



## Guardare e dimenticare: *Marginalia* su Heidegger e Lutero

di

ADRIANO ARDOVINO

**ABSTRACT:** Starting from the importance that Heidegger expressly assigns to Luther in accompanying his first steps, the article suggests that such accompaniment does not end in the juvenile period, but continues throughout his itinerary of thought, and resounds in the words that Heidegger dedicates to God within his phenomenology of the gaze, as far as he deals with the theme of the veiling within his phenomenology of the forgetfulness.

**KEYWORDS:** Heidegger, Luther, Phenomenology, Gaze, Forgetfulness

**ABSTRACT:** L'articolo prende le mosse dall'importanza che Heidegger assegna espressamente a Lutero nell'accompagnare i suoi primi passi, suggerendo che un tale accompagnamento non si esaurisce nel periodo giovanile, ma prosegue lungo tutto il suo itinerario di pensiero, risuonando in particolare nel modo in cui Heidegger stesso riprende la parola, teo-logicamente, a partire da una fenomenologia dello sguardo, e affronta la dinamica relazionale del velamento operante nel fenomeno della dimenticanza.

**KEYWORDS:** Heidegger, Lutero, fenomenologia, sguardo, dimenticanza

### I. *La quadruplica risonanza*

Tra i fogli conservati da Heidegger assieme al manoscritto del corso friburghese del 1923, ce n'è uno – ampiamente citato in letteratura – che porta il titolo autografo di *Vorwort*. Si tratta di un brevissimo testo, mai utilizzato a lezione, che costituisce verosimilmente un appunto in vista della prefazione al volume cui Heidegger andava lavorando fin dal principio degli anni '20 e al quale era solito riferirsi, genericamente, come al

ARTICOLI

Syzthesis V/2 (2018) 287-313

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

«libro su Aristotele». Un progetto che avrebbe poi subito diverse metamorfosi, trovando una celeberrima configurazione (e un provvisorio punto d'arresto, poi a sua volta incessantemente riformulato fino alla fine del proprio itinerario speculativo) nel trattato, rimasto incompiuto, intitolato *Essere e tempo* (1927).

Quanto al *Vorwort*, nel contesto di una polemica contro la superficialità e la mancanza di vero concernimento rappresentate dalla mera contabilità storiografica delle “influenze” – spesso assunte come ultimo strato di senso, e sicuramente come livello terminale dell'intendimento e dell'ascolto, la cui ricorrente pulsione non fa che distogliere e dispensare da qualsivoglia respiro di pensiero –, Heidegger fa riferimento a quattro autori o figure, componendo in tal modo, sulla sterminata tastiera della tradizione filosofico-teologica occidentale, una sorta di accordo a quattro note. Vale la pena, per i motivi che chiariremo più avanti, riportare il passo nella sua lingua: «Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener haßte. Stöße gab Kierkegaard, und die Augen hat mir Husserl eingesetzt»<sup>1</sup>.

Questa sorta di tetrade si fonda, con ogni evidenza, su un raddoppiamento di dualismi e duplicità, se non addirittura su una sorta di dicotomia al quadrato. Coppie storico-concettuali quali greco-cristiano o filosofico-teologico si sovrappongono ad altre scansioni binarie quali antico-contemporaneo, ontologico-fenomenologico, contenutistico-metodologico, e via di questo passo. L'ampia sequenza storico-lineare Aristotele-Lutero-Kierkegaard-Husserl rappresenta al tempo stesso un canone inverso (a suo modo già segnalato dal diverso ordine di enunciazione seguito, o meglio eseguito, dal brano), che segnala la crucialità di un attraversamento dell'orizzonte (del punto medio) cristiano da parte della filosofia – dai suoi albori fino al suo compimento –, al quale si aggiunge un complesso rispecchiamento della fine nell'inizio e dell'inizio nella fine: Aristotele come protofenomenologo, la fenomenologia di Husserl come riscoperta-riattivazione dei Greci, con l'esperienza cristiana in posizione centrale (in forma di svolta o rivolgimento), che al contempo agevola e media, articola e regola il reciproco legame di rispecchiamento fra l'esordio e la conclusione del pensiero occidentale.

Ora, ognuna delle quattro note che risuonano nel (o portano il) nome di Aristotele, Lutero, Kierkegaard, Husserl, risulta associata ad altrettanti gesti, che conferiscono a ciascuna di esse il suo specifico timbro,

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988, p. 5 (trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1992, p. 13).

avviando così un gioco di assonanze, consonanze, dissonanze in cui quei nomi – muovendo dalla loro quadripartita sonorità – entrano in mobile risonanza, dando luogo allo spartito unitario dal quale si innalza il tono di fondo del pensiero giovanile di Heidegger.

Se percorriamo a ritroso l'ordine dell'enunciazione, a Husserl risulta associato un gesto inaugurale, che è al tempo stesso aprente e abilitante. Quasi un'iniziazione, un'offerta di accesso, la cui schiusura è destinata a non richiudersi più fino alla tardissima fenomenologia dell'inapparente<sup>2</sup>. Husserl è al tempo stesso colui che spalanca gli occhi a Heidegger, ma anche colui che ne attiva la visione, che mette in funzione o pone in azione la vista, e persino colui che ne mette a punto lo sguardo, ossia lo mette a fuoco e infine lo punta, lo orienta, lo indirizza, lo calibra, aprendolo a un orizzonte o a una prospettiva, ma prima ancora, o al tempo stesso, abilitandolo ad un uso e a uno stile d'esercizio. Alla lettera, Husserl è colui che impianta e innesta gli occhi sul volto del giovane Heidegger, al contempo installando e collocando in lui uno sguardo possibile: non semplicemente qualcuno che apre occhi, bensì qualcuno che ne fa dono. Un dono che non è rappresentato da semplici lenti che amplificano, intensificano, raffinano, perfezionano, bensì, appunto, dagli occhi stessi, e, con essi, dalla vista, e soprattutto – ma ci torneremo fra poco – dalla qualità di uno sguardo che significa un certo modo di cogliere, vedere, osservare, e che per ciò stesso garantisce un certo modo di dire, e soprattutto di sentire, avvertire, ascoltare.

Retrocedendo di un passo, a Kierkegaard risulta associato piuttosto un diverso dono. Kierkegaard è colui che colpisce e scuote, che offre e dà impulsi, cioè scosse, spinte, urti, esercitando così un impatto che non è più dell'ordine del vedere, bensì, per così dire, del toccare.

Compiendo ancora un passo all'indietro, ad Aristotele e alla sua ontologia, insieme pre- e proto-fenomenologica, risulta associato, più che l'ordine della donazione (che è insieme un dare accesso e un mostrare), l'ordine dell'essere. L'ufficio di Aristotele è infatti quello di essere, al tempo stesso, un modello, un paragone, un metro di riferimento, un esempio, ma anche un prototipo e un archetipo, che come tale si staglia nella distanza e nella precedenza, e per molti versi nell'inimitabilità. Non già un maestro vivente, per quanto già infinitamente distante (Husserl), né colui che chiama, quasi aggredendo, ad un risveglio (Kierkegaard), bensì un maestro d'origine che dimora dietro le

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Seminare (1951-1973)*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986, p. 399 (trad. it. di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, p. 179).

spalle, e pertanto chiama da un passato, ponendosi, per ciò stesso, come precursore irraggiungibile e intangibile, come colui che per definizione è già sempre l'antecedente, poiché giunto già/prima nello spazio e nel tempo. Non tanto, insomma, una guida e una fonte d'ispirazione, quanto un precedente irraggiungibile, perché impareggiabile, inarrivabile, incomparabile, ineguagliabile, insuperabile.

Infine, ultimo passo, la polarità della vista husserliana e del contatto kierkegaardiano – di ciò che inaugura nella distanza e di ciò che invece sopraggiunge nella vicinanza – si prolunga o meglio si duplica, e se possibile in modo più originario, nell'accostamento consonante-dissonante (o convergente-divergente) tra Aristotele e Lutero, al quale, in particolare, non risultano più associati né il donare né l'essere, né il mostrare né lo scuotere, bensì qualcosa come un *Begleiten*. E poiché Lutero "il giovane" è in realtà la prima delle quattro note primitive o generatrici che vengono fatte risuonare nell'enunciato, si può e si deve supporre che nella timbrica del suo gesto risieda qualcosa come una vera e propria intonazione dell'intero spartito da enunciare-eseguire: ruolo del resto perfettamente rimarcato (e raddoppiato) dall'ordine stesso dell'enunciazione, posto che, prima ancora di menzionarlo col suo nome proprio, Heidegger lo introduce come il *Begleiter* per eccellenza.

