



## L'esperienza del limite con riferimento ad Heidegger e Marcel

di Mario Bizzotto



L'esperienza del limite è una delle tematiche più ricorrenti nel dibattito della filosofia contemporanea. La sua comparsa è determinata da condizionamenti culturali. Già Marcuse ha avvertito un cambiamento di sensibilità nell'attuale riflessione filosofica, notando uno spostamento di interessi che va dal primato del logos all'eros.<sup>1</sup> A questa nuova tematica sottolineata da Marcuse se ne affiancano altre. Si lasciano cadere le costruzioni sistematiche di pensiero e si rivolge l'attenzione ai conflitti della società, si abbandonano i problemi gnoseologici con le loro argomentazioni e ci si cala nell'alveo della storia, dagli interessi speculativi si passa ad altri di tipo esistenziale, dalla filosofia intesa come esercizio critico ci si sposta alla filosofia intesa come stupore. L'approdo all'esistenza apre il mondo quotidiano, quello più vicino, dove il pensiero non vola al di sopra della testa, non teme di urtare con problemi concreti quali: il male, la colpa, l'angoscia, il dolore, il disagio, la speranza e la morte. Tutti fenomeni che si lasciano sussumere sotto un denominatore comune: il limite.

A ben pensarci il limite rientra nello stesso concetto di esperienza. Questa in fondo denota l'incontro con il diverso o con il negativo. Ha luogo dove si dà la sorpresa: non credevo che fosse così. L'alterità, che attraverso di essa viene a galla, mette in risalto lo scontro con il limite.<sup>2</sup> Non

<sup>1</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1980, 164.

<sup>2</sup> Cfr. A. FABRIS, *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2002, 75ss e soprattutto H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1965, 337s.

soltanto quando comporta, come nella maggioranza dei casi, dolore o delusione, ma anche quando è pervasa da una gioia sconvolgente, come ad esempio nell'incontro d'una persona cara dispersa che si riteneva morta. Anche in questa evenienza si ripresenta il limite. Si tratta infatti di un'esperienza inesprimibile, che sorpassa gli abituali strumenti della comunicazione, la si vive in lacrime.

Soprattutto è la sofferenza che scava nell'anima e vi lascia le sue tracce. Impartisce una lezione esistenziale. Non comunica nuove conoscenze in senso quantitativo. Promuove piuttosto una sensibilità: appunto il senso del limite. Ci si rende conto che non tutto è possibile e non tutto funziona come si vorrebbe. Si dileguano i sogni velleitari, si diventa saggi e si acquista il senso della misura. Si impara ciò che è essenziale e necessario per vivere in maniera sensata, prendendo atto delle proprie possibilità. L'appuntamento con il dolore è il più fecondo di insegnamenti. Impianta l'individuo nell'esistenza e oltre ad insegnare a vivere, insegna anche a pensare da se stessi, al di là dei luoghi comuni. Si pensa con la propria testa là dove si soffre con la propria carne. Se manca il dolore, manca anche la capacità di pensare in modo autentico e personale.<sup>3</sup> Il primo scontro con il limite compare nella stessa conoscenza. Essa infatti procede ponendosi domande che mettono in scacco la ragione, la sottopone di continuo alla fatica della ricerca, fa dell'essere razionale un *homo viator*, sempre in moto come Ulisse, e come Ulisse un espatriato che, anche se rientra in patria, vi ritorna a mani vuote come un mendicante.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Cosa significa pensare?*, in ID., *Saggi e discorsi*, Muria, Milano 1980, 90ss. e ID., *Cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, I, Sugarco, Milano 1979, 43ss.

<sup>4</sup> Cfr. M. HORKHEIMER W.Th. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1971, dove nel mito di Ulisse si scopre l'avventura della ragione illuministica che vaga a vuoto.

## 1. Il limite nella conoscenza

Il processo gnoseologico avanza sotto la guida della ragione, nel qual caso incontra ostacoli insormontabili. Formula domande, ma non ne fa seguire le relative risposte. Eppure il limite della conoscenza logica non comporta un naufragio totale. Libera altre facoltà che aiutano ad apprendere le cose, il cui senso arriva al soggetto non tanto con la pura riflessione quanto con gli atteggiamenti esperienziali dell'ascolto, del raccoglimento, del silenzio e dell'attesa.

