MCE Markets Culture and Ethics

Research Papers

ISSN 2421-5708

Per una chiarificazione metodologica dello *human* e del suo *flourishing*

Marco Viscomi

MCE Research Papers is an online journal
published by the MCE Research Centre

Markets, Culture and Ethics Research Centre
Pontifical University of the Holy Cross
Via dei Pianellari, 41
00186 Rome
mce.pub@pusc.it
www.mceproject.org

Pontificia Università della Santa Croce

MCE Markets Culture and Ethics

MCE Research Papers 2(1)/2016

ISSN: 2421-5708

DOI: 10.17421/2421_5708_02_2016_Viscomi

Per una chiarificazione metodologica dello *human* e del suo *flourishing*°

Marco Viscomi*

Abstract: Questo contributo prende spunto da una provocazione lanciata alla scienza da Martin Heidegger. Sull'affermazione lapidaria per la quale la scienza non sia ritenuta capace di pensare (Was heißt Denken?, 1952) si staglia l'interrogativo circa la distinzione di cosa sia il ragionare dell'uomo e cosa invece si abbia a intendere quando si parla del pensiero. Nella sostanza interrogativa di tale questione sulla modalità del domandare, si incardina la distinzione fra l'inchiesta positivistica del "perché?" (why, warum) delle cose, di contro allo statuto ontologicamente fondamentale del poiché (because, weil) d'essere di ciò che è. Nell'alveolo di questo particolare distinguo qui posto a tema si profila la domanda sul fondamento (Grund), quale interrogazione non districabile per via di rappresentazione razionalistica, ma piuttosto necessitante di una investigazione speculativa, pensante. Un simile meditare sul fondamento non è proprio delle scienze in quanto tali, ma appare articolabile esclusivamente nel contesto pregnante di un'interrogazione ontologica. Soltanto a fronte delle linee problematiche così delineabili risulta possibile, tanto in seno alla scienza quanto nell'alveolo di un'autentica indagine ontologica, porre la domanda sul fine (τέλος). Esclusivamente attraverso l'apertura del terreno di questa dimensione propria dell'umano, la trattazione della libertà può volgere a fini autenticanti e fiorire nella persona come responsabilità. Lontano da questa prospettiva di coscienza, la scienza continuerà a presumere di poter imporre il proprio metodo a qualunque ambito del reale. E ciò senza che essa si avveda né dell'incapacità propria (essenziale) di poter far ciò, né della presunzione di poter agire persino contro il suo stesso statuto critico.

° Una versione di questo lavoro è stata presentata durante la conferenza *Personal Flourishing in Organizations*, Pontificia Università della Santa Croce, 24-25 febbraio 2014. www.pusc.it

Citazione consigliata: Viscomi, Marco. "Per una chiarificazione metodologica dello *human* e del suo *flourishing*". *MCE Research Papers* 2(1), 2016. (DOI: 10.17421/2421_5708_02_2016_Viscomi)

* Dottorando dell'Università degli Studi di Perugia e cultore della materia presso la cattedra di Filosofia teoretica del Dipartimento di Filosofia, Scienze sociali, umane e della formazione, attualmente lavora a un progetto di ricerca su "L'essere e il sacro in Martin Heidegger". Email: marcoviscomi@libero.it

Sommario: Introduzione – La distanza che distingue ragione e pensiero – Ragionare sulle fondazioni, pensare il fondamento – Il caso Silesio contro Leibniz – Conclusione.

1. INTRODUZIONE

L'umano, per suo stesso statuto essenziale, è capace di maturazione, fecondità e forza generativa. Non solo lo stretto legame etimologico tra *homo* e *humus*[1] rimanda all'affinità fra l'essere proprio dell'umanità e la sua intrinseca capacità di sviluppo e crescita, ma già l'esperienza concreta richiama a un'istanza molto più stringente di contenuto. L'essere umano tende di per se stesso alla realizzazione più completa e complessiva possibile del suo essere integrale. Nella molteplicità variegata dei suoi possibili modi d'essere, l'uomo ricerca la messa in atto fattuale di quel potenziale insito nella propria sostanzialità, come promessa e tensione. Ogni uomo e ogni donna, spronati dallo stimolo all'autenticazione del proprio sé, affronta la scommessa della vita sotto l'indice dell'aspirazione alla felicità. Quest'ultima non si configura come un qualcosa di possedibile o padroneggiabile dai singoli esseri umani[2]. Essa, piuttosto, rappresenta l'orizzonte rispetto al quale si colloca ogni atto umano progettuale e finalizzato. E ciò sia in rapporto alla propria personalità psichica, sia nei riguardi della relazionalità che si approccia nei confronti dell'altro da sé.

---

[1] Si consideri in proposito il racconto della nascita dell'uomo attribuito a Igino, *Fabulae*, CCXX: «*Cum Cura quendam fluvium transiret, vidit cretosum lutum, sustulit cogitabunda et coepit fingere hominem. Dum deliberat secum quidnam fecisset, intervenit Iuppiter; rogat eum Cura homini dare spiritum, quod facile ab Iove impetravit. Cui cum vellet Cura nomen suum imponere, Iuppiter prohibuit suumque nomen ei dandum esse dixit. Dum de nomine Cura et Iuppiter disceptarent, surrexit et Tellus suumque nomen ei imponi debere dicebat, quandoquidem corpus suum praebuisset. Sumpserunt Saturnum iudicem; Saturnus autem secus iudicavit: "Tu Iuppiter, quoniam spiritum dedisti, post mortem animam recipito; tu Tellus, quoniam materiam praebuisti, corpus recipito; quoniam Cura prima eum finxit, quamdiu vixerit Cura eum possideat. Sed quoniam de nomine eius controversia est, homo vocetur, quoniam ex humo factus est*».

[2] La felicità non consiste in qualcosa di cui ci si possa impadronire, né in una realtà presente in un qualche luogo o situabile in un determinato tempo dell'essere. La felicità, se compete autenticamente a ciò che si pensa come essere umano, può abitare e trovarsi soltanto all'interno di quest'ultimo, cioè nell'interiorità dell'io. È esattamente questo il noto monito di Seneca: «*Animum debes mutare, non caelum. Licet vastum traieceris mare, licet, ut ait Vergilius noster, "terraeque urbesque recedant", sequentur te quocumque perveneris vitia. Hoc idem querenti cuidam Socrates ait, "quid miraris nihil tibi peregrinationes prodesse, cum te circumferas? premit te eadem causa quae expulit". Quid terrarum iuvare novitas potest? quid cognitio urbium aut locorum? in irritum cedit ista iactatio. Quaeris quare te fuga ista non adiuvet? tecum fugis. Onus animi deponendum est: non ante tibi ullus placebit locus*» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, XXVIII, 1-2).

