano in direzione dell'eternità divina è il movimento che i primi nove libri delle *Confessiones* raccontano: «in questo senso la narrazione compie di fatto il percorso di cui il libro XI riflette le condizioni di possibilità»⁴. Il fallimento dei tentativi di estasi plotiniana riportati nel libro VII è definitivo. Né la conversione del libro VIII, che per il Ricœur degli anni sessanta è espressione genuina dell'ineffettività umana, né l'estasi d'Ostia del libro IX, sopprimono la condizione temporale e narrativa dell'uomo. Per Ricœur è pur sempre dal lato della poetica del tempo, ovvero della capacità umana di *dire* il tempo, che sono da ricercare i segni di un “al di là” del tempo e del racconto. Conseguenza ne è una indebita riduzione di quello che per Agostino è l'imperscrutabile *donum dei*.

Ricœur ritorna sulla figura del maestro interiore, e dunque su quello che per lui è l'agostiniano *verbum in corde*, nella decima delle *Gifford Lectures*, dal titolo originario *Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique*, pubblicata con qualche modifica in *Amour et Justice* con il titolo *Le soi «mandaté». O my prophetic soul*⁵. La stessa

¹ *Ivi*, p. 63.

² *Ivi*, pp. 62-63.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Come è noto questa conferenza, insieme a quella che la precede, non è stata inclusa in *Soi-même comme une autre*, al fine di mantenere il discorso filosofico

esclamazione shakespeariana, quasi a testimoniare un tardo ritorno di certi tratti ontologico-trascendentali, era stata usata da Ricœur per descrivere il vettore teleologico dei simboli. Questi «hanno, in qualche modo, due vettori: per un verso essi ripetono la nostra infanzia [...]; per l'altro verso esplorano la nostra vita adulta: *O my prophetic soul!* Dice Amleto. *Sotto questa forma essi sono il discorso indiretto delle nostre possibilità più radicali*»¹.

Ricœur propone in questa conferenza un'interpretazione del *De Magistro* incentrata sull'ultima parte del dialogo, espressamente dedicata alla figura del maestro interiore². Se buona parte delle interpretazioni contemporanee sono dedicate alla dottrina del segno contenuta nella prima parte, per Ricœur è la relazione tra maestro e allievo a costituire il filo conduttore dell'opera, mentre i segni hanno l'unica funzione di avvertire e rimandare a questo dialogo tutto interiore. Il maestro interiore rappresenta un punto di riferimento nel pensiero occidentale sulla via dell'interiorizzazione tra il polo divino della chiamata ed il polo umano della risposta³. Da un lato Ricœur ne sottolinea la novità rispetto alla reminiscenza platonica, in quanto capace di garantire la superiorità di Dio anche nell'interiorità del suo rapporto con l'animo. Dall'altro egli ne sottolinea l'inattualità dopo l'invenzione, o la scoperta, kantiana del *Gewissen*: «per noi che veniamo dopo l'*Aufklärung*, la tensione si è acuita nel senso della struttura dialogale tra il "polo" della coscienza autonoma e l'*obbedienza* della fede»⁴. L'istituzione di una coscienza autonoma era stata prefigurata per altro secondo Ricœur già in Paolo, come organo di ricezione del κήρυγμα. La coscienza è conoscenza di sé che riflette, esamina e giudica. Per questo non è rivolta, come l'intelletto, ai pensieri, bensì alle esigenze marcate dalla distinzione tra il bene e il male⁵. La coscienza garantisce in questo modo un tratto relazionale minimale per cui «la trascendenza del *kérigma* appare simmetricamente temperata dal processo incessante d'interpretazione dello spazio simbolico aperto e delimitato dal

autonomo rispetto al discorso religioso. Ad essa è stato preferito lo studio *Vers quelle ontologie?*², che «consiste in un'investigazione ontologica che non si presta ad alcun amalgama ontoteologico» (P. RICŒUR, *Préface. La question de l'ipséité*, in *Soi-même comme un autre*, cit., p. 37). Ciò nonostante i due saggi sono gemelli, in particolare nel descrivere il fenomeno della coscienza.

¹ P. RICŒUR, *Le conscient et l'inconscient*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 101-121, p. 118. Il corsivo è mio.

² P. RICŒUR, *Le soi «mandaté»*, cit., pp. 88-92.

³ *Ivi*, p. 88.

⁴ *Ivi*, p. 98.

⁵ *Ivi*, p. 94.

canone biblico»¹. La nozione agostiniana di *verbum in corde* viene rifiutata da Ricœur nella misura in cui esclude il medio dell'interpretazione umana dei testi nell'accettazione della fede:

«la fede cristiana non consiste nel dire semplicemente che è Dio che parla nella coscienza. Questa immediatezza professata da Rousseau nella *Professione di fede del vicario savoiardo*: “Coscienza! Coscienza! Voce divina...”, disconosce la mediazione dell'interpretazione tra l'autonomia della coscienza e l'obbedienza di fede»².

Per quanto riguarda Heidegger, Ricœur approva certamente lo sforzo compiuto tra i §§ 54 e 60 di *Sein und Zeit* al fine di pensare la coscienza al di là della distinzione morale tra buona e cattiva coscienza. La moralità presuppone già da sempre un'«ontologia del debito (*dette*)»³. Eppure, afferma Ricœur, «bisognerebbe poter fare anche il cammino inverso e mostrare come la moralità derivi dall'essere-in-debito»⁴. L'ontologia della *Schuld* (debito/colpa) deve essere intesa come apertura che precede l'alternativa alla quale ogni azione è sottomessa, quella di essere o buona, o cattiva⁵. A differenza di quanto succede in Heidegger, tuttavia, «una simile apertura all'alternativa non significa neutralità; ma, al contrario, obbligo di scegliere (*trancher*) tra l'una e l'altra valutazione per mezzo del giudizio»⁶. La voce di coscienza non è né silenzio, come per il primo Heidegger, né grido, come è invece la riabilitazione gadameriana del *verbum in corde*, indice del servo arbitrio e dell'assenza di ogni merito anche nelle buone azioni⁷. La coscienza attesta piuttosto la capacità per ogni uomo di ascoltare un consiglio e di scegliere da sé in ogni istante tra il bene e il male. «Ecco», conclude Ricœur, «uno dei significati che è possibile attribuire a questo versetto del prologo di Giovanni: “Il Verbo era la luce vera che illuminava ogni uomo”»⁸.

Per quanto riguarda la teologia dialettica, Ricœur torna sulla teologia di Ebeling, elogiandone l'attenzione data al tema dell'autonomia della coscienza che decide⁹. Per quanto Ebeling si

¹ *Ivi*, p. 95.

² *Ivi*, pp. 98-99.

³ P. RICŒUR, *Vers quelle ontologie?*, cit., p. 402.

⁴ P. RICŒUR, *Le soi «mandaté»*, cit., p. 108.

⁵ *Ivi*, p. 110.

⁶ *Ibid.*

⁷ Nell'interpretazione ricœuriana la coscienza di Heidegger si muove tra il silenzio quasi stoico e il clamore dell'essere. In *Vers quelle ontologie?* (cit., p. 401 e sgg.) critica la chiamata (*Anruf*) dell'essere sul *Dasein*, che finisce per superare l'esserci e le sue stesse possibilità.

⁸ P. RICŒUR, *Le soi «mandaté»*, cit., p. 110

⁹ *Ivi*, pp. 95-96.

sforzi di pensare la colpa (*Schuld*) nel punto di articolazione tra la dogmatica e l'etica, nel tentativo di superare l'impossibilità etica dell'ontologia heideggeriana, tuttavia, egli non è agli occhi del secondo Ricœur sufficientemente radicale nel pensare la libertà umana di fronte alla chiamata di Dio. Anche la teologia di Ebeling necessita ora di un correttivo operato per mezzo della deviazione attraverso le Scritture e la loro interpretazione metodica, per meglio garantire l'autonomia della coscienza che si decide per la fede:

«[Ebeling] ha certamente ragione nell'affermare che, nella *bona conscientia*, l'uomo cristiano gioisce del fatto che il Vangelo sia effettivamente comunicato come *word event* [...], che in questa riconciliazione consiste il vero sé (*true self*). Egli ha egualmente ragione nell'affermare che in questa comunicazione si realizza la vera opposizione tra Vangelo e Legge, opposizione cara a Paolo e Lutero. Tuttavia è altrove che metterei per mia parte l'accento principale. *Se la salvezza è "word event", la comunicazione di quest'evento di parola non avviene senza un'interpretazione dell'intera rete simbolica che costituisce il dato biblico*»¹.

In conclusione a questo paragrafo, ci si può rammaricare dell'interpretazione ricœuriana di questi anni, che certamente è una riduzione dell'originario *donum dei* e *verbum in corde* agostiniani. Quello di Ricœur è di fatto un rifiuto dell'accesso immediato alla verità della comprensione, sia esso inteso religiosamente come evento di grazia o filosoficamente come evento d'essere. La dimensione ontologico-esistenziale è accessibile solamente a seguito di un *détour* per le vie libere del linguaggio. L'accesso al senso dell'essere è il risultato mediato di un lento processo di ricostruzione². Tuttavia, avverte a questo proposito L. Alici, è lecito dubitare della fecondità del ricostruttivismo ricœuriano, poiché è «estremamente problematico cercare di unificare quello che in origine è stato diviso: il senso dall'essere o, per usare categorie agostiniane, il *signum* dalla *res*»³. La stessa opzione della «polisemia dell'essere» di *Sé come un altro*, scrive Alici, può risultare una forma eccessivamente fragile di unificazione del senso, che non trova solide basi ontologiche su cui appoggiarsi. Il problema è che, come ammette lo stesso Ricœur, l'ermeneutica ha un presupposto fenomenologico di sospensione nel senso e nella sua differenziale molteplicità. In particolare, l'ermeneutica è una presa di coscienza di questa sospensione o, come dice Maritain citato da Alici, non

¹ *Ivi*, p. 98. Il corsivo è mio.

² Cfr. ALBERTO MARTINENGO, *Il pensiero incompiuto. Ermeneutica, ragione e ricostruzione in Paul Ricœur*, Aliberti, Roma 2008.

³ L. ALICI, *L'altro nell'io*, cit., p. 252.

una conoscenza delle cose ma una conoscenza di conoscenza¹. In altre parole, a fondamento dell'ermeneutica ci sarebbe un gesto per così dire iper-fenomenologico, un'opzione quasi sterile per il senso del senso. In Agostino, invece, il racconto non si configura come trama sospesa e fine a se stessa, ma «come esplicitazione di una solidarietà ontologica, che arriva *in interiore homine* al riconoscimento di un'appartenenza fondamentale all'Altro»².

2.3. *La seconda riabilitazione del verbum in corde*

L'opzione ricœuriana per il senso del senso sposta l'articolazione tra metodo e verità. Prima di essere un'interpretazione di sé davanti alle scritture, l'ermeneutica è un coglimento della verità nei testi. Anziché abbandonare definitivamente l'agostiniano verbo interiore dunque, il secondo Ricœur lo recupera come orizzonte ontologico-trascendentale dei testi, a sostenere la deviazione per le vie dell'analisi strutturale. Il secondo Ricœur compie così una sorta di passo indietro, dal dato al donato, che riabilita di fatto la dimensione metafisica dell'ermeneutica veritativa pur nella dimensione sospesa della testualità. A questo proposito, osserva G. Giorgio, la ricœuriana testualizzazione dell'esperienza è ancora legata a nozioni quali “opera”, “testo scritto” e “genere letterario”, le quali sono pericolosamente vicine al senso di appartenenza storica gadameriano³. Ricœur conclude un saggio del 1971 con

¹ *Ivi*, p. 257.

² *Ivi*, p. 260.

³ G. GIORGIO, *Spiegare per comprendere*, cit., pp. 157-178, p. 159. La proposta di G. Giorgio è di sganciare la nozione di “testo” da quella di “opera”, per estenderla così a tutto l'essere dotato di senso, secondo il motto «*l'essere che può venire compreso è testo*». In questa maniera l'autore sposa alcune delle tesi di Derrida sul primato della catena significante sul significato, senza prendere seriamente in considerazione la difficoltà etica che il decostruttivismo derridiano degli anni sessanta comporta. Per un confronto critico su Derrida e Ricœur in questa direzione si veda il cap. VI di A. MARTINENGO, *Il pensiero incompiuto*, cit., pp. 204-236. Diverso è il giudizio in MARCO SALVIOLI, *Il tempo e le parole. Ricœur e Derrida a «margini» della fenomenologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006. Si vedano inoltre i meno recenti LEONARD LAWLOR, *Imagination and chance. The difference between the thought of Ricœur and Derrida*, State University of New York Press, Albany 1992; J. GREISCH, *Herméneutique et grammatologie*, Éditions du C.N.R.S., Paris 1977. Infine specificatamente sulla metafora JEAN-LUC ALMARIC, *Ricœur Derrida: l'enejeu de la métaphore*, Puf, Paris 2006. Numerosi sono i luoghi di confronto tra Derrida e Ricœur. Per citarne alcuni si ricorderà sulla metafora JACQUES DERRIDA, *Mythologie blanche*, in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 247-324; P. RICOEUR, J. DERRIDA, RONALD BLUM e altri, *Actes du XV^e de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Université de Montreal 1971, volume 2, pp. 393-431; P. RICOEUR, *Métaphore et discours philosophique*, in *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, 1997² pp. 362-374; J.

l'ingiunzione a «disporsi verso l'oriente del testo»¹. Dal tono gadameriano sono anche le parole conclusive di un saggio del 1989:

«Una voce [scritta è] senza bocca, né viso, né gesto, una voce senza corpo. E pur tuttavia una voce che interpella il lettore e ristabilisce così, oltre la frattura che la scrittura instaura tra autore e lettore, l'equivalente che il legame della viva voce preserva sul piano delle parole. *In tali rari momenti di lettura felice, diviene legittimo dire che leggere non è vedere, ma ascoltare*»².

