

Insegnare la filosofia è educare a filosofare: Il fine della *παιδεία* volta alla *σοφία*

Marco Viscomi

Università di Perugia

DOI: [10.17421/2498-9746-01-30](https://doi.org/10.17421/2498-9746-01-30)

Sommario

Non si può insegnare la filosofia come una disciplina qualunque, in quanto l'essenza di quella *φιλία* che guarda alla *σοφία* non afferisce al mero corredo culturale di una società detta "civilizzata". Tale tensione, piuttosto, è insita nella stessa modalità di essenziarsi dell'umano in ogni uomo e donna fattivamente esistenti. Ecco perché la filosofia non rappresenta una possibilità di apprendimento, né un bisogno della conoscenza, ma la necessità stessa che si esprime nell'essere umano quale orizzonte suo proprio. È la medesima e intrinseca tensione al sapere, quale amore per la sapienza, ciò che si incarna nell'insegnamento della filosofia. Quest'ultima non dice il mero indirizzo tematico di una scienza che può essere frammentata nella sua storiografia, ma esprime qualcosa di essenziale per la complessità dell'essere umano. La necessità della filosofia supera la sola possibilità di insegnamento di questa, esponendo l'inevitabilità del filosofare. Intesa per parte umana, infatti, la filosofia risulta la costante di quella esperienza fondamentale dell'uomo, il quale può conoscere la filosofia solo in quanto egli è già da sempre nel filosofare.

Non è possibile pertanto insegnare "la" filosofia, poiché la necessità del filosofare sprona già da sempre, sia internamente che esternamente, l'essenziarsi dell'umano. Dal momento che risulta così improprio parlare della sola insegnabilità della filosofia quale mera disciplina scolastica, si esprime con ancora più urgenza il bisogno di educare *al* filosofare. Insegnare *la* filosofia significa insomma educare *a* filosofare. Un simile insegnamento, proprio in quanto attiene al modo essenziale di essere per l'umano, riguarda il rapporto dell'essere uomo rispetto l'interrogativo sulla propria esistenza. L'educazione al filosofare, così, passa inesorabilmente attraverso la messa in questione del modo essenziale di darsi dell'umano. L'essenzialità umana si

proietta sull'orizzonte di senso, presso il quale si colloca l'interrogazione sulla *παιδεία* al filosofare. Come cifra essenziale per l'umano, il *φιλοσοφείν* si compie primariamente chiedendo del come sia l'esistente uomo, vale a dire del senso della vita di ogni uomo e donna della terra, secondo la costante essenziale della nostra esistenza comune.

INDICE

1 Istanze connaturali alla finitezza umana	416
2 Il nodo pulsante nel <i>φιλοσοφείν</i>	421
Note	424

1 ISTANZE CONNATURALI ALLA FINITEZZA UMANA

Nel rapporto che correla il modo d'essere dell'uomo e le istanze caratterizzanti la filosofia, non si dà una continuità nell'ordine del possibile. Non è cioè la possibilità di venir insegnata e appresa la cifra che declina la filosofia rispetto le capacità umane di riflessione e raziocinio. Non si può insegnare la filosofia come una disciplina qualunque, in quanto l'essenza di quella *φιλία* che guarda alla *σοφία* non afferisce al corredo culturale di una società detta "civilizzata". Tale tensione, piuttosto, è insita nella stessa modalità di essenziarsi dell'umano in ogni uomo e donna fattivamente esistenti. Ecco perché la filosofia non rappresenta una possibilità di apprendimento, né un bisogno della conoscenza, ma la necessità che si esprime nell'essere umano quale orizzonte suo proprio. È infatti la stessa intrinseca tensione al sapere, quale amore per la sapienza, ciò che si incarna nell'insegnamento della filosofia. Quest'ultima non dice il mero indirizzo tematico di una scienza che può essere frammentata nella sua storiografia, ma esprime qualcosa di essenziale per la complessità dell'essere umano. La necessità della filosofia supera la sola possibilità di insegnamento di questa, esponendo l'inevitabilità del filosofare. Intesa per parte umana, infatti, la filosofia risulta la costante di quella esperienza fondamentale dell'uomo, il quale può conoscere *la* filosofia solo in quanto già da sempre nel filosofare.

