

Assimilare la finitezza: con Nietzsche e Heidegger a un bivio

LUIS ROMERA OÑATE*

Sommario: *Introduzione. 1. Nietzsche e l'affermazione della finitezza; 1.1. L'assimilazione cinica; 1.2. L'assimilazione ludica: il gioco innocente e tragico. 2. Heidegger e la consapevolezza della finitezza; 2.1. L'assimilazione della decisione per la nullità; 2.2. L'assimilazione della decisione del destino. 3. L'assimilazione come apertura alla trascendenza.*



Introduzione

Assimilare la finitezza. È evidente che di fronte alla finitezza l'uomo viene a trovarsi a confronto con una dimensione essenziale de *il problema essenziale*, quello che riguarda l'essere e l'esistenza, il bene e il male, la storia e la società, nella radicalità della loro essenza. Il problema della finitezza ha sempre costituito per l'uomo un bivio, che esige da esso una risposta in termini di comprensione e di decisione. Il problema però è diventato particolarmente acuto nel secolo XX, durante il quale l'umanità ha subito forme di esperienza della finitezza molto significative; un secolo in cui questo problema ha preso voce in tanti pensatori, tra cui si potrebbe sottolineare Nietzsche, che inaugura il secolo, e Heidegger, che l'ha accompagnato nel suo sviluppo. In un contesto come il nostro, frequentemente definito come postmoderno e caratterizzato dal tramonto di tanti progetti di comprensione dell'essere e di risoluzioni che dovevano orientare l'esistenza del singolo e della società, potrebbe essere opportuno ripensare il problema della finitezza, riprendendo il dialogo con i pensatori citati. Qui vorremmo limitarci a presentare alcuni, pochi accenni, principalmente incentrati sul problema che pone la finitezza nei confronti dell'essere se stesso dell'uomo. Come assimilare la finitezza di fronte alla consapevolezza che l'uomo ha di essere un se stesso che ha come compito se stesso nel tempo? Infatti, l'essere se stesso denota che l'uomo è un'identità; ma che abbia se stesso come compito accenna al fatto che tale identità non è né piena, né ancora totalmente riuscita nel grado di cui è capace. Che significa allora, e come assumere, che la finitezza riguarda intrinsecamente l'identità dell'uomo? Dinanzi a simili domande potrebbe essere utile tornare alla discussione con l'Heidegger di *Essere e Tempo*, riprendendolo però da una prospettiva un poco più ampia.

* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza di S. Apollinare 49, 00186 Roma

1. Nietzsche e l'affermazione della finitezza

Già prima di Heidegger si era annunciato il compito di assumere la finitezza come uno dei grandi temi che avrebbe percorso tutto il nostro secolo, a modo di corrente sotterranea che spunta qua e là, per sparire posteriormente soltanto in apparenza, finché ritrova un nuovo corso in cui riaffiorare, poiché lo slancio della sua forza non si esaurisce nelle dighe dei risultati raggiunti.

Infatti, il pensiero di Nietzsche potrebbe essere considerato, almeno da un certo punto di vista, come il tentativo di assimilare specularmente la consapevolezza della finitezza. La sua opera potrebbe essere vista in una doppia prospettiva. In primo luogo, quella che riguarda gli scritti in cui cerca di portare a compimento lo smascheramento totale e definitivo del pensiero occidentale.

Per Nietzsche la radice comune che fa della cultura occidentale un unico albero, nel quale hanno germogliato una ricca varietà di rami, è l'illusione metafisica. Sulla base di Platone, l'occidente si è costruito appellandosi a una concezione dualista in cui si stabilisce una distinzione tra *questo* mondo — mutevole, contingente, temporale, indigente, faticoso — e un *aldilà* — eterno, immutabile, perfetto — che fonda il primo e nel quale l'uomo potrà raggiungere lo stato di felicità piena e definitiva. Così il problema della finitezza veniva risolto, sul piano teoretico e sul piano pratico-esistenziale, con il rinvio all'infinito. L'istanza suprema dell'aldilà ha ricevuto diverse caratterizzazioni in questi lunghi secoli di storia: è stato chiamato mondo eidetico, Dio unico che promette il cielo, ragione suprema, stato finale verso il quale s'indirizza la storia nel suo progresso incessante, paradiso terrestre frutto dello sforzo dei lavoratori, ecc. In tutti questi casi si postula una distinzione tra il qui e ora, e un aldilà che viene presentato come un fine che trascende l'ora, verso il quale occorre dirigersi.

Nietzsche si appropria il compito di togliere la maschera alla fallacia metafisica per mostrare che tale aldilà, in realtà, non è se non una vana illusione dietro la quale si nasconde soltanto il povero spirito umano. Il processo di smascheramento dell'occidente porterà a mostrare come il fondamento di tutta la sua cultura, la distinzione metafisica testé ricordata, è alla fin fine un nulla. L'occidente ha un fondamento nichilista.

La seconda prospettiva corrisponde alla *pars construens* del pensiero di Nietzsche. L'uomo deve assumere il crollo dell'illusione metafisica, diventando consapevole della morte di Dio e dello sparire sia della visione lineare dell'essere e della storia (che indica sempre un incamminarsi verso un traguardo), sia dei valori trascendenti sui quali l'occidente si era edificato¹.

Essere consapevoli del nichilismo che si nasconde dietro l'utopia metafisica dell'aldilà non deve portare a un atteggiamento conformista e inattivo, al contrario, questa consapevolezza deve implicare contemporaneamente il tentativo di superare tale nichilismo. Per fare questo non sarebbe congruente la sostituzione di un aldilà con un altro. Occorre invece modificare radicalmente i modi di comprendere l'essere

¹ Cfr. il frammento 125 della *Gaia scienza*, in cui si presenta la figura dell'uomo pazzo (*der tolle Mensch*) che annuncia la morte di Dio, mostrando come il mondo, senza i valori trascendenti, non ha più punti cardinali, e indicando inoltre che gli assassini di Dio sono gli uomini stessi (F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, in *Nietzsches Werke* [=NW], edizione di G. Colli e M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1969ss, Bd. V/2, pp. 158ss).

e la propria esistenza, per evitare il richiamo all'infinito che dia garanzia del finito. Detto con parole nietzscheane, dobbiamo trasvalutare tutti i valori e fare i conti con quest'unica realtà che è la vita.

Heidegger ritiene che la metafisica di Nietzsche, cioè la sua comprensione dell'essere senza rinviare a un infinito, si articola in cinque elementi intrinsecamente collegati tra di loro. Quando all'occidente viene tolta la sua maschera e si evidenzia il suo nichilismo, si devono trasformare tutti i valori o criteri guida (teoretici e pratici) occidentali (1- *Nihilismus und Umwertung aller bisherigen Werte*). L'uomo che si confronta con il nichilismo capovolgendo tutti i valori e assume la finitezza intrascendibile dell'essere è il superuomo (2- *Übermensch*). L'essere finito si manifesta fondamentalmente nella vita e come vita, è dinamismo continuo, affanno per superarsi sempre in una costante conservazione di se stessa che porta alla crescita, all'autoaffermazione autosuperante: l'essenza dell'essere è volontà di potenza (3- *Wille zur Macht*). Ma il dinamismo dell'essere non può essere un infinito, né può indirizzarsi verso un infinito. Come conciliare una vitalità dinamica che è tensione di autosuperamento con la finitezza? La risposta suona: l'essere è eterno ritorno dell'eguale, una circolarità che non cessa, in cui la sua tensione né diminuisce, né balza verso un aldilà (4- *ewige Wiederkunft des Gleichen*). Essere in sintonia con questo pensiero esige l'apertura a una nuova modalità di verità, che viene nominata giustizia (5- *Gerechtigkeit*)².

Ciò nonostante, per Nietzsche il superuomo non è l'unico che si è reso conto della finitezza totale dell'essere e dell'uomo stesso. C'è anche un *altro* che lo ha capito, solo che il suo modo di assumere il nichilismo è molto diverso. Prima di procedere all'analisi per sommi capi della modalità dell'assimilazione nietzscheana della finitezza e caratterizzare il superuomo, ci soffermeremo un attimo su quest'altro personaggio. Si tratta dell'*ultimo uomo*.

1.1. L'assimilazione cinica

Curiosamente il nemico più temibile per Nietzsche non è colui che si ostina ingenuamente, o mosso da un desiderio conservatore, a mantenere il dio, ma un altro molto più distruttivo. Zarathustra, dopo essersi rivolto alla folla descrivendo loro il superuomo, ripercorre con lo sguardo i volti, sospesi tra la sorpresa e la derisione, di coloro che l'ascoltano, e giunge alla conclusione di essere arrivato troppo presto per annunciare la morte di Dio. Ma, nel monologo che segue, riconosce che, nonostante tutto, il terreno già comincia a essere fertile per gettare il seme dal quale germoglierà il superuomo. L'arrivo del superuomo richiede avere un caos dentro di sé (distruggere i valori precedenti) e essere capace dello sforzo e del dolore di partorire una stella (aprirsi e creare nuovi valori). E, nonostante ciò, Zarathustra sente che il timore inva-

² Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Metaphysik*, in *Gesamtausgabe (=GA) Klostermann*, Frankfurt a. M. 1990, Bd. 50, pp. 3-83. Concretamente afferma: «la volontà di potenza è la parola che significa l'essere dell'ente come tale, l'essenza dell'ente. *Nichilismo* è il nome della storia della verità dell'ente così determinato. *L'eterno ritorno dell'eguale* indica il modo di essere dell'ente nella sua totalità, l'esistenza dell'ente. Il *superuomo* designa l'umanità che esige questa totalità. *Giustizia* è l'essenza della verità dell'ente come volontà di potere. Ognuno di questi titoli fondamentali nomina nel contempo ciò che dicono gli altri» (p. 6).

de il suo cuore, perché comincia a intravedere la minaccia dell'avvicinarsi di tempi che impoveriranno il terreno: i tempi in cui regnerà l'uomo incapace di partorire una stella, l'uomo incapace di disprezzare se stesso e di scagliare una freccia verso il superuomo; i tempi dell'ultimo uomo³.

