

Il limite dell'esistenza e l'esistenza come limite. Negatività e finitezza nell'analitica esistenziale heideggeriana

GINEVRA SALVAGGIO¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Negatività e logica in *Che cosa è la metafisica?*. 3. L'esperienza esistenziale del limite. 4. L'esperienza della finitezza. 5. Alterità e trascendenza. 6. La finitezza nelle strutture esistenziali. 7. Il limite dell'analitica esistenziale.

Abstract: The present article aims to provide a reflection about limit as a negative concept, on the basis of Heidegger's thesis about Nothing and negativity exposed in his lesson *What is Metaphysics?* This will prepare the ground to show that limit should not be understood as a concept at all, but rather as an "existentive" experience. I will therefore explore the meaning of this particular perspective on limit by examining the role of limit in Heidegger's analysis of existence. This exam will consent to clarify the essential bond which connects limit and existence.

Keywords: *limit, negativity, existence, transcendence, facticity.*

1 Università degli studi di Urbino "Carlo Bo".

1. Introduzione

Il limite, secondo la comprensione che comunemente ne abbiamo, è il termine estremo, il punto che definisce la fine di qualcosa – fine che può essere data o asintoticamente irraggiungibile – in senso letterale o figurato. In questo orizzonte semantico, è connaturato un significato negativo: il limite è un «no», un porre fine, un opporsi, un'impossibilità che si manifesta. Il «no», la *negazione* è qualcosa il cui senso ci è certamente ancora più familiare del concetto di «limite»: la comprensione del «no» è preliminare a quella del limite, in quanto il concetto che abbiamo del secondo include in sé la negatività che interviene chiudendo il raggio entro cui qualcosa – sempre in senso sia letterale sia figurato – si estende. Eppure, se ci si sofferma sulla stessa comprensione del *no*, apparentemente così ovvia, ci si accorge che essa pone un problema: risulta difficile dare una risposta alla domanda che chiede che cosa sia il «no», perché il «no» non è una cosa. Il «no», possiamo obiettare, non è una cosa, perché è piuttosto la sottrazione di qualcosa; ma questa obiezione ha il sapore di una *petitio principii*. Nessuna cosa positivamente pensata può illuminarci sulla comprensione della negatività come tale: ciò significa che si deve ricercare una comprensione *originaria* della negatività, cioè che parta – *fenomenologicamente* – dalla negatività stessa, dal suo stesso manifestarsi nel fluire del tempo, senza cercare di derivarla da altro o di ridurla ad altro: cosa che non farebbe che eliminare il senso proprio del *negativo*, facendolo collassare sulla positività. Solo il raggiungimento di una prospettiva adeguata per la comprensione del *no* può offrire il terreno su cui impostare una riflessione sul limite che mantenga intatta la negatività che ne alimenta il nucleo e l'orizzonte semantico.

Questa apertura di una prospettiva dalla quale interrogare la negatività e il limite, si può rintracciare nella prolusione heideggeriana su *Che cosa è la metafisica?* Qui Heidegger riflette sulla negatività a partire dal negativo in senso assoluto, il niente in quanto tale. Si ripercorrerà, dunque, tale riflessione, cercando di individuare il piano metodologico su cui Heidegger porta la trattazione del niente, per affrontare, sul medesimo piano, il limite. La prospettiva che si sarà così trovata, verrà esplorata nelle sue implicazioni e conseguenze, attraverso una chiarificazione del significato del «limite» entro

il progetto dell'analitica esistenziale heideggeriana, al fine di mettere in luce il ruolo fondamentale che il limite assume nel nuovo quadro di riflessione entro cui viene considerato.

2. Negatività e logica in *Che cosa è la metafisica?*

Nella lezione con la quale Heidegger, nel 1929, inaugura il suo secondo periodo di insegnamento a Friburgo, la domanda sulla metafisica viene illuminata attraverso la posizione di un particolare problema metafisico: il «problema del niente». Esiste un «concetto comune di niente», un concetto che, senza troppo meditarvi, possiamo usare tutti i giorni: «il niente è quello che resta, se si toglie tutto». Filosoficamente, ciò si può esprimere definendo il niente come «la negazione della totalità dell'ente, il puro e semplice non-ente»². Questo, osserva Heidegger, è un «niente sbiadito»³: nel discorso quotidiano ci si può accontentare di questo simulacro del niente, che è ciò che si ha in mano quando si dice «niente»; funziona benissimo, ma la filosofia ha il dovere di accorgersi che esso è vuoto. Filosoficamente, di nuovo, dobbiamo dunque riconoscere che si tratta di un concetto meramente *formale* del niente⁴: si tratta del pensiero della negazione dell'idea della totalità di ciò che è. Ancora, però, non basta: parlare di un pensiero del niente non è affatto qualcosa di pacifico. Il niente, infatti, per poter essere *pensato*, deve in qualche modo essere ridotto a ente; si deve guardare a esso come a un «che» che possa essere considerato quanto al suo «che cosa». Il niente, però, è proprio «ciò che» non è ente: ciò comporta che il pensiero si trovi a fare i conti con una norma di costruzione del contenuto – vale a dire, con un'essenza – che chiede di costruire *non* un contenuto. Si deve pensare qualcosa che non è *qualcosa* e non può in nessun modo assumere di fronte al pensiero il ruolo del qualcosa: «il pensiero, che essenzialmente è sempre pensiero di qualcosa, qui, come pensiero del niente

2 M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, in *Id.*, *Segnavia*, tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 63.