L'inevitabilità del filosofare si esplica secondo almeno tre direttrici indicative. In primo luogo, sia che lo consideri coscientemente o meno, l'uomo non può che filosofare, dal momento che egli usa sempre argomentare in senso razionale e non contraddittorio per comunicare con i suoi simili. L'intersoggettività intrinseca all'umano incarna una prima espressione sostanziale della filosofia, nel senso che la sua necessità razionale è richiesta

dalle stesse istanze di autocoscienza e di dialogo vissute dall'esistente umano. In secondo luogo, la presa di consapevolezza filosofica nella forma della meditazione consente la conduzione dell'esistenza individuale secondo una sua implicita e deliberata coerenza. Il filosofare consente cioè il dipanamento di quell'insieme di credenze e di opinioni, in virtù del potere decisivo delle quali ogni essere umano si dispone consapevolmente alla scelta attiva. La filosofia rappresenta quindi il fulcro più o meno stabile dell'interiorità, puntandosi sul quale il compasso della psiche evita la sclerosi dissociativa e può tendere all'autenticazione di sé nel proprio agire. Infine, se inquadrato nei suoi caratteri ultimi, il filosofare si mostra come la necessità più intima dell'umano, perennemente sospinto al compimento essenziale della sua umanità. Avendo in se stesso tale motore spirituale di autenticazione, l'uomo può perseguirlo nel suo essere finito e mortale con la determinazione della ragione e secondo la tensione alla sapienza. Il bisogno psichico di filosofia non rappresenta infatti altro che la necessità umana di spiegazione e di assegnazione di senso consapevole al reale e all'esperienza che di esso ci è data accostare.

Non è possibile insomma insegnare la filosofia, poiché la necessità del filosofare sprona già da sempre, sia internamente che esternamente, l'essenziarsi dell'umano. Dal momento che risulta così improprio insegnare la filosofia quale mera disciplina scolastica, si esprime con ancora più urgenza il bisogno di educare *al* filosofare. Come già considerato sopra, tutti gli esseri umani esistono nel filosofare, almeno finché si mostrano capaci di interrelazione con se stessi, con gli altri e con ogni realtà che si dà ad essere. Se quindi non si può non filosofare e la sola istanza di insegnabilità della filosofia è insufficiente ad esprimere il legame di questa con l'esistente uomo, allora risulta opportuno si concorra al filosofare in maniera appropriata. Educare alla filosofia diviene così quel bisogno connaturale al filosofare, certo capace di coniugarsi con la storiografia filosofica, ma tale da abbisognare ancor più del radicamento originario che lo contraddistingue. La necessità del filosofare si fonda infatti sull'esistenza razionale dell'essere umano e sul suo imprescindibile modo dialettico e dialogico d'essere. Poiché gli uomini argomentano in senso logico e si incontrano sul luogo conflittuale dell'intendimento opinante, essi sono appropriati a quel modo d'esistenza che declina la *σοφία*. Quest'ultima non è la saccenza di un raziocinio tronfio nella sua capacità scientifico-dimostrativa, né l'infantile pretesa di prevaricare l'altro nel dibattito. L'amore per la sapienza è piuttosto l'orizzonte di senso che rivolge lo sguardo umano ad un'esperienza autenticante il suo vivere. Tale indirizzo rappresenta lo stesso cammino che ogni uomo e donna è chiamato a percorrere nella specificità della sua persona e nella comunanza filosofico-

essenziale di tutti gli esseri umani fra loro e rispetto la totalità di ciò che è.

