

IL SENSO DELL'ESSERE. APPUNTI FENOMENOLOGICI di Graziano Scolari*

Abstract

The author elaborates a very personal "metaphysics", which retracing some of the principal "topoi" of the western thoughts points, in the last resort, to a rehabilitation of "light", meant as a place of ultimate meeting between thought and being. It is inevitable the reference to Heidegger, of which the author borrows the question on the sense of being, but declining it in a very different direction and with other intentions. The voluntary absence of any exegetical attention leaves place to a speculative fit which combines two antithetical philosophical perspectives. Parmenides on the one side and phenomenology on the other one. Starting from these fundamental coordinates, we observe an outline of what could be defined as a "phenomenological establishment of Parmenides' ontology", the need of being and the consequent impossibility of not being are phenomenologically translated in the desire of totality. More precisely, the incompleteness of every experience and, more generally, the mortality of human nature remand to the feeling of a complete totality, to a willingness of eternity which requires, as a consequence, a definitive conciliation of opposites. The sense of being, in this way, coincides with the sense of life ad as a topic of enquiry particular experiences of consciousness are proposed, - as love, crying, laughing, memory – in which the author glimpses the key for a conclusive mechanisms of resolution.

77

L'auteur élabore une "métaphysique" très personnelle qui, en re-parcourant certains des principaux topoi de la pensée occidentale, vise une réhabilitation de la "lumière" entendue comme le lieu d'une rencontre définitive entre la pensée et l'être. La référence à Heidegger est, par là-même, inévitable, Heidegger à qui l'auteur emprunte la question sur le sens de l'être pour l'orienter ensuite, toutefois, vers des horizons différents et dans des intentions tout autres. L'absence volontaire de toute attention exégétique laisse place à un élan spéculatif qui conjugue, d'un seul geste, deux perspectives philosophiques antithétiques: Parménide d'un côté, et la phénoménologie de l'autre. A partir de ces coordonnées fondamentales, se dessine le brouillon de ce que l'on pourrait définir comme une "fondation phénoménologique de l'ontologie parméniidienne": la nécessité de l'être et la conséquente impossibilité du non-être se traduisent phénoménologiquement dans le désir de totalité. Plus précisément, l'inachèvement de chaque vécu et, d'une façon plus générale, la mortalité de la nature humaine renvoient au sens d'une totalité achevée, à une volonté d'éternel qui exige, en miroir, une conciliation définitive des extrêmes. Le sens de l'être en arrive, alors, à

*Scrittore. Si è laureato in Ermeneutica filosofica.

coïncider avec le sens de la vie et les questions se posent au travers des vécus de conscience déterminés - l'amour, les larmes, le rire, la mémoire - dans lesquels l'auteur entrevoit la clé d'un mécanisme de résolution définitif.

L'autore elabora una personalissima "metafisica", che ripercorrendo alcuni dei maggiori topoi del pensiero occidentale mira, in ultima istanza, a una riabilitazione della "luce", intesa come luogo di un incontro definitivo tra il pensiero e l'essere. Inevitabile il riferimento a Heidegger, di cui l'autore prende a prestito la domanda sul senso dell'essere per declinarla, però, in tutt'altra direzione e con tutt'altri intenti. La volontaria assenza di ogni attenzione esegetica lascia il posto a uno slancio speculativo che coniuga in un unico gesto due prospettive filosofiche antitetiche: Parmenide, per un verso, e la fenomenologia, per l'altro. A partire da queste coordinate fondamentali, assistiamo a un abbozzo di ciò che potrebbe definirsi come una "fondazione fenomenologica dell'ontologia parmenidea": la necessità dell'essere e la conseguente impossibilità del non-essere si traducono fenomenologicamente nel desiderio di totalità. Più precisamente, l'incompletezza di ogni vissuto e, più in generale, la mortalità della natura umana rinviano al senso di una totalità compiuta, ad una volontà di eterno che esige, per riflesso, una definitiva conciliazione degli opposti. Il senso dell'essere viene, allora, a coincidere con il senso della vita e a tema d'indagine si pongono determinati vissuti di coscienza - quali l'amore, il pianto, il riso, la memoria - in cui l'autore intravede la chiave di un definitivo meccanismo di risoluzione.

La ricerca del senso dell'essere – inteso come il senso onnicomprensivo della totalità – è qualcosa di appartenente certamente ad un pensiero comune e non di completamente esclusivo dell'orizzonte della riflessione filosofica, anche se di questa è caratteristica. È comunque da questa che prenderemo l'avvio per questa ricerca.

La domanda "quale è il senso dell'essere?", anche se non sempre posta espressamente, è sempre situata sullo sfondo della storia del pensiero, e è stata posta nella filosofia contemporanea espressamente da Heidegger, sin da Essere e tempo. In questa sede non si è avuta in definitiva una risposta, e la questione è stata ripresa successivamente; nei seguenti Che cos'è la metafisica e Introduzione alla metafisica, più in particolare, si supera l'impostazione data alla questione in Essere e tempo: qui si ha che nella prima impostazione data alla questione il senso dell'essere era occultato, perché, come nella tradizione filosofico-metafisica, si poneva la questione sull'essere, si considerava l'essere, senza considerare il nulla; la questione

viene allora riproposta nella domanda “Perché vi è l'essente e non il nulla?” (M. Heidegger, trad. 1987: pp. 59-79; trad. 1968: pp. 13-43).

