

Ermeneutica dell'effettività e della sofferenza nell'orizzonte della contemporaneità: uno studio su alcuni contributi di Martin Heidegger all'esplorazione e alla cura dello *Homo patiens*

di Cristiana Freni

La condizione permanente della creatura umana evidenzia uno stato di limite incessante. La meraviglia si innalza ed esplose da parte dell'uomo, dinnanzi alla straordinarietà del suo essere. Il paradosso si impone, altresì, di fronte alle contraddizioni, alle lacerazioni, alle opposizioni che coartano momento per momento l'uomo nella sua effettività. Il *cor-inquietum* dell'essere umano, secondo la nota indicazione agostiniana¹, delinea la sua infaticabile ricerca a un autotrascendimento costante del proprio limite radicale. Tale movimento endogeno, infaticabile, mai compiuto e completato, particolarmente lo rivela la condizione drammatica dello *Homo patiens* e dello *Homo mortalis*.

Oggi appare con tragica intensità l'urgenza di un'ermeneutica del male e del soffrire. La cultura contemporanea si delinea pericolosamente arroccata nella rivendicazione di un uomo che dalla categoria dell'essere è risolto e sciolto nell'ottica dell'efficientismo e della funzionalità. Al piano dell'autenticità si è sostituito quello dell'apparenza. Ma l'uomo non può darsi e non può dirsi, se non in un orizzonte di radicale ricerca di senso fondante.

La nostra riflessione vuole offrirsi come un'analisi del mistero dello *Homo patiens*, a partire da quella ermeneutica dell'effettività di cui fu precursore Martin Heidegger. Il filosofo tedesco, infatti, animò, come noto, dal 1919 al 1923 una serie di lezioni a Friburgo che appaiono propedeutiche alla stesura e all'apparizione nel 1927 di *Essere e Tempo*. Queste lezioni, pubblicate nel 1923 con il titolo *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*², recuperano il valore di quella ermeneutica tesa a superare l'*empasse* di Husserl di uno sbocco della fenomenologia nel trascendentalismo, per restituire valore a quel gran-

¹ Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, I, 1, 1.

² M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1988; trad. it., *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1998.

de categoriale della effettività, che per Heidegger, già negli anni giovanili, si declina quale imprescindibile chiave per aprire la realtà dell'essere umano. Come nota Gaspare Mura: «Ma per Heidegger l'opposizione al trascendentalismo risiede nella necessità di andare oltre, per comprendere la vita non solo attraverso categorie trascendentali, ma in se stessa, nella sua realtà effettiva; quale era originariamente il compito della fenomenologia, ora ereditato nell'ermeneutica»³.

Oltre a questo studio interessante e significativamente precursore di tanti traguardi dell'Heidegger successivo, porremo altresì attenzione a uno dei solchi di ricerca del filosofo tedesco, della piena maturità. Heidegger, infatti, a partire dalla fine degli anni Cinquanta del XX secolo, animò e corroborò, con suggestiva profezia, uno dei laboratori di antropologia ed ermeneutica più straordinari del Novecento europeo: i *Seminari di Zollikon*⁴. Alla luce dell'analisi heideggeriana, circa il recupero del profilo radicale dell'essere umano, nella sua condizione di limite esistenziale, passeremo a una più ampia analisi dell'ermeneutica del soffrire negli orizzonti dei cantieri della storia di oggi, in cui si assiste, in una modalità sempre più drammatica, a una banalizzazione o ad una rimozione del categoriale dello *Homo patiens*.

Il discorso sull'uomo esige dunque fedeltà alla sua struttura metafisica. L'analisi offerta dall'antropologia filosofica di stampo fenomenologico distingue, come noto, il livello radicale della *costituzione*, della *con-centrazione* e della *condizione*. Nella zona della costituzione si impongono i dati delle aree metafisiche dell'uomo, che si rivela un essere multidimensionale. Le sue dimensioni metafisiche si distinguono a partire dalla specificazione dell'area meramente *biotica*, plasmata secondo fisicità, mensurabilità, estensione, a quella delineata come *metabiotica*, alla quale pertengono le zone della conoscenza, della libertà, dell'assiologia, del sentimento e dell'amore. Il livello della con-centrazione dice e precisa meglio la convergenza all'unità delle aree metafisiche che delineano la costituzione. L'uomo si scopre come *Unitas multiplex*, essere multidimensionale, che nell'asse della persona celebra la propria connotazione unitaria, pur nella diversità delle aree metafisiche che lo tratteggiano sul piano del

³ G. MURA, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, Edizioni P.U.S.C., Roma 2005, p. 181.

⁴ M. HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, Frankfurt 1987; trad. it., *Seminari di Zollikon*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2000.

corredo costitutivo. La condizione, infine, chiarisce e rivela il *quomodo* dell'uomo come creatura paradossale, connotata nella modalità d'essere da incessanti tensioni esistenziali che si rivelano in contrasto, ma non in contraddizione tra loro⁵.

Il profilo metafisico dell'uomo, pur tratteggiandosi in sede di analisi secondo il dettaglio specifico delle diverse aree che suggellano il suo essere, è sempre opportuno precisare che sul piano della autopercezione dell'uomo rispetto a se stesso si offre invece come un dato unitario, multidimensionale, sentito in quella imprescindibile prospettiva olistica che dice la persona umana e il suo mistero.

Qualsiasi analisi dello *Homo patiens* ci riconduce dunque, necessariamente, all'orizzonte della condizione antropologica. L'essere umano, nel suo viaggio esistenziale, si avverte, notavamo, come un essere contrassegnato da condizione di limite ontologico costante. Anela all'oltre e al più dell'essere, in asse alla durata e in ordine alla qualità della permanenza dell'essere, ma fa costantemente i conti con la coartazione ineliminabile del limite dell'essere nel suo *esser-ci*. Con queste parole, Edith Stein descrive l'anelito del cuore umano in tensione costante all'oltrepassamento del limite dell'esserci: «L'essere umano, anela sempre ad avere di nuovo in dono l'essere, per poter attingere ciò che l'attimo gli dà e, al tempo stesso, gli toglie. Non vuole lasciare ciò che gli dà pienezza, e vorrebbe essere senza fine e senza limiti. Massima intensità di vita senza cedimenti, attività vigorosa che sia al tempo stesso quiete perfetta e libertà da tutte le tensioni, questa è la beatitudine eterna. Questo è l'essere che cerca l'uomo nel suo esistere»⁶.

Nell'orizzonte della contemporaneità un'attenzione significativamente crescente si impone a partire dalla dimensione dello *Homo patiens*. La condizione del limite ontologico della persona umana è infatti suggellata da due eventi indelegabili, incombenti, universali, che sono il male e la morte. Il male si delinea quale esperienza di privazione a quell'anelito di compiutezza e di perfezione d'essere che è

⁵ Per quanto concerne l'ampia e accurata trattazione filosofica dell'essere umano secondo il metodo ontofenomenologico, rimandiamo ai due volumi di S. PALUMBIERI, *L'uomo, questa meraviglia. Trattato sulla costituzione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano-Roma 1999, e *L'uomo, questo paradosso. Trattato sulla concentrazione e condizione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano-Roma 2000.

⁶ E. STEIN, *Essere finito ed Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 387-388.

inscritta nel *cor-inquietum* dell'uomo. Nota Sabino Palumbieri che «il male si riferisce non tanto all'insieme dei mali o al concetto astratto e universale, ma al fatto globale di un sistema di essere, in cui accanto alla presenza del bene, del positivo, si registra quella del contrario, del negativo. Nella coscienza si intreccia lo spazio dell'attrazione al bene e quello della sua repulsione, tipica del male. E a questo punto scoppia il drammatico quesito del senso del tutto. L'esperienza del male viene così a comportare un interrogativo di dramma, una rimessa in questione del senso»⁷.

Appare pertanto problema primariamente ermeneutico quello del male, perché incessantemente pone all'uomo l'interrogativo radicale del significato della sua effettività. C'è infatti da precisare più attentamente un secondo livello di declinazione del male vissuto, esperito dall'essere umano, nell'orizzonte della sua esistenza: il categoriale dei mali. Che a seconda della prospettiva di origine, a loro volta vanno distinti nei mali patiti e nei mali inflitti.

Ciò che si impone come dato comunque significativamente incontrovertibile è quello che vede il male coinvolgere tutto l'essere dell'uomo. Egli viene colpito, infatti, nella sfera biotica, nell'orizzonte del corpo e della corporeità, con la malattia. È minato nella delicatissima fascia della psicoaffettività, con l'amarezza, la depressione, la delusione. Subisce lo schianto nell'area della spiritualità, con la terribile esperienza dell'angoscia, dell'insuccesso, del peccato. Questo depotenziamento dunque che sembra far coincidere le sorti di tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla latitudine geografica, dal ceto sociale, dalla condizione economica, è oggetto dell'analisi di molte prospettive e riflessioni dell'ermeneutica del XX secolo, in particolare, periodo in cui si sono consumati eventi di aggravamento inedito della condizione dello *Homo patiens* a causa di drammi connotati a fratture epocali che hanno sigillato come non mai il cammino dell'uomo e la possibilità del senso del suo andare lungo i tornanti del tempo e della storia.

L'analisi del limite ontologico dell'essere umano ha costituito, come noto, sin dagli anni della giovinezza lo studio preferenziale di Martin Heidegger. La sua *Analitica esistenziale*, che plasma l'impalcatura di *Essere e Tempo*⁸, verrà recuperata e rimediaata anche negli

⁷ S. PALUMBIERI, *L'uomo, questo paradosso*, cit., p. 269.

⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [1927]; trad. it., *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.

anni della maturità, ma senza dubbio ancora in quelli della vecchiaia, quando molti eventi, anche privati e dolorosi, si erano ormai sommati nell'orizzonte esistenziale del pensatore tedesco. Se l'analisi sul linguaggio, già a partire da *Essere e Tempo*, costituirà la modalità imprescindibile di fare metafisica, dal momento che *l'essere che può essere compreso è il linguaggio*, Heidegger, tuttavia, con singolare coerenza, continuerà il suo percorso orientandosi sempre verso quel *Da-sein* che è l'imprescindibile parlante e interprete del *Logos* del *Sein*.

È cosa nota, inoltre, sebbene la critica abbia molto riflettuto sulla parte della produzione più celebre di Heidegger, che questa coincidenza di prospettive di percorso teoretico alimenti in verità già uno dei più grandi sforzi di ricerca della giovinezza del filosofo tedesco, che accoglie, anima e guida per anni uno dei laboratori più interessanti della filosofia esistenziale del Novecento. Si tratta, come già accennato, delle ormai celebri lezioni sull'effettività che Heidegger portò avanti a Friburgo tra il 1919 e il 1923. Come sottolinea Heidegger sin dall'*incipit* dell'opera: «Effettività è la denominazione per il carattere di essere del “nostro” “proprio” *esserci*. [...]. Esserci come sempre proprio non significa relativizzazione isolante in direzione di singoli visti esteriormente, e dunque del singolo (*solus ipse*), ma la “proprietà” è un Come dell'essere, annuncio del percorso del possibile esser-desti. Però non una delimitazione regionale nel senso di una contrapposizione isolante. Ed *Effettivo* significa dunque qualcosa che è articolato in ragione del carattere di essere che è così a partire da se stesso e pertanto “è”. Se si prende la “vita” come un modo di “essere”, allora essa significa “vita effettiva”: il nostro proprio esserci come “Ci” in una qualsivoglia esplicitazione conforme all'essere del suo carattere di essere»⁹.

Appare dunque evidente come la premura di questo giovane Heidegger si orienti primariamente a quell'esserci a partire dal quale la filosofia è. La condizione effettiva dell'essere umano diviene da questo momento in poi corsia preferenziale di ricerca, per ricondurre la riflessione filosofica alla realtà vera dell'uomo europeo che attraversava in quegli anni una delle crisi più radicali circa lo statuto delle scienze. Già Husserl aveva infatti delineato ne *La crisi delle scienze europee*¹⁰ l'abbandono dell'istanza veritativa tipica delle ori-

⁹ M. HEIDEGGER, *Ontologia*, cit., p. 18.

¹⁰ E. HUSSERL, *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologie Philosophie*, M. Nijhoff, Haag

gini del pensiero filosofico occidentale, con l'ineliminabile *deficit* di senso fondante che tale atteggiamento rinunciatario comportava in ordine alle conseguenze teoretiche della filosofia degli anni Venti.

Rivendicare pertanto la caratteristica tipica della fenomenologia, di "tornare alle cose stesse", necessariamente passava attraverso un recupero ermeneutico della condizione della vita dell'uomo in situazione preteoretica, rifocalizzando la sua realtà storica concreta e individuale¹¹. Pertanto la questione ontologica si coniuga già nel giovane professore di Friburgo degli anni Venti con quella dell'ermeneutica. Nelle lezioni friburghesi Heidegger passa velocemente in rassegna la questione ermeneutica secondo la ricontestualizzazione storica della disciplina, ripercorrendo la tradizione greca che da Platone si muove passando per Aristotele, per poi analizzare i contributi bizantini, la lezione di Agostino, quella della scolastica, sino a giungere a Schleiermacher e alla contemporaneità. Qui appare il nome di Dilthey che pur conseguendo il merito agli occhi di Heidegger di intuizioni fondamentali, quali l'inserimento dell'ermeneutica come disciplina orbitante nell'area delle scienze dello spirito, presenta tuttavia il limite evidente di un approccio che non ha tenuto conto di alcuni passaggi fondamentali della storia della materia, quali i contributi apportati dalla patristica e dalla posizione di Lutero. A questo punto Heidegger inizia in maniera autonoma un percorso non soltanto storico ma teoretico, come contributo personale alla scienza ermeneutica, nominandola quale *Autointerpretazione della effettività*¹².

Rivendicando l'etimologia del vocabolo originario *hermeneuein*, egli precisa di distaccarsi dalla tipica tendenza contemporanea orientata a intendere con il termine ermeneutica in senso assoluto soltanto la teoria dell'interpretazione. Heidegger preferisce piuttosto rivendicare il significato di *hermeneuein* alla luce del comunicare, «ossia dell'interpretare la effettività che porta all'incontro, alla vista, alla presa e al concetto»¹³. E così continua: «Per quanto riguarda il suo "oggetto", l'ermeneutica, in quanto si pretende modo di accesso, mostra che quello ha il suo essere in quanto capace e bisognoso

1954; trad. it., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. Biemel, prefazione di E. Paci, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1983.

¹¹ Cf. a tal proposito G. MURA, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, cit., pp. 181ss.

¹² Cf. M. HEIDEGGER, *Ontologia*, cit., pp. 19ss.

¹³ *Ibid.*, p. 24.

di interpretazione, che del suo essere fa parte l'essere in qualche modo nella interpretatività. L'ermeneutica ha il compito di rendere l'esserci, di volta in volta proprio, accessibile nel suo carattere di essere a questo esserci, di comunicarlo e di affrontare l'autoestraneazione dalla quale l'esserci è colpito. Nella ermeneutica si costituisce per l'esserci una possibilità di diventare e di essere per sé stesso *comprendente*¹⁴. Secondo la prospettiva di Heidegger, dunque, l'ermeneutica è la scienza primariamente dell'esserci posto dinnanzi a se stesso, capace radicalmente di esplorarsi nell'orizzonte di quella paradossalità che fa sì che l'uomo sia posto nella condizione unica e perciò atipica della ricerca, dal momento che è egli è contemporaneamente soggetto e oggetto della domanda su se stesso. Più avanti Heidegger tornerà su queste indicazioni per risultare più chiaro e illuminante dopo aver condotto la sua analisi e così precisa: «Il nostro tema è dunque l'esserci di volta in volta; il nostro compito: il mostrarlo allo sguardo comprendente di modo che in esso stesso si precisino i caratteri fondamentali del suo essere. L'esserci non è una pianta; non consiste nemmeno in esperienze vissute e ancora meno è il soggetto (io) nei confronti dell'oggetto (non-io). È un essente peculiare che proprio, in quanto esso veramente "ci è", non è oggetto – in senso formale: il verso-cui di un essere-indirizzato opinante. In quanto tema di *riflessione* esso è oggetto; ciò non dice però nulla sul fatto se così debba essere per il tipo di esperienza nella quale esso ci è e nella quale in fondo si compie l'analisi»¹⁵.

L'ermeneutica, dunque, secondo la prospettiva di Heidegger, non si limita a essere una disciplina tra le altre, ma è la scienza che più di altre garantisce la salvaguardia della verità dell'esserci. Così chiarisce ancora il filosofo: «Il tema dell'indagine ermeneutica è l'esserci di volta in volta proprio, e cioè in quanto interrogato ermeneuticamente nel suo carattere di essere con l'intenzione di costituire un radicato esser-desto nei confronti di se stesso. L'essere della vita effettiva si distingue per il fatto che esso è nel Come dell'essere dell'*esser-possibile* di se stesso»¹⁶.

Continuando nella sua riflessione, Heidegger precisa in maniera sempre più chiara la sua nozione di effettività, che comporta necessariamente un dialogo attivo tra la condizione dell'esserci, quale

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

quella di essere un *essere-desto* dinnanzi a se stesso, e quella del suo *esser-di-volta-in volta*. Questo Oggi, che costituisce un taglio pre-comprendivo di straordinaria vitalità per l'orizzonte ermeneutico dell'esserci, si canalizza nella complessa analisi heideggeriana nella nozione di coscienza storica. Essa appare il *quomodo* mediante il quale «un'epoca (ciò che è di volta in volta oggi) vede e affronta, conserva e rigetta il passato (un passato oppure il suo esserci passato)». Tale modalità, continua il filosofo, «è un segno di come un presente si rapporta a se stesso, come esso è in quanto esserci nel suo "Ci"»¹⁷.

Il rapporto strettissimo che suggella la trattazione dell'effettività alla nozione di coscienza storica passa nell'analisi heideggeriana attraverso il percorso di quella fenomenologia che diviene ancora una volta per Heidegger l'orizzonte metodologico preferenziale per approcciare il categoriale dell'Oggi. Ribadendo che la fenomenologia è la scienza che esplora il fenomeno che si offre all'intenzionalità conoscitiva del soggetto, in sé, direttamente, senza mediazione, Heidegger sottolinea altresì che proprio il modo dell'indagine fenomenologica, «ossia: interrogare qualcosa così come esso si mostra e solo in quanto si mostra»¹⁸, costituisce di per sé la più difficile delle modalità di approccio, dal momento che, a partire dalla filosofia aristotelica, la cosa «è sparita sempre più»¹⁹.

La prospettiva di Husserl, dunque, aveva avuto il felice compito di riportare la filosofia dinnanzi al dato che si impone e che chiede di essere accolto e descritto. Per Heidegger la fenomenologia ha avuto, tra i molti, questo merito: quello di innalzare una radicale critica storica della tradizione filosofica occidentale e di incamminarsi di nuovo verso le origini del pensiero greco. Demolire, per Heidegger, vuol dire significativamente tornare alle origini. «La demolizione prende le mosse dall'attualizzazione della situazione odierna. [...] Nel lavoro di demolizione critica della tradizione non resta più nessuna possibilità di impegolarsi in problemi apparentemente importanti. Demolizione significa qui ritorno alla filosofia greca, ad *Aristotele*, per vedere come un originario determinato pervenga al degrado e alla copertura, e vedere che noi stiamo in questo *degrado*. Corrispondentemente alla nostra posizione bisogna delineare nuo-

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹⁸ *Ibid.*, p. 79.

¹⁹ *Ibid.*

vamente la posizione originaria; cioè essa, corrispondentemente alla mutata situazione storica, è qualcosa di diverso e pur tuttavia la stessa cosa»²⁰.

La portata di certe riflessioni è nota e influenzerà profondamente il cammino successivo di Heidegger. Ciò che in questa sede ci preme sottolineare è il riconoscimento ad Husserl, da parte del giovane e promettente allievo, della novità antica del metodo fenomenologico. L'attenzione di Heidegger in questi anni si muove prevalentemente sulle *Ricerche logiche*²¹ di Husserl, ma tende anche a prendere le distanze dal maestro per taluni esiti trascendentalistici dell'ermeneutica husserliana, specialmente legata, come noto, alla seconda fase della produzione del maestro, come faranno per altro molti altri allievi di Husserl della prima stagione di Gottinga, *in primis* la Stein.

L'ermeneutica dell'effettività permette ad Heidegger, in questo momento, di ribadire la sua corsia preferenziale di ricerca in quell'Io vivente che è anche il soggetto e l'oggetto di tale ermeneutica. In questo modo, Heidegger, pur riconoscendo l'ineliminabile tributo ai suoi due maestri, Dilthey per certe intuizioni e Husserl per l'assimilazione rigorosa del metodo fenomenologico, si dirige autonomamente in quella prospettiva che fa dell'ermeneutica dell'effettività una premessa fondamentale, se pur *in nuce*, dell'Analitica esistenziale di *Essere e Tempo*. Il personale percorso di Heidegger di questi anni anticipa però singolarmente un'altra importante sollecitazione del suo pensiero maturo, che è l'analisi del rapporto tra effettività dell'uomo reale, che può essere compreso soltanto a partire dalla sua cogente datità, e l'essere che lo suggella e lo getta in un "ci". Come precisa Gaspare Mura: «Dimensione fenomenologico-trascendentale e dimensione ontologica si coniugano quindi in questa destinazione ontica propria dell'ermeneutica dell'effettività, superando e inverando quindi quella contrapposizione tra le due ermeneutiche quale è presente come un'impasse nel dibattito ermeneutico contemporaneo»²².

La rivendicazione di questa passione per l'uomo, colto come un essere che si apre alla comprensione di se stesso e dell'altro da sé, nella cogenza del suo darsi, nel suo donarsi come dato autodichiarantesi nel proprio profilo metafisico, come un essere posto nell'Og-

²⁰ *Ibid.*, p. 82.

²¹ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen, II, Untersuchungen zur Theorie und Phänomenologie der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, «Husserliana», XIX, 1; trad. it., *Ricerche logiche: prolegomeni ad una logica pura*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.

²² G. MURA, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, cit., p. 182.

gi, immerso in una tradizione culturale carica del passato e spalancata al futuro, pone i risultati dell'ermeneutica di Heidegger in una prospettiva che supera la posizione di Husserl, arroccata sulla rigidità del dato eidetico, che però rischiava un'ipertrofia dell'*eidos* obiettivante e perciò ben lontana dalla rivendicazione dell'effettività.

L'intuizione di Heidegger e lo sforzo di questi anni avrà il mirabile risultato di descrivere un uomo effettivo rispetto all'essere che lo pone. Non è infatti un caso, che il termine chiave di queste lezioni friburghesi degli anni Venti, sia stato, accanto a ermeneutica, quello di ontologia, già a partire dal titolo imposto alle lezioni. L'essere dell'uomo è dunque ciò che egli è effettivamente rispetto all'essere. Certamente Heidegger riprenderà poco dopo, in *Essere e Tempo*, non soltanto i principi fondamentali della sua Analitica dell'esistenza. Questo processo appare il prolungamento delle lezioni sull'effettività, perché proprio nell'opera del 1927 il filosofo tedesco, recuperando ancora la nozione di ermeneutica, condurrà a compimento anche i molti spunti di Dilthey che lo avevano formato nella sua prima impostazione. In *Essere e Tempo* la nozione di ermeneutica è così ritematizzata: «Dalla ricerca stessa risulterà che il senso metodico della descrizione fenomenologica è l'interpretazione (*Auslegung*). Il logos della fenomenologia dell'Esserci (*Dasein*) ha il carattere dell'hermeneuein attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci, sono *resi noti* alla comprensione d'essere propria dell'Esserci. [...] Ma in quanto che con lo scoprimento del senso dell'essere e delle strutture fondamentali dell'Esserci in generale, è tratto in luce l'orizzonte di ogni studio ontologico ulteriore concernente l'ente difforme dell'Esserci, questa ermeneutica è "ermeneutica" anche nel senso della elaborazione delle condizioni di possibilità di qualsiasi ricerca ontologica»²³. Come è evidente, la nozione di ermeneutica diviene chiaramente, sulla scorta delle ricerche degli anni precedenti al 1927, la riflessione circa le strutture della comprensione dell'uomo, che sono quelle proprie della sua esistenza. Infatti così conclude Heidegger: «Poiché l'Esserci vanta il primato ontologico rispetto ad ogni altro ente (in quanto ente avente la possibilità dell'esistenza), l'ermeneutica nella sua qualità di interpretazione dell'essere dell'Esserci, acquista un terzo senso specifico (che filosoficamente parlando è pri-

²³ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 58.

mario), e cioè quello di analitica dell'esistenzialità dell'esistenza»²⁴. Evidente appare ormai come l'ermeneutica di Heidegger si delinea, d'ora in poi, come la riflessione delle strutture esistenziali e storiche della comprensione dell'essere umano. La comprensione dell'essere, il discorso sull'essere, passano necessariamente non più su roccaforti teoretiche precritiche, e perciò pregiudiziali, ma su quell'effettivo, in quanto *existens*, su cui insisterà molto anche la produzione di Heidegger degli anni successivi da *Sentieri interrotti*²⁵ a *In cammino verso il linguaggio*²⁶, a *Un'esperienza del pensare*²⁷, il che ci sembra rivendicare una linea molto meno rapsodica e frammentaria del pensatore tedesco, rispetto a molti approcci critici, che hanno prediletto la distinzione di fasi diverse e spesso in opposizione del pensiero heideggeriano.

L'approccio all'essere umano, dunque, richiede una rigorosa e consapevole ermeneutica dell'effettività. L'uomo, infatti, non è mai un essere astorico, disincarnato, decontestualizzato, ma posto in un regime di limite e di condizione permanente. Si apre al proprio sé, per prendere le distanze dal puro sé, e per aprirsi all'altro da sé. Questa rinnovata attenzione ad un'ermeneutica dell'effettività viene invocata, oggi, in diversi orizzonti epistemologici. Le scienze umane si orientano ormai a un'antropologia olistica da tempo attesa, che è impostata a partire da quella organicità e unicità dell'essere umano che nella sua unicità irripetibile non può mai essere archiviato nell'ordine del puro problema, ma si pone sempre esplorabile come mistero, secondo la nota immagine di Agostino.

Nell'orizzonte del problematico l'uomo viene approcciato come un essere misurabile, quantificabile, osservabile: perciò risolvibile. Nella prospettiva del mistero, egli appare invece come un abisso, mai compiuto e mai risolto definitivamente²⁸. Questa singolare dialettica è ben documentabile nelle diverse modalità con cui la scienza e la filosofia hanno approcciato l'essere umano. La scienza risponde al quesito del *come*, mentre alla filosofia spetta l'ordine del *perché*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1950; trad. it., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1973.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959; trad. it., *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1979.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen 1965; trad. it., *L'esperienza del pensare*, a cura di A. Rigobello, Città Nuova, Roma 2000.

²⁸ Cf. a tal riguardo G. MARCEL, *La dignità umana e le sue matrici esistenziali*, ELeDiCi, Leumann 1983, p. 125.

radicale. Nota Illanes che «ogni scienza positiva concentra la sua attenzione solo su una delle molte sfaccettature della realtà, facendo astrazione di tutte le altre. È questa la ragione della ricchezza analitica delle scienze “positive” e della loro possibilità di progresso quantitativo. [...] Al polo opposto si colloca la sapienza. Dato che ha per argomento le cose prese nella pienezza del loro essere, essa aspira a coglierne le ragioni ultime, i “perché” che giustificano la struttura e la dinamica della realtà»²⁹.

Le conseguenze di questi due itinerari di approccio, nel momento in cui si pongono su strade parallele e non proficuamente convergenti e perciò dialoganti, appaiono oggi più che mai dolorosamente drammatiche. Il tutto è possibile *all'uomo* sul piano della scienza, appare frequentemente, come il tutto è possibile *sull'uomo*. Con dolente quotidianità questi quesiti si dipanano dai laboratori della bioingegneria, della bioetica, della medicina. L'approccio scientifico dell'uomo non può non tenere conto della grande domanda di sempre, che si pone dall'inizio dei sentieri della filosofia, di tutti i tempi e di tutti i luoghi: chi è l'uomo? Questa *magna quaestio*, che oggi si impone come *gravis quaestio*, non può prescindere da qualsiasi percorso di progresso, in cui la costruzione dell'umano sia finalizzata al più e al meglio dell'essere dell'uomo. Tale questione scoppia profondamente in quel caso di limite, coartante l'essere, che è rappresentato dal male e dai mali.

In questa prospettiva, vorremmo affrontare un altro singolare contributo di Heidegger alla questione dello *Homo patiens*, che, come già accennato, lo porta ad accettare un compito profetico e altresì mirabile per quegli anni, che suggella quel rapporto urgente e necessario tra scienza e filosofia, tra medicina e antropologia filosofica: I *Seminari di Zollikon*, la cui portata, forse, non è stata ancora sufficientemente compresa nel suo spessore di risultati.

I *Seminari di Zollikon*, come noto, iniziano per sollecitudine esemplare di un medico, Gerard Boss, che durante il secondo conflitto bellico aveva sperimentato un lungo periodo di inattività lavorativa, a causa del suo impegno al fronte. Nei lunghi mesi di forzata pausa, con molta cogenza si era imposto al giovane medico l'interrogativo sul senso del tempo e il suo rapporto con l'uomo. Il casuale rinvenimento dell'opera *Essere e Tempo* e la lettura difficoltosa ma impe-

²⁹ J.L. ILLANES, *Antropologia e teologia*, in «Cris», 8/47 (1981), p. 7.

gnata che ne seguì, gli sembrarono offrire spunti di risposta, ma altresì immensi cantieri di ricerca nuova, ai quali egli da solo non riusciva a dare collocazione. Fu così che il medico decise, all'indomani della conclusione del conflitto, di contattare Heidegger personalmente, auspicando un suo cortese riscontro. Era il 1947. Cosa nota, tra le varie leggende che aleggiavano già in vita attorno alla figura del filosofo tedesco, era che egli non rispondeva mai o quasi alle lettere che riceveva. Una delle rarissime eccezioni fu proprio per il dottor Boss.

Heidegger accolse non solo l'esigenza di approfondimento personale del giovane medico, ma auspicò con straordinaria benevolenza l'approccio a molti colleghi di Boss, accettando di incontrarli sistematicamente nella casa privata di Boss, che divenne così un laboratorio attivo tra i più emblematici nel rapporto tra filosofia e medicina di tutto il XX secolo. Dopo una lunga frequentazione privata con Boss, fu così che dal 1959 in poi, con un ritmo bisettimanale, iniziarono i *Seminari di Zollikon*. Con non poca fatica e senza alcun compenso, Heidegger condusse al mistero dell'essere e al grande categoriale dell'effettività moltissimi medici per un numero ingente di ore, sino al 1969, quando la sua salute declinante non gli consentì più la fatica degli spostamenti e lo sforzo della lezione. Ma continuò un rapporto stabile, se pur epistolare, con Boss, ancora negli anni successivi, anche se sempre più fiavole. Il lavoro completo, frutto del puntuale protocollo di tutte le prime lezioni di Zollikon, a cui seguì una fase successiva di accurata registrazione dei seminari con un magnetofono, e la sbobinatura e revisione delle bozze da parte di Heidegger, prima, e di Boss e dei suoi collaboratori, poi, fu presentato solo nel 1987 per la prima volta in forma editoriale compiuta.

Ci pareva opportuno richiamare la storia di quest'opera "involutaria" di Heidegger, perché la sua incidenza sulla questione dello *Homo patiens* sembra precorrere, in modalità piuttosto profetiche, la delicata questione del rapporto tra ermeneutica dell'effettività ed ermeneutica del paziente, questione che oggi sembra ormai invocata da molti ambiti scientifici.

Nei *Seminari di Zollikon* Heidegger affronta numerose tematiche già presenti in gran parte della sua opera precedente, ma in una forma talvolta più digressiva ed esemplificata, probabilmente per la consapevolezza che il pubblico non fosse impostato e pronto a un linguaggio assolutamente teoretico. Boss, riconoscendo la grandezza enorme dei seminari, così scrive in una lettera privata del 1969 al maestro declinante, che iniziava a rifugiarsi sempre più profonda-

mente nel suo *essere per la morte*: «Già all'epoca dei miei studi universitari, il venerato maestro e grande psichiatra Eugen Bleuler mi aveva aperto gli occhi sul fatto che le moderne indagini scientifico-naturali non possono trovare un accesso proprio all'elemento autenticamente umano dei nostri malati. Ciò glielo negano fundamentalmente, e perciò per sempre, i loro presupposti di pensiero. Per l'esordiente medico, questa era stata una consapevolezza prostrante. Giacché, questa scienza, come avrebbe mai potuto mostrargli le giuste linee guida e il senso della sua arte medica? In questo travaglio, che con me angustiava molti dei miei colleghi, lei venne in aiuto. Grazie al Suo instancabile sforzo, nel corso degli anni, il mio meramente iniziale presagio della fondamentale importanza che al Suo pensiero spetta anche nel campo della medicina si trasformò in un sapere sempre più sicuro. Nei tratti essenziali dell'esistere umano, da Lei messi in rilievo, riconobbi il più affidabile disegno di fondo di una scienza medica che sino a quel momento, nelle mie escursioni attraverso la storia della filosofia e la storia della medicina e nei miei viaggi di ricerca in Estremo Oriente e in Estremo Occidente, mi era venuto davanti agli occhi. Da allora, Lei è per me anche l'autentico indagatore dei fondamenti della medicina. Solo davanti allo sfondo del Suo pensiero, è possibile riconoscere nel loro significato i risultati della moderna biologia, anatomia, fisiologia, psicologia e patologia»³⁰.

Con questa dichiarazione Boss evidenzia la straordinaria intuizione di Heidegger di porre dinnanzi all'urgenza della scienza medica in particolare, l'essere umano in tutta la sua multidimensionalità e la sua effettività. L'inizio dei *Seminari di Zollikon* si consumò nel settembre del 1959 presso l'Aula Magna del Burghölzli, della clinica psichiatrica dell'Università di Zurigo. In questa circostanza Heidegger premise subito come approccio propedeutico all'intero percorso l'assoluta inoggettualità dell'essere umano. Così precisava il filosofo: «Tutte le rappresentazioni oggettivanti, finora usuali nella psicologia e psicopatologia, della psiche, del soggetto, della persona, dell'io e della coscienza come di una capsula, dal punto di vista dell'analitica dell'esserci devono scomparire a favore di una comprensione totalmente altra. La costituzione fondamentale dell'esistere umano, che ha da esser vista in modo nuovo, deve essere chiamata *esser-ci* o *essere-nel-mondo*. Qui tuttavia il *ci* [Da] di questo *esser-ci* non intende affatto, come esso fa ordinariamente, un posto nello spazio vicino al-

³⁰ M. BOSS, *Epilogo*, in M. HEIDEGGER, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 395.

l'osservatore. Piuttosto, l'esistere in quanto esser-ci significa il tener aperto un ambito di poter-percepire le significatività delle datità che gli si rivolgono assegnandogli a partire dal suo essere-levato-nello-slargo [*Gelichtetheit*]. L'esser-ci umano in quanto ambito di poter percepire non è mai un mero oggetto semplicemente-presente. Al contrario, esso non è in generale e per alcuna circostanza un qualcosa che possa essere oggettivato»³¹.

Questa indicazione risulta illuminante per l'ermeneutica dell'effettività sulla quale Heidegger lavorava e insisteva dagli anni giovanili. La verità di un percorso scientifico e i suoi fondamenti non possono in alcun modo disgiungersi da quella piattaforma metafisica che fonda qualsiasi tentativo di interpretazione dell'uomo. Come nota ancora Gaspare Mura: «L'ermeneutica dell'effettività chiarisce anche la natura stessa della verità ermeneutica, che non è l'adeguazione ad un oggetto, ma la comprensione di un'altra soggettività, che è un "essere-in-cammino", che deve essere liberato come "esser-possibile"»³².

Heidegger ribadisce che nessuna scienza può in ultima analisi prescindere da ciò che l'essere umano è, nella sua condizione di essere un essere che si rivela, che è presso, che si apre all'altro. La visione heideggeriana dell'essere umano nella sua irriducibile unità sostanziale appare dunque la cifra imprescindibile per qualsiasi percorso scientifico che voglia essere fondato ontologicamente. Così illuminanti, ancora, risuonano le parole del filosofo tedesco: «La psicologia, antropologia e psicopatologia tradizionali considerano l'uomo in quanto oggetto in senso ampio, in quanto qualcosa di semplicemente-presente, in quanto ambito circoscritto dell'ente, in quanto complesso di ciò che, conformemente all'esperienza, è constatabile nell'uomo. Ciò che qui viene omesso è la questione di che cosa l'uomo sia e di come l'uomo in quanto uomo sia; che, cioè, egli, secondo la sua essenza, fundamentalmente si rapporti all'altro ente e a se stesso, e che ciò, da parte sua, sia possibile solo in quanto egli comprende l'essere ("Rapportarsi", vuol dire qui: una relazione fondata dalla comprensione dell'essere)»³³.

Heidegger compie in questi lunghi anni di collaborazione con Boss un itinerario straordinario di formazione antropologica a partire dall'area di quella dimensione biotica che primariamente costitui-

³¹ M. HEIDEGGER, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 36.

³² G. MURA, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, cit., p. 185.

³³ M. HEIDEGGER, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 217.

sce la corsia preferenziale di ricerca dei medici. Già riferendosi all'analisi del *bios* Heidegger rivendica l'integralità delle aree, quella specificatamente fisica, ma anche quella *metabiotica*, lasciando intravedere come la sua visione dell'essere umano, e perciò del paziente, non è mai scissa e sezionata in aree concluse e isolate, ma organizzata e plasmata in una unità organica attiva e vitale. La psicosomatica, a cui Heidegger a mo' di esemplificazione spesso ricorre, è l'indice di questa interdipendenza delle aree metafisiche che costituiscono e modellano l'essere umano. Pertanto, la distinzione carissima a tutta la scuola fenomenologica husserliana tra *leib* e *körper* viene ribadita da Heidegger, per segnare proprio già a partire dall'analisi della dimensione del corpo, estesa e osservabile, la non esauribilità dell'approccio all'uomo. Il fenomeno uomo non è infatti risolvibile come altri fenomeni. A tal proposito così precisa Heidegger: «A questo punto, la esattezza, di solito pretesa dalla scienza, improvvisamente cessa. La scienza diventa cieca per ciò che essa deve necessariamente presupporre, cieca per ciò che, nella cui genesi [*Genesis*] essa desidererebbe, a modo suo, spiegare»³⁴.

Pertanto, il fenomeno corpo non può prescindere dalla fondamentale nozione di corporeità. Heidegger infatti puntualizza che: «La differenza dei confini di corpo-inanimato e corpo, consisterebbe [...] in ciò che il confine del corpo sarebbe spostato fuori oltre il confine del corpo inanimato, cosicché la differenza dei due confini sarebbe una differenza quantitativa»³⁵. Ma poiché il livello dell'autopercezione corporea non può prescindere dal soggetto, Heidegger coglie rispetto al dato del *körper* quello vitale della corporeità, e così lo precisa: «In ogni caso, il corpo non è una cosa, un corpo inanimato, bensì ogni corpo, vale a dire il corpo in quanto corpo, è sempre il mio corpo. Lo esser-corpo del corpo si determina a partire dal modo del mio essere. Lo esser-corpo del corpo è quindi un modo dell'esser-ci [...] perciò, il confine dello esser-corpo (il corpo, solo in quanto esso è-corpo [*leibt*], è: corpo) è l'orizzonte d'essere, in cui io soggiorno. Perciò, il confine dello esser-corpo muta costantemente con il mutamento della gittata del mio soggiornare. Il confine del corpo-inanimato, invece, di solito non si trasforma, se non al massimo nell'ingrassare o nel dimagrire»³⁶.

³⁴ *Ibid.*, p. 124.

³⁵ *Ibid.*, p. 138.

³⁶ *Ibid.*

In questa analisi rigorosa circa la distinzione di *Leib* e *Körper* si evidenzia lo sforzo del filosofo di rivendicare quella premura di approccio al tutto dell'uomo, a partire dalla costituzione metafisica, che non può prescindere da quell'elemento subiettivo, e perciò irriducibile, del soggetto dinanzi alla propria sensazione somatica, che non si esaurisce, nella percezione di un corpo, semplicemente, ma nell'autopercezione di essere un corpo vivente.

La giusta collocazione dell'area biotica dell'essere umano appare negli anni di Zollikon una delle acquisizioni più significative da parte di Heidegger per il lascito che egli offre ai suoi allievi medici. Questa dimensione, infatti, non esaurisce e non compie tutto l'essere dell'uomo. Essa è segno tangibile, visibile, fenomenico, di quella interiorità che inhabita la zona corporea. Ogni essere umano approssiato nell'orizzonte della dimensione del corpo dichiara altresì la sua dimensione di ulteriorità, senza consapevolezza della quale alcuna scienza potrà essere realmente comprensiva e perciò curativa. Così ancora illumina Heidegger: «Nel voler aiutare del medico, si deve badare che ne va sempre dell'esistere e non del funzionare qualcosa. Se si ha di mira solo quest'ultima cosa, non si è affatto d'aiuto all'eserci. Questi appartiene allo scopo. L'uomo è, per essenza, bisogno d'aiuto, in quanto egli è sempre in pericolo di perdersi, di non venire a capo di se stesso. Questo pericolo è connesso con la libertà dell'uomo. L'intera questione del poter essere malato è connessa con l'incompletezza [*Unvollkommenheit*] della sua essenza. Ogni malattia è una perdita di libertà, una limitazione della possibilità di vita»³⁷.

Tali riflessioni, nell'*opus ingens* dei *Seminari di Zollikon*, che rappresentano una miniera di attingimento copioso di moltissime questioni di straordinaria attualità per il rapporto transdisciplinare che Heidegger fonda tra le varie aree scientifiche, chiariscono il senso profondo della missione del medico, volta a risanare e perciò a riattivare nel paziente quelle strutture metafisiche che appaiono atrofizzate e indebolite non meno delle patologie legate alla sfera del puro *bios*.

La cartella clinica dello *Homo patiens* infatti presenta oggi più che mai molte patologie che dall'area della pura fisicità si sono estese anche alla zona della *trans-fisicità*. Ecco anemie da significato, ecco atrofie di identità, ecco bulimie di dispersione, ecco anoressie di

³⁷ *Ibid.*, p. 222.

vuoto profondo. La condizione del malato oggi risulta sorprendentemente caratterizzata proprio da questi *deficit* strutturali su cui l'analisi di Heidegger aveva posto accento e attenzione. La cura auspicata da Heidegger è quella del risanamento dell'*esser-ci* dinnanzi a una consapevolezza ermeneutica di sé e della propria potenzialità d'essere lungo il percorso dell'esistenza. Il che coincideva, nell'orizzonte del filosofo tedesco, con un recupero sistematico del sentiero che conduce all'incontro con l'essere, alla luce di una nuova modalità di cammino critico, che proprio perché rinunciava ad assimilarsi a un pensiero che per secoli aveva piuttosto avallato l'oscuramento del discorso sull'essere, si rimuoveva appunto sulle strade nuove e antiche in cui il *Sein* è rinvenibile e svelabile soltanto alla luce di una disponibilità intenzionalmente ermeneutica dell'*esser-ci* posto in cammino verso l'essere.

La grande riflessione che Heidegger aveva suggellato in questi anni lo aveva portato a esplorare un altro significativo e altresì drammatico dato interiore dell'*esser-ci* nel momento in cui egli sperimenta il vortice del nulla. Come noto, questo vissuto a cui Heidegger pone il nome di angoscia ha una valenza ben lontana e diversa da quella di un categoriale meramente psicologico, assimilabile a uno stato di paura o di fobia. La percezione dell'angoscia, invece, si impone al soggetto a livello ontofenomenologico. L'angoscia è infatti l'esperienza del dato che depotenzia l'esserci come il tutto-essente e diviene così rivelativa del niente. Si tratta della vertigine del risucchio dell'essere umano verso la scomparsa e la sospensione. La minaccia del sentirsi non più posti in una condizione di conservazione dell'essere, ma in un vortice di depotenziamento e annichilimento che incombe. Così la precisa Heidegger: «Non resta alcun sostegno; resta solo e ci piomba addosso – nello scomparire dell'essente – questo fatto, che cioè non c'è nessuna cosa a cui appigliarsi. *L'angoscia rivela il niente*. Nell'angoscia noi siamo sospesi. Meglio: l'angoscia ci tien sospesi, perché porta l'essente nella sua totalità a scomparire. E questa è la ragione per cui noi stessi – questi essenti umani – in mezzo all'essente *scompariamo con esso noi stessi*»³⁸.

L'angoscia appare così imponente come dato interiore, dunque, perché con essa l'essere umano, che è un essere mondano, posto nell'oggi, aperto al mondo, avverte il lacerante strappo della sua mon-

³⁸ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 19.

dità. L'angoscia è lo stato della nudità ontologica, essa si delinea come rivelativa della condizione umana proprio nel momento in cui il soggetto la sente minacciata e alienata. Essa suggella il culmine paradossale dell'esser-ci, perché proprio nell'angoscia si rivelano agli opposti, la condizione del tutto-essente e contemporaneamente la percezione del nulla. Ancora precisa Heidegger: «nella chiara notte del niente e dell'angoscia spunta la *originaria* rivelazione dell'essente come tale: che è *essente*, cioè – e non niente»³⁹.

La minaccia dirompente al tutto dell'essere si delinea pertanto nel suo culmine di esperienza interiore come dato dell'angoscia. L'angoscia suggella e rivela quel limite sempre possibile dell'esserci, che si declina per Heidegger nell'altro grande categoriale esistenziale dell'esser-ci che è rappresentato dal suo essere-per-la-morte. Come noto, per Heidegger la morte è «la possibilità più propria dell'uomo, non relativa e non oltrepassabile. Egli non se la procura posteriormente nel corso della sua vita, ma appena comincia a esistere è già gettato in questa possibilità»⁴⁰. La morte suggella il compimento dell'uomo, dal momento che essa realizza quella possibilità senza la quale egli non può essere quello che è. La morte, tuttavia, celebra anche «l'*annullamento della possibilità* del possibile»⁴¹. Dunque è allo stesso tempo compimento e sradicamento dell'esser-ci. Dalla sua accettazione, dalla sua prefigurazione mediante il sentimento dell'angoscia dipende tuttavia l'autenticità dell'esistenza, intesa come fedeltà da parte dell'uomo, alla sua struttura ontologica tensionale rispetto alla morte stessa. Nota Heidegger che la paura si differenzia dall'angoscia perché essa appare una reazione psicologica dinnanzi a una minaccia precisa, che però si declina in una sottrazione di un bene sul piano dell'avere o dell'essere, ma che non minaccia il tutto dell'essere. L'angoscia ha dunque uno straordinario potere rivelativo della condizione del limite dell'esistenza umana. Puntualizza Sabino Palumbieri che «nell'uomo, data la uni-totalità indissaldabile dei livelli somato-psico-spirituali, ogni esperienza di paura si radica nel grande senso dell'angoscia che, quasi in forma latente, è sempre presente nel profondo, anche se scoppia in momenti privilegiati della rivelazione dell'essere»⁴².

³⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 306.

⁴¹ *Ibid.*, p. 317.

⁴² S. PALUMBIERI, *L'uomo, questo paradosso*, cit., p. 274.

Il *mal-essere* si delinea altresì con la coscienza del dolore che da un punto di vista di percezione interiore prende il nome di sofferenza. L'angoscia e la sofferenza sono due dati tipicamente umani, perché presuppongono il senso dell'essere. Anche gli infraumani sperimentano lo stato del dolore fisico, che si estende alla realtà di tutti gli esseri viventi. Nel dolore si assiste a una reazione di tipo recettivo, ed è questa un'esperienza legata profondamente alla fisicità corporea. Con il termine sofferenza, invece, suggelliamo in modalità più specifica il vero livello metafisico dell'*Homo patiens*. Nella sofferenza, infatti, appare lacerante e imposto al soggetto il livello coscienziale che coglie il disavanzo tra l'essere e il poter essere, tra ciò che si è nella propria condizione di limite e ciò che si anela a essere sul piano dell'orizzonte del più e del meglio dell'essere. Bene chiarisce ancora Sabino Palumbieri: «Il dolore denuncia lo squilibrio in ogni vivente delle dinamiche delle sue funzioni, compensazioni, regolazioni, riparazioni, sia sul piano biologico che psicologico. È un dato. La sofferenza, invece, costituisce la reazione a questa sfida. È l'assimilazione e il vissuto interpretativo di questo squilibrio. Che coinvolge l'autocoscienza, il riferimento ai valori, la percezione del dislivello tra l'essere, il poter-essere. Il dover-essere, l'attitudine ermeneutica nel contesto di scelte fondamentali. È il tentativo di dare o di rifiutare un senso al dato del dolore. La scienza medica lotta contro il dato dello squilibrio. Risponde al bisogno di superare la fase del dolore fisico. La sapienza filosofica o teologica lotta contro il non-senso di esso. E risponde al bisogno di apprestare un significato alla prova e al dolore»⁴³.

Proprio in questo bisogno radicale di senso si recupera oggi, con urgenza, il grande valore dell'*Homo patiens*, posto al centro di un crocevia in cui scienza, filosofia e teologia non sempre collimano per gli approdi. La contemporaneità ha teso a oscurare la grande domanda ermeneutica legata al senso ultimo del soffrire umano. Oggi la sofferenza appare un tabù scomodo che contrasta l'immagine dell'uomo efficientista, dinamico e impegnato che suggella le attese e i parametri di riferimento dell'Occidente. Ricondurre invece l'attenzione alla domanda già esplosa nella riflessione di Nietzsche significa restituire all'uomo come paziente la rivendicazione della sua fedeltà all'asse del suo essere.

⁴³ *Ibid.*, p. 275.

La precisa collocazione della questione della sofferenza in Nietzsche passa attraverso l'esperienza del male che nel superuomo si declina, appunto, come sofferenza. Il limite dall'analisi del filosofo si condensa nella sua visione dualistica dell'umanità, distinta in due grandi blocchi, quello dei sottouomini e quello dei superuomini, capaci di ergersi oltre il bene e il male. Nella prospettiva del conformismo e della rinuncia c'è il formicaio, di memoria dostoevskijana, che non rivendica alcuna attesa di senso e di liberazione. Nella prospettiva dell'eccellenza del superuomo si declina invece l'esperienza della sofferenza come dato coraggiosamente accolto, ma senza fedeltà a quell'orizzonte dell'angoscia, in cui convogliano e prendono un unico nome, come abbiamo notato, le esperienze dei mali. Il superuomo di Nietzsche esplose nella dichiarazione della problematica del significato. «L'uomo *soffriva* del problema del suo significato. [...] Ma *non* la sofferenza in se stessa era il suo problema, bensì il fatto che il grido della domanda "a che scopo soffrire?" restasse senza risposta. L'uomo, l'animale più coraggioso e abituato al dolore, in sé *non* nega la sofferenza; la vuole, la ricerca persino, posto che gli si indichi un *sensu* di essa, un "perché" del soffrire»⁴⁴. Senonché, la ricerca del dato del senso in Nietzsche rischia di essere strumentalizzata come elemento particolarizzante solo un'élite di pochi predestinati alla compiutezza e alla libertà del loro essere al di là del bene e del male.

L'*Homo patiens* è invece in tutte le condizioni sociali l'essere che mendica il senso del suo stato. Max Scheler sottolineava la pedagogia del male, ponendosi nell'ottica di vivere la sofferenza come sacrificio, parlando come noto, a tal proposito, della ontologia della sofferenza. Il filosofo prende le distanze da certe visioni della classicità, orientate per lo più all'esaltazione di un'*eudaimonía* in cui appare chiaro lo sforzo di rivendicare un mondo esterno straordinariamente felice, con la presenza però ineliminabile di un dato profondo di malessere e tristezza. Per Scheler, invece, ogni sofferenza, in quanto possibilità di offerta feconda, ribalta i parametri di felicità a buon mercato, perché si pone come l'evento non estraniante l'uomo da sé stesso, ma piuttosto illuminante del vero dell'uomo a se stesso⁴⁵.

⁴⁴ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, § 28, in *Opere*, VI/2, Adelphi, Milano 1972.

⁴⁵ Cf., per la questione della sofferenza in Scheler, particolarmente M. SCHELER, *Il senso della sofferenza*, in ID., *Il dolore, la morte, l'immortalità*, ElleDiCi, Leumann 1983, pp. 35-74.

Il *generale sacrilegio* di aver rimosso la dimensione metafisica dell'esperienza del male e di averla relegata nella sfera del problematico e dell'assurdo costituisce anche la riflessione portante di Gabriel Marcel che, rivendicando la sua visione dell'uomo come un essere di mistero, delinea la sofferenza quale una condizione d'essere che in quanto tale non è oggettivabile alla sfera del puro problema, ma si dichiara piuttosto come una realtà metaproblematica. La sofferenza si delinea come un dato che evidenzia l'inesauribilità del mistero dell'uomo proprio perché si richiama a quell'insondabile Assoluto che lo ha sigillato come tale⁴⁶.

Un altro contributo di significativo spessore all'analisi metafisica della sofferenza dell'*Homo patiens* proviene, come noto, anche dal contributo di due medici che, orbitanti e tributari alla filosofia esistenziale, ne hanno poi siglato degli esiti di notevole interesse. In questa direzione si muove infatti la riflessione di Karl Jaspers che, come noto, nella sua esplorazione del categoriale antropologico del limite pone proprio il dolore come l'elemento attivatore per la coscienza, meglio e più di ogni altro, a risvegliare interrogativi radicali di ricerca di senso. Sulla scorta di certe indicazioni già proprie del pensiero heideggeriano Jaspers sottolinea come il dolore possa essere approcciato ed esperito in un orizzonte di esistenza banale, come un dato mai approdato, sempre eludibile ed evitabile. Il richiamo invece alla condizione di un'esistenza improntata alla scelta dell'autenticità pone il dato del dolore come circoscrivibile, ma non estirpabile. Ben al di là di compiacimenti doloristici, il dolore, che contrasta il permanente anelito alla felicità nell'essere umano, resta dunque la cifra emblematica dell'uomo nel suo esserci⁴⁷.

Altresì nota appare la figura e l'opera di Viktor Frankl, celebre psichiatra tedesco di origine ebrea, sopravvissuto alla terribile esperienza dei campi di concentramento. Per Frankl, la fame di significato è radicata in ogni essere umano e particolarmente l'uomo può trovare un senso anche nel dolore. Questa straordinaria capacità di ammantare di senso l'altrimenti terribile tentazione dell'assurdo sartriano, presuppone la radicale tensione a trascendere il dolore stes-

⁴⁶ Per la questione della trattazione della sofferenza in Marcel, rimandiamo specialmente a G. MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreto*, Città Nuova, Roma 1976, e ancora ID., *Homo viator: prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Borla, Roma 1980.

⁴⁷ Cf. in particolare K. JASPERS, *Filosofia (II parte: Chiarificazione dell'esistenza, cap. VII: Situazioni-limite)*, a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1978.

so e a offrirlo in una prospettiva di redenzione e perciò di soprasi-gnificato fondante tutti i significati parziali e parcellizzati⁴⁸. Pertanto, sottolinea Frankl, «l'uomo si decide: come essere che decide ciò che egli è, l'uomo decide non solo qualcosa, ma anche se stesso»⁴⁹. Dire esistenza impone dunque il sigillo di quella *logoterapia* permanente, la cui carenza è alla base delle più terribili ed estreme patologie dell'uomo del XX secolo e che con il viatico del non senso ha varcato le soglie del terzo millennio.

In queste prospettive di fondamento sarebbe dunque auspicabile una cura dell'uomo. Medard Boss, nel ringraziare all'epilogo dei lunghi anni di collaborazione con Heidegger, il suo modello e maestro, rinnovava il suo sincero stupore dinanzi al percorso che insieme ai suoi colleghi egli aveva compiuto, grazie all'amore e al rispetto per l'essere umano che egli aveva sperimentato nel filosofo tedesco. Così risuonava l'analisi di Boss, carica di accenti di memoria grata per la scoperta dei fondamenti imprescindibili della scienza medica: «Ma quanta infinita fatica Lei doveva spendere già solo a portare le giovani persone alla consapevolezza che una riflessione filosofica sui fondamenti della loro scienza, anche per esse, in quanto medici – e più che mai per essi, che hanno a che fare con uomini viventi –, è un presupposto indispensabile per una vera scientificità della scienza medica e tutt'altro che un mero trastullo con cui occupare il tempo libero. Più tardi comprendemmo che e perché la costituzione dell'uomo e il senso del suo esistere non siano afferrabili concettualmente, sinché, al modo delle tradizionali antropologie psicologiche, si faccia dell'essere-dell'uomo stesso il punto di partenza e la meta dell'indagine. Lei esigeva da noi il raccoglierci nella questione fondamentale di tutta la filosofia, che vuole sapere che cosa invero, voglia dire che in generale qualcosa possa essere e “sia” e che non vi sia semplicemente nulla. Lei ci insegnò, dunque, ad ammirare stupiti questo “è”, “l'essere”, come il più grande prodigio che si dia»⁵⁰.

Queste parole di commossa ammirazione nel riconoscimento di uno straordinario tributo formativo risuonano oggi come sprone significativo a una scienza spesso disumanizzata da deliri di *hybris* interpretativa. L'essere umano rimane un mistero, in tutte le sue aree

⁴⁸ Cf. V. FRANKL, *Homo patiens: interpretazione umanistica della sofferenza*, a cura di E. Fizzotti, Salcom, Brezno di Bedero 1972, p. 94.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁰ M. BOSS, *Epilogo*, cit., p. 396.

metafisiche, legate al piano della costituzione come a quello della condizione. L'approccio che ne deriva non potrà mai risolversi definitivamente nei tentativi di risposta scientifica. Lo ammoniva con suggestiva chiarezza anche Wittengstein: «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati»⁵¹. L'uomo resta l'abisso pascaliano di grandezza e di miseria, paradossoso *in fieri* costante, sempre volto all'anelito di un perfezionamento e compimento ulteriore. Lontano pertanto dal profilare un mondo senza *techne*, l'ermeneutica ci insegna il valore straordinario dell'uomo in contesto. Il progresso scientifico, che si estende con crescente dirompenza anche nei cantieri della medicina, invoca pertanto un compito tanto più urgente quanto maggiore è il potere che va assumendo. Restituire alla *techne* l'*ethos*, certo, ma purché radicato nell'*ontos*, resta uno degli appelli più significativi della riflessione heideggeriana.

La prossimità, la sollecitudine, la cura dell'altro, passano attraverso un'alleanza con l'altro, a partire dal riconoscimento dell'altro come un irriducibile soggetto che si autodichiara esistente. In questa prospettiva è possibile la cura di quella *malattia mortale* che oggi più che mai si condensa nella disintegrazione del senso del vivere, del gioire, del soffrire e del morire. Proprio su questi categoriali esistenziali l'ermeneutica veritativa indica ancora aperta la grande prospettiva kierkgaardiana della possibilità, come appello, perciò come impegno, e dunque come costruzione, nei cantieri della storia di oggi, di un futuro più umano.

⁵¹ L. WITTENGESTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1980, n. 652.