Per contestualizzare un qualunque discorso su questo modo d'essere dell'umano, la riflessione non può esimersi da un riferimento filosofico forte. Il fiorire della persona umana, come radicata nella relazione a sé, agli altri e al mondo, costituisce un interrogativo fondamentale. Esso chiede dell'essenza propria dell'essere umano e del suo specifico configurarsi in rapporto al terreno nel quale egli affonda le sue radici. Il nutrimento per ogni possibile fiorire dell'*humus* presente nell'*humanus* trae provenienza esattamente dal chiederci "chi" e "come" sia e abbia a essere inteso l'*homo*. Rispetto alla ricerca sull'essenza di questo, urge il pensare originario al fondamento costitutivo tanto l'esistere dell'uomo, quanto il sussistere di ogni ente. L'ampiezza dell'interrogativo rispecchia qui la profondità ineludibile che coinvolge le riflessioni nei confronti di noi stessi, dei nostri simili e del reale nel suo complesso.

Il mio contributo vuole indicare un accesso problematico all'interrogativo che l'umano incarna per e presso sé medesimo. Partendo dalla convinzione della scienza, che pretende di saper esautorare ogni possibile questione umanamente pronunciabile, si mette in evidenza il distinguo fra pensiero e ragione (§ 1). Passo essenziale nella direzione che voglia chiarificare lo *human flourishing*, è sgombrare il campo alla possibilità di pensare essenzialmente l'umano. È prioritario, cioè, cogliere il fondamento sul quale si poggia sia l'interrogativo prospettato, sia la più autentica fattualità di una sua tematizzazione. Questa si tratteggia con il puntualizzare le direzioni e gli ambiti propri di speculazione del pensare e del ragionare (§ 2). Nell'esempio della poesia di Angelo Silesio sulla rosa e sull'apparente contrasto di questo rispetto al principio di ragion sufficiente, viene declinata una chiarificazione ulteriore alla questione enunciata (§ 3).

Solo tornando a pensare in profondità il modo essenziale d'essere dello *human*, questo può maturare nel proprio *flourishing*. Fuori da una contestualizzazione di ordine filosofico, ogni possibile contributo all'argomento sottostà a un duplice rischio. Per un verso, esso si espone alla parzialità di una inattuata fondazione radicale della questione trattata. Per altro verso, si profila la minaccia di una sempre incombente strumentalizzazione della dissertazione per scopi tecno- o plutocratici. Mentre l'una posizione non affonda adeguatamente le radici del *flourishing*, l'altra

sradica lo *human* da sé, mentre crede di poterlo semplicemente trapiantare ad arbitrio altrove dal proprio *humus*.

2. La distanza che distingue ragione e pensiero

Die Wissenschaft denkt nicht, la scienza non pensa: questa è l'impressione che espone il filosofo Martin Heidegger[3]. Tale suo ritenere non poggia su un arbitrario voler denigrare il processo di ricerca scientifica, di contro a un ideale oscurantista di intendimento. Quanto vuole comunicare quell'enunciato provocatorio è piuttosto qualcosa di altro e di più radicale. Ciò a cui si mira è la definizione dello statuto scientifico di ogni scienza positiva. Al fine di poter volgere a tale intendimento di riflessione, l'istanza della ricerca deve impiantarsi su una speculazione che non si riversi acriticamente e in maniera immediata nelle operazioni di laboratorio. Ciò che deve precedere la ricerca scientifica, perché di questa si possa inquadrare il modo d'essere e la specie complessiva di metodologia, è la riflessione sulla scienza stessa. Rispetto a essa, leggiamo che l'indagare e il rapportarsi di quella ai propri oggetti di studio non rappresenta qualcosa di disinteressato o di scevro da riflessione. Nella modalità della finalizzazione dell'indagine alla scoperta di tesi e del loro impiego in senso tecnico, la scienza si mostra come una forma alta del lavorio della mente umana nel mondo.

La scienza, però, sebbene sia una particolare modalità di essere della riflessione umana rispetto al sussistente, non è tuttavia "pensante". Il fulcro archimedeo sul quale fa leva l'intera ricerca scientifica detta applicata non è infatti il pensiero (*Denken*). La scienza non ha a che fare con indagini prive di finalità tecnico-applicativa e non ricomprensibili già nell'ambito delle loro specifiche premesse. Ogni

[3] «Ciò che abbiamo detto finora e tutta la discussione che segue, non hanno nulla da fare con la scienza, e ciò proprio là dove la nostra discussione si avvicina di più al pensiero. La ragione di ciò sta nel fatto che la scienza non pensa. Non pensa perché, in conseguenza del suo modo di procedere e dei suoi strumenti, essa non può pensare; pensare, intendiamo, nel modo in cui pensano i pensatori. Che la scienza non sia in grado di pensare non è per nulla un difetto, ma un vantaggio. Solo in virtù di questo la scienza può dedicarsi alla ricerca sui singoli ambiti di oggetti e stabilirsi in essa. La scienza non pensa» (M. Heidegger, "Was heißt Denken?" (1952), in *Vorträge und Aufsätze*, *Gesamtausgabe*, Band 7, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; trad. it. G. Vattimo, "Che cosa significa pensare?", in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2007, p. 88).

ricerca, d'altronde, ha inizio da ipotesi che, attraverso la sperimentazione, si tenta di corroborare o di considerare nella loro fallacia[4]. È in vista di quest'ultima che l'intero metodo di ricerca tenta un coronamento dei suoi sforzi. In tal modo, la scienza non si abbandona a un flusso di riflessività e di coscienza che accade nel seno dell'essere in maniera non oggettivabile. Essa, piuttosto, oggettiva ciò che ha innanzi, per poter ben condurre, in senso finalistico immanente, lo sviluppo dei passaggi sperimentali. La scienza allora non pensa, perché a essa è connaturale quella *forma mentis* che si contraddistingue come ragione (*Vernunft*).