Ora, gli astri di Lutero e Aristotele brillano e si traggurano – entro la costellazione che definisce il modo di esperire, nominare e pensare dello Heidegger ai suoi esordi –, come il giovane e il vecchio: ancora una polarità tra allievo e maestro (alla quale non è estraneo, anche anagraficamente, il rispecchiamento del rapporto di Heidegger con Husserl), che in quanto tale non esclude affatto il sentimento dell'odio. Aldilà del riferimento storico all'Aristotele "pubblico" di Lutero – quello che ottenebra e intenebra, con ogni sua fibra e ogni suo concetto, il compito di ogni autentica teologia cristiana come *theologia crucis* –, bisogna insistere non solo sull'ambivalenza complessiva del rapporto di Lutero con Aristotele (a partire ad esempio dagli scritti etici), ma anche e soprattutto sull'ampiezza dell'odio così sperimentato. Che non si esaurisce in banale inimicizia, ma si nutre di ammirazione ed emulazione, di un inseguire che diventa un perseguire e persino un perseguitare, di un contendere e confliggere che sfocia nella volontà di demolizione e distruzione – termine cruciale per il giovane Heidegger –, aggiungendo alla mera detestazione e repulsione, se non all'allontanamento e al respingimento, l'intensità e la qualità di un coinvolgimento, che è quello, ancora una volta, di un concernimento: lo stesso che il cristiano avverte, dolorosamente, nei confronti di una natura che sembra smarrita e corrotta per

sempre, il recupero della quale non può che essere effetto di una grazia, il che significa, inevitabilmente, di un accesso di secondo grado, sempre indiretto, sempre espropriante, sempre legato a un *détour*, che è la legge di ogni ritorno a casa. Del resto, non si odia ciò che non ci riguarda, e l'odio – in primo luogo nei confronti del maestro o dell'antecedente, che si vuole, e forse, come si sa, si deve, rovesciare – brilla nella sua dimensione di accensione, passione, spinta, e persino di insaziabilità e inacquietamento, nutrendo così la sottile e assillante inquietudine – altro termine decisivo per il giovane Heidegger – che anima chi conosce veramente, perché veramente odia.

Il fatto che il giovane Lutero non sia definito semplicemente *Begleiter*, bensì *Begleiter im Suchen*, completa in modo coerente il quadro di una ricerca che Heidegger non vuole, fin dal principio, delimitata, o peggio integralmente alimentata, dall'erudizione e dalla ritualità accademica, bensì collegata al cercare e al ricercare – esemplarmente desunti dal vero maestro di Lutero, cioè Agostino – come sinonimo di sforzo e irrequietezza, come complessivo movimento del vivere (che è anzitutto esperienza), fondato sul movente o motore del bisogno e del desiderio, i quali agognano non solo o non tanto ciò che non si possiede, o ciò che si possedeva e che un giorno si è smarrito, bensì ciò che si è smarrito senza mai averlo posseduto.

Quali sono, alla luce di tutto ciò, le principali risonanze di questo *Begleiten*? Lutero è compagno di ricerca di Heidegger, certo: due giovani che apprendono entrambi da anziani maestri, per poi abbatterli. Lutero accompagna i primi passi di Heidegger, certamente. Tuttavia, la *Begleitung* che è qui sperimentata e nominata non si esaurisce affatto nella prossimità di due commilitoni o nella condivisione di una militanza comune. L'elemento propriamente *begleitend*, in questo rapporto, non è quello del concomitante e del secondario, di ciò che semplicemente accompagna o fa compagnia, bensì quello di un essere e restare al fianco, di un seguire i passi, fino a scortare e a proteggere. Di più – come il verbo *begleiten* esorta a pensare e a lasciar risuonare in un più fine ascolto –, è anche e soprattutto un accompagnare nel senso di un introdurre, di un condurre e infine di un ricondurre, cioè di un riaccompagnare e riportare a casa. Il gesto di Lutero non è solo quello di un accompagnamento che sta in secondo piano – del quale, in ogni caso, non andrebbe trascurata la valenza letteralmente musicale, come collante sonoro e come spazio di gioco armonico che tutto avvolge e sostiene, proprio mentre concede una risonante esperienza (anche e soprattutto) con la propria mancanza d'enfasi o addirittura con la propria intermittenza,

fino al senso di sospensione e indeterminata apertura della sua temporanea assenza –, bensì quello del cortocircuito tra prossimità e distanza, tra confidenza e lontananza, tra consuetudine e distacco, che fa di Lutero non soltanto una presenza amica o un compagno di viaggio, ma anche una fonte e una scaturigine, la quale tuttavia non ha la distanza di Aristotele e Husserl, e nemmeno la desultorietà degli impulsi di Kierkegaard, bensì l'assiduità e la frequentazione del maestro che è anche compagno, dell'accompagnatore che è anche una guida: la quale indica, orienta, conduce, custodisce e infine rimena là dove il tragitto e l'escursione hanno avuto il loro inizio. Lutero è *Begleiter* nella misura in cui indica restando accanto, cioè fa cenno non da lungi, ma da presso, senza assurgere ad *auktoritas* e modello, i quali finiscono sovente per eclissare, con la propria astanza, ciò stesso su cui hanno autorità e di cui sono modello. Al limite, il vero *Begleiter* resta sullo sfondo rispetto a ciò che viene indicato, fino addirittura a scomparire, o meglio a riapparire, perlopiù carsicamente, erompendo in punti diversi, come accade appunto a Lutero lungo tutto il *corpus* e l'itinerario heideggeriano. Cruciale, in ogni caso, resta la sua funzione indicante. Ed è ben noto in che misura l'intero pensiero di Heidegger – dalla fenomenologia giovanile della vita alla già menzionata fenomenologia dell'inapparente, dal pensiero iniziale alla *Zeige* del *dichterisches Denken* – sia dominato dalla struttura di un'*Anzeige*.

Se tutto ciò ha una qualche plausibilità, interrogarsi sul rapporto di Heidegger con Lutero implica una postura specifica e al contempo molto ampia, ossia suggerisce di non limitare l'indagine all'influenza di Lutero (passivamente subita da Heidegger), o a una generica assimilazione heideggeriana di spunti di pensiero luterani, e men che meno alle testimonianze biografiche e/o autobiografiche circa l'ammirazione per Lutero che indubbiamente egli nutriva, o circa la notoria fascinazione heideggeriana per il "protestantesimo" in una fase di distanziamento dal sistema del cattolicesimo (e dal cattolicesimo come sistema). Ma nemmeno – ed è forse questa la cosa più importante, perlopiù in controtendenza rispetto alla letteratura specialistica apparsa fin qui<sup>3</sup> – di limitare la portata della *Begleitung* luterana allo Heidegger

<sup>3</sup> Cfr. la bibliografia dell'importante studio di C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, PUF, Paris 2005, che mostra in che termini la teologia della croce di Lutero consenta a Heidegger di rileggere Aristotele e costituisca una fonte decisiva, anche a livello metodologico, della cosiddetta distruzione fenomenologica. Ma cfr., prima di tutto, J.-F. Courtine, *Une difficile transaction. Heidegger, entre Aristote et Luther*, in B. Cassin (ed.), *Nos Grecs*

giovane, delimitando di conseguenza l'indagine rispetto a una cronologia – all'incirca: 1917-1927 –, che non solo non rende ragione della crucialità del confronto specifico con Lutero nei grandi corsi degli anni '30 e '40, su temi che vanno dalla volontà alla giustizia, ma nemmeno del suo magistrale e forse inaspettato riaffioramento negli anni '60<sup>4</sup>, ma soprattutto, aldilà di ogni sistemazione storiografica, del durevole senso e della complessiva portata del *Begleiten* che abbiamo suggerito (per quanto in modo corrivo) di ascoltare e considerare. Nei limiti delle presenti annotazioni, che certamente recepiscono e fanno propri i risultati di molti studi dedicati al rapporto tra Heidegger e Lutero, ci limiteremo – rinviando tutto il resto a un lavoro filologicamente più approfondito – ad indicare due fuochi o meglio due luci fra quelle che costellano un tale rapporto di *Begleitung*, che possiamo chiamare, in estrema sintesi: lo sguardo, la dimenticanza.

## II. Lo sguardo

All'inizio degli anni '20, in alcune ormai celebri lettere indirizzate a Karl Löwith, Heidegger si definiva un non-filosofo, ma anche un «teologo cristiano»<sup>5</sup>, esattamente come avrebbe potuto definirsi un fenomenologo, e più tardi un ontologo. Non tanto al fine di rimarcare una qualche limitante “linguisticità” della teo-logia (non meno che della fenomenologia e dell'onto-logia), né per sottolineare la specifica coerenza di una teo-logica (ossia di una logica originaria del divino, che si rapporta a una logica dell'essere e a una logica della manifestazione), quanto piuttosto per colpire e far vibrare-risuonare una Parola che evoca l'esperienza e il pensiero soggiacenti alla – o meglio la fonte e scaturigine logico-esistenziale della – tradizione teologica cristiana colta nei suoi momenti apicali, uno dei quali è sicuramente il *momentum* luterano.

Se non si enfatizza oltre il lecito il parziale oscuramente teo-logico operante nel progetto di un'ontologia fondamentale e poi di una metafisica dell'esserci – nel quale il tema, anche attraverso la questione del mito, è tutt'altro che assente –, si deve prendere atto che Heidegger è rimasto

---

*et leurs modernes*, Seuil, Paris 1992, pp. 337-362.

<sup>4</sup> Cfr. *Heidegger über Luther im Seminar Gerhard Ebelings (1961)*, in R. Bultmann-M. Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2009, pp. 286-305.

<sup>5</sup> Cfr. A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività – Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998.



un *teologo* dall'inizio alla fine. Che i suoi riferimenti fossero, come nel periodo giovanile, Paolo, Agostino, Lutero, Pascal, Schleiermacher e Kierkegaard, oppure, come accadrà in seguito, Parmenide, Eraclito, Eckhart, Hölderlin e Rilke, dalla fenomenologia della vita cristiana alla fenomenologia dell'*Ereignis* in quanto *Lichtung* del mondo e pertanto del *Geviert*, ossia del tenue, fragile, ma in-finito (ossia non delimitato e perciò non unilaterale) incrocio di cielo e terra, dio e uomo (o divini e mortali), passando non da ultimo per la figura del dio ultimo dei *Contributi alla filosofia*, Heidegger ha proposto di esperire, dire e pensare il *theos* e il *theion* in modi molteplici – richiamandone l'assenza, oppure invitando a presentirne l'avvento, pronunciandone il nome, oppure pensandone l'irriducibilità –, seguendo un tragitto notevolissimo, di cui qui non ha alcuna importanza discutere la continuità o la discontinuità.

Quel che è certo, è che il *theologein* luterano ha in tutto ciò un posto di prim'ordine, che la letteratura specialistica ha forse indagato meno di quanto auspicabile e possibile. Qui vorremmo insistere non tanto su temi teologico-esistenziali ben noti come l'angoscia o il peccato, bensì sul tema prospettico-relazionale dello sguardo, che insieme a quello della parola del *Deus loquens* (importante anche per la costellazione heideggeriana di *Anspruch – Hören – Entsprechen*) sostiene l'intera teologia luterana e di conseguenza è uno degli apici della *teologia* che la distruzione fenomenologica heideggeriana porta con sé e dentro di sé. Nel documento forse più importante degli anni '20 insieme a *Essere e tempo* e alle conferenze su *Fenomenologia e teologia*, ossia il protocollo dei due interventi tenuti da Heidegger il 14 e 21 febbraio 1924 a Marburgo, nell'ambito di uno dei celebri seminari sul Nuovo Testamento (1921-1951) guidati da Rudolf Bultmann<sup>6</sup>, il tema dello sguardo, come snodo cruciale del rapporto tra umano e divino, è colto in modo netto e risoluto. Se l'apice dell'elaborazione del giovane Lutero è la *Disputa di Heidelberg*, è in realtà la sua intera teologia a contenere un'indicazione ontologica implicita, che il *teologo* (ossia il fenomenologo) può esplicitare secondo la pratica di quella che verrà poi definita, in *Fenomenologia e teologia*, una *Korrektion* – cioè un contributo alla sorrezione e insieme

<sup>6</sup> Cfr. M. Heidegger, in B. Jaspert (ed.), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Elwert, Marburg 1996, pp. 28-33, poi in R. Bultmann-M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 263-271 (trad. it. di A. Ardovino, *Il problema del peccato in Lutero*, «MicroMega» 5 (2010), pp. 205-208, poi in Id., *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Roma 2016, pp. 259-270).



una condirezione (*Mitleitung*) della direzione primaria (*Herleitung*), che ha carattere introduttivo-coadiuvante (*mitanleitend*) – dello sguardo e della parola propriamente teo-logici (ma come in generale di ogni scienza positiva)<sup>7</sup>, che riprende, anche terminologicamente, la *Begleitung* luterana. La motilità del peccato contiene in sé un'intera ontologia, perché esperisce e nomina, non necessariamente pensando-lo fino in fondo, l'essere dell'uomo. Il peccato non è un mero gravame morale, bensì un concetto esistenziale (più tardi esplicitato come debito, colpa e difettività) e pertanto un esplicito non-sostanziale e non-oggettuale, bensì fenomenologico e dinamico-relazionale.

Il peccato, la fede, la giustificazione, suggerisce Heidegger nel protocollo, non sono che modi di un più ampio *Gestelltsein*, un essere-posto. Ma ogni essere-posto è tale in relazione (dinanzi) a..., vive in cospetto (in direzione) di... L'uomo si dispone e si orienta verso il mondo e le cose (*zur Welt, zu den Dingen*) – il che significa, anche, davanti e rispetto agli altri uomini e a se stessi, come quando si vanta e si gloria di fronte ai propri simili o nel segreto del proprio animo, perseguendo passioni e interessi mondani, bramando beni e cose, o addirittura se stesso come bene supremo –, ma egli è anche – sempre e comunque – collocato e posizionato dinanzi a (al cospetto di) Dio: *coram deo*, dice Lutero; *vor Gott*, traduce Heidegger.

Ora, sia che l'uomo riconosca-confessi Dio (sempre e solo ad opera di Dio) in quanto Dio – contestualmente riconoscendo-confessando se stesso in quanto lontano da Dio e pertanto bisognoso della grazia e del perdono di Dio –, sia che egli disconosca Dio, volendo essere e facendosi Dio, entrambi i movimenti accadono, si dispongono, si svolgono e infine stanno *coram deo*. L'essere-posto implica sempre un *con-spectus*, espresso dal *coram*: il cui etimo preferibile è forse meno quello degli *ora* – delle bocche, e per estensione delle facce, dei volti, “con” i quali e di fronte ai quali si sta, pubblicamente –, che non quello della pupilla (*cora*), che tiene il luogo degli occhi e per estensione degli sguardi. Il venire alla presenza e l'essere in presenza di uno sguardo, il distogliersi e lo scomparire dal suo orizzonte, sono *coestensivi* alla fede e al peccato come posture, posizionamenti, modi di porsi – il che significa sempre: di venire posti da Dio – alla presenza di Dio. Non si è mai giustificati o peccatori in sé, e tanto meno da sé e per sé, ma soltanto grazie a, in funzione di e dinanzi agli occhi – ossia di fronte allo sguardo – di Dio.

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 64-65 (trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 21).

Rispetto al quale, sempre ci si mostra e sempre si è o si diviene manifesti – come anche si tenta, adamiticamente, di nascondersi e infine si è oscurati –, in un'esposizione radicale e priva di schermi, ma al tempo stesso personale e intima, di fronte a chi sa e conosce tutto, e al quale, pertanto, nulla è o resta nascosto.

Un'intera serie di fenomeni – che qui possiamo solo enunciare – si coniugano nell'articolata dimensione del *coram*: la presenza e lo sguardo, il venire a sapere, lo scrutare, lo scorgere, l'essere al corrente e il poter dire, l'imputare, l'accusare, il giudicare, ma anche il condonare, il perdonare e – ci torneremo più avanti – il dimenticare, così come l'esterno e l'interno, il movimento e la manifestazione, l'apertura e la chiusura, il luogo e la collocazione, il tempo e il momento di tutto ciò. Lo sguardo è qualcosa che si rivolge e si evita, che si dà e si trattiene, che si fissa e a cui si risponde, al quale si va incontro o si sfugge. Lo sguardo di Dio è insieme uno sguardo che si adira e che rimprovera, ma anche uno sguardo che ama, trasforma e rende giusti, consentendo di riconoscersi e vedersi nel proprio stesso essere ingiusti (di intendere quanto si era e si è stati sempre, e forse si sarà sempre, ingiusti), nutrendo tuttavia la speranza, teo-logale in senso eminente, di divenire belli (o meglio di non essere più odiosi) agli occhi di Dio. Non tanto, insomma, dinanzi al *volto* di Dio – che non è possibile né vedere né scorgere –, quanto dinanzi al suo *sguardo*, l'unico ad essere sobriamente menzionato (ma senza che lo si possa più dimenticare) nel *corpus* dei Vangeli. I quali non descrivono né viso né figura del Cristo (il suo Che-cosa), bensì fanno riferimento al suo sguardo (al suo *en-* o *periblepein*, a un Come del suo manifestarsi), come quando Gesù “scruta” la folla, oppure “guarda” con indignazione o tristezza, o come quando si volge con lo sguardo a chi lo interpella e lo chiama Maestro, senza essere in grado di abbandonare tutto, seguendolo in tutto, e così stringe assieme, in un unico gesto, il guardare, l'amare, il parlare: «Allora Gesù, fissatolo [riguardatolo in viso, posato lo sguardo su di lui], lo amò, e gli disse [...]» (Mc 10, 21).

Ora, tra le tante declinazioni della *teologia* heideggeriana in cui si può cogliere e ascoltare l'accompagnamento luterano, una tra le più notevoli è senz'altro quella connessa al ripensamento-riattingimento dell'esperienza greca (per sua natura arcaica e precristiana) del divino, dispiegata in particolare nell'ambito della grande interpretazione del pensiero pre-socratico, tutta giocata – ad esempio nel magistrale corso del 1942/1943 su Parmenide<sup>8</sup> –, sullo sguardo (*Blick*) e sul guardare

<sup>8</sup> Cfr. M. Heidegger, *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982, pp. 151-155 (trad. it.

(*Blicken*) in opposizione al vedere oggettivante – al contemplare-osservare, *Hinsehen*, così come al vedere spettatoriale, *Zusehen* – e più in generale al cogliere che ghermisce con la vista (*Erfassen*). Ogni sguardo, suggerisce Heidegger, è intrinsecamente correlato a un aspetto o veduta (*Anblick*), che è ciò in cui ogni cosa si porge e si offre: nel guardare, vi è un elemento propriamente scorgente (*das Blickende*), il quale «mostra se stesso, appare e si fa presente», cosicché, guardando, non semplicemente si guarda, bensì si è guardati; non semplicemente, cioè, si scorge, bensì ci si mostra, si appare, si è presenti. In una parola: si esiste *nello* sguardo, perché si è e si diviene in cospetto di tale sguardo, che non si riduce mai a un volto (*Gesicht*). A differenza di ogni *Blicken* autoreferenziale e autocentrato, qual è quello della *Reflexion*, ciò che Heidegger invoca è esperito come un *reflexionsloses Begegnenlassen*, lo stesso che accade nello sguardo di due persone che si fanno incontro l'una all'altra (e che davvero si incontrano): uno sguardo che è al contempo il loro mostrarsi reciproco, cioè non solo l'afferrarsi, bensì il concedersi, il rivelarsi reciprocamente (nel)la propria essenza, e infine il farsi essere nell'uno-con-l'altro. Un essere che viene detto (chi sono, chi sei) a partire dal modo dello sguardo (come mi guardi, come ti sto guardando, o come sono guardato e come ti guarderò), il che non significa necessariamente (anzi è tanto poco) un guardarsi negli occhi, ma un guardare il velarsi dello sguardo, ad esempio nel pudore o nel pianto, ovvero un guardare, anche solo di sfuggita, il modo in cui gli occhi guardano, e, dal modo di questo sguardo, che sentiamo riguardarci, sentire e comprendere l'essere-proprio attraverso l'essere-altrui, ma anche concedere l'essere altrui a partire dall'essere proprio.

Lo sguardo – benevolo, dolce, pietoso, tenero, dignitoso, sprezzante, fiero, leale, timido, furtivo – dischiude l'uomo in due sensi: in primo luogo, è in esso che si raccoglie (ossia è presente in forma raccolta) la sua essenza; in secondo luogo, egli vi si schiude (si apre) lasciando emergere al contempo la chiusura, il velamento e l'abisso della sua essenza, in ultima istanza sfuggente, ambivalente, non catturabile. Guardando, si offre una veduta e una visione di sé, ci si procura una veduta su altro e una visione di altri. Questo guardare che lascia vedere-e-mostrare l'essere dell'umano – a volte, fuor di paradosso, proprio velandolo, oppure, quasi inevitabilmente, anticipandolo, sopravanzandolo e stravolgendolo, come quando si ama una persona amando in essa un intero e più ampio paesaggio, ossia vedendo in

essa la propria stessa infanzia, oppure presentando nel suo sguardo la libertà possibile, piuttosto che un enigma che avvince e vincola, forse per sempre –, non è purtroppo nulla di umano. Non nel senso di un frainteso “neutro” disumano o di ciò che non avrebbe a che fare con l’ordine dell’umano – per quanto sia così futile e vano contrapporre un elemento umano (umanistico-antropologico) a quello “naturale”, contrapponendo ad esempio il personale e il neutro, l’etico-morale allo speculativo, posto che nell’esperienza del cosmo rientrano anche i moti del cuore, gli sguardi, le felicità, i soprassalti, le seduzioni, la facilità, l’altruismo, il passo indietro, l’armonia disarmonica, in una parola: l’amare stesso –, bensì nel senso che lo sguardo non è mai in proprietà dell’umano, perché non è da lui posseduto e definito, ma solo trasferito e rilanciato, se è vero che essere umani è al contrario essere posseduti e definiti, da cima a fondo, da questa improprietà o sottrazione a se stessi, che si fa tanto più imperiosa quanto più gli sguardi si velano, o guardano velatamente, o tolgono solo momentaneamente il velo per subito ricoprirsì e richiudersi in un velamento di cui spesso non sono consapevoli, risultando così velati, in primo luogo, a se stessi. Attraverso l’umano – come attraverso ogni ente, ma di volta in volta in un diverso modo – l’essere stesso, dice Heidegger, guarda-fuori (*hervorblickt aus*) e lampeggia (*blitzt*), ossia fa capolino, brillando e rilucendo, in modo fulmineo, al modo cioè di uno scintillare, risplendere, irradiare e farsi visibile, prima di spegnersi, di nuovo e repentinamente, nell’invisibile.

Il divino (*theion*) non è che l’originariamente guardante-lampeggiante, che non solo guarda-fuori, ma anche guarda-dentro (*hereinblickt in*), richiamando, come Heidegger dirà in altri luoghi, uno sguardo intrinseco e finalmente unificato (*Einblick*) in ciò che è. Non solo perché balena dall’interno, ma perché scruta in esso, ossia guarda fin dentro l’essenza. Il Dio è essenzialmente il guardante. L’uomo è essenzialmente il ri-guardato dal suo sguardo, posto che il guardare umano si raccoglie, si riflette e si rispecchia prima di tutto nello sguardo del Dio. Lo sguardo dell’uomo è già indotto e suscitato da uno sguardo che lo precede e lo interpella, apparendogli come una folgore. Ogni scrutare (*Erblicken*) umano, insomma, è in sé una risposta (solo in questo senso responsabile e responsiva) al *Blick* originario che lo concerne, lo chiama, lo attraversa e lo solleva ed eleva fin nell’essenza, facendolo accedere a qualcosa come un’essenza. Il guardare divino è ciò che concede e rende possibile l’essere presente. Ogni sguardo – sia esso persino uno sguardo di rapina, che spia, trafigge, seduce, conquista, manipola

e finanche uccide – è dell'ordine del condurre alla presenza. L'uomo, in cospetto del Dio, è essenzialmente il ri-guardato, nel suo aspetto insieme intimo ed esposto (*der An-geblickte*). Gli Dèi, i *theoi* nel senso dei *theaontes*, sono i ri-guardanti-dentro-e-attraverso (*die Hereinblickende*). E l'uomo è colui che entra ed esce dalla presenza secondo lo sguardo (*blickenderweise*), perché è letteralmente un essere fatto di sguardi e un esistere al cospetto di altri sguardi. Guardarsi e riguardarsi, apparirsi e nascondersi, incontrarsi e fuggirsi: lo *Anblick* umano-divino non è altro che il mostrarsi che appare (*das erscheinende Sichzeigen*), ossia il mostrarsi che si sa esposto, che vive – in ogni senso – in e di tale esposizione.

Come l'uomo del peccato e della giustificazione, l'uomo greco ri-guardato dallo sguardo divino non è nulla in sé, da sé e per sé, ma è vuoto di sé, perché è tutto per e in forza dello sguardo divino. Come Heidegger aveva appreso da Lutero, la relazionalità passa attraverso la nullità: ma l'uomo è un essere-niente solo fintantoché è essere *coram deo*, cioè posto *vor Gott*. La nullità non è né intrinseca né conseguita, bensì donata. Ciò che conta, non è il mero dinanzi a Dio, bensì la nullità stessa: senza questo passaggio ontologico, dire «davanti a Dio» non è che narrazione fra altre narrazioni. Paolo e Agostino non sono sufficienti, a Heidegger, per cogliere con decisione questo tema, per il semplice motivo che in mezzo, lungo i secoli, c'è l'aristotelismo della scolastica, della cui ermeneutica (cioè non solo contro di essa) Lutero è il prodotto.

Lo sguardo è, in generale, l'emblema stesso del gioco di svelamento e velamento, scoperta e sottrazione, che Heidegger riconduce, notoriamente, a un cruciale ri-ascolto dell'*aletheia*, quella che Cristo, insieme alla *hodos* e alla *zoe*, dirà non tanto di enunciare, quanto di essere. Questo sguardo è infinitamente distante dall'*idein* platonico, mentre è invece prossimo al fulmine-lampo eracliteo, al *Blitz* che è anche *Blick*, all'*Ereignis* che è *Eräugnis*, e viceversa. Da questo punto di vista – senza che questo sia a nessun titolo tema di discorso –, sembrerebbe non cogliere nel segno il rimprovero levinasiano, fin da *Totalità e infinito*, nei confronti di uno sguardo (*regard*) al quale viene addossato il vedere, ossia l'oggettivare (in senso scopico) in contrapposizione al volto (*visage*), secondo una messa in tensione forse non sempre coerente, appunto, fra sguardo e volto. Se è ben vero che c'è un'avidità dello sguardo teoretico – lo sguardo diretto del pensiero che tematizza e stringe assieme, che concepisce e contempla, che isola e definisce, che (come Gige) vede senza essere visto, scivolando sulle cose senza farse-ne sorprendere e toccare, prendendo senza dare e non aprendo mai sulla relazione in quanto tale –, vi è pure lo «sguardo dello straniero,

della vedova, dell'orfano», uno sguardo che piuttosto supplica o esige, e quindi chiama in causa e interpella, facendosi «epifania del volto in quanto volto» e contestando in radice l'idea che l'oggettivazione si svolga «in modo privilegiato» nello sguardo a detrimento del volto stesso.

Se amare, come Heidegger ripete in diversi luoghi re-citando Agostino, è *volo ut sis*, ossia far accedere l'altro all'esistenza, farlo pervenire a sé, non si può amare senza guardare lo sguardo di chi si ama. La *mitweltliche Liebe*, si legge nel corso del 1921, «ha il senso di aiutare ad ottenere o di procurare esistenza all'altro che viene amato, cosicché (per)venga a se stesso»<sup>9</sup>. Amare non è afferrare e assumere, ma concedere e restituire, il che significa consentire, abilitare, agevolare, facilitare: amare è rendere facile qualcosa – al limite il suo stesso esistere ed esserci – a qualcuno. La fede stessa, nella quale si ama Dio in modo assoluto (ancorché manchevole e imperfetto, perché è umanamente impossibile volere che qualcuno esista in modo assoluto), è un volere che Egli sia e quindi pervenga a sua volta a se stesso. La fede è una restituzione restituita, un restituire che è possibile solo perché è stato già restituito a se stesso nella sua potenza restituente. Soltanto in questo radicale essere in cospetto dell'altro, si dà qualcosa come un venire a sé, che è l'essenza dell'essere-sé, dell'esserci nel quale resta sempre aperta una faglia, una frattura, che lo destina alla non-coincidenza con sé, ossia alla differenza e alla nullità. La stessa che il peccatore, come si legge nella *probatio* della nona *conclusio* heidelbergense, tenta di coprire incarnandone la forma inautentica, ossia trasferendo a sé (*differtur sibi*) ciò che egli porta via, depreda, rapina e sottrae con violenza a Dio (*Deo aufertur*), tentando di schivare ogni deferimento allo sguardo di Dio, e smarrendo con ciò il vero *coram seipso*, l'in cospetto di sé non autoreferenziale e vanaglorioso, ma donato e scevro da ogni autoglorificazione, da ogni *doxa*. La teologia della croce, del resto, è una *theologia paradoxa*, in cui l'inversione e il rovesciamento della grazia, affiorante proprio nell'enunciazione dei *theologica paradoxa*, è ciò che soltanto trasforma l'uomo da sostanza in relazione, insieme scheggiandolo e imputandogli il peccato, ma anche aprendolo a se stesso, contro la *perversitas* di ogni *sibi gloriam dare*, di ogni «sibi placere fruique seipso in operibus suis». L'elemento para-dossico, del resto, è l'inversione di un'inversione: contro il *theologus gloriae* – cioè il teologo doxastico –, che «dicit malum

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, p. 292 (trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, p. 371).

bonum et bonum malum», o meglio *praeferit* «opera passionibus, gloriam cruci, potentiam infirmitati, sapientiam stulticiae, et universaliter bonum malo», il *theologus crucis* «dicit id quod res est»: non semplicemente come le cose stanno, bensì qual è l'essere della cosa.

Un'inversione di secondo livello, dunque, che è di nuovo perfettamente operante nel diverso intreccio tra comprensione e sguardo che caratterizza le due teologie. Se il falso teologo *conspicit* gli *invisibilia Dei* in quanto *intellecta* (in particolare passando, peccaminosamente, *per ea, quae facta sunt*, ovvero procedendo *ex operibus*, come se peraltro le opere e il creato fossero fino in fondo intelligibili), il vero teologo, al contrario, *intelligit* i *visibilia et posteriora Dei* in quanto *conspecta*, passando *per passionem et crucem*. Il teologo della *doxa* si muove nel peccato e nell'errore, perché la *sapientia* di cui egli crede di disporre – e che peraltro non è un male in sé, ma lo diventa nell'uso –, non semplicemente rende superbi e indurisce il cuore e la mente, bensì, più radicalmente, *excaecat*, ossia rende ciechi, perché sopraggiungendo dall'esterno si frappone fra l'essere e lo sguardo, abbuaiando e velando lo sguardo stesso. Al comprendere che pretende di essere tale guardando attraverso la creazione, per ciò stesso velando la creazione e producendo il velamento di ogni comprensione, si contrappone un vedere che comprende, partendo da, ma anche sperimentando e attraversando, la passione. È tale *experimentum* ad abilitare uno sguardo, che viceversa il pregiudizio doxastico disabilita. Il teologo della *doxa*, a termine del suo percorso, malcomprende, e siccome malcomprende, non vede davvero ciò che è la cosa nella sua verità. *L'amicus crucis* – potremmo dire: il teologo dell'*aletheia* – vede davvero, e siccome vede, comprende il vero. L'articolazione fenomenologica è chiara: chi vede, comprende; chi non comprende, non vede; chi è in grado di vedere, riesce anche a comprendere; chi non può comprendere, non riesce più a vedere. La vera comprensione è frutto di uno sguardo vero, la cattiva pre-comprensione è responsabile di uno sguardo falso e inautentico. Teologia della gloria e teologia della croce non sono che due diverse esperienze dello sguardo, la seconda delle quali si instaura solamente in forza dello sguardo di Dio, inteso qui come uno sguardo gratuitamente donato, uno sguardo di grazia.

### III. La dimenticanza

Nella dinamica fenomenologico-relazionale dello sguardo è già emerso con forza il tema del velamento, a sua volta strettamente connesso, in



Heidegger, a quello della dimenticanza. Vorremmo ora suggerire di considerare quest'ultima, non già dopo o insieme allo sguardo, bensì in esso e coestensivamente ad esso, come un secondo, possibile accento notevole della *Begleitung* luterana sperimentata da Heidegger lungo il suo cammino di pensiero. Già nel protocollo del 1924, si sottolinea come la diversione e la fuga da Dio non siano che un modo notevole della relazione a Dio (*Beziehung zu Gott*). Così, anche il "voltarsi" di Dio, non è che un modo del suo volgersi, e pertanto del suo sguardo e del suo ascolto. Nelle conferenze su *Fenomenologia e teologia* tenute tra il 1927 e il 1928 a Tubinga e Marburgo – che sono in perfetta continuità con il protocollo e rappresentano uno degli esiti più alti della *Begleitung* luterana –, Heidegger applica la dottrina del correttivo ontologico alla scienza ontica di Dio, analizzando, ad esempio, il rapporto tra peccato (in senso teologico) e colpa (in senso fenomenologico), ma anche – secondo un asse assai poco studiato, benché cruciale per tutta la tarda dottrina del *Geviert* come *Durchkreuzung* dell'essere – tra la croce (in senso cristiano) e il sacrificio (in un senso filosofico radicale, che più tardi, grazie a Hölderlin, si chiarirà sempre più in senso "poetico").

Nella teologia cristiana, ciò che si rivela e si manifesta possiede, più o meno implicitamente, un suo specifico »Opfer«-charakter<sup>10</sup>, in cui l'annunciarsi e il comunicarsi del rivelato – la sua *Mitteilung* – non è mera trasmissione e mediazione (*Übermittlung*), bensì partecipazione: luteranamente, un prendere e avere parte (*Teilnehmen, -haben*) alla crocifissione dal lato di colui che accede alla rivelazione, cosicché l'eserci (del) cristiano risulta posto dinanzi a Dio (*vor Gott gestellt*) – ossia esiste *coram deo* – in quanto *kreuzbezogen*, riferito e rapportato, ma anche ricondotto e trasposto, riportato e trasportato – nel suo *Bezug* a Dio –, alla croce, alla quale del resto viene in certo modo richiamata, essendo essa stessa una *Mitteilung* correttiva, la filosofia, come già la fenomenologia della colpa lo è alla teologia del peccato. Ora, ed ecco il punto, questa esistenza così colta, toccata e riguardata dalla rivelazione, si rivela e diviene manifesta a se stessa nella e come dimenticanza di Dio (*Gottvergessenheit*)<sup>11</sup>. Il paradosso, cioè, è che ciò che il rivelato comunica e chiama a condividere non è un pieno, bensì un vuoto, non un'essenza detenuta in proprio dal credente, bensì la non-essenza di una radicale improprietà a sé. Non, pertanto, un Che-cosa, bensì il Che e il Così di un Come: una modalità dell'essere-posti *coram Deo*,

<sup>10</sup> Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, cit., p. 52 (trad. it., cit., p. 10).

<sup>11</sup> Ivi, p. 53 (trad. it., cit., p. 10).

che è l'essere rivolti a Dio *con* la dimenticanza di Dio.

Questa condizione di dimenticanza, però, si apre soltanto nella rinascita, nel ricordo, nel fare memoria, cosicché, propriamente parlando, prima di credere, l'esistenza umana non è né memore né dimentica, né desta né sopita. Allorché l'esistenza non-credente, o meglio pre-credente e pre-cristiana, viene tolta (*augehoben*) dalla croce, ossia sollevata (*hinaufgehoben*), conservata (*erhalten*) e custodita nella sua verità (*verwahrt*) nella, dalla e infine come fede (esistenza credente, cioè confidente, fiduciosa, fedele, affidata), la fede stessa mette in rilievo (e preserva) qualcosa che, a rigore, non esiste prima di tale sua donata custodia. Non è solo l'esserci onticamente pre-cristiano a dimenticare Dio. Anche l'esistenza cristiana, quella che rinasce nella rivelazione del Crocifisso e nella folle-fragile potenza dell'*Aufhebung* pistica, è sempre di nuovo da rinnovare – il che non significa: da riconseguire, bensì da ricevere sempre di nuovo in dono –, perché si scopre dimentica e obliosa al cuore di se stessa. Il *contenuto* dell'esperienza di fede, propriamente parlando, non è il ricordo, bensì la dimenticanza alla quale si ha accesso grazie a tale ricordo, il quale apre su non-ricordo. Un ricordo che, in quanto donato, non è esercizio volontario di attenzione, richiamo e memoria – come il ricordo che si recupera e si nutre, che si rievoca e si coltiva –, bensì ciò che sovviene, e letteralmente avviene e accade come evento, perché viene da fuori e proviene dall'oltre e dall'altro.

L'esistenza, collocata e ri-posta nella croce – cioè scorta solo in relazione ad essa come esistenza già sempre dimentica –, è percossa, colpita, ri-guardata, e con ciò posta dinanzi alla manifestazione-rivelazione dello sguardo di Dio. Ma in ciò, essa si schiude a se stessa come la sua propria chiusura. Il credente non sa, non conosce la propria esistenza, perché non si rapporta ad essa sulla base di una constatazione teoretica di vissuti interiori. Al contrario, egli crede la propria esistenza, ha fiducia che essa si dia, si affida alla possibilità di un esistere rinnovato. La differenza tra conoscere e sperare, tra sapere e credere, ha una costituzione intenzionale (noetico-noematica) estremamente complessa, che qui non possiamo approfondire. Ma mentre nella constatazione teoretica (contemplazione) il presunto accesso diretto all'esistenza si rovescia in un non essere veramente a contatto con se stessi, nella fede (nell'esperienza credente) l'accesso a se stessi è autentico – ossia “proprio” – precisamente in quanto im-proprio (perché donato da Dio) e indiretto: credere in un'esistenza cristiana non è conoscerla e penetrarla, ma rapportarsi ad essa senza padroneggiarla, al limite non essendo mai pienamente a contatto con essa. Qui, il non-aderire-a-sé e il non-

conoscere-sé del *Glauben* – il velarsi di ogni accesso diretto, scoperto, teoretico, oggettivante, e dunque di ogni presa di possesso e di ogni padronanza – è più potente (e insieme, ovviamente, infinitamente più fragile) di ogni conoscenza.

Proprio perché è una teologia della grazia in senso eminente, quella di Lutero è prima e più di altro, ricorda sovente Heidegger, una teologia del peccato. Vede e pensa autenticamente la grazia solo colui che vive e sperimenta autenticamente il peccato, cioè l'assoluta prospettività e relazionalità della dimenticanza di Dio. A limite, la cosa in questione (la cosa del pensiero), in Lutero, è il peccato prima che la grazia, ovvero è la grazia in quanto peccato visto e saputo: non semplicemente superato, messo da parte, annientato, ma esaltato e fatto vibrare (cioè reso risonante) nella sua difettività e nullità di fondo. La dimenticanza non è successiva al ricordo, ma lo precede e lo accompagna. La dimenticanza non è ciò che si fonda sulla relazionalità, bensì ciò che fonda la relazionalità. Solo partendo dal peccato e dalla dimenticanza si può avere accesso alla grazia e alla fede.

Ora, questa struttura paradossale di una dimenticanza che precede e intride di sé ogni ricordo ed è lungi dall'essere il mero indebolimento di un ricordo, attraversa l'intero pensiero di Heidegger, nel quale la *Seinsvergessenheit* (insieme al suo *pendant* esistenziale, l'*Uneigentlichkeit*) diventa sempre meno ciò che fa seguito a un'esperienza successivamente precipitata nell'oblio e sempre più ciò che sta all'inizio dell'esperienza in quanto tale, fino a coincidere con la struttura stessa dell'esperire nella sua distinzione dalla (ma anche nel suo articolato-inarticolato rapporto con la) dimensione del nominare e con quella del pensare<sup>12</sup>. La dimenticanza dimentica se stessa, perché non c'è esperienza della dimenticanza, bensì l'esperienza è dimenticanza. La dimenticanza non è altrove rispetto all'esperienza, perché assume di volta in volta la forma di pensieri, emozioni, sensazioni, percezioni. Esperire, nominare e pensare, come modi del dimenticare, sono altrettanti modi con cui la dimenticanza accade velandosi, come il vuoto nel pieno, il silenzio nella parola, l'assenza nella presenza. Ciò che si mostra come accadimento e pienezza, ha il modo d'essere di un non-avvento, che è il vero evento di esso. In tutto

<sup>12</sup> Cfr. A. Ardovino, *Confessione e oblio*, in Id., *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, cit., pp. 221-239; Id., *Esperire, nominare, pensare. Appunti su una costellazione heideggeriana*, «Logoi» 3 (2017), pp. 27-68 (<http://logoi.ph/autori/ardovino-adriano>, 24.10.2018).

ciò che pensiamo, diciamo, sentiamo, alberga ciò che non abbiamo e non avremo pensato, detto, sentito.

Ma in Lutero, l'esperienza pistica della dimenticanza di Dio da parte dell'uomo è però solo un lato della dimenticanza, e pertanto della relazione fra uomo e Dio. La dimenticanza può stare infatti anche, secondo il genitivo equivoco dell'espressione, dal lato di Dio. Il Dio cristiano è il Dio capace di dimenticare il peccato, l'ignominia, l'inniquità (cfr. ad es. Ger 31, 34; Eb 8, 8 ss. e 10, 16 ss.). Qui, la dimenticanza non è una semplice premessa funzionale al perdono e alla giustificazione: al contrario, il perdono e la giustificazione coincidono con il dimenticare. Non c'è vero perdono senza dimenticanza; non si può perdonare senza accedere a un non vedere, non sapere, non ricordare più. Di nuovo, il dimenticare come perdonare non è assenza di rapporto, che depone ogni essere-riferito-a..., bensì una modalità eminente dello stare in rapporto, dimenticando. Dimenticare non significa smettere di comprendere, bensì rapportarsi al non conservato e al non trattenuto – come quando Gesù, di fronte agli accusatori dell'adultera (Gv 8, 6-8), traccia segni col dito sul terreno (forse i nomi del peccato), affidandoli alla sabbia e alla polvere, come affida le mancanze della donna al vento del suo perdono, che le disperde nella loro ormai vuota inconsistenza –, così come il non pensare non è un uscire dal rapporto, bensì un rapportarsi a qualcosa di non pensato, all'impensato o all'impensabile, uno stare nel riferimento alla sottrazione.

Il tema del perdono è ovviamente un tema esorbitante. Ma la sua esplicita riformulazione nei termini di un dimenticare, ossia di un guardare divino che è un vedere *senza* vedere, un sorvolare con lo sguardo e uno sguardo di sorvolo, un vedere ciò che avremmo dovuto essere e non siamo stati, ma anche un vedere ciò che saremo, senza vedere più ciò che siamo, è pienamente in linea con l'amore che non solo scopre, ma anche copre, ossia non svela e non mostra, ma pratica il silenzio, la mitezza, il perdono, e dunque con la dimenticanza che rimuove, elimina, toglie, cosicché ciò che è visto è al contempo obliato, nascosto, tolto al proscenio, sottratto alla luce, lasciato alle spalle, sopito e forse strappato alla vergogna. L'amore autentico, la *caritas*, «copre una moltitudine di peccati» (1 Pt 4, 8, ma cfr. anche Gc 5, 20), e non lo fa in un modo soltanto, ad esempio cancellando-seppellendo e benevolmente condonando: essa anche non divulga, non umilia, non sottolinea, non enfatizza, non punisce, non costringe al pianto, non approfondisce il solco, non ulcera la piaga che brucia. Così come, nel visibile, la fede vede l'invisibile, così l'amore e il perdono vedono il non

visto e il non accaduto, coprendo e dimenticando ciò che hanno visto o che è accaduto. Nel visto, il perdono e la dimenticanza non vedono più il visibile, perché non disperano circa il mai visto e l'invisibile.

Nell'amare in quanto perdonare, c'è un volgersi-verso, un volgersi-a, che non è più dell'ordine del vedere, bensì del guardare. Chi perdona continua a volgere lo sguardo al perdonato, ma non può più vedere ciò che ormai è dietro di sé. Egli guarda senza più vedere, senza oggettivare, e si volge-verso soltanto distogliendosi-da. Il perdono non ignora, ma sa e dimentica ciò che ha saputo, perché ciò che ha saputo, lo ha dimenticato. Dimenticare è una forma di sapere che non sa. Un sapere si relaziona al saputo deponendo se stesso in quanto sapere. Come suggerisce in modo magistrale il Kierkegaard delle *Kjerlighedens Gjerninger* (le "opere della carità", ovvero gli "atti dell'amore")<sup>13</sup>, dimenticare non è l'opposto del ricordare, ma addirittura del creare, e persino dello sperare, che continua ad aspettare, senza dismettere la sua richiesta. Se infatti sperare è concedere esistenza nel pensiero a ciò che non esiste, dimenticare significa revocare l'esistenza di ciò che esiste; se creare significa produrre dal nulla, dimenticare vuol dire riportare nel nulla. De-creando e de-ponendo ogni aspettativa dell'essere-posti, la dimenticanza schiude l'accesso autentico al velamento. Solo Dio, ovviamente, è capace della perfetta dimenticanza: una dimenticanza netta, senza residui o sbavature, rivolta a tutto ciò che sul piano umano riporta incessantemente alla mente il trauma, la ferita, il rancore. Ancora una volta, l'uomo che pretendesse di dimenticare totalmente, peccerebbe, volendosi fare uguale a Dio, così come l'uomo che pretendesse di essere totalmente dimenticato da un altro uomo, pretenderebbe che costui fosse Dio, oppure, più oscuramente, ne desidererebbe la morte e l'annientamento, che soli cancellano il ricordo della vergogna. Come Lutero ricorda in diverse prediche su Mt 5, 20-26, parlando contra i *signa rancoris* e richiamando l'«iniquitatum eorum nunquam recordabor» citato in Eb 10, 17, il cristiano deve sempre sforzarsi, pena la contraddizione, di coniugare insieme il perdono e la dimenticanza: «du sollst nicht sagen: Ich will vergeben, aber nicht vergessen».

<sup>13</sup> Si veda un breve commento del quinto discorso nel bellissimo saggio di H. v. Sass, *Vergeben und Vergessen. Über eine vernachlässigte Dimension der Soteriologie*, «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 55 (2013), pp. 314-343. In italiano: S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2003, e più di recente Id., *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, trad. it. di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2009.

Ora, il legame teologico-strutturale fra amore, perdono, sguardo e dimenticanza, emerge con ancora più forza, e con una sottigliezza ontologica che è già un immenso prodromo a tutto il pensiero di Heidegger, nella valorizzazione luterana – a partire dalle Lezioni del 1513/15 –, della cruciale versione del Salmo 32 di Johannes Reuchlin dai *Septem psalmi poenitentiales hebraici cum grammaticali translatione latina*<sup>14</sup>. In margine ai primi due versetti e al tema della *remissio sine meritis*, Lutero coglie appieno la portata teologica della nuova resa grammaticale di Reuchlin, che sostituisce alla traduzione della Vulgata («*beatus cui dimissa est iniquitas et absconditum [obtectum] est peccatum*») una resa più prossima e più adeguata all'originale ebraico, traducendo: «*beatus fiens levatus crimine, fiens opertus peccato*». Se nel primo ascolto, beato è l'uomo a cui è rimessa/tolta la colpa/trasgressione, e ad essere perdonato e “coperto” è propriamente il peccato (cfr. anche Rm 4, 7), nel secondo ascolto, colui che viene scagionato/prosciolto dall'errore e dal reato, risulta *egli stesso*, in primo luogo, coperto *rispetto* al peccato commesso. Il punto, cioè, non è tanto il peccato oscurato e sepolto, quanto piuttosto l'essere-coperto del peccatore stesso in rapporto al peccato, ossia il suo essere reso o il suo diventare velato *in quanto* peccatore, avvolto dall'oscurità *nella* sua stessa condizione di ignominia, nel gorgo che lo svuota del suo essere, nel nulla che lo scava dal didentro. Egli è dunque sollevato ed esonerato dal peccato in quanto schermato e protetto dal peccato, posto che in tal modo *diventa* coperto il suo riferimento stesso al peccato, prima che il peccato stesso. Vi è qui una forma positiva dell'essere sottratto a se stesso del peccatore, ossia della nullità dell'uomo *coram Deo*: il beato è colui che è dispensato dal continuare a guardarsi soltanto con uno sguardo che è quello dell'autoimputazione senza speranza di elevazione. In questo il vero perdono: non solo e non tanto nel ricoprire un Che-cosa, bensì nel coprirlo a qualcuno e nei confronti di qualcuno, e dunque nel rendere coperto il Che e il Così del Come che definisce il Chi dell'*homo peccator*.

Dio concede che attorno al beato si depositi una velatezza essenziale, la quale fa sì che egli sia letteralmente *protectus* e *opertus*, ossia non più percepibile e percepito come peccatore, perché non risulta più tale agli occhi di Dio, e pertanto neanche di se stesso. Qui, nell'aprire (*ad-per-ire*) in quanto coprire (*cum-ob-per-ire*), Dio distoglie lo sguardo

---

<sup>14</sup> In *Johannis Reuchlin in septem psalmos poenitentiales Hebraicos interpretatio de verbo ad verbum, & super eisdem commentarioli sui, ad discendum linguam hebraicam ex rudimentis*, Thomam Anshelmum, Tubingae 1512.

non solo e non tanto dall'anomia, quanto dall'essere della creatura, o meglio dal suo essere-riferito al peccato, dal suo esistere solo ed esclusivamente in riferimento ad esso. Ciò che non è più visto né saputo (e che perciò viene perdonato e dimenticato), non è il peccato soltanto, bensì il peccatore stesso, che viene così dissolto e reso pura luce nel vortice della dimenticanza di Dio: non più del Dio dimenticato dal peccatore, ma del Dio che dimentica il peccatore che è nell'uomo. Dio può amare l'uomo dimenticandosi di lui. Non semplicemente di ciò che ha fatto o commesso, dei suoi sbagli e dei suoi errori, del suo inespionabile e del suo inconfessabile, ma di ciò che egli è. È questo l'evento del perdono come velamento e dimenticanza, in cui Dio non distoglie semplicemente lo sguardo dai peccati per cancellare le colpe, bensì dai peccatori nel loro essere peccatori.

Come Lutero ricorda ancora nel *Sermo in die sancti Matthei* (21 settembre 1516): «Deinde fiens opertus, hoc est, qui operitur in peccato: etsi maneat ut aegritudo sanandi, tamen ignoratur non imputatur, ut totum sanetur». *Ignoratur, non imputatur*: il peccato è da Dio ignorato anziché imputato, perché Dio si dispone nell'impossibilità di vedere l'essere-posto dell'uomo peccatore, distogliendo lo sguardo, fingendo che non ci sia peccato, dimenticandosene. O ancora: «opertus peccato i. e. radicale malum ipsius non imputatur ad peccatum. Tunc enim tegitur, quando est quidem, sed non videtur, non observatur, non imputatur». *Non videtur, non imputatur*: egli non viene visto, ma anche, al contempo, non sembra e non appare più come peccatore. L'uomo è oggetto di oblio e dimenticanza in quanto peccatore, perché Dio non vede più in lui il peccatore, ma il giusto. Il peccatore, dunque, resta nascosto a se stesso in quanto peccatore. Egli è velato rispetto al suo stesso mancare, essere in difetto, trasgredire, sbagliare, nuocere. In questo modo egli diventa l'innocente che non è mai stato, si fa giusto e viene ad essere (in quanto) giustificato. E lo diventa perché giusto, ancora una volta, non lo è in sé e nella proprietà di sé: a tale condizione egli accede soltanto allorché viene reputato e considerato tale, senza alcun merito, da parte del Dio che dimentica, il quale è l'unico motore del pentimento, della confessione, dell'espiazione. Ancora una volta, in Lutero, l'essere non è (aristotelicamente e scolasticamente) dell'ordine dell'avere e del possedere, bensì (agostinianamente) del ricevere indietro. Si è qualcosa, se e solo se si viene visti, guardati e amati come tali. L'essere è essere-recepito da un Altro. Il superamento dell'*imputatio* e l'uscita dalla *computatio* non sono mai indipendenti dalla *reputatio*. La "purezza" non è che l'esito del purificare (*putare*, ossia potere



sfrondando e tagliando rami inutili, alleggerendo e portando in alto, sceverandolo e separandolo da ciò che grava e riporta in basso) che è frutto del giudicare e ritenere del Dio che rivolge, *respective* e *prospective*, il suo sguardo oblioso e pieno d'amore al peccatore. Nella *iustificatio*, nello *iustum facere*, la remissione (come condono, perdono, non imputabilità, riconciliazione, sterminio dell'inimicizia) e l'accoglienza (la riabilitazione, la concessione della *iustitia*), procedono assieme. Qui non ci sono un Dio-in-sé e un uomo-in-sé, bensì un uomo posto di fronte allo sguardo di Dio come difetto e mancanza e un Dio che si china sull'uomo nella e con la dimenticanza e il perdono<sup>15</sup>.

Non accade dunque che Dio ami l'uomo che confessa: al contrario, siccome lo ama, gli concede di confessare, insieme, la lode e il peccato. Dio non ama l'uomo perché egli è intrinsecamente bello, ma lo rende bello perché lo ama, e perché il suo sguardo trasforma e dimentica. Non c'è niente di sorgivo, autonomo, spontaneo, nell'uomo: se egli confessa (a) Dio, è perché Dio si è rivolto a lui. La confessione è essa stessa un dono, non una libera iniziativa. Ed è solo mentre confessa che l'uomo capisce di essere stato posto in grado di farlo, avvertendo che Altro ha suscitato e operato qualcosa in lui, suscitando con ciò il suo intero essere, facendosi operante in esso, espropriandolo per condurlo a un proprio al quale con le sue forze non avrebbe mai avuto accesso, trovandosi sempre a un passo da se stesso, per tornare sempre di nuovo ad allontanarsi da se stesso. Non è l'uomo a esperire Dio, perché piuttosto è l'uomo ad essere esperito e fruito da Dio – che lo rende *expertus* come *opertus peccato* –, e solo allora può esperire, non già Dio stesso, in se stesso, bensì l'esperienza che Dio fa di lui. Non il suo volto (un *Checosa*), bensì il suo sguardo (un *Come*), e più propriamente una certa modalità del suo sguardo, cioè il modo che Dio ha di guardarlo. Non la figura, ma il suo modo di essere: che è un modo di amare e perdonare, di guardare e poi dimenticare. Il peccatore non esperisce mai se stesso direttamente, bensì accede a se stesso soltanto sperando l'esperienza altrui, l'esperienza che Dio fa di lui nello sguardo e nella dimenticanza, così come egli è abilitato a guardare se stesso, nel suo essere dimentico, soltanto se guardato e riguardato dallo sguardo altrui.

---

<sup>15</sup> Su questa relazione asimmetrica tra uomo e Dio e sulle sue implicazioni ontologiche cfr. la limpida e cruciale esposizione di S. Leoni, *Lutero, Martin*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana ([www.treccani.it/enciclopedia/martino-lutero](http://www.treccani.it/enciclopedia/martino-lutero), 24.10.2018). Cfr. anche Id., *Fides creatrix divinitatis. La fede come esistenza di Dio in Lutero*, «Archivio di Filosofia» 59 (1991), pp. 14-35.

Ora, questa dinamica teologico-fenomenologica – insieme ontica e ontologica, esperienziale e speculativa –, in cui è meno il peccato ad essere coperto, che non il peccatore a divenire velato e ad accedere a un essere-velato, pur nel suo peccato (cioè nel suo inevitabile continuare a peccare e ad essere bisognoso di guarigione); in cui Dio guarda distogliendo lo sguardo, cosicché ai suoi occhi appariamo come non fummo mai in grado di essere ed egli vede in noi un’innocenza che non c’è mai stata, ponendosi in condizione di *non poter più vedere* il nostro mancare a tutto, nei confronti di tutti, fino a concedere che attorno a noi stessi, e non semplicemente al nostro *deficere*, si depositi quel velo che ci consente di fare ingresso nell’unica velatezza che protegge e che salva; in cui, arrendendoci a Dio, siamo resi – esclusivamente al suo sguardo – aperti *in quanto* coperti, messi in luce mediante un’ablazione e rimessi in piedi mediante una dislocazione, grazie alle quali chi ci ama, ci ama proprio dimenticandoci, e si fa presso di noi dimenticandosi di noi, mentre ci ricorda con l’oblio, e pertanto si ricorda di noi scordandosi di noi, fino a silenziare ogni tensione volitiva nello sguardo e nella percezione, fino a dimenticarci in quanto incapaci di amore, destinandoci un amore che è un saper dimenticare e obliare, prima ancora che perdonare e condonare –, *questa* dinamica, dicevamo, si ritrova in modo notevole lungo tutta la fenomenologia del velamento, della sottrazione e della dimenticanza che innerva il pensiero di Heidegger, e sulla quale occorrerà un giorno, e in uno studio più attento, soffermarsi con rigore.

Nel saggio intitolato *Aletheia*, pubblicato negli anni ’50, ma risalente al corso su Eraclito del 1943, immediatamente successivo a quello, già citato, su Parmenide, Heidegger rievoca la celebre narrazione omerica (*Od.* VIII 83-113), in cui Odisseo, «sia al canto grave, sia al canto gioioso del cantore Demodoco nel palazzo del re dei Feaci, ogni volta si nasconde [vela] il capo e, così inosservato, piange»<sup>16</sup>. Discutendo alcune traduzioni del verso 93, di cui la seconda risalente a Voss («allora egli versò lacrime, senza che tutti gli altri lo notassero», «a tutti gli altri invitati egli nascose le lacrime sgorganti»), Heidegger ricorda che il verbo greco (*elanthane*)

non ha il significato transitivo di «egli nascose [velò]», ma vuol dire «egli rimase nascosto [velato]»: nascosto [velato] in quanto

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, p. 269 (trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 179).

versante lacrime. Nel greco, il «rimanere velato» è la parola che regge e predomina. Il tedesco dice invece: egli pianse senza che gli altri lo notassero. Allo stesso modo, traduciamo la nota esortazione epicurea *lathe biosas* con: «vivi [nel] nascosto [velato]». Pensata in modo greco, questa espressione dice: «rimani in quanto colui che conduce la sua vita (in ciò) nascosto [velato]». La velatezza definisce qui il modo in cui l'uomo dev'essere presente in mezzo agli uomini. Mediante il modo del suo dire, la lingua greca ci fa noto che il nascondersi [velarsi], e cioè, allo stesso tempo, anche il rimanere non-nascosto [svelato], ha una posizione predominante rispetto a tutti gli altri modi in cui l'essere-presente è presente. Il tratto fondamentale dell'essere-presente è determinato dal restare nascosto e non-nascosto [velato e svelato]. [...] Conformemente a ciò, il modo di esperire greco, nel caso di Odisseo, non pensa secondo una prospettiva per cui i invitati presenti vengono rappresentati come soggetti che nel loro comportamento soggettivo non colgono Odisseo piangente, inteso come oggetto della loro percezione. Invece, per l'esperienza greca, domina intorno al piangente un nascondimento [velatezza] che lo sottrae agli altri. [...] Così dobbiamo anche prepararci ad usare in maniera più meditata un'altra parola greca [...], *epilanthesthai*. Noi usiamo tradurla correttamente con «dimenticare». Questa esattezza lessicografica sembra mettere tutto in ordine. Si fa come se il dimenticare fosse la cosa più solare ed evidente del mondo. Solo di passaggio si osserva che nel termine greco corrispondente è nominato anche il restare nascosto [velato].

Ma che significa «dimenticare»? L'uomo moderno, che fa di tutto per dimenticare il più rapidamente possibile, dovrebbe pur sapere che cosa sia il dimenticare. Ma egli non lo sa. Ha dimenticato l'essenza del dimenticare, ammesso che mai vi abbia riflettuto su in modo sufficiente, cioè che lo abbia pensato collocandolo nell'ambito essenziale della dimenticanza. [...] I greci hanno sentito la dimenticanza, *lethe*, come un destino del nascondimento [velamento].

*Lanthanomai* dice: io rimango a me stesso – rispetto al rapporto con me di qualcosa che altrimenti è non nascosto [svelato] – nascosto [velato]. In tal modo, il non-nascosto [non-velato] è dal canto suo anch'esso nascosto [velato], come lo sono io a me stesso nel mio rapporto con esso. Ciò che è presente sprofonda via nella dimenticanza in modo tale che in questo nascondimento [velamento] io resto nascosto [velato] a me stesso come colui a cui ciò che è presente si sottrae. Insieme, questo nascondimento [velamento] viene dal canto suo nascosto [velato]. Questo accade in quel tipo di circostanze a cui pensiamo

quando diciamo: ho dimenticato (qualcosa). Nel dimenticare non accade solo che qualcosa ci sfugga. Il dimenticare stesso cade in un nascondimento [velamento], e ciò in modo tale che noi stessi, insieme al nostro rapporto con la cosa dimenticata, entriamo nel nascondimento [velatezza]. Per questo i greci usano la forma mediale e dicono, accentuando: *epilanthanesthai*. In questo modo, il nascondimento [velatezza] in cui l'uomo finisce viene designato contemporaneamente rispetto al rapporto con ciò che esso sottrae all'uomo<sup>17</sup>.

Ora, se Odisseo, che si commuove al canto di un aedo che non canta altri che lui stesso, resta velato a se stesso, quasi forza propria, nel piangere, il cristiano invece viene velato, ossia viene lasciato accedere alla velatezza per opera altrui, perché gli viene concesso di restare, finalmente, velato, finalmente sedendo e dimorando nella dimenticanza. Ciò nondimeno – e fatto salvo il problema del rinnovato accesso all'elemento greco pre-aristotelico che solo l'elemento cristiano post-aristotelico, avviando la *Schwingung* di una messa in abisso in cui entrambi si destituiscono di un'identità propria, consente, e suggerendo così di accantonare ogni contrapposizione ingenua tra natura pagana e grazia cristiana, posto che l'elemento di profondità e consapevolezza dello sguardo cristiano non fa che agognare l'integrità e l'indisturbata semplicità di un rapporto naturale con la creazione, rapporto oramai interdetto all'animo angosciato e inconciliato del cristiano, che finisce per imputare paradossalmente uno sguardo pagano a qualsiasi vita non toccata dall'inquietudine e vissuta in armonia col creato, cioè, essenzialmente, alla vita innocente (si pensi all'ambivalente rapporto di Lutero con Erasmo) –, l'elemento ontologico-strutturale resta uno soltanto: nel dimenticare, il dimenticante e il dimenticato sono sempre partecipi e riguardati. La dimenticanza è una forma essenziale del concernimento. In essa vige un accadere che, benché senza agente, accade tuttavia all'agente. Non c'è soltanto un dimenticare relativo alla cosa, ma anche un dimenticare dimentico di sé, relativo al sé e al suo riferimento alla (al suo rapporto con la) cosa, sia essa la cosa passata e accaduta, oppure la cosa presente, quella che è in procinto di accadere e passare nella sua transitorietà, se non addirittura la cosa futura, che è ancora lungi dall'accadere. Pensato in senso greco (perché ripensato in senso cristiano), il dimenticare è un disporsi, ossia un essere (un raccogliersi e un restare) nel velamento in rapporto a (*epi*) qualcosa,

<sup>17</sup> Ivi, pp. 269-273 (trad it., cit., pp. 179-181).

e insieme un velarsi in riferimento ad esso: un fare ingresso nella velatezza in cui si è velati a se stessi, divenendo ed essendo resi velati-coperti (come nel Salmo 32) a se stessi, in relazione a ciò che si vela.

La fenomenologia heideggeriana della dimenticanza è ben lungi dall'essere stata ricostruita in modo completo ed esaustivo. Quando lo si farà, partendo magari dal corso del 1938/1939 sulla *Seconda Inattuale* di Nietzsche e sul *vergessliches Tier*<sup>18</sup>, che fa segno verso la vita con la dimenticanza e l'oblio, anziché con la memoria e il ricordo, occorrerà forse restituire il suo posto anche a Lutero e al dono della dimenticanza di sé dell'uomo giustificato, che non è solo un essere-via-da-sé, ma il puro essere donati a sé nella dimenticanza di Dio, un accedere alla pura dedizione ad altro, in cui l'agire dimentico di sé è proprio l'agire che depone il sé inautentico (peccaminoso), per entrare in rapporto con il sé autentico, il quale si rivela per quello che è, che è sempre stato: un non-sé, vuoto di sé e privo di sé, interamente consegnato all'altro da sé, che per questo, e solo per questo, ha il velato sguardo dell'Altro.

Università degli Studi "G. D'Annunzio" Chieti-Pescara  
adriano.ardovino@unich.it

---

<sup>18</sup> Cfr. M. Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003.