C'è un gesto che caratterizza l'ultimo uomo nella descrizione di Nietzsche: l'ultimo uomo è l'uomo che sa strizzare l'occhio. «Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella? — così domanda l'ultimo uomo, e strizza l'occhio»⁴. L'ultimo uomo sa troppo per essere ingenuo. Non cerca grandi idee, né fomenta desideri eroici. Deluso, si accontenta di ciò che ha; applica il suo genio per sopravvivere il più confortevolmente possibile e il maggior tempo di cui sia in grado. Nella sua meschinità è cinico: «“noi abbiamo inventato la felicità” — dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio»⁵. Abbandonano le rotte difficili, tutto ciò che toccano lo rimpiccioliscono. Nietzsche lo paragona alla pulce di terra, che dà fastidio ed è difficile da catturare.

L'ultimo uomo è prudente e astuto, si procura un poco di veleno per raggiungere una situazione gradevole e sognare; lavora perché s'intrattiene, cerca di proteggere la salute e di evitare ciò che è disgustoso, ma i suoi desideri non guardano più in là. Evita le individualità, che richiedono spesso un po' di genialità e sempre tanta tenacità. Gli ultimi uomini sono un grande gregge senza pastore, accantonano parole come governo e ubbidienza; e nel contempo fuggono dalla solitudine. E ciò che è stato prima?, le epoche in cui gli uomini si impegnavano ancora in se stessi? — una pazzia. La delusione genera un essere saggio: «“una volta erano tutti matti” — dicono i più raffinati e strizzano l'occhio»⁶.

L'ultimo uomo è intelligente; ancora c'è discussione tra di loro, ma poco, «non bisogna guastarsi lo stomaco»⁷. L'ultimo uomo è furbo e canzonatorio, in tutto trova motivo di burla. E coloro che la pensano diversamente vanno da sé al manicomio.

Ci troviamo dinanzi a una prima modalità di assimilare la finitezza, caratterizzata dall'uomo deluso che ha perso la speranza di una via d'uscita. Cinismo e furbizia che nascono dalla paura di confrontarsi con se stessi, o l'istruzione raffinata che deride dalla sua “altezza” ogni pretesa di ideali o speranze di orizzonti più vasti. Ad ogni modo abbandono dello sforzo esistenziale in se stessi, un'assimilazione della finitezza che porta ad allontanare qualsiasi pretesa di un'affermazione radicale di libertà o della libertà. Evidentemente per Nietzsche l'ultimo uomo è l'essere più spregevole e pericoloso per l'uomo.

1.2. L'assimilazione ludica: il gioco innocente e tragico

Il modo di assumere la finitezza senza ricadere nel nichilismo del dualismo metafisico si allontana in Nietzsche dall'atteggiamento dell'ultimo uomo. Per Nietzsche il superuomo è chi è in grado di corrispondere esistenzialmente al riconoscimento della finitezza ed è capace di assimilare il terribile pensiero dell'eterno

³ Cfr. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, NW, Bd., VI/1, p. 13.

⁴ *Id.*, p. 13.

⁵ *Id.*, p. 13.

⁶ *Id.*, p. 14.

⁷ *Id.*, p. 14.

ritorno, prendendo consapevolezza della volontà di potenza. Però per arrivare allo stato del superuomo lo spirito deve superare «tre metamorfosi»: in primo luogo «lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e infine il leone fanciullo»⁸.

Lo stato di cammello è quello in cui trova la sua dimora la venerazione, la capacità di prostrarsi dinanzi a ciò che è grande, l'anelito di cose pesanti. Il cammello è paziente, si compiace di essere caricato con quanto di più difficile da portare. E umiliarsi, e bere acque sporche purché si chiamino verità e sapienza.

Il cammello corre per il suo deserto; dove però il deserto diventa particolarmente solitario accade allo spirito la sua seconda metamorfosi, e il cammello diventa leone.

Lo stato di leone si caratterizza per il desiderio di lotta. Nella battaglia innalza il suo stendardo, in cui si legge "io voglio". Il suo nemico è il drago ricoperto di brillanti squame, sulle quali splendono tutti i valori delle cose; lui risponde al nome "tu devi". «Fratelli — si domanda Nietzsche — perché il leone è necessario allo spirito? Perché non basta la bestia da soma, che a tutto rinuncia ed è piena di venerazione? Creare valori nuovi — di ciò il leone non è ancora capace: ma crearsi la libertà per una nuova creazione — di questo è capace la potenza del leone»⁹.

Lo stato di leone, che si rivela contro i valori precedenti per rivendicare la sua libertà, è un momento obbligato nell'evoluzione dello spirito verso il superuomo; ma non costituisce che una stazione di passaggio. Lo spirito si libera della carica sacra del tu devi, propria della tradizione metafisica; per distruggere il piedistallo dei valori trascendenti occorre l'audacia e la forza del leone. Solo così, con *valore*, lo spirito sarà in grado di sopportare il pensiero della nullità del trascendente e assumere la realtà dell'eterno ritorno e della volontà di potenza. Ma il leone non può ancora sintonizzare completamente con la finitezza. L'atteggiamento che corrisponde alla volontà di potenza è quello di creare nuovi valori nella consapevolezza della finitezza, e per Nietzsche non è lo stato di leone quello in cui lo spirito è capace di questo.

Il superuomo, che assume la finitezza e riceve con gioia il pensiero dell'eterno ritorno dell'eguale e della volontà di potenza, suppone l'oblio dei valori metafisici precedenti e la capacità di essere un nuovo inizio per la storia, che sarà poi nuovamente seguito da un altro. In quanto oblio dei valori trascendenti il superuomo è innocente, non si trova in uno stato di colpa, né si sente responsabile. Il superuomo crea valori nuovi che sono sempre finiti; si sa all'interno dell'eterno ritorno, per questo è come «una ruota ruotante da sola»¹⁰, un costante e sacro dire di sì. «Sì — dice Nietzsche — per il gioco della creazione, fratelli, occorre un sacro dire di sì: ora lo spirito vuole la *sua* volontà, il perduto per il mondo conquista per sé il *suo* mondo»¹¹. Innocenza e oblio, gioco creatore di nuovi valori e riso spensierato, sono caratteristici del fanciullo. Il fanciullo che gioca costituisce lo stato finale delle metamorfosi dello spirito, lui è il superuomo di Nietzsche.

È stato presentato, e non senza ragioni, il superuomo di Nietzsche sotto il segno dell'uomo forte, nobile, dello spirito grande, supremo. Richiede ardimento accettare la morte di Dio: quando viene a mancare chi conferiva senso e valore all'esistenza,

⁸ *Id.*, p. 26.

⁹ *Id.*, p. 26.

¹⁰ *Id.*, p. 27.

¹¹ *Id.*, p. 27.

uno spirito debole crolla; solo il superuomo poderoso è in grado di confrontarsi con questa realtà senza nostalgie, dando a se stesso il valore e il senso della propria esistenza.

Tuttavia ancora più difficile è assimilare il pensiero dell'eterno ritorno. Zarathustra lo mostra con l'immagine del pastore con il serpente arrotolato intorno al corpo che tenta di affogarlo. Solo quando questi strappa la testa al serpente con un morso e la inghiottisce (vale a dire, quando si decide ad assumere il tremendo pensiero dell'eterno ritorno) può lanciare la sua risata liberatoria di chi ha vinto l'angoscia¹².

L'aspetto terribile del pensiero dell'eterno ritorno risiede nel fatto che, accettarlo, significa riconoscere che il mondo è carente di senso. L'essere crea costantemente nuovi valori in cui affermarsi nel suo dinamismo vitale (volontà di potenza), per finire tutto in una eterna ruota che gira e gira senza un perché.

Il superuomo è l'uomo che vuole, che — perché è in consonanza con la volontà di potere e sa della trasvalutazione di tutti i valori — vuole il suo volere e al tempo stesso sa che il suo volere è assurdo. Forse per questo è più congrua l'immagine del fanciullo di quella dell'adulto. Sebbene quest'ultimo dice potere e forza, il fanciullo allude alla spensieratezza e al gioco. Assimilare la finitezza, compito specifico del superuomo, comporta un atteggiamento da fanciullo. Ma, questo fanciullo che gioca smemorato e innocente, è possibile?

Infatti, il candore e l'oblio, il gioco spensierato in cui soltanto si cerca l'autoaffermazione innocente, il costante dire di sì al proprio volere, si devono trovare, prima o poi, con altre manifestazioni della finitezza, dalle quali non è possibile fuggire, come ad esempio il dolore.

Nietzsche ci pone dinanzi a un'alternativa quando abbiamo a che fare con il dolore: «si indovina: il problema è il significato della sofferenza: o un senso cristiano o un senso tragico. Nel primo caso, la sofferenza è il cammino che conduce a essere santo; nel secondo, l'essere è ritenuto sufficientemente santo per giustificare un'enorme sofferenza»¹³.

Ma di quale essere parliamo? Di un essere che alla fin fine è nulla: «pensiamo ora quest'idea nella sua forma più terribile: l'esistenza così com'è, senza senso e senza finalità, ma tornando costantemente in un modo inevitabile, senza un esito nel nulla: l'eterno ritorno. Questa è la forma estrema di nichilismo: il niente (l'assurdo) eterno!»¹⁴.

La risposta nietzscheana si presenta come alternativa alla tradizione: assumere la finitezza senza rimandare a un aldilà, significa l'affermazione di un essere informe e caotico, senza senso, che eternamente si configura in forme transitorie (frutto della volontà di potere) che, senza fermarsi, si ripetono eternamente. Dinanzi al Dio cristiano ripropone il dio Dioniso, del caos e del gioco, della risata e del costante ricrearsi (in tutti i sensi della parola: diversione, nuova creazione, affermazione di sé, compiacimento, ecc.)¹⁵. Da qui il suo chiarimento: «sono stato capito? Dioniso con-

¹² *Id.*, pp. 193-199.

¹³ F. NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, IV, 1052 (fr. 14 [89], NW, Bd. VIII/3, p. 58).

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, I, 55 (fr. 5 [71], NW, Bd. VIII/1, p. 45).

¹⁵ Cfr. E. FINK, *La filosofia de Nietzsche*, Alianza editorial, Madrid 1993.

tro il Crocefisso»¹⁶. Ma allora, di quale fanciullo si tratta?, e poi, è conciliabile l'impegno per il se stesso con l'eterno ritorno?¹⁷.

