

Senso e comunità

LEONARDO SAMONÀ
Università di Palermo

ABSTRACT: Associating sense as feeling and sense as conceptual meaning and passing through Aristotle and Hegel, in the essay the “sense” is defined as the non-destructive but saving unification of thought with the things themselves, made possible because being itself is constitutively accessible and understandable, thus it includes knowledge as being close to another and being as another. The “sense” on this premise, is traced back to an intrinsic dimension of community, as it is argued in the essay by analysing the Being-toward-death and Being-with in Heidegger, and with references to Gadamer and Ricoeur: in the end, the sense is the other that does not separate itself or annihilates, but let itself be reached.

KEYWORDS: Sense, community, otherness, Aristotle, Heidegger.

Senza segnalare alcun “passaggio ad altro genere”, il termine “senso” sovrappone alla sfera dell’apprensione immediata, passiva, degli oggetti esterni, una forma di apprensione che guarda ormai solo ai *mente concepta*, posti al di là dei sensi e non riducibili all’ambito empirico. L’intreccio tra le due sfere genera quello che appare un uso equivoco del termine, intimamente spezzato dalla separazione netta di interiorità ed exteriorità, significato e segno, concetto e dato empirico. In relazione a queste distinzioni il passato della filosofia ci consegna la storia di un conflitto tra due modi di intendere il “veramente esente” e la via che a esso conduce. Come espressione di un accesso immediato alla conoscenza, il senso alimenta infatti un’antica disputa circa le cose che “ci sono” e circa i modi di attingerle: da una parte configurandosi come incontro con oggetti effettivamente “esterni” all’atto di apprensione, privilegiati in quanto in grado di misurare, con il loro impatto sulla passività corporea dell’uomo, l’“estensione” della conoscenza; dall’altra presentandosi invece come il principio in grado di superare la dispersione dell’esteriorità e della mutevolezza e

di raccogliere il pensiero nel riferimento a un principio intelligibile che tiene in una stabile connessione tutte le cose. La plurivocità del senso sembra insomma occultare un antagonismo circa l'effettivo compimento dell'atto conoscitivo. Non proseguiremo in queste pagine nell'analisi di un tale, storico contrasto: cercheremo di mostrare invece come, passando per il conflitto tra sensibilità e intelletto, la plurivocità permetta di risalire a un'affinità ancora più intima tra comprensione della differenza e ricerca di unità nel comportamento del pensiero, efficacemente descritto da Gadamer nella sua essenza come «familiarizzazione (*heimisch werden*) con l'estraneo»¹.

Aristotele, con la sua duplice descrizione dell'inizio del filosofare dai sensi e dalla meraviglia, ci fornisce un punto d'appoggio per cogliere l'unità profonda che governa segretamente anche gli aspetti più conflittuali della polisemia del termine senso. E lo fa innanzitutto sovvertendo lo schema che pretende di separare nettamente l'immediatezza dei sensi dal carattere meramente discorsivo dell'intelletto. Nelle battute iniziali della *Metafisica* un attestato di affidabilità dei sensi viene trasmesso attraverso un discorso sull'«amore (*agápeis*) per le sensazioni»²: un amore, chiarisce lo Stagirita, che non è legato alla loro utilità (*chreia*) né dipende dall'interesse per l'azione, ma è rivolto alle sensazioni «per se stesse (*di'hautas*)», e in particolare a quella che «ci fa conoscere più di tutte le altre e ci manifesta molte differenze», cioè la vista. Un simile amore, per Aristotele, è segno della tendenza (*orexis*) di tutti gli uomini al sapere, cioè all'attuazione di sé nel raggiungimento delle «cose stesse» e nell'assimilazione a esse. Segnalato da un tale amore per le sensazioni, il sapere umano viene a determinarsi come una disposizione che deve essere portata a compimento, e che dunque è caratterizzata dalla spinta a consolidare un legame già esistente, ossia a estendere il sapere, a «sapere di più (*mallon eidenai*)». Nel tendere al sapere, l'uomo trasforma la relazione che ha già con le cose, dalle quali è già raggiunto ovvero che già «patisce», portandosi via dal mero effetto delle cose su di lui, dalla mera apparenza delle cose in lui, e dirigendosi verso le cose «per se stesse», fino ad acquisirne la forma determinante, cioè fino a farsi *come* il proprio oggetto. La

1. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in Id., *Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1990⁶, tr. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 37.

2. Aristotele, *Metafisica*, A I, 980 a 24.

sensazione diventa nell'uomo oggetto di *agápeis* grazie a questa sua capacità di distacco dal mero patire le cose, cioè grazie alla capacità di mettere in moto, al di là (*exo*) del sentire, una conoscenza indirizzata verso l'universale, in un cammino che passa attraverso la memoria e l'esperienza e giunge fino all'arte, alla scienza e all'intelletto, secondo una descrizione che ritroviamo anche nei *Secondi Analitici*, dove è introdotta dalla celebre immagine del ricomporsi di un esercito in fuga³. Nell'anima umana, che sente il particolare ma ha sensazione dell'universale⁴, cioè che è sin dall'inizio immessa in quel processo che si chiama esperienza (mentre anche quegli animali che vivono di immagini e ricordi partecipano poco di quest'ultima⁵), la sensazione mette in luce la peculiarità del movimento conoscitivo. Esso consiste in uno speciale "patire", nel quale l'impatto con l'oggetto esterno, nell'ente che patisce il mutamento, non determina «distruzione» ma «salvezza» dello stato precedente, sicché un tale ente, nell'assimilarsi all'oggetto, diviene ciò che già era in potenza, senza dunque «alterarsi» ma *solamente* attuandosi a partire da uno stato simile⁶. L'uomo ama le sensazioni per se stesse perché in esse per lui accade già questo attraversamento, questa «prova (*peira*)», che porta il pensiero senza rovina altrove, conducendolo al sapere, cioè ad assimilarsi con le "cose stesse", senza *reagire* a esse piegandole alla conservazione della vita, e tuttavia senza venirne distrutto, ma piuttosto salvandosi nella pienezza del contatto con esse. L'uomo, in ultima analisi unico tra gli animali, fa in questo modo «esperienza (*empeiria*)» di ciò che è.