Pensiero e ragione, sebbene nominino due ambiti semantici usati in senso sinonimico, tuttavia riguardano due istanze differenti del meditare proprio dell'essere umano. La ragione, per parte sua, attiene a quel procedere induttivo-deduttivo che, facendosi fautore dell'azione riflessiva del soggetto raziocinante posto davanti a un oggetto, si rende capace di indagare questo in maniera scientificamente positiva. Nel ragionare dell'uomo, l'oggetto assume il ruolo di *positum* per il soggetto (lo scienziato), che pone dirimpetto al suo sguardo l'entità di quell'oggetto, riflesso dal suo raziocinio cogitante e indagatore. In questa sua specifica metodologia, la scienza fonda lo statuto più autentico della propria identità. La scienza è infatti ragionamento sul reale, sviluppato in vista della comprensione e della manipolazione, consapevole e finalizzata, dell'empirico. La *Vernunft* rappresenta il canone seguendo il quale la metodologia scientifica acquista forza nella propria decisione per la penetrazione dei meccanismi della natura. Questa viene intesa in senso oggettuale come insieme di enti posti di fronte a un soggetto umano e, per questo, atti a poter essere studiati in laboratorio. La scienza ha il nervo centrale della propria motilità tecnica nella forma metafisica del binomio soggetto-oggetto[5].

---

[4] Cfr. K. R. Popper, "Realismus und das Ziel der Wissenschaft", *in Postskript zur Logik der Forschung*, *Gesammelte Werke*, Band 7, ed. Herbert Keuth, Mohr Siebeck, Tübingen 2002; trad. it. M. Benzi e S. Mancini, *Poscritto alla logica della scoperta scientifica. Il realismo e lo scopo della scienza*, Il Saggiatore, Milano 2009, pp. 5-25.

[5] Nel momento in cui va in crisi questo binomio, non tanto concepito come istanza fondamentale per il darsi di qualunque ricerca scientifica, ma ipostatizzato piuttosto a unico paradigma filosofico atto a poter dar ragione del reale, è l'intera modernità ad andare in frantumi. La soggettività moderna tramonta nel momento in cui essa si avvede di non poter costituire un fondamento a se stessa, essendo essa piuttosto intrinsecamente edificata dalla sua controparte oggettivata, cioè la realità di ogni possibile "oggetto". Il linguaggio che entra in crisi nell'evento particolare di questo tramonto

Profilando i processi delle sue azioni sperimentali secondo la progressione non contraddittoria della ragione, la scienza indaga il *positum* che configura innanzi a sé come conoscibile nell'esperimento.

Quanto deve essere concepito nel pensiero in quanto atto del pensare, invece, appare connotato da tratti distintivi diversi. Ciò che Heidegger indica come *Denken*, infatti, non è altro che la messa in questione problematizzante del fondo sul quale ogni domanda scientifica trova basamento e può sperare in risoluzione. Il pensiero non ragiona secondo *posita* ontici (gli enti oggetto di ricerca scientifica), né procede secondo il metodo dato dal calco dualistico soggetto-oggetto. Il pensiero interroga il fondamento di tutti gli enti, in quanto sussistenti, e le ragioni del darsi di qualunque impostazione metafisica di relazione fra gli enti e il loro essere, non in ultimo la correlazione fra *posita* e scienziati stessi. Il pensiero non segue le rotte tracciate dalla ragione bisognosa di garantire sicurezza alla propria ricerca, consolidando, in senso tecnico e ideale, la strumentazione di cui essa si arma. Pensare non significa necessariamente rimanere inquadrati nella forma, impostasi nella cultura occidentale, del distinguo fra soggettivo e oggettivo. Il pensiero mira a qualcosa di più ampio e profondo. Esso richiama ogni volta all'attenzione la non assolutizzabile essenza di qualunque forma di raziocinio che l'essere umano possa mai ideare. Pensare non vuol dire negare i principi logici della ragione, andare contro essi o pretendere (in maniera tra l'altro auto-contraddittoria) di confutarli[6]. Ma pensare non significa nemmeno finalizzare ogni sforzo della mente alla strumentalizzazione tecnica delle conoscenze, né ancora ridurre tutto l'ambito dell'esperibile al solo contesto della dimostrazione razionale e argomentabile. Il pensiero interpella il fondamento sul quale si erge ogni possibile ricerca scientifica. Esso, infatti, si interroga sull'essere di quegli enti che la ragione pretende di costringere a meri

---

non contrappone l'oscurantismo dell'indeterminato alla definizione positivistica del conoscibile, ma suggerisce il distinguo fondamentale fra ciò che in questo contesto si è differenziato in ragione e pensiero. Cfr. G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 64-68.

[6] Se si tentasse anche solo di intendersi con qualcuno che pretenda di negare il principio di non contraddizione, infatti, si avrebbero meno speranze di avere a dialogare con lui, rispetto quanto se ne hanno nel rivolgere argomenti logici di dissertazione a una pianta inerme. Cfr. Aristotele, *Metafisica* 4, 1006 a 14-15.

posita di sperimentazione. Il pensiero, insomma, chiede di quel presupposto fondamentale, implicito in ogni possibile e sensato ragionare, che è l'essere. La scienza non pensa, proprio in quanto, per suo statuto, non pone a questione questa capitale specie di domanda, alla quale il pensiero invece costantemente indica.