Assimilare la finitezza comporta, già in Nietzsche, una comprensione dell'essere e dell'uomo in cui si devono articolare libertà e tempo, affermazione dell'uomo come un se stesso e temporalità, essere e tempo. Chi è *in se stesso* l'uomo, quell'essere che ha a che fare con se stesso nel tempo?, come comprendere e gestire lo *sforzo nel se stesso* dell'uomo nella sua intrinseca finitezza?, come bisogna pensare l'essere della finitezza? Nietzsche ci rinvia all'immagine di Dioniso, quando s'impone il problema su un piano cosmologico-metafisico, o al fanciullo, quando ci muoviamo su un piano antropologico; nell'uno come nell'altro l'istanza finale del gioco autoreferenziale non lascia scampo. Da Nietzsche si potrebbe accedere alla problematica che occuperà il pensiero di Heidegger da *Sein und Zeit* (1927) — e prima — a *Zeit und Sein* (1964) — e dopo —. Noi vogliamo limitarci in questo saggio alla prima tappa del suo pensiero incentrata nell'opera *Essere e Tempo*.

2. Heidegger e la consapevolezza della finitezza

Per essere in grado di cogliere il nucleo del pensiero di Heidegger in ciò che riguarda il nostro argomento dovremo ripercorrere i momenti fondamentali della sua analisi, in modo tale da poter capire in che modo egli prospetta l'assimilazione della finitezza.

Con lo scopo di chiarire preliminarmente l'ambito in cui sorge e s'impone la questione dell'essere, e potere in questo modo guardare correttamente attraverso di esso come formulare la domanda dell'essere, Heidegger si sofferma ad analizzare l'essere di quell'ente particolare in cui appare come tale la domanda stessa dell'essere; quest'ente che ognuno di noi sempre è¹⁸. Nella sua analisi cerca di raggiungere un livello di comprensione più radicale di quello che offre un'immagine dell'uomo in cui questi è visto come un ente che principalmente consiste nel giacere insieme ad altri enti. La visione cosale od oggettuale dell'essere dell'uomo come semplice-presenza (*Vorhandenheit*) perde irrimediabilmente il più genuino di quell'ente che non è ancora, mai, un risultato compiuto e definitivo. Ma neanche l'impostazione trascendentale dell'uomo, nel senso moderno, come *ego cogito*, principio deduttivo dell'ente

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, NW, Bd. VI/3, p. 372.

¹⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, IV, 1067 (fr14 [71], NW, Bd., VIII/3, pp. 166-168).

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit (=SuZ)* GA, Bd. 2 [traduzione italiana di P. Chiodi: *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976], § 72, p. 447: «tutti gli sforzi dell'analitica esistenziale tendono al solo fine di trovare la possibilità di rispondere al problema del senso dell'essere in generale. L'elaborazione di un *problema* del genere richiede la delimitazione del fenomeno in cui qualcosa come l'essere si rende accessibile, cioè della *comprensione dell'essere*. Ma questa fa parte della costituzione dell'essere dell'esserci. Solo quando questo ente sarà stato interpretato adeguatamente nella sua originarietà, sarà possibile cogliere la comprensione dell'essere implicita nella costituzione del suo essere e, su questo fondamento, porre il problema dell'essere afferrato in quella comprensione e dei suoi "presupposti" che essa porta con sé»; cfr. §§ 1-7. Cfr. F. N. HERRMANN, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Frankfurt 1974; M. BERCIANO VILLALIBRE, *Sinn-Wahrheit-Ort (Topos). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger*, «Anuario Filosófico», 24 (1991), pp. 9-48.

in quanto vero, o come “io penso” che delimita con le sue strutture a priori l’ambito dell’apparire dell’ente, diventando così principio costitutivo dell’ente significativo (veritativo e pratico) per lo stesso io, sono ritenuti da Heidegger sufficientemente attenti a ciò che originariamente si dà circa l’uomo¹⁹.

2.1. L’assimilazione della decisione per la nullità

L’essere che noi, in ogni caso e costantemente, siamo dice in primo luogo una relazione con se stesso nella misura in cui l’uomo è quell’ente a cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. L’essere dell’uomo non si riduce a stabilire rapporti esteriori con altri enti, bensì esso è in primo luogo un ente nel quale è coinvolto il proprio essere, in modo tale che nel suo sviluppo ciò che è costantemente in gioco è il proprio essere. L’essere dell’uomo è caratterizzato dal consistere in una relazione con se stesso di natura dinamica e aperta, giacché l’autorelazione si realizza nel tempo (dinamicità) e in rapporto con altri enti (apertura), presso i quali l’uomo è²⁰. L’uomo deve essere visto da una prospettiva dinamica, evitando di incasellarlo tramite un’impostazione che lo reifichi. Heidegger sottolinea il primato dell’esistenza autorealizzante sull’essenza; del dinamismo in cui si attuano quelle possibilità in cui ne va del suo essere stesso, su strutture fisse proprie dell’oggettuale. L’uomo è un essere che può affermare che il suo essere è sempre suo; l’essere-sempre-mio (*Jemeinigkeit*) nomina l’esistenza, che ne va del mio essere²¹.

Come abbiamo indicato, la relazione con se stesso non è prospettata in Heidegger come un a priori dal quale dobbiamo guadagnare l’ente; invece, la costituzione originaria dell’essere dell’uomo è quella di un essere che già si trova situato in un contesto aperto con il quale si rapporta. L’essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) dell’uomo è costitutivo a priori per lui²². In quanto relazione con il proprio essere in cui ne va del suo essere, l’uomo è un esistente; in quanto il suo essere è un essere già nel mondo, l’uomo è un esser-ci (*Dasein*).

La relazione con il proprio essere suppone che l’uomo già abbia, antecedentemente, una certa comprensione (*Verstehen*) del suo essere, il che implica l’apertura

¹⁹ Un altro problema è fino a che punto il primo Heidegger riesce a superare completamente l’impostazione del soggetto moderno: cfr. C. FABRO, *Dall’essere all’esistente*, Morcelliana, Brescia 1957, pp. 344-346; B. LAKEBRINK, *Der thomistische Seinsbegriff und seine existenziale Umdeutung*, in *Tommaso d’Aquino nel suo VII Centenario*, Roma-Napoli 1974, vol. VI, pp. 219-238. Inoltre bisogna tener presente che per raggiungere questo livello di comprensione radicale a cui fa riferimento Heidegger dobbiamo indirizzarci verso l’originale, non appellandoci a concetti metafisici ma tramite un’indagine fenomeno-logica: «la filosofia è ontologia universale e fenomenologica, muovente dall’ermeneutica dell’esserci, la quale, in quanto analitica dell’esistenza, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto dove l’indagine *sorge* e infine *ritorna*. Certamente questa tesi non deve valere come un dogma, ma come formulazione del problema fondamentale ancora “velato”: l’ontologia può essere fondata *ontologicamente* o richiede anche un fondamento *ontico*, e quale ente deve assumere la funzione di fondare?» (*SuZ*, § 83, p. 519). Cfr. per un’introduzione a *Essere e Tempo*: A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, PUL, Louvain 1942, 1967.

²⁰ Cfr. *SuZ*, § 4.

²¹ Cfr. *SuZ*, § 9.

²² Cfr. *SuZ*, § 12.

dell'uomo al suo essere e del suo essere all'uomo. La comprensione preliminare dell'essere, in cui questi già si muove, in quanto è sempre un ente al quale ne va del suo essere, è una determinazione fondamentale dell'uomo che porta Heidegger a designarlo come essere ontologico²³.

La comprensione dell'essere (*Seinsverständnis*), in quanto precomprensione del proprio essere, è anche cooriginariamente una comprensione preliminare dell'ambito od orizzonte (mondo, *Welt*) nel quale l'uomo si muove, e dell'essere dell'ente accessibile in questo ambito, con il quale stabilisce costanti rapporti. In *Vom Wesen des Grundes* (1929) Heidegger riprende la questione mostrando come il rapporto veritativo-conoscitivo dell'uomo con l'ente che si traduce nell'asserzione (verità proposizionale-adequativa) richiede, preliminarmente, che l'ente sia già manifesto al *Dasein* (verità ontica), il che ancora presuppone che sia già accaduta l'apertura dell'essere dell'ente per il *Dasein* (verità ontologica)²⁴. La precedenza dell'apertura del mondo non si limita all'ambito conoscitivo, al contrario, ogni rapporto con un ente suppone la sua disponibilità per il *Dasein* all'interno di un contesto complessivo di senso. Questa caratteristica del *Dasein*, di avere già accesso al livello ontologico dell'essere, è denominata da Heidegger trascendenza dell'esserci, dove ciò che è stato trasceso è l'ente e ciò verso cui si trascende è il mondo, per cui la trascendenza può essere designata come essere-nel-mondo²⁵. La costituzione ontologica dell'uomo indica allora una comprensione previa (e premetafisica) del proprio essere e del mondo come contesto globale in cui hanno luogo tutti i rapporti possibili con gli enti accessibili nel suddetto mondo, con gli altri uomini e con se stesso²⁶.

La precomprensione consiste quindi in una comprensione preliminare del mondo, in quanto il *Dasein* sarà in grado di stabilire rapporti con un ente nella misura in cui tale ente sia già presente come accessibile o utilizzabile, cioè, svelato nel senso che ha nel contesto relazionale in cui è inserito. La comprensione del contesto è previa a ogni rapporto singolo giacché esso richiede di afferrare il senso (interpretazione, *Auslegung*) di cui ogni ente è suscettibile, il che implica di nuovo l'apertura del contesto complessivo di significati. La comprensione è una visione ambientale preveggenza (*Umsicht*), non tematica, del mondo²⁷.

²³ Cfr. *SuZ*, § 4.

²⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes* (=WG), in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp., 130-134. Cfr. *SuZ*, § 44 per il concetto di verità.

²⁵ Cfr. WG, pp. 135-139 e 143. Cfr. B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas*, PUF, Paris 1963, pp. 9-130; E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin 1970, pp. 259-405.

²⁶ Cfr. *SuZ*, §§ 4 e § 43. Per poter caratterizzare correttamente la comprensione preliminare di cui ci occupiamo occorre ricordare due elementi della visione heideggeriana del *Dasein*. In primo luogo, ciò che interessa al nostro autore — in questa prima tappa del suo pensiero — è identificare le dimensioni costitutive (esistenziali) del modo di essere del *Dasein*, che saranno condizioni di possibilità di ogni determinazione concreta (esistentiva) di questi e dei rapporti ontici con gli enti; i contenuti che riempiono queste strutture o dimensioni sono ora una questione secondaria. Il secondo elemento è il nesso tra l'uomo e il suo orizzonte: Heidegger ritiene che il rapporto del *Dasein* con il mondo, vale a dire il modo di essere un essere-nel-mondo, può essere considerato come due modalità della cura (*Sorge*) l'occuparsi di e con cose (prendersi-cura, *Besorgen*) e il preoccuparsi degli altri *Dasein* con cui convive (aver-cura, *Fürsorge*) (cfr. *SuZ*, §§ 12, 13 e 18).