L'amore per le sensazioni è l'amore per questo attraversamento "salvifico" in direzione dell'altro, cioè per il senso *in se stesso*. Il quale risulta così non solo il contatto *immediato*, ma appunto il contatto *salvifico*, nel quale colui che in esso è assimilato si conserva e attua anzi pienamente se stesso. L'amore per il senso come sensazione, se visto in questa luce, diviene il segno di un movimento interno al sapere umano, che comincia già nello slancio dei sensi verso le cose stesse. L'iniziale "sì" delle sensazioni alle cose non può essere pertanto disgiunto da quell'altra descrizione dell'inizio che fa muovere la filosofia

3. Cfr. Aristotele, *Analytica posteriora*, B 19. Per l'espressione: *exo tou aisthanesthai* cfr. 99 b 39.

4. Ivi, 100 a 17-100 b 1.

5. Cfr. *Met.*, A 1, 980 b 25-27.

6. Cfr. Aristotele, *De Anima*, B 5.

dalla meraviglia, cioè da un atteggiamento dapprima configurantesi invece come una tendenza (*orexis*) di segno contrario all'*agapesis*, perché si costituisce innanzitutto come una «fuga (*phygé*)» piuttosto che come uno «slancio (*dioxis*)», stando alla distinzione aristotelica di due modalità dell'*orexis*, corrispondenti rispettivamente alla negazione e all'affermazione nella *dianoia*⁷. La meraviglia è infatti segno e inizio del filosofare nel suo esprimere l'emozione di chi si viene a trovare senza orientamento, senza una via verso le cose (*aporôn*), sicché apprende di essere nell'ignoranza (*agnoeîn*)⁸. Tuttavia, nel suo movimento, che arretra di fronte al tratto straniante (*atopon*) dei fenomeni – configurandosi dunque innanzitutto come «fuga dall'ignoranza» –, la meraviglia risulta anch'essa un segno dello slancio del pensiero verso le cose stesse, ovvero della ricerca del sapere per se stesso, nella misura in cui mette in luce la necessità, per l'anima, di portarsi via dalla mera esposizione ai fenomeni verso una «familiarità» con essi sin dall'inizio imprescindibile. Qui il sapere attesta la sua presenza irriducibile nello straniamento indotto dalla sua privazione, cioè nella nuda consapevolezza dell'*agnoia*, appresa come difetto di senso nel contatto coi fenomeni, e dunque come distanza che *deve* essere attraversata e come prova che *deve* essere superata: finché c'è solo l'urto con l'estraneo, il senso manca perché mancano le cose. La meraviglia, intesa come questo sapere di non sapere, è anch'essa segno di amore per una condizione di piena unificazione del pensiero con il suo oggetto: amore per un sapere disinteressato, posto al di là di ogni bisogno, perfino tale che lo si potrebbe ritenere non pertinente all'uomo ma solo al dio, mentre in realtà solo in esso il pensiero umano diviene quello che veramente è, passando, senza distruggersi, nella posizione contraria a quella in cui si trova, per sua natura, all'inizio della ricerca⁹. Il senso, in questo percorso, non è solo la percezione che va superata, ma è la percezione stessa in quanto contiene una spinta verso l'altro, verso l'estraneo e il «contrario». Il senso è innanzitutto l'unità nella quale si raccoglie questo transito in altro: è la familiarità cui approda l'uscita del conoscere verso l'estraneo.

7. Cfr. Aristotele, *Ethica nicomachea*, Z 2, 1139 a 21-22. Cfr. anche *De Anima*, G 7, 431 a 8-10.

8. Cfr. *Met.*, A 2, 982 b 17-18.

9. Cfr. *Met.*, A 2, 983 a 11-12.

La polisemia della parola “senso” custodisce la forma di unità che sostiene il movimento del sapere. In esso la facoltà di «ricevere» l’estraneo si radica nella facoltà di dirigersi verso di esso, la «fuga» dallo straniente nello «slancio» verso la sua celata familiarità, l’immediatezza del contatto del pensiero con la cosa nel *ritorno* all’unità con essa. Attraverso questa connessione, l’amore che il senso suscita non risulta estraneo all’inizio della filosofia dalla meraviglia, e guida anzi la comprensione del conflitto che quest’ultima dapprima sprigiona. La meraviglia è infatti innanzitutto certamente «fuga dall’ignoranza» prodotta dall’impatto con le cose (da quelle più «sottomano» a quelle raggiunte da uno sguardo fattosi più profondo)¹⁰: essa comincia dal rigetto di una condizione difettiva della natura umana, mentre il «filosofare» assume come meta del sapere uno stato «contrario» a questa condizione, quello cioè che più assimila alla condizione divina. Tuttavia, proprio attraverso una tale dinamica negativa emerge nella meraviglia tutto lo spessore dell’amore del senso. Viene infatti gettata nuova luce sul carattere *disinteressato* dell’*agapē* umana per le sensazioni.

Il disinteresse descritto da Aristotele, se manteniamo il riferimento alla meraviglia, guida l’amore per le sensazioni in direzione della forma di vita designata dal sapere. Il disinteresse fa amare la ricezione sensibile per se stessa, cioè nel riferimento *immediato* che garantisce. Ma qui l’immediatezza si connette al fatto che essa, come ricaviamo dall’esempio della vista, ci fa conoscere *di più* e «rivela molte differenze» (manifestandosi così nella sua natura di «facoltà di discriminazione (*dynamis kritiké*)»¹¹). La sensazione è amata a causa di un’immediatezza nella quale si esprime l’indipendenza dal bisogno, la distinzione dall’utilità per il soggetto percipiente e, con questa inclusione di una distanza, l’unità con la cosa stessa al termine di un percorso di approssimazione, dunque la prossimità con l’altro, il compiuto «essere-con-altro». L’amore disinteressato per le sensazioni svela il senso come principio del raccoglimento del sapere in unità con il saputo, attraverso la sospensione di ogni utilità e disponibilità per l’azione, cioè attraverso il distacco da quel lato della ricezione che si risolve in dinamiche meramente difensive o simpatetiche di orientamento nel mondo. Certo, il senso

10. Ivi, 982 b 11 ss.

11. Cfr., *An. Post.*, B 19, 99 b 35.

riproduce così le stesse dinamiche all'interno del sapere: raccoglie in unità attraverso un distacco, e per amore del contatto e dell'unificazione con la cosa spinge via dalla mera ricezione e oltre di essa. Nel sapere, però, un tale intreccio di attrazione e repulsione, di «slancio» e «fuga», si svela come ciò che è propriamente da cogliere: il senso, appunto, come quell'unità inclusiva in cui il sapere è ricompreso.