La messa in questione del distinguo fra ragionare e pensare, non rappresenta una vuota dissertazione semantica sull'uso del linguaggio. Essa pone piuttosto l'accento sulla necessità della collocazione adeguata della scienza, in funzione del proprio statuto cogitante e razionale. Un modo di essere e istituirsi, questo, che deve divenire cosciente dei limiti strutturali ai quali sottostà qualunque riflessione sulla realtà, che non si avventuri alle radici del pensiero, né possa far ciò se non a scapito della rinnegazione dei propri intrinseci caratteri[7]. La scienza, cioè, potrebbe anche riconoscere il proprio specifico riferirsi alla *ratio*, comprendendo così il limite essenziale delle proprie pretese di applicabilità di metodo. Ma ciò lo può fare solo superando se stessa, vale a dire, guardando e formulando la problematica del proprio metodo e statuto essenziale sulla falsariga di un'istanza meditativa, che non le è propria. Ci si riferisce qui a quel pensare il fondo abissale che domanda dell'essere delle cose e dell'essere umano, senza più poter ridurre tali ambiti problematici a *posita*, né avere la capacità di utilizzare schemi pregressi (come quello del binomio soggetto-oggetto, consolidatosi nella modernità), se non a scapito della ricaduta fondativa e idealistica nel raziocinio. La scienza non può infatti presumere di poter indagare con i propri strumenti l'ambito problematico dell'essere dei suoi *posita* sottoposti a sperimentazione. Essa è capace di questionare il modo d'essere di questi per intenderlo in senso costitutivo, volgendolo quindi, nella specie del formulario e della catalogazione, all'impiegabilità tecnica. La ragione costituisce appunto il grimaldello col quale il segreto modo d'essere degli enti viene dischiuso a umana conoscibilità ontica.

Ma la stessa ragione, che tanto essenzialmente influisce nell'avanzata della scienza, non ha potere sullo statuto dell'essere stesso delle cose. Su questo fronte, la

[7] Solo la comprensione dei limiti della scientificità dinanzi all'impossibilità di fondare l'essere secondo il metodo stesso della scienza obbliga quest'ultima a pensare in termini differenti da quelli positivistici tanto l'essere umano, quanto l'interrogativo che questo rappresenta.

scienza non può credere ingenuamente di potersi volgere indietro, rispetto al banco di prova dell'esperimento, intentando con i propri strumenti della *ratio* la scoperta della costituzione metafisica dell'essere stesso. Se facesse ciò, essa otterrebbe il solo risultato di edificare sistemi idealistico-metafisici di autolegittimazione della propria volontà tecnica di potere e sapere. Il riecheggiare qui della formula baconiana "sapere è potere" blocca alla scienza un qualunque accesso ingenuo o ancora mistificatore al pensare. La scienza, per poter essere autenticamente scoperta razionale del modo d'essere degli enti, non può non riconoscersi come non-pensante. Essa deve cioè comprendere che, per essere davvero ricerca scientifica, non può valicare i limiti della riflessione e della sperimentazione razionali. Ma, a fronte di tale autocomprensione, è dato alla scienza anche un altro compito. Essa deve cioè apprendere lo statuto caratterizzante il pensiero e riconoscerlo nella sua valenza originaria. Quest'ultima non deve vedersi qualificata come meramente altra rispetto la ricerca scientifica, e perciò essenzialmente squalificata. Il pensiero, nello stesso tempo in cui non è autocontraddittorio, non è neppure semplicemente non-scientifico e non-razionale. Tra *Denken* e *Vernunft* non esiste una differenza di ordine dialettico: tra esse non si pone una dicotomia di ragione, ma si dà un'istanza distintiva di pensiero; una distanza che le distingue nella loro specifica autenticità originaria. La distinzione fra le due, in fondo, non può essere di ordine raziocinante, perché la ragione non è in grado di volgere a quel fondamento, che invece il pensiero ha ognora davanti al suo questionare. È il pensare che ci consente di porre a tema la distanza fra ragione e pensiero, cogliendolo come un abisso spalancato, un divario che si interpone fra i due[8].

Ci si trova così nella situazione paradossale per la quale, nell'unità della mente umana, si profila una dualità abissale fra pensare e ragionare. Se inquadrate in senso

[8] «Il rapporto della scienza con il pensiero è autentico e fruttuoso solo quando l'abisso (*Kluft*) che separa scienza e pensiero diventa visibile e se ne riconosce l'insuperabilità. Non c'è un ponte (*Brücke*) che conduca dalla scienza al pensiero; l'unico passaggio possibile è il salto (*Sprung*.). Il luogo dove questo salto ci conduce non è solo l'altro lato dell'abisso, ma una regione totalmente diversa. Ciò che in essa ci diventa visibile non è qualcosa che si possa in nessun caso dimostrare, se per dimostrazione (*Beweisen*) si intende il fatto di derivare enunciati concernenti un certo stato di cose da premesse appropriate attraverso una concatenazione di ragionamenti» (M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, *op. cit.*, p. 88).

dicotomico, queste due istanze del meditare assumono la veste di due poli dualistici contrapposti e belligeranti tra loro. È solo dal lato del pensiero, in quanto indagine fondamentale sull'essere delle cose, che ogni cosalità in quanto tale assume una propria specificità ontologica. La scienza è grande per il suo senso del limite e per la lucidità nel saper operare secondo ragione internamente a esso. Ma è il pensiero la forma di coscienza del limite stesso della ragione. Ogni qualvolta sia quest'ultima a tentare una valutazione o una discriminazione del limite e di quanto si intraveda oltre esso, esattamente in quel momento la ragione cessa di avere il proprio statuto di scientificità positiva e si fa, spesso inconsapevolmente, metafisica. Il pensiero, dal canto suo, conscio dell'istanza limitativa, perché intrinsecamente *non*-contraddittoria, della ragione, richiama questa all'autenticità della propria scientificità sperimentale e tecnica. Ma, ancora una volta, il pensiero non può non tentare di richiamare la ragione ai limiti e alla specificità dei suoi caratteri costitutivi.

Pensare, allora, significa indicare alla ragione i limiti del proprio darsi ad autenticità scientifica, mostrando il doversi limitare della scienza positiva alla positività degli enti, al loro essere *posita* sperimentali. Il pensare, infine, deve far intendere quel luogo di singolarità del ragionare internamente al quale la *ratio* ha ragion d'essere, ma esternamente al quale è il pensare in senso non-ricomprensivo e non-positivistico quello che è di casa. La ragione deve riconoscere lo statuto del pensiero: esso è altro rispetto a quello del raziocinare, ma proprio della mente umana nella sua complessità. Tentare di ridurre le istanze del pensiero ai sillogismi della ragione implica misconoscere la scienza nella propria autenticità e smarrire quel senso originario dell'essere umano, che risiede nel pensiero. Il ragionare della scienza, dal canto suo, deve così riconoscere in senso pensante (consapevole di non poterlo porre da se stessa) il proprio statuto positivistico, non intuendo in tale fatto del pensare alcuna istanza dogmatica dell'umano intendere ma piuttosto la verità originaria del conoscere e della possibilità fattiva della scienza.