La necessità del filosofare, incarnata dall'umano che si avventura nell'autenticazione del proprio sé più intimo, si esplica come *παιδεία*. L'educazione alla possibilità dell'insegnamento della filosofia passa da un'ancora più radicale coscienza sull'atto del filosofare in genere. Quest'ultimo discrimina un primo punto essenziale per la messa a fuoco della problematica in questione. Procedendo *per viam negationis*, si deve osservare che l'assenza di educazione, cioè la *ἀπαιδευσία* rispetto il filosofare, consiste nel «non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione»¹. Educare al filosofare significa quindi saper distinguere ciò che esige un'argomentazione dimostrativa, contrariamente a ciò che invece non necessita di un tale approccio. Non tutto quel che si dà a sussistenza, d'altronde, necessita di una dimostrazione pedissequa e minuziosa. Ciò vale tanto per i fondamenti di qualunque strutturabile dimostrazione, quanto per le realtà fattive che sussistono inconfutabilmente.

Per un verso, è impossibile e autocontraddittorio pretendere di confutare quegli stessi basamenti logici, sui quali si erge l'intera impalcatura della razionalità. Quest'ultima può avere in se stessa la garanzia di non implodere ad ogni procedimento che studia, solo perché i suoi principi cardine di identità, non-contraddizione e terzo escluso non si lasciano riconoscere come infondati ed insensati. Esattamente a fronte del primario disporsi di tali fondamenti, può attuarsi l'intera strutturazione della capacità umana tesa alla *σοφία*. Per altro verso, anche i punti focali verso i quali si dirige la *φιλία* per la sapienza non necessitano di una dimostrazione. Non occorre infatti alcun teorema per accertare il darsi di un mondo o la sussistenza di enti studiabili in senso positivistico. Solo un folle tenterebbe la via che volesse dimostrare il sussistere di qualcosa che già c'è innanzi all'esperienza sensibile. Ed è d'altro canto paranoico, oltre che illogico, continuare a pensare l'essente empirico come un qualcosa di intrinsecamente inesistente o illusorio². Tanto rispetto i principi, quanto nei confronti dell'esperienza fattiva, la ragione traccia il limite della propria coerenza e correttezza formale. Muovendosi internamente a tali estremi, il filosofare è educato rispetto le capacità e le competenze che lo contraddistinguono. La ragione può essere certa di sé solo accettando la soglia critica della sua finitezza e contemplando oltre questa il mare sconfinato della metafisica³. Una distesa instabile, quest'ultima, negli abissi della quale è fondata anche la stessa certezza del pensiero. Mi riferi-

sco a quella temporanea emersione dell'isola della ragione, sempre pronta ad essere nuovamente sommersa dai flutti dell'essere.

La *παιδεία* per il filosofare indirizza verso una necessità imprescindibile della ragione umana. Tale istanza connaturale all'essenziarsi mortale dell'uomo sostiene l'impossibilità della dimostrazione ad oltranza di tutto ciò che è. Una simile moderazione della pretesa onnicomprensiva avanzabile dalla conoscenza, dice l'inesistenza assoluta di dimostratività a fronte dell'eventuale processo all'infinito dell'intento dimostrativo. Questa considerazione non si esplica tanto nella necessità di un primo motore immobile posto a spiegazione della serie finita di cause ed effetti⁴, quanto piuttosto nella corrispondenza della ragione umana alle istanze di umanità proprie della *ratio*. Quest'ultima conviene infatti con l'essere umano sul baricentro specifico della limitata finitudine. Da un lato, si osserva in senso fenomenologico l'uomo come un essere vivente mortale e limitato. Nella misura della propria esistenza, ogni uomo e donna di questa terra possono essere nella specifica dimensione di autenticità personale, a cui dà accesso la limitatezza temporale dell'esserci fisico. Dall'altro lato, la ragione può essere quel che è solo in quanto strutturata entro i confini che la contraddistinguono. È infatti questa specifica limitazione essenziale di sé che consente alla ragione di poter configurare un qualche intento dimostrativo, facendolo pervenire a esito positivo. Fuori dalla loro limitatezza, quindi, né l'essere umano, né la ragione sono ciò che si mostrano essere. Estraniato dalla sua mortalità, l'umano sarebbe come una sorta di divinità greca, eternamente oziosa e invidiosa della possibilità autenticante concessa dalla morte; avulsa dalla positività dei suoi limiti di principio e di orizzonte prospettico, la ragione non sarebbe né scientifica, né apportatrice di una qualche conoscenza. L'essere umano può esistere nella *φιλία* per la *σοφία* in quanto mortale educato alla limitatezza del razionale; la *ratio* si essenzia nella necessità dei suoi processi riconoscendosi umana nel proprio bisogno di circoscrizione tematica e formale. La ragione è essenzialmente un filosofare, quando si dispone all'appropriazione del suo modo di procedere in linea con l'esistenza caduca e cosciente dell'uomo.

La filosofia non è insegnabile come campo di battaglia sul quale si trovano ammassati i sistemi di pensiero degli autori passati e confutati⁵. La filosofia può essere comunicata nella sua veste storiografico-filosofica, ma necessita di quel radicamento in se stessa, che si esprime nell'educazione al filosofare. Insegnare la filosofia significa infatti educare a filosofare. Ora, filosofare implica la *παιδεία* per il retto condurre la ragione. Configurandosi quale coscienza per ciò che è da interrogare come bisognoso di dimostrazione e per ciò che invece esula da tale istanza, l'educazione trae fuori dal-

l'umano il suo essere razionale e dalla ragione il proprio costitutivo essere finita al pari dell'uomo. La *παιδεία* insegna a porre le domande essenziali, tanto quelle rivolte all'impegno dimostrativo, quanto le altre stagliate sull'orizzonte del pensare puro. Evitando la retorica delle domande improprie, la filosofia persegue la sua essenza autentica ragionando nel filosofare. Con la disposizione personale per tale cammino di ricerca, la *παιδεία* suscita nell'umano la coscienza riflessiva della sua finitezza e la tensione costitutivamente finita e potenzialmente illimitata della conoscenza. Quale perenne *φιλία* per la sapienza, la filosofia si declina come corretto educarsi dell'uomo in quanto essere razionale. L'umano è nella razionalità secondo un potenziale che si trova nel suo essere e che attende di venir *e-ductus* dall'esistente singolo e personale. La *ratio* è allora il sentiero pedagogico sul quale ogni uomo e donna è già da sempre in cammino per autenticarsi nella propria finitezza mortale, secondo il comune potenziale della razionalità. Educare al filosofare indica esattamente l'attuazione di tale capacità. La necessità intrinseca della ragione rimanda al bisogno imprescindibile, che l'autenticità umana reclama dalla coscienza della propria mortalità. È l'essenziarsi stesso dell'umano, insomma, la voce che riecheggia nell'insegnamento della filosofia e nelle istanze razionali dell'essente.

La *παιδεία* al filosofare, in quanto si riferisce al modo d'essere dell'umano, non è solo educazione alla razionalità, ma introduzione riflessiva alla morale. Chi infatti si educa nel discriminare fra le cose che necessitano di dimostrazione e quelle che non ne abbisognano, viene contemporaneamente formato al discernimento dei principi morali⁶. Questi esprimono l'indicazione della condotta a godere e a soffrire di ciò che è conveniente⁷, così come a disporre l'animo secondo una modalità che si autentichi nel gioire con chi gioisce e nel partire con chi è addolorato. Il bene del singolo individuo si mostra qui calato in quella stessa intersoggettività, che delinea la pregnanza della razionalità relazionale. Quest'ultima si coniuga in senso attivo secondo l'etica che volge al bene comune, cioè a quella specie di *παιδεία* che sarebbe compito delle leggi promuovere secondo l'incentivo alla virtù⁸. È però sempre una responsabilità primariamente individuale quella che chiama ogni persona all'autenticazione del proprio sé⁹. Nel corrispondere soggettivamente ai caratteri che accomunano ogni essere umano nell'esistere finito e razionale, la *παιδεία* indica la relazionalità etico-morale come l'ambito di attuazione dell'*educēre*, di cui si fa oggetto l'umano nel filosofare. La necessità del *φιλοσοφείν* si mostra ancora una volta come interrogazione fondamentale del modo d'essere di colui che risulta coinvolto nell'intera dinamica della *σοφία*. Come essere finito corrisposto dalla limitatezza della ragione e quale esistente aperto alla relazione autenticante e coerente con i suoi simili e con

tutto l'essente, l'uomo è rivolto alla *παιδεία* del proprio sé. Il nervo centrale che discrimina la convergenza di etica e razionalità sul fulcro pedagogico per l'umano, si attua nel senso della domanda fondamentale sull'essenziarsi dell'esistente uomo. Educarsi al filosofare implica tornare sempre sull'imprescindibile problematica del modo d'essere di noi stessi. Nella logicità della *ratio* e nella configurazione pensante dell'agire etico-morale, tale esame si impone al centro della tematizzazione sia della *παιδεία*, sia della *φιλία* per la sapienza.

2 IL NODO PULSANTE NEL *ΦΙΛΟΣΟΦΕΙΝ*

L'uomo è capace di ragione così come risulta atto a disporre scientemente del suo arbitrio. L'essere umano è un esistente ragionevole, etico e morale in quanto intrinsecamente filosofico. La filosofia non è un mero ambito di erudizione culturale, ma l'orizzonte di ricerca sul quale l'umano è già da sempre situato. Ogni uomo e donna, infatti, si pone rispetto a sé, agli altri e al mondo secondo la coscienza razionale incapace di contraddirsi consapevolmente e portata ad agire in fedele corrispondenza al suo ritenere. L'umano è educato alle istanze della sua ragione relazionale e ai bisogni della propria intersoggettività ragionevole, allorché matura nella *παιδεία* per il *φιλοσοφείν*. Col filosofare in modo appropriato riguardo gli atti dimostrativi e le azioni intenzionali, l'essere umano si educa a divenire propriamente se stesso. Scegliendo e disponendo a formarsi secondo la sua libera volontà, ogni uomo e donna esistente si essenzia nel corrispondere alla necessità intrinseca che qualifica il filosofare. L'essere umano non può non filosofare rispetto le ragioni della sua personalità e non può che filosofare insieme alle disposizioni collettive, che lo coinvolgono eticamente insieme agli altri viventi. Il filosofare, allora, attiene allo stesso essenziarsi dell'umano rispetto la dimensione individuale e comunitaria, secondo le proprietà della ragione e la declinazione complessiva dell'*ἦθος*. L'educazione al filosofare passa inesorabilmente attraverso la messa in questione del modo essenziale di darsi dell'umano. Se la ragione rimanda alla costitutiva finitezza dell'uomo e la capacità etico-morale di quest'ultimo non è altro che l'esercizio ragionevole dell'azione, allora questi due poli dell'unica essenzialità umana guardano uno stesso punto di fuga. Esso si proietta sull'orizzonte di senso, presso il quale si colloca l'interrogazione sulla *παιδεία* al filosofare. Come cifra essenziale per l'umano, il *φιλοσοφείν* si compie primariamente chiedendo del come sia l'esistente uomo.

Riguardo l'esperienza ontologica fondamentale che costituisce l'acces-

so alla comprensione sull'essere umano, si danno due possibilità. A fronte dell'iniziale accorgimento per il quale la personalità non si lascia completamente ridurre all'entità, l'uomo non si profila nella specie cosale di un *ens* fra gli altri. Egli è onticamente identificabile nel positivismo biologico della sua carne, ma quel che per il suo essere viene nominato quale spirito e psiche non si lascia ricomprendere in senso definitivo. Proprio in virtù di tale eccedenza dell'umano rispetto il suo medesimo carattere ontico, si dà il caso di poter esperire ontologicamente il modo di darsi dell'umano. E ciò non rappresenta una semplice possibilità per l'indagine antropologica, ma il fondo originario sul quale si esplica la necessità del venir elaborata della problematizzazione attinente all'uomo. Ora, per un verso, quest'ultimo può essere inteso come un nodo forte di autocoscienza, nel ragguaglio intellettuale del quale si fonda la conoscenza oggettiva della realtà. Da tale prospettiva, l'individualità personale dei singoli esistenti umani assurge a soggettività, cioè a fondazione gnoseologica e fattiva dell'essente. Il soggetto non indica infatti l'essere umano nel suo solo esserci, ma istituisce questo come *subiectum*, *ὑποκείμενον*, fondamento del reale. È infatti in virtù del solo porsi di una soggettività che può di seguito anche essere inquadrata una oggettività. Allorché l'umano si coglie e ipostatizza come centro assoluto per la costituzione della dialettica soggetto-oggetto, l'uomo si fonda sulla propria capacità speculativa e razionale come su un che di inconcusso.

Per altro verso, l'essere umano può essere accostato attraverso le sue immediate modalità d'esistenza. Senza assolutizzare la soggettività a fondamento, si può esperire l'essere relato di ogni uomo e donna di questa terra all'intero complesso dell'essente. Tale relazionalità intrinseca può essere fatta oggetto di astrazione idealistica, così da abilitare alla creazione del distinguo fra soggettività e oggettività, oppure può essere colta nell'effettualità del proprio darsi. Da quest'altra angolatura, l'essere umano si mostra come pura relazione a ciò che è. Privo di una essenzialità che non gli venga imposta surrettiziamente, egli si inquadra nel complesso fattivo dei legami relazionali che lo congiungono alla totalità nella sua essenza. Senza che questo stato di cose si esprima automaticamente come definizione sostanzialistica dell'umano, quest'ultimo si afferma nei suoi modi immediati di esserci. Tale intendimento, che pone l'accento sull'integrale relazionalità esistente e non ipostatica dell'essere umano, indica verso l'*existentia* di questo. L'altra comprensione di ordine fondativo già accennata sopra, invece, attiene all'*essentia* dell'uomo nei termini della sua soggettività essenziale.

Queste due tesi che potremmo dichiarare rispettivamente relazionalistica e sostanzialistica, si mostrano insufficienti tanto a definire, quanto ad inquadrare la questione sul come sia l'esistente uomo. Entrambe prediligono

infatti una porzione prospettica dell'interrogativo, senza riuscire per questo né ad esaurirlo nella sua problematicità, né tantomeno a chiarirlo nella sua irrisolutezza. Da un lato, nel porre l'attenzione sull'esistenza relazionale dell'uomo, non si pensa questo in maniera essenziale, né come una realtà che esige la messa a tema della propria eccedenza. Quest'ultima non si declina attraverso i soli modi d'esserci dell'uomo, ma richiede che l'essenza di questo sia pensata in senso non ipostatico, né dogmatico, né tantomeno meramente fattivo. È vero che l'esistente chiamato "uomo" è primariamente quel che è, in quanto relato immediatamente all'essente, ma la precedenza della sua *existentia* sull'*essentia* che gli è propria non dice ancora nulla a proposito della sua personalità¹⁰. D'altro lato, però, la predilezione essenziale dell'umano come soggettività assoluta incarnata nella particolarità degli individui singoli, si fa dimentica di una questione. L'essere umano, infatti, non è un soggetto ideale che reclama a sé, nella razionalità di ogni vivente, il tributo all'idealità stessa della soggettività. Questa è una astrazione dall'*existentia* all'*essentia* dell'uomo, che intenta poi fondarsi non solo a ragione essenziale dell'esistenza umana, quanto piuttosto e addirittura a fondamento della realtà di ogni ammissibile fattualità. Una simile pretesa non coglie il carico problematico dell'essere umano in quanto esistente, mentre l'intendimento relazionalistico su quest'ultimo si sbarra da sé la strada al riconoscimento del carattere *essenzialmente* relazionale dell'esistenza umana.

La personalità dell'uomo non costituisce una pura soggettività. Una tale *ὄνσια* può essere indotta nell'esistenza umana, allorché si formalizzi in senso dialettico il suo relarsi fattivo alle entità essenti. Solo in quanto l'uomo è primariamente relazionale, egli può venir di seguito anche strutturato nel binomio soggetto-oggetto. Egli è già da sempre in rapporto alle cose, agli animali e agli altri esseri umani, prima ancora di imbrigliare l'essere di tutti questi al modo oggettivo di darsi dei termini ai quali è rivolto un atto relazionale particolare. La stessa relazionalità singolarmente intesa, però, prende se stessa a sua volta in senso così unilaterale, da non ammettere alcuna essenzialità nell'umano. Se questo si dà in modalità ontologica fondamentale, non è vero che nell'uomo non si trovi un riconoscimento essenziale. Esso si intravede nell'intrinsecità dell'essere relazionale proprio degli esistenti che noi stessi siamo: in tale comune esistere si accenna alla possibilità di indicare una essenzialità dell'umano. Tuttavia ciò è lecito affermarlo solo se si conviene l'essere uomo non sia un ente fra gli altri, cioè un qualcosa che ha nella propria *essentia* la definizione esaustiva della sua *existentia*¹¹. Quest'ultima si dà in maniera non ricomprensiva per la ragione positivista, cioè quella basata sulla dialettica soggetto-oggetto, dal momento che l'eccedenza fondamentale dell'umano non rientra solo nella prospettiva della fondazione

idealistica, come ciò che la rende possibile¹². Il carattere fondamentale del quale si parla qui rappresenta soprattutto quella stessa eccedenza che si mostra come relazionalità e che indica il senso complessivo della personalità. È lei a costituire il trascendentale per l'*existentia* umana e il fondamento per l'*essentia* dell'uomo.

La persona non è un soggetto e neppure un'esistente preso nel suo solo esserci. Né il mero atto d'esistere, né una definizione ipostatica possono accedere al luogo problematico sull'essenza dell'*essere* uomo. Tale ambito consiste infatti nell'interrogazione complessiva sull'essere dell'uomo per quel qualcuno che gli è. L'umano, d'altronde, non è un che di cosale e ontico, ma l'esistente non ricomprensibile in senso essenziale, che pure si essenzia esistendo per quel che è, cioè per colui che si dà personalmente col suo nome e cognome. Per il suo esserci specifico, ogni esistente umano è nell'immediata relazionalità con l'essente e proprio in ciò egli ritrova la condizione di possibilità del suo stesso essere per come egli è fattualmente. In virtù di tale loro mutuo richiamarsi, né l'*existentia*, né l'*essentia* da sole sono in grado di spiegare l'umano alla sua autocoscienza. L'essere relato dell'uomo all'essente rappresenta quel modo essenziale di esserci proprio di ognuno di noi, che ci espone nella nostra *essentia* lasciandoci però indeterminati rispetto l'*existentia*. Quest'ultima può anche assurgere a ipostasi solipsistica dell'esserci umano ma, così facendo, essa oblia l'istanza essenziale accomunante tutti gli esseri umani, vale a dire il fatto stesso di essere essenzialmente relazionali in senso ampio. Ecco per cui né la mera *existentia*, né la sola *essentia* riescono a dire il modo d'essere dell'umano.

Tra questi due termini viene a scavarsi il solco di comprensione, che esige un lemma specifico per il darsi dell'essenziale esistente umano. La ricerca di questa parola si deve coniugare col bisogno imprescindibile di non tentare con essa una nuova scalata all'*essentia*. Tale indagine deve partire dalla stessa esistenza umana, cogliendola come qualcosa di essenzialmente aperta alla relazionalità. Nel fulcro di una simile questione la stessa categoria di "persona" va ripensata, in vista di una concentrazione più risoluta sulla nostra e-sistenza essenziale¹³. Solo in virtù di questa apertura di *existentia* ed *essentia* dell'uomo al suo esserci, cioè solo in vista della compenetrazione di queste due per una reciproca subordinazione e correlazione, si può sperare nel mantenimento futuro delle dimensioni problematizzanti l'umanità del nostro vivere, la cosalità non funzionalistica degli enti, la divinità enigmatica della fede.

NOTE

1. Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000, 1006 a 7 - 9 (p. 145).
2. Il mondo e la totalità degli enti non si danno perché esiste un soggetto razionale, che fonda quelli sulla sua capacità razionale di comprensione dialettica. L'essente, infatti, continuerebbe ad esserci anche qualora non fosse esperito o ricompreso da nessun intelletto finito. È vero che gli enti possono venir detti nella loro enticità solo quando sono posti dinanzi un'essenza razionale. Ma ciò non fonda l'essere di quel che è, più di quanto non sia capace di creare dal nulla una qualche entità del reale.
3. «Il territorio dell'intelletto puro [...] è un'isola, che è stata rinchiusa dalla natura stessa entro confini immutabili. È il territorio della verità (un nome attraente, questo), circondato da un oceano vasto e tempestoso, il vero e proprio sito della parvenza, lì dove i molti banchi di nebbia e i ghiacci che vanno disciogliendosi simulano nuovi territori, e illudono senza posa con vuote illusioni il navigante errabondo che va in cerca di scoperte, lo coinvolgono in avventure dalle quali egli non potrà mai liberarsi, ma che non potrà mai neppure portare a compimento» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1787, B 294-295; trad. it. C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 451).
4. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, *A*, 7, 1072 a 19 - 1073 a 13. Ciò che qui è in ballo non consiste nella formulazione di dimostrazioni che affermano o negano l'esistenza di Dio, ma nella constatazione che la limitata razionalità umana non riesce a contemplare in senso logico una successione causale infinita. Questa non è detto si dia fattualmente nel reale, né si mostra come confutabile per via razionale il darsi di un Dio. Non è la dimostrazione per via di non-contraddizione che qui si invoca o difetta. Il problema consiste piuttosto nella differente esperienza metafisica, alla quale dà accesso la constatazione scientifica delle limitazioni strutturali, per le quali la ragione è abilitata ad essere se stessa.
5. In un simile caso, «la storia della filosofia nel suo complesso sarebbe un campo di battaglia coperto soltanto dall'ossame dei cadaveri, un regno non soltanto d'individui defunti, corporalmente trapassati, ma anche di sistemi confutati, idealmente defunti, ciascuno dei quali ha ucciso e sepolto l'altro» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. I, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1947, pp. 26-27).
6. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 4, 1095 b 7-9.
7. Cfr. *ivi*, II, 3, 1104 b 11-13.
8. Cfr. *ivi*, V, 2, 1130 b 25-27.
9. Cfr. *ivi*, X, 9, 1180 a 29 - 1180 b 13.
10. Questo è il punto sul quale anche la tematica umanistico-esistenzialista di Sartre vacilla, dimostrando il suo carattere postulatorio e dogmatico. Cfr. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, «Collection Pensées», Éditions Nagel, Paris 1946; trad. it. G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2007, pp. 38-39, 82, 86-87.
11. Quest'ultima è esattamente la posizione metafisica classica avallata dall'intera riflessione occidentale sin dal suo inizio greco, fino alle propaggini idealistiche

della modernità. L'inversione della priorità dell'essenza sull'esistenza ha imposto la riflessione contemporanea definita post-moderna. Una simile aggettivazione, tuttavia, dovrebbe considerare la sua costante derivazione dalla modernità, secondo l'ordine del capovolgimento delle polarità sostanziali di *existentia* ed *essentia*. Cfr. J. Maritain, *Trois réformateurs. Luther – Descartes – Rousseau*, Librairie Plon, Paris 1937; trad. it. G.B. Montini, *Tre riformatori. Lutero – Cartesio – Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 174-198.

12. Soltanto in quanto nell'umano si ritrova un residuo irriducibile alla sistematica idealistica, è possibile conseguentemente comprendere quest'ultima come tale da potersi fondare sull'esistenza specifica del singolo. È infatti soltanto nell'assurgere di quest'ultima a soggettività intesa in senso astratto e speculativo, che una tale opzione teoretica può fondarsi in senso probante e costituirsi come aspirazione filosofica e scientifica al sapere. Una simile ambizione risulta tuttavia possibile soltanto in quanto si dà un esistente uomo che ha già in sé un residuo rispetto la sua stessa razionalità, tale da poter consentire l'assolutizzazione di questo stesso elemento a fulcro fondante la soggettività. È questo l'intendimento a partire dal quale l'esistenzialismo continua a professare la precedenza dell'esistenza sull'essenza; è sempre questo il nodo della discordia fra esistenzialisti e idealisti, cioè il dibattito che squarcia in due realtà, naturalmente compenstrate ma intellettualmente distinguibili, l'essenzialità umana.
13. Cfr. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), in *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008, pp. 277-280.

© 2015 Marco Viscomi & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)