“Senso”, potremmo dire a questo punto, è quel contatto immediato che include la dinamica dell'*agapesis*. Il carattere disinteressato di un tale amore introduce una «fuga» nell'immediatezza stessa, che viene cercata come il contrario dell'utilizzazione delle sensazioni, e dunque viene intesa come una forma di prossimità capace di preservare l'affidabilità delle sensazioni nel loro potere di apprendere la distinzione e l'indipendenza delle cose. L'*agapesis* assorbe tuttavia questo volgersi *contro*, facendone un correttivo interno dell'*orexis*. La fuga, il *dire di no*, restano iscritti in una tendenza che oltrepassa la sensazione per amore (*agapesis*) dell'essenza più propria della sensazione stessa, e cioè sulla base della forma di unificazione propria del senso: l'essere *presso* le cose stesse. Un tale nucleo unificante del senso determina la tendenza come “amore”, che qui va inteso come inclusione della distanza e della distanziamento, cioè come rovesciamento di quel modo della tendenza che resta invece interamente determinato dalla fuga da ciò da cui si allontana e dunque anche dall'esclusione della distanza stessa. Nel caso del sapere, al contrario, l'insorgere iniziale della meraviglia non è solo un arretramento verso la condizione contraria a quella di partenza, ma è segno dell'integrazione dell'ignoranza stessa nel percorso interno al sapere, che iscrive la distanza nella prossimità, cioè fa ritorno all'immediatezza mentre prende distanza da essa. Il motivo che spinge oltre le sensazioni è lo stesso che ne fa oggetto di amore disinteressato: è il fondamento del senso in quella che abbiamo descritto come un'immediatezza o un'unità *salvifica*.

Hegel ha sottolineato questo moto interno all'amore per il sapere descrivendo il legame di principio della filosofia con l'immediatezza dell'esperienza in un'epoca, quella moderna, che ha attuato una sorta di ritorno critico, per molti aspetti anche polemico, «alla materia, che sembra smisurata, del mondo fenomenico», prendendo il proprio contenuto dalla «natura presente» e dallo «spirito presente»: «il principio dell'esperienza contiene la determinazione infinitamente importante che per assumere e tener per vero il contenuto debba essere presente

(*dabei sein müsse*) l'uomo stesso, più precisamente: che egli trovi un tale contenuto in unità e unificato con la certezza di se stesso. Egli stesso ci deve essere, vuoi solamente con i suoi sensi esterni vuoi invece con il suo più profondo spirito, con la sua essenziale autocoscienza»¹². Nel passare attraverso una «relazione negativa» verso un tale «punto di partenza»¹³ nel sollevarsi dapprima da esso «nel puro elemento di se stesso», trovando un primo appagamento «nell'idea dell'essenza universale di queste apparizioni», il pensiero rivolto al vero dà dunque in realtà inizio a uno svolgimento negativo anche nei confronti di se stesso, che lo apre più profondamente alla prova dell'esperienza, cioè al cammino che si lascia guidare dalla «necessità della cosa stessa». Questo più critico volgersi della filosofia verso l'esperienza non fa che esplicitare e portare a compimento nel modo più profondo il costitutivo essere del sapere presso le cose stesse. Il senso cercato è certamente inteso da Hegel in modo esplicito come quello “saputo”, nel quale cioè l'uomo ritrova nel contenuto se stesso, la certezza di sé. Un tale approccio sembra pertanto ridefinire in termini rovesciati, cioè come tendenza della coscienza a se stessa, l'*agapēsis* per le sensazioni e il punto di partenza nell'immediatezza empirica. La concezione hegeliana dell'esperienza, tuttavia, non fa che mettere in luce una dimensione conflittuale che in realtà già trapela nella pagina aristotelica. La rappresentazione *moderna* di Hegel rende esplicito da una parte il moto di “fuga” dalla propria condizione di partenza incluso nel disinteresse che identifica l'inizio della filosofia nell'amore per le sensazioni, ma ridisegna d'altra parte la «relazione negativa» verso un tale inizio quale slancio verso l'attuazione della natura più vera del sapere, secondo lo stretto legame della «fuga» con lo «slancio» che abbiamo visto emergere nella descrizione aristotelica della meraviglia. Lo slancio della filosofia ricolloca la fuga all'interno del senso, configurato come ciò che unifica, «superando» la diversità dell'uomo dall'essere «vero» e dal proprio essere. Muovendosi verso l'altro, il pensiero non solo accoglie l'altro, ma raggiunge anche se stesso, il proprio essere-presso-altro e con-altro. L'amore disinteressato per le sensazioni, ripensato come

12. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, In Id., *Werke in 20 Bände*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, § 7 n; tr. it. Di B. Croce, Laterza, Bari 1906.

13. Ivi, § 12.

desiderio di essere presso le cose stesse, diviene il passo iniziale di un necessario ritorno all'unità. In esso giunge a espressione la natura ultima, quella che abbiamo chiamato salvifica, del senso.

Pur tenendo conto della profonda differenza, rispetto a Hegel, nel modo di concepire unità e unificazione, possiamo individuare nella definizione heideggeriana del senso un'analogia ricerca della verità nel carattere articolabile, intimamente relazionale, dello scopo ultimo della filosofia. Secondo una tale definizione, «senso è ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa»¹⁴. La nozione di senso viene qui esplicitamente determinata come il processo attraverso cui si perviene alla cosa (in termini heideggeriani: il *Woraufhin*, il «rispetto-a-cui», l'«attraverso-cui»¹⁵), ovvero come ciò su cui poggia l'accesso alla cosa, la sua comprensibilità. Inteso come «progetto del comprendere», il senso in effetti appare dapprima riportato anche in una tale prospettiva in uno spazio *interiore*, e dunque piegato in una direzione riflessiva estranea se non perfino opposta a quella delineata dall'*agapē* aristotelica per le sensazioni: il senso diviene infatti «un esistenziale dell'esserci e non una proprietà che inerisce all'ente o che gli sta "dietro" o che vaga in qualche «regno intermedio». Solo l'esserci "ha" senso». Occorre però fare attenzione al fatto che il richiamo al carattere esistenziale viene qui subito demarcato non solo rispetto a una concezione realistica, ma anche rispetto a una concezione idealistica o trascendentale del senso. Non è l'ente che viene denominato "esserci" a conferire senso:

14. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1979¹⁵ (=SuZ), § 32; tr. it. di P. Chiodi, nuova edizione a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 187. Mi discosto parzialmente, in questa lettura, dalla tesi di Ruggenini, che denuncia il tratto irrimediabilmente soggettivistico, anche in Heidegger, della questione del senso (Cfr. M. Ruggenini, *La parola, il senso, la verità*, in J. Benoist, G. Chiurazzi (a cura di), *Le ragioni del senso*, Mimesis, Milano 2010, pp. 15-41).