3. Ragionare sulle fondazioni, pensare il fondamento

La scienza, costantemente impiegata nel domandare il perché (*why*, *warum*) delle cose, ragiona su di esse aprendosi la strada per la conoscenza dei processi che attengono al sussistere ontico dei vari *posita* indagabili. Le risposte ai perché della scienza, sono tutti quei poiché (*because*, *weil*) che dispiegano il frutto dell'attento metodo deduttivo-induttivo di ogni ricerca scientifica. Essa, in tal modo, ragiona sul fondamento che fa essere una cosa quel *positum* che è, dispiegando i momenti fondativi secondo i quali la cosa in questione è proprio essa e nessun'altra. La scienza impiega la strumentazione logica della ragione per carpire la configurazione ontica dell'essere proprio di ogni ente. La ragione specula sulla fondazione che di volta in volta si suppone un ente abbia nel proprio configurarsi oggettivo. E ciò lo si fa con l'esplicita e posteriore intenzione di sottoporre l'oggetto in questione all'osservazione e alla sperimentazione del soggetto. È costui che, nella veste dal camice bianco dello scienziato, si fa promotore di quelle conoscenze che conducono alla scoperta e all'applicazione tecnica di ritrovati e metodologie. Attraverso queste, la scienza positiva si afferma come la più efficace a far mutare i contesti ambientali, nei quali l'essere umano viene poi a installarsi[9]. Tale forma di raziocinio è talmente potente da sovvertire lo stesso ordine evoluzionistico biologico, per il quale le specie più atte ad adattarsi a un ambiente in continua trasformazione sono quelle che riescono più facilmente a sopravvivere alla selezione naturale. Ora, al contrario, la tecnica modifica a tal punto la configurazione dell'ambiente, tanto da garantire all'uomo una totale adattabilità a quasi qualunque contesto ambientale terrestre e non. E ciò accade indicativamente a scapito delle altre forme di vita che vengono

[9] Si rimanda in questo contesto a quel noto rapporto conflittuale identificato da Heidegger fra l'esserci dell'umano su questa terra, comprensibile nell'ordine dell'abitare gli spazi dell'esistenza, di contro alla modalità propria dell'installazione, sempre più attuale nell'epoca del compimento storico della tecnica. Così si esprime in merito il filosofo tedesco: «non si può abbracciare con lo sguardo tutto quanto l'uomo allestisce per installarsi sulla terra, lavorandola, affaticandola e sfruttandola per proteggere se stesso e per promuovere e assicurare quanto produce. Ma tutto questo è già quell'abitare per cui l'uomo si sente di casa nel serbare quel vero al quale può attenersi? Produrre e operare, coltivare e curare non sono che "cultura". Essa è sempre solo e già conseguenza di un abitare. Ma questo è *poetico*» (M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe*, Band 4, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981; trad. it. L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 2007, p. 109).

indiscriminatamente e impunemente sbaragliate dall'azione umana. Questo almeno finché il bilanciamento tra volontà di dominio della terra e decisione per tale pretesa antropica troveranno un equilibrio ecologicamente "sostenibile".

Diverso è invece il caso del pensare. Questo chiede dell'essere stesso e del puro sussistere delle cose, senza ragionare sul modo d'essere ontico di queste o di quello. Il pensare non si occupa nell'articolare le forme di fondazione razionale dell'essere degli enti, in quanto sottoposti a sperimentazione. La positività del metodo sperimentale non è quella appropriata al pensiero, in quanto esso non sottostà alla dinamica duale di soggetto e oggetto. Quella non giunge, come vorrebbe Comte, alla fine di un processo liberatorio per la ragione, che si emancipa dalla teologia e dalla metafisica[10]. Lo stesso modo positivistico di essere dell'uomo in rapporto al sussistente, infatti, costituisce sempre un canone metafisico di precomprensione del reale. L'essere pervenuti a tale metodologia di intendimento e di visione del mondo rappresenta il frutto maturo dell'intera storia del pensiero occidentale. L'esito di un percorso di *pensiero* durato millenni ha condotto all'affermazione della ragione. Ma essa non è che la più efficace e storicamente l'ultima punta di diamante del pensare se stesso da parte dell'essere umano. Il fatto che tale forma di metafisica si sia imposta sin da Cartesio come quella più "chiara e distinta"[11], non è indice della sua assolutezza. Nulla, tanto nel pensare quanto nel ragionare, può avere, per parte umana, carattere di assolutezza. Ciò che si può riconoscere, in senso più o meno condivisibile, è la validità di alcuni assiomi chiave, dai quali si deduce coerentemente un impianto stabile di ragione. Ma il voler far assurgere questo a sistema totalizzante ed esautorante il reale, è solo tracotanza razionalistica. Essa rappresenta infatti quella forma di più cupa cecità, la quale non intravede il suo essere sorta da un'istanza di pensiero, che nulla ha a che vedere con l'intrinseca non-contraddittorietà dialettica dell'applicazione empirica della *ratio*. Sia il positivismo in quanto metafisica, sia la

[10] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Bachelier, Paris 1830-42; tra. it. F. Ferrarotti, *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino 1979, pp. 2-10.

[11] Cfr. R. Descartes, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, Ian Maire, La Haye 1637; trad. it. L. Urbani Ulivi, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2006, pp. 120-123.

sua controparte pura dell'idealismo, confondono le pretese della loro speculazione pensante con le ragioni incontrovertibili della scientificità. Ma una cosa è il procedere secondo ragionamento nella fondazione sperimentale della ricerca, altra è pretendere che il fondamento dell'intero esistente e sussistente sia esautorabile dal dispiegamento del processo razionale. Da esso rimane sempre e irrimediabilmente distinta quella dimensione del pensare, che detiene la propria validità solo in quanto *Denken* e non quale *Vernunft*.