### 1.1 *La via della ragione e la sua resa*

Le esaltazioni della ragione, celebrate in termini tutt'altro che modesti a partire da Cartesio e dall'illuminismo e in parte anche dall'io trascendentale di Kant e dallo Spirito assoluto di Hegel, non godono più l'incontrastato prestigio d'un tempo. Le giustificazioni razionali, addotte per spiegare la presenza del disordine nella storia e del male nell'esistenza, figurano ora come esempi di violenza logica. La stessa teodicea, grandioso capolavoro della ragione discorsiva, ha ceduto di schianto non appena si sono aperti gli occhi davanti alle sciagure che irrompono nella storia. Ora si percepisce come scandalo sia il quantitativo di sofferenze, di cui è fatto vittima l'uomo, sia i tentativi di legittimarle.<sup>5</sup> Le domande che il male solleva sono le più vere e le più sofferte. Non sono però le sole che mettono in crisi la ragione. L'intera realtà suscita interrogativi: il mondo, l'uomo, la storia e soprattutto Dio.

Mai l'esperienza del limite è tanto intensa come quando la ragione si interroga su Dio. Le risposte facili sono spesso anche le meno vere, perché tendono a trattare gli esseri come oggetti o per dirla con Heidegger come enti, circoscrivibili e calcolabili. Ignorano il loro senso ontologico. È nota la critica che Heidegger ha rivolto alla teologia che si affida all'uso del concetto, che di natura sua definisce e circoscrive. Dio non può essere immesso entro i limiti di

<sup>5</sup> Cfr. P.L. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Fischer, Frankfurt a.M. 1988, specie 52ss e ancora O. MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart 1987, 11-32 e Id., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, 52-66.

operazioni linguistiche. Se nella Bibbia si rivela, compare come l'essere nascosto. Il "vere tu es Deus absconditus" di Isaia è il Dio che parla e si manifesta, ma nel contempo è nascosto. Per questo il suo è un volto che va di continuo cercato. C'è sempre il nascosto, espresso con il termine "nulla", ossia ciò che non si riduce ad essere pensato, capito e detto. C'è il Dio presente e il Dio assente, quello che abita "in una luce inaccessibile" e trascende il mondo.

La riflessione contemporanea parlando di Dio preferisce scegliere la categoria del "nulla", il non-luogo, l'alterità assoluta, l'infinitamente inesauribile, che arresta il pensiero, dissolve "l'io voglio" e "l'io penso", per cui il rapporto soggetto e oggetto si dilegua e lascia posto alla "cognitio unionis", di cui parla molto Bonaventura.<sup>6</sup> L'anima non va a Dio per concetti, ma per esperienza, non lo può definire, lo può incontrare. Il Dio dell'onto-teologia, inchiodato all'essere viene superato dal Dio il cui essere va rapportato al nulla, ossia il Dio che include in sé essere e nulla. A lui ci si avvicina adottando la nozione del nulla, che invita a sostare sulla soglia senza azzardare affermazioni. La *via negationis* ha il vantaggio della modestia, del "timor et tremor", del limite cosciente, della pazienza e dell'attesa. Essa suggerisce più l'esperienza dell'assenza di Dio che non della sua presenza, intendendo per presenza possesso, sequestro o dominio dell'infinito. I teologi incorrono nel pericolo di essere «troppo sicuri del loro Dio, ma non per amore di Dio, bensì della loro fede e della protezione che essa offre all'esistenza. In questo senso la loro fede è metafisica: essa non si abbandona al mistero, ma cerca ragioni, pretende senso e sotto la copertura del nome di Dio mette al sicuro le risposte di cui ha bisogno».<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Cfr. BONAVENTURA, 3 *Sent. d. 24, dub.4* (III,531b): «cognoscitur etiam per intimam unionem» e *Hex. 20,11* (V,427a), dove è detto: «intellectus caligat, quia non potest investigare, quia transcendit omnem potentiam investigativam». Analogo pensiero nel *Cantico delle creature*, quando Francesco si rivolge a Dio con le parole: «niuno homo è digno de te mentovare».

<sup>7</sup> M. RUGGENINI, *Il Dio assente*, B. Mondadori, Milano 1997, 71. Sull'argomento esiste una letteratura enorme. Ricordo solo a titolo di es., *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, a cura di G. Penzo, Città Nuova, Roma 1984; S.

Segue che là dove si dovrebbe mettere al primo posto Dio spunta l'uomo con la sua aggressività. Facendo di Dio un prodotto della pura ragione e conseguentemente strappandolo all'esperienza vivente, si arriva alla paradossale conclusione di togliere Dio dal mondo, relegandolo in un'astrazione mentale. La fede si traduce in metafisica, si omologa alla concezione teologica greca. Questo distacco di Dio dal mondo è percepito dallo stesso Bonhoeffer quando osserva che il Dio delle categorie metafisiche in fondo non è più Dio, ma un altro pezzo di mondo, perché prodotto dalla ragione naturale.<sup>8</sup>

Come la domanda su Dio così quella sull'uomo lascia in sospeso senza un'appagante risposta. Ancora la Bibbia dà un'indicazione che segna il limite della ragione, quando chiama l'uomo un abisso. Si esce dall'appiattimento delle infinite domande orizzontali. Qui ci si trova davanti ad una vertigine verticale, si è costretti a cambiare livello. L'abisso è profondità buia, è il luogo che ingoia in un vortice inarrestabile, dove si precipita senza arrivare ad un punto fermo.

Riconoscere il limite non può non essere salutare. Ri-chiama l'uomo alla modestia, l'aiuta ad acquisire la sua identità di essere povero, contingente e finito. Al contrario la sua esaltazione è sempre fallace, se non altro perché istiga alla volontà di potenza e all'arroganza. La resa della ragione gode d'un altro beneficio quando si capovolge in un apprendimento mistico.

## 1.2. Dall'apprendimento logico all'ontologico

Molti risultati equivoci del pensiero occidentale riconducono ad una dimenticanza del limite. La tecnica con i suoi sviluppi, da una parte positivamente sorprendenti e dall'altra inquietanti, con il suo smisurato dominio sulla natura, ne è un esempio. Collateralmente l'idea di progresso, fatta oggetto di duri attacchi da parte di Weber, con la presun-

GIVONE, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 1995; e per un quadro complessivo C. SCILIRONI, *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup, Padova 2002.

<sup>8</sup> Cfr. D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Paoline, Roma 1988, 462.

zione di avanzare all'infinito, sfocia in un delirio di onnipotenza.<sup>9</sup> Heidegger parla dell'oblio dell'essere che coincide con l'oblio della finitezza umana; sì, perché incontrando l'essere incontra il mistero che arresta la presunzione di definire tutto. La ragione con la sua sete di dominio ha perso il contatto con l'essere. L'affermazione, così come si presenta è oscura, ha bisogno d'un chiarimento. Per capirne il senso seguiamo un esempio di Heidegger.

Supponiamo di analizzare un gesso. L'analisi scientifica è in grado di chiarirne la composizione chimica, i rapporti funzionali. Serve a scrivere sulla lavagna oppure per costruzioni edili, può essere fuso se immesso nel liquido e così via. Ho capito con questo cos'è il gesso? Analogamente posso descrivere il fiume come un corso d'acqua d'una determinata capacità, utile per le irrigazioni, per il trasporto, per la pesca. Descrivendo le sue possibilità d'uso ho capito l'essere del fiume? Non c'è qualcosa di più? Qualcosa che sfugge ai calcoli del sapere funzionale? La sua realtà è qualcosa di nascosto, è appunto rapporto con l'essere.

Si provi a far ritorno alla domanda sull'uomo. L'impiego degli strumenti scientifici somministrano un'enorme quantità di dati riguardanti la vita, il suo concepimento, il funzionamento del cuore, del cervello, la composizione del sangue. La lista delle funzioni potrebbe continuare all'infinito, ma la risposta sull'essere dell'uomo resta lontana, come resta lontana la risposta una volta che mi chiedo qual è il senso della tecnica. «Noi non sappiamo cosa si cela nel dominio atomico della tecnica in continua inquietante crescita». Sappiamo come funziona, non qual è il suo senso. «Io chiamo l'atteggiamento, in forza del quale noi ci teniamo aperti al senso nascosto del mondo della tecnica: l'apertura al mistero».<sup>10</sup> Proprio perché entro in contatto con

<sup>9</sup> Cfr. M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1983, 20s e M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, 5-17.

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Die Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1982, 24, tr.it. *L'abbandono*, il Melangolo, Genova 1983. Al riguardo è molto stimolante e

qualcosa che c'è e non posso capire, mi rendo conto del limite conoscitivo. Sono sorpreso dallo stupore: rapporto questo indispensabile per venire in contatto con l'essere. Interrogandomi sul senso del fiume, della pianta, della vita arrivo all'impenetrabile, al carattere sacro delle cose e capisco quanto sia superficiale la conoscenza scientifica. Essa non parte dalla domanda: cos'è questo? ma: a cosa serve? Finché non arrivo alla domanda che sconfinava con il sacro sono soltanto un fruitore degli esseri, non un loro custode e un loro ammiratore.

Lo stesso rilievo compare in Marcel. Con amarezza constatata un mondo che cade in frantumi, dato che lo si degrada a cantiere di lavoro e ad oggetto di sfruttamento. Il mondo ha anche la qualifica della bellezza e della bontà: in quanto tale merita di essere ammirato e amato. L'attenzione al limite, al lato nascosto degli enti che non cade in nostro potere è l'anima delle cose, la loro essenza. Se ora la ragione è insufficiente per instaurare il rapporto con l'essere, che compare e scompare, sorge la domanda: quale atteggiamento assumere nei suoi confronti? Se la ragione è messa fuori causa, non si tratta tanto di capire quanto di sentire e sperimentare.

Se poi sulle tracce di Heidegger si vuole ulteriormente specificare cosa significa fare esperienza, si viene a contatto con una serie di disposizioni d'animo, che invitano in primo luogo a deporre il pensiero per divenire pensosi. Non quindi la ragione che elabora concetti e immagini, ma un pensare senza oggetto, non il dominio ma l'abbandono, non la sete di prevalere ma il rilassamento, il sostare tra le cose in ascolto per imparare il loro nome, non la precisione e l'esattezza delle misurazioni ma la verità. Nel mondo dell'artificio eretto dalla tecnica sono privilegiati gli aspetti formali e gli intenti metodologici. L'uomo subisce un destino che lo estranea al suo vero mondo, diventa un essere senza patria, un esiliato, avendo perso il contatto con l'essere e la verità.

La sua vocazione lo sospinge ad abitare vicino all'essere, porsi tra le cose, esserne a fianco, disporsi in silenzio e ascolto, raccoglimento e calma. Tutto questo offre protezione, vuol dire essere in patria.<sup>11</sup> Abitare non è un conquistare, è piuttosto un mettersi accanto, essere in compagnia e convivere, è il luogo della familiarità e della condivisione. Il suo significato è tradotto bene dall'immagine del pastore. «L'uomo è il pastore dell'essere, [...] pastore, la cui dignità consiste nell'essere chiamato dall'essere stesso a custodire la sua verità [...] è quell'ente, il cui essere in quanto e-sistenza, consiste nell'abitare nelle vicinanze dell'essere. L'uomo è vicino all'essere».<sup>12</sup> L'abitare è un'esperienza che si compie nell'attesa e nel silenzio della notte, durante la quale s'eleva la voce delle cose.<sup>13</sup> Il pastore a sua volta è la figura che vigila, custodisce, nutre, ha la vocazione della difesa e della cura.

Cosa intende Heidegger quando si ferma a riflettere sulla vicinanza all'essere? Non è far violenza al suo pensiero, osservando che essa parte dal riconoscimento del limite, cui segue la disposizione ad un apprendere umile e paziente. Davanti all'essere ci si para come indigenti, che hanno bisogno di tenersi aperti ad un continuo domandare, senza affrettarsi a trovare risposte che chiudono la ricerca. Chi resta aperto conosce l'arte del silenzio e dell'ascolto. Può parlare della notte chi ha sostato nella tenebra, ha contemplato la volta del cielo, ha provato lo smarrimento del sentiero e del passo sospeso. Per questo si fa pensoso, il suo potere di dominio è mortificato.

La tenebra nasconde gli oggetti, cancella i colori e immette in una vicinanza all'essere che precede il vedere e il constatare. Nel linguaggio di Heidegger assurge a valore d'una metafora. Sta ad indicare l'invalidabile, la scoperta

<sup>11</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull' "umanismo"*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 290-294.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, *Lettera sull' "umanismo"*, 295.

<sup>13</sup> Cfr. Le osservazioni molto suggestive formulate dialogicamente in HEIDEGGER, *Gelassenheit*, 31 ss.



del sacro, dove traluce la divinità e dove l'essere «si dona».<sup>14</sup>

La coscienza del limite acquista un'ulteriore accezione nell'atteggiamento dell'attesa. Anche in questo caso non si tratta di aspettare qualcosa, ma sostare nella condizione propria dei mortali, senza prefissarsi degli obiettivi, per lasciare posto al gratuito e tenersi disponibili a qualsiasi evenienza. Si apre allora l'altra faccia della realtà, quella sentita ma nascosta, offerta e mai sufficientemente raggiunta. L'uomo rimane sulla soglia delle cose, sta sul limite, che è il sacro, il mistero, il nascosto. Il limite diventa la categoria più congeniale per aprirsi all'essere. Alle categorie gnoseologiche di conio kantiano, dove, se si eccettua l'ipotesi del noumeno, il limite è sempre ignorato, si sostituiscono gli esistenziali: la nascita, la libertà, la morte e l'angoscia. Essi suscitano innumerevoli interrogativi, nessuno dei quali trova adeguata risposta.

## 2. Il limite estremo: la morte

Aperto il panorama dell'esistenza s'affaccia un altro risvolto del limite, che prende alla gola ed è molto più assillante di quello posto alla conoscenza degli esseri: la morte. Su di essa si è concentrata la riflessione di diversi pensatori. Oltre Heidegger ha interessato Jaspers, Lévinas, Buber, Adorno, Bloch e Marcel. L'esistenza è una riserva di lotte, che mettono a dura prova l'uomo. Il gioco del male, quello inflitto dalla natura e quello dalla malvagità è incoercibile e purtroppo anche ineludibile. Nessuno sfugge alla malattia, al decadimento fisico, al rischio della libertà e da ultimo all'appuntamento più duro: la morte. Le diverse risposte che si formulano nei suoi confronti possono essere riportate a due: angoscia o speranza.

<sup>14</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Lettera sull' "umanismo"*, 291 e 287.

2.1. *Il limite della morte come esperienza di angoscia*

Il limite ferma il passo, è il confine invalicabile. L'esistenza è costellata da molti appuntamenti irrisolvibili, tanto che Jaspers conclude: «sperimentare situazioni-limite ed esistere è la stessa cosa». <sup>15</sup> Dall'ambito fisico, il cui destino è contrassegnato da malattie e morte, all'ambito gnoseologico, dove di continuo s'incontra l'inconoscibile fino alla sfera morale, che rivela la fragilità umana e in particolare situazioni di conflitto. In quest'ultimo caso l'uomo si trova ad un bivio. L'elemento tragico non è dato dalla necessità di scegliere quanto piuttosto dalla constatazione che la scelta, qualunque essa sia, non può evitare il male. Non sempre infatti la scelta si compie tra il bene e il male, tra un bene inferiore ed uno superiore, purtroppo si dà il caso sia della scelta tra un male ed un altro male sia del male commesso per stupidità. <sup>16</sup>

Ma il limite, che colpisce più ancora della responsabilità morale, è la morte che sfocia nell'azzeramento dell'essere e lo ributta nel nulla. Dall'essere gettati nel mondo (Heidegger), altro limite che indica un inizio, preceduto da un infinito temporale (Pascal), si arriva all'essere gettati fuori dal mondo, nel nulla. Il sopraggiungere della morte non è dovuto ad una fatalità che viene dal di fuori. Il limite è dentro l'uomo. Egli include in sé la morte come la noce include il gheriglio. La si porta già dalla nascita. La madre osserva Rilke quando partorisce, genera sempre due creature gemelle, un figlio e una morte. <sup>17</sup>

<sup>15</sup> K. JASPERS, *Filosofia, II. Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1978, 186. L'autore ripercorre l'intero arco dell'esistenza mettendone in risalto i conflitti, le situazioni di naufragio, di colpa, sofferenza e morte. Risputano i temi di Heidegger espressi però con uno stile chiaro che evita le astruse elucubrazioni e forzature linguistiche, intraducibili del collega.

<sup>16</sup> Cfr. H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1997. L'autrice esamina il caso del criminale nazista Eichmann. Sottoposto a processo non ha dato segno di emozioni, un uomo ridotto a robot, un automa al cui operato sono imputati gesti di inaudita ferocia. Si vedano pure i due articoli di G. RICONDA e X. TILLIETTE, *Del male e del bene*, Città Nuova, Roma 2001 e il saggio di S. FORTI, *Banalità del male, in I concetti del male*, a cura di P.P. Portinaio, Einaudi, Torino 2002, 30-52.

<sup>17</sup> Cfr. R.M. RILKE, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Mondadori, Milano 1995, 11-12.

Non appena si nasce si è già sufficientemente maturi per morire. «Nessuno muore troppo presto. Si parla della morte precoce d'un uomo, facendo uso dell'analogia che intercorre tra vita e iniziative che non hanno in se stesse il loro fine»,<sup>18</sup> ossia progetti iniziati e non portati a termine per la sorpresa della morte, che tuttavia ognuno porta in sé prima ancora di avvedersene. L'accorgersi di essa ha un'importanza decisiva, perché viene a collimare con l'insorgere dell'angoscia. L'uomo è un mortale, esposto al nulla in modo ineluttabile, per questo è angosciato. «L'angoscia manifesta il nulla. Noi siamo "sospesi" nell'angoscia. O meglio, è l'angoscia che ci lascia sospesi, perché fa dileguare l'ente nella sua totalità».<sup>19</sup> Angoscia e morte sono correlate in modo inscindibile.

L'una è la risposta all'altra, è la giusta reazione al limite. Dato che questo non si può cambiare, è necessario cambiare, per quanto possibile, l'uomo stesso. Se non si può mutare il destino, si può mutare le disposizioni psicologiche di chi muore: anticipare la morte, progettarsi, dare il proprio assenso all'imminenza del nulla. Tutto questo aiuta a capire ciò che si è realmente, esseri messi al bando, confinati all'esilio. Una sorte dura, che tuttavia ha a suo favore la possibilità di approdare nelle vicinanze dell'essere. «Il non essere a casa propria dev'essere concepito esistenzialmente-ontologicamente come fenomeno più originario».<sup>20</sup> L'angoscia in quanto svela ciò che si è, svolge un ruolo costruttivo e induce la psiche a maturare, disponendola all'accettazione del confine temporale. La morte s'annida all'interno. Sarebbe sbagliato tentare di eluderla, fingendo di non vederla. Chi la ignora secondo la strategia, detestata da Pascal nel frammento 168, è un alienato. Di lui non si può neppure dire che muore. Non muore ma finisce di vivere. La sua sarebbe una fine senza dignità. È la pianta o l'animale che finisce. L'uomo si comporta secondo la sua natura quando anticipa e costruisce la sua morte. Se è così,

<sup>18</sup> R. SPAEMANN, *Personen*, Klett, Stuttgart 1996, 127.

<sup>19</sup> M. HEIDEGGER, *Cos'è la metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze 1974, 67.

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1985, 238.

questa non sopraggiunge più di soppiatto come il ladro che rapisce la vita, il bene più prezioso. L'uomo è l'essere per la morte e «l'essere per la morte è essenzialmente angoscia».<sup>21</sup> L'angoscia educa al confronto con il nulla, su cui pende come su un abisso l'esistenza.

Heidegger risponde al limite umano della morte con l'angoscia, che illumina, svela, rende autentici e si rapporta all'essere. Il suo pensiero, nonostante le diverse interpretazioni, resta nella sua sostanza pessimista. Non solo. L'austerità del suo stile, aspro e intraducibile,<sup>22</sup> non concede posto a sentimenti di pietà, tenerezza e solidarietà. Il limite umano è nella stessa sostanza del pensiero heideggeriano, tanto che Bloch lo stigmatizza come «interprete della decadenza», «epigono del nihilismo profascista, della sua disperazione vanagloriosa», esponente d'un «guasto soggettivismo».<sup>23</sup> Nonostante il sarcasmo Bloch ha ragione di rimproverare al pensiero del collega pessimismo e povertà di calore umano. Tutt'altro che riconoscere nella morte la caduta nell'annientamento, cui fa seguito l'angoscia, Bloch vi intravede la più alta possibilità di senso, il massimo valore conseguibile dall'uomo che vive, lotta e muore per gli altri. Il richiamo a Bloch dischiude un'altra visione della vita e della morte, un'altra interpretazione del limite: la proposta della speranza.

## 2.2. Il limite della morte come esperienza di speranza

Quando la fine è percepita come un approdo al nulla, non è possibile altra reazione se non quella dell'angoscia. Ma dove essa offre la possibilità di salvezza, spunta la speranza. Kierkegaard ha chiarito la radice dell'angoscia, os-

<sup>21</sup> HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 323.

<sup>22</sup> Cfr. G. STEINER, *Heidegger*, Garzanti, Milano 2002, il quale giustamente nota come il linguaggio di Heidegger sia molto contorto e chi si presta a tradurlo in altra lingua è costretto a delle forzature che rasentano il ridicolo (17). Analoga osservazione in P. EMANUELE, *Laboratorio di Heidegger*, Armando, Milano 1984, dove tra l'altro si legge: «il tipo di travisamento delle traduzioni italiane (di Heidegger) è quasi sempre in direzione decadentistica, postromantica e comunque enfaticizzante» (ivi, 92) e direi anche illeggibile.

<sup>23</sup> Si veda E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*. III, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, 136s e altri passi 126.134.

servando che il suo «oggetto è il nulla. L'angoscia e il nulla si corrispondono di continuo».<sup>24</sup> Si capiscono meglio gli aspetti discutibili delle analisi di Heidegger, indubbiamente acute, accostando le riflessioni di Lévinas e Marcel, autori di matrice biblica. Lo stesso Jaspers, pur condividendo l'impostazione agnostica di Heidegger, se ne discosta soffermandosi sui sentimenti di solidarietà e comunione che intercorrono tra il sopravvissuto e la persona estinta.<sup>25</sup> «La morte della persona cara [...] è l'incrinatura più profonda nella vita fenomenica. Sono rimasto solo allorché, lasciando solo il morente nell'ultimo istante, non l'ho potuto seguire.[...] Ciascuno muore solo».<sup>26</sup>

Sulla stessa linea si colloca il pensiero di Lévinas. Non esita a manifestare il suo disappunto nei confronti della filosofia heideggeriana, intenta all'inseguimento dell'essere e ignara del rapporto più quotidiano tra l'uno e l'altro.<sup>27</sup> La morte assume un senso diverso dall'esperienza della morte. Senso che viene dalla morte d'altri, da ciò che in quella morte «ci riguarda».<sup>28</sup> L'altrui morte richiama alla responsabilità. Ognuno è responsabile dell'altro, alla cui morte egli è legato. «Il morire come il morire dell'altro, intacca la mia identità di Io [...]. In ciò la mia relazione con la morte d'altri non è affatto un sapere di seconda mano, né un'esperienza privilegiata della morte»,<sup>29</sup> è in certo modo la mia morte. Io muoio più nell'altro che in me stesso, è più profonda la ferita provocata dalla morte altrui che quella provocata dalla mia.

La risposta al limite non si esaurisce nella squallida lezione dell'angoscia. Questa non libera e non prospetta alcun superamento dell'ostacolo, al massimo può consigliare un atteggiamento stoico e la calma psicologica. Solo l'amo-

<sup>24</sup> S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, in ID., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, 160.

<sup>25</sup> Cfr. K. JASPERS, *Filosofia, II. Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1978, 199-206 e ID., *La mia filosofia*, Einaudi, Torino 1981, 23.

<sup>26</sup> JASPERS, *Filosofia, II*, 197.

<sup>27</sup> Cfr. E. LÉVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, 69.

<sup>28</sup> LÉVINAS, *Dio, la morte*, 50s.

<sup>29</sup> LÉVINAS, *Dio, la morte*, 54s.

re e la speranza sono armi capaci di sfidare la morte. L'amore è indicato sia da Bloch che da Marcel come il vero antidoto della morte, nonostante i due pensatori lo concepiscono in una visione diversa, immanente il primo e trascendente il secondo. Il pensiero di Marcel è tutto proiettato verso la trascendenza, per cui l'amore non si limita soltanto alla relazione di comunione tra i due che si vogliono bene, è anzitutto riflesso dell'amore supremo. Dio è l'amore per eccellenza. Se tale, cesserebbe di essere se stesso, non sarebbe più Dio, se fosse «indotto ad ignorare il nostro amore, di trattarlo come accidentale, o, peggio ancora, insignificante e ignorarlo al punto da volere il suo annientamento».<sup>30</sup> Si domanda ancora: «è possibile che un Dio che si offre al nostro amore giunga a negarlo, anzi ad annientarlo?».<sup>31</sup>

L'amore in Marcel è sostenuto dalla fede. Fede e carità sono le due virtù teologali che si trovano in stretta convivenza con la speranza. Giustamente Marcel la mette in relazione con il limite. Essa è l'anima dell'uomo. Della sua presenza ci si accorge non appena ci si scontra con una difficoltà. Il malato spera di recuperare la salute, il prigioniero la libertà, l'esiliato la patria, il mortale la sopravvivenza. La speranza non si dà per vinta di fronte agli ostacoli. Il poeta la immagina come l'"ultima dea" che "fugge i sepolcri", l'ultima ad abbandonare l'uomo, la più resistente e tenace nelle avversità. «Forse noi siamo capaci di sperare nota Marcel nella misura in cui riconosciamo di essere prigionieri, o esiliati, o sofferenti. Ecco perché in certi paesi molto progrediti socialmente, nei quali a tutti è stata assicurata una vita agiata, s'indebolisce la speranza [...]. Dovrei allora concludere che la speranza è sempre in relazione a qualche elemento tragico».<sup>32</sup>

La condizione umana, che Marcel definisce ricorrendo ai termini di tenebra, rischio, insicurezza, prigionia, schia-

<sup>30</sup> G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, II, Borla, Torino 1971, 132.

<sup>31</sup> MARCEL, *Il mistero*, 133.

<sup>32</sup> MARCEL, *Il mistero*, 136. Cfr. anche ID., *Homo viator*, Borla, Roma 1966, 69.

vitù, dubbio, infermità non è votata alla precarietà accidentalmente, in seguito ad evenienze casuali, è anzi fragile per costituzione, cui segue la risposta della speranza e ciò, che a questa è particolarmente congeniale, l'invocazione. Se costitutiva dell'uomo è l'esperienza della finitezza, altrettanto costitutiva la speranza. Pascal ha colpito nel segno in termini incisivi la condizione umana. Nel frammento 72 nota: «Noi non viviamo, ma speriamo di vivere». L'affermazione vuole significare che inerente al modo di vivere dell'uomo è la speranza. Vivere è sperare. Non ci si ferma mai alla situazione di pericolo e tenebra, nella quale di continuo si incorre, si è proiettati sempre al di là. La speranza consente di vedere oltre il limite. A questo non si può sfuggire e non si può neppure accettarlo così come esso si presenta, si può solo viverlo nella speranza e perciò anche superarlo. «Sembrirebbe proprio che la speranza abbia la singolare qualità di debellare le potenze che vuole superare, non combattendole, ma trascendendole. D'altronde la sua efficacia sarà più sicura se intimamente congiunta a una autentica debolezza [...]. Sconfina in un mondo invisibile».<sup>33</sup>

### 2.3. *Angoscia e speranza*

La proposta di aprirsi all'esperienza dell'angoscia per arrivare alla vita autentica, quella che ha un limite di possibilità e di tempo, mette in luce valori di indubbia dignità morale: la calma, l'accettazione composta della finitezza, l'equilibrio e l'imperturbabilità stoica. Qui però più che arrivare alla vittoria sul male, si arriva al dominio sulle proprie movenze psicologiche.

Diversa l'esperienza del limite vissuta nella speranza, che nell'attuale contesto culturale assume un duplice significato: immanente e trascendente. Le due interpretazioni hanno in comune la testimonianza dell'amore, che vince la morte, in quanto l'affronta come prova di solidarietà e altruismo e muove ad essa incontro per una causa di libertà e giustizia. Le divergenze si fanno vistose quando si tratta

<sup>33</sup> G. MARCEL, *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1966, 288.

di interpretare il dopo morte. Da una parte si ha la fine con la parziale e modesta sopravvivenza dell'ideale strenuamente difeso ad alto prezzo e dell'esempio di coraggio e generosità, dall'altra non è solo la causa nobile che sopravvive, ma l'individuo stesso. In questo caso il limite è superato più che psicologicamente ontologicamente e la vittoria sulla morte è reale.<sup>34</sup>

Heidegger preme perché l'uomo si riconosca come essere per la morte e come messaggio di autorealizzazione propone l'angoscia. Da qui la sua riflessione non si sposta, resta perciò inchiodata con impietoso rigore al destino della fine. Diversamente nella speranza di Marcel, in linea con il messaggio cristiano, l'uomo risulta un essere per la risurrezione. Riconoscendosi poi *viator*, impara i sentimenti della modestia e dell'umiltà. Anche l'angoscia è educativa, insegna la misura, ma questa non è ancora umiltà e ricchezza di calore umano, anzi è protesa verso una gelosa autorealizzazione che chiude l'individuo in se stesso. Questo proprio perché intento esclusivamente a salvaguardare la propria autenticità, si muove in direzione opposta alla speranza, che di natura sua è apertura all'altro, è chiamata alla comunicazione. Non è pienamente se stessa finché non arriva al tu, alla persona amata o al tu assoluto: Dio.

«Tutto fa pensare che si possa parlare di speranza solo quando esiste questa interazione tra colui che dona e colui che riceve».<sup>35</sup> Garante del rapporto interpersonale è il Tu assoluto. Da qui la formulazione di Marcel: «Io spero in te per noi».<sup>36</sup> La comunione tra esseri, condizionati dal limite, non è assicurata solidamente dalla loro parola. Si rende necessario il rapporto ad un essere superiore che fonda il legame e lo difende. Il Tu di Dio è il cemento stesso che costituisce il fondamento della comunione, per cui la speranza apre l'anima al rapporto interpersonale. Se si può affermare che la speranza è partecipativa come la gioia e l'amore, non si può affermare la stessa cosa dell'angoscia

<sup>34</sup> Cfr. G. MARCEL, *Structure de l'espérance*, in *Dieu vivant* 19 (1954) 78.

<sup>35</sup> MARCEL, *Homo viator*, 61.

<sup>36</sup> MARCEL, *Homo viator*, 72.



heideggeriana, che relega il soggetto in una solitudine amara. In ambedue i casi si dà una risposta al limite, da una parte aprendosi all'invocazione e cercando una salvezza al di fuori di sé, dall'altra chiudendosi in un aristocratico isolamento che non intende spartire niente con gli altri.

È questo il rimprovero, non ingiustificato, che Buber muove ad Heidegger, la cui concezione di esistenza è "un'esistenza monologica". Il monologo può riuscire per qualche tempo e allacciare anche un dialogo con se stessi. Ma poi «sopravviene l'ora della nuda solitudine, di una solitudine estrema in cui il mutismo diventa invincibile [...]. Allorquando l'uomo diventa solitario non può più dire Tu al "morto" Dio». È facile arguire che la chiusura al Tu assoluto possa avere come conseguenza la rottura di ogni comunicazione, per cui non si possa dire tu neppure al proprio simile. Si finisce per trovarsi davanti solo ad «un "sé" chiuso in se stesso: in quanto uomo egli è perduto».<sup>37</sup>

Dietro la morte resta l'incompiuto: il limite dell'esperienza conoscitiva che si ferma davanti all'insondabile, il rammarico dei compiti rimasti in sospeso e delle occasioni perdute, ciò nonostante viene ancora una volta in soccorso la speranza, per ricordare che il mondo sarà redento e che in fondo l'intera realtà provvisoria è solo un'immagine d'un'altra realtà superiore. Pretendere di concludere ogni compito nella perfezione è segno d'un orgoglio, che tormenta, non porta né serenità né per dirla con Heidegger rilassamento fiducioso.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Leumann Torino 1983, 84.

<sup>38</sup> Cfr. O.F. BOLLNOW, *Vom Unvollendeten, Nicht-zu-Vollendenden*, in ID., *Studien zur Hermeneutik*, I, Alber, Freiburg-München 1982, specie 219-223.