15. Con la mia traduzione cerco di far passare letteralmente nell'italiano il tratto dinamico dell'espressione tedesca, che manca nella traduzione di Chiodi di *Woraufhin* con «rispetto-a-cui». Il tratto dell'accessibilità, quale tratto distintivo del senso dal significato, si può rintracciare anche in Frege, che in *Über Sinn und Bedeutung* (Cfr. G. Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung*, a cura di G. Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986⁶, p. 41) connota il senso come «modo dell'esser dato» e come «conoscenza effettiva». Si vedano, sul tema, le osservazioni di Chiurazzi sulla "transitività" del senso e sul nesso heideggeriano tra senso ed esistenza quale «pre-posizione assoluta» (G. Chiurazzi, *L'ipotesi del senso*, in J. Benoist, G. Chiurazzi (a cura di), *Le ragioni del senso*, cit., pp. 51-71). Sulla «struttura dinamica», sul carattere di «motivazione» e di «preliminare orientamento» del senso, nonché sulle aporie cognitive che questi tratti determinano, cfr. A. Fabris, *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 31 ss.

piuttosto l'esserci è il modo d'essere nel quale *si dà* senso, ossia nel quale l'essere si rende accessibile. In realtà, lo sguardo orientato verso il tratto non tematico dell'accessibilità delle cose – cioè fenomenologicamente (in senso heideggeriano) rivolto verso il mostrarsi da sé dei fenomeni e, in questo, verso il loro «senso e fondamento»¹⁶, verso il fenomeno *fenomenologico*, che “innanzitutto e per lo più” è “nascosto” – si indirizza a quello che presto Heidegger comincerà a chiamare «il “-ci” dell'essere», più originario, nell'uomo, dell'uomo stesso. «A rigor di termini, però, ciò che è compreso non è il senso, ma l'ente o l'essere»¹⁷, spiega infatti Heidegger: il senso è la comprensibilità che appartiene alla cosa, il modo d'essere in cui la comprensibilità della cosa «si mantiene (*sich hält*)». Il senso dell'ente è pertanto il suo essere, e il senso dell'essere è il suo «attraverso-cui (*Woraufhin*)», da intendere (già nel progetto filosofico del cosiddetto “primo” Heidegger) non come qualcosa che venga ancora prima dell'essere, rinviando a sua volta, in un regresso all'infinito, al senso del senso, ma come l'intrinseca s-velatezza (*a-letheia*) dell'essere, la sua dis-chiusura (*Ent-bergung*), l'accessibilità del suo «riparo», della sua essenza già sempre “in salvo” (*Bergung*).

La domanda sul senso mette a tema l'accessibilità dell'essere quale fondamento del sapere, cioè, in termini heideggeriani, quale fondamento della comprensione dell'essere che appartiene all'esserci. Il senso, come attraversamento *salvifico* del pensiero verso le cose stesse, è reso possibile perché l'essere stesso è costitutivamente dis-chiuso, o in altri termini è l'accessibile e il comprensibile, sicché il sapere può volgersi verso il proprio fondamento, metterlo a tema in un domanda fondamentale, e in esso *raggiungere* anche sé. Heidegger insiste sul senso dell'essere come determinante per il “chi” dell'esserci: «e quando ci interroghiamo sul senso dell'essere, la ricerca non diviene di senso profondo (*tiefsinnig*) e non sta a scavare qualcosa che stia dietro l'essere, ma si interroga sull'essere stesso, in quanto esso si situa (*hereinsteht*) nella comprensibilità dell'esserci»¹⁸. L'essere viene a stare (*hereinsteht*) nel cuore dell'accessibilità dell'esserci a se stesso. L'esserci qui non è innanzitutto l'ente comprendente, ma l'ente

16. Ivi, § 7, p. 51.

17. Ivi, § 32, p. 187.

18. Ivi, p. 152, traduzione mia (qui la traduzione di Chiodi mi sembra fuorviante).

caratterizzato da una preliminare comprensibilità, co-compresa (*mit-verstanden*) in ogni comprensione del mondo. La questione del senso mette dunque certamente al centro del discorso la comprensione e il sapere. Ma questi non sono visti come meri predicati aggiunti a un ente già determinato nella sua essenza. Al contrario, essi definiscono l'essenza di questo ente: il senso inteso come l'accessibilità dell'essere fa sì che l'ente gettato in una tale accessibilità sia costitutivamente rimesso al proprio aver-da-essere (*Zu-sein*), cioè sia già sempre presso le cose stesse ("nel mondo"), e sia caratterizzato da questo esserci (dal suo "chi") anche in una forma di vita inautentica. «La domanda sul senso dell'essere di un ente rende tematico l'attraverso-cui (*Woraufhin*) della comprensione dell'essere che sta a fondamento di ogni *essere* dell'ente»¹⁹: la domanda filosofica sul senso è la domanda sull'accessibilità, sulla comprensibilità dell'essere stesso; e come tale risulta intimamente implicata nella domanda sul senso di quell'ente già sempre autenticamente o inautenticamente dischiuso a se stesso che è l'esserci. Si tratta di un ente che è costitutivamente non solo presso ogni altro ente, ma anche presso se stesso.