²⁷ Cfr. *SuZ*, §§ 15-16.

L'inserzione del *Dasein* in un mondo è qualcosa che è già accaduto e in cui già si trova. Ad un tempo tale inserimento è talmente *costitutivo del Dasein e costituito dal Dasein* che Heidegger considera che l'esserci è il suo ci (*Da*), la sua apertura (*Erschlossenheit*). Nel suo mondo il *Dasein* s'indirizza verso l'ente che gli viene incontro e cooriginariamente sviluppa le possibilità del proprio essere²⁸.

Il *Dasein* si sa nel mondo: in questa affermazione sono contenuti due elementi intrinsecamente uniti. Da una parte l'esserci *si* sa, precomprende il suo essere; dall'altra, si sa *in* un mondo che contemporaneamente precomprende. Questi due elementi sono costitutivi dell'apertura del *Dasein*, del suo esser-ci. Di conseguenza Heidegger considera che esistono due modi cooriginari in cui l'esserci è il suo ci (*Da*), che sono, inoltre, i due momenti costitutivi del ci. Heidegger li denomina rispettivamente la situazione emotiva o lo stato in cui si trova (si sente) l'esserci (*Befindlichkeit*), e la comprensione (*Verstehen*)²⁹.

Per la situazione emotiva l'esserci *si* sa situato già in un mondo. Essa consiste in un autosentimento situazionale in cui si apre l'essere-nel-mondo nella sua totalità per il *Dasein*, rendendo possibile l'*indirizzarsi verso* in generale — il che permette di trovare l'ente — e realizzare la sua autorelazione nel mondo. La situazione emotiva, in quanto sentirsi situato, oltre al riferimento al proprio essere include una visione ambientale preveggen³⁰. Nella situazione emotiva l'esserci si trova in uno stato d'animo in cui vengono interrelazionati la totalità dell'ente e il proprio esserci: ad esempio nella noia profonda, ci si annoia; non è che ci dà noia questo o quest'altro, ma in generale ci si annoia e in questo annoiarsi si vedono implicati il proprio essere e la totalità del mondo, perché ogni ente si presenta come avvolto da una bruma di estranea indifferenza per il *Dasein*. Qualcosa di simile, di segno opposto però, accade con la gioia del *Dasein* nel sentirsi amato³¹.

Il comprendere, da parte sua, svela l'insieme di significati del mondo in cui è accessibile l'ente. La significatività globale che si raggiunge nel comprendere include anche la visione di come stanno le cose in riferimento al proprio essere dell'esserci. Il *Dasein* si comprende in base alle sue possibilità; la comprensione rende possibile il *progettarsi*, in cui le possibilità del *Dasein*, come essere-nel-mondo ed essere-sempre-mio, possono realizzarsi. Tuttavia, il progetto (*Entwurf*) non può intendersi come frutto di una volontà autonoma del *Dasein*, ma come un atteggiamento radicale in cui il mondo, nel quale è già stato gettato, si manifesta come mondo (essere dell'ente e ambito delle possibilità dell'esserci). Il progetto è l'anticipazione manifestante del mondo che permette al *Dasein* di sviluppare le sue possibilità³². La comprensione è sempre emotivamente tonalizzata; così come ogni situazione emotiva ha una comprensione³³.

²⁸ Cfr. *SuZ*, § 29.

²⁹ Cfr. *SuZ*, § 28; Heidegger aggiunge che ogni situazione emotiva e comprensione sono determinate dal *discorso*, elemento che vedremo fondamentale nell'analisi della *voce della coscienza*, cfr. *SuZ*, § 34.

³⁰ Cfr. *SuZ*, § 29 e *WG*, p. 131.

³¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (=WM), in *Wegmarken*, o.c., pp. 110-112.

³² Cfr. *WG*, pp. 158-164.

³³ Cfr. *SuZ*, §§ 31-32. Che la situazione emotiva e la comprensione siano momenti costitutivi dell'esserci significa che non c'è mondo senza esserci, né esserci senza mondo; non che uno fonda l'altro, ma vicendevole corrispondenza, simultaneità. Inoltre «la comprensione (...)

La relazione del *Dasein* con se stesso e con il mondo si realizza originariamente e preliminarmente partendo da una precomprensione dell'essere che include, come momenti costitutivi, la comprensione e la situazione emotiva. Però il *Dasein* si trova già situato nel mondo e ha già ricevuto come compito il proprio essere, senza che sia stato lui stesso a introdursi nel mondo o a darsi la possibilità-responsabilità dell'essere se-stesso. Questa nota dell'esserci è nominata da Heidegger con i termini essergettato (*Geworfenheit*) e fatticità o effettività (*Faktizität*).

Tuttavia questi due momenti cooriginari e coessenziali dell'esserci (l'essere-nel-mondo e l'essere-se-stesso) sono aperti a un rischio, nel quale l'uomo è generalmente (innanzitutto e per lo più, *zunächst und zumeist*) caduto. Infatti, il *Dasein*, che è un essere-con altri uomini (*Mitsein*) e si occupa di cose, ha il rischio di sciogliersi nell'affaccendarsi con le occupazioni e nell'anonimato della folla. Il *Dasein* ha il rischio di dimenticare che è un essere-se-stesso che ha come compito fondamentale il proprio essere, per perdersi nell'impersonale *si* (*man*) e nella semplice occupazione di faccende. L'esserci, in quanto è un *essere-in* un mondo (in un insieme strutturato di enti) e un *essere-con* altri, ha il rischio di derivare verso un'esistenza inautentica, nella quale effettivamente di solito viene a trovarsi quotidianamente. Lo stato dell'inautenticità (*Uneigentlichkeit*) è la situazione in cui regna la chiacchiera (*Gerede*), la curiosità (*Neugier*) e l'equivoco o ambiguità (*Zweideutigkeit*). Nonostante ciò, lo stato di caduta o di deiezione (*Verfallen*) nell'esistenza inautentica proprio della quotidianità (*Alltäglichkeit*) non toglie la possibilità di riaversi ed essere se-stesso, di accedere all'autenticità (*Eigentlichkeit*)³⁴.

Dai risultati raggiunti Heidegger procede a determinare quale è la situazione emotiva fondamentale in cui in modo privilegiato si raggiunge l'apertura più caratteristica del *Dasein* e che nel contempo gli permette di rendersi conto della sua esistenza inautentica, diventando possibile il passaggio verso l'autenticità. Ambedue gli elementi sono legati, giacché si percepisce che l'esistenza è inautentica soltanto nella misura in cui si raggiunge una comprensione dell'esistenza più profonda, vale a dire, nella misura in cui nel sentirsi situati, che svela la situazione emotiva, si accede a un'esperienza più radicale del proprio essere. E viceversa.

Come è noto, la situazione emotiva privilegiata che offre il terreno per una comprensione esplicita della totalità originaria dell'essere del *Dasein* e che, perciò, gli consente di superare il suo stato di smarrimento nell'esistenza inautentica, è, per Heidegger, l'angoscia (*Angst*)³⁵.

L'angoscia è una situazione emotiva che, diversamente dalla paura (*Furcht*), non sorge dinanzi al pericolo di un ente o situazione concreta che si presenta come minacciosa; al contrario, l'angoscia fa riferimento al tutto, non si limita a questo ente o a quest'altro, ma riguarda la totalità dell'essere dell'ente rimandandolo al *Dasein*. L'angoscia, in quanto situazione emotiva, coimplica il *Dasein* e l'ente nella sua totalità, e viene caratterizzata dal fatto che il suo *davanti-a-che* (*wovor*) è proprio l'essere del mondo in quanto tale. L'angoscia non è la preoccupazione per un ente; nell'angoscia non ci occupiamo più di *una* possibilità, ma della possibilità come tale. Proprio

significa: il progettante esser-per un poter-essere in-vista-di-cui l'esserci sempre esiste» (*SuZ*, § 68, p. 403).

³⁴ Cfr. *SuZ*, V, B, §§ 35-38.

³⁵ Cfr. *SuZ*, § 39.

perché non riguarda un ente, quando riflettiamo sull'angoscia e ci chiediamo del perché che l'ha originata, la risposta è "per niente". Il davanti-a-che dell'angoscia è il non-ente, il nulla³⁶. Nell'angoscia uno si sente estraneo, smarrito, tutte le cose, e noi stessi, cadono in una rara situazione d'indifferenza; l'ente non dice più nulla, si allontana come tale e in quanto tale, nella sua totalità. È questo stesso allontanarsi dell'ente nella sua totalità ciò che assedia e opprime. Nell'allontanarsi dell'ente noi restiamo *isolati* ed è allora che ci si rivela il nulla, il nessun-ente³⁷. Ma è qui che risiede la potenzialità di questa situazione emotiva.

Nell'angoscia, nello sfumarsi di ciò che riempiva ed esauriva completamente la nostra attenzione e nell'emergere del nulla, il *Dasein* scopre dinanzi a sé il suo stesso essere-libero-per, non semplicemente la libertà di una possibilità intramondana, ma la libertà di scegliere ed essere se-stesso; la libertà dell'autentico poter-essere (*Seinkönnen*), il poter essere se-stesso. Nell'angoscia l'esserci diventa consapevole del suo essere inautentico nello scoprire il suo poter-essere autentico, l'essere se stesso, l'esistenza autentica. L'inautenticità è vista nell'angoscia come fuga del *Dasein* da se stesso verso l'impersonale *si* e verso il mondo di cui si occupa. Tra le differenti situazioni emotive l'angoscia è più significativa perché pone dinanzi alla questione dell'essere sempre-mio dell'esserci³⁸.

Ma l'angoscia è anche la situazione emotiva che si presenta quando il *Dasein*, vedendo dileguarsi l'ente e confrontandosi con il suo essere-nel-mondo, si accorge della sua possibilità ultima e definitiva, ancora da realizzarsi; quella possibilità che riguarda totalmente e completamente il suo essere quale sua possibilità peculiare e suo poter-essere più proprio, vale a dire, la possibilità della morte. Il *Dasein*, anticipando la morte, riconosce se stesso come un essere a cui ne va del suo essere stesso, e contemplando così dall'anticipazione il proprio essere, è in un qualche modo avanti-a-sé, e così recupera se-stesso senza per questo abbandonare il mondo. Soltanto nella considerazione della morte come possibilità peculiare ed esclusiva, e, conseguentemente, della nullità dell'ente come possibile oggetto d'impegno assoluto dell'esistenza, il *Dasein* può riprendere il suo poter-essere se-stesso.

Nell'angoscia si rivela al *Dasein* il suo essere genuino, in cui s'implicano e articolano le dimensioni dell'essere-avanti-a-sé (in quanto poter-essere se-stesso), l'essere-già-nel-mondo e l'esser-presso gli enti che mi vengono incontro nel mondo (un esser-presso che per lo più si realizza nella modalità dell'inautenticità della deiezione). Il termine con cui Heidegger designa l'essere dell'esserci, includendo le tre dimensioni indicate, è il termine cura (*Sorge*). La cura vuole indicare l'articolazione essenziale delle tre dimensioni fondamentali che costituiscono l'essere del *Dasein*: l'esistenza (essere avanti-a-sé), l'effettività (essere-già-nel mondo) e l'esser-presso (gli enti)³⁹.

Precedentemente indicavamo che, in una prima caratterizzazione del *Dasein* come essere-nel-mondo, questi si manifesta come un prendersi-cura ovvero un occu-

³⁶ Cfr. *SuZ*, § 40. Nulla non nel senso del non-essere, ma del non-ente, cioè nel senso di far apparire il mondo in quanto tale: cfr. M. HEIDEGGER, *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* e *Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"*, in *Wegmarken*, o.c., pp. 303-312 e 365-383.

³⁷ Cfr. *WM*, pp. 110-112.

³⁸ Cfr. *SuZ*, § 40.

³⁹ Cfr. *SuZ*, § 50.

parsi di enti (*Besorgen*) e un aver-cura (*Fürsorge*) degli altri. Con il termine cura (*Sorge*) Heidegger vuole offrire una visione completa dell'essere dell'esserci, articolando l'essere-avanti-a-sé (l'assumere l'essere sempre-mio, l'essere se-stesso) e l'essere-nel-mondo (all'interno del quale si ha-cura e ci si prende-cura)⁴⁰.

Com'è stato detto, nell'angoscia appare dinanzi al *Dasein* la sua più radicale possibilità, il suo essere-libero-per il poter-essere più proprio (la morte) e con esso la possibilità dell'autenticità e inautenticità. Heidegger avverte che esistono anche altre tonalità emotive rilevanti e rivelanti per il *Dasein* come, ad esempio, e all'interno di ciò che si vuol chiamare un atteggiamento positivo, la speranza, la gioia, l'entusiasmo o l'allegria; o invece, da una prospettiva negativa, il tedio, la tristezza, la malinconia o la disperazione. Tuttavia l'angoscia colloca dinanzi al *Dasein* il mondo in un modo peculiare, come se avesse perso senso, come se fosse carente di significato. L'insignificabilità del mondo aperta nell'angoscia rivela la nullità di ogni possibile oggetto di cura, l'impossibilità del *Dasein* di progettarsi autenticamente in un poter-essere dell'esistenza che riguardi *soltanto* una faccenda o un ente. L'irrelevanza di ogni ente per il poter-essere genuino del *Dasein* rivela l'unica possibilità congruente per il poter-essere dell'esserci, il suo poter-essere se-stesso, vale a dire il poter-essere autentico⁴¹.

Nell'angoscia il *Dasein* si sente estraneo dinanzi all'ente che gli viene incontro nel mondo, come tale e in generale, e vede questo ente come estraneo a sé. Nell'angoscia si percepisce una stranezza che ha sempre una doppia dimensione: io *mi* sento estraneo in un posto e *quello* che si trova in quel posto è estraneo a me. Nella stranezza il *Dasein* non-si-trova-a-casa (*Unzuhause*). Ma è proprio in questa situazione di disagio che s'accorge che l'esistenza inautentica consiste nel fuggire da se stesso per rifugiarsi nel mondo, prendendosi cura delle cose e convivendo impersonalmente, cercando lì la sua dimora accogliente e protettrice, rassicurante⁴².

L'analisi fin qui condotta ha evitato qualsiasi riferimento a concetti della metafisica tradizionale, per svolgere un'analisi esistenziale di natura fenomenologica nel modo più rigoroso possibile, nella quale Heidegger vuole trovare un livello di comprensione dell'essere più originario della stessa metafisica tradizionale. In questo momento potrebbero apparire due elementi chiave che forniranno, nel loro rapporto, la guida per proseguire nell'indagine. Il primo elemento è una doppia domanda: l'essere dell'esserci è secondo la modalità della cura, ma 1) quale è il fondamento dell'articolazione delle tre dimensioni della cura, vale a dire l'esistenza (come essere-avanti-a-sé, cioè un se-stesso che ha come poter-essere autentico il se-stesso), l'effettività (l'essere-in un modo) e l'essere-presso (la deiezione nel caso dell'inautenticità)?, detto in altri termini, quale è il fondamento ontologico dell'esistenzialità dell'esserci?; 2) quale è la portata dell'essere se-stesso e del poter-essere più proprio? La risposta alla domanda sul fondamento e sulla portata non può procedere dall'apparato concettuale della metafisica tradizionale, ma dall'analisi esistenziale. Sarà il secondo elemento ad offrirci la via per trovare la risposta, giacché esso consiste in una constatazione esistenziale che spinge all'analisi fenomenologica: l'essere del *Dasein* è pervaso dalla temporalità.

⁴⁰ Cfr. *SuZ*, § 41.

⁴¹ Cfr. *SuZ*, §§ 45 e 68.

⁴² Cfr. *SuZ*, § 40.

Infatti, la temporalità coinvolge il *Dasein* intrinsecamente, sia nel suo rapporto con il mondo e con gli enti, sia nella relazione con se stesso. L'esserci non è soltanto adesso ma è anche un già-stato in cui ne andava dell'essere stesso, un già-stato che ancora influisce sull'esserci, cioè un già-stato che ancora è in qualche modo presente. Similmente il *Dasein* è sempre aperto a un poter-essere che ancora non è, un futuro che coinvolge l'adesso. Il *Dasein* è sempre aperto a un poter-essere che ancora deve essere, ed è-già-stato perché già è; l'esserci è nel tempo, il suo essere è temporale, e non semplicemente alcune dimensioni superficiali, perché nel suo essere ne va dell'essere stesso. Ma il *Dasein* è pur sempre un se-stesso, il che significa che sebbene la temporalità sia determinante per il suo essere, il *Dasein* può affermare del suo essere che è sempre-mio. La comprensione dell'essere del *Dasein* implica quindi comprenderlo come un tutto temporale.

Per Heidegger il fondamento ontologico originario dell'esistenzialità del *Dasein* è la temporalità: uno dei perché dell'asserzione di Heidegger poggia sulla decisione di svolgere la sua analisi entro i limiti di una metodologia fenomenologica che evita qualsiasi riferimento ad un piano ontologico più profondo, vale a dire metafisico; il senso e la portata dell'affermazione si vedranno tra un momento. Ciò che ora occorre rilevare è che l'essere-sempre-mio del *Dasein*, oltre ad essere temporale, è costantemente un sempre-mio, il che implica che accorgersi della possibilità di essere se-stesso del *Dasein* suppone comprenderla come *temporale* e, simultaneamente, come un *tutto* (essere-un-tutto, *Ganzsein*)⁴³.

La struttura esistenziale che permette al *Dasein* di essere e di percepire la costituzione ontologica del suo poter-essere-un-tutto è, per Heidegger, l'essere-per-la-morte (*Sein-zum-Tode*), perché soltanto nella prospettiva della morte, come possibilità finale e ultima esclusivamente mia, il *Dasein* può comprendersi come un tutto nelle sue tre dimensioni temporali di passato, presente e futuro⁴⁴.

Come abbiamo già accennato, nella percezione del fenomeno del suo essere-per-la-morte al *Dasein* si offre anche l'ambito in cui può riprendere la possibilità dell'esistenza autentica. Evidentemente è lo stesso *Dasein* che offre a se stesso la possibilità dell'esistenza autentica, giacché tale possibilità, per sua natura, non può essere imposta dal di fuori (onticamente) né costruita o fabbricata (ontologicamente) da esso; lui *già* la è. Perciò, per Heidegger, l'istanza che presenta al *Dasein* il poter-essere autentico è suscettibile di essere chiamata coscienza (*Gewissen*)⁴⁵. Essa non è da intendere come un'istanza morale, psicologica o trascendentale. La coscienza consiste per Heidegger in una chiamata (*Ruf*) che si rivolge al *Dasein* caduto nell'esistenza inautentica, che non sopravviene dall'esterno, e che però, al tempo stesso, non è neanche *prodotta* dal *Dasein*. La voce della coscienza appartiene al *Dasein*, è del *Dasein*, e simultaneamente si rivolge a lui chiamandolo alla possibilità del poter-essere più proprio. La chiamata è un appello a svegliarsi; la comprensione dell'appello della coscienza si rivela come un voler-avere-coscienza. La situazione paradossale della coscienza, secondo la quale chi *chiama* è il *Dasein* e chi è *chiamato* è lo stesso *Dasein* (da ciò il termine coscienza applicato a questo fenomeno in cui si tenta di raggiungere la radice originaria di tutte le altre forme di coscienza, che saranno

⁴³ Cfr. *SuZ*, § 45.

⁴⁴ Cfr. *SuZ*, §§ 61-62.

⁴⁵ Cfr. *SuZ*, § 45.

modalità ontiche di questa dimensione ontologica), il fatto che la chiamata viene da me e io sono il chiamato conduce Heidegger a ritenere che la chiamata provenga da un sentimento profondo del *Dasein* secondo il quale si sente straniero, senza patria, spaesato (*Unheimlichkeit*). Il sentirsi spaesato è un modo fondamentale dell'essere-nel-mondo che nell'esistenza inautentica si mantiene occulto e che è percepito nella coscienza provocando una situazione di angoscia. La coscienza si rivela come chiamata della cura che ci sveglia nell'angoscia dinanzi al nostro essere-avanti-a-noi-stessi⁴⁶.

La morte è una possibilità estranea, è la possibilità limite perché è la possibilità in cui non c'è più nessuna possibilità; è la possibilità dove l'esserci si accorge in modo più lucido del suo essere se-stesso, perché è questo che viene toccato dalla morte. La morte è una possibilità che il *Dasein* deve assumere da sé, in essa si raggiunge il poter-essere autentico perché nella possibilità della morte il *Dasein* si vede rinviato al suo poter-essere più proprio: dinanzi alla morte si percepisce l'insignificabilità del mondo, l'assurdità dell'esistenza inautentica perduta nel *si* e nelle vicende del mondo; e si raggiunge la consapevolezza della possibilità impellente e radicale del suo poter-essere più proprio, e con essa l'essere-sempre-mio, proprio perché la morte è la possibilità dell'impossibilità.

La morte è la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile per il *Dasein*; per questo l'essere-avanti-a-sé dell'esserci diventa particolarmente aperto nella possibilità della morte⁴⁷.

Il ritorno del *Dasein* dal *si* verso il se-stesso che si apre come possibilità nella situazione emotiva dell'angoscia nell'anticipazione dell'essere-dinanzi-alla-morte, vale a dire, la modificazione esistenziale del *si* in se-stesso autentico che accade come ritorno, ha luogo attraverso la scelta di essere se-stesso. La decisione (*Entschlossenheit*) del *Dasein* è una risoluzione in cui si riprende dal suo stato di deiezione e inautenticità e raggiunge lo stato risolutivo dell'autenticità⁴⁸.

Perché la scelta della possibilità di se-stesso accada, occorre che al *Dasein* si manifesti questa possibilità che lui già è. L'apparire dinanzi al *Dasein* della sua possibilità più propria si verifica grazie alla voce della coscienza, come prima è stato detto⁴⁹.

Ciò nonostante, il poter-essere del *Dasein*, sia in ciò che riguarda la decisione che fa riferimento all'esistenza autentica o inautentica, sia in ciò che riguarda le scelte che stabiliscono rapporti con altri enti, presenta come nota specifica la nullità o negatività (*Nichtigkeit*). Infatti, il *Dasein* come poter-essere è sempre in una o in un'altra possibilità, e mai in tutte e due; la nullità forma parte dell'essere-libero del *Dasein* per le sue possibilità esistenziali. La libertà è solo nella scelta di una delle possibilità e nel sopportare il non-aver-scelto e il non-poter-scegliere le altre. C'è però ancora un altro senso della nullità: il *Dasein*, in quanto gettato, è già nelle sue possibilità e, nonostante ciò, non è in esse da sé, né tanto meno è lui a crearle. Il

⁴⁶ Cfr. *SuZ*, §§ 54, 55, 56 e 57.

⁴⁷ Cfr. *SuZ*, § 50. Nell'impostazione dell'essere come *Geviert*, caratteristica della seconda tappa di Heidegger si mantiene la morte come la nota propria dell'uomo: cfr. M. HEIDEGGER, *Bauen, Wohnen, Denken*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, pp. 159ss.

⁴⁸ Cfr. *SuZ*, §§ 54 e 74.

⁴⁹ Cfr. *SuZ*, § 54.

Dasein è un ente gettato che è *in quanto* è se-stesso e tuttavia *non è in virtù* di se stesso. Il *Dasein* è stato lasciato a se stesso per essere fondamento soltanto in quanto realizza il suo essere stesso in un progettarsi in possibilità⁵⁰.

Nella percezione della nullità che riguarda il proprio essere, il *Dasein* si accorge di ciò che Heidegger chiama il suo essere-colpevole (*Schuldigsein*). La colpa, nel pensatore tedesco, non ha un senso morale; come con la coscienza, vuole raggiungere un fenomeno più originario e costitutivo dell'essere dell'esserci, e di nuovo senza appellarsi a concetti della tradizione metafisica o morale. La colpa fa riferimento alla nullità ontologica dell'essere del *Dasein* e implica 1) che l'uomo è un poter-essere se-stesso che non si è dato a sé (non è lui che si è dato la possibilità di essere se-stesso), 2) che il *Dasein* è gettato (non è lui il fondamento né del mondo, né delle possibilità nel mondo), 3) che la scelta significa sempre scegliere l'uno e dire di no all'altro. La colpa accenna inoltre l'essere-per-la-morte del *Dasein*. La colpa ci fa capire il rapporto tra essere del *Dasein* e nullità, indicando quindi che l'uomo è fondamento di una nullità. La chiamata della coscienza è allora un *richiamo-innanzi*, in quanto colloca dinanzi alla possibilità di assumere se stesso, vale a dire, di pervenire (*zukommen*) a se stesso progettandosi, soprattutto nell'anticipazione della possibilità estrema della morte; ma è anche un *richiamo-indietro*, in quanto deve assumere che il suo essere è un essere gettato. Nel richiamo innanzi e indietro della coscienza si manifesta che il *Dasein* è un fondamento nullo⁵¹. Evidentemente, la situazione emotiva peculiare della coscienza dell'essere-colpevole è l'angoscia⁵².

Riprendendo quanto è stato detto precedentemente, Heidegger chiama *decisione* il tacito (non perso nella chiacchiera) e angosciato autoprogettarsi nel più proprio essere-colpevole. In questa decisione il *Dasein* recupera il suo poter-essere autentico.

Con la decisione si raggiunge un'apertura dell'esserci (uno svelamento del suo ci) in cui si apre cooriginariamente l'essere-nel-mondo nella sua totalità, cioè, il mondo, l'essere-in dell'uomo nel mondo e lo se-stesso dell'esserci. La decisione (*Entschlossenheit*) come apertura (*Erschlossenheit*) costituisce la verità più originaria e autentica del *Dasein*, lo scoprimento più riuscito del suo essere. Simultaneamente, con l'apertura del mondo si scopre l'ente intramondano e l'esser-con gli altri uomini: ciò non significa che la decisione modifica il contenuto del mondo o degli enti intramondani, ma che il prendersi-cura degli enti e l'aver-cura degli altri si determinano ora in funzione dell'autentico poter-essere se-stesso del *Dasein*. Con la decisione il *Dasein*, nel riavere il suo poter-essere autentico senza uscire del suo mondo effettivo, si rinvia alle possibilità esistentive che il mondo offre a un essere se-stesso. Allora il *Dasein* si accorge di essere *situato*. Soltanto nell'esistenza autentica l'esserci *si* sa situato nel senso pieno della parola⁵³.

Nell'analisi fin qui condotta si è arrivato a determinare in che cosa consiste la decisione: essa è l'autoprogettarsi, che accade nella situazione emotiva dell'angoscia e non si smarrisce nella chiacchiera (è tacita), nel più proprio essere-colpevole. L'essere-colpevole, che precede ogni determinazione esistentiva od ontica giacché il *Dasein* lo è per essenza e non a volte sì e a volte no, indica che l'esserci è il fonda-

⁵⁰ Cfr. *SuZ*, § 58.

⁵¹ Cfr. *SuZ*, § 58.

⁵² Cfr. *SuZ*, § 60.

⁵³ Cfr. *SuZ*, § 60.

mento nullo di una nullità. La nullità la percepiamo con particolare chiarezza nell'essere-per-la-morte, come la possibilità peculiare del *Dasein*. Nella decisione si svela e apre il proprio essere al *Dasein*.

Come è chiaro, è fondamentale nell'analisi di Heidegger la coscienza della morte. Essa è la possibilità dell'impossibilità dell'esistenza, dalla sua anticipazione il *Dasein* scopre il suo essere-mio, può riprendersi dall'esistenza inautentica, raggiunge la comprensione più profonda del suo essere, vede l'insuperabile nullità dell'essere. La morte non è semplicemente un evento che accade alla fine, al contrario essa va vista tenendo presente che il *Dasein*, in quanto essere gettato, è il fondamento della morte. La nullità domina originariamente l'essere del *Dasein* e si rivela come essere-per-la-morte. Perciò la decisione per il più proprio essere-colpevole, vale a dire la risoluzione per la finitezza, si realizza partendo dall'anticipazione della possibilità insuperabile — e per questo più caratteristica — del *Dasein*, e in questa decisione si rivela la verità originaria del suo essere. Inoltre, la decisione non allontana il *Dasein* dal mondo, ma invece gli permette di progettare le sue possibilità ontiche nelle ontologiche (nel suo essere sempre-mio)⁵⁴. «L'essere-nel-mondo possiede forse un'istanza del suo poter-essere più alta della sua morte?»⁵⁵.

La decisione, in quanto risoluzione che assume l'essere colpevole, cioè in quanto comprensione, accettazione e progettazione della propria nullità come essere-gettato, essere-nel-mondo ed essere-per-la-morte, realizza il ricupero del se stesso dall'inautenticità e implica l'apertura piena dell'essere del *Dasein*. Tuttavia nella decisione della nullità deve essere ancora esplicitato un elemento per capire completamente la modalità dell'assimilazione della finitezza in *Essere e tempo*.

2.2. L'assimilazione della decisione del destino

Nell'analisi del *Dasein* si è messo in rilievo che l'essere non è ancora, mai, un risultato compiuto, ma sempre compito; dall'altra parte abbiamo visto che, sebbene solo dall'anticipazione della morte (futuro) questi può riprendere se-stesso, tale se-stesso è già un se-stesso che è già stato gettato e abbandonato a se stesso (passato). Infatti, l'analisi della cura ci ha mostrato come essa include tre momenti cooriginari: l'essere-avanti-a-sé (che implica un *ad-venire* in cui si progetta nel compito di essere se-stesso), l'essere già-in (*già-stato*, effettività, gettato nel mondo, situato, ha già ricevuto l'essere) e un esser-preso (è *presente* in mezzo agli enti e gli enti sono *presenti* a lui)⁵⁶.

L'essere del *Dasein* si manifesta allora in funzione del passato, presente e futuro, non nel senso abituale dei termini, ma nella sua rilevanza esistenziale. Esistenzialità dice in primo luogo futuro (*ad-venire*, *Zukunft*) perché l'esistere è un progettarsi verso un avanti in-vista-di se stesso. Ma esistenza indica anche passato (essere-stato, *Gewesenheit*) perché solo è possibile progettarsi nella misura in cui già si è e già si è arrivati a se-stesso. Similmente l'esistenza è sapersi presente e vedere presenti gli enti (*Gegenwart*, *Anwesenheit*), presenza propria e degli enti che si riferisce contemporaneamente al progetto (futuro) e al già-stato del se-stesso e del essere-

⁵⁴ Cfr. *SuZ*, § 62.

⁵⁵ *SuZ*, § 63, p. 378. Istanza non soltanto fenomenologica ma anche esistenziale.

⁵⁶ Cfr. *SuZ*, § 69.

nel-mondo (passato). I tre momenti del tempo nella loro originaria valenza esistenziale non sono tre istanti chiusi in se stessi, ma escono (*ex-stasis*) per rapportarsi e costituire come totalità l'orizzonte ontologico dell'esistenza. Per Heidegger l'esistenza più che essere *nel* tempo è temporalizzarsi⁵⁷.

Il fenomeno unitario della temporalità del *Dasein* è l'origine dei tre momenti essenziali della cura come essere dell'esserci; ma Heidegger va oltre, per lui ciò che rende possibile la totalità dell'insieme articolato dei momenti essenziali della cura deve essere anche ciò che indica il senso della cura. Infatti, il pensatore tedesco si domanda quale sia il *sensu* ontologico dell'essere del *Dasein*, cioè quale è il senso della cura. Senso significa ciò-rispetto-a-cui ha luogo un progetto, in altri termini, ciò-rispetto-a-cui una cosa può essere compresa nelle sue possibilità così come essa è. Evidentemente il senso del *Dasein* è se stesso; ma la cura, come essere-avanti-a-sé (ad-venire), essere già-in (già-stato) ed esser-presso (presente), è autentica solo quando è la decisione che ad-viene (anticipa la morte e si progetta da essa in una possibilità) rivenendo a se stessa, riprende se stessa e le sue possibilità (già-stato, già-gettato in un mondo) e così si porta nella situazione, essendo presente e presentando. Da ciò conclude Heidegger che la temporalità è il senso della cura autentica.

Ed è qui che si può precisare ulteriormente il modo in cui Heidegger assimila la finitezza: «la sua finitudine non ha il significato originario del cessare, ma costituisce un carattere della temporalizzazione stessa. L'avvenire autentico e originario è l'«ad-sé-verso», è l'esistere che tende «ad-sé», esistendo come la possibilità insuperabile della nullità. Il carattere estatico dell'avvenire originario sta proprio nel chiudere il poter-essere, cioè nell'essere esso stesso chiuso e nel rendere quindi possibile la conclusiva-decisiva comprensione esistentiva della nullità. Il pervenire a se stesso autentico e originario è il senso dell'esistere nella nullità più propria»⁵⁸. Finitezza quindi non soltanto come *sapere* della morte, ma come *consapevolezza* di essere-gettato, di essere-nel-mondo e di essere-per-la-morte in funzione della quale si progetta nelle possibilità esistentive secondo la sua nullità esistenziale.

Abbiamo visto che ascoltare e comprendere la voce della coscienza significa comprendersi nel più proprio poter-essere che consiste in un progettarsi nel suo esser-colpevole. La decisione per il poter-essere autentico, l'essere se-stesso, si realizza pienamente nell'anticipazione della morte come possibilità insuperabile e nel comprendere l'essere-per-la-morte, cioè nella nullità. Inoltre soltanto in quanto deciso per l'essere-per-la-morte il *Dasein* può essere una stesheit (*Selbstheit*) che mai è risulta-

⁵⁷ La temporalità autentica si pone di rilievo particolarmente nell'analisi della possibilità dell'essere-per-la-morte. «La decisione anticipatrice è senz'altro l'essere-per il poter-essere più proprio e caratteristico. Ma ciò è possibile solo in quanto l'esserci, in generale, può pervenire a se stesso nella sua possibilità più propria e perché in questo lasciarsi pervenire a se stesso mantiene la possibilità come possibilità, cioè esiste. Il lasciarsi pervenire (...) è il fenomeno originario dell'advenire. Il fatto che l'essere dell'esserci richieda o l'autentico o l'inautentico essere-per-la-morte, è possibile solo in quanto esso è ad-veniente. (...) L'anticipazione stessa è possibile soltanto perché l'esserci, in quanto esistente, è, in generale, già sempre pervenuto a se stesso, cioè in quanto, nel suo essere è, in generale, ad-veniente. La decisione anticipatrice comprende l'esserci nel suo esser-colpevole essenziale. (...) Ma l'assunzione dell'esser-gettato significa per l'esserci: essere autenticamente come già *sem-pre era*» (*SuZ*, § 65, p. 391).

⁵⁸ *SuZ*, § 65, p. 396.

to. Giungere a se stessi implica anticipare la morte (futuro); raggiungersi e prendersi significa assimilare l'esser-gettato, cioè il già-stato (passato). Soltanto nell'assimilazione del suo già-stato gettato e nell'anticipazione dell'ad-venire della possibilità più caratteristica (la morte) il *Dasein* è presente nel mondo e ha se stesso come compito (cura). La temporalità allora — nei suoi tre momenti di pre-esser-si, già-stato e esser-preso esperiti nel loro rapporto, nel loro uscire (*ex-tasis*) di ognuno verso gli altri — è il senso autentico della cura, il che significa, oltre a ciò, che l'esistenza è temporalizzarsi, dove questo è indica la totalità dell'essere e del senso dell'esistente⁵⁹.

La temporalità ci porta a vedere il *Dasein* come un accadere (*Geschehen*) tra la nascita e la morte. La temporalità, come dimensione essenziale dell'essere del *Dasein*, è ciò che fa che esso sia un essere storico. La storicità (*Geschichtlichkeit*) del *Dasein* è, prima di trovarsi in un contesto storico o determinato storicamente, l'essere storico nel suo essere. Perché questi è storico, c'è storia⁶⁰.

Adesso, riprendendo quanto è stato visto, siamo in grado di cogliere la portata dell'assimilazione della finitezza in Heidegger: «la decisione, in cui l'esserci ritorna su se stesso, apre le singole possibilità effettive di un esistente autentico *a partire dall'eredità* che esso, in quanto gettato, assume»⁶¹ L'esserci, nella misura in cui decide autenticamente comprendendosi nell'anticipazione della morte, può scegliere le possibilità esistentive offerte dal mondo *in cui è e che mantiene aperto senza equivocità*. «Solo l'essere libero *per* la morte offre recisamente all'esserci il proprio fine e installa l'esistenza nella finitudine. La finitudine (...) porta l'esserci a cospetto della nullità del suo destino. Con questo termine designammo lo storicizzarsi originario dell'esserci quale ha luogo nella decisione autentica, storicizzarsi in cui l'esserci, libero per la morte, si *tramanda* in una possibilità ereditata e tuttavia scelta»⁶². Il *Dasein*, carico di destino in quanto essere-nel-mondo, nell'esistenza autentica può venir incontro alle circostanze felici e crudeli, e perché è un con-essere, il suo storicizzarsi sarà un con-storicizzarsi che si configurerà come destino-comune. «Soltanto se, nell'essere di un ente, morte, coscienza, libertà e finitudine confluiscono così cooriginariamente come confluiscono nella cura, questo ente può esistere nel modo del destino, cioè essere storico sul fondamento della sua esistenza»⁶³.

La decisione dell'esserci che torna su se stesso per riprendersi e progettarsi, in quanto esser-gettato, diviene ripetizione di una possibilità di esistenza trasferita; così l'esserci esiste come destino e soltanto così — ripetendosi — può assumersi nella sua

⁵⁹ «L'esserci esiste in vista di un poter-essere che gli è proprio. Esistendo esso è gettato e, in quanto gettato, è consegnato all'ente di cui abbisogna *per poter-essere com'è*, cioè *in-vista-di se-stesso*. In quanto esistente effettivamente, l'esserci si comprende nella connessione dell'«in-vista-di-se-stesso» con un via via effettivo «per». *Ciò-dentro-cui* l'esserci esistente si comprende, «ci» è con l'esistenza effettiva dell'esserci. Il «ciò-dentro-cui» dell'autocomprensione primaria ha il modo di essere dell'esserci. L'esserci, esistendo, è il suo mondo. L'essere dell'esserci fu definito come cura. Il suo senso ontologico è la temporalità. (...) La temporalità costituisce l'apertura del ci. (...) La costituzione ontologica del mondo, deve a sua volta fondarsi nella temporalità» (*SuZ*, § 69, p. 437).

⁶⁰ Cfr. *SuZ*, §§ 72-73.

⁶¹ *SuZ*, § 74, p. 460.

⁶² *SuZ*, § 74, p. 460.

⁶³ *SuZ*, § 74, p. 461. Cfr. G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989, pp. 53-96.

storia, e nella storia del destino-comune⁶⁴. «In quanto storico l'esserci è possibile solo sul fondamento della temporalità. Questa si temporalizza nell'unità estatico-orizzontale delle sue estasi. L'esserci esiste come autenticamente ad-veniente nell'apertura decisa di una possibilità scelta. Ritornando decisamente su se stesso, l'esserci, ripetendo, è aperto alle possibilità "monumentali" dell'esistenza umana. (...) In quanto essente-stato, l'esserci è consegnato al suo esser-gettato. Nella ripetizione che si appropria del possibile, è implicita la possibilità della rispettosa conservazione dell'esistenza essente-ci stata, a cui si era rivelata la possibilità ora compresa. (...) L'esserci si temporalizza nell'unità di avvenire, essere-stato e presente. Questo, come attimo, apre l'oggi autentico»⁶⁵.

L'esserci deve fare i conti con il suo tempo. «Ogni com-portamento dell'esserci deve essere interpretato a partire dal suo essere, cioè dalla temporalità»⁶⁶.

3. L'assimilazione come apertura alla trascendenza

Tuttavia la caratterizzazione del modo di essere dell'uomo che parte dall'affermazione del proprio essere messa dinanzi a se stesso come possibilità essenziale, cioè in funzione dell'autoaffermazione dell'essere-se-stesso in cui l'uomo si appropria del suo se-stesso nella decisione dell'esistenza autentica, richiede ancora un ulteriore approfondimento.

Uno dei modi in cui si può esprimere la finitezza dell'uomo è l'affermazione che questi non è pura identità, che il suo essere se stesso non è una semplice affermazione del proprio essere autosufficiente e definitiva nello stato attuale; al contrario, l'essere dell'uomo si vede sottomesso alla temporalità, dove essa indica che è l'essere dell'uomo stesso ciò che si vede coinvolto nel tempo, perché nel suo essere ne va del suo essere. Ma è pur sempre un se stesso, il che sta a significare che la temporalità rispetta il nucleo dell'essere se stesso dell'uomo.

L'identità non si oppone, in se stessa e in quanto tale, al dinamismo, è possibile infatti una vita che nella sua vitalità immanente sia pura identità, in quanto la sua vitalità non si risolve in una trasformazione dell'essere; ciò nonostante, identità totale si oppone a realizzazione temporale in quanto questa seconda situazione (realizzazione nel tempo) indica che il tempo riguarda l'essere, almeno in alcune sue dimensioni, cioè che si sta realizzando, che non è ancora identità compiuta. Perciò in Aristotele il tempo rinvia al movimento e Heidegger, nel suo tentativo di raggiungere un concetto di tempo originario, volge il suo sguardo verso l'essere del *Dasein* cercando di vedere lì l'apparire originario del tempo e della temporalità.

L'identità dell'uomo è parziale, da un lato l'uomo è quell'ente che può dire che il suo essere è sempre suo, che il suo essere è la sua possibilità essenziale perché la sua libertà lo coinvolge, e nel contempo può vedersi come essere-un-tutto; espressioni che sono indicazioni di identità, cioè che lui non si esaurisce nel puro fluire di

⁶⁴ Cfr. *SuZ*, § 74.

⁶⁵ *SuZ*, § 76, p. 474. Per la centralità del concetto di *Welt* in Heidegger cfr.: O. PÖGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1983, pp. 75, 91ss, 197ss, 201ss.

⁶⁶ *SuZ*, § 78, p. 484.

esperienze, impulsi, atti o nel semplice essere oggettuale, ma che la sua decisione riguarda se stesso. L'affermazione heideggeriana secondo la quale al *Dasein* ne va del suo essere fa riferimento all'identità dell'uomo; ma anche, dall'altra parte, indica la mancanza di identità in quanto mette in rilievo che l'essere dell'uomo in un certo senso si fa, il che significa che l'autoaffermazione dell'uomo in quanto libertà del se stesso è dinamica nel senso di autorealizzarsi nel tempo.

Tuttavia, che significa decidersi per essere se stesso nel tempo? La libertà essenziale che si attualizza nella decisione richiede come primo momento costitutivo la *possessione* del proprio essere (essere se stesso), ma il secondo momento di essa è la *determinazione* del proprio essere. Che significa e che rapporto c'è tra libertà *per* l'essere (possessione) se stesso e libertà *dell'*essere se stesso (determinazione)? La decisione che riguarda l'essere se stesso determinandolo si collega con l'essere proprio solo perché la determinazione dell'essere proprio è esistenziale e determinata storicamente o invece l'essere è teleologico in se stesso, teleologia che si realizza nel tempo?

Nella prospettiva del primo Heidegger, in cui non si affaccia esplicitamente un'istanza trascendente dalla quale accedere a una risposta, l'appropriazione dell'io nell'esistenza autentica, se non vuole perdersi nel vuoto, ha un'unica via d'uscita nella storia⁶⁷. Il *Dasein*, che per temporale è storico, si vede introdotto in una tradizione, in un popolo, in un destino comune che fa proprio autenticamente riprendendolo nella decisione per essere se stesso. Infatti, la decisione che porta nell'esistenza autentica è una risoluzione per il se stesso in cui, consapevole della nullità, si appropria delle possibilità storiche tramandate nelle quali si attua il proprio destino. Riavere il proprio essere per progettarsi nel proprio destino, un progetto che sarà risposta all'appello della storia, è l'orizzonte che si configura nel pensiero heideggeriano. Il *Dasein* così risponde e corrisponde all'appello della storia, all'appello dell'essere nella storia. Non si potrebbe scorgere qui un nesso tra il suo pensiero e la sua biografia?

Assimilare la finitezza significa, in Nietzsche come in Heidegger, fare i conti con la nullità, con la temporalità e con la decisione. Oltre alle modalità di assimilazione sopra viste, nelle nostre radici se ne scorge un'altra, in cui si collegano la nullità con la trascendenza, la temporalità con la teleologia e la decisione con la risposta. Infatti, la libertà, ambito dello sforzo per il se stesso, è costituita da due dimensioni, la libertà *per* l'essere se stesso (autopossesso) e la libertà *dell'*essere se stesso (auto-determinazione). La decisione inoltre s'impostava in funzione di due concetti fondamentali: la nozione di fine (centrale in un'ottica aristotelica), come situazione o stato in cui l'autoaffermazione come realizzazione del proprio essere è compiuta (con la pienezza di cui è in grado)⁶⁸; e il concetto di trascendenza (in un'ottica platonica) come termine che indica che il fine non consiste in un'autoaffermazione chiusa e autoreferenziale, ma che, al contrario, l'autoaffermazione autentica suppone trascendere le dimensioni meramente umane dell'esistenza per situarsi in un luogo nel quale l'uomo è in rapporto con il Pieno o la Pienezza. Entrambi i concetti vengono integrati

⁶⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Heidegger: la libertà e il nulla*, «Annuario Filosofico», 5 (1989), pp. 9-29.

⁶⁸ Prospettare la comprensione dell'essere dall'angolazione dell'analitica causale implica l'esigenza di conoscere le quattro cause e la loro articolazione, cioè l'origine (causa efficiente), sussistenza e consistenza (cause materiale e formale) e il destino (causa finale) dell'ente.

(e superati) in un contesto cristiano con la nozione di *chiamata*: soltanto nella risposta, nel tempo e nella storia, a una chiamata si raggiunge, alla fine, la propria identità. Ma il concetto di chiamata qui accennato è alquanto diverso dal concetto heideggeriano di appello dell'essere nella storia.

È difficile sintetizzare in poche linee le caratteristiche della chiamata e della risposta e mostrare la ricchezza che si racchiude in questi termini nella comprensione cristiana dell'essere. Chiamata significa, in primo luogo, che l'uomo si sa accompagnato, sollecitato. La sua finitezza non è qualcosa che riguarda soltanto lui; l'uomo non vede se stesso come un naufrago che galleggia a malapena in un oceano di nullità, o nel fluire vuoto e senza senso. Al contrario, si sa guardato e cercato, chiamato e aspettato.

L'uomo si sa rivestito di mortalità e colpa⁶⁹ ma nel suo movimento verso il se stesso scopre non un essere autoreferenziale e chiuso che deve soltanto lottare per non disperdersi, ma un'apertura verso il trascendente⁷⁰.

La chiamata ha, in secondo luogo, una dimensione ontologica che offre la chiave per risolvere la questione della finitezza secondo una triplice dimensione. L'essere dell'uomo, nella sua temporalità e finitezza, è un'identità parziale che rinvia nella sua problematicità alla triplice dimensione di passato, presente e futuro, ora visti in una prospettiva più profonda, metafisica, come origine, sussistenza-consistenza e destino⁷¹. La chiamata ci parla dell'origine e del destino, in quanto siamo stati chiamati all'essere e siamo tuttora chiamati a una comunione, nella quale consiste il nostro fine. Ma la chiamata è costante, ripercorre tutto l'arco di tempo, non solo si riferisce al passato o al futuro, ma è anche costante presente. La chiamata è, nell'origine, chiamata che dona l'essere; nel presente, costante sollecitazione che mantiene nell'essere ed è anelito di una risposta; nel futuro in quanto appello alla realizzazione piena dell'identità dell'uomo nell'essere-con chi chiama. La chiamata, per questo, fa riferimento alla dimensione più radicale dell'essere dell'uomo, nella misura in cui è origine e indica il termine della sua pienezza (fine), nella misura in cui sta, senza interrompersi, chiamando all'essere e invitando all'unione⁷².

In terzo luogo la chiamata è caratterizzata da un'altra nozione centrale nella comprensione dell'essere dell'uomo: la nozione di gratuità. Chi chiama è l'*Ab-solutus*, il non-legato, chi nella sua trascendenza non ha bisogno della chiamata. L'identità pura chiama per pura gratuità, per un amore in-finito (senza misura e termine), chiama all'essere (origine) e alla comunione (fine)⁷³. La chiamata, sia nella sua dimensione di origine (*exitus*, donare l'essere da sé) sia nella sua dimensione di fine (*reditus*, ritorno al principio) è gratuita. Per questo la tonalità emotiva che accompagna a questa comprensione dell'essere è la fiducia (speranza)⁷⁴.

In quarto luogo la chiamata gratuita esprime anche qual è la caratteristica fondamentale della risposta, qual è la modalità della via attraverso la quale l'uomo rag-

⁶⁹ S. AGOSTINO, *Le confessioni* (=Ag), L. I, c. I, 1.

⁷⁰ Cfr. Ag, L. VII, c. X, 16; L. I, c. I, 1.

⁷¹ Cfr. E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia di Gregorio di Nissa*, Vita e pensiero, Milano 1993, pp. 48ss.

⁷² Cfr. Ag, L. X, c. XXVII, 38.

⁷³ Cfr. Ag, L. I, c. IV, 4.

⁷⁴ Cfr. Ag, L. XIII, c. I, 1; L. X, c. XXIX, 40.

giunge la sua identità-nella-comunione. Il cammino del *reditus*, vale a dire, il modo in cui l'uomo è esistenza autentica in modo sempre più pieno nella decisione per la possibilità autentica è, come la chiamata, l'amore che si dona.

L'uomo non è un'identità pura, e non lo sarà mai. L'identità dell'uomo, in quanto si realizza nel tempo, deve raggiungere il suo stato di pienezza nel fine, dove acquista la sua perfezione⁷⁵. Ma neanche lì è pura identità. L'essere dell'uomo non si identifica con il suo amare e pensare o, detto in termini classici, nell'uomo ci sarà sempre una differenza (tra sostanza e accidenti, tra essenza e atto di essere, ecc.). Per questo l'uomo è sempre bisognoso; per questo l'uomo, anche nel fine, necessita e riceve. Ma allora il ricevere, come ora, può essere assunto non sotto il segno dello scoraggiamento, ma della fiducia. La mancanza di identità costituisce uno dei modi di accesso a Dio, situandoci in una via che si sviluppa sulla linea del trascendentale *unum* e che ha rilevanza ontologica ed esistenziale. Nell'essere consapevoli del ricevere abbiamo la possibilità di assimilare la finitezza in un modo positivo e ottimista.

* * *

Abstract: *The problem of finitude constitutes one of the most radical and pressing questions that humanity perennially faces; but especially in this century it has become evident that finitude cannot be overcome but, rather, must be assimilated. This article presents four modes of assimilation of finitude: Nietzsche's last man and his superman, the Heideggerian decision for nullity and assumption of historic destiny, and assimilation open to transcendence. It is concluded that only with this fourth mode can the human be open to hope and to a positive view of existence and of his or her own finitude.*

⁷⁵Cfr. Ag, L. X, c. XXVIII, 39.