Il meditare sul fondamento, così come l'addurre a fondamento della realtà la sola ragione, non è proprio delle scienze in quanto tali. Nella loro positività, esse danno basamento dimostrativo e sperimentale a ipotesi di ricerca e ai tentativi di tematizzazione razionale degli esiti di questi. Il pretendere che il reale sia esauribile nei *posita* della scienza manca però su due fronti specifici. Per un verso, esso crede di elevarsi a compimento emancipatore della libertà umana da ogni fede, mentre invece imbriglia tutti gli esseri umani alla credenza nella totale necessarietà della finalizzazione esistenziale, fino alla nevrosi. Per altro verso, con simile pretesa, la scienza mina i suoi stessi fondamenti positivi. Infatti, nel momento in cui essa pretende di farsi totale e assoluta, proprio in quell'attimo essa cessa di darsi come scienza, divenendo dispotica verso il pensiero e totalitaristica nelle sue pretese. La dittatura della tecnologia e delle logiche a essa sottese[12] trovano esattamente su questo punto il loro stato di fondazione. La scienza che, nella sua specificità

[12] Allorché l'essere umano pensa di poter utilizzare dei ritrovati della tecnica in una modalità semplice e neutrale, sorge la constatazione sociologica e antropologica, ancora più immediatamente che filosofica, per la quale sia la modalità d'esistere dell'umano a essere direttamente toccata dalla tecnica. Quest'ultima tange cioè direttamente l'intima modalità secondo la quale l'uomo *è* la propria esistenza, di modo che la tecnica influenza direttamente l'*essere* dell'umano, prima ancora che quest'ultimo utilizzi in maniera appropriata o inadeguata dei suoi ritrovati tecnologici. Senza avvedersi di quest'iniziale constatazione, l'essere umano può erroneamente ritenere di essere lui il totale controllore degli strumenti della tecnica, mentre sono proprio questi ultimi che, interferendo sulla modalità stessa secondo la quale l'essere umano è al mondo, fanno sì che l'intera esistenza di ogni uomo e donna di questa terra sia condizionata dalla presenza degli strumenti tecnici e dalla loro azione sull'esistente. Soltanto a fronte di questo accorgimento diviene ulteriormente visibile come non sia la tecnica un semplice strumento in mano all'essere umano, quanto piuttosto quest'ultimo, in qualche modo, un impiegato disposto dalla tecnica medesima secondo l'ordine di questa e in base alla logica del potenziale tecnico e dell'implemento di quest'ultimo. Cfr. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe*, Band 79, ed. P. Jaeger, Frankfurt a.M. 1994; trad. it. G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 52-53, 60-62.

funzionalistica e sperimentalmente finalizzata, tenta di imporsi quale unico ambito legittimo dell'umano, denatura se stessa e abbrutisce l'umano in quanto tale. Ogni scienza è infatti tale solo quando si attiene ai *posita* del proprio ambito di studi, concedendo che, al di là dei propri limiti, si estenda il terreno, non razionalizzabile in senso assoluto, del pensare. La scienza ha da riconoscere quest'ultimo nella propria istanza autonoma e altra dal solo ragionare.

Se la ragione presume di poter estendere la propria ricerca sulle fondazioni dei modi d'essere degli enti, fino all'essere stesso in quanto fondamento, essa si snatura in metafisica, senza neppure rendersene conto. Tale meditare sul fondamento non è infatti proprio delle scienze in quanto tali, ma è applicabile esclusivamente al contesto pregnante di un'interrogazione ontologica pensante. A quest'ultima e al suo duplice stimolo limitativo e appropriativo essenziale, la scienza deve scientemente guardare. La scienza deve quindi indagare internamente ai limiti della ragione, secondo la messa in questione positivistica degli enti. Così limitata nella propria metodologia, essa si appropria della sua essenza, riconoscendola nelle istanze specifiche del ricercare sulle ragioni d'essere dei *posita*, cioè sui modi d'essere di questi. Al pensiero è invece consegnato il compito di far comprendere la propria essenza alla scienza, in tale duplice direzione di chiarificazione, continuando, per parte sua, a pensare ciò che gli è proprio, vale a dire l'interrogativo sull'essere.

Il pensare non ha propriamente un "oggetto" verso il quale volgere lo sguardo. *Positum*, infatti, lo ha solo la scienza che, di volta in volta, indaga gli enti oggettivati innanzi a sé come obiettivi della sperimentazione. Il *Denken*, invece, significa guardare al di là delle forme di oggettivazione razionale e categoriale, nel tentativo di interrogarsi in senso originario tanto sullo statuto di ogni categorizzazione umana, quanto sull'essere stesso in quanto tale. Il pensiero si tuffa nel mare metafisico che circonda la piccola isola della sicurezza razionale positiva[13]. Quello non intenta la formulazione razionale di spiegazioni incontrovertibili sul modo d'essere e sull'essere di quanto è. Il pensare non deve deviare nel progetto di questionare i propri

[13] Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernuft*, Hartknoch, Riga 1787, B 294; trad. it. C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 451.

interrogativi, presumendo di poterli ricondurre al solo ambito del razionale. Ciò sarebbe come se si pretendesse di svuotare l'abisso che circonda l'isola della ragione, riversando tutte le acque sul terreno della spiaggia. Se davvero riuscisse anche solo in minima parte una simile follia, non si sarebbe ottenuta affatto la ricomprensione del mare nella terra, quanto piuttosto l'inondazione di quest'ultima da parte dei flutti.

Il limite che qui si intravede separa il complesso di fondazioni scientifiche che formula la ragione (l'isola della metafora kantiana) dall'insieme di riflessioni che si agitano nel fondale profondo del pensiero. Quest'ultimo si avventura in un elemento che non è proprio della *Vernunft*, ma che non è neppure alieno all'essere umano. L'elemento altro dalla terra nel quale si tuffa il pensiero ci mostra la lotta che la mente costantemente combatte nel riconoscere se stessa in senso logico, non-contraddittorio, eppure riflessivo e pensante. Nella schematizzazione di questo modo d'essere della mente, la ragione, simile ad anfibio, può avventurarsi solo pochi passi lontano dal bagnasciuga. Ciò che si apre alla riflessione del pensiero, nel fondo del pensare l'essere, è il fondamento non oltre oggettivabile di ogni possibile fondazione razionale. Nell'abisso del fondamento dell'essere, giunge a pensiero il basamento del ragionare scientifico sugli enti, come tale da doversi riconoscere e limitare nel proprio carattere ontico. Ciò che pensa il pensiero è il fondamento della ragione umana, impensato dalla *Vernunft* e impensabile in senso categoriale. Da questo fondale si erge l'insieme delle successive oggettivazioni della *ratio*, compreso l'intendersi dell'essere umano quale soggetto agente e soggettività dispiegantesi in rapporto a un oggetto manipolabile e sottoponibile a sperimentazione.