Secondo Heidegger in questa domanda non si ricerca sull'essente (ovvero su queste cose che già sono), si ricerca perché l'essente è (ovvero sul perché queste cose, che sono, sono) e perché non ci sia piuttosto il nulla, la domanda mira dunque in ultimo all'essere – e dunque al senso, per cui questo essere, che è, è. Heidegger nella Introduzione alla metafisica pone in evidenza che, per trovare il fondamento dell'essere dell'essente (e dunque il senso dell'essere), è necessario prima aver compreso l'essere stesso. E allora vien a porre, ancor prima della domanda “Perché vi è l'essente e non il nulla?”, la domanda preliminare “Che cosa ne è dell'essere?”, ma a questa domanda non trova risposta, in quanto, nell'apertura storico-temporale in cui si può porre la questione, si è precompresi nell'occultamento nei confronti dell'apertura aperta da questa, in quello che Heidegger chiama “l'oblio” dell'essere, ovvero: dall'apertura del momento storico-temporale, in cui siamo, e che ci consente la visuale, si trova occultato e dimenticato il senso di questo “essere”, dunque non si può aver risposta alla questione “Che cosa ne è dell'essere?”. Questo il percorso intrapreso da Heidegger nella Introduzione alla metafisica (M. Heidegger, trad. 1968: p. 13 e ss.). Dunque, in conclusione, non si ha risposta alla domanda “Perché vi è l'essente e non il nulla?”, la domanda sul senso dell'essere.

Ma, se ricerchiamo il senso dell'essere, ricercando l'essere come l'onnicomprensivo, l'insieme degli essenti (di tutte le cose che sono), questo non può esser mancato per la mancanza di un qualcosa: in Heidegger, il nulla, o, l'apertura storico-temporale. Se il senso è veramente il senso dell'essere, questo senso dovrà comprendere questo “essere” come ciò che è e già è, senza bisogno dell'introduzione di ulteriori essenti prima di questo. Se il fine è veramente il senso dell'essere, questo non può esser difatti qualcosa a cui si può arrivare per speculazione o ponendosi domande, questo è qualcosa che si dà, se si dà, già nell'essere. Con il domandare, con il pensiero astratto, si rimane, in realtà, sempre all'esterno dell'essere. Ma per ricercare il senso dell'essere è necessario non porsi fuori dell'essere – come con il guardar questo a partire dal nulla dell'essere, nella domanda “Perché l'essente e non il nulla?” –, ma trovarsi già entro questo, nell' essere.

Dunque, in conclusione, per la questione “quale è il senso dell'essere?” si arriva a questa risposta: il senso dell'essere è il senso che si può dare nell' essere; e allora, in questo, sarà l'essere stesso a rivelare il suo senso: è necessario dunque ricercare nell'essere che si è dato e si può dare – e l'essere che si è dato, è l'essere, che, in ultimo e fondamentalmente, all'esperienza del vissuto sempre si è dato –. Questa vien ad essere dunque la fonte della ricerca: l'esperienza del vissuto dell'io, l'essere che all'io si è

dato. L'essere è difatti sempre essere per un pensiero ed il pensiero è sempre pensiero per l'esperienza del vissuto dell'io. Questa sarà l'origine e la scaturigine di questo "essere".

La domanda allora sarà: qual è il senso che qui si può rivelare?

Si è detto, riguardo al senso dell'essere, che questo ha il suo senso, se si darà un senso nell' essere; e nell'essere primitivamente si disvela che questo ha un senso, se è possibile che l'essere continui ad essere. Se è possibile che il senso si possa dare.

E, se è possibile che si possa dare, non si può dare in un momento per poi non potersi dare più, è necessario che sempre si possa dare: non è possibile un senso non compiuto, un senso per esser tale dev'esser di per se stesso compiuto – è necessario dunque che questo "essere" possa essere. Non è possibile pensare ad un essere che prima sia e poi non sia, nello stesso "essere" vi è dunque il continuare ad essere. Questo è dallo stesso senso di questo "essere"¹.

Nel pensiero dell'essere portato avanti in Essere e luce, in cui si comprende la realtà dell'essere a partire dall'essere di Parmenide come realtà interamente compiuta e autoconclusa, non è possibile un essere, che prima sia e poi non sia, non può sussistere costitutivamente una cesura interna ad esso nel suo essere, il concetto di morte risulta non in esso possibile². Il concetto di morte, come negazione di essere, è la negazione di un senso nell'essere, che possa essere e continuare ad essere. Se è possibile la sensatezza, non si può che negare lo stesso concetto di morte.

Dunque l'essere ha un senso, se si può dare un senso nell'essere, e questo risulta esservi, se vi è un essere dopo la morte; si ha allora, che questo essere, questo essere che primitivamente si è dato, da solo non può concludere il suo senso, apre, invero, ad un senso. Si ha difatti la morte, e questa è rivelativa, poiché mostra, invero, che ciò che vi è, è un senso non-compiuto, una incompiutezza. Questa incompiutezza è altresì rivelativa, poiché lo stesso darsi di una incompiutezza presuppone essa stessa, alla base, una compiutezza. L'incompiutezza, che è sentita, dunque, rivela altresì che un senso in realtà vi è stato, si è dato. E questo senso dato, che è sentito incompiuto, rivela altresì uno compiuto.

Dunque, in conclusione, si rivela che vi è un senso nell'essere; è questo senso, che adesso si vien a ricercare.

¹ Il senso di questo "essere" non può venire a negarne *l'essere*, e dunque il *sempre essere* di questo "essere". Questo è ciò a cui conduce il pensiero dell'essere portato avanti nel nostro libro: G. SCOLARI, *Essere e luce. Intorno allo stesso essere della morte e della vita*, Lit Verlag, Berlin 2009.

² Cfr. il concetto di morte come non con-possibile all'essere, colto nel suo senso d'essere.

Si è detto che la morte è rivelativa, ed è rivelativa in particolare perché con la morte comunque intesa vi è una negazione di qualcosa di proprio, e vi è la sofferenza; questo è qualcosa che all'esperienza si rivela, la sofferenza da parte dell'anima per la morte in generale e in particolare per quella di chi ama³. La sofferenza è rivelativa, perché mostra in realtà che un senso nell'essere si è dato, se vi è la sofferenza, invero, qualcosa d'importante si è dato. Si ha intanto che, se vi è la sofferenza, vi è anche l'amore. Ciò che si è dato, comunque ed incontrovertibilmente, è l'amore come opposizione radicale al non-esser-ci-più di un qualcosa e volontà per il poter-essere di questo. E qui incomincia ad affacciarsi un senso, una compiutezza che si rivela nell'incompiutezza. Dunque nell'essere si rivela che vi è un senso e questo senso è rivelato dall'amore.

Qui inizia a presentarsi un senso costitutivo per l'essere della nostra esperienza vivente, il proprio essere risulta nel suo senso originariamente unito all'amore, si disvela che l'io è originariamente essere-per-l'amore.

L'essere-per-l'amore risulta un essere originario dell'io, questo è ciò che si evidenzia nei momenti estremi, nel momento rivelativo della morte. Il momento della morte è rivelativo, poiché non presentandosi la possibilità di avere altri momenti dopo, nel nostro rapporto all'altro, si evidenzia il complesso del nostro rapporto all'altro nella sua totalità. In questi momenti vi è la sofferenza, e la sofferenza dell'anima per ciò che ama rivela che l'essere dell'altro può esser non meno importante del proprio essere e che l'essere-dell'altro non può esser originariamente scisso dal proprio essere. Il proprio essere non si può concepire già di per se stesso come un essere "per sé", ma già originariamente come un "essere-per-l'altro".

L'originario essere-per-l'amore dell'io si disvela nel momento estremo della morte, in questo si ha difatti che per l'anima vi è un'impossibilità di distaccarsi da ciò che ama; ciò che costituisce il nostro rapporto all'altro è un originario rapporto di co-appartenenza all'essere, al poter esistere, che si ha con l'essere dell'altro, questo si esplica nel costitutivo essere-per- e voler stare-con-l'altro. Questo è qualcosa che si trova al di là ed ancor prima di ogni "fare" concreto, anche se non è possibile fare alcunché, si dà la volontà di essere sempre uniti a ciò che amiamo, si sente l'impossibilità del distacco dall'altro per sempre, poiché vi è un rapporto di co-appartenenza all'altro che si radica nell'essere, nell'essere che sempre è. E questo si dà perché l'essere del soggetto è originariamente

³ Veniamo a considerare qui la realtà della morte nel modo più generale e originario come il non-esser-ci-più di un qualcosa: la non-possibilità di esserci più, di un ritorno di qualcosa per noi. Di converso consideriamo l'amore nel modo più generale e originario come il poter-ci-essere-ancora: la possibilità di esserci ancora di un qualcosa per noi.

essere-per-l'amore, donde il voler sempre poter-essere con l'altro; nei momenti estremi si trova una apertura all'originario essere-per-l'amore.

Dunque si è posto in evidenza che partiamo già da un senso, ed al tempo stesso questo senso, come viene a presentarsi, si mostra anche incompiuto. Se il momento della morte ci porta di fronte ad una incompiutezza, se si sente l'incompiutezza, è perché si sente il bisogno, la necessità di una compiutezza; e ciò che si sente di fronte alla morte con la incompiutezza è la sofferenza. Questo è ciò che si mostra come autoevidenza ed è ciò che è da considerare.

La volontà di comprendere la sofferenza, e, con questa, i momenti di solito considerati negativi dell'esistenza, apre ad uno spazio proprio del discorso filosofico. Il pensiero comune, difatti, ha di solito la tendenza a preferire i momenti positivi a quelli negativi, e finisce per tender di gettare nell'oblio quelli negativi, per trascurare e non considerare l'importanza e la rivelatività del negativo. La volontà di considerare la sofferenza è una apertura alla considerazione dei momenti ritenuti negativi al di là della pre-comprensione in cui si vengono a trovare nel pensiero comune, per aprire alla loro possibile rivelatività. Nel pensiero comune, la comprensione posta in atto di fronte alla sofferenza ricerca di sfuggirla e superarla più che altro. Se vi è la sofferenza, vi è la presenza di un momento negativo e dunque vi è la ricerca che questo sia superato: ma perché vi è questa sofferenza? Quale è il significato esistenziale della sofferenza nel proprio rapporto fondamentale all'essere, nel rapporto che sempre lega al fondo l'io all'essere? Che cosa rappresenta la sofferenza nell'esperienza del vissuto? Con questo domandare il pensiero filosofico può andar oltre rispetto alla pre-comprensione in cui si trova la sofferenza nel pensiero comune. Questo, si è detto, ha di solito la tendenza a fuggirla, a cercare di superarla, piuttosto che a considerarla rivelativa; eppure si può sentire, almeno con una parte verecondita dell'io, che i momenti negativi e di sofferenza sono comunque momenti importanti per il vissuto. Dall'esperienza vissuta si ha, che comunque i momenti negativi e di sofferenza possono esser invero rivelativi. E qui si apre ad uno spazio proprio del discorso filosofico.

Se vi è la sofferenza, vi è il bisogno di uscire da una situazione negativa, di mancanza, in cui si è. Dunque la sofferenza, che si rivela nei confronti del momento della morte, porta a manifestazione una situazione di mancanza, vi è mancanza di un qualcosa. Nella sofferenza che vi è per il momento della morte si può rivelare invero un senso. La sofferenza manifesta indubbiamente un momento negativo per la vita dello spirito, ma questo momento negativo, che vi è con la morte, manifesta invero un positivo: un momento negativo, nella vita dello spirito, si può manifestare, se vi è sempre un momento positivo. Il positivo che si può affermare, a cui si arriverà

anche dalla apertura di significati derivanti dal momento del pianto compreso in senso originario, è la necessità di uscita dalla comprensione in cui si è, dalla pre-comprensione in cui si è, riguardo al momento della morte⁴.

Dunque la mancanza, che è portata a manifestazione con la sofferenza, riguardo al momento della morte, è indigenza relativa alla comprensione in cui già si è di questo momento. La sofferenza manifesta che questa comprensione non può soddisfare, non è quella del proprio bisogno più proprio, con questa non si è “a casa” – vi è bisogno di un'uscita da questa e dunque di un'altra comprensione, questa è da superare.

Dunque il senso, che si manifesta con la sofferenza per il momento della morte, il senso che ha da venir fuori, è il sentire l'impossibilità della comprensione in cui si è, riguardo a questo momento. Questo è ciò che deriva anche dall'ascolto delle profondità più ultime del proprio essere, derivante dal disvelamento del momento rivelativo del pianto, il sentire l'impossibilità, da parte di un livello verecondito dell'io, di questo pur radicato concetto, donde l'apertura ad una possibilità di superarlo.

Dunque la sofferenza implica sempre una situazione di mancanza, che è sempre mancanza di un bene, ma al contempo questo bene cercato, di cui l'io soffre, porta all'esigenza che quel bene vi sia, altrimenti non potrebbe darsi sofferenza di alcunché.

Abbiamo considerato ciò di cui vi sarebbe la mancanza nella sofferenza per il momento della morte, ciò che la presenza di questa sofferenza può venire a rivelare. Dobbiamo adesso soffermarci sul momento del pianto compreso in senso originario: con questo consideriamo un momento di caratteristica afflizione e scontro interno tra realtà in disaccordo interne alla vita dello spirito. In questa considerazione troviamo il fenomeno del riso, che manifesta uno scontro tra due realtà percepite primitivamente in disaccordo, che poi vien a compensarsi in esso, e all'opposto quello del pianto, che rappresenta sempre uno scontro tra due realtà in antitesi, che ha ancora da esser compensato. Il pianto non vien ad esser interpretato nel modo in cui si tende ad interpretare nel pensiero comune, ma vien ad esser rivelativo di realtà interne costitutive della vita dello spirito. Il pianto, come la sofferenza, si trova pre-compreso in una interpretatività “negativa”, da questa

⁴ Questa comprensione in cui si è, riguardo al momento della morte, non è un momento teoretico distaccato, in cui si vien al concepimento del momento della morte al livello concettuale, ma è ciò che può esser detto dalla pre-comprensione del pensiero ermeneutico: quell'insieme di credenze e di acquisizioni che sempre vengon a costituirci, che ne siamo coscienti o meno, in quanto appartenenti ad una tradizione storica ed ad una cultura. Qui abbiamo una pre-comprensione, in quanto vi è una comprensione in cui *già* si è, in cui già ci si vien a trovare.

veniamo adesso ad uscire, per attendere all'apertura di significati che da questo può derivare.

In questo è necessario superare l'immagine "intellettualistica" del sapere dominante nel pensiero, che si basa sulla priorità data alla ragione sulle altre forme dell'esperienza vissuta, come può esser il sentimento; questa sembra vedere sempre nella via della ragione la via che porta alla verità, e non nella via del sentimento. In questo si vuol superare anche questa tradizionale dicotomia tra ragione e sentimento, col superamento di questa dicotomia si cerca di arrivare ad una comprensione più unitaria e completa del proprio essere, in cui i sentimenti non siano considerati di per se stessi scissi ed in opposizione alla ragione, ma siano anzi rivelativi di ciò che è più importante per il vissuto. Di qui si vuol pervenire ad un esito, in cui il sentimento non solo non sia fuorviante dalla verità, ma possa anche essere un modo più originario per arrivare ad essa, in questo si vuol porre in luce come anch'esso ha una sua razionalità ed una sua ragion d'essere per la via della verità.

La priorità del sentimento è già stata vista dalla filosofia del romanticismo. Il sentimento autenticamente romantico è la rivelazione del divino nel mondo. Nel pensiero romantico, il sentimento, a differenza della ragione, non frappone cesure tra l'intima essenza dell'universo e l'intima essenza dell'uomo; è nel sentimento che si ha la saldatura tra la natura e l'uomo – ed in questo anche tra momento sensibile e razionale.

Il senso del superamento della dicotomia ragione/sentimento, è arrivare ad un sentimento, che non venga ad esser in contrasto con la ragione, ed ad una ragione che non sia mai contro il sentimento. Le vie della ragione e del sentimento vengono a convergere in questo in un'unica via, che sempre poi sussiste al fondo del pensiero: la via del "sentire" più originario che si dà nella totalità dell'esperienza vivente, in cui si dà in sintesi la comprensione dell'intera realtà al pensiero. Questo "sentire" è il sentire che ha il valore veritativo dell'Erlebnis (il vissuto) per la filosofia della vita, il sentire come er-leben, il percepire che si dà con lo stesso vivere e il darsi della verità di esso. In questo, l'apertura alla rivelatività della sfera della complessità del sentimento è apertura alla rivelatività della sfera della complessità dell'esperienza vivente.

Questo "sentire" più originario è il sentire come esperire vivente. La realtà di questo "sentire" è la realtà dell'esperire vivente. In questo si dà la verità di un qualcosa, semplicemente poichè si esperisce questo qualcosa, poichè questo si dà nell'esperienza vivente nella sua interezza – come nell'esperire vivente la verità di un qualcosa non è data a partire da nessuna teorizzazione apposta, ma semplicemente dall'esserci e dal dispiegarsi interamente di questo qualcosa – (da questo esperire vivente si vien sempre

a fondare l'orizzonte in cui si dà il senso, qualsiasi senso al pensiero, senso a partire da cui si può dare l'essere, qualsiasi essere).

Dall'ambito di questo "sentire", che si dà nell'esperienza vivente, nel vissuto, in cui si dà in sintesi l'intera realtà nella comprensione del pensiero, si dà la sfera delle credenze.

Il "sentire" è ciò che vien sempre a determinare l'accoglimento delle credenze e delle fedi (come può esser l'accoglimento di un credo religioso⁵). Questo non è qualcosa che vien ad esser operato eminentemente dalla ragione. Per questo non può esservi qualcosa come una prova di una verità religiosa valida per tutti, messa in opera dalla ragione. Questo è il caso delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, esse non risultano avere il valore determinante per l'accettazione di una fede. Questa accettazione è qualcosa che deriva difatti da qualcosa di più profondo e fondamentale, da qualcosa che si può ricondurre a quella sfera che abbiamo visto come sfera del "sentire" (momento di sintesi dall'esperienza del vissuto per l'esperienza del vissuto), che può avere una priorità su gli altri momenti della vita conoscitiva.

La priorità del "sentire" è qualcosa che si ritrova nella priorità data al momento emozionale nella analisi fenomenologica di Scheler. Questa priorità si vien a mostrare, in Scheler, nel fatto che l'oggettività dei valori non ha lo stesso significato dell'oggettività delle cose e che tale oggettività è accessibile solo all'emozione. In questo Scheler differenzia un'intelligenza della riflessione razionale, da un'intelligenza di un sentimento emozionale, di una percezione affettiva. Quanto sussiste nello spirito di emozionale possiede fattori costitutivi di natura originariamente a priorica indeducibili ed inderivabili dal pensiero.

A partire da Scheler si può aprire ad una visione della fundamentalità del momento emozionale: come può il momento emozionale esser anche più fondamentale rispetto al momento razionale.

Questo si evidenzia nell'esperienza del vissuto. Il cucciolo che segue la madre sa il suo bene, anche senza una vera e propria conoscenza di questo⁶, ciò che ha da sapere lo sa di già, e questo suo sapere e qualcosa che deriva dall'ambito del momento emozionale e non da alcun momento razionale. Il momento emozionale si può evidenziare come momento più fondamentale. Questo è ciò che guida nell'esperienza vivente, in ciò che è più importante.

⁵Al riguardo, nella considerazione di un credo religioso, R. OTTO, ne *Il sacro*, riconosce all'*irrazionale* un ruolo insostituibile per questo sentimento; *irrazionale* che non è posto in una mera contrapposizione al *razionale*.

⁶Così si percepisce, ad esempio, l'esser buono dello zucchero, senza alcuna conoscenza della composizione chimica di questo o di qualsiasi altra conoscenza sviluppata su questo – è esplicito da Scheler .

Ciò che in Scheler è detto dal sentimento emozionale riporta a ciò che si è detto con il “sentire”.

Ciò che si è detto con il “sentire” è qualcosa di non immediatamente presentificabile e definibile, proprio perché questo “sentire” è ciò che sempre è. Questo “sentire”, che è esperire vivente, sempre accompagna l'essere come la sua propria forma di vita, e non si dà forma di vita d'altro da sé, ciò che è detto dalla luce, che è originario incontro di pensiero ed essere, a partire da cui si dà l'apparire di ciò che è.

In questo si può riportare al momento della luce, come vien ad esser presentato in Il pensiero dell'essere e la luce⁸, la luce che è ciò che per l'anima sempre è. La vita dell'anima è sempre difatti un “sentire”, che è sempre un esser-illuminati, un esser pervasi da qualcosa di vita d'altro da sé, ciò che è detto dalla luce, che è originario incontro di pensiero ed essere, a partire da cui si dà l'apparire di ciò che è.

La forma propria dell'esser-esposto-alla luce è ciò che per l'anima sempre è. Questo esser-esposto-alla luce è ciò a partire da cui si dà il senso, a partire da cui le cose sono come sono⁹.

Dunque per aprire ad una interpretazione positiva e rivelativa della manifestazione sensibile e emozionale, è necessario uscire da quella forma del pensiero che abbiám visto come la pre-comprensione dell'immagine “intellettualistica” del sapere, in cui il sentimento sembra esser qualcosa già di per sé opposto al sapere; in questa ciò che ha origine dal vissuto, i fatti

⁷Questo è ciò che dice Eraclito del *lógos*, nel frammento 1: “Di questo *logos* che sempre è gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato, sia dopo di averlo ascoltato; benchè infatti tutte le cose avvengano secondo questo, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole ed in opere tali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo come è. Ma agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo” (B 1 Ediz. Diels-Kranz).

⁸Cfr. in G. SCOLARI, op. cit., la parte dedicata all'identità della luce: pp. 45-52.

⁹L'esser-esposto-alla luce come momento che dà il senso, a partire da cui le cose sono, si può comprendere a partire dall'esempio del costituirsi dell'essere della bellezza. La bellezza di una figura, come di un'opera d'arte, non può esser comprensibile e riducibile ad una descrizione fenomenica di termini fisici. Non vi è una descrizione definitiva di una figura, che può determinarla come significativamente bella per ognuno. Il significato della bellezza non può mai esser ridotto ad una mera descrizione di proprietà fisiche. La significatività di una figura bella si vien a costituire a partire dalla luce dell'anima — dal vissuto, che fa capo all'interiorità della propria anima —, da questo esser-esposto-alla luce, che per l'anima sempre è, ed a partire da cui si dà il senso che unifica gli elementi e le proprietà fisiche in uno, che offre il senso della bellezza, a partire da cui si dà l'essere della bellezza.

della propria realtà di vita, l'esperienza vissuta, sono qualcosa che vien a contrapporsi a ciò che è propriamente conoscitivo, a ciò che è vera conoscenza. Ciò che qui si vien a mancare è che ogni conoscenza, per esser realmente e pienamente vera conoscenza non può contrapporsi di per sé e venir meno ad una qualsiasi espressione della realtà di vita che già comprende il tutto in sé, e trova il suo valore proprio dall'inerenza al vissuto, dal poter entrare realmente in rapporto e valere all'esperienza vivente, alla verità della totalità della vita (in questo una conoscenza che sia in una sfera apodittica, al di là del vissuto, è in definitiva una conoscenza alienata dai propri bisogni più ultimi, non è veramente la propria conoscenza, un sapere autentico e onnicomprensivo, che è sempre in fondo sapere per la vita).

La verità della realtà dell'espressione sensibile e emozionale e dei sentimenti con la loro legittimità di autoimporsi, si può evidenziare dagli esiti dell'opera di James¹⁰, dove troviamo, ad un'ultima analisi, che tutto ciò che in definitiva vien a sussistere e esser alla base del nostro sapere, sono sempre i sentimenti e le fedi, che muovono l'io: per James, qualsiasi idea, anche la più apparentemente impersonale, è sempre prodotto di un sentimento che sta a cuore all'individuo che l'afferma.

Il momento del sentimento, in conclusione, non può finire per esser considerato contrapposto al momento razionale – a cui può risultare invece inestricabilmente legato nella costituzione del sapere –, ma ha da esser al contrario compreso insieme ad esso in un sapere che ricerchi l'apertura completa alla realtà della vita.

Tutto questo discorso è per introdurre alla considerazione del momento dell'espressione sensibile e emozionale, come può esser il pianto, e del momento positivo e negativo che questo sempre reca con sé. Se vi è un momento negativo in questo, è perché anche questo ha una sua ragione di essere e può rivelare qualcosa, e questo qualcosa si vuol considerare. La sofferenza e il dolore non sono compresi qui come semplice momento negativo da superare, ma ciò che è rivelativo del proprio rapporto costitutivo fondamentale all'essere¹¹. Questa sofferenza rivela, con la sua datità, che vi è, al fondo, un rapporto all'essere che sempre vien a costituire il proprio essere, un rapporto di trascendenza nei confronti dell'essere. Si mostra qui, difatti, la presenza di un momento negativo, rispetto a cui il vissuto del

¹⁰In James si pone in evidenza complessivamente il ruolo delle *credenze* alla base di tutto il nostro pensiero, di tutta la nostra possibile conoscenza. Cfr. in particolare W. JAMES, *La volontà di credere*, a cura di G. Graziussi, Principato, Milano 1966.

¹¹Per *rapporto costitutivo fondamentale all'essere* si intende il costitutivo rapportarsi dell'apertura dell'io all'essere, rapporto che a fondamento del proprio essere sempre è: la dialettica io/non-io costitutiva dell'io, dunque il costitutivo rapportarsi dell'io all'essere.

soggetto non può non venir a muoversi, in rapporto al quale sempre si attua un movimento di trascendenza.

La sofferenza rivela, nel proprio rapporto costitutivo all'essere, una situazione di mancanza, come un dis-accordo nel rapporto dell'io all'essere; ciò che si vien a ricercare è il perché di questa situazione, il prender coscienza di questa per aprire ad un suo superamento.

Veniamo dunque a considerare la situazione di mancanza, il dis-accordo nel rapporto all'essere, nel momento del pianto: questo vien qui compreso in un modo originario come manifestazione di mancanza e scissione interna all'anima. Veniamo dunque a considerare questo, in riferimento al perché ed al quando vi è. Vi è questo momento, come manifestazione di scissione e scontro interno di realtà antitetiche al livello del momento emozionale, quando vi è qualcosa di impossibile per l'io, qualcosa per cui la realtà interiore in fondo manifesta un qualcosa che non riconosce come possibile, in questo vi è il sentire con una parte più profonda dell'interiorità (con la via di quello che abbiamo visto come il "sentire", momento più originario dell'espressione razionale) una impossibilità; vi è il sentire (un sentire che non può esser ancora al livello dell'esser coscienti) con una parte nascosta e verecondita del sé l'impossibilità del non-esser-ci-più, in cui abbiamo compreso la realtà della morte: questa è l'impossibilità della comprensione in cui si è rispetto a questo momento del non-esser-ci-più – di qui si apre, con la presa di coscienza di questa impossibilità, ad una uscita da questo, alla possibilità di superarlo.

Vediamo di comprendere che cos'è questo non-esser-ci-più, con questo si può aprire ad una comprensione del perché vi è del pianto. Ciò che è caratteristico del momento del pianto – e del negativo del sentimento in genere – è la presenza del qualcosa-perso-per sempre; il pianto può esser per la morte di chi si ama, ma ci può esser il pianto per una morte con un concetto più esteso di morte. Veniamo qui ad introdurre un concetto originario di morte, un concetto di morte come lo abbiamo espresso nel non-esser-ci-più: un momento dal quale un qualcosa, un qualsiasi cosa, che si è dato, non può più essere, non può più darsi all'essere, dunque un concetto di morte come negazione originaria di essere.

E dunque ciò che caratterizza il pianto, come abbiamo compreso questo come cifra di dolore non compensato nell'anima, non è necessariamente la morte di un qualcuno, questo può esser per un qualcosa che non è più e non può più essere, ciò che lo caratterizza è la non possibilità di darsi di un qualcosa, la non-possibilità del tornare indietro, il qualcosa che non è più e, si può pensare, non è più per sempre. Per l'io questo non vien accolto come possibile. Questa è l'impossibilità della morte, del non-esser-ci-più, che si sente nel pianto. Ciò che qui si manifesta è che,

ciò che è stato, e dunque ciò che è stato nella memoria, non può non esser più, ha sempre da essere.

Si può di qui venir a disvelare la fundamentalità della memoria. Si è detto che il pianto può esser per il non più esserci di un qualcosa, non per qualcosa di determinato, ma per un qualsiasi cosa, come il pianto di un bimbo per un oggetto che non ha più, per un qualsiasi-cosa-che è; ciò che è fondante è che, qualcosa che è stato nel vissuto dell'io, anche qualcosa di solamente sperato, qualcosa, comunque, di cui l'io nel vissuto ha partecipato, a cui è stato affezionato, e dunque qualcosa che è stato nella memoria — come insieme contenente passato, presente e futuro — non è più. Ciò che è fondante qui è la memoria, l'inerenza di un qualsiasi-cosa-che è (un ente) alla memoria dell'io.

Ciò che fonda il valore come l'essere proprio di un ente è dunque la memoria (G. Scolari, 2009: pp. 98-99). Si è visto che il pianto può esser per un qualsiasi cosa che non è più, anche per qualcosa di non vivente, ciò che rende vivente quel dato oggetto, o quella data entità, è il fatto che questo è stato nella memoria, l'inerenza di questo nella memoria; la memoria è ciò che dà l'essere a questo ente, ciò che dà ad esso la propria realtà vivente.

Questo si può venir a comprendere a partire dalla questione, posta da Heidegger nella Introduzione alla metafisica (M. Heidegger, trad. 1968: pp. 43-46), sull'essere dell'ente. Nella prima sezione della Introduzione alla metafisica vien posta la questione: dove è da ricercarsi l'essere di un ente?

Heidegger prende in esame diversi esempi di ente, tra cui quello di un portale: "Il portale di una chiesa romanica è essente. Come e a chi si manifesta il suo essere? Allo storico dell'arte che lo visita e fotografa durante un'escursione, all'abate, che, insieme ai suoi monaci, fa il suo ingresso nel portale nel dì di festa, oppure ai fanciulli che giocano alla sua ombra nel giorno di sole? Che cosa ne è dell'essere di questo essente?" (M. Heidegger, trad. 1968: p. 45).

Dunque in quale delle apparizioni, in che cosa, di un ente è da ricercarsi l'essere di quell'ente?

Qui si ha, che l'apparizione che fonda l'essere di un ente è l'apparizione inerenziale, ovvero dell'inerenza, di quell'ente alla memoria dell'io. Ciò che fonda l'essere di un ente con la sua propria individualità è l'inerenza di quell'ente alla memoria con la sua individualità: se prendiamo una qualunque cosa, questa è per me quello che è, non per una sua propria costituzione, che una volta compresa conferirebbe a quello l'essere, ma per il suo esser stato e per il suo poter esser sempre appartenente al vissuto dell'io: così, ad esempio, una penna è quello che è, trova la sua individuazione, per esser stata partecipe di determinati momenti, per aver

passato diverse vicende insieme alla vita individuale dell'io, per il fatto di esser entrata in alcune storie del vissuto e proprio in quelle.

Essa dunque è quello che è dal suo esser nella memoria. All'inizio quell'oggetto, come altri, non aveva un suo determinato proprio significato, ma dopo aver partecipato ai vissuti dell'io, esser entrato in determinate storie, che fanno capo ad una memoria, questo oggetto, come altri, assume un suo significato, un suo valore proprio; e ciò può valere non solo per un oggetto, ma per un qualsiasi-cosa-che è; esso è quello che è per questo suo essere appartenente alla memoria dell'io. Chiedersi che cos'è quell'ente a prescindere dal vissuto della memoria dell'io, con la sua individualità, è chiedere riguardo a qualcosa di non realmente esistente, mera astrazione; quell'ente è, in realtà, sempre un ente con il suo essere individuale per un io e per il suo vissuto; ciò che dà il significato, fonda l'essere, è sempre la memoria. È sempre la memoria dell'io con le sue storie.

In questo modo si può venir a situare l'essere – al di là delle astrazioni del pensiero concettuale che ricerca l'essere degli enti – nel vissuto, nella realtà della vita: in questo orizzonte risulta esser la memoria la “casa” dell'essere.

Ritorniamo adesso al momento di commozione del pianto. Si è detto che nel pianto si ha il “sentire” una impossibilità, questo non è invero qualcosa di cui si è a coscienza, ma è qualcosa che risulta occultato e coperto. Adesso si ricerca invece una apertura ad una comprensione di questo, si ricerca un suo disvelamento.

Il fatto del passar sopra rispetto al “sentire”, che vi è nel pianto è connesso ad una situazione di non-coscienza rispetto a momenti emozionali, che vengon comunque a costituire l'intera vita dello spirito e della coscienza. Si vien adesso a considerare il pianto al fine di trovare l'evidenza nascosta del “sentire”, che si ha in questo.

Vi è il pianto quando vi è il bisogno dello scaturire di un sentire più profondo, un sentire profondo e nascosto, nascosto dall'abitudine, dallo stato abitudinario in cui si pre-è, che deve venir fuori, uscire dall'occultamento. Vi è un sentire, che è in diretta opposizione a quella che si è visto come la pre-comprensione in cui l'io è, la comprensione dell'essere in cui sempre si vien a trovare, la comprensione-apertura originaria alla realtà in cui l'io si trova, un sentire, che è in diretta opposizione a quella che possiamo configurare come la “ipostatizzazione concettuale” della vita dello spirito (con “ipostatizzazione concettuale” si intende la sfera di quelle che si sono affermate, consolidate, come le convinzioni più ultime e profonde, di cui si può esser a coscienza o meno, da cui deriva la comprensione-apertura all'essere a partire da cui si può dare il pensare e l'agire).

Nel pianto si manifesta come l'urtare della vita dello spirito con qualcosa di altro da sé che le si oppone; questo urto è urto con l'impossibilità, che si è rinvenuto impossibilità della comprensione della realtà in cui si è, di ciò che si è visto come "ipostatizzazione concettuale" della dinamica dello spirito.

Al contempo si sente come un urtare dell'anima con se stessa, come una parte dell'anima che si urta con un'altra, che si opponga ad un'altra (una parte che, come in minoranza, per la sua lontananza dalla coscienza, vien come a dover erompere per farsi sentire). Dunque vi è come una opposizione interna all'anima, si compie come uno scontro dialettico tra momenti opposti interno alla vita dell'anima¹².

Questo scontro dialettico interno all'anima è qualcosa che, almeno al livello della realtà inconscia prima delineata, si vien a superare, la realtà antitetica (di antitesi che si presenta al sentire dell'anima) è qualcosa che ha da esser superata: dopo questi momenti di scontro interno di opposizioni della vita dell'anima e superamento, vi è una ri-comprensione di queste in una sintesi e una compensazione, come l'apparire di un arcobaleno dopo la tempesta.

Dunque al livello della realtà inconscia questa realtà antitetica vien ad esser superata: come risulta questa dialettica interna al livello della realtà della coscienza, dell'"ipostatizzazione concettuale"?

Lo scontro dialettico interno all'anima implica il superamento dell'opposizione, l'antitesi che si presenta a questa. Come si vien a considerare questo scontro al livello della realtà della coscienza?

Questo scontro dialettico implica un momento di sintesi, che è appunto l'uscita dall'impossibilità, che si rivela nella situazione del pianto. L'impossibilità, che qui si vien a portar fuori rendendosi manifesta, è l'impossibilità del non-esserci-più, che prima abbiamo visto, l'impossibilità della morte come il non-esserci-più senza ritorno di un essere, di un qualsiasi essere.

¹²Nel pianto si sente un urto. Un urto è ciò che vien rilevato esservi da Wittgenstein nell'*etico*, in questo vi è un avventarsi contro i limiti del linguaggio. Questo determina un urto e Wittgenstein afferma: l'urto indica *qualcosa* (Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967, pp. 21-22). Anche qui l'urto indica qualcosa, ma la cosa rispetto a cui l'anima entra in urto, i limiti del linguaggio, non sono qualcosa di invalicabile e rispetto al quale non vi è nulla oltre (come in Wittgenstein); questi limiti si danno qui proprio come limiti da superare, questi vengono ad esser mutati e ricompresi nell'espressione della vita dell'anima. L'urto indica lo scontro dialettico interno alla vita dell'anima.

Che cosa porta a questo scontro dialettico interno all'anima, che cosa rappresenta e significa questo nel darsi ed evolversi della vita ed espressione di questa?

Questa anima concepita come vita dello spirito, che si esprime e realizza come *lògos* (che è anima, ragione, volontà, senso), come realtà evolutiva e dinamica, si trova realizzata in una realtà dialettica diveniente, per questo presenta all'interno opposizioni e superamenti. Nella situazione vista il *lògos* dell'anima presenta una scissione interna, come una diffrazione (se consideriamo questa come realtà luminosa e pensiamo al fenomeno della diffrazione della luce studiato dalla fisica). La scissione, che qui si presenta, è scissione tra il "sentire" dell'esperienza vivente e la realtà della coscienza, che si è vista come "ipostatizzazione concettuale", con cui è chiuso e formato il *lògos*. Questa ipostatizzazione è necessario superare, per ricomprendere la scissione interna al *lògos*, che è poi scissione tra lo stesso *lògos* come coscienza propria individuale e l'essere, che è il "totalmente-altro-da sé" che contro a lui è — ovvero tutto ciò che si oppone a questo e con cui questo è sempre in rapporto dialettico oppositivo e ricompositivo —. Dall'impossibilità del non-esserci-più, del pensiero del non-ritorno dell'essere, vi è il richiamo alla necessità dell'integrazione di questo *lògos*, che è coscienza, pensiero, spirito vivente produttivo che si scinde e compone nella realtà dinamica.

Tutto quanto si è detto porta al richiamo della necessità dell'integrazione di questo *lògos*: come si è visto l'"essere-dell-altro" si rivela proprio inscindibile fundamentalmente dal proprio essere — qualsiasi essere è tale per la fondamentale appartenenza alla memoria come luogo dell'apparire e sussistere dell'essere e per questa ci è proprio —. Dunque ogni essere, in quanto ci è proprio, e in quanto ha una appartenenza fondamentale al proprio essere, è necessario che sia nell'integrazione al *lògos* proprio della memoria e dunque per questo possa essere e darsi ad essere nel rapporto proprio ad esso: in questo si supera il pensiero del non-esserci-più senza ritorno, in cui qualcosa non può più darsi ad essere per il suo essere che ci è proprio.

A questo si arriva anche dal pensiero dell'essere sviluppato nel mio libro Il pensiero dell'essere e la luce: qui si manifesta la costituzione stessa dell'essere, che si mostra come proprio, nell'essere che è eterno¹³ — l'essere che si dà è necessario che sia per il suo darsi e sempre potersi dare.

In conclusione si perviene alla realtà dell'essere di ogni essente, ogni cosa che è, nel suo darsi e sempre potersi dare, come costituentesi nel *lògos* al di là delle scissioni di questo, secondo ciò che gli è proprio nella

¹³ Cfr. la necessità dell'essere eterno per il darsi dello stesso essere in G. SCOLARI, op. cit., partic. pp. 55-61.

appartenenza – la propria inerenza – alla memoria, che integra l'essere di ogni essente oltre le scissioni nel suo passato, presente e futuro. Questo troviamo anche dal verso di Parmenide, secondo il quale ogni essere bisogna che sia proprio per il suo proprio essere: "Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso" (Fr. 1 vv. 31-32). Al contempo si arriva a realizzare l'essere di ogni essente come ciò che, al livello logico-costitutivo, ha da essere e sempre da essere per il suo stesso senso: la necessità costitutiva dell'essere eterno per l'essere di ogni essente.

Riferimenti bibliografici

I Presocratici, Frammenti e testimonianze, Laterza, Roma-Bari 1993.

M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, M. Frings (hg.), Bonn 1995.

R. OTTO, *Il sacro*, tr. it. di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1992 (ediz. orig. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Bech, München 1936).

W. JAMES, *La volontà di credere*, a cura di G. Graziussi, Principato, Milano 1966.

L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967.

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976 (ediz. orig. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927).

Id., *Che cos'è la metafisica?*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987 (ediz. orig. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1971).

Id. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968 (ediz. orig., M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1966).

G. SCOLARI, *Essere e luce. Intorno allo stesso essere della morte e della vita*, Lit Verlag, Berlin 2009.