Senza entrare più a fondo nella disputa su due o più fasi del pensiero heideggeriano, si può osservare tuttavia che il progetto di *Essere e Tempo*, nel rivolgersi verso l'esserci come un modo d'essere pensato in alternativa all'ente cosale e al dio metafisico da questo ente sostanzialmente derivato, mette già a tema l'essere del senso, ovvero pensa l'ente "attraverso" l'essere (la sua verità) e non l'essere sulla base dell'ente. Il senso è l'essere, nella sua peculiare temporalità, che diverrà la sua verità intesa come *s-velatezza*. A partire da questa precisazione, è possibile da una parte riprendere alcune connotazioni del senso quale scopo ultimo della filosofia. Innanzitutto ridefinendo ciò in cui si mantiene il sapere. Nel suo moto che *riprende* la fuga nello slancio piuttosto che assoggettare lo slancio alla fuga; detto in altri termini: nel suo libero rivolgersi verso ciò da cui proviene, nel suo amore disinteressato per ciò in cui si trova già sempre immerso, il sapere si mantiene nell'accessibilità dell'essere, cioè nell'essere che rende possibile un muoversi *verso* di sé, e dunque ammette il partire da altro e l'esser altro. Questo *essere che fa spazio ad altro* rende possibile il sapere, che qui possiamo intendere come l'esser *presso* l'altro

19. Ivi, § 65, p. 325 (traduzione mia).

e come l'altro. Il senso è l'essere così inteso: è il "senso dell'essere" o il sapere dell'essere (entrambi innanzitutto genitivi soggettivi) quale scopo ultimo della filosofia. «Ciò che sin dalle origini, ora e sempre è ricercato e costantemente rimesso in discussione (*zetoumenon kai aei aporoumenon*)»²⁰, potremmo dire parafrasando un famoso passo aristotelico, è l'essere che si rende accessibile, unifica e include, cioè appunto il senso che è proprio dell'essere o, con Gadamer, «l'essere che può essere compreso».

D'altra parte, sulla base del riferimento heideggeriano, è possibile aggiungere ancora una connotazione essenziale del senso» Il suo carattere di *attraversamento salvifico* fino alle cose stesse si dirige verso l'altro mantenendosi nell'essere-con-altro. Il "con" è per Heidegger un esistenziale, inscritto innanzitutto in quell'esser "presso" le cose che caratterizza specificamente l'esserci: cioè un ente che, nel suo modo di essere, è sempre "fra" gli enti, in rapporto con tutti gli enti, compreso l'ente che esso stesso è. Ma questo non significa semplicemente né che esso sia uno tra gli enti, né che esso sia per contro l'io isolato nella sua condizione eccezionale, quella di un ente, unico tra tutti gli enti, determinato essenzialmente dall'"essere-con", ossia dalla sua capacità di relazione *con* l'insieme degli enti. Il carattere relazionale dell'esserci non può essere ricondotto a una sua peculiare *sostanza*, che lo isola nella sua specificità, lo riduce ulteriormente alla singolarità dell'io e poi gli chiede di gettare ponti verso l'altro dal quale è innanzitutto differenziato. Piuttosto è la sostanza che va riletta alla luce della "motilità" e relazionalità del *Dasein*. La connotazione dell'esserci come con-essere (*Mitsein*), che gli deriva dal suo avere già sempre accesso all'essere dell'ente, riporta il "che cosa" al "chi" dell'esserci, e lo connota a partire dall'alterità proprio in base al suo più proprio poter-essere, che lo fa essere, nell'essere "presso" il mondo, in ultima analisi "presso" l'esserci che esso stesso è. L'esserci è definito come con-essere a partire da questo suo essere in vista di sé: il suo poter essere consiste nel suo essere-per (*Zusein*) – *per* l'insieme dell'ente e cioè anche *per* l'ente che esso stesso è.

Qui ci troviamo di fronte a uno dei tentativi estremi e più interessanti, nei quali è giunto a *esaurimento* lo sforzo del primo Heidegger di avere accesso alla questione dell'essere. È il tentativo di ricavare

20. *Met.*, Z I, 1028 b 2-3.

dall'essere-nel-mondo e in particolare dal con-essere il “chi” dell'esserci, partendo, invece che dall'Io, dai caratteri del Medesimo che lo connota. L'esserci, nel mondo, è quell'ente che viene *incontro* a ogni altro ente, distinguendosi dall'“utilizzabile” (*Zuhandene*) così come dal “semplicemente presente” (*Vorhandene*), in quanto si mantiene nel rimando degli enti l'uno all'altro e al loro ultimo fine. Il modo d'essere di questo ente fonda e sostiene da ultimo l'utilizzabilità, trattiene gli enti in una connessione di rimandi e li raccoglie in un termine ultimo in quanto esso stesso si trattiene in questa totalità (*Ganzheit*)²¹. L'esserci è con-essere in questo senso: non tanto o non primariamente, dunque, in quanto nel mondo di cui si prende cura incontra anche l'esserci dell'altro e da questo incontro (che scopre il con-esserci, *Mitdasein*)²² risalta al proprio esserci riconoscendosi a sua volta come altro, ma innanzitutto perché, essendo, in quanto essere possibile, presso l'ente di cui si prende cura, è sempre anche presso *tutto* l'ente, e come tale è l'ultimo fine (l'in-vista-di, *Worumwillen*) dell'insieme degli enti, perché è il modo d'essere che è *per* l'ente stesso nel suo insieme, ovvero è il modo d'essere in cui si raccoglie la totalità dei rimandi. L'esserci viene incontro innanzitutto come quest'ultimo rimando, nel quale si raccoglie in unità il mondo: per questo motivo non ha, in termini heideggeriani, “significato” – non significa qualcosa, sia in quanto non è ulteriormente utile o rinviato a qualcosa, sia in quanto non è mai soltanto un qualcosa in cui un altro ente trovi la sua appagatività. L'esserci, piuttosto, “ha senso”, cioè rende possibile il rinvio e l'unità degli enti tra loro. Come poter-essere, l'esserci è l'ente in se stesso rinviate, significante: esso *va* verso il rinvio stesso (la totalità dei rimandi) – per così dire: verso l'essere del poter essere. In base a questa sua motilità, l'esserci è “innanzitutto e per lo più” via dal proprio modo di essere mentre è *per altro verso* in vista dell'esserci stesso. Sprofondato (“decaduto” (*Verfallen*)) nella fuga che contrassegna il suo esser-possibile, esso è sempre, in ultima istanza, presso l'esserci e perciò “con” esso. L'esserci è dunque “con-essere (*Mitsein*)” e a partire da questo in ultima istanza “con-esserci (*Mitdasein*)”, rispetto al quale il suo modo d'essere è sempre quello di uno tra gli altri (l'esser l'uno con l'altro,

21. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 17-18.