3 *Ivi*, p. 65.

4 *Ibidem*.

dovrebbe agire contro la sua propria essenza»⁵. Per poter pensare il niente, si dovrebbe poter concepire un *quid* consistente nella pura ed esplicita negazione della quiddità. Non si può pensare il «niente» e spacciare pacificamente questo come il concetto del niente, poiché la *realitas* di questo concetto non può veramente fare presa sul niente d'essere del niente: questo richiederebbe, in un rovesciamento della prova ontologica dell'esistenza di Dio, un salto dal contenuto essenziale alla deduzione della capacità di questo mero contenuto di ricavare da se stesso, dal «non» che contiene, una negazione d'essere. Allora il pensiero che vuole pensare il niente si sorprende o nel tentativo di pensare «non-qualcosa», un oggetto che cancella l'oggetto, oppure nell'atto di alterare ciò che esplicitamente mette a tema, cioè di fare del niente qualcosa.

In questo orizzonte del pensiero, viene scosso il principio di non contraddizione: la logica interviene perciò a riportare l'ordine, stabilendo che il problema non ha e non può avere senso. O il niente è, e allora non è niente ma è qualcosa, oppure il niente non è, ma allora non è qualcosa, e quindi neanche qualcosa che si possa pensare. La logica, afferma Heidegger, «sopprime la questione»⁶, stabilendo che il pensiero del niente è un'assurdità e che la metafisica, che si interroga sul niente, è parimenti assurda. Questa è infatti la risposta di Rudolf Carnap nel saggio dedicato al *Superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio*⁷. Egli ritiene che Heidegger, ponendo la questione del niente, commetta l'errore di trattare il «niente» come un soggetto di predicazioni, ossia come un qualcosa, perdendo di vista il fatto che esso non è altro che una forma in cui viene usata comunemente la funzione logica del «non». Nelle proposizioni in cui il nulla ricorre come soggetto, infatti, si ha a che fare con una imprecisione del linguaggio ordinario: un enunciato come «fuori non c'è niente», in realtà, non dice qualcosa sul niente e questo è scontato per chiunque ascolti o pronunci una frase del genere.

5 *Ivi*, p. 63.

6 *Ibidem*.

7 R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in *Il neoempirismo*, a cura di Alberto Pasquinelli, Utet, Torino 1978, pp. 504-532. Il paragrafo 5 (pp. 515 sgg. nell'edizione italiana citata) è dedicato all'analisi del saggio di Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*

Esso, piuttosto, nega che fuori ci sia qualcosa: andrebbe tradotto in una forma logicamente precisa come la negazione del quantificatore esistenziale applicato al predicato «essere fuori», cioè come «non esiste x tale che ‘ x è fuori’ è vero»⁸. Una proposizione in cui il «niente» non figura come funzione, ma come soggetto, non può essere convertita in questa forma e ciò significa, secondo Carnap, che essa è priva di senso: dire che il niente «fa» qualcosa, ad esempio che «nientifica» non ha alcun senso, poiché il senso di una proposizione poggia sulla possibilità di ricondurla a una forma logicamente precisa.

La posizione di Carnap rappresenta emblematicamente la soppressione logica del problema: la critica è rivolta al pensiero comune, che insensatamente fa del niente una cosa, e alla metafisica, che ne amplifica l’ambiguità e la confusione in una molteplicità di discorsi astrusi che, in realtà, non vogliono dire niente. Il rigore della logica fronteggia le pazzie del pensiero quotidiano degenerato in metafisica. In realtà, questa opposizione – della logica al pensiero comune e alla metafisica – non è affatto ovvia. Dal punto di vista di Heidegger, infatti, bisogna piuttosto collocare sullo stesso fronte logica e pensiero quotidiano, poiché essi condividono i presupposti che tacitamente attraversano l’intera tradizione di pensiero dell’Occidente, presupposti con cui questa tradizione non ha mai veramente fatto i conti, lasciando che essi le offrissero un fondamento su cui edificare la propria storia. La ragione di questa comunanza di presupposti risiede nel fatto che, secondo Heidegger, è proprio la logica a imporre il proprio modo di rapporto con ciò che è, conferendo i propri tratti peculiari a ciò che viene inteso come “pensiero” in senso generale. Non è possibile qui approfondire tale questione, che richiederebbe di ricostruire la lunga riflessione in cui, nel decennio che precede la prolusione friburghese, Heidegger si confronta con la logica, partendo innanzi tutto dal pensiero antico. Occorrerà però fissare alcuni tratti decisivi del modo “logico” di essere in rapporto con il mondo, per rendere manifesto il significato della “soppressione” del problema metafisico di cui esso si rende responsabile, e per porre in evidenza le sue ripercussioni sul modo in cui comunemente intendiamo il *pensare*.

8 Immediatamente formalizzabile in: $\neg \exists x | Fuori(x)$. L’esempio è di Carnap: *ibid.*, pp. 516-517.

Nella lezione del 1929, Heidegger resta vago sul senso in cui parla di «logica»: le note aggiunte alla prima edizione chiariscono l'intenzionalità di questa vaghezza, spiegando che tale termine si riferisce a «la logica nel senso abituale, nel senso in cui il termine viene solitamente inteso»⁹, «l'interpretazione tradizionale del pensiero»¹⁰, alla «logica tradizionale e il suo *logos* come origine delle categorie»¹¹. L'elaborazione del decennio precedente, che trova espressione nei diversi corsi marburghesi¹² e, in special modo, nella stesura pur incompiuta di *Essere e tempo*, permette però di individuare una concezione precisa di cosa sia il pensiero logico: esso nomina un complesso di assunti fondamentali affermatosi nel modo di pensare di una parte del mondo, complesso che trova nella nozione di *idea* il suo concetto chiave e nel *discorso* il suo fenomeno fondante. Secondo Heidegger, infatti, «al momento decisivo dell'inizio dell'ontologia antica, il *λόγος* funse da unico filo conduttore per l'accesso all'ente autentico e per la determinazione dell'essere di questo ente»¹³. A partire dalla filosofia antica, l'essere è stato inteso a partire dal discorso, dal *λόγος*, o, meglio, da un particolare modo del discorso, il *λόγος ἀποφαντικός*, ovvero l'asserzione.

Questa peculiare forma del discorso porta con sé una forma di rapporto con il mondo, caratterizzata dal tacitamento della significatività, che trasforma la sensatezza di ciò che nel mondo si incontra in una dimensione statica e uniforme, separandola dalla sfera temporale della fattualità concreta¹⁴. Ciò avviene a

9 M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, cit., nota b a p. 63.

10 *Ivi*, nota c a p. 72.

11 *Ivi*, nota a, p. 75.

12 È il tema centrale del corso del semestre invernale del 1925/26 pubblicato in M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, tr. it. di Ugo Mario Ugazio, Mursia, Milano 1986.

13 M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. Pietro Chiodi, rev. di Franco Volpi, Longanesi, Milano 2018, § 33, p. 190. Cfr. *Id.*, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 107: «Nella logica e nella dottrina dell'essere dei Greci come anche in tutta la tradizione fino a Husserl [...] la guida è costituita proprio dal *λόγος* nel senso del determinare, guida per il cui tramite ci si interroga sull'essere [...]». Si veda anche *Id.*, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, ed. it. a cura di Vincenzo Vitiello e Gianpaolo Cammarota pubblicata in «Filosofia e teologia», IV, n. 3, settembre-dicembre 1990, pp. 489-532.

14 Su questo tema, cfr. in particolare M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., *passim*. Per la definizione della «significatività», v. *Id.*, *Essere e tempo*, cit., § 18, pp. 107 sgg.

causa della struttura in cui la comprensione o, meglio, la sua interpretazione si articola nella peculiare forma dell'asserzione, assumendo un carattere che Heidegger descrive come «livellato», in quanto pone gli enti incontrati nel mondo su un piano eguale di presenza, dove solo *che cosa* essi danno a vedere di sé, il loro volto, varia¹⁵. Questo è il terreno su cui emerge la nozione di *idealità* e, in generale, a partire da cui il pensiero viene concepito come teoresi, come visione di contenuti intelligibili¹⁶.

Il punto è che proprio su questo piano ideale ove non si hanno che puri contenuti il niente non può essere pensato, non semplicemente perché sarebbe un contenuto che annulla se stesso, ma perché non è affatto un contenuto: ciò che ne cogliamo è il *differenziarsi dall'ente*. In quanto è colto in questo differire dall'ente, afferma Heidegger riecheggiando una tesi hegeliana, il niente in un certo senso *coincide* con l'essere: il niente non è, ma il suo «nientificare» (*nichten*) è l'esser-ente dell'ente¹⁷; il suo «arretrare», verrebbe da dire, il suo «farsi nulla» è il lasciar posto alla pienezza delle cose che sono, farle essere. In questo modo il problema della possibilità di pensare il niente mostra apertamente la propria coincidenza con quello della possibilità di tematizzare l'essere: in entrambi i casi si giunge a un conflitto con quel modo del pensiero che deve la sua struttura al *λόγος ἀποφαντικός*, il quale presuppone innanzi tutto la presenzialità ideale di contenuti statici. Emerge così sempre più chiaramente perché una lezione dedicata a *Che cosa è la metafisica?* prenda in esame la questione del niente. Essa è eminentemente metafisica, giacché porta in campo la possibilità della metafisica stessa: questa possibilità dipende da una decisione

15 M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità, cit.*, pp. 105-107 e *Id.*, *Essere e tempo, cit.*, §§ 33, 34, pp. 189 sgg. Questa concezione si trova, secondo Heidegger, alla distinzione impostasi nel medioevo tra *essentia* ed *existentia*: cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di Adriano Fabris, il Melangolo, Genova 1988.

16 La discussione heideggeriana in proposito richiederebbe di essere affrontata approfonditamente in una trattazione a parte: qui ci si limita a riassumerne l'esito, per comprendere l'uso del termine "logica" e la problematicità che la comprensione della negatività propone.

17 «Il niente non dà solo il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene all'essenza (*Wesen*) stessa. Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del niente» (M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, *cit.*, p. 71).

riguardo al modo di pensare entro cui le domande vengono formulate. Il modo “logico”, nell’ampio significato che Heidegger gli riconosce, non consente di accedere alla dimensione a cui essa guarda.

Non c’è tuttavia un argomento decisivo per confutare la posizione che, opponendosi frontalmente a quella heideggeriana, sceglie di conservare la “logica” e rinunciare alla metafisica: qualunque argomentazione, infatti, ricadrebbe nell’ambito che dipende dal modo “logico” del pensiero¹⁸. Eppure, secondo Heidegger, lo stesso problema del niente non viene posto in modo del tutto infondato: esso prende le mosse da «un’esperienza fondamentale del niente»¹⁹. Il niente si incontra nell’essere nel mondo, attraverso il «no» che il mondo oppone ai nostri progetti, attraverso «la durezza dell’agire ostile e l’asprezza del detestare [...] il dolore del fallimento e l’inesorabilità del proibire»²⁰; più profondamente ancora, il niente è incontrato in se stesso, senza che perciò ci si pari dinanzi come *qualcosa*, nella situazione emotiva dell’angoscia²¹. Nella terminologia heideggeriana, abbiamo con il niente un rapporto «esistentivo»: esso si fa avanti nell’esistere stesso, prima che si dia una consapevolezza tematica, prima dell’esigenza di una tale consapevolezza²². L’esperienza che ne abbiamo fa tutt’uno con il nostro esistere.

18 Il panorama delle interpretazioni della problematicità logica di *Che cosa è la metafisica?* è stato riassunto da Nir (G. NIR, *Toward a Resolute Reading of Being and Time: Heidegger, Wittgenstein, and the Dilemma between Inconsistency and Ineffability*, «The Southern Journal of Philosophy», vol. 59 n. 1, 2021, pp. 572-605) come il confronto tra coloro che tacciano il discorso di inconsistenza – come, si è visto, Carnap – e coloro che gli attribuiscono l’intento di veicolare contenuti inesprimibili (come, ad esempio, E. WITHERSPOON, *Logic and the Inexpressible in Frege and Heidegger*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 40 n. 1, 2002, pp. 89-113).

19 M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, cit., p. 65.

20 *Ivi*, p. 73.

21 *Ivi*, p. 67.

22 Sulla distinzione tra «esistentività» ed «esistenzialità», cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 4, p. 25.

3. L'esperienza esistenziale del limite

In questo orizzonte, si profila un radicale mutamento del modo di porre il problema: non si tratta più di un concetto, ma di una questione che investe innanzi tutto *me*, il mio essere nel mondo ed essere, al contempo, «immerso nel niente»²³. Su questo nuovo piano ritengo che si debba impostare anche la questione del limite e della sua comprensione. Il concetto di limite, dal punto di vista “logico” in senso heideggeriano, è pensato come il termine di qualcosa e, di conseguenza, come la separazione tra una cosa e un'altra. Se si riflette, però, sul senso negativo essenziale al limite in quanto tale, ci si accorge che anch'esso, per essere colto sino in fondo, dev'essere ricondotto all'«esperienza fondamentale» di un *no* – un *no* che viviamo in prima persona come chiusura di un orizzonte di possibilità, come *passione* nel senso spinoziano di «diminuzione di potenza» vitale²⁴. Le esperienze con cui Heidegger esemplifica il rapporto esistenziale con il niente – l'ostilità, l'odio, il fallimento, il veto – sono esperienze di questa diminuzione, con la quale un limite si impone. La negazione che pensiamo nel concetto astratto di limite, al contrario, in quanto pretende di porsi come un *che* di pensabile entro la dimensione del pensiero “logico”, finisce per risolversi in un qualcosa di positivo: in quanto esso è colto entro un orizzonte di cose, è inteso esso stesso come una cosa. Poiché la negatività è inafferrabile in questa prospettiva, lo stesso limite, inteso a partire dal *non* che contiene, sfugge al pensiero “logico” che procede per concetti.

Il concetto di limite, pertanto, può essere annoverato fra quei concetti che non assolvono mai il compito di dare da pensare ciò che in essi vi sarebbe da pensare: il limite che ora si pone come obiettivo della comprensione non è un *oggetto*, qualcosa che si possa porre di fronte a una soggettività dalla quale sarebbe indipendente. Il limite, ricondotto alla negatività che si dà nell'esperienza di un *no*, è inscindibile da *chi* fa quest'esperienza: l'esperienza del limite infatti non può essere portata sul piano di una comprensibilità universale, astratta dal suo contesto fattuale e perciò univocamente trasmissibile; esso è irriducibile

23 M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, cit., p. 70.

24 B. Spinoza, *Etica*, tr. it. di E. Giancotti, Pgreco Edizioni, Milano 2010, parte III, pp. 171 sgg.

alla forma di comprensibilità che la concettualità offre, poiché questa implica la *atemporalità* di *che cosa* viene compreso, contrapposta alla *temporalità* del *che* del comprendere effettivo, mentre il limite è compreso appieno quanto al suo “che cos’è” solo nel contesto temporale del suo darsi in un’esperienza. La comprensione del limite è un’esperienza in senso radicale, non suscettibile di astrazione: essa si dà, come si è detto riguardo al niente, in un rapporto «esistentivo», come parte del nostro modo di essere e di esperire questo essere. Ciò che il pensiero apofantico non riesce ad afferrare è questa dimensione esistentiva: esso non può ridurre a concetto l’esistenza. Non può, non perché essa sia qualcosa di profondamente misterioso, di irraggiungibile, bensì perché l’esistenza è per il pensiero il fatto del suo stesso accadere; è il *pensare di qualcuno* entro cui il *pensato*, l’unità di senso universale, ha un’istanziamento particolare. Il pensiero concettuale è limitato dalla sua esistenza; meglio bisognerebbe dire: è limitato dal fatto che esso accade sempre solo come evento di comprensione da parte di un’esistenza nella sua singolarità. Questo non potrà mai essere portato sul piano concettuale, perché l’essenza della concettualità, come hanno insegnato le *Ricerche logiche* husserliane²⁵, coincide con la rigorosa esclusione della fattualità.

In quest’ottica, aperta seguendo le orme di Heidegger, il limite riceve una luce nuova: se la sua comprensione ha uno statuto esistentivo che esclude la concettualità, il tentativo di pensare il limite si trasforma nell’incontro con un *limite del pensiero*.

4. L’esperienza della finitezza

Il tentativo contenuto nel concetto di limite, con la sua fallimentarità, pone in evidenza l’accadere del pensiero come limite del pensabile – l’esistenza, si potrebbe dire, come limite dell’essenza. Il concetto di limite ha questa facoltà in virtù della specificità di ciò che cerca di concepire: è il *no* esistentivo che

25 Cfr. in particolare i *Prolegomeni* che aprono il primo volume: E. Husserl, *Prolegomeni a una logica pura*, in *Ricerche Logiche*, I, tr. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 23-263.

esso cerca di afferrare a portare alla luce questo tratto problematico. Occorre dunque esplorare il carattere negativo del limite esperito esistentivamente, per portarne alla luce il pieno significato.

Si è usato, per descrivere tale esperienza del limite, il termine «passione», nel senso spinoziano per cui esso intende una situazione di passività: in quanto passione, il limite è infatti lo scontro con ciò che non dipende da me e che mi impone una condizione che, in misura maggiore o minore, devo *subire*. Ciò che in questa situazione si manifesta è la mia finitezza, la quale stabilisce una delimitazione del campo entro cui posso decidere e *agire*, spalancando, al di là di esso, la vastità di ciò che mi sfugge completamente. Ogni divieto viene da “fuori”, il fallimento delle mie azioni è decretato dal mondo: non ho il controllo sul loro pararsi dinanzi a me, essi provengono dall’estraneità al di là di me.

5. Alterità e trascendenza

Dove un *no* chiude le mie possibilità, si spalanca l’altrove che è a me inaccessibile, dove io sono in balia d’altri: dove la mia possibilità finisce, comincia quella dell’*altro*. Nel limite accade l’incontro con l’alterità. L’altro porta il volto del limite: la fenomenologia del limite coincide con la fenomenologia dell’alterità. Se si vuole percorrere tale fenomenologia, ci si trova dinanzi all’esigenza paradossale di conciliare l’appropriazione, costitutiva del comprendere come tale, con la negazione racchiusa nel concetto di limite, la negazione del “proprio” che costituisce l’essenza dell’alterità²⁶. Questa

26 Ci sono forme di alterità, come ad esempio l’alterità dell’altro soggetto, che intrecciano la coappartenenza e la negazione in un rapporto complesso. La difficoltà e l’importanza di questo tema sono testimoniate dal denso dibattito novecentesco in campo fenomenologico-esistenziale, del quale si possono citare, come principali riferimenti, la riflessione husserliana (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, tr. it. F. Costa, Bompiani, Milano 1960) e quelle opposte di Sartre e Merleau-Ponty (J. P. Sartre, *L’essere e il nulla*, tr. it. G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2014 e M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano 2018). Inoltre, è significativa la centralità dell’alterità nel percorso delineato dalla *Filosofia* di Karl Jaspers (K. Jaspers, *Filosofia I – Orientazione filosofica nel mondo*, tr. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano 1977; Id., *Filosofia II – Chiarificazione dell’esistenza*, tr. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano

esigenza contraddittoria non può essere soddisfatta, e, del resto, non lo deve: essa stessa è il *sensu* dell'incontro (o scontro) con l'alterità. Questa, infatti, non si lascia afferrare: il suo esser-altro sta in questa inafferrabilità, che si rivela come affacciarsi dell'ignoto, dell'incontrollabile. Non si intraprenderà qui una fenomenologia dell'alterità, che richiederebbe di prendere in esame un campo di problemi che spazia dalla trascendenza oggettuale al rapporto con l'*alter ego*, l'altra soggettività; piuttosto si vuole porre in luce il senso del rapporto con l'Altro come tale, in quanto esso illumina un peculiare aspetto del limite.

Riconoscere nel limite la possibilità del rapporto con l'altro, infatti, consente di guardare a esso e alla sua negatività non come a una mera chiusura, bensì come al luogo di una *tensione*: il limite è la relazione che mi lega all'altro. Si tratta di una relazione impari, i cui due termini non sono comparabili, giacché non sono due *cose* poste l'una accanto e contro l'altra, delle quali una è magari più misteriosa dell'altra, ma in linea di principio a essa equivalente; la relazione con l'alterità non può essere pensata come il legame che unisce due termini dati, stabili: essa si dà solo nel protendersi oltre sé che rende palese il raggiungimento di un termine del sé. Il mio limite infatti non mi chiude pacificamente, come chiuderebbe una *cosa* cieca rispetto a esso, oltre la quale comincerebbe un'altra *cosa* altrettanto cieca. Io incontro il limite stesso nel dolore, nell'impossibilità, nelle varie forme esistentive del fallimento del superamento di me, cosicché il limite non è mai un certo punto estremo *dato*. Al cospetto del limite io sono teso al di là di me, teso nel cercare il limite per scoprire fin dove si spingono le mie possibilità.

A tale tensione verso l'alterità che si innesca nel limite si può dare il nome di «trascendenza»²⁷. La trascendenza è il senso ontologico del rapporto con l'alterità: è la struttura del rapporto con... che consente innanzi tutto che l'*essere* si dia nel modo di un rapporto con l'essere, ciò che Heidegger individua come

2017; Id., *Filosofia III – Metafisica*, tr. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano 2018).

27 In *Che cosa è la metafisica?* Heidegger giunge a individuare la trascendenza come il senso metafisico dell'affacciarsi sul niente, all'esservi «tenuto immerso» (M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, cit., p. 70 sgg.). Se il «nientificare» del niente, come si è detto citando Heidegger (*ibidem*, p. 71), fa essere l'ente, per essere in rapporto con quest'essere occorre avere una fondamentale appartenenza al niente.

l'aspetto esistenziale *essenziale* all'Esserci: «La costituzione d'essere dell'Esserci implica [...] che l'Esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere»²⁸. Ciò che rende possibile questa relazione è dunque il limite: la finitezza, come condizione di possibilità della trascendenza, fa dell'esserci il modo d'essere dell'apertura e della relazione. Scorgendo nell'esperienza del limite un'esperienza della trascendenza, possiamo quindi vedere in essa la «possibilità d'accesso alla distanza», all'estraneità che consente di essere in rapporto con gli enti, di avere un mondo. Nel quadro heideggeriano che ci ha condotto a questa prospettiva, la riflessione sul limite, attraverso il quale esperiamo la finitezza, deve perciò rivolgersi alle strutture fondamentali dell'esistenza.

6. La finitezza nelle strutture esistenziali

Nell'esperienza esistenziale del limite si manifesta la finitezza del mio essere al mondo. Questo tratto, coincidente con la trascendenza, si trova al fondo di tutte le strutture che l'analitica esistenziale heideggeriana individua: la finitezza appare così in un certo senso come il cuore del progetto dell'analitica esistenziale come ontologia fondamentale. Cerchiamo dunque di capire più chiaramente la centralità del limite entro tale progetto, considerando, in breve, in che modo esso vi compare.

Si incontra la propria finitezza nel fatto che, come si è detto, le mie possibilità hanno un termine. Al fondo di questa limitazione che si impone alle mie possibilità, si lascia scorgere la limitazione ultima, la morte, ossia la chiusura di tutte le mie possibilità, «la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci»²⁹. In senso più ampio, però, Heidegger sottolinea che la stessa struttura della possibilità come tale è un tratto di finitezza, in quanto ha il carattere di una manchevolezza:

«Il momento primario della Cura, l'«avanti-a-sé», significa infatti: l'Esserci

28 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 4, p. 24.

29 *Ivi*, § 50, p. 301, ove si legge anche che «[l]a morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci».

esiste sempre in-vista-di-se-stesso. ‘Fintanto che esso è’, fino alla sua fine, esso si rapporta al proprio poter essere. [...] Questo momento strutturale della cura sta inequivocabilmente a significare che nell’Esserci c’è sempre ancora qualcosa che *manca* [...]. Nell’essenza dell’Esserci si ha quindi una *costante incompiutezza*»³⁰.

Occorre notare, infatti, che il limite dell’esserci non consiste semplicemente in una separazione tra il mio essere e l’alterità: l’esserci, come si è rilevato nel paragrafo precedente, è innanzi tutto in relazione con il *proprio* essere, «verso cui l’Esserci può comportarsi in un modo o nell’altro e verso cui sempre in qualche modo si comporta»³¹. L’esserci porta in sé il *no* del limite, poiché è sempre *incompiutamente*: una “distanza” lo separa dal suo essere, per la quale esso *ha da essere* il proprio essere³².

La stessa *Auslesung*, l’interpretazione in cui l’essere-avanti-a-sé prende forma, con il suo carattere circolare³³, è intrisa di finitezza: la comprensione finita non può che esplicarsi in una prospettiva particolare, condizionata dalla situazione contingente, storica, in cui accade, la quale definisce la *pre-struttura* dell’interpretazione stessa. Questa *pre-struttura* – che Heidegger articola in *pre-disponibilità* della significatività mondana, *pre-visione* con cui si pone la prospettiva interpretativa e *pre-cognizione* che decide la concettualità entro cui l’interpretazione si esplica³⁴ – è sempre già alle spalle della comprensione nel momento in cui essa prende vita; essa manifesta il fatto che la comprensione è assegnata a un particolare complesso di circostanze in cui *chi* comprende si trova, con i *suoi* interessi, il suo utile e la sua particolare indifferenza. Ciò significa che il limite di queste strutture esistenziali della possibilità risiede nella loro fatticità, ossia, più complessivamente, nel carattere irrimediabilmente fattuale dell’apertura dell’esistenza.

La fatticità stessa in *Essere e tempo* giunge a consapevolezza esistenziale come

30 *Ivi*, § 46, p. 284.

31 *Ivi*, § 4, pp. 24-25.

32 Cfr. *ivi*: «la sua essenza consiste [...] nell’aver sempre da essere il suo essere in quanto suo [...]».

33 *Ivi*, § 32, pp. 183 sgg.

34 *Ivi*, § 32, pp. 185-187.

esser-gettato dell'Esserci, che si manifesta nella sua tonalità emotiva³⁵:

«Nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come *quell'*ente a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo ha da essere. [...] Il puro 'che c'è' si manifesta; il donde e il dove restano invece nascosti»³⁶.

Anche qui l'accento cade sul modo in cui si esperisce in prima persona ciò di cui la riflessione filosofica fa il proprio oggetto di studio: l'emotività è l'aspetto innanzi tutto esistentivo con cui si fa avanti il *trovarsi nel mondo* – che è sempre trovarsi in una certa circostanza e portando su di sé una certa affezione. Sulla base di questa «attestazione esistentiva»³⁷, la situazione emotiva viene riconosciuta come una struttura esistenziale, quella che manifesta la finitezza dell'Esserci.

Ciò però non deve suscitare la confusione di vedere nell'esser-gettato e nell'emotività un momento, una stratificazione esistenziale separata dalla progettualità in cui la possibilità si concreta. «L'esser-gettato [...] – scrive Heidegger – non si esaurisce nell'evento segreto del venire-all'esserci, ma domina completamente e direttamente l'esser-ci in quanto tale»³⁸. La fatticità – e con essa l'emotività – è il fatto stesso in cui l'orizzonte delle possibilità è aperto: *esserci* è un fatto; un fatto apre l'orizzonte dettandone al contempo il limite e, con ciò, la singolarità che ne fa di volta in volta la *mia* possibilità.

Il limite è sempre il *mio* limite, che mi individua nel *mio* essere. Mi individua

35 *Ivi*, § 29, p. 169: «la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser-gettato». Heidegger sottolinea che non si deve fraintendere «il senso della gettatezza»: la «fatticità dell'esserci» non va confusa con la mera «fattualità delle cose». Una volta che si è abbandonata la dimensione ove si contrappongono essenza ed esistenza, per porre la questione su un piano esistentivo-esistenziale, comunque, la fatticità non può che essere intesa come «carattere d'essere dell'Esserci, inerente all'esistenza» (*ibid.*, p. 168). Solo nella prospettiva logica che oppone la atemporalità ideale alla temporalità fattuale, quest'ultima viene intesa come «il *factum brutum* della semplice-presenza» (*ibidem*).

36 *Ivi*, § 29, pp. 167-168.

37 *Ivi*, §§ 53, 54, pp. 311 sgg.

38 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di Maria Elena Reina, rev. di Valerio Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 203.

anzitutto in senso corporeo: Heidegger non dà spazio alla corporeità nell'analitica esistenziale; la si intravede nella trattazione della situazione emotiva, e sembra chiaro che il radicamento nel mondo dell'Esserci, il suo essere innanzi tutto in costante commercio con il mondo, includa in sé questo 'strato' dell'esistere. In *Kant e il problema della metafisica*, però, in un punto in cui la terminologia kantiana (si parla di «ragione pura») è intrisa di significati heideggeriani, egli sostiene che:

«La ragione pura umana è necessariamente una ragion pura sensibile. Questa ragion pura dev'essere sensibile in sé; essa non diviene tale solo se legata a un corpo e a causa di questo legame. È vero anzi il contrario: l'uomo, in quanto essere razionale finito, può, in senso trascendentale, cioè metafisico, 'avere' il suo corpo solo perché la trascendenza è, in quanto tale, sensibile a priori»³⁹.

La corporeità non è dunque il modo contingente in cui la «razionalità finita» prende forma: essa stessa è la necessità del suo prendere una forma contingente. L'esserci è emotivo e corporeo *perché* è trascendenza, nel senso che si è qui tratteggiato: il corpo è la fatticità dell'esserci, il suo trovarsi in un mondo determinato in modo da avere certe possibilità di agirvi e patirvi, di provare piacere e dolore. Il corpo è poter toccare e guardare ed è poter essere toccato e guardato da altri: è il nostro opporci all'altro (anche, ad esempio, occupando uno spazio, che altri non potrà occupare) ed è la passività dell'inerzia. Avere un corpo significa non poter avere il completo controllo su se stessi. In questo senso il corpo è la finitezza, è l'alterità che pervade e, anzi, *costituisce* il nostro stesso essere. Ora, questo mio "esser-altro", che è il mio essere un corpo, è però ciò che detta l'unicità del mio essere. Avere un corpo significa collocarsi irripetibilmente in un unico "punto" della storia, avere una storia le cui fila si incrociano dove mi trovo. Per questo stesso motivo Heidegger riconosce la mia possibilità più propria nell'*essere-per-la-morte*: di fronte alla morte devo fare i conti con il fatto che io sono un certo trovarsi a essere (a essere *possibile*) in certe

39 *Ivi*, p. 150. Heidegger chiarisce che «la sensibilità pura, intesa secondo la significazione universale che le si deve attribuire nella fondazione della metafisica, è il tempo» (*ibidem*).

circostanze; devo farmi carico della mia finitezza sino al suo significato estremo. Affermare che «[n]essuno può assumersi il morire di un altro»⁴⁰ significa questo: che nella morte io aderisco profondamente a ciò che mi è capitato di essere, alla mia fatticità.

Nella trattazione heideggeriana della morte incontriamo nuovamente l'angoscia, trovata, ripercorrendo *Che cosa è la metafisica?*, come lo stato emotivo con cui il niente si fa avanti in se stesso. Heidegger afferma infatti che: «[[l]'essergettato nella morte si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia»⁴¹. L'essere-per-la-morte, che si apre nell'angoscia, coincide dunque con l'essere-per lo stato di «immersione» nel niente che costituisce la trascendenza⁴². Il passo citato continua infatti dicendo che:

«L'angoscia davanti alla morte è angoscia 'davanti' al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Il 'davanti-a-che' dell'angoscia è l'essere-nel-mondo stesso. Il 'per-che' dell'angoscia è il poter-essere puro e semplice dell'Esserci»⁴³.

L'aderenza al mio limite ultimo, che ho nell'essere-per-la-morte, è dunque la possibilità di *appropriarmi* di tale limite e, in generale, della mia finitezza.

Il limite rivela così due volti: inseguendo la comprensione della negatività del limite, senza accettare di disinnescarla riducendola a una *cosa*, si giunge a ciò che sembrerebbe massimamente adatto a esser descritto come "positivo": sembra difficile, infatti, intendere, come si è fatto in questo paragrafo, il corpo come limite dell'esistenza, come un concetto negativo. Il corpo, che ci appare come la consistenza stessa dell'essere al mondo, ciò che ci permette, per così dire, di "toccare con mano" la vita, sembra essere tutt'altro che un "togliere", un "negare". In questa apparente coincidenza degli opposti, però, si manifesta appieno il significato della finitezza, quello che fa di essa il tratto *essenziale*

40 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 47, p. 288.

41 *Ivi*, § 50, p. 301.

42 Cfr. nota 27.

43 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 50, p. 301.

dell'esistenza. Il limite, con la durezza del suo *no*, dice chi io sono: mi preclude possibilità ma con ciò al contempo fa sì che le possibilità siano *mie*. L'essere-io, come l'essere un corpo, il *mio* corpo, è tutt'uno con la finitezza dell'esistere.

7. Il limite dell'analitica esistenziale

Guardando al percorso che in queste pagine si è svolto, si può notare che esso è giunto a un'interessante ripetizione: si è detto, riguardo alla prospettiva logica, che essa è delimitata dal suo accadere *di fatto*. Ciò ha spinto la riflessione a cambiare prospettiva, ad abbandonare lo schema per cui il pensiero appartiene all'ambito dell'*essenza* e a considerare la dimensione di una comprensione esistenziale, su cui impostare la riflessione del limite. Ora avviene qualcosa di simile: lo spostamento della questione del limite sul piano dell'esistenza ci conduce a esaminare come la fatticità della stessa esistenza sia non solo un suo tratto costitutivo, il tratto che ci ha portati ad assumere la sua prospettiva, ma il peculiare tratto che costituisce il suo limite. Se l'esistenza in quanto fatticità delimita l'essenza, la stessa fatticità dell'esistenza costituisce il suo tratto di finitezza.

Il limite non può che avere il carattere della fatticità: esso non proviene dall'esserci, bensì gli accade. Il mio stesso accadere mi appare come un fatto che segna il limite di ciò che posso fare e comprendere: il *fatto* di esistere è ciò che di me non decido e non comprendo; esso, però, è al tempo stesso l'aprirsi delle mie possibilità. Questo fatto è così ciò che mi rende libero, di una libertà profondamente umana, radicata nel suolo da cui non può sollevarsi come se fosse fatta di niente. Umano è infatti ciò che appartiene a questa condizione consistente nel trovarsi *al cospetto* del proprio limite. Io infatti non sono mai semplicemente *al di qua* del mio limite, come una cosa, ma esisto *nel* limite e *come* limite. Ciò equivale a dire che l'esserci è fondamentalmente trascendenza. Solo per questo la finitezza mi si può manifestare nella mia stessa esistenza: una mera *cosa* non può sapere di essere finita, non incontra mai il proprio limite.

Emerge così la centralità della finitezza nella ricerca che si svolge in *Essere e tempo*. Come Heidegger stesso esplicita, esponendo il progetto dell'analitica esistenziale in *Kant e il problema della metafisica*, «l'esplicitazione dell'unità

della struttura originaria trascendentale della finitezza dell'esserci nell'uomo costituisce l'unica meta cui tende, nel suo corso, l'ontologia esistenziale»⁴⁴, unità strutturale cui egli dà il nome di «cura»⁴⁵.

L'essenza dell'uomo non ha un contenuto positivo, come sarebbe «animale bipede», «animale razionale», ma consiste in una negatività inafferrabile. In realtà, la definizione «*animal rationale*» o, piuttosto, «ζῷον λόγον ἔχον», dal punto di vista di Heidegger esprime proprio la trascendenza dell'esserci⁴⁶, che si riferisce a questa negatività: lo stesso termine «esserci» mira a esprimere «l'impossibilità di riferirsi a esso come a un che cosa»⁴⁷:

«Poiché la determinazione dell'essenza di questo ente non può avere luogo mediante l'indicazione della quiddità di un contenuto reale, e la sua essenza consiste piuttosto nell'aver sempre da essere il suo essere in quanto suo, è stato scelto il termine Esserci, quale pura espressione d'essere, per designare questo ente»⁴⁸.

In questo orizzonte, Heidegger compie un tentativo filosofico estremo, che va al di là delle possibilità del linguaggio scientifico: il limite che l'analitica esistenziale insegue, tentando di cogliere l'ente che è essenzialmente trascendenza, è lo stesso limite delle possibilità che essa ha in quanto discorso filosofico.

44 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 203. Heidegger identifica la «finitezza dell'esserci» con «la comprensione dell'essere», affermando che essa è ciò che «giace nell'oblio» e che occorre dunque portare alla luce attraverso un'ontologia fondamentale (*ibid.*, p. 201).

45 *Ibidem* e *Id.*, *Essere e tempo*, cit., cap. VI, pp. 221 sgg.

46 M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 34, p. 203.

47 *Ivi*, § 9, p. 61.

48 *Ivi*, § 4, p. 25.