4. Il caso Silesio contro Leibniz

Per poter più adeguatamente cogliere quanto sin qui espresso, può essere utile considerare un esempio calzante. Prendendo a immagine paradigmatica il fiorire di una rosa, in tema con lo *human flourishing*, si può marcare più esplicitamente il distinguo fra ragione e pensiero. La voce alla quale ci si vuol richiamare è quella del poeta Angelo Silesio. Vissuto nel pieno XVII secolo in Slesia, egli compose un complesso di quartine mistico-religiose che raccolse sotto il titolo di *Der*

Cherubinische Wandersmann. Sinnliche Bescreibung der vier letzten Dinge. La catalogazione dei testi in versi formulati dall'autore rimanda, al numero 289 del libro I, a una interessante visione del fiorire. Così recita il testo: «*Die Ros' ist ohn warumb / sie blühet weil sie blühet / Sie achtt nicht jhrer selbst / fragt nicht ob man sie sihet*»[14]. L'esordio della riflessione poetante di Silesio è qui folgorante nella sua semplicità e audacia. La rosa non ha un perché (*warum*) al proprio fiorire. Essa, più propriamente, non è il perché del proprio fiorire. Il semplice fatto che una rosa fiorisca costituisce già di per se stesso e solo l'essere della rosa. Un fiore, d'altronde, è tale nel proprio fiorire, allo stesso modo di come un frutto è ciò che chiamiamo "frutto", nell'atto stesso del suo fruttificare; l'essere come un frutto nel proprio farsi tale. Ogni ente che si dà a essere nella propria specificità autentica è quel qualcosa che è esattamente quando e dove accade essenzialmente per l'ente particolare che è.

Tale è la concezione, solo apparentemente tautologica, che Heidegger mette in luce allorché si esprime col dire che "la cosa coseggia" (*das Ding dingt*)[15]. Ogni cosa, ogni ente che si dà a essere, è nel proprio essere in quanto l'*ens*, l'ὄν (entrambi participi presenti del verbo essere in latino e in greco antico) che specificatamente esso è. L'essere di un ente, però, non è un qualcosa di presupposto all'intrinseco e fattuale darsi a essere di una cosa. Un ente è quel qualcosa che è, solo nel momento e nel luogo specifici nei quali esso accade nel proprio "è", come l'ente specifico che essenzialmente esso è. Una cosa è ciò che è allorché accade nel proprio essere, facendo rilucere in ciò l'essenza originaria del suo essere la cosa che è. Una cosa è essenzialmente come l'ente che è, accadendo nell'essere proprio della sua essenza, che si manifesta nell'atto d'essere proprio della cosa medesima. Tale è il senso del neologismo heideggeriano "*dingen*", "coseggiare": esso vuole ricalcare in senso verbale, quindi attuale nel proprio accadere, l'essere presente di un ente in quanto cosa, *Ding*. La cosa "coseggia", allora, quando accade come la cosa specifica che essa

[14] «La rosa è senza perché. / Essa fiorisce poiché fiorisce. / Non presta attenzione a se stessa, / Non chiede se la si veda» (traduzione mia).

[15] Si veda il saggio *Das Ding* nei due riferimenti seguenti: M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, *op. cit.*, pp. 109-124. Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, *op. cit.*, pp. 21-43.

è, nell'atto del darsi a essere illuminata della sua essenzialità come ente. Vale a dire: come cosa che è quel che è, essendo come se stessa unicamente è.

Al fiorire della rosa di Silesio va applicato questo pensiero generale sull'essere dell'ente in quanto cosa che coseggia. La rosa è nel seno del suo essere più proprio, nel momento in cui l'essenziale del suo essere rosa si mostra col fiorire. Volendo esprimere ciò con una variazione lessicale adattata alla lingua inglese, potremmo dire "*the flower is flourishing*", il fiore sta fiorendo, "è" nell'atto del proprio fiorire. La rosa è quindi "senza perché" (*ohne warum*), in quanto il suo essere non risiede in alcun perché specifico, ma nell'esplicito accadere essenziale della propria entità in quanto fiorente e sbocciante. La rosa, d'altronde, fiorisce "poiché" (*weil*) fiorisce. Il suo specifico fiorire, allora, non trova motivazione razionale che intenta il perché dell'essere in fiore della rosa, ma semplicemente è nel dispiegarsi contingente del venire a fiorire proprio dell'essenza della rosa. Su questo punto si biforca il senso del *warum* (l'inglese *why*) da quello del *weil* (*because*): mentre il primo introduce una richiesta questionante di spiegazione, il secondo esplica il dispiegamento attuale di un rispondere o di un accadere. La rosa è senza *warum* perché il suo essere è interamente calato nel *weil* del proprio darsi a fiorire.

La rosa è priva di *warum*, ci dice Silesio, in quanto non presta attenzione a se stessa nel solco di un chiedere pensante. L'ente "rosa", infatti, non è capace di pensiero, né di ragione, per cui l'essenza del proprio essere non risiede, per il suo darsi, nel *warum* questionante. La rosa fiorisce in quanto fiorisce, senza che per l'essenziarsi della propria essenza si dia necessità alcuna di reperire spiegazioni razionali a riguardo del proprio *flourishing*. Un qualunque fiore fiorisce, al darsi di date condizioni ambientali, indipendentemente se davanti al suo dischiudersi di petali ci sia o meno lo sguardo indagatore dell'essere umano. Un bocciolo in fiore, infatti, né chiede né ha bisogno di essere anche solo intravisto per poter sbocciare. Un fiore fiorisce attuandosi nella propria essenzialità fiorente, esattamente con l'autentico suo fiorire. Come una cosa che "coseggia" avviene nella sua essenza profonda, senza che essa abbia a interrogarsi sull'essere del suo darsi in quanto *ens*; così la rosa fiorisce dal momento che essa si dà nell'essenziale della propria enticità,

come quel qualcosa che fiorisce, sboccia e si lascia chiamare "rosa", senza per questo dipendere, nel suo essere, da altro se non dal suo solo fiorire specifico[16].