22. Sull'articolazione di *Mitsein*, *Mitdasein* e *Miteinandersein* cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* § 26, tr. it. cit., p. 157.

Miteinandersein). Questo spiega perché l'esserci apprenda innanzitutto a partire da questa unità *collettiva* "chi" è e "chi sono" gli altri che gli vengono incontro.

Nel momento in cui viene ripensata esistenzialmente, la stabilità del Medesimo subisce una scossa profonda alla luce del senso dell'essere. Il poter-essere, che determina *essenzialmente* il modo d'essere dell'esserci, introduce nel Sé, nel quale l'insieme dell'ente è unificato, diversità e divenire, intrecciando stabilità e instabilità, possesso e perdita, molteplicità e collettività. L'immutabile quale fondamento del mutevole o la realtà ideale quale fondamento della realtà fattuale, o ancora la costanza dell'io nella molteplicità e mutevolezza dei vissuti, perdono il valore di inaggirabile garanzia che avevano mantenuto in tutta la tradizione metafisica, saldando in una linea continua il pensiero platonico e la fenomenologia husserliana. Staccandosi dalla ricerca di una tale garanzia nell'incrollabile e nell'intemporale, Heidegger vede scaturire il Medesimo dal con-essere (*Mitsein*) dell'esserci, cioè da un modo d'essere che connota il tipo di unità propria dell'esserci stesso innanzitutto come confusione e commistione di *ogni* poter-essere. Il profilo dell'unità non è più "innanzitutto e per lo più" quello della fundamentalità, ma quello del "decadimento". Solo la ripresa di questo decadimento, solo l'intero della sua motilità fatta di slancio e di fuga, caratterizza, in modo radicalmente trasformato, il fondamento. L'esserci ha la sua unità nell'esser "presso" e nell'esser "con", cioè in quello che è insieme un "decadimento" della sua peculiare motilità in una possibilità determinata nonché la ripresa, in questa possibilità, del più proprio poter essere. L'esserci si costituisce come il Medesimo non contro il mutamento e il divenire, ma proprio riprendendosi o *ricadendo* nel proprio diventare altro. Il con-essere proviene dal più profondo di un tale essere-per l'esserci, in vista dell'esserci. L'esserci è innanzitutto ciò in vista di cui il suo essere-possibile è: l'esserci è però per questo stesso sempre via dal proprio essere, ovvero già sempre innanzitutto in uno stato di decadimento. Questo è il motivo per cui «il medesimo (*das Selbst*) è innanzitutto e per lo più inautentico, il S stesso (*das Man-selbst*)»²³, ovvero il "chi" ha la sua prima specificazione nel "Si".

I tratti indubbiamente oscuri di questa radicazione del con-essere

23. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 39, tr. it. cit., p. 221 (tr. mia leggermente modificata).

nel più intimo dell'esserci quale essere-nel-mondo favoriscono comprensibili sospetti circa un dominio insuperabile dell'inautenticità sull'intera sfera del *Mitsein*. Se ne desume una prima conseguenza nella strada obbligata che l'autenticità dell'esserci sembra prendere, per contrasto, in direzione della singolarizzazione insostituibile e dell'isolamento, che sterilizzano ogni risorsa etico-politica dell'essere-gli-unico-gli-altri. Ma una conseguenza ancora più allarmante, in relazione alle successive avventure politiche del pensiero heideggeriano, è il ripresentarsi del con-essere, nella sua modalità autentica, sotto forma di destino comune (*Geschick*), inteso come «accadere della comunità, del popolo»²⁴. La dimensione comunitaria (anche quando non si voglia caricare la nozione di “popolo” al di là dei tratti qui esplicitati di “comunicazione”, “lotta”, “generazione”) sembra comunque scaturire in questo caso dal terreno comune delle possibilità finite, legate cioè alla “gettatezza” dell'esserci, in questo senso ereditate e tuttavia riprese e dunque scelte a partire da quella che Heidegger chiama la decisione anticipatrice per il proprio essere-per-la-morte. Oggetto di scelta non sembra qui lo stesso essere-con, ma ciò che, di fatto comune senza possibile decisione tra autentico e inautentico, è scelto nella decisione anticipatrice. Il con-essere sembra così consolidarsi definitivamente nella modalità dell'appartenenza *indistinta* a una comunità effettiva, dalla cui destinalità scaturisce una condivisione *all'interno* e una lotta *all'esterno*.

Tuttavia anche una tale interpretazione, che peraltro, va osservato, si divide tra le due accuse antinomiche e come tali ermeneuticamente poco solide di individualismo e comunitarismo gregario, non coglie in tutta la sua articolazione la questione heideggeriana del *Mitsein*, pur mettendone opportunamente in rilievo gli aspetti poco perspicui se non addirittura inquietanti. Senza addentrarci ulteriormente nella questione, ci fermiamo a considerare solo un punto della trattazione, rilevante per la chiarificazione della nozione di senso che stiamo cercando di costruire: l'insistita differenziazione heideggeriana dell'accesso al Se-stesso autentico rispetto alla «preoccupazione di distinguersi dagli altri», la quale non fa invece che confermare il radicamento del *Miteinandersein* quotidiano²⁵ nella modalità del Si-

24. Ivi, § 74, p. 453.

25. Ivi, § 27, p. 158.

stesso. «L'autentico essere Se-stesso (*Selbstsein*) non consiste in uno stato eccezionale del soggetto separato dal Si, ma è una modificazione esistenziale del Si in quanto esistenziale essenziale»²⁶: l'esser-sé autentico non può essere inteso insomma come un'emancipazione dal con-essere, come riconquista da parte dell'esserci della sua irripetibile individualità. Rimesso unicamente a se stesso, «reclamato come singolo (*einzelnes*)»²⁷ dal carattere irrelativo (*unbezüglich*) dell'essere-per-la-morte, l'esserci viene isolato (*vereinzelt*) nella sua possibilità più propria e irrelativa non in quanto, sciolto dal modo d'essere del Si, sia liberato da ogni vincolo e così restituito a un'illimitata libertà del possibile, ma al contrario in quanto assume l'insuperabile finitezza del proprio poter-essere, intendendola come possibilità estrema da parte dell'esserci di dismettere se stesso. Nell'estrema singolarizzazione dell'essere-per-la-morte l'esserci si rende libero solo "per" questa possibilità pura, "irrelativa" perché *relazionata* primariamente al non esserci più e, in base a questa singolare relazione con il non essere, in grado poi di determinare la comprensione e la scelta autentiche delle possibilità effettive che si dispiegano innanzi all'esserci. *Riprendendo* una tale possibilità pura, l'esserci la trasforma in rinuncia, sia a «sclerotizzarsi nell'esistenza sempre raggiunta», sia a far ruotare intorno alle proprie possibilità di esistenza quelle che appartengono agli altri e che lo superano. Nel richiamo radicale alla propria singolarità «l'esserci in quanto con-essere» è reso in tal modo «capace di comprensione per il poter-essere degli altri». Emerge qui uno specifico legame tra la dimensione più radicale dell'accessibilità dell'esserci – il poter non più essere; la possibilità irrelativa o meramente *relativa* alla propria fine; l'aver come *essere* proprio il poter-essere – e la possibilità di far *ritorno* al con-essere, cioè di accedere alla comunità nella quale già si è, scoprendo in essa il poter-essere degli altri (con un accesso già distinto, in un paragrafo della prima sezione, quale "aver cura autentico"). Il "senso dell'essere" lega in ultima analisi il destino della comprensione, dell'accessibilità dell'essere, alla possibilità di una relazione con il non essere (alla propria fine), dietro la quale affiora enigmaticamente la relazione con l'altro esserci in un con-essere autentico.

Se vogliamo mantenere la definizione di "senso" come l'accessi-

26. Ivi, § 27, p. 162.

27. Ivi, § 53, p. 315.

bilità dell'essere (quell'accessibilità fondamentale, solo in base alla quale il senso diviene ciò in cui «si mantiene la comprensibilità dell'ente»), non possiamo evitare di affrontare questa difficile connessione. L'essere-per-la-morte sottopone in effetti a una sfida particolarmente ardua il senso dell'essere: esso sbarra il carattere *relazionale* della possibilità, mettendola di fronte all'inaccessibile. Qui tuttavia la negatività si svela come una risorsa essenziale per la comprensione dell'esserci. Solo se intendiamo lo sbarramento della morte come una modificazione – la più radicale – dell'accesso, quella rivolta a una negatività che *appartiene* all'essere (che è il “non” dell'essere, secondo l'autointerpretazione dell'essere-per-la-morte che lo stesso Heidegger fornirà nei §§ 160-163 dei *Beiträge*), possiamo infatti comprendere l'esserci nel suo più proprio poter-essere, e mantenerlo come tale, senza farlo di nuovo ricadere nella mera esistenza di volta in volta “raggiunta”, e senza confondere le sue possibilità “effettive”, cioè sempre finite, con quelle assegnate al Si-stesso dal suo «decadimento presso gli enti intramondani, con i quali è “occupato”. Certo, il senso dell'essere, cioè la sua comprensibilità, chiama in causa la comprensibilità dell'esserci. In quest'ultimo si mantiene la comprensibilità dell'ente: ovvero, solo l'esserci “ha” senso, come dice Heidegger. Ma sarebbe un errore, anche rispetto alla comprensione dell'essere-per-la-morte, acquietare l'analisi nella presunta pienezza ontologica di una forma di finitismo o in una sorta di strutturale sfondo nichilistico del senso. Il senso dell'esserci si mantiene solo se esso “comprende” il non essere, cioè se quest'ultimo, in un'estrema e paradossale modificazione, dischiude l'accesso all'essere e non lo priva semplicemente di senso. A sua volta l'accessibilità del non essere è ciò in cui si mantiene l'accessibilità dell'altro, del poter-essere degli altri, e quindi “modifica” il con-essere in un modo d'essere che libera l'esser-altro e lascia essere l'alterità degli altri.

Abbiamo voluto mantenere l'analisi all'interno di *Essere e tempo* per mostrare come, in un testo in cui la questione del senso è ancora centrale ed effettivamente forse troppo antropologicamente tingeggiata rispetto all'intento heideggeriano, la definizione di senso chiami in causa l'accessibilità dell'essere attraverso il riferimento al non essere e all'esser-altro. Il percorso heideggeriano, che affronta la comprensione non come una questione gnoseologica ma come una questione ontologica, legandola a un modo d'essere e seguendo l'*appartenenza*

dell'accessibilità al compreso, fa entrare insieme, nella questione del senso, il non essere, l'altro e il con-essere, la comunità nelle sue «modificazioni». Senza impegnarci ulteriormente nelle complesse domande ermeneutiche che riguardano molti aspetti impliciti e discutibili del nesso tra essere-per-la-morte, alterità, con-essere nel testo heideggeriano, e anzi con la consapevolezza di sfidare per alcuni aspetti l'idea heideggeriana del negativo e dell'altro, proponiamo per parte nostra una definizione secondo la quale il senso è in ultima analisi l'essere che si fa comprendere, cioè che accomuna integrando la negazione nella relazione o, in altri termini, presentandosi in quanto altro e rendendo possibile l'altro. C'è in questa definizione l'eco di un'attenzione al riconoscimento dell'altro e alla centralità dell'essere "gli uni con gli altri" che caratterizza, in modo più esplicito che in Heidegger, gli sviluppi ermeneutici della tematica del senso in Gadamer e Ricoeur. In questi autori, si potrebbe però dire, il senso, sulla scia di quanto osservato a proposito di Heidegger, trattiene la questione dell'alterità all'interno di quella della comunità, così come riporta il nulla e il negativo sul terreno dell'accessibilità dell'essere. Al fondo del concetto di "senso" torna ad affiorare, nella centralità ermeneutica del tema della comprensione, l'*amore* per il sapere e per il modo d'essere che lo rende possibile.

Qui andremo solo per brevi cenni prima di avviarcì alla conclusione. Gadamer ha esplicitato sempre più lo scopo ultimo di una filosofia ermeneuticamente intesa come un «imparare a pensare ecumenicamente», e cioè come un «imparare a vivere gli uni con gli altri»²⁸. Un pensiero «ecumenico» è quello che riflette sulla «coesistenza di culture profondamente diverse» e sulla «molteplicità dei linguaggi (*Sprachenvielfalt*)» per cogliere proprio nella diversità e nella pluralità il tratto più profondamente accomunante. Il compito diventato oggi (in un'epoca di imperiosa omologazione economica e tecnico-scientifica) «più urgente che mai», cioè quello di «imparare a conoscere, nell'altro e nell'alterità, ciò che è comune»²⁹, si chiarisce come ricerca di un'unità capace di accogliere la diversità piuttosto che ridurla. Riprendendo una distinzione che risale al *Politico* di Platone, Gadamer ha connotato

28. H. G. Gadamer, *Europa und Oikoumene*, GW 10, Mohr-Siebeck, Tübingen 1995, p. 271.

29. *Bürger zweier Welten*, GW 10, op. cit., pp. 236-7.

quest'unità come «senso della misura», evocando una misura *qualitativa*, una misura interna alle cose, attraverso la quale esse convergono in un'armonia, e distinguendola da una misura quantitativa, che misura una cosa attraverso un'altra a essa estrinseca e prepara un «sapere di dominio (*Herrschaftswissen*)»³⁰: un sapere asservito all'efficacia dell'intervento della conoscenza sul mondo, alla quale però in tal modo sfugge il senso delle cose e anche il tratto fondamentale del *sapere*, cioè l'«incontro con lo stesso (*Selbstbegegnung*)», l'incontro con sé, nell'altro. Il senso della misura illumina in modo vivo la dimensione intrinsecamente comunitaria del senso. Esso *lascia parlare* le cose, si apre cioè alla loro alterità in quanto dotata di un senso *proprio*. Gadamer, nel senso ermeneuticamente inteso, lascia riemergere il tratto percettivo. In questo modo «riabilita» l'esperienza (*Erfahrung*), che non ha l'universale a sua disposizione, ma si volge all'universale attraverso una manifestazione particolare (come accade per esempio per il senso del bello) e lo attinge attraverso un'uscita dal proprio punto di vista e dai propri «scopi privati» verso «il punto di vista di un possibile altro»³¹. Nel senso così inteso c'è un distacco da sé attraverso il quale si giunge però a un'«obiettività» che non è più contrapposta a colui che conosce: essa ha piuttosto il suo modo d'essere nell'accessibilità (nella sua misura «qualitativa»), e si presenta dunque all'interprete come un altro punto di vista e come il punto di vista di un altro. Comprendere significa così accedere a un essere-con-altro e intendersi con l'altro sulla cosa (come nella dialettica platonica). Le cose di cui si parla (*ta legomena*) costituiscono una connessione di senso che accomuna: sono l'essere che può essere compreso. Sono esse, più che il *legein*, a definire il linguaggio, quell'unità mai disponibile che però chiama a raccolta e rende possibili le diverse lingue, le diverse culture e le diverse interpretazioni.

Il senso della misura custodisce i tratti dell'unità articolata del senso: innanzitutto la percezione, che si dirige al modo d'essere appropriato della cosa, alla sua misura qualitativa, e perciò richiede un amore disinteressato per il percepito; poi il percepito stesso nel suo carattere di universalità non disponibile, sia quale modo d'essere riposante in sé, indipendente dall'utilità, raggiunto solo nell'elevazione al di sopra

30. *Europa und Oikoumene*, op. cit., p. 280.

31. Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., pp. 22-3.

degli scopi privati del percipiente, sia quale modo d'essere che manifesta l'unità in un fenomeno determinato, affiorando come intima misura, come rimando all'armonia di un intero; infine l'accessibilità come carattere essenziale dello stesso percepito, che ha l'universalità nella sua particolarità e che si presenta come un altro punto di vista, su cui è possibile convergere e con il quale è possibile intendersi. Gadamer, a proposito di questo percorso, parla di senso "universale": in esso possiamo scorgere un approfondimento sempre più *comunitario* della nozione di senso, connotato come universale concreto e come un intero nel quale è accolto l'altro e l'esser *come* l'altro. Il senso è quell'altro presso il quale si può abitare, nel quale ci si può ritrovare in un rapporto libero, disinteressato, con sé.

Questa definizione crea un ponte con Ricoeur. In un itinerario che intende collocarsi *tra* Heidegger e Lévinas, il filosofo francese ha riassunto la questione del senso "ermeneutico" in quella del «sé come un altro»: un modo d'essere del Sé che integra il movimento dal sé all'altro e quello dall'altro a sé. Il senso è il risultato in cui si raccoglie il peculiare movimento della comprensione: un movimento verso il Medesimo (una paradossale «ingiunzione a vivere bene») intimamente reso possibile dal riferimento all'altro («con e per l'altro») che però è a sua volta dischiuso dall'esser come l'altro, cioè dall'unità che integra la diversità o, in altri termini, dalla comunità («all'interno di istituzioni giuste»)³². Quando ci interroghiamo sulla questione del senso siamo guidati – potremmo dire concludendo – dall'amore disinteressato per ciò che ci sostiene: non cerchiamo un ultimo significato semplicemente necessitante, ma quel significato che da un lato già sempre ci lega e verso il quale però allo stesso tempo possiamo andare. Ci muoviamo verso ciò in cui già siamo: siamo chiamati a un attraversamento, a un'esperienza», da ciò con cui siamo in contatto (la sensazione); al fondo di quest'esperienza siamo "ingiunti", per riprendere il tratto in qualche modo aporetico della motilità etica descritta da Ricoeur, a vivere bene; e in questo movimento proprio dell'esistenza ci si dischiude una connotazione, che abbiamo chiamato salvifica, del senso. Il senso è quel "primo" *a partire dal* quale comprendiamo e ci comprendiamo, ma che si lascia allo stesso tempo *raggiungere*: è l'altro che non si separa né si oppone, l'essere che può essere compreso o

32. Cfr. la formula in P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. es. p. 405.

che è *vero* (accessibile). È, con altri termini, l'intero nel quale si tiene la familiarizzazione con l'estraneo, o ancora la comunità in quanto si presenta come il punto di vista di un altro, rivelando il Se-stesso come un altro e la somiglianza come il cuore dell'identità. Il senso è ciò che da sempre libera dall'interesse il pensiero, vincolandolo solo alla filosofia, all'amore per il sapere.

leonardo.samona@unipa.it