Che la questione dell'eternità sia tutt'altro che secondaria nelle intenzioni di *Temps et récit*, è lo stesso Ricœur ad ammetterlo: «il tema della *distentio* e dell'*intentio* riceve dal suo inserimento nella meditazione sull'eternità [...] un'intensificazione di cui tutto il seguito della presente opera sarà l'eco»³. Nelle conclusioni dell'opera, egli parla di un'aporia che «è rimasta così nascosta nelle nostre analisi che nessuno sviluppo distinto le è stato dedicato: essa emerge soltanto di tanto in tanto, quando il lavoro stesso del pensiero sembra soccombere sotto il peso del suo tema»⁴. Per descrivere quest'aporia del tempo egli fa riferimento ad Agostino una prima volta in maniera implicita. La temporalità mette in scacco la presunzione del pensiero umano a farsi padrone del senso, come nel caso della kantiana origine radicale del male, nozione che completava per il Ricœur dei simboli quella di male tragico agostiniano: «Questo scacco, il pensiero non lo incontra solamente in occasione dell'enigma del male, ma anche quando il tempo, sfuggendo alla nostra volontà di controllo (*maîtrise*), sorge dalla parte di ciò che, in un modo o nell'altro, è il vero padrone (*maître*) del senso»⁵. Una seconda volta Ricœur recupera esplicitamente l'eternità agostiniana, causa dell'aporia temporale e sintomo dell'arcaico che l'ellenizzazione non è riuscita a dominare⁶. Il breve *excursus* nell'Antico Testamento serve a Ricœur per mostrare la

DERRIDA, *Le retrait de la méthaphore*, conferenza pronunciata l' 01/06/1987 all'università di Ginevra, a cui parteciparono anche Roger Dragonetti, André de Muralt e Ricoeur, ora in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 2003, pp. 63-93. Per quanto riguarda il dono e il perdono si ricorderà P. RICOEUR, *Le pardon difficile*, in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., pp. 593-656; J. DERRIDA, *Pardoner: l'impardonnabile et l'imprescriptible*, Herne, Paris 2005.

¹ P. RICOEUR, *Qu'est-ce que un texte?*, in *Du texte à l'action*, cit., pp. 153-178, p. 175.

² P. RICOEUR, *Éloge de la lecture et de la écriture*, in *Études théologique et religieuses* 64/3 (1989), pp. 395-405, p. 405. Il corsivo è mio. Tradotto in italiano nel volume *Filosofia e linguaggio*, cit., pp. 219-232.

³ Ibid.

⁴ P. RICOEUR, *Temps et récit III*, Seuil, Paris 1985, 1991², p. 467.

⁵ Ibid.

⁶ *Ivi*, p. 473.

ricchezza di senso che, dietro l'occultamento neoplatonico, sopravvive nell'idea agostiniana di eternità divina¹.

Sempre nel terzo volume di *Temps et récit*, tornando per un momento sui racconti precedentemente esaminati - *Mrs Dalloway*, *Der Zauberberg*, *À la recherche du temps perdu* -, Ricoeur afferma che mentre il metodo di riduzione della fenomenologia «porta a privilegiare l'immanenza soggettiva, non solo di fronte alle trascendenze esteriori, ma anche di fronte alle trascendenze superiori», «la finzione porta la fenomenologia in una regione che essa ha smesso di frequentare dopo Agostino [...] l'eternità»². Nelle conclusioni dell'opera - invero richieste dall'editore François Wahl - Ricoeur riconosce in questi tre romanzi una varietà di esperienze limite che merita di essere collocata sotto il segno dell'eternità. L'eternità costituisce dunque l'orizzonte ontologico-trascendentale del racconto, grazie al quale sono esplorate delle possibilità «altre e radicali» della dimensione ontologico-esistenziale della vita³. Se in *Sein und Zeit* è il *Dasein* a darsi la morte secondo una stoica e risoluta decisione, in *Mrs Dalloway* «non è più il tempo che è mortale, ma è l'eternità che dà la morte»: questa constatazione, afferma Ricoeur, «ci riporta da Heidegger ad Agostino»⁴. Se davvero di ritorno ad Agostino si può parlare, si tratta certamente di quell'Agostino per il quale si è fatta sempre più necessaria, dopo l'ordinamento sacerdotale del 391, la mediazione delle Scritture e di un contesto storico, culturale ed ecclesiale che le interpreta:

«non tentiamo colui nel quale crediamo, per non lasciarci ingannare da questa perversa malizia del nemico e rifiutarci di entrare nelle chiese anche per udire ed apprendere il Vangelo, o per leggerlo, o per ascoltare colui che lo legge e lo annuncia, aspettando così di essere rapiti fino al terzo cielo [...]»⁵.

Sempre in *Temps et récit*, questa volta nel primo volume, Ricoeur si preoccupa di confutare l'accusa di «circolo vizioso» delle tre mimesi costituite dalla dialettica tra tempo e racconto⁶. Si tratta del doppio pericolo per cui, nel passaggio da *Mimesis I* a *Mimesis III*, passando per *Mimesis II*, o il punto d'arrivo riporta al punto di partenza o, peggio ancora, il punto d'arrivo sembra essere anticipato nel punto di partenza. Il primo è rischio di *violenza* dell'interpretazione, il secondo è rischio di *ridondanza*

¹ *Ivi*, p. 476.

² *Ivi*, pp. 241-242.

³ *Ivi*, pp. 482-489.

⁴ *Ivi*, p. 242.

⁵ *De doct. christ.*, Proemio, 5.

⁶ P. RICŒUR, *Le cercle de la "mimèsis"*, in *Temps et récit I*, cit., pp. 137-144.

dell'interpretazione¹. Si tratta *grossomodo*, come è agile osservare, dell'accusa che Todorov ha mosso al finalismo dell'esegesi patristica. Ricœur non nega la circolarità di un simile movimento, ma nega con decisione la viziosità di questa circolarità: «a questo proposito, mi piacerebbe parlare di una spirale senza fine che fa passare la meditazione più volte sullo stesso punto, ma a una altitudine differente»². Per rispondere alla prima accusa Ricœur afferma che sarebbe sbagliato pensare alla temporalità come a un'assoluta discordanza, così come sarebbe sbagliato pensare alla messa in intrigo come a un semplice trionfo dell'ordine. Nel primo caso, ad esempio, la tensione tra *distentio* e *intentio* di *Conf. XI* dimostra come la temporalità non sia mai sola discordanza. Nel secondo caso la *περιπέτεια* dimostra ad esempio che la messa in intrigo non è mai sola concordanza³. Concordanza e discordanza non si impongono mai con violenza l'una sull'altra.

Per rispondere all'accusa di ridondanza dell'interpretazione Ricœur introduce la nozione di «storie potenziali», storie non ancora raccontate e che domandano di esserlo. La loro funzione, a detta di Ricœur, è doppia. Da un lato, esse mostrano che già l'esperienza in quanto tale costituisce un'autentica domanda di racconto che non si esaurisce nella proiezione della letteratura sulla vita⁴. Dall'altro lato, le storie potenziali possono servire da istanza critica di fronte a coloro che sottolineano il carattere artificiale dell'arte di raccontare⁵. Per descrivere la prima funzione delle storie potenziali Ricœur fa riferimento al testo di Wilhelm Schapp *In Geschichten verstrickt*⁶. Si tratta di un testo del 1953, prima parte di una trilogia dedicata dal fenomenologo Schapp all'analisi del racconto. Ricœur, di questo testo, trattiene soprattutto il concetto di *verstricktsein*, che si potrebbe tradurre con “essere-impigliati”, «verbo la cui voce passiva sottolinea che la storia “arriva” a qualcuno prima che chiunque la racconti»⁷. Come afferma lo stesso Schapp, citato da Ricœur, «la storia si sostituisce all'uomo»⁸. Le storie che noi raccontiamo, a loro volta, sono una forma secondaria di questa originaria narratività. Jean Greisch sottolinea che quella di Schapp è una fenomenologia che non ha bisogno di interlocutori

¹ *Ivi*, p. 138.

² *Ibid.*

³ *Ivi*, p. 139.

⁴ *Ivi*, p. 141.

⁵ *Ivi*, p. 143.

⁶ WILHELM SCHAPP, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1953, 1983².

⁷ P. RICŒUR, *Temps et récit I*, cit., p. 142.

⁸ W. SCHAPP, *In Geschichten verstrickt*, cit., p. 100.

al suo fianco. Al contrario, quella di Ricœur è una conversazione triangolare tra storiografia, critica letteraria e fenomenologia¹. La filosofia di Schapp pretende di essere «fenomenologia pura del *narrativo*», nella misura in cui «non esiste alcun incontro con l'essere se non quello che ci procurano le storie»². Per Schapp non esiste un terzo tempo, narrativo, capace di articolare tempo fenomenologico e tempo cosmologico, visto che per Schapp quella narrativa è la temporalità *tout court*³.

Nel secondo volume dedicato alla fenomenologia del racconto, pubblicato da Schapp nel 1959 con il titolo *Philosophie der Geschichten*, in particolare nel paragrafo dal titolo *Das Wort und die Geschichte*, Schapp usa il concetto di essere-impigliati per interpretare in maniera originale la nozione di *verbum mentis*: il pensiero occidentale è stato, agli occhi di Schapp, l'oblio delle storie⁴. Platone parlando del carro, Cartesio del pezzo di cera e Kant dei cento talleri avrebbero prediletto le «cose pure» a scapito degli stati di cose. Già i presocratici avrebbero falsato i pensieri di Omero e di Esiodo, quest'ultimo ancora capace di dire che «in principio erano storie»⁵.

Le nostre storie ci precedono, e costituiscono un rumore di fondo (*Summen*) incessante che si trova nella nostra interiorità⁶. Proprio questo rumore che sono le storie nelle quali siamo già da sempre impigliati è quello che i medievali hanno chiamato *verbum mentis*, quello che Agostino ha chiamato *verbum in corde*. Il linguaggio proposizionale sarebbe secondo Schapp inutile e incomprensibile se non trovasse di continuo nel *verbum mentis* la propria origine.

Secondo Jean Greisch, esiste una stretta vicinanza tra la riabilitazione del verbo interiore fatta da Gadamer e ripresa poi da Jean Grondin, e la teoria del *verbum mentis* di Schapp, cosicché «il legame stretto che egli [Schapp] stabilisce tra *verbum mentis* “narrativizzato” e il fenomeno dell'impigliamento conferisce alla sua concezione di fenomenologia una dimensione ermeneutica»⁷. Eppure a detta di Greisch il concetto «selvaggio» di impigliamento di Schapp è inconciliabile con il concetto «temperato» di racconto di Ricœur. Dal punto di vista ontologico, il pensiero di Ricœur è

¹ J. GREISCH, *Postface*, in W. SCHAPP, *Empêtrés dans des histoires*, trad. fr. di J. Greisch, Éditions du Cerf, Paris 1992, pp. 238-275, p. 244.

² J. GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001, p. 159.

³ *Ivi*, p. 163.

⁴ W. SCHAPP, *Philosophie der Geschichten*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1959, 1981², pp. 269-331.

⁵ J. GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, cit., p. 170.

⁶ W. SCHAPP, *Philosophie der Geschichten*, cit., p. 273.

⁷ J. GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, cit., p. 173.

orientato verso quel mondo dell'opera che Schapp al contrario esclude o, per lo meno, relega in secondo piano. Ciò nonostante, conclude Greisch, il concetto di impigliamento di Schapp, in particolare se interpretato come *verbum mentis*, offre all'ermeneutica di Ricœur «la cosa più profonda che essa deve meditare»¹.

Ricœur, in effetti, medita questa «cosa» laddove discute la funzione seconda delle «storie potenziali», che è quella di confutare la presunta artificialità, rispetto alla vita, delle storie raccontate. Le storie raccontate non sono estranee alla vita, bensì, al contrario, ne contengono l'elemento più importante, che sono le «storie potenziali». Il *verbum mentis* di Schapp o il *verbum in corde* di Agostino vengono così recuperati da Ricœur a seguito di un *détour* per le opere e per la critica letteraria. Per descrivere le «storie potenziali» presenti dal lato delle storie raccontate Ricœur, rifacendosi al testo di Frank Kermode *The genesis of secrecy*, parla delle parabole nei Vangeli sinottici². In questo modo, partendo da una suggestione proveniente dal suo stesso ambito, la critica letteraria proverà meno ripugnanza nell'accettare il concetto di storie potenziali nelle quali noi siamo da sempre impigliati³.

L'idea di Kermode, che Ricœur trattiene, è che «certi racconti possono mirare non a elucidare bensì a oscurare e dissimulare»⁴. Questo è il caso delle parabole appunto, secondo quanto è detto nel Vangelo di Marco: «a voi è stato dato il segreto del regno di Dio, ma per coloro che stanno fuori tutto è detto in parabole, *cosicché* essi possano vedere ma non percepire, sentire ma non comprendere (4, 11-12)»⁵. Kermode sottolinea che la nostra tendenza a tradurre il greco *ἵνα*, che nella grande maggioranza dei casi del greco della *κοινή* significa «cosicché», come se fosse un *ὅτι*, che significa «poiché», rende il passo di Marco citato decisamente più *soft*: «devo parlare loro in parabole *poiché* essi sono il genere di persone che possono comprendere storie, ma non possono comprendere direttamente dottrine»⁶. Ma questo, afferma Kermode, è soltanto un nostro desiderio, dovuto allo «scandalo» di fronte all'esclusione arbitraria e totale dei non iniziati operata da Gesù⁷. Il desiderio di moderare lo «scandalo» è quello provato già in parte da Matteo, il quale, riprendendo il passo di Marco, così lo rende:

¹ Ibid.

² P. RICŒUR, *Temps et récit I*, cit., pp. 143-144.

³ *Ivi*, p. 143.

⁴ Ibid.

⁵ Cfr. FRANK KERMODE, *The genesis of secrecy. On the interpretation of narrative*, Harvard University Press, Oxford (Massachusetts)-London 1979, p. 29.

⁶ Ibid.

⁷ *Ivi*, p. 33.

«Gli si accostarono i discepoli e gli dissero: “Perché parli ad essi in parabole?” Egli rispose loro: “Perché (ὄτι), mentre a voi è stato dato di conoscere i misteri del regno dei cieli, a loro invece non è stato dato. Infatti a chi ha, sarà dato e sarà nell’abbondanza; ma a chi non ha verrà tolto anche quello che ha. Per questo parlo loro in parabole, perché (ὄτι) anche se guardano non vedono e anche se ascoltano non sentono né comprendono»¹.

Sebbene un codice unciale tardo, del IX Secolo, il codice Θ di Tbilisi, riporti per *Matteo* 13, 13 un ἴνα e i verbi che seguono al congiuntivo, la moderazione dello «scandalo» operata da Matteo, per mezzo di un ὄτι e dei verbi che seguono all’indicativo, è ben presente nella maggioranza dei codici. Secondo Kermode il senso di questo passo è: «le parabole non sono necessariamente impenetrabili; ma coloro che sono fuori, essendo ciò che sono, non comprenderanno in ogni caso ciò che è da comprendere»². Quella di Matteo è già una moderazione dell’originario scandalo secondo cui, per usare i termini della lettera apocrifia di Barnaba, gli uomini si distinguono tra coloro che hanno l’orecchio circonciso e coloro che non ce l’hanno³.

In maniera simile Jean Pépin nega che le parabole dei Vangeli abbiano la funzione di istruire senza sforzo⁴. Pépin rifiuta l’interpretazione di buona parte degli esegeti, credenti, del suo tempo, secondo i quali tra allegoria e parabola ci sarebbe la stessa distinzione che già Aristotele (*Retorica* III, 4, 1) aveva individuato tra metafora e paragone. La prima, oscura e breve, stimola e infine ricompensa la curiosità; la seconda, chiara e discorsiva, è accessibile a chiunque e istruisce senza sforzo. Richiamandosi anch’egli soprattutto a *Marco* 4 e *Matteo* 13, Pépin identifica le parabole con le espressioni allegoriche, che non hanno certo la funzione di chiarire discorsivamente ai più l’insegnamento di Gesù, ma di «tradurre in immagini un insegnamento astratto, per questo escluso agli indegni e riservato a un élite»⁵. Secondo Pépin, le parabole dei Vangeli, esattamente come le espressioni allegoriche dell’Agostino maturo, servono prima di tutto ad allontanare gli indegni e a consegnare solo agli eletti l’insegnamento prezioso, nascosto dietro il mediocre senso apparente⁶. Della stessa opinione, infine, è anche Jean-Luc Nancy, secondo il quale dei Vangeli non c’è interpretazione, poiché

¹ *Matteo* 13, 10-13.

² F. KERMODE, *The genesis of secrecy*, cit., p. 31.

³ *Ivi*, p. 29.

⁴ Cfr. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, pp. 252-259.

⁵ *Ivi*, p. 252.

⁶ *Ivi*, p. 256.

in essi «la verità e l'interpretazione si identificano l'una con l'altra e l'una attraverso l'altra»¹. Per dimostrare l'assenza d'interpretazione dei Vangeli, Nancy rimanda anch'egli a *Matteo* 13, affermando che «scopo della parabola è dunque anzitutto quello di mantenere nella cecità chi non vede. Essa non nasce da una pedagogia della figuralità (dell'allegoria, dell'illustrazione), bensì dal rifiuto o dalla negazione della pedagogia»². Le parabole non vanno secondo Nancy dall'immagine al senso o, come direbbe Pépin, dall'espressione allegorica all'interpretazione allegorica, ma «dall'immagine a una vista che già è o non è data»³.

Ricœur trova proprio in questo «scandalo» privo d'interpretazione l'inesauribilità della poetica del tempo, il «potenziale ermeneutico dei racconti»: «non c'è forse una complicità nascosta tra la *secrécy* che nasce dal racconto [...] e le storie non ancora dette delle nostre vite? In altri termini non c'è un'affinità nascosta tra il segreto *da cui* la storia emerge e il segreto al quale la storia ritorna?»⁴.

Se davvero di un ritorno ad Agostino si può parlare dunque, non si tratta per Ricœur di tornare semplicemente a quell'Agostino per il quale la mediazione delle Scritture e della loro interpretazione si è fatta necessaria. Si tratta più a fondo di tornare a quell'«altro» Agostino, per il quale il rispetto per il senso letterale - ma dell'espressione allegorica! - si è fatto gradualmente più forte. Si tratta per Ricœur di tornare a quell'Agostino che ha progressivamente abolito l'interpretazione allegorica, segno dell'intelligenza e della libertà umane. In questo secondo Agostino, come si è visto, l'espressione allegorica è soprattutto un velo che preclude all'intelligenza naturale la vera comprensione di Dio, velo che solo la grazia di Dio, e non l'intelligenza dell'uomo, può sollevare.

Ricœur parla volentieri di «segreto» della rivelazione, come di ciò che sfugge a ogni tentativo di controllo da parte del sapere e dunque dell'interpretazione⁵. In questo senso il Dio che si mostra è soprattutto un Dio nascosto, che appartiene alle cose nascoste. In fondo si tratta della «logica di Gesù», «che non insegna per mezzo

¹ Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Bayard, Paris 2003, p. 11.

² Ibid.

³ *Ivi*, p. 13.

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit I*, cit., p. 144.

⁵ P. Ricœur, *Herméneutique de l'idée de révélation*, in *Écrits et conférences 2*, cit., pp. 197-269, p. 230.

di *regole*, ma per mezzo dell'*eccezione* alla regola»¹. Certamente, quello di «segreto» o «scandalo logico» è un concetto teologico e non filosofico, eppure, afferma Ricœur in un saggio del 1975, è proprio lo «scandalo logico», fonte del discorso religioso, a rendere quest'ultimo interessante agli occhi del filosofo². Come si evince da questo lungo saggio, la struttura delle parabole dei Vangeli sinottici gioca un ruolo fondamentale nell'ermeneutica testuale di Ricœur, che le interpreta come *paradigma* del linguaggio religioso delle Scritture e orizzonte del linguaggio dei testi *tout court*. Ciò che costituisce allo stesso tempo la *specificità* e l'*esemplarità* delle parabole è, agli occhi di Ricœur, la capacità di articolare due livelli inferiori, forma narrativa e processo metaforico, con un livello superiore, referente ultimo o referente limite³. Le parabole, come ogni altro testo, sono disponibili all'interpretazione strutturale, che mostra la forma narrativa, e all'interpretazione ermeneutico-esistenziale, che mostra il processo metaforico⁴. Per quanto riguarda il referente limite invece, che nelle parabole è il «Regno di Dio», esso è sottratto a ogni interpretazione possibile. Nessuna interpretazione, sostiene Ricœur, può esaurire il significato, referente limite, di una parabola⁵. Un'interpretazione del referente limite delle parabole ne causerebbe la perdita del potenziale ermeneutico. All'interpretazione delle parabole, se non vuole decadere in (onto)teologia, non resta che «rimanere sotto il controllo del potenziale ermeneutico»⁶. All'ermeneutica non resta che lasciarsi istruire dall'«enigma», «evento di parola (*Sprachereignis*)», poiché «l'ermeneutica ha finito il suo lavoro quando ha aperto gli occhi e le orecchie»⁷. Al linguaggio filosofico, in ultima istanza, non resta che trarre la propria forza dal potenziale ermeneutico del figurativo⁸. Ricœur mutua a questo proposito il giudizio di Barth su Hegel, il quale aveva assorbito il «figurativo» nel «concettuale»:

«il più grande tentativo (*Versuch*) e la più grande tentazione (*Versuchung*).
Devo dire che io stesso sento profondamente tanto il fascino quanto la

¹ P. RICŒUR, *La logique de Jésus*, in *Études théologiques et religieuses* 3 (1980), pp. 420-425, p. 422.

² P. RICŒUR, *Paul Ricœur et l'herméneutique biblique*, in *L'herméneutique biblique*, Éditions du Cerf, Paris 2005, pp. 145-255, p. 229.

³ *Ivi*, p. 151.

⁴ *Ivi*, pp. 154-188; 188-217.

⁵ *Ivi*, pp. 241-242.

⁶ *Ivi*, p. 242.

⁷ *Ivi*, p. 251.

⁸ *Ivi*, p. 250.

ripugnanza alla quale Karl Barth fa allusione nella sua affermazione paradossale»¹.

Le stesse espressioni delle parabole, chiarisce Ricœur in una breve testo del 1974, mantengono intatto il «segreto» del Regno di Dio. Nel Vangelo, e nelle parabole in particolar modo, non è mai detto nulla sul Regno di Dio, se non che è *simile a*: «esso [il Vangelo] non dice ciò che è [il Regno di Dio], ma ciò a cui *assomiglia*»². Come già per Agostino, i *signa* delle Scritture sono per Ricœur *sacramentum* e *secretum*. Le parabole sono per Ricœur espressioni allegoriche oscure, nelle quali il significato secondo è sottratto a ogni sforzo razionale di interpretazione allegorica. Laddove Ricœur afferma che «noi possiamo trarre dalle parabole più o meno ogni sorta di teologia che ha diviso la cristianità nel corso dei secoli», significa in fondo che nessuna interpretazione, nessuna (onto)teologia, potrà mai esaurire il significato di una simile espressione³.

Proprio in quanto *sacramentum* tuttavia, il referente ultimo nella parabola è presente ed efficace. Benché incomprendibile e benché invisibile, il «Regno di Dio» costituisce agli occhi di Ricœur l'«evento» che determina la «conversione» dalla quale nasce la «decisione» per le buone azioni⁴. Le parabole ci parlano di «incontri», che Ricœur non esita a chiamare «eventi per eccellenza», i quali aprono a rivolgimenti di cuore, «che implicano un cambiamento nella direzione dello sguardo, un rivolgimento della visione, dell'immaginazione», e che determinano a loro volta delle buone azioni⁵. Ogni parabola, ogni passo delle Scritture e, potenzialmente, ogni passo di ogni testo - se è vero che l'esegesi rende attenti ai limiti esteriori di ogni racconto -⁶, è a sua volta un simile incontro, nel quale, al di là del detto e oltre il comprensibile, è il referente ultimo o la «cosa» del testo a essere presente o a doversi fare presente, per rivolgere il mio sé e determinare le mie (buone) azioni. Il *sacramentum* dei *signa*, esteso potenzialmente alla totalità dei *signa*, è il lato dal quale Ricœur recupera la nozione agostiniana di *verbum in corde*.

¹ *Ivi*, p. 248.

² P. RICŒUR, *À l'écoute des paraboles: une fois de plus étonnés*, in *L'herméneutique biblique*, cit., pp. 256-265, p. 260.

³ *Ivi*, p. 261.

⁴ *Ivi*, pp. 259.

⁵ *Ibid.*

⁶ P. RICŒUR, *Temps et récit III*, cit., p. 486.

Nella nona delle *Gifford Lectures*, dal titolo *Le soi dans le miroir des Écritures*, Ricœur non si riferisce esplicitamente ad Agostino¹. Eppure già il titolo di questa conferenza evoca di per sé un tema agostiniano: si pensi ai numerosi testi in cui Agostino compara le Scritture a uno specchio al fine di esortare il credente a rispecchiarsi in esse per vedere i progressi fatti nel campo delle opere buone². Ma con il termine “*speculum*” Agostino, nel XV libro del *De Trinitate*, indica anche un’«*obscura allegoria*», ovvero un’espressione allegorica il cui senso secondo si sottrae a ogni tentativo umano d’interpretazione allegorica e che può essere dischiuso soltanto per mezzo della grazia di Dio³. L’«*allegoria oscura*», a sua volta, è ciò per mezzo di cui Agostino definisce, sempre nel XV libro del *De Trinitate*, la nozione di *verbum in corde*⁴. Lo “*speculum*” che sono le Scritture non inaugura dunque in Agostino semplicemente un’ermeneutica del soggetto, ma apre la circolarità ermeneutica tra soggetto e Scritture a quell’evento d’essere, di parola e di grazia che è espresso nella nozione di *verbum in corde*. Allo stesso modo Ricœur riconosce da un lato la dialettica tra il sé e le Scritture: «precisamente poiché il testo non mira ad alcun fuori, esso non ha che noi stessi come unico fuori, noi stessi che, ricevendo il testo, ci assimiliamo a lui e facciamo del Libro uno Specchio»⁵. Dall’altro egli riconosce allo stesso tempo che questa dialettica è aperta da una donazione che sempre la precede, dal lato delle Scritture, «poiché uno specchio non è mai lì per caso: esso è messo lì da qualche mano invisibile»⁶. Sono ancora le parabole, con la loro capacità di articolare narrativo e metaforico con il referente limite, a costituire per Ricœur il modello di una simile donazione di senso⁷.

* * *

La tesi di J. Grondin, è già stato detto più volte, è che l’agostiniano *verbum in corde* possa costituire il paradigma di ogni ermeneutica dalla pretesa universale, ontologica e veritativa. Tuttavia, è bene ricordare, il *verbum in corde*, non ci dice affatto che «c’è qualche cosa di simile a un dialogo “dietro”, o, meglio, “con”

¹ P. RICŒUR, *Le soi dans le miroir des Écritures*, in *Amour et justice*, cit., pp. 43-74.

² I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, cit., p. 56.

³ *De Trin.* XV, 10, 19. Cfr. JEAN PÉPIN, *Mythe et allégorie*, cit., p. 247.

⁴ *Ibid.*

⁵ P. RICŒUR, *Le soi dans le miroir des Écritures*, cit., p. 59.

⁶ *Ivi*, p. 51.

⁷ *Ivi*, p. 72.

ogni enunciato»¹. Molto più, l'agostiniano *verbum in corde* suggerisce che dietro ad ogni dialogo c'è solamente un monologo. La tesi di Grondin è stata messa alla prova di due ermeneutiche le quali, a differenza dell'ermeneutica à la Gadamer, *nonostante* la pretesa di verità, si interrogano su questioni di metodo.

Nel primo capitolo è stato dimostrato che il metodo esegetico agostiniano è determinato, dall'inizio alla fine, dalla verità che *già* conosce e della quale cerca solo conferma. Interpretare le Scritture significa per Agostino riconoscere in esse la verità della «dottrina cristiana». L'«altro» Agostino dimostra a questo proposito maggiore onestà, dichiarando l'illusione di ogni interpretazione e affidandosi del tutto al *sacramentum* delle espressioni allegoriche della Bibbia. La comprensione delle Scritture non è risultato di un'interpretazione soggettiva, ma è dono della grazia, gratuita e imperscrutabile, di Dio. Tanto più la nozione di *verbum in corde*, oscura allegoria, si fa presente per Agostino, quanto più il metodo dimostra la propria ineffettività davanti a una simile verità.

Ricœur, in un certo senso, percorre la via contraria. Nel primo paragrafo del secondo capitolo è stato dimostrato che la filosofia dei simboli di Ricœur ha una certa affinità, se non con l'agostiniano verbo interiore, per lo meno con il suo correlato di grazia, gratuita e imperscrutabile. Il metodo ricœuriano va qui dall'indifferente comparazione, passando per l'ermeneutica esistenziale, alla riflessione, che pretende di tornare alla verità dei simboli stessi che da sempre è stata donata. Nel terzo paragrafo del secondo capitolo si è dimostrato come Ricœur, conscio della pericolosa vicinanza del simbolico alla verità come evento, di essere o di grazia, che minaccia l'autonomia umana d'interpretazione, abbandoni progressivamente la filosofia dei simboli per giungere all'ermeneutica dei testi. La distanziamento per mezzo dei testi e dell'analisi testuale, secondo i nuovi metodi della linguistica strutturale, garantisce a Ricœur l'autonomia dell'essere interpretante. In nome di una nuova dialettica tra verità e metodo, Ricœur rompe con una nozione, come quella di verbo interiore, che rischiava, come è il caso dell'Heidegger più tardo, di fare collassare l'ermeneutica in un semplice ascolto di parola. Eppure, nel terzo paragrafo del secondo capitolo è stato dimostrato che Ricœur, in nome della «veemenza ontologica» dell'ermeneutica, si riappropria nuovamente della nozione di *verbum in corde* a seguito di un *détour* per le vie del senso del linguaggio. La tesi di Grondin trova così conferma anche alla prova dell'ermeneutica dei testi di Ricœur. A seguito di questa conferma, tuttavia, è l'ermeneutica dei

¹ J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 38.

testi di Ricœur che deve essere messa alla prova dell'agostiniano *verbum in corde*.

Prima di tutto, è necessario chiedersi se la distanziamento operata per mezzo dei testi e dell'analisi strutturale garantisca davvero l'autonomia del soggetto interpretante, sia esso individuo, gruppo o istituzione, anche davanti a una nozione che ne mortifica talmente il desiderio di «autoglorificazione». Ricœur sembra liquidare con troppa leggerezza il ragionevole dubbio secondo cui, con il concetto di «*secrecy*», «potenziale ermeneutico» di ogni racconto, egli «reintroduce [...] una nuova forma di “surnaturalismo”, più o meno *à la* Karl Barth, il surnaturalismo del Totalmente Altro»¹. Se da un lato Ricœur insiste nell'affermare che «l'irruzione dell'inaudito nel nostro discorso [...] costituisce una dimensione del nostro discorso» egli non chiarisce mai davvero *come (wie)* questa costituzione possa avvenire senza che il nostro discorso diventi una semplice *eco*². Che ne è di noi che interpretiamo laddove «l'esperienza ordinaria si è riconosciuta come significata nella sua larghezza, nella sua altezza, nella sua profondità, dal *dit* del testo»?³ Che ne è di noi nel momento in cui qualche cosa «ci invade, ci ricopre, al di là del nostro controllo e della nostra padronanza, al di là della nostra volontà e della nostra pianificazione»⁴?

La migliore risposta di Ricœur a questa obiezione è la teoria dell'immaginazione creatrice, che è la «domanda [del metaforico] indirizzata al pensiero concettuale»⁵. Da un lato il metaforico, che opera su due significati differenti, il primo conosciuto, il secondo da fare apparire. Il movimento dal primo al secondo significato sarebbe impossibile tuttavia se già questo secondo non «fosse in qualche misura presente, in maniera inarticolata», se insomma il significato primo non fosse già «mosso da un campo sconosciuto di cui porta il presentimento»⁶. Dall'altro lo speculativo, processo d'interpretazione che non deve cadere nella tentazione ingenua di razionalizzare il metaforico⁷. L'immaginazione creatrice è il luogo di questa possibile articolazione,

«uno stile ermeneutico nel quale l'interpretazione risponde allo stesso tempo alla nozione di concetto e [...] al metaforico. [...] Da un lato essa

¹ P. RICŒUR, *Paul Ricœur et l'herméneutique biblique*, cit., p. 235.

² Ibid.

³ *Ivi*, p. 236.

⁴ P. RICŒUR, *À l'écoute des paraboles: une fois de plus étonnés*, cit., p. 260.

⁵ P. RICŒUR, *Métaphore et discours philosophique*, in *La métaphore vive*, cit., pp. 323-399, p. 384.

⁶ *Ivi*, pp. 378-379.

⁷ *Ivi*, p. 383.

vuole la chiarezza del concetto, dall'altro essa cerca di preservare il dinamismo del significato che il concetto ferma e fissa»¹.

Nell'immaginazione creatrice il metaforico chiede al concettuale di pensare di più: «è questa lotta per il “pensare di più”, sotto la condotta del “principio vivificante” che è “l'anima” dell'interpretazione»².

Nel testo del 2001 dal titolo *L'attribution de la mémoire à soi-même, aux proches et aux autres: un schème pour la théologie philosophique?*³, Ricœur elogia il *De Trinitate* di Agostino proprio in questa direzione³. Quello del *De Trinitate* non è, contrariamente a quel che si dice, né dogmatismo né fideismo⁴. Da un lato, in Agostino, il pensiero *accoglie* la Trinità quale presupposto di fede. Dall'altro, il pensiero *pensa* la Trinità. Ricœur non è particolarmente interessato alle trinità descritte tra i libri VIII e XV del *De Trinitate*. Di queste egli ne cita soltanto una, e nemmeno la più importante, quella tra memoria, intelligenza e volontà di *De Trinitate* X, 11, 18⁵. Per quel che riguarda questa trinità, Ricœur ritiene degno d'interesse solo che si faccia menzione della memoria. Come se non bastasse, egli ne stravolge il senso originario, tutto interiore, a favore della sua triade, gettata verso l'esteriorità, memoria di sé, memoria dei prossimi e memoria degli altri⁶. Per finire, Ricœur applica l'originaria triade agostiniana anche alla sua triade etica e alla triade temporale di passato, presente, futuro⁷.

Ricœur è pienamente conscio di questo tradimento: «la tematica sembra dall'inizio e nel suo insieme ben lontana da quella di Agostino»⁸. Eppure, più che nel contenuto, è nell'esecuzione che Ricœur si sente affine ad Agostino. Quella del *De Trinitate*, infatti, è un'«*imago dei* che funziona come un *theologoumenon* schematizzato»⁹. Se l'uomo è immagine della Trinità divina, Agostino non pretende di identificare l'uno con l'altra secondo una «relazione d'omologia»¹⁰. Al contrario, da un lato, egli lascia che l'uomo, con la sua intelligenza e la sua interpretazione, si lasci istruire dalla fede trinitaria, mentre dall'altro spinge le trinità umane a

¹ *Ivi*, p. 383.

² *Ivi*, p. 384.

³ P. RICŒUR, *L'attribution de la mémoire à soi-même, aux proches et aux autres: un schème pour la théologie philosophique?*, cit.

⁴ *Ivi*, p. 21.

⁵ *Ivi*, p. 22, n. 2.

⁶ *Ivi*, p. 24; 28.

⁷ *Ivi*, p. 28.

⁸ *Ivi*, p. 23.

⁹ *Ivi*, p. 22.

¹⁰ *Ivi*, p. 24.

«schematizzare l'*imago dei* e così significare la trinità divina»¹. Nel tentativo di descrivere questa dinamica immaginativa a doppia entrata Ricœur, nota I. Bochet, non riconosce che quella di Agostino, tra i libri VIII e XV del *De Trinitate*, è soltanto una *exercitatio animi*. Nella seconda parte del *De Trinitate* si tratta di «esercitare il proprio animo alle cose inferiori» al fine di tendere verso la contemplazione della Trinità»². Agostino non vuole, kantianamente, schematizzare la Trinità, ma preparare l'anima all'accoglimento della grazia. L'interpretazione prepara solamente a una verità che è data *oltre* ogni interpretazione. Anche se l'intento di Ricœur è palesemente diverso, c'è da chiedersi se Agostino, rinunciando progressivamente alla pretesa di verità dell'interpretazione e del suo metodo, non dica qualche cosa che Ricœur non vuole ammettere. Davvero il metodo, ogni sorta di metodo, può convivere con una verità che, come afferma Hénaff, anziché venire dal dialogo, si dona nel gesto di una rivelazione venuta dall'alto?

Ricœur definisce l'immaginazione come «un libero gioco con delle possibilità, in uno stato di non-impegno verso il mondo della percezione o dell'azione»³. In questo stato di non impegno si sperimentano idee nuove, valori nuovi e modi nuovi di essere nel mondo. Questo gioco è da intendersi alla maniera di Kant, che nella terza *Critica* parla dell'immaginazione come di un libero gioco nel quale immaginazione e intelletto si suscitano mutualmente. L'idea brillante di Kant è, secondo Ricœur, quella di avere pensato l'immaginazione come un gioco libero e nondimeno sensato, uno schematismo senza concetto⁴. Il prezzo da pagare per una simile idea, tuttavia, è quello di una completa soggettivizzazione della problematica. L'estetica del genio, luogo per eccellenza della problematica dell'immaginazione produttiva, è diametralmente opposta alla conoscenza oggettiva: nessuna funzione cognitiva, nessuna dimensione mondana o cosmica. «Ne consegue», afferma Ricœur, «che l'universalità non risulta dalla partecipazione a una cosa bella, ma dalla comunicabilità essenziale di un giudizio fondamentalmente soggettivo»⁵. L'impostazione, evidentemente, è quella della critica all'estetica romantica della prima parte di *Wahrheit und Methode*. La risposta di Ricœur al soggettivismo

¹ *Ivi*, p. 28.

² I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, cit., p. 90.

³ P. RICŒUR, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in *Du texte à l'action*, cit., pp. 237-262, p. 244.

⁴ P. RICŒUR, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, Aesthetica Print, Palermo 2002, p. 48.

⁵ *Ivi*, p. 50.

kantiano va proprio nella direzione della critica e dell'ermeneutica gadameriane. Un discorso a parte meriterebbe a questo proposito il confronto con il ruolo dell'immaginazione trascendentale nell'interpretazione heideggeriana di Kant nel suo *Kant e il problema della metafisica*.

L'immaginazione produttiva acquista nuova dignità per Ricœur nella misura in cui lega con il linguaggio, e nella misura in cui, *attraverso* il linguaggio, è l'essere che appare. È il funzionamento semantico della metafora a legare l'immaginazione al linguaggio; «l'immaginazione produttiva», afferma Ricœur, «che permette di scoprire il gioco della somiglianza nella metafora, consiste nello schematismo dell'attribuzione metaforica»¹. Da un lato, la metafora beneficia dell'immagine appropriandosi del suo carattere di finzione, di sospensione del reale². Dall'altro, l'immagine beneficia della metafora appropriandosi della sua ontologia. La metafora, come l'*Ereignis* di Heidegger, «avviene e dice ciò che si schiude»³. Per mezzo della metafora e del linguaggio l'immaginazione non è più semplice sospensione della referenza, ma diviene capace di liberare una potenza metafisica, di lasciare che l'essere si dica. Altrove Ricœur cita a questo proposito Gaston Bachelard, secondo il quale «l'immagine poetica ci mette all'origine dell'essere parlante»⁴. A fondo dell'immaginazione c'è un linguaggio, metaforico, aperto all'essere che si dona: «giacché noi dimentichiamo allora questa verità: vediamo delle immagini solo quando, prima, le sentiamo»⁵. Fuggendo dal soggettivismo dell'immaginazione produttrice kantiana Ricœur torna - certo dopo una lunga deviazione - al punto di partenza della pretesa, metafisica, di verità e universalità dell'ermeneutica operata per mezzo del linguaggio. Ora, che differenza c'è tra un'ermeneutica che riconosce immediatamente il dono di verità dell'essere e un'ermeneutica che riconosce lo stesso dono soltanto alla fine, a seguito di una debole affermazione della libera interpretazione e del linguaggio umano davanti alla più forte verità dell'essere?

Anche se si accettasse che la *secrecy* che viene dal linguaggio metaforico dei testi intensifichi, senza annichirla, la capacità immaginativa di pensare ai miei possibili più propri, come si potrebbe essere certi che questa serva, secondo le parole di Ricœur,

¹ *Ivi*, p. 59.

² *Ivi*, p. 60.

³ *Ivi*, p. 61.

⁴ P. RICŒUR, *Le travail de la ressemblance*, in *La métaphore vive*, cit., pp. 221-272, p. 272.

⁵ P. RICŒUR, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, cit., p. 245. Il corsivo è mio.

da «luogo d'inserzione [...] di una domanda che possiamo validamente interpretare in termini di utopia»? Non potrebbero essere altrettanto vere le parole di Kermode, secondo cui la *secrecy* è utile all'«assunzione di sensi da parte di persone e istituzioni che si arrogano il diritto di farlo, che ancora oggi continua nelle istituzioni, tanto secolarizzate quanto sacre»¹?

Ricœur non si è certo sottratto alla sfida di questa domanda, con le sue analisi dei fenomeni dell'ideologia e dell'utopia, denunciando il rischio di prendere singolarmente questi due poli dell'immaginario sociale e di utilizzare così i due termini in maniera peggiorativa o polemica². Non si può che rinviare ad altra occasione il confronto critico con simili intuizioni, ricordando per inciso che è lo stesso Ricœur a riconoscere una certa debolezza all'utopia nella sua funzione cardine di critica dell'autorità: «Nel momento stesso in cui l'utopia genera dei poteri, essa annuncia dei tiranni futuri che rischiano di essere peggiori di quelli che vuole abbattere»³.

L'attenzione dell'ultimo Ricœur alla logica della sovrabbondanza che governa l'economia del dono, riconoscendo all'amore agapico un'originarietà fondativa, non solo «apre scenari nuovi di dialogo con Agostino»⁴, come scrive a ragione Alici, ma rilancia quella che è stata la questione principale di questa terza parte della ricerca, ovvero in quale misura sia realmente possibile articolare un'istanza veritativa “verticale” - fondativa *à la* Gadamer più che regolativa *à la* Habermas - con un'istanza interpretativa squisitamente “orizzontale”. A questo proposito, importante è l'interpretazione ricœuriana del già citato *Le prix de la vérité* di M. Hénaff nell'ultimo capitolo del suo *Parcours de la reconnaissance*⁵.

Con Hénaff, Ricœur oppone all'hegeliana lotta per il riconoscimento il fenomeno del dono cerimoniale. Per Hegel, la lotta tra gli avversari è priva di mediazione ed è per questo subito mortale. La morte è evitata solo in un secondo momento, con l'asservimento di uno dei due combattenti. Nel dono cerimoniale invece, l'offerta dell'oggetto funge da garanzia e sostituto che media simbolicamente i rapporti tra *partners*. La lotta è solo un'eventualità, nel caso in cui i doni siano per qualche motivo rifiutati⁶. Oltre alla

¹ F. KERMODE, *The genesis of secrecy*, cit., p. 19.

² P. RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, in *Du texte à l'action*, cit., pp. 417-431, p. 417. Per una trattazione più articolata cfr. P. RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris 2005 (1997).

³ *Ivi*, p. 429.

⁴ L. ALICI, *L'altro nell'io*, cit., p. 262.

⁵ P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004.

⁶ M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, cit., p. 183 n. 63.

prospettiva hegeliana, è superata così tanto la vecchia teoria di Mauss sul dono, secondo cui è una forza (*hau*) magica nell'oggetto donato a garantire la continuità dello scambio di dono e contro-dono, quanto la tesi strutturalista di Lévi-Strauss, secondo cui la necessità di ricambiare il dono ricevuto è garantita dalla struttura stessa della relazione. La chiusura nel linguaggio viene ermeneuticamente frantumata con l'apertura del riconoscimento.

Contro Hénaff, Ricœur rifiuta tuttavia la distinzione ideal-tipica, ovvero sussunta dalla storia e a compartimenti stagni, tra economia di scambio ed economia del dono. Non solo, egli rifiuta anche la netta distinzione di Hénaff tra tre tipologie di dono, cerimoniale (non-economico)¹, sacrificale (economico)² e morale (anti-economico)³. La storia del dono nella Francia del Cinquecento raccontata da N. Zemon Davis⁴, mostra al contrario secondo Ricœur non solo il persistere di intrecci tra prestazioni del dono e prestazioni commerciali, ma anche la molteplicità di credenze di base, cerimoniali, morali e religiose, che governano tutte insieme lo spirito del dono. In una recensione critica al libro di Hénaff, Ricœur scrive:

«Per parte mia è la vulnerabilità propria all'idea di un prezzo non negoziabile, pronto a essere commercializzato, che fa problema. Ora, questa vulnerabilità mi sembra legata all'assenza di ogni dimensione di generosità che, nella mia mitologia personale, vedo unita all'idea di un dono inaugurale»⁵.

Se le tipologie del dono sono per Ricœur intersecabili l'una con l'altra, allora è possibile articolarle anche l'una sull'altra, a difesa della vulnerabilità dello scambio interumano di doni, costantemente minacciato dalla possibilità di compravendita per

¹ La tesi di Hénaff è che lo scambio di doni non sia una forma arcaica di scambio commerciali come ancora era per Mauss, ma che persista a suo lato come ordine di discorso distinto.

² In questo caso Hénaff sposa le teorie di Weber sulla grazia protestante e la propensione al capitalismo. «Il pensiero estremo della grazia», scrive, «apre a un mondo senza grazia» (M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, cit., p. 322).

³ Hénaff guarda con interesse al testo di BARTOLOMÉ CLAVERO, *Antidora. Antropologia cattolica de la economia moderna*, Giuffrè, Milano 1991, che indaga il prevalere di rapporti familiari e amicali e la poca propensione al commercio nell'Europa meridionale moderna.

⁴ NATALIE ZEMON DAVIS, *The gift in sixteenth-century France*, Oxford University Press, Oxford 2000.

⁵ P. RICŒUR, «*Considération sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce*» selon Marcel Hénaff, in *Le don et la dette*, textes réunis par Marco M. Olivetti, Cedam Padova 2004, pp. 37-44, p. 41. Il corsivo è mio.

ogni bene¹. Per questo motivo, Ricœur introduce nell'ultimo capitolo di *Parcours de la reconnaissance* la triade ἔρως, φιλία e ἀγάπη, la quale è senza dubbio il corrispettivo dell'articolazione verticale tra i tre ordini del dono, cerimoniale, morale e sacrificale.

Da un lato, è vero che nell'interpretazione ricœuriana l'amore agapico fonda il legame tra ritualizzazione e moralizzazione². In regime di ἀγάπη, l'obbligo di contraccambiare del dono cerimoniale è temperato dal senso di gratitudine del dono morale. La "verticalità" dell'ἀγάπη illumina tra i rapporti interumani non più il momento del (dover) dare, ma quello del (buon) ricevere. Dall'altro lato, lo stesso ordine di grazia rende impossibile secondo Ricœur una riduzione totale della ritualizzazione alla moralizzazione. Nel dono cerimoniale, qualche cosa che viene dal sacrificale resiste e si sottrae alla moralizzazione, qualche cosa che supera non solo i limiti della giustizia di equivalenza dunque, distributiva e redistributiva, ma anche la «riduzione moraleggiante [...] che conosciamo nelle iniziative di beneficenza organizzate così come nelle istituzioni caritatevoli»³. C'è qualche cosa di festivo e di eccezionale nelle pratiche simboliche del dono così come in quelle di perdono solenne che supera ogni forma di diritto, istituzione o giustizia costituita: «questi gesti producono un'onda di irradiazione e di irrigazione che, in maniera segreta e obliqua, contribuisce all'avanzare della storia verso gli stati di pace»⁴. In conclusione, la logica della *reconnaissance*, nella sua duplice accezione di riconoscimento e riconoscenza interumane, sembra costituire solamente parte dell'economia del dono e della sua verticalità agapica. Accanto alla difficile ma possibile *reconnaissance*, persiste anche per Ricœur qualche cosa che si potrebbe dire una *reconnaissance* impossibile, come ricorda Derrida allo stesso Ricœur in occasione di un incontro nel 2002 sul tema del riconoscimento: «se l'altro resiste, ciò si deve al fatto che io ho con lui un rapporto determinato, assoluto, che, nel suo momento più originario, è un rapporto a-politico, a-giuridico, a-etico, e questa dissimetria non si presta ad alcun riconoscimento». «Mi chiedo», conclude Derrida,

¹ Si veda a questo proposito il pur divulgativo GUSTAVO ZAGREBELSKY, *Sulla lingua del tempo presente*, Einaudi, Torino 2010, in part. pp. 25-29.

² P. RICŒUR, «*Considération sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce*» selon Marcel Hénaff, cit., p. 43.

³ P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, cit., p. 354.

⁴ Ibid.

«se questo “senza prezzo” non sia in fondo ciò che eccede qualsiasi logica della reciprocità, della mutualità e del riconoscimento»¹.

¹ Cfr. *L'Humanité*, 21 dicembre 2001. Citato da FABIO POLIDORI nella sua introduzione a P. RICŒUR, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005, pp. IX-XX, p. XIX.

CONCLUSIONE

In questa breve conclusione sarebbe ridondante ripercorrere per l'ennesima volta gli esiti della critica alle principali tappe evolutive dell'ermeneutica veritativa, ontologica e metafisica. Più interessante è invece tentare di rendere in parte giustizia a quello che, per economia di discorso e unità di testo, è stato consapevolmente lasciato da parte.

L'ermeneutica veritativa, pur aspirando al senso dell'essere, non è per intero anti-esistenziale e anti-epistemologica, come è risultato dall'analisi qui condotta. Non solo l'attenzione di Ricœur al *cogito*, all'etica e alle istituzioni dimostra bene il contrario, ma è indubbio che molti dei testi di Gadamer vadano nella direzione esistenziale del dialogo interculturale. Persino per Heidegger, pur con qualche riserva, sembra possibile parlare di un'«etica originaria»¹. In generale, si può dire che l'ermeneutica veritativa sia una ricerca sulle condizioni e sui limiti non-esistenziali e non-epistemologici dell'esistenza e dell'epistemologia umana. Essa prende in un certo senso di petto il problema dell'origine del senso del linguaggio. Certo, nella misura in cui risolve l'origine del senso in un *dono* originario, in un trascendente senso di senso, l'ermeneutica veritativa finisce per mortificare *ogni* pretesa di senso per l'uomo. L'interpretazione, che è uno sforzo squisitamente umano di essere nel mondo, con sé e con gli altri, si rivolta così in un'attesa passiva di comprensione dell'essere.

Nondimeno, nell'attenzione a volte esasperata a ciò che sta al di là del senso dato e ne costituisce l'orizzonte di provenienza e destino, l'ermeneutica veritativa mostra le pretese e la vanità di una filosofia del senso umano che si presenta in ultima istanza come volontà di potenza declinata secondo volontà d'interpretazione: tutto è nelle mani dell'uomo e della sua capacità di comprendere. Il «potenziale razionale»² delle interpretazioni umane è per una filosofia dell'interpretazione esteso, se non quanto il mondo, almeno quanto gli affari che sono dell'uomo. Al contrario, l'ermeneutica veritativa accentua per così dire l'«impotenziale razionale» dell'interpretazione umana, in un certo senso tutta l'ineffettività dell'ermeneutica. Ermeneutica è quell'esperienza che

¹ J.-L. NANCY, *L'éthique originnaire de Heidegger*, in *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.

² C. BERNER, *Herméneutique et orientation*, in *Les puissances de l'herméneutique/L'effettività dell'ermeneutica. Atti del colloquio del réseau «Herméneutique, mythe et image» di Verona, 9-11 Settembre 2010*, in stampa.

denuncia il limite dell'interpretazione umana, che rispetto ad essa si trova al di là, e precisamente nel punto di rottura tra il nostro orizzonte che coprende il mondo e il mondo che esercita un'azione destabilizzante sul nostro orizzonte, sulle nostre attese di senso e sui nostri progetti.

Una filosofia dell'interpretazione e della comprensione, che ritiene questa seconda sempre nelle "corde" dell'uomo, tra le sue possibilità e tra i suoi doveri, tende in fondo a escludere ciò che per essenza rimane al di là della comprensione e al di fuori di una "comunità di comprensione". Proprio su quest'ultimo punto si vorrebbero qui abbozzare alcune considerazioni.

È di Günter Abel, e recentemente anche di Christian Berner, il merito di avere ripensato, dopo il dibattito degli anni Settanta tra ermeneutica e critica delle ideologie, alla possibilità di un'etica - e di una politica - dell'interpretazione. Per il primo, un'etica dell'interpretazione è caratterizzata dal fatto che essa lascia alle altre persone le loro altre interpretazioni, e a me stesso la mia interpretazione e anche la mia interpretazione delle altre persone. Gli interpretanti si *accordano* reciprocamente e si riconoscono l'un l'altro nelle loro differenze: «essi si assegnano reciprocamente le loro posizioni di libertà individuali e individuanti»¹. In un'etica dell'interpretazione, c'è spazio solamente per menti che siano tra loro *uguali*, che riconoscano reciprocamente cioè di non possedere alcuna verità assoluta, e che per questo sono *libere*. La presa di coscienza del fatto che ci troviamo in queste relazioni tra interpretanti *uguali* e *liberi*, porta all'eliminazione delle proprie pretese di verità assoluta. Un'etica dell'interpretazione, che nasce sull'uguaglianza e sulla libertà degli individui, non può che avere come riferimento un preciso sistema politico:

«Il legame interpretazionistico tra libertà e uguaglianza sarebbe [...] - sul piano della forma del sistema politico - affine a un ordine che cerchi di realizzare queste due componenti [...]. *Proprio questa però è la caratteristica distintiva di quella forma del sistema politico che noi chiamiamo democrazia liberale e pluralistica*»².

C. Berner parla dell'etica ermeneutica come del fiorire della «virtù ermeneutica» della tolleranza, distante tanto dall'universalismo quanto dal relativismo, l'una e l'altra incapaci di invitare a un rapporto tra le culture fondato sul dialogo, sulla comunicazione e sul mutuo riconoscimento. Il riflesso politico della virtù ermeneutica della tolleranza è per Berner la riflessione

¹ G. ABEL, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, cit., p. 203.

² *Ivi*, p. 205. Il corsivo è mio.

svilupata all'interno del liberalismo politico di John Rawls, che cerca di stabilire la possibilità di una società a partire da una pluralità di ciò che egli chiama le «dottrine comprensive»¹. L'ermeneutica politica consiste in qualche maniera nel ripensare la tolleranza come pluralismo delle interpretazioni fondato sulla possibilità - che è sempre un'*abilità* e una *capacità* - di comprendersi. Tolleranza, significa allora riconoscere all'altro la possibilità, la libertà e la capacità di scegliersi un senso.

Che cosa può dire tuttavia una simile prospettiva etico-politica di fronte a tutti gli individui che per qualche motivo non fanno parte di una comunità d'interpretazione e comprensione? Davvero possiamo riconoscerci sempre reciprocamente come esseri *uguali* e *liberi*, e soprattutto capaci d'interpretare, di comprendere e di comunicarsi?² In realtà, non solo tutti noi entriamo nel mondo come degli esseri indifesi, incapaci di capire e subito bisognosi di cure. Nella malattia e nella vecchiaia, si producono per ognuno di noi degli stati di dipendenza, che a volte sono prolungati, estremi e unilaterali. Ancora di più, vi sono persone che non hanno mai potuto disporre delle facoltà fisiche e mentali che sono necessarie per riconoscere e riconoscersi come *liberi* e *uguali*. Queste persone si trovano per tutta la vita in una condizione di dipendenza che per molti aspetti è simile a quella di malati, bambini, anziani. La politica ermeneutica di Abel e Berner, così come la teoria della giustizia di Rawls, sembra avere a che fare piuttosto con membri della società che sono sempre del tutto cooperativi.

La questione della cura per le persone non autosufficienti è rimandata a uno stato legislativo non fondativo. Agli individui effettivamente comprendenti, liberi e uguali, è attribuito una specie di mandato fiduciario nei confronti delle persone con handicap fisici o mentali. In questo modo, tuttavia, la dignità di queste persone nel progetto fondativo delle istituzioni politiche è legata al solo rapporto che esse intrattengono con le persone del tutto comprendenti. Queste, per parte loro, sono libere di assumere o di non assumere un atteggiamento caritatevole e in un certo senso paternalistico nei confronti dei "meno fortunati".

Non solo, così come Rawls si rifiuta di riconoscere i nostri doveri in termini di giustizia anche nei confronti degli animali, proprio in base al fatto che essi sono incapaci di quella reciprocità su cui si

¹ C. BERNER, *Herméneutique et orientation*, cit.

² Su queste considerazioni cfr. MARTHA C. NUSSBAUM, *Women and Human development: The capabilities approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; *Creating Capabilities: the human development approach*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London 2011.

fonda il contrattualismo di ogni liberalismo politico, c'è da chiedersi quale genere di risposte possa dare a tal proposito un'ermeneutica filosofica eticamente e politicamente declinata. Verso gli animali possiamo avere sì atteggiamenti di compassione e umanità, ma essi sembrano di fatto esclusi dall'ambito delle teorie liberali della giustizia.

È merito di Jean-Claude Gens quello di avere di recente avanzato la proposta di un'ermeneutica del mondo animale e naturale¹. Questa, tuttavia, ha bisogno, per esistere, di ripensare il principio ermeneutico della comprensione del senso, tornando alla distinzione di Droysen e Dilthey tra una comprensione superiore, che riguarda le produzioni culturali dello spirito oggettivo, e una comprensione elementare, relativa alle esteriorizzazioni vitali che l'uomo condivide con certi animali. È solo da questa seconda, da questo abbandono del senso nobile delle produzioni culturali, che può nascere una *sympathy* dell'uomo per l'animale e per la natura.

In conclusione, gli stadi di bisogno e di cura che si trovano in una società umana, nel rapporto che l'uomo intrattiene con gli altri animali e l'ambiente, sono esperienze-limite per ogni etica e per ogni politica dell'interpretazione. Si tratta di esperienze proprio ermeneutiche, che senza trascendenza alcuna impongono un limite al nostro senso e suggeriscono a noi ordini di senso affatto nuovi.

¹ JEAN-CLAUDE GENS, *Le défi contemporain de la compréhension de la nature*, in *Les puissances de l'herméneutique/L'effettività dell'ermeneutica*, cit.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

GADAMER

Le opere di Gadamer sono riportate secondo l'ordine dei *Gesammelte Werke* (GW) pubblicati tra il 1985 e il 1995 dall'editore Mohr Siebeck di Tubinga. Sono indicate tra parentesi quadre le traduzioni italiane e francesi a cui si è fatto riferimento.

- GW1 *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1986, 1990² [*Verità e metodo*, traduzione di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 1983, con testo tedesco a fronte 2000, 2004³; *Verité et Méthode*, trad.fr. di Pierre Fruchon, Jean Grondin e Gilbert Merlio, Seuil, Paris 1996].
- GW2 *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen - Register*, 1986, 1993² [*Verità e Metodo II*, a cura di Riccardo Dottori, Bompiani, Milano 1996, 2001²].
- GW4 *Neuere Philosophie II: Probleme Gestalten*, 1987, 1999².
- GW8 *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, 1993, 1999².
- GW10 *Hermeneutik im Rückblick*, 1995, 1999².

Saggi e interviste non contenuti nei Gesammelte Werke:

- H.-G. Gadamer, *Simbolo e allegoria*, in *Archivio di filosofia*, Cedam, Padova 1958.
- , *Platos dialektische Ethik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968.
- , *Herméneutique et théologie*, in *Revue des Sciences Religieuses* 51 (1977), pp. 384-397.
- , *Interpretazione e verità: colloquio con Adriano Fabris*, in *Teoria* 2 (1982), quaderno 1, pp. 158-175.
- , *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in *Dilthey Jahrbuch* 4 (1986/1987), pp 13-26.
- , *Heideggers "theologische" Jugendschrift*, in *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989), pp. 228-234.
- , *Préface*, in J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Puf, Paris 1993, pp. I-VII.

- , *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*, in J. Grondin (hrsg.), *Gadamer Lesebuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, pp. 281-295.
- , *Die Logik des verbum interius. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kühne Bertram und Frithjof Rodi*, in *Dilthey-Jahrbuch* 11 (1997/1998), pp. 19-30.
- , *Über das hören. Einem Phänomen auf dem Spur*, in *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 48-55 [Sull'ascolto, in H.-G. Gadamer, *Linguaggio*, a cura di Donatella di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 197-205].
- , www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/08_agostino/agostino.htm.

HEIDEGGER

Le opere di Heidegger sono riportate secondo l'ordine della *Gesamtausgabe* (GA) edita a partire dal 1975 dall'editore Klostermann di Francoforte sul Meno. Sono indicate tra parentesi quadre le traduzioni italiane a cui si è fatto riferimento.

- GA II *Sein und Zeit*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977 [*Essere e Tempo*, nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2005].
- GA V *Holzwege*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1977 [*Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2002].
- GA IX *Wegmarken*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1976 [*Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, 2002⁴].
- GA XII *Unterwegs zur Sprache*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1985 [*In cammino verso il linguaggio*, a cura di Alberto Caracciolo, traduzione di A. Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, 2007⁴].
- GA XIV *Zur Sache des Denkens*, a cura di F.-W. von Herrmann, 2007.
- GA XXXIII *Plato: Sophistes*, a cura di Ingeborg Schüßler, 1992.

- GA XXIV *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, a cura di F.-W. von Herrmann 1975, 1997³ [*I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di Adriano Fabris, introduzione di Carlo Angelino, Il Melangolo, Genova 1999].
- GA XXIX/XXX *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (Wintersemester 1929/1930)*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1983 [*I concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, a cura di C. Angelino, traduzione di Paola Coriando, Il Melangolo, Genova 1999].
- GA XXXIII *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, a cura di Heinrich Hüni 1981, 1990².
- GA LVI/LVII *Zur Bestimmung der Philosophie*, a cura di B. Heimbüchel 1987, 1999² [*Per la determinazione della filosofia*, a cura di Giuseppe Cantillo, traduzione di Gennaro Aoletta, Guida, Napoli 2002].
- GA LVIII *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, a cura di Hans-Helmut Gander, 1992.
- GA LIX *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)*, a cura di Claudius Strube, 1993.
- GA LX *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a cura di Matthias Jung, Thomas Regehly e C. Strube, 1995 [*Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, traduzione di Giovanni Giurisatti, Adelphi, Milano 2003].
- GA LXI *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921-1922)*, a cura di Walter Bröcker e Käte Bröcker-Oltmanns, 1985, 1994² [*Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di Eugenio Mazzarella, traduzione di Massimo de Carolis, Guida, Napoli 2001].
- GA LXII *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922)*, a cura di G. Neumann, 2005 [per il *Natorp-Bericht* in appendice

Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per la facoltà filosofica di Marburgo e Gottinga (1922), a cura di Anna Pia Ruoppo, Guida, Napoli 2005].

GA LXIII *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, a cura di K. Bröcker-Oltmanns, 1988, 1995² [*Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, a cura di G. Auletta, Guida, Napoli 1998].

GA LXIV *Der Begriff der Zeit*, a cura di F.-W. von Herrmann, 2004 [per la conferenza del 1924 *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998].

Testi non contenuti nella Gesamtausgabe:

M. HEIDEGGER, *Brief an Engelbert Krebs 09/01/1919*, in Bernhard Casper (hrsg.), *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg (1909-1923)*, in *Freiburger Diözesan Archiv*, C XXII (1980), pp. 534-541, p. 541.

-, *M. Heidegger - Elisabeth Blochmann, Briefwechseln 1918-1969*, Joachim W. Storck (hrsg.), Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a.N. 1990.

-, *Das Problem der Sünde bei Luther*, in *Sachgemässe Exegese: Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Berndt Jaspert (hrsg.), N. G. Elwert, Marburg 1996, pp. 28-33 [*Il problema del peccato originale in Lutero*, presentato da Adriano Ardovino, in *Micromega* 5/2010, pp. 205-214].

RICŒUR

Per una bibliografia completa di tutte le pubblicazioni di Ricœur dal 1935 al 2008 non si può che rinviare a Frans D. Vansina, *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and secondary bibliography (1935-2008)*, Peeters, Leuven 2008. Qui di seguito sono riportati solo i testi effettivamente citati. Tra parentesi quadre sono riportate le traduzioni italiane a cui si è fatto riferimento.

P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, 2001⁴.

-, *Le symbole donne à penser*, in *Esprit* 7-8 (1959), pp. 60-76.

-, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960, 1988².

-, *Ebeling*, in *Foi et éducation* 78 (1967), pp. 36-57.

- , *Mythe et proclamation chez R. Bultmann*, in *Cahiers du CPO* 8 (1967), pp. 21-33.
- , *R. Bultmann*, in *Foi et éducation* 81 (1967), pp. 17-35.
- , *L'événement de la parole chez Ebeling*, in *Cahiers du CPO* 9 (1968), pp. 23-31.
- , *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, 1993².
- , *Langage*, in *Encyclopedia Universalis* t. 9 (1971), pp. 771-780.
- , *Liberté*, in *Encyclopedia Universalis*, t. 9 (1971), pp. 979-985.
- , *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, 1997².
- , *Parole et symbole*, in *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), pp. 142-161 [*Parola e simbolo*, in *Filosofia e linguaggio*, saggi raccolti a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 143-168].
- , *La logique de Jésus*, in *Études théologiques et religieuses* 3 (1980), pp. 420-425.
- , *Temps et récit I*, Seuil, Paris 1983, 1991².
- , *Temps et récit III*, Seuil, 1985, 1991².
- , *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, 1998² [*Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica II*, traduzione di Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 1989, 2004²].
- , *Éloge de la lecture et de la écriture*, in *Études théologique et religieuses* 64/3 (1989), pp. 395-405 [*Elogio della lettura e della scrittura*, in *Filosofia e linguaggio*, cit., 219-232].
- , *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, 1996².
- , *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, 2004².
- , *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995.
- , *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995.
- , *La marque du passé*, in *Revue de métaphysique et de morale* 103 (1998), pp. 7-31.
- , *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, 2003².
- , *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Seuil, Paris 2000, 2003².
- , *L'attribution de la mémoire à soi-même, aux proches et aux autres: un schème pour la théologie philosophique?*, in *Archivio di Filosofia* 69 (2001), pp. 21-29.
- , *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, Aesthetica Print, Palermo 2002.
- , *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004 [*Percorsi del riconoscimento*, a cura di Fabio Polidori, Cortina, Milano 2005].
- , *L'herméneutique biblique*, Éditions du Cerf, Paris 2005.
- , *Amour et Justice*, Seuil, Paris 2008.
- , *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Seuil, Paris 2010.

AGOSTINO

Per le opere di Agostino si è fatto principalmente riferimento all'edizione pubblicata per la «Nuova Biblioteca Agostiniana» dall'editore Città Nuova di Roma a partire dal 1965, ora disponibile anche *online* in versione bilingue latino-italiano all'indirizzo www.augustinus.it. Eventuali altre edizioni utilizzate, italiane e francesi, sono indicate tra parentesi quadre. Le opere sono riportate in ordine alfabetico secondo le relative abbreviazioni.

Ad Rom. inc. Inizio dell'esposizione alla lettera ai Romani, in *Opere esegetiche II*, introduzioni particolari di Salvino Caruana, Barbara Fenati, Mario Mendoza, traduzione di Domenico Gentili, Vincenzo Tarulli, indici di Franco Monteverde, Roma 1997.

Ad Simpl. Le diverse questioni a Simpliciano, in *La vera religione II*, introduzioni particolari, traduzioni e note di Giancarlo Ceriotti, Luigi Alici, Antonio Pieretti, indici di L. Alici e F. Monteverde, Roma 1995.

Conf. Confessioni, introduzione di Agostino Trapè, traduzione e note di Carlo Carena, indici di F. Monteverde, Roma 1965, 1991⁵ [*Confessioni*, introduzione di Christine Mohrmann, traduzione di Carlo Vitali, Bur, Milano 1974, 2000²⁴].

De dialect. La dialettica, in *Enciclopedia*, introduzione, traduzione e note di A. Pieretti, Roma 2005 [*Il maestro e la parola. Il maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica*, a cura di Maria Bettetini, Bompiani, Milano 1993, 2004²].

De doct. christ. La dottrina cristiana, introduzione generale di Mario Naldini, L. Alici, Antonio Quacquarelli, Prospero Grech, traduzione di V. Tarulli, indici di F. Monteverde, Roma 1992 [*La dottrina cristiana*, introduzione, traduzione e note di L. Alici, San Paolo, Milano 1989; *La doctrine chrétienne*, introduzione e traduzione di Madeleine Moreau, note complementari di Isabelle Bochet e Goulven Madec, Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris 1997].

- De gen. ad litt.* *Genesi alla lettera*, traduzione, note e indici di Luigi Carrozzi, Roma 1989.
- De gen. c. man.* *Genesi difesa contro i manichei*, in *Genesi*, introduzione generale di Alberto Di Giovanni, A. Penna, introduzioni particolari, traduzione, note e indici di L. Carrozzi, Roma 1988.
- De Mag.* *Il maestro*, in *Dialoghi II*, introduzione generale di A. Trapè, introduzione, traduzione e note di Domenico Gentili, Roma 1976, 1992².
- De Trin.* *La Trinità*, introduzione di A. Trapè e Michele Federico Sciacca, traduzione, note e indici di Giuseppe Beschin, Roma 1973, 1987².
- In Io. ev.* *Commento al Vangelo di Giovanni*, in *Commento al Vangelo di S. Giovanni* [1-50] introduzione di Agostino Vita, traduzione e note di Emilio Gandolfo, revisione di V. Tarulli, Roma 1968, 1985²; *Commento al Vangelo di S. Giovanni* [51-124], introduzione di A. Vita, traduzione e note di E. Gandolfo, revisione di V. Tarulli, indici di F. Monteverde, Roma 1968, 1985².
- Retract.* *Ritrattazioni*, introduzione di Goulven Madec, traduzione, note e indici di Ubaldo Pizzani, Roma 1994.
- Serm.* *Sermoni* [117-150], traduzione di M. Recchia, Roma 1990.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Bibliografia secondaria dei classici:

- ARISTOTELE, *Opere complete vol. 1, Vita di Aristotele di Diogene Laerzio, Organon*, Laterza, Roma-Bari 1994⁵.
- CICERONE MARCO TULLIO, *Tuscolane*, Bur, Milano 1996².
- COMUNITÀ DI BOSE (a cura di), *Maria. Testi teologici e spirituali dal I al XX Secolo*, Mondadori, Milano 2000.
- CORNUTO ANNEO, *Compendio di teologia greca. Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano 2003.
- ERACLITO, *Questioni omeriche. Sulle allegorie di Omero in merito agli dei. Testo greco a fronte*, ETS, Pisa 2005.
- FILONE D'ALESSANDRIA, *La vità di Mosé*, Rusconi, Milano 1998.
- GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, San Paolo, Milano 1988.
- IRENEO, *Contro le eresie vol. I*, Città Nuova, Roma 2009.
- Platone, *Opere complete vol. 2, Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, Laterza, Roma-Bari 2003⁸.
- , *Opere complete vol. 3, Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro*, Laterza, Roma-Bari 2003¹¹.
- NUOVO TESTAMENTO, interlineare: greco, latino, italiano, Edizioni San Paolo, Milano 2010⁶.
- PLOTINO, *Enneadi. Testo greco a fronte*, Mondadori, Milano 2002.
- PLUTARCO, *Moralia III. Etica e Politica*, Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1992.
- PORFIRIO, *Astinenza dagli animali. Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano 2005.
- SESTO EMPIRICO, *Contro i logici (Adversus mathematicos VII e VIII)*, Laterza, Roma-Bari 1975.
- TERTULLIANO QUINTO S., *Contro Prassea*, Sei, Torino 1985.

Bibliografia secondaria dei contemporanei:

- AA.VV. *Heidegger und Aristoteles, Heidegger-Jahrbuch 3*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2007.
- , *Martin Heidegger's interpretations of Saint Augustine*, Frederick Van Fleteren (ed.), Edwin Mellen Press, Lewiston N.Y. 2005.
- , *The influence of Augustine on Heidegger: the emergence of an Augustinian phenomenology*, Craig J. N. De Paulo (ed.), Edwin Mellen Press, Lewiston N.Y. 2006.
- , *Actes du XV^e de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Francaise*, Université de Montreal 1971, volume 2.

- ABEL GÜNTER, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, Guida, Napoli 2010.
- AGAMBEN GIORGIO, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Einaudi, Torino 2000.
- AGNELLO CHIARA, *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, il Melangolo, Genova 2006.
- ALICI LUIGI, *Il linguaggio come segno e testimonianza*, Studium, Roma 1976.
- , *Introduzione*, in Sant'Agostino, *De doctrina christiana*, Edizioni Paoline, Milano 1989, pp. 7-66.
- , *Temporalità e memoria nelle Confessiones. L'interpretazione di Paul Ricœur*, in *Augustinus* 39 (1994), pp. 5-19.
- , *L'altro nell'io. In dialogo con sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.
- , *Le lieu d'Augustin: l'interprétation de Jean-Luc Marion*, in *Revue de métaphysique et morale* 3 (2009): *Saint Augustin, penseur du soi. Discussions de l'interprétation de Jean-Luc Marion*, pp. 295-315.
- ALMARIC JEAN-LUC, *Ricœur Derrida: l'enjeu de la métaphore*, Puf, Paris 2006.
- ARDOVINO ADRIANO, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e Associati, Roma 1998.
- ARTHOS JOHN, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009.
- BAVAUD GEORGES, *Un thème augustinien: le mystère de l'incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré*, in *Revue Augustinienne* 9 (1963), pp. 95-101.
- BEIERWALTES WERNER, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt 1980.
- BERMON EMMANUEL, *La signification et l'enseignement. Texte latin, traduction française et commentaire du De Magistro de Saint Augustin*, Vrin, Paris 2007.
- BERTI ENRICO, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1990, 2008².
- BERNER CHRISTIAN, *Au détour du sens. Perspective d'une philosophie herméneutique*, Éditions du Cerf, Paris 2007.
- , *Herméneutique et orientation*, in *Les puissances de l'herméneutique/L'effettività dell'ermeneutica. Atti del colloquio del réseau «Herméneutique, Mythe et image» di Verona 9-11 Settembre 2010*, in stampa.
- BOCHET ISABELLE, *Le cercle herméneutique*, in Saint Augustin, *De doctrina christiana*, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris 1997, pp. 438-449.

- , *Paul Ricœur. Soggetto e negatività*, in L. Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti (edd.), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. III, Città Nuova, Roma 2002, pp. 157-185.
- , *Herméneutique, apologétique et philosophie. Recherches sur Augustin*, in *Revue d'Études Augustiniennes* 48/2 (2002), pp. 321-329.
- , *De l'exegèse à l'herméneutique augustiniennne*, in *Revue d'Études Augustiniennes* 50/2 (2004), pp. 349-369.
- , «*Le firmament de l'Écriture*». *L'herméneutique augustiniennne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004.
- , *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Éditions facultés jésuites de Paris, Paris 2004.
- BOELLA LAURA, *Hannah Arendt. Amor Mundi*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento* vol. I, L. Alici, R. Piccolomini, A. Peretti (edd.), Città Nuova, Roma 2000, pp. 125-146.
- BORI PIER CESARE, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987.
- , *Figure materne e Scrittura in Agostino*, in *Annali di storia dell'esegesi* 9/2 (1992), pp. 397-420.
- BOURGEOIS PATRICK L., *Traces of understanding: a profile of Heidegger's and Ricœur's hermeneutics*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.
- BRACHTENDORF JOHANNES, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate*, Felix Meiner, Hamburg, 2000.
- BROGAN WALTER A., *Heidegger and Aristotle. The twofoldness of Being*, State University of New York Press, Albany 2005.
- BRUNS GERALD L., *Hermeneutics ancient and modern*, Yale University Press, New Haven and London 1993, in part. pp. 83-103.
- BÜHLER AXEL, *Die Vielfalt der Interpretation*, in A. Bühler e Luigi Cataldi Madonna (hrsg.), *Hermeneutik. Basistexte zur Einführung in die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Verstehen und Interpretation*, Synchron, Heildelberg 2003, pp. 99-119.
- CAPPS DONALD, *Augustine as Narcissist: Comments on Paul Rigby's Paul Ricœur, Freudianism and Augustine's Confessions*, in *Journal of the American Academy of religion* 53 (1985), pp. 125-127.
- CHIESA, CURZIO, *Le problème du langage intérieur chez les stoïciennes*, in *Revue internationale de philosophie*, 178 (1991), pp. 301-321.
- , *Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre*, in *Histoire Épistémologie et langage* 14/II (1992), pp. 15-30.
- CHRÉTIEN JEAN-LOUIS, *Saint Augustin et les actes de parole*, Vrin, Paris 2002.
- CIPRIANI NELLO, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, in *Revue d'Études Augustiniennes* 48 (2002), pp. 249-266.

- CLAVERO BARTOLOMÉ, *Antidora. Antropologia catòlica de la economia moderna*, Giuffrè, Milano 1991.
- CORTI C. AUGUSTIN, *Zeitproblematik bei Heidegger und Augustinus*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2006.
- COULOUBARITSIS LAMBROS, *Transfigurations du Logos*, in *Philosophies non chrétiennes et Christianisme, Annales de l'Institut de philosophie et de science morales*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1984, pp. 9-44.
- DAHLSTROM DANIEL O., *Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications*, in *Review of Metaphysics*, 47 (1993/94), pp. 775-795.
- DA S. ROSA JOSÉ M., *Da indentidade narrativa. Paul Ricœur, leitor de Santo Agostinho*, in Cassiano Reimão, Cândido Pimentel (edd.), *Os Longos Caminhos do Ser. Homenagem ao Professor Doutor Manuel Barbosa Costa Freitas*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2003, pp. 557-597.
- DE MARGERIE BERTRAND, *Introduction à l'histoire de l'exegèse*, Éditions du Cerf, Paris 1983, 2009².
- DERRIDA JACQUES, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972.
- , *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 2003.
- , *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Herne, Paris 2005.
- DE VITIS PIETRO, *Principali interpretazioni della Vorlesung heideggeriana 1920/1921*, in *Heidegger e S. Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'epistolario paolino*, a cura di Aniceto Molinaro, Urbania University Press, Roma 2008, pp. 87-120.
- DI CENSO JAMES, *Hermeneutics and disclosure of truth: a study in the work of Heidegger, Gadamer and Ricœur*, The University Press of Virginia, Charlottesville 1990.
- DI CESARE DONATELLA, *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2007.
- DILTHEY WILHELM, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in *Gesammelte Schriften* Band 5 Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 317-338.
- DRONKE PETER, *Le cinq sens chez Bernard Silvestre et Alain de Lille*, in *Micrologus* X (2002), pp. 1-14.
- DUCHROW ULRICH, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Mohr Siebeck, Tübingen 1965.
- EBELING GERHARD, *Hermeneutik*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 3, Mohr Siebeck, Tübingen 1959, pp. 242-262.
- ESPOSITO COSTANTINO, *L'essere (di) Dio nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, in *Heidegger e la teologia. Atti del convegno tenuto a Trento l'8-9 febbraio 1990*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 407-428.
- , *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento* vol. I, L. Alici, R. Piccolomini, A. Peretti (edd.), Città Nuova, Roma 2000, pp. 87-124.

- FERRARIS MAURIZIO, *Perché è necessario lasciare tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- GENS JEAN-CLAUDE, *Le défi contemporain de la compréhension de la nature*, in *Les puissances de l'herméneutique/L'effettività dell'ermeneutica. Atti del colloquio del réseau «Herméneutique, mythe et image», Verona 9-11 Settembre 2010*, in stampa.
- GETHMANN CARL F., *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/1922 und ihr Verhältnis zu Sein und Zeit*, in *Dilthey Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 27-53.
- HOHLER THOMAS P., *Phronesis Transformed: From Aristotle to Heidegger to Ricœur*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 81/3 (2007), pp. 347-372.
- FÉDOU MICHEL, *L'herméneutique augustinienne de la Bible et ses enjeux contemporaines*, in *Revue d'Études Augustiniennes* 52/2 (2006), pp. 379-389.
- FLASCH KURTH, *Logik des Schreckens. Aug. von Hippo De diversis questionibus ad Simplicianum I, 2*, Dieretich, Mainz 1990.
- , *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones. Text-Übersetzung-Kommentar*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1993, 2004².
- GIORGIO GIOVANNI, *Spiegare per comprendere. La questione del metodo nell'ermeneutica di Paul Ricœur*, Casini Editore, Roma 2008.
- GORGONE SANDRO, *Il tempo che viene. Martin Heidegger dal kairos all'Ereignis*, Guida, Napoli 2005.
- GREISCH JEAN, *Herméneutique et grammatologie*, Éditions du C.N.R.S., Paris 1977.
- , *Postface*, in Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires*, trad. fr. di J. Greisch, Éditions du Cerf, Paris 1992, pp. 238-275.
- , *L'arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Éditions du Cerf, Paris 2000.
- , *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001.
- , *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, vol. III, *Vers un paradigme herméneutique*, Éditions du Cerf, Paris 2004.
- GRONDIN JEAN, *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs*, in *Jahresgabe der M. Heidegger Gesellschaft*, 1990, pp. 29-42.
- , *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.
- , *L'universalité de l'herméneutique*, Vrin, Paris 1993.
- , *L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l'inapparent*, in *Laval théologique et philosophique* 53/1 (1997), pp. 181-194.
- , *Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999.

- , *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique: ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans "Vérité et Méthode"*, in *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), pp. 469-485.
- , *Hans-Georg Gadamer e la metafisica*, in *Paradigmi* 3 (2008), pp. 97-108.
- HADOT PIERRE, *Réflexions sur la notion de "culture de soi"*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, Paris 2002.
- , *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004.
- HEINRICI GEORG, *Hermeneutik*, in *Realenziklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig 1899, t.7, pp. 718-750.
- HÉNAFF MARCEL, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent et la philosophie*, Seuil, Paris 2002.
- HENNIGFELD JOCHEM, *Verbum-Signum. La définition du langage chez St. Augustin et Nicolas de Cues*, in *Archives de philosophie* 54 (1991), pp. 255-268.
- , *Geschichte und Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Walter Gruyter, Berlin 1994.
- HENRIQUES FERNANDA, *A presença do Livro XI das Confissões em Temps et récit, de Paul Ricœur*, in *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos Depois: Presença e Atualidade*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2001, pp. 427-436.
- HINTIKKA JAAKKO, *Les phénoménologues ou les aventuriers de la forme perdue*, in *Cahiers de l'Herne - Paul Ricœur*, 2004, pp. 111-119.
- HOHLER THOMAS P., *Phronesis Transformed: From Aristotle to Heidegger to Ricœur*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 81/3 (2007), pp. 347-372.
- IMDHAL GEORG, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
- JASPERS KARL, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919.
- JONAS HANS, *Augustin und das paulinische Freiheitproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930, 1965².
- KAEGI DOMINIC, *Die Religion innerhalb die Grenzen der blossen Existenz: Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/1921*, in *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1996), p. 133-149.
- , *Was heisst und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik?*, in *Philosophische Rundschau* 53 (1997).
- KAUL SUSANNE, *Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur*, Wilhelm Fink Verlag, München 2003.
- KEARNEY RICHARD, *Temps, mal et récit. Ricœur à propos d'Augustin*, in John D. Caputo e Michael J. Scanlon (edd.), *Jaques Derrida - Saint Augustin. Des Confessions*, Stock, Paris 2007, pp. 281-309.

- KERMODE FRANK, *The genesis of secrecy. On the interpretation of narrative*, Harvard University Press, Oxford (Massachusetts)-London 1979.
- KIESEL THEODOR, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, California University Press, Berkeley 1993.
- KORZENIOWSKY IRENEUSZ W., *Il logos-verbum mentis in S. Tommaso d'Acquino e Bernard Lonergan*, Lateran University Press, Roma 2010.
- KREUZER JOHANN, *Die Sprachlichkeit der Erinnerung. Überlegungen zum verbum intimum in Buch XV von De Trinitate*, in Johannes Brachtendorf (hrsg.), *Gott und sein Bild - Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Schöningh, Paderborn 2000, pp. 183-203.
- , *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der Confessiones*, Fink, München 1995.
- , *Was verstehen wir, wenn wir verstehen? Augustinus über Orakel, innere Wörter und die Zierde der Verstehensgemeinschaft*, in *Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004), pp. 274-290.
- LABARRIÈRE JEAN-LOUIS, *Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie*, in Barbara Cassin e JEAN-LOUIS LABARRIÈRE (edd.), *L'animal dans l'antiquité*, Vrin, Paris 1997, pp. 259-279.
- LAWLOR LEONARD, *Imagination and chance. The difference between the thought of Ricœur and Derrida*, State University of New York Press, Albany 1992.
- LAZZARI RICCARDO, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002.
- LEHMANN KARL, *Christliche Geschlechterfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in O. Pöggeler (hrsg.), *Heidegger*, Athäneum, Köln-Berlin 1970.
- LETTIERI GAETANO, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001.
- LOMBARDI STEFANO, *Il concetto di «indicazione formale» nei primi corsi friburghesi di Heidegger (1919-1923)*, in *La Cultura* a. XLIV, n. 3 (dicembre 2006), pp. 503-528.
- LOMBARDO MARIO G., *La forma che dà l'essere alle cose. Enti di ragione e bene trascendentale in Suárez, Leibniz, Kant*, IPL, Milano 1995.
- LÖWITH KARL, *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a "Essere e Tempo"*, in *Aut-aut*, 1987 (222), pp. 76-102.
- , *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986.
- MADEC GOULVEN, *Commemoration*, in Saint Augustin, *De Magistro*, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris 1976, pp. 536-538.
- , *Ricœur Paul, Temps et récit, tome I*, in *Bulletin augustinien, Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984), pp. 373-374.

- , *Le Christ de Saint Augustin. La patrie et la voie*, Desclée de Brouwer, Paris 2001.
- , *La Christ Maître intérieur*, in *Lectures Augustiniennes*, Institut d'Études augustiniennes, Paris 2001, pp. 43-57.
- MARIN MARCELLO, *Allegoria in Agostino*, in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Edipuglia, Bari 1987, pp. 135-161.
- , *L'elocutio della scrittura nei due primi commenti agostiniani alla Genesi*, in *Retorica ed esegesi biblica. Il rilievo dei contenuti attraverso le forme*, Edipuglia, Bari 1996, pp. 127-160.
- MARION JEAN-LUC, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Vrin, Paris 2008.
- MARROU HENRI-IRÉNÉE, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Boccard, Paris 1937.
- MARTIN JOSEF, *Die Empfängnis durch das Ohr*, in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 1 (1946), pp. 390-399.
- MARTINENGO ALBERTO, *Il pensiero incompiuto. Ermeneutica, ragione e ricostruzione in Paul Ricœur*, Aliberti, Roma 2008.
- MATELLI ELISABETTA, *ἐνδιάθετος e προφορικός λόγος: Note sull'origine della formula e della nozione*, *Aevum* 66 (1992), pp. 43-70.
- MAYER CORNELIUS, *Allegoria*, in *Augustinus Lexikon*, Schwabe, Basel 1986, pp. 233-239.
- MCGRATH SEAN J., *Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language*, in *The Review of Metaphysics*, 57 (2003), pp. 339-358.
- MORETTO GIOVANNI, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Queriniana, Brescia 1997.
- MÜHL MAX, *Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351*, in *Archiv für Begriffgeschichte*, 7 (1962), pp. 7-56.
- MURA GASPARE, *Ermeneutica e verità*, Città Nuova, Roma 1990.
- , *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, Edizioni Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2005.
- NANCY JEAN-LUC, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Bayard, Paris 2003.
- , *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.
- MURRAY MARY CHARLES, *The image, the ear and the eye in early christianity*, in *Études des lettres* Juillet-Décembre 1994, pp. 27-46.
- NORMANN FRIEDRICH, *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1967.
- NUSSBAUM MARTHA C., *Women and Human development: The capabilities approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- , *Creating Capabilities: the human development approach*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London 2011

- OBERST ACHIM, *Heidegger's appropriation of Aristotle's of δύναμις and ἐνέργεια distinction*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78/1 (2004).
- O'CONNEL ROBERT J., *The origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, Fordham University Press, New York, 1987.
- O'DALY GERARD, *Augustine's Philosophy of mind*, Duckworth, London 1987.
- OLIVA MIRELA, *Das innere Verbum in Gadammers Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009.
- PANACCIO CLAUDE, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Seuil, Paris 1999.
- , *Réponses de l'Auteur. De quelques variations sur un thème séculaire*, in *Laval théologique et philosophique* 57/1 (2001), pp. 261-276.
- PAISSAC HENRY, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Éd. du Cerf, Paris 1951.
- PASTOUREAU MICHEL, *Le bestiaire des cinq sens (XIIIe-XVIe siècle)*, in *Micrologus* X (2002), pp. 133-145.
- PÉPIN JEAN, *Mythe et Allégorie*, Aubier, Paris 1953
- , *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Études augustinienes, Paris 1987, pp. 7-25.
- PINTARIČ DRAGO, *Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus*, in *Salzburger Studien zur Philosophie*, 15 (1983), pp. 94-110.
- PÖGGELER OTTO, *Kunst und Politik im Zeitalter der Technik*, in *Heideggers These vom Ende der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984*, Bouvier, Bonn 1989.
- , *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München 1999.
- POHLENZ MAX, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, in *Kleine Schriften I*, Georg Olms, Hildesheim 1965, pp. 39-86.
- REGINA UMBERTO, *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995.
- , *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione*, in *Heidegger e S. Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'epistolario paolino*, a cura di A. Molinaro, Urbania University Press, Roma 2008 , pp. 57-86.
- RICARD MARIE-ANDRÉE, *Herméneutique contemporaine. Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer*, in *Laval théologique et philosophique* 57/2 (2001), pp. 251-260.
- RIGBY PAUL, *Paul Ricœur, Freudianism and Augustine's Confessions*, in *Journal of the American Academy of religion* 53 (1985), pp. 93-114.
- *Critica a la interpretación de Paul Ricœur sobre la doctrina augustiniana del pecado original*, in *Augustinus* 31 (1986), pp. 245-252.
- RIPANTI GRAZIANO, *L'allegoria o "l'intellectus figuratus" nel De doctrina christiana di Agostino*, in *Revue d'Études Augustiniennes* 18 (1972), pp. 219-232.

- , *Agostino teorico dell'interpretazione*, Paideia Editrice, Brescia 1980.
- , *I sentieri dell'ermeneutica*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. III, Città Nuova, Roma 2002, pp. 129-156.
- , *Essere e linguaggio. Una lettura della terza parte di Verità e Metodo di H.-G. Gadamer*, Quattroventi, Urbino 2001.
- RODRIGO PIERRE, *Heidegger lecteur d'Aristote: dynamis et energieia sous le regard phénoménologique*, in *Les études philosophique* 3 (1990).
- SALVIOLI MARCO, *Il tempo e le parole. Ricœur e Derrida a «margine» della fenomenologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006.
- SANTI GIORGIO, *Interiorità ermeneutica: l'Agostino di Gadamer*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 183-191.
- SCHAPP WILHELM, *Philosophie der Geschichten*, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1959, 1981².
- , *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1953, 1983².
- SCHINDLER ALFRED, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Mohr, Tübingen 1965.
- SCHREINER CLAUS, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, Carl Hanser Verlag, München 1994.
- SCHÜRMAN REINER, *Maître Eckhart ou la joie errante: sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, Payot & Rivages, Paris 1972, 2005².
- SIMONETTI MANLIO, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum patristicum «augustinianum», Roma 1985, pp. 73-98.
- SOLIGNAC AIMÉ, *Mémoire des notions intellectuelles*, in Saint Augustin, *Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Bouver, Paris 1962.
- SOMMER CHRISTIAN, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Puf, Paris 2006.
- STEINBERG LEO, *How shall this be? Reflections on Filippo Lippi's Annunciation in London*, in *Artibus et Historiae* 16 (1987), pp. 25-44.
- THOMPSON IAIN, *Heidegger on ontological education, or: How we become what we are*, in *Inquiry* 44/3 (2001), pp. 243-268.
- Tietjen Hartmut (a cura di), *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, in Dieter Papenfuss - Otto Pöggeler (a cura di), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992, vol II., pp. 28-29.
- TODOROV TZVETAN, *Symbolisme et interprétation*, Seuil, Paris 1978.

- VECCHIO SEBASTIANO, *Le parole come segni. Introduzione alla linguistica agostiniana*, Novcento, Roma 1994.
- STARK JUDITH CHELIUS, *The problem of evil: Augustine and Ricœur*, in *Augustinian Studies* 13 (1982), pp. 111-121.
- VOLPI FRANCO, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1984, 2010².
- , *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger*, in *Aut aut* 223-224 (1988).
- , (a cura di) *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, 2005⁴.
- WALHOUT CLARENCE P., *On symbolic Meanings: Augustine and Ricœur*, in *Renascence. Essays on Values in Literature* 31 (1979), pp. 115-127.
- WILSON JAMES, *Converting Time*, in *Contemporary Philosophy* 15 (1993), pp. 19-23.
- WIRTH JEAN, *Voir et entendre. Notes sur le problème des images, de Saint Augustin à l'iconoclasme*, in *Micrologus* X/2002, pp. 71-86.
- ZACCAGNI MARTA, *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesung "Einleitung in die Phänomenologie der Religion"*, LIT, Münster-Hamburg-London 2003.
- ZAGREBELSKY GUSTAVO, *Sulla lingua del tempo presente*, Einaudi, Torino 2010.
- ZEAMI GEORGIA, *La conversione del pensiero. L'etica cristiana originaria nelle frühe Freiburger Vorlesungen di Martin Heidegger*, Il Melangolo, Genova 2010.
- ZEMON DAVIS NATALIE, *The gift in sixteenth-century France*, Oxford University Press, Oxford 2000.