Il problema del *warum* si pone in maniera pressante non per l'essere in fiore di una rosa, ma per colui che, rispetto al *weil* di tale accadere, si pone in maniera problematica. È per l'essere umano e per il darsi di questo nell'essenzialità del proprio essere, che il *warum* assume un carattere fondamentale. Per la sua innata tensione al sapere[17], all'essere umano, quindi al carattere essenziale del suo esistere, è connaturata l'istanza del chiedere il "perché" delle cose. L'essere umano è nel solco originario della propria essenza, allorché si interroga e tenta di sviluppare il senso questionante del *warum* nelle possibilità esplicative del *weil*. Mentre per la rosa il suo carattere essenziale si assesta sul proprio accadere come fiorire, per l'essere umano è invece la messa in questione del fiorire della rosa ciò che apre alla dimensione essenziale del proprio essere. L'uomo conosce se stesso esattamente aprendosi all'ampiezza questionante del *warum*, vale a dire ciò che la sua essenza più intima è profondamente.

Il principio cardine che sta alla base di tale intendimento sull'essere umano è quello che Gottfried Wilhelm von Leibniz ha formulato come *principium rationis*. Questo afferma una duplicità di intendimento sull'essere delle cose e, di riflesso a queste, sull'essere proprio dell'uomo. Tale principio, teorizzato in un versante positivo e in uno negativo di comprensione, sostiene rispettivamente che *omne ens habet rationem* e che *nihil est sine ratione*. Ciò che esprime il cosiddetto principio di

---

[16] Viene qui in mente la critica incisiva ed essenziale mossa da Shakespeare a quella sorta di nominalismo, che riduce l'essenza delle cose ai nomi di queste. Nella possibilità di spiegazione che l'essere umano detiene nel proprio utilizzo conoscitivo della ragione è insito il germe della limitazione dell'esperienza umana al solo contesto dei nomi riconosciuti come significativi per il conoscere precipuo della scienza. Di contro a quest'ultima si staglia la necessità ognora fondamentale per l'essere umano di cogliere il sostrato ontologicamente vitale dell'essente. È proprio rispetto a quest'ultimo che il poeta inglese scrive: «*What's in a name? That which we call a rose / By any other word would smell as sweet*» (W. Shakespeare, *Romeo and Juliet*, Act II, Scene II, Lines 46-47).

[17] Non si può non ricordare qui il celeberrimo incipit della *Metafisica* di Aristotele (1, 980 a 1): «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, tutti gli uomini tendono per natura al sapere». Cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 3.

ragion sufficiente[18], sembra andare contro quanto poetato da Silesio. Se infatti ogni ente ha una propria ragion d'essere, non può darsi che la rosa, in quanto ente, sia senza perché, cioè senza una ragione. Nulla d'altronde può essere, se non in quanto poggiante su una ragione, che ne motivi l'essere e il modo di darsi in quanto *ens*. La ragion sufficiente per il darsi a essere di un ente non può non darsi, se in generale si dà un ente, l'essere piuttosto che il nulla. E ciò, essenzialmente, sia per lo statuto ontico dell'essere oggetto di indagine, sia per il modo ontologico questionante della mente umana. È per il porsi di questa in relazione a se stessa e al sussistente, che non può non darsi ragion sufficiente dell'entità di ogni ente che si dà a essere. Per il solo fatto di non essere un *nihil*, ogni ente non può non avere in sé una *ratio*, una spiegazione enunciabile il suo modo proprio di essere la qual cosa che esso è.

Pare qui profilarsi, tra Silesio e Leibniz, un contrasto netto sull'intendimento del "perché" e delle ragioni del modo d'essere e d'accadere di un qualcosa come il fiorire di una rosa. Tale opposizione è però solo apparente. I due si riferiscono infatti a un medesimo ordine fattuale di cose (nell'esempio considerato, il fiorire di una rosa), ma lo vengono a studiare da due prospettive differenti. Il fiorire di una rosa è senza perché, cioè accade per il solo fatto di darsi ad accadimento. Eppure, per parte di scienza umana, si può dare una spiegazione razionale a tale eventuarsi dell'essenzialità fiorente di una rosa. La spiegazione deducibile, per esempio, nei termini della fotosintesi clorofilliana, dà ragione del fiorire di una rosa. Epperò, prima ancora che l'essere umano intendesse il processo di maturazione della clorofilla, ogni fiore non faceva che fiorire. Allo stesso modo, cessando d'essere l'uomo, le rose non smetteranno perciò solo di fiorire. L'essere nell'essenza della propria fioritura, da parte del fiorire di una rosa, *ha* possibilità di riconoscersi nella fornitura di una spiegazione razionale della sua essenza, così per come perpetrata dall'indagine umana. Ma l'essere proprio di una rosa non *è* una *ratio* spiegabile col ragionamento, quanto piuttosto un semplice essere in atto del fiorire di un fiore chiamato "rosa". Per l'essenza dell'essere umano, costantemente protesa

[18] Cfr. G. W. Leibniz, *Die Monadologie*, Heinrich Köhler, Frankfurt an der Oder, Leipzig, Jena 1720, § 32.

all'interrogazione del *warum*, è essenziale il porre in questione ogni cosa nei termini della ragion sufficiente. È l'uomo che, per essenza, non può non porsi domande e tentare di trovare risposte. Egli è sempre interrogativo a se stesso e luogo di interrogazione per tutto quanto è.

Il *principium rationis*, in fondo, non è altro che la dichiarazione più originaria della comprensione di sé che ha ed è l'essere umano. Ma il modo di essenziarsi della sostanzialità umana non è il medesimo di ogni cosa che è nel proprio coseggiare. La rosa è senza *warum*, in quanto il suo essere si essenzia nel *weil* del fiorire. L'uomo, invece, non può non chiedere del *warum* suo e di ogni altra cosa che si dà a essere, se intende davvero darsi all'essere più autentico del *weil* della sua esistenza. Le due prospettive della rosa che fiorisce "senza perché" e dell'uomo che non può essere nella propria essenza senza fornirsi delle spiegazioni pensanti, delle *rationes* per ogni entità: tali due dimensioni dell'essere non sono antitetiche tra loro. Come *Denken* e *Vernunft* non sono contrