

«La clôture de la joue». Un'indagine metafisica sul limite tra dolore, finitudine e temporalità

ENRICO PALMA¹

Sommario: 1. La guancia di Albertine. 2. Una premessa metafisica. 3. Platone e Heidegger. 4. Il limite tra identità e differenza. 5. Finitudine e limite. 6. Il dolore tra limite e metafisica.

Abstract: This essay tries to articulate a reflection on the limit from a metaphysical point of view, bringing out the co-implication of the concept of limit with that of pain. In order for this relationship to be clarified, metaphysical elucidations on time, temporality and the being of beings have become necessary. Some of the main itineraries of the history of Western thought are covered, from Plato to Heidegger, passing through some exponents of contemporary Italian philosophy, with the aim of problematizing pain as the most recognizable aspect of limit which guarantees entities to being and which becomes suffering when associated with the particular entity that we call human.

Keywords: *limit, pain, suffering, metaphysics, temporality, Proust, Plato, Heidegger.*

1 Università degli studi di Catania.

«Il dolore è verità; tutto il resto è soggetto al dubbio»².

J.M. Coetzee

«Il dolore, che tutto compenetra e in tutto permane.
Per questo il dolore non è né l'avverso né l'utile.
Il dolore è il dono del vero essere verso tutto ciò che è»³.

M. Heidegger

1. La guancia di Albertine

Forse nessuno come Marcel Proust ha offerto una rappresentazione così precisa – e forse è tale poiché profondamente tragica – dell'esperienza del limite che è l'esistenza umana, che è l'umano nella sua essenza. E lo ha fatto tenendo conto di un concetto di limite assai vario e dalle più diverse articolazioni. Anzitutto, quella temporale. Siamo esseri in divenire, svanenti, orologi caricati nel tempo che scorrono *motu proprio*, vibrano e poi si spengono, fermando le lancette e facendo scoccare, con ciò, l'ora della dissoluzione. È anche per questo che l'umano ha terrore e persino orrore al pensiero dell'esperienza del finire, a cui si associa lo slancio per durare qualche tempo in più, come lo stesso Proust che ha scritto l'opera monumentale che è la *Recherche* per resistere al tempo e nel tempo persistere, finché almeno ci sarà il tempo universale del cosmo. In uno dei passi più densi e come detto più tragici del romanzo, Proust descrive tutto il dramma in cui consiste il sentimento amoroso, il desiderio di congiungersi con l'essere che si ama per appagarsi totalmente in esso⁴.

Di tutte le tonalità esistenziali esaminate con la finissima capacità analitica

2 J.M. Coetzee, *Aspettando i barbari* (*Waiting for the Barbarians*, 1980), tr. it. di M. Baiocchi, Einaudi, Torino 2016, p. 8.

3 M. Heidegger, *Il linguaggio nella poesia* (*Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes*, 1953), in: *In cammino verso il linguaggio* (*Unterwegs zur Sprache*, 1959), tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, p. 66.

4 Per uno studio proustiano incentrato sul desiderio, rinvio a G. Bottiroli, *Marcel Proust. Il romanzo del desiderio*, Feltrinelli, Milano 2022. Sulla degenerazione gelosa dell'amore in Proust, cfr. invece N. Grimaldi, *Proust, les horreurs de l'amour*, PUF, Paris 2008.

di cui fu dotato, l'amore è proprio quella che Proust sondò più nel profondo e ampiamente, tanto da dedicarvi più di un terzo della *Recherche* e avervi costruito uno dei personaggi più memorabili, Albertine. Pregustando «le goût de la rose inconnue» delle guance della fanciulla, in cui ritrovare il passato di Balbec che era raccolto in lei, le labbra dell'autore, slanciandosi verso la ragazza «doivent se contenter, sans comprendre leur erreur et sans avouer leur déception, de vaguer à la surface et de se heurter à la clôture de la joue impénétrable et désirée»⁵. Questo è un vero e proprio luogo aureo del terzo volume. Per quanto il desiderio possa gettare lo spirito al di là del limite costitutivo del proprio corpo, è giocoforza arrestarsi a questa barriera. Viene dunque mostrato che è nella struttura della dinamica relazionale tra l'essere che si dà e l'esserci che vi si dirige individuare un *punctum* invalicabile.

Proust fornisce una formulazione tra le più accurate per esprimere il limite di cui siamo fatti, aggiungendo, ironicamente, la cifra di saggezza che sarà centrale in questo saggio: l'accontentarsi. Il lettore proustiano sa quale prosieguo avrà il romanzo di Albertine: questo lacerto testuale proviene dal terzo volume, *Le Côté de Guermantes*, e bisogna attendere fino ai volumi quinto (*La Prisonnière*) e sesto (*Albertine disparue*) per leggere la poderosa fenomenologia proustiana del sentimento amoroso, forse la più profonda e vera mai concettualizzata. In ogni caso, queste poche ma decisive parole permettono di circostanziare il nostro argomento. Nella filosofia proustiana l'oggetto amoroso, frutto della nostra più vivida idealizzazione, è la più alta richiesta di salvezza che l'umano possa mai concepire, molto al di là della vita e della morte: l'aspirazione, per forza di cose frustrata e impossibile *ab origine*, di ottenere la pienezza esistenziale che possa appunto redimere il limite e riscattare l'esistenza. Non è un caso, infatti, che uno dei più acuti critici proustiani abbia definito la dinamica amorosa proustiana nei termini di un paradiso artefatto del soggetto, frutto di un'ansia disperatamente soggettiva e dunque priva di qualsiasi riferimento⁶.

5 M. Proust, *Le Côté de Guermantes*, in *À la recherche du temps perdu*, édition de J.-Y. Tadié, Gallimard, Paris 2019, p. 1028. «Devono accontentarsi, senza capire il loro errore né confessare la loro delusione, di vagare sulla superficie e urtare contro la barriera della guancia impenetrabile e desiderata», tr. it. di M.T. Nessi Somaini, Rizzoli, Milano 2012, p. 409.

6 «C'è, nel fondo della sensibilità amorosa di Proust (e mi riferisco sempre all'amore nel senso

Ma la lezione proustiana va molto oltre ed è nel suo solco che voglio inserire la presente riflessione. Per quanto caro possa essere l'altro, per quanto sincero possa essere il suo sentimento nei nostri confronti, ci sarà sempre una barriera invalicabile e impossibile da abbattere per accedere alla sua essenza e tentare di inglobare essa in noi: il limite, ciò che siamo, essere la forma che ci appartiene. Il desiderio impatta dunque sul corpo dell'altro, sull'entità fuori di noi nell'altro-oltre semplicemente perché al di fuori del limite. Le labbra, metonimia proustiana del desiderio, sono appunto la più chiara rappresentazione di questa dinamica, se vogliamo il dramma esistenziale in quanto esseri-limitati: proprio noi che, per ottenere benessere e pienezza, dobbiamo retrocedere nel sé, ponderare il limite e formulare un concetto sostenibile di *contenter*. O, se non altro, comprenderlo e *non soffrire*. La sofferenza, infatti, nella maniera in cui Proust ne parla è l'altro volto del limite, quello inizialmente più veritiero e a cui prestare un soccorso teoretico, una panacea filosofica. Le labbra non colgono l'errore, il motivo per cui lanciandosi sulla guancia di Albertine non riescono a coglierne il mistero, a fagocitarla, nel tentativo di inglobare in sé l'altro in cui viene figurata tutta la radicalità del sentimento amoroso. L'autore non comprende la ragione né confessa la delusione, costretto a retrocedere al contatto con la superficie, come se essa fosse una trincea assolutamente non oltrepassabile.

Proust racconta l'orizzonte di comprensione in cui collocare alcune riflessioni sul limite, privilegiando soprattutto la tematizzazione di una ben precisa conseguenza: il dolore. Ciò che si prova, il modo in cui l'esserci si colora quando fa esperienza diretta della sua finitudine. Il dolore, dunque, che è il limite, di cui lo sforzo filosofico deve cercare di cogliere le condizioni metafisiche.

più generale del termine), il rimpianto o quantomeno il sentimento di un paradiso perduto, ma di un paradiso perduto che era – in forza dell'ironica fatalità che affligge l'uomo – un paradiso immaginario», in R. Fernandez, *Proust o la genealogia del romanzo moderno (Proust ou la généalogie du roman moderne, 1979)*, tr. it. di R. Mainardi, Bompiani, Milano 1980, p. 94.

2. Una premessa metafisica

Una metafisica del limite circostanziata nell'ambito esistenziale deve però riferirsi consequenzialmente a una metafisica dell'ente in quanto tale, alle cui leggi e ai cui principi anche l'ente particolare che l'umano è deve giocoforza obbedire. Mi riferisco a una metafisica temporale che spieghi l'ente a partire dal suo divenire, incentrando la spiegazione, infine, sul concetto gemello di limite che è *forma*. Il limite è il limite della forma che un ente è. Se la forma è ciò che fa dell'ente quello che è, il limite è quanto di più vicino alla forma possiamo concepire. Limite che è anzitutto temporale, essendo il duplice estremo di nascita e morte, di pervenire all'essere e venire meno dall'essere, di generazione e dissoluzione. Ma è anche limite come mantenimento della forma prima che cessi con il venire meno dell'ente e il suo transitare in altre strutture, quella che, in termini più semplici, chiamiamo morte. Il limite è ciò che contiene l'ente nella sua forma, lo tiene alla vita e lo trattiene dalla morte. Senza il limite, infatti, avremmo un'assoluta identità oppure un'assoluta differenza, una condizione di indistinzione universale, il trionfo di un unico colore, una bianchezza espansa o un'indefettibile oscurità. Il limite è la forza che l'ente esercita da se stesso contro il nulla, che sarebbe l'estinzione di sé come cancellazione della forma che gli appartiene e lo definisce. Il limite è l'attrito che la totalità dell'ente che esso non è – il resto dell'ente al di fuori del particolare ente che il singolo è in quanto tale – impone alla dinamica metafisica della realtà per consentire l'emergere della sua forma. È la garanzia della separazione, la membrana tra le cose, la differenza tra gli oggetti, la marca ontologica per cui un ente è quello che è e non un altro. Se non ci fosse il limite, semplicemente non ci sarebbe. Il limite è quindi l'energia del cosmo, ciò che lo innerva e assicura la durata del particolare, lo preserva dall'avvenire dell'identità e della differenza assolute, ed essendone garanzia metafisica è ontologicamente prima di entrambe, prima di qualunque identità e di qualunque differenza, perché senza il limite nemmeno identità e differenza riuscirebbero a essere. Il limite è ciò che consente all'ente di permanere nell'identità che è nella sua forma e allo stesso tempo di durare nella differenza, di essere diverso dal resto del mondo. Nell'identità e nella differenza l'ente, garantito dal limite, può durare, fino alla soppressione del limite che gli

è sostanziale con il sopraggiungere della morte e la traslazione della materia che gli apparteneva verso altre configurazioni, appunto verso altre forme. Il limite, dunque, è una delle espressioni più originarie dell'essere.

3. Platone e Heidegger

Che il limite sia una delle determinazioni dell'essere lo aveva già compreso, concettualizzato ed espresso con la massima chiarezza Platone, in uno dei testi fondativi della metafisica e della filosofia occidentale. Nel *Sofista* l'ateniese, compiendo il famoso parricidio parmenideo, declina una metafisica del nulla, proponendo una formulazione del non-essere non come non-essere assoluto in quanto assenza d'ogni cosa, privazione o nientificazione, bensì come non-essere relativo, come differenza. Con i cinque generi sommi definiti nel dialogo (Essere, Identico, Diverso, Stasi, Movimento), Platone non fa altro che affermare il primato dell'essere e del nulla come differenza di un ente da se stesso in relazione agli altri enti e a ciò che avevamo chiamato il resto dell'ente; ma il filosofo aggiunge a questa metafisica del nulla come diversità del non-è una metafisica del tempo. La metafisica, stando a Platone, è originariamente metafisica del nulla e del tempo, come stanno a testimoniare le irresistibili battute scambiate tra lo Straniero e Teeteto sul movimento necessario degli enti senza il quale essi non sarebbero, e anche la stasi che pur li garantisce dal movimento incessante e in mancanza della quale parimenti non sarebbero. Dove trova posto allora, in questa gerarchizzazione, il concetto di limite? Il limite è l'agente dell'essere e del nulla, è il *tra* frapposto in mezzo all'è e al non-è, ciò che fa essere l'ente in sé rispetto agli altri e che lo protegge metafisicamente dalla carica del resto dell'ente su di esso. Il nulla è ciò che fa essere gli altri enti diversi in senso relativo, ma è esprimibile come il limite che consente alla diversità riferita a quel singolo ente di poter sussistere. All'inverso, l'essere è l'energia che fa sussistere l'ente, l'energia della materia necessaria a permanere nella sua forma, utile a mantenersi nell'incolumità del limite che lo definisce. Il limite separa per definire e per far essere; è la forza che l'ente produce e fa scaturire da sé per essere e non farsi sopraffare; è la resistenza opposta al nulla che altrimenti

lo porterebbe alla dissoluzione; è il risultato generatosi dall'equilibrio sempre avveniente e dinamico, poiché originario al divenire, tra identità e differenza, tra stasi e movimento. Gli altri generi partecipano gli uni degli altri, come i restanti quattro dell'essere per sussistere o del diverso per affermare la loro autonomia.

Dando voce allora direttamente alle parole dello straniero, esse riassumono quasi integralmente il poderoso ragionamento messo in piedi da Platone per dimostrare l'assoluta vitalità della metafisica e dei principi sommi della realtà: «Non venga dunque qualcuno a dirci che abbiamo mostrato il non essere come contrario dell'essere, osando dire che è. Noi, infatti, riguardo a un eventuale contrario dell'essere, da un pezzo abbiamo detto addio alla questione, se esso ci sia o no, se ammetta un discorso o se sia del tutto indicibile; quanto al non essere che ora abbiamo detto esserci, che qualcuno ci convinca, confutandoci, che non diciamo bene; oppure, fintanto che ne è incapace, anche costui dovrà dire quello che diciamo noi: i generi si mescolano l'uno con l'altro, e poiché l'essere e il diverso passano attraverso tutti e l'uno nell'altro, il diverso, partecipando dell'essere, è grazie a questa partecipazione; non è però ciò di cui partecipa, ma ne è diverso, ed essendo diverso dall'essere, si dà con assoluta sicurezza che necessariamente sia non essere. A sua volta l'essere, partecipando del diverso, verrà ad essere diverso dagli altri generi, ed essendo diverso da tutti quelli, non è ciascuno di essi, né tutti gli altri insieme, ma è solo sé stesso, cosicché l'essere, indiscutibilmente, per migliaia di volte e migliaia di migliaia, non è; e così gli altri generi, presi individualmente o tutti insieme, per molti rispetti sono, per molti non sono»⁷. Lo strepitoso dialogo di Platone si conclude dunque con questa fondamentale acquisizione teoretica, che esiste un *altro* non essere rispetto all'indicibile su cui si stagliava l'interdizione parmenidea, stavolta esprimibile e soprattutto *essente*: l'essere da parte di un ente diverso da un altro e contemporaneamente non essente quell'ente se posto in relazione a esso, in una possibilità d'essere che abbiamo definito appunto limite.

Platone fornisce comunque un'ulteriore legittimazione metafisica, e cioè il fatto che in una spinosa questione su cui è ancora aperto un grande dibattito⁸

7 Platone, *Sofista* (Σοφιστής), 258e e 259a-b, a cura di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008, p. 209.

8 Su questo punto rimando all'introduzione dell'edizione citata di Centrone (pp. VII-LXXI)

il filosofo argomenti la partecipazione tra i generi, su cui è possibile innestare il limite come sostanza di questa stessa partecipazione. Potremmo affermare che il limite è l'ombra della partecipazione reciproca dei generi, l'impronta lasciata sugli enti che essi si procurano da sé nel loro essere in reciproco commercio metafisico, il fenomeno che si palesa non appena due poli magnetici di segno uguale cercano di giungere tra di loro in contatto: l'essere è ciò che li avvicina e la differenza ciò che invece impedisce loro di collabire. Il limite è la risultante, è la visione del fenomeno nella sua interezza.

Sul livello metafisico su cui ci siamo posti, il limite deve trovare spazio tra i generi sommi individuati da Platone, essendo garanzia dell'ente e frutto dell'incontro sempre avveniente tra essere e nulla. Certamente, qui ci poniamo su un tipo di metafisica come detto temporale, avversa in senso platonico alle ontologie neo-eleatiche che concepiscono il divenire come un'illusione, come tra l'altro confermano alcune teorizzazioni della fisica contemporanea di matrice einsteiniana⁹. È Martin Heidegger, nel corso dedicato al *Sofista*, a intuire che dalle stringenti argomentazioni platoniche è possibile desumere una metafisica temporale: «Infatti *στάσις* non significa nient'altro che *αεί ον*, ciò che è sempre, il *permanente*, sicché ora, con un ulteriore sforzo interpretativo, non tradurremo più *στάσις* con "quiete", bensì con: "la permanenza". Vedete, perciò, che in questa nozione di permanenza, del sempre, di fatto – anche se non esplicitamente, ma stando alle cose – affiora per Platone il *fenomeno del tempo*, come quel fenomeno che determina l'ente nel suo essere: il presente, *παρουσία*, termine che spesso compare nella forma abbreviata di *ούσία*. E il *λέγειν*, il dischiudere l'ente rivolgendosi a esso, non è altro che il render-presente la visibilità dell'ente stesso e quindi questo stesso in ciò che esso è; nel suo dischiudere presentificante, esso conduce il presente all'appropriazione. È così il *λόγος* – e con esso l'uomo, il filosofo, il sofista, la suprema possibilità di esistenza – il tema di questo cavillare all'apparenza astratto»¹⁰. Che Heidegger

e a quella di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2007, pp. 9-135 e all'ampia bibliografia riportata sull'argomento.

⁹ Cfr. ad esempio C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017.

¹⁰ M. Heidegger, *Il «Sofista» di Platone (Platon: Sophistes, 1992)*, trad. di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curcio, Adelphi, Milano 2013, p. 584.

riconosca in Platone l'emersione di un'analisi temporale e che proprio il *λόγος* come discorso filosofico appropri l'ente dischiudendolo nel suo essere, permette di affermare che in gioco, oltre alla definizione di sofista, della dialettica e dei generi sommi della metafisica e dell'ontologia, ci sia anche il senso del tempo, che è l'orizzonte in cui l'essere si dà per la sua comprensione. Il *λόγος* oltre a dischiudere l'ente lo svela e l'apertura in cui l'ente si pone nello svelato è appunto il tempo.

In un altro corso non meno fecondo, *L'essenza della verità*, Heidegger intensifica questo concetto, ingaggiando un corpo a corpo con uno dei brani più famosi e teoreticamente più ricchi della filosofia platonica e della filosofia occidentale, il mito della caverna. L'ente infatti diviene man mano più svelato solo in relazione all'umano che vi si rapporta, e il modo di tale rapporto viene definito da Heidegger con una parola, certamente platonica ma assai problematica: *libertà*. Sta alla libertà dell'uomo stabilire il grado di svelatività dell'ente, nonché alla sua pazienza e alla sua capacità di sopportazione e di trasformazione che il cambiamento ontologico (il passaggio dalla caverna al mondo esterno) comporta. Quando dunque si sarà adattato alla visione del nuovo mondo in cui è venuto a essere, l'uomo potrà avere una chiara visione dello svelato: «Soltanto allora, quando ha acquisito familiarità con ciò, egli è in grado di guardare le cose di giorno alla luce del sole, poi la luce stessa, e da ultimo il sole come *ciò che dà luce* – come ciò che dà il *tempo*, a partire dal quale ogni ente è, come ciò che tutto governa e domina ed è fondamento persino di ciò che è visibile nella *caverna*, delle ombre, della luce e del fuoco di colà»¹¹. Questo brano è di fondamentale importanza, poiché rappresenta uno dei pochissimi, forse l'unico, *loci* testuali in cui Heidegger affermi con chiarezza la coincidenza tra ciò che dà luce (il sole e l'ente sommo) e il *tempo*.

Ciò potrebbe anche suggerire una forzatura del testo intendendo il passaggio come l'origine stessa del tempo in quanto svelamento originario dell'essere degli enti. Eppure, con la premessa heideggeriana che si trova già nel corso sul *Sofista* questa chiusa successiva di quasi un decennio non risulta per nulla peregrina¹².

11 Id., *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone (Vom Wesen der Wahrheit. Zur Platons Höhlengleichnis und Theätet, 1988)*, a cura di H. Mörchen, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, p. 68.

12 Per uno studio che contempi anche il tempo e la temporalità e incentrato su Platone e i due

Semmai, a suscitare uno scandalo filosofico è l'accostamento di Platone a una filosofia del tempo, essendo invece tradizionalmente il pensatore greco associato alla cosiddetta filosofia delle forme, delle idee e degli archetipi eterni, e quindi escludente in maniera categorica qualunque speculazione ontologico-temporale. O se mai ce ne fossero, sarebbero volte in realtà soltanto a smentire una concezione fondata sulla primazia ontologica del divenire. Ma è ancora una volta Heidegger, nelle vesti di docente già impegnato nel progetto di distruzione della tradizione a fornire un'importantissima indicazione didattica, metodologica ed ermeneutica: «Bisogna abbandonare l'abitudine di inserire la filosofia platonica nell'orizzonte scolastico secondo cui Platone vedrebbe da una parte la sensibilità e dall'altra, come in un'altra cesta, il sovrasensibile. Egli ha visto il mondo in termini altrettanto elementari di come lo vediamo noi stessi, solo in maniera assai più originaria di noi»¹³. È quindi uno sguardo originario che bisogna adottare.

4. Il limite tra identità e differenza

La dinamica temporale illustrata nel *Sofista* trova alcuni interpreti contemporanei, tra cui la metafisica flussica, immanentistica e materialistica di Alberto Giovanni Biuso, il quale afferma molto chiaramente: «Temporalità e ontologia sono inseparabili perché il tempo è la continuità del divenire ed è insieme la discrezione degli istanti che lo compongono»¹⁴. Il tempo è il fondamento, è la spiegazione del divenire (*Temporalität*) e dell'essere (*Sein*), i quali si esprimono con la temporalità del divenire sempre diverso da sé e nell'identità degli istanti discreti e separabili di cui si occupa l'ontologia. Ma queste distinzioni sono meramente strumentali, poiché solo uno sguardo fenomenologicamente integrato riesce a cogliere l'unità di temporalità e ontologia, le quali divengono modalità sì diverse ma aventi lo stesso oggetto di

corsi heideggeriani presi qui in esame cfr. A. Cimino, *Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 2005.

13 M. Heidegger, *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 585.

14 A. G. Biuso, *Temporalità e Differenza*, Olschki, Firenze 2013, p. 23.

studio, e che trovano inoltre nella coscienza che li coglie una struttura comune in quanto fondamento della vita dell'essere e della mente, del mondo e del *Dasein*. Questa metafisica temporale si inserisce perfettamente nel discorso che portiamo avanti: anche l'esserci, quell'ente particolare che è a noi il più prossimo, l'umano, è temporale: «Come ogni altro ente, anche l'umano abita il tempo; diversamente da altri enti egli lo sa e questo suo sapere lo trasforma nel saputo, lo fa diventare un grumo di tempo consapevole del proprio passare»¹⁵.

La filosofia è questo diventare consapevoli, il sapere che trasforma, che lo fa ripiegare in sé nella riflessione sul suo essere al mondo e nel tempo, contingente ma avveduto, destinato al trapasso e tuttavia abbarbicato tenacemente all'essere che pur gli sfugge via e che trattiene con fatica: il tempo umano è una lastra di ghiaccio sulla quale si cammina fino al punto del massimo assottigliamento, il momento in cui la lastra/tempo si spezza e si ritorna alla grande acqua, per poi riemergere in nuove forme, nuovi enti, nuovo tempo consapevole o inconsapevole di sé. Nel *durante*, c'è lo spazio per il pensiero sul tempo finito, sul presente e il futuro, di cui Agostino e Heidegger, come ricorda Biuso, sono alcuni dei massimi maestri: «Non c'è reale opposizione tra il presente agostiniano e il futuro heideggeriano, poiché entrambi sono radicati nella finitudine, o come *Sein zum Tode* o in quanto relazione profonda tra l'eternità del creatore e la mortalità delle cose create. In ogni caso e per entrambi il tempo esiste e scorre nella sostanza umana, come presente delle cose che sono state, presente delle cose che sono, presente delle cose che saranno, come Cura rivolta al mondo a partire dalla comune finitudine che attraversa tutti e l'intero»¹⁶.

Il dispositivo teoretico di identità e differenza da lui individuato come «significato pulsante e non polveroso»¹⁷ dell'essere costituisce una riproposizione critica e originale dei generi sommi individuati da Platone. L'identità è un'espressione della stasi, della quiete e della permanenza; la differenza lo è del movimento, del divenire e del flusso. Ed esse, interagendo tra di loro, colte dalla mente che intende se stessa come parte dell'intero, sono categorie risultanti dal ragionamento, ma anche dall'osservazione tipicamente

15 *Ivi*, p. 24.

16 *Ibidem*.

17 *Id.*, *Aión. Teoria generale del tempo*, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2016, p. 16.

fenomenologica che indugia sulla realtà nei modi e nei limiti in cui essa si dà. Identità e differenza sono dunque le due voci ontologiche che definiscono il limite dal punto di vista di una metafisica temporale. All'identità della stasi subentra la differenza del movimento e viceversa, sicché l'ente particolare e la totalità dell'ente in quanto mondo sono il risultato della loro interazione. L'umano conserva la sua forma, si direbbe anche la sua identità, benché avvenga appunto il divenire come differenza dello scorrere degli istanti che rende quella forma cangiante, provvisoria e sempre diversa, in un fenomeno che si condensa nel morire come temporalità che si esaurisce nella morte e nel cammino che fa giungere a essa, l'invecchiamento. Gli enti vengono al tempo e all'essere e lì resistono, pena altrimenti la rottura del limite, il prevalere dell'identità e il cambiamento in altre forme. Anche in questa dinamica metafisica il concetto di limite mostra il suo posto di privilegio, essendo il limite il concetto di ciò che ci resta prima della fine, il tempo della vita residuale all'esistenza in quanto esseri-a-termini, esseri con il limite incarnato. Perché nei nostri riguardi accade di sfondare il limite venendo al mondo e nel tempo, rompendo la differenza e irrompendo come l'identità che l'umano manterrà per il tempo in cui sarà nella vita come tempo che dura; ma il limite gli è cucito addosso, è il suo marchio di fabbrica, sicché arriverà il momento in cui l'ente singolo non riuscirà più a sostenere la sua identità e la forma che lo definisce, la differenza prevarrà e spezzerà il suo limite riportandolo nuovamente nell'identità da cui è scaturito. Con una sintesi assai efficace e ricavata dalle argomentazioni platoniche del *Sofista*, Biuso afferma: «Una *differenza pura, senza identità*, comporta la dissoluzione del legame che intesse ogni ente con ogni altro, del legame che coniuga gli eventi tra di loro lasciandoli essere eventi differenti, del legame che fa del mondo un processo molteplice e sensato alla mente. Una *pura identità, senza differenza*, implica la stasi totale e l'unità originaria del niente. Un'identità che cancella dunque se stessa non perché abbia rinunciato all'eguaglianza dei diversi – che è struttura succedanea e costruita – ma, assai di più, perché ha distrutto la consistenza del divenire che è intrinseca all'essere di ogni ente. L'essere appare sempre come *dynamis*»¹⁸. Il legame di cui parla Biuso è il mistero del tempo,

18 *Ivi*, p. 108.

il modo in cui la *dynamis* stessa del tempo si produce, si esplica e si squaderna come mondo e nel mondo; legame che è leggibile come il limite che identità e differenza determinano nella loro incessante relazione, il limite di queste due strutture generali del cosmo. Pensare l'intero come governato dal limite è un atto radicale che giunge al fondo delle cose, al segreto dell'essere: al suo destino in quanto limite: «Il divenire della materia genera la differenza come dissoluzione degli enti che permette ad altri enti di emergere, al di là della stasi senza fine in cui consisterebbe il dominio dell'identico (Anassimandro). Una differenza che consiste nel confine dei desideri, nel non essere onnipotenti, nel dover sottostare al limite stabilito da sempre, da sempre deciso non da una qualche volontà personale, non da entità individue ma dall'insieme stesso di tutti gli enti, delle loro relazioni, dell'attrito che reciprocamente li delimita e insieme consente loro di diventare, degli *eventiora* che si legano da sempre e per sempre agli *eventiallora* e agli *eventipoi*, il limite stabilito dalla potenza – in una parola– del tempo. Il tempo è Ἀνάγκη, Μοίρα, Ἄτη, tempo sono le Parche»¹⁹.

Ciò che allora bisogna chiedersi è se una simile impostazione metafisica ha delle ricadute anche sul piano esistenziale e non soltanto sul piano ontico, essendo l'umano, come ente tra gli enti, inserito nel tipo di metafisica brevemente tracciato: «L'umano è caratterizzato dal rimanere sempre in ascolto del mondo e in questo ascolto cogliere ciò che *diviene*, ciò che si fa tempo ed è tempo. La metafisica si radica non nella atemporalità identitaria ma nella temporalità della differenza. Il tempo e la materia costituiscono fondamento, forma, struttura e modalità del mondo in ogni sua manifestazione, del reale a ogni suo livello. L'umano esiste, vive e si muove in questo plesso di tempomateria»²⁰. L'umano dunque ne risponde, reagisce e agisce, stavolta tenendo conto della del tutto ovvia traslazione di livello che ci porta dal piano metafisico a quello etico, laddove per etica si intenda l'analisi dell'umano stare al mondo, nel dimorare all'interno del limite che egli è come cifra universale dell'esistente, lontani da tensioni misticheggianti o fantasiosi proclami di redenzioni dall'alto: «Non più salvezze, dunque, superamenti e redenzioni ma l'abitare da sempre dentro il

19 Id., *La metafisica come antropodecentrismo*, «Mechane. Rivista di filosofia e antropologia della tecnica», 3/2022, p. 50.

20 Id., *Aión. Teoria generale del tempo*, cit., p. 16.

limite del mondo, dentro il limite che è il mondo. Un mondo dentro il quale l'umano è finitudine, tempo che compare e tempo che si dissolve»²¹. Ancora una volta una finitudine intrinseca e temporale.

5. Finitudine e limite

In questo senso, l'affermazione proustiana che ci è servita da sprone per intraprendere queste riflessioni appartiene senz'altro al piano etico di cui discutiamo, ovvero alla gamma di modalità in cui la comprensione della metafisica può preludere a un'ermeneutica dell'esistenza umana. E su questo punto il filosofo che, pur non articolando una rigorosa e sistematica metafisica temporale bensì una filosofia onto-storica, ha speso alcune tra le più importanti riflessioni sul tema è ancora Heidegger, in particolare l'Heidegger dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*. Non è un'affermazione del tutto lontana dal vero se si dice riguardo al filosofo di Meßkirch che fu il pensatore della finitudine in quanto forma ed espressione del limite esistenziale²². Direi, infatti, che Heidegger ha fatto dell'*Endlichkeit* uno dei marchi di fabbrica più riconoscibili del suo pensiero. Sarebbe inutile provare a presentare in questa sede una panoramica la più completa possibile del concetto di finitudine in Heidegger, anche a partire dalle sue opere più dense e importanti. Ciò che vogliamo mettere in evidenza e portare alla discussione è il modo in cui il filosofo ha dapprima attagliato la finitudine come diramazione concettuale del limite al *Dasein*, e in seconda battuta in che maniera è riuscito a elaborare una declinazione filosofica sul piano esistenziale (quello che chiama *Stimmung*) della finitudine stessa. Cosa determina esistenzialmente il limite? Come *mi* determina il

21 Id., *Tempo e materia. Una metafisica*, Olschki, Firenze 2020, p. 99.

22 Bisogna comunque non ignorare il senso temporale dell'analitica di Heidegger, anzi, il senso e il modo temporale in cui l'umano è e ne va del suo essere. Per Heidegger «il tempo non è poiché l'essere, l'esserci, può essere compreso solo in modo temporale. Non è che siamo e poi, successivamente, sperimentiamo il tempo, ma siamo al modo del tempo», in G. Figal, *Introduzione a Martin Heidegger (Martin Heidegger zur Einführung, 1991)*, tr. di A. Lossi, ETS, Pisa 2006, p. 91.

limite? Qual è l'esperienza del limite nell'esistenza? Domande tutte fondative e fondamentali, le quali aprono immensi squarci ermeneutici di risposta dinanzi alla tematizzazione dei quali si è costretti a scegliere.

Nell'analitica esistenziale heideggeriana, quella che con ottime ragioni è stata definita anche una gnosi di appropriatezza esistenziale o ermeneutica gnostica di riscoperta e di ottenimento dell'autenticità²³, l'esperienza del limite è data in misura determinante dall'*Angst*, dall'angoscia, la tonalità che il *Dasein* è non appena prende consapevolezza della possibilità del proprio limite costitutivo, del suo essere-alla-fine, che per gli umani avveduti di sé è la morte. Nel trovarsi e nel comprendere come modi di schiusura significativa del *Dasein*, Heidegger pone infatti l'angoscia quale fenomeno centrale. Pierre Hadot, e ne condivido il giudizio, cita la sintesi del pensiero heideggeriano all'altezza di *Sein und Zeit* di Alphonse de Waelhens, il quale afferma: «Ciò che ci spaventa dinanzi a questo mondo [...] cui noi siamo abbandonati senza difesa e senza riparo, è [...] il fatto brutto, nudo, inesorabile e insormontabile del nostro essere-nel-mondo. Ciò che mi fa indietreggiare per l'angoscia, è questa esteriorità nella quale sono immerso per intraprendervi la mia carriera di esistente, senza averlo voluto, e senza poterne fermare il decorso. L'angoscia scaturisce dalla nostra condizione e la rivela. Essa è il sentimento autentico della situazione originaria»²⁴. L'angoscia non è, come la paura sempre tematizzata da Heidegger, presentire la minaccia di un ente particolare ma è il modo in cui il *Dasein* sente il suo essere-nel-mondo, il suo esistere tra gli oggetti e soprattutto il suo essere e riflettere sulle

23 Cfr. su questo tema L. Fava, *Heidegger e la Gnosi*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 218. Secondo l'autrice il pensiero heideggeriano è una forma di gnosi filosofica compiuta e compiutamente dispiegata, articolando un'analisi teoretica fondata su un'ermeneutica dei testi gnostici in grado di rilevare che «l'esistenza umana, in virtù della propria ontologia, può comprendersi o non può comprendersi a fondo; che il secondo caso è il suo modo d'essere abituale e che a esso corrisponde, nella dimensione effettuale ed esperienziale, il fatto che il sé umano fugge da se stesso e si dimentichi di sé. Viviamo in prima istanza e per lo più all'oscuro di noi stessi: l'esserci, minacciandoci, si sottrae nel nostro rapporto con l'esserci».

24 A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger* (1942), cit. in P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura (Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature, 2004)*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006, p. 305.

possibilità che gli possono venire dischiuse dalla libertà²⁵. Il *Dasein* si angoscia per il non sapere del suo mondo e per la *Unheimlichkeit*, lo spaesamento e la mancanza di fondamento e di senso a cui si deve continuamente far fronte. Che sono io? Dove sono? Verso dove vado? Secondo Heidegger è questa l'originarietà dell'essere umani, del *Dasein* che tramite l'angoscia viene rimesso a se stesso e al suo limite. La cura, dunque, è il far fronte del *Dasein* al mondo, allo spaesamento²⁶ e all'angoscia²⁷. La cura è l'avere a che fare costantemente con il limite, che è la cifra dell'insospitale come anche del suo finire. Ed è qui che nell'analitica heideggeriana emerge il finire come tema della morte: «L'essere-alla morte è essenzialmente angoscia»²⁸. Il *Sein-zum-Tode* è la più autentica, secondo Heidegger, esperienza del limite dell'umano: sapere in modo immodificabile che si è esseri finiti anche perché morenti e destinati alla fine, al niente. L'esperienza quotidiana della morte è il fare i conti con il limite, con la presenza del nulla in quanto annientamento definitivo e irrinunciabile della

25 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2012, § 40, pp. 264-273.

26 Cfr. su questo tema le acutissime analisi heideggeriane in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019, pp. 520-543. A ciò De Martino unisce anche l'angoscia, che viene da lui definita in questi termini: «Per me invece apre il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile e quindi di non esserci affatto, di perdersi nella "isolata" intimità privata e incomunicabile, di spaesarsi rispetto a ogni possibile "paese", di smarrire l'oltre che condiziona il "mondo" in quanto la presentificazione è mondanizzazione valorizzante» (*ivi*, p. 528).

27 Nello spaesamento esistenziale in cui il *Dasein* si trova come essere-nel-mondo, l'angoscia è l'esperienza del niente come *non*, come negazione della totalità dell'ente e, soprattutto, come trascendimento metafisico che è nulla ed è verso il nulla. Riporto allora un'affermazione più tarda di Heidegger, che fa il paio con il commento precedente di De Martino: «Nell'angoscia noi diciamo, "uno è spaesato". Ma dinanzi a che cosa c'è lo spaesamento e cosa vuol dire quell'"uno"? Non possiamo dire dinanzi a che cosa è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo "nessuno"», in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica* (*Was ist Metaphysik*, 1929), in *Segnavia* (*Wegmarken*, 1967), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 67.

28 *Id.*, *Essere e tempo*, cit., § 53, p. 375.

forma del sé, concetto di nulla che nell'analisi heideggeriana suscita appunto angoscia. L'angoscia è anche *ciò e come* il *Dasein* è quando pensa al suo tempo come tempo finito, limitato, che rimette l'umano all'interno dei confini del suo stesso limite e in cui cercare di abitare con serenità.

La posizione di Heidegger successivamente si radicalizza in un'affermazione apparentemente di passaggio, in cui si palesa la concettualizzazione del *Dasein* nella sua totalità, sia tematica che ontologica, senz'altro una frase tra le più importanti dell'opera in riferimento alla nostra indagine: «Nell'esserci vi è una costante e incancellabile “non-totalità”, che ha fine solo con la morte», che in altri termini vuol significare il limite irrefutabile che sostanzia il *Dasein* essendo-vita e che ha termine solo con la morte, come se la temporalità sempre aperta dell'umano-in-vita sia la garanzia del suo stesso essere-ancora. Inoltre, Heidegger è molto chiaro nel dire che la morte non è nessun completamento, bensì il *terminus ad quem* che rende temporalmente finito il *Dasein* e che lo riporta alle sue possibilità ancora da farsi *finch'è vita*.

La riflessione heideggeriana si intensifica in corrispondenza di un altro tema, in quello che ritengo il più importante e al contempo il più enigmatico paragrafo di *Sein und Zeit*, il § 58, in cui il filosofo argomenta sulla negatività intrinseca al fondamento del *Dasein* che si esplica nella manifestazione forse più radicale della finitudine e del limite e che ha appunto nella natura del *non* di queste pagine l'individuazione più essenziale; finitudine e limite che sono, seguendo le traduzioni di Chiodi e Marini, colpa e debito, entrambe rese dello stesso concetto di *Schuld*. Il *Dasein* ha il proprio fondamento in se stesso in quanto esistente, in quanto l'esistenza è il fondamento, ma è un fondamento che ha la sua ragione nel “non”: una situazione di limite, di soglia, in cui il *Dasein* ha da essere per non radicarsi solo nella sua gettatezza presente o solo nel suo progetto futuro.

Il debito, la colpa, il sentimento del limite e di provenire da altri e da altro, sono tutti segni della negatività che riappropriano con maggiore forza il *Dasein* a se stesso, ad avere-cura di sé e a significare il mondo. Siamo esseri-in-colpa ed esseri-in-debito per aver ricevuto la vita da altri, per essere immersi nella rete di relazioni in cui veniamo a situarci, per aver prelevato, assecondando un punto di vista materialista ma non nichilista, la materia che siamo per esserci

costituiti, per crescere e per continuare a essere: durata che è colposa nel debito costante che contraiamo con il mondo per la nostra stessa sopravvivenza, per la permanenza formale in cui ci siamo specificati dentro di esso.

Il fatto che siamo venuti alla *physis*, come essere, e alla totalità dell'ente, come mondo, relega l'essere dell'uomo alla colpa. Colpa che è, naturalmente, anche lo sforzo che opponiamo all'inerzia altrimenti divorante del mondo per mantenerci nella forma che siamo. Siamo colpa poiché venuti alla forma, perché nati; siamo colpa, in maniera forse più gravosa e per ciò stesso più dolorosa e radicalmente sofferente, poiché resistiamo al mondo, perché vi siamo radicati volendo ancora essere *purché la vita sia*. La colpa è l'esperienza continua e quotidiana dell'esserci che, per conservare sé nella forma finita che abita e che è, trovandosi nella *physis* «vi contrasta e in questo contrasto con le sue radici, che è un *farsi da sé* dalle sue radici, si regge»²⁹. Tale è il fondamento, un fondamento che però si tiene a sé, e che, ricorda Eugenio Mazzarella, è cartesiano nell'auto-cerchezza del *cogito* e della coscienza, ma che in senso ancora più profondo è *adamitico*. Il fondamento della colpa è la sua stessa insorgenza che si abbarbica a sé nella coscienza, cioè nel sapersi di sé come colpa dell'uomo, e che nella coscienza si ritrova ancora come colpa. Il concetto di colpa è centrale anche nella riflessione di Jaspers, che è ben riassunta e rilanciata da Pio Colonnello: «Esistere è essere in situazione, cioè limitarsi, vale a dire ripudiare tutte le possibilità che non sono state realizzate nella singola esistenza, nella *mia* esistenza; per questa stessa coimplicanza-identità, limitarsi equivale, perciò, ad essere colpevole. La colpa della limitazione è la vera ineludibile colpa al di là delle colpe peculiari che possono sopraggiungere come momenti particolari del ciclo di caduta e ascesa, di errore e di riscatto, di peccato e di redenzione»³⁰. Da ciò si desume chiaramente come il limite sia coesteso alla colpa in un modo da coincidere perfettamente con essa.

Tuttavia, tra le tonalità o gli stati d'animo fondamentali che Heidegger discute nelle sue opere (penso ad esempio alla noia, che sarà centrale nel corso,

29 E. Mazzarella, *Colpa e tempo. Un esercizio di matematica esistenziale*, Neri Pozza, Vicenza 2022, p. 11.

30 P. Colonnello, *Solitudine ed esistenza. Sullo statuto della vita interiore*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 36.

non a caso, sui *Grundbegriffe der Metaphysik*, che costituiscono in piena lettera un'appendice ragionata all'*opus magnum* del '27³¹), l'angoscia è quella fondamentale, l'esperienza che appropria l'esistenza a se stessa e la rimanda al sé, a pensare al suo tempo, al suo finire e al suo limite. L'angoscia è quindi il grimaldello con cui aprire la serratura della cella segreta dell'essenza del limite esistenziale, che però, per forza di cose, non può essere l'unico. Ci chiediamo allora se ce ne sia un altro, se sia in stato larvale o persino più nascosto rispetto all'argomentazione heideggeriana, e che ha ancora a che fare con la traccia proustiana iniziale. Voglio dire se l'esperienza esistenziale del limite sia ridicibile esclusivamente all'angoscia come sentimento del niente e del finire oppure se ci sia qualcos'altro di altrettanto radicale e raggiungibile attraverso un tipo di concettualizzazione metafisico. Cosa genera, infatti, questa metafisica del limite nell'umano? Qual è il gioco in cui il Narratore proustiano, come lo abbiamo lasciato, è immerso senza però ancora esserne avveduto, consapevole che

31 Ricordo la definizione di stato d'animo come modo d'essere data da Heidegger in questo corso: «Uno stato d'animo è una maniera, non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere autentico dell'uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il "modo" del suo essere», in M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 1983), trad. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1992, p. 91. Il discorso muta radicalmente, anche nel torno di pochi anni, con il corso di Heidegger *Introduzione alla metafisica* del 1935 dedicato soprattutto ai *detti* di Sofocle e Parmenide, in cui a colpire è il cambiamento radicale di prospettiva (che non può quindi confarsi a questa trattazione e che tocchiamo soltanto marginalmente) e insieme la traslazione del concetto di limite dal *Dasein* all'essere stesso, nell'ultima parte del libro poi editata con il titolo *La limitazione dell'essere*. «Dalla più volte citata espressione di Eraclito, sappiamo soltanto che nel *πόμενος*, nella contrapposizione (*Auseinander-Setzung*) (dell'essere), si verifica il contrapporsi degli dèi e degli uomini. Solo una tal lotta *ἐδειξε*, mostra. Chi sia l'uomo non possiamo venire a saperlo da una definizione erudita, ma solo in quanto l'uomo viene, nella contrapposizione all'essente, tentando di recarlo al suo essere; in quanto cioè gli conferisce *limite e forma*, ossia in quanto progetta del nuovo (non ancora presente), cioè poeta originariamente, poeticamente fonda», in Id., *Introduzione alla metafisica* (*Einführung in die Metaphysik*, 1966), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2018, p. 152. L'essere dell'uomo, come era già stato precedentemente affermato, è quindi il frutto dell'essere.

qualcosa pur esiste ma che non riesce nello stato in cui si trova a definire con precisione, restando dunque in una condizione di vaghezza e di superficialità come le sue labbra sconfitte dalla muraglia delle guance di Albertine?

L'esperienza comune, come l'esperienza letteraria proustiana che ne rappresenta lo spicco esemplare e paradigmatico, pone dinanzi alla vita come datità esistenziale un'altra modalità d'essere del finire umano, dal mio punto di vista anche più profonda dell'angoscia, e che è il *dolore*. Il dolore è il basso continuo della vita, nella cui modulazione consiste tuttavia la possibilità più alta del bene vivere. Come Heidegger con l'angoscia, bisogna però interrogarsi circa lo statuto del dolore, se è inscrivibile nel breve e schematico tracciato metafisico che abbiamo delineato, che genere di relazione ha con il limite e per quale ragione il dolore è la scaturigine esistenziale tra le più radicali. Anche in questo caso, sarebbe superfluo, oltretutto assai dispendioso, tentare di restituire una fenomenologia del dolore nell'esistenza quotidiana, sicché dobbiamo porci il compito di abbozzare brevemente da un punto di vista metafisico la connessione con il limite.

6. Il dolore tra limite e metafisica

L'esserci umano è un essere-alla-fine, è già tale è una delle motivazioni della sofferenza esistenziale, la quale in questo senso è imparentata moltissimo con l'angoscia heideggeriana, come se anzi la sofferenza ne fosse per certi aspetti premessa e/o prosecuzione. Tuttavia, è in un altro senso che propongo di guardare alla cosa. L'esserci umano è sofferente poiché il dolore è il costo dell'energia che deve mettere in campo per garantire la sua forma, il suo limite. Per prolungare il suo limite deve provvedere a mantenere la sua forma e il prezzo da pagare è proprio il dolore. Allo stesso modo si dica per l'inverso, e cioè la resistenza che l'esserci deve opporre al mondo, con le sue insidie, i suoi pericoli, le sue delusioni e le sue frustrazioni, per non farsi sopraffare e scomparire. La matrice fondamentale della vita è quindi dolorosa e il dolore è lo sforzo che si estenua per mantenerla attiva. Per l'umano, il dolore è il significato più essenziale del limite, ciò che scaturisce da un lato dalla spinta a

durare come forma di ciò che siamo e dall'altro dalla resistenza che si oppone al peso che l'intero esercita sulla nostra finitudine. Il dolore ha dunque una motivazione metafisica per entrambe le ragioni. L'assicurarsi nella vita significa impedire all'Intero di sopraffarci e di spezzare la barriera che abbiamo eretto per conservare la forma che abbiamo. Per questa motivazione metafisica mi sembra allora irrefutabile che la sofferenza esistenziale sia il portato diretto della gravità del cosmo sul limite che l'esserci è, il quale ne sperimenta quotidianamente le conseguenze. Heidegger, commentando una poesia di Trakl nella conferenza *Il linguaggio*, riconosce al dolore questa funzione ontologica di separazione e allo stesso tempo di integrazione nel concetto di soglia, in qualche modo un'analogia, certamente importante, al nostro concetto di limite: «Ma che è dolore? Il dolore spezza. È lo spezzamento. Ma esso non schianta in schegge dirompenti in tutte le direzioni. Il dolore, sì, spezza, divide, però in modo che anche insieme tutto attira a sé, raccoglie in sé. Il suo spezzare, in quanto dividere che riunisce, è al tempo stesso quel trascinare, teso in opposte direzioni, che diversifica e congiunge nello spezzamento che divide e aduna. Il dolore è la connessura dello strappo. Questa è la soglia. La soglia regge il frammezzo, il punto in cui i Due si staccano e s'incontrano. Il dolore salda lo spezzamento della differenza. Il dolore è la differenza stessa»³². Il dolore, come la parola del mondo a cui l'uomo corrisponde con il suo linguaggio, con la poesia, chiama l'ente istituendo per esso la differenza di sé dal mondo e ne salda in sé la separazione. Il dolore è la differenza stessa (*Unter-Schied*) come dispositivo metafisico che istituisce il tra di questa stessa differenza, il suo *Unter*: il legame che disunisce per garantire l'ente nella sua diversità rispetto al mondo ma che lo tiene comunque al mondo. In altri termini, una delle perifrasi per dire il limite.

Ancora prima della frustrazione del desiderio, della corruzione fisico-chimica del nostro essere che chiamiamo malattia o invecchiamento, della distruzione ambientale che il divenire del mondo determina sugli sforzi costanti del

32 Id., *Il linguaggio* (1950), in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 39. Sul carattere non antropologico del dolore Heidegger parla poco dopo le righe citate, ma universalizza il concetto nella conferenza *Il linguaggio nella poesia*, che ricordo nuovamente riportando questa seconda affermazione: «Ad ogni pensiero che creda di poter interpretare il dolore sulla base della sensazione, l'essenza del dolore resta necessariamente preclusa» (*ivi*, p. 64).

compromesso abitativo dell'umano in esso (e viceversa), individuo questo tratto metafisico che è tipico di tutti gli enti ma che diviene manifesto, in prima istanza e per lo più, nella vita cosciente di sé. Ma se questo ragionamento è valido e se le linee metafisiche tracciate valgono per la totalità dell'ente, dovremmo estendere il dolore come identità primaria del limite anche agli altri enti non-umani o, più correttamente, agli altri enti non-viventi³³. Vediamo il mondo sgretolarsi e ricostruirsi secondo le leggi del divenire e dell'universo ma non accade mai di udire provenire dal mondo, persino nello sconquasso generale degli elementi come un terremoto, un'alluvione o un'eruzione, che simili enti soffrano, di percepire il loro grido di dolore. Soffrono una pietra, una roccia, una nuvola? Eppure anche loro per mantenersi nella forma in cui sono, nella forma che sono, necessitano del dolore come mantenimento del limite che li assicura nell'essere. Ma soltanto la vita consapevole di sé e che può conoscere il limite può veramente soffrire.

È per questa ragione che mi avvalgo di due termini sinonimici ma che appunto per la loro differenza consentono di riferirsi a due concetti diversi con maggiore precisione: al dolore come espressione del limite universale e metafisico e alla *sofferenza* come esperienza del limite da parte di un ente consapevole di sé. Allo stesso modo con cui Heidegger privilegia l'esserci umano rispetto al resto della totalità dell'ente per il fatto di poter vedere la possibilità della propria fine e di potersi angosciare per il nulla³⁴, noi attribuiamo al vivente, e in particolare alla forma del vivente a noi più prossima, l'umano, la facoltà di avvedersi

33 Per una prospettiva filosofica sensibile a questi temi, cfr. F. Cimatti, *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018; A. G. Biuso, *Animalia*, Villaggio Maori Editore, Catania 2020.

34 Con una convergenza straordinariamente heideggeriana (per via dell'essere davanti della domanda della morte e del nulla) faccio notare un passaggio della novella pirandelliana *Il marito di mia moglie*, in cui il protagonista Luca Leuci afferma: «Il cavallo non sa di dover morire, e non si fa di queste domande. All'uomo però, che – secondo la definizione di Schopenhauer – è un animale metafisico (che appunto vuol dire un animale che sa di dover morire), quella domanda sta sempre davanti», in L. Pirandello, *Il marito di mia moglie*, in *Novelle per un anno*, a cura di C. Simoni, Mondadori, Milano 1978, p. 57 (il corsivo e il maiuscolo sono nel testo). A sua volta, l'agrigentino si rifà al concetto di animale metafisico in A. Schopenhauer, *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, tr. it. di G. De Lorenzo, tomo I, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 165.

della condizione limitata di cui è fatto e delle conseguenze esistenziali che tale condizione comporta. Come afferma molto chiaramente Oscar Wilde, in un testo tra i più acuti sulla filosofia dell'esistenza nel senso doloroso ora declinato, la sofferenza è il fondo della vita, ciò rispetto al quale non si può sperimentare un successivo: «La sofferenza, per strano che questo possa sembrarti, è il mezzo per cui esistiamo, perché è l'unico mezzo per cui diventiamo coscienti di esistere; e il ricordo delle sofferenze del passato ci è necessario come garanzia e testimonianza della nostra identità ininterrotta»³⁵. L'espressione wildiana *identità ininterrotta*, in considerazione delle disquisizioni su identità e differenza e sul gioco temporale che questi due principi metafisici intrattengono nella realtà strutturandola, è illuminante, a cui adesso attribuiamo il tratto ontologico decisivo per questa argomentazione. Siamo nel tempo, siamo garantiti nella durata e il nostro passato è da noi ricordato proprio perché, dice Wilde, soffriamo. La sofferenza è dunque metafisica anche nel senso che ci *introduce* alla metafisica, a pensare il limite e i dispositivi teoretici dell'intero.

Compresa la radice metafisico-temporale del limite potremmo anche metterci, sulla scia di Heidegger, in direzione anzitutto di un'appropriazione dell'esistenza di se stessa, che era perduta nell'ignoranza di sé e nello scadimento ontologico della quotidianità non filosofica, che non pensa alla sua morte e al suo nulla; oppure tentare una risemantizzazione del *Dasein* sulla base di ciò che questa metafisica del limite suggerisce. Credo che in tal senso sia ancora una volta da recuperare l'adamantina frase proustiana. Essa, infatti, ci dà una risoluzione, certamente non l'unica, ma direi feconda abbastanza per cercare in modo ovviamente non definitivo di chiudere il nostro ragionamento. Proust esprime il concetto di limite ponendo la barriera della guancia di Albertine esattamente in mezzo, nel *limes* in cui dovrebbe stare, tra ciò che è limitato e ciò che è invece limitante. Ci sono un al di qua e un al di là del limite, a cui lo scrittore fornisce le coloriture esistenziali per noi congeniali. Ciò che è al di là, infatti, il vero mistero a cui non si arriverà, il segno del

35 O. Wilde, *De Profundis*, tr. it. di C. Salvago Raggi, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 18-19. Per un'ermeneutica più articolata del testo wildiano cfr. E. Palma, *Forme di resilienza filosofica nel De Profundis di Oscar Wilde*, «Siculorum Gymnasium. A Journal for the Humanities», 2021, 7, pp. 131-151.

limite della conoscenza, dell'inafferrabilità, del dolore su cui il desiderio impatta tragicamente frustrando ogni tentativo di espansione aggettante sul sé dell'altro, è l'opposizione che attribuisce una consistenza alla sofferenza, che le fornisce un significato. La *guancia* di Albertine non è niente di diverso dal muro che l'empiria frappone all'intuizione, all'impossibile sfondamento del limite che siamo in un altrettanto impossibile trascendimento nell'altro, il cui destino sofferente è inscritto sin dall'inizio nella sua stessa dinamica. La *joue* è *tutta superficie*, l'esperienza più perspicua e auto-evidente del limite, che ci rimette a noi stessi e alla nostra sofferenza. L'altro è per Proust impenetrabile, irraggiungibile e in conoscibile: e ciò perché l'umano è un essere che non può uscire da sé, che non può conoscere gli altri se non in se stesso, e che se dice di poterlo fare senza tirare a indovinare o usando l'intuito è sicuro che mente. L'intuizione intellettuale, quella che con le sole forze della mente riuscirebbe a fare breccia nell'essenza dell'altro, è pura fantasia. Il viaggio verso l'altro, a meno che non sia artistico, è un viaggio impossibile.

Ritengo nondimeno che l'insegnamento proustiano possa essere spinto ancora oltre, un'ermeneutica del limite che diventa, nella comprensione di questo particolare fenomeno (per il quale transita gran parte della nostra vita), una saggezza esistenziale. La regola prudenziale a cui Proust rimette è infatti di contenere l'errore e la delusione e di accontentarsi di ciò che le labbra sfiorano, che non è altro che un modo artistico di dire il ventaglio limitato di possibilità di cui si può disporre. Comprendere il gioco metafisico dell'essere, la sua oscillazione di cui il limite è appunto il baricentro, significa attribuire un senso al dolore in quanto enti formati e alla sofferenza in quanto enti consapevoli del dolore che intride le cose: appagarsi nel limite della durata che siamo e soprattutto, e giungiamo così al nostro punto, accontentarsi della forma, della singolarità individuata che corrisponde al nostro sé, provvisti come siamo di una facoltà che ha il potere non di spezzare il limite doloroso ma di vincerne l'eccesso, in un'impresa che potremmo definire come *limitazione del limite*. Questo potere è il desiderio, inesauribile portatore di sventure, se non si comprende, come l'autore intuisce senza mai andarne a fondo nella vera natura se non troppo tardi (e dimostrazione ne saranno i memorabili volumi della gelosia e dell'oblio di Albertine prima della ricapitolazione finale del tempo nel *Temps retrouvé*),

che è proprio la superficie, l'incontro tra noi e il mondo che si verifica nel limite, a essere il luogo della pienezza esistenziale: quando anziché voler penetrare la guancia di Albertine si indugia su di essa scoprendone i piaceri, si assapora il calore del limite che incontra un altro limite e, benché per la durata di qualche istante, la sofferenza sembra meno grave e il durare solo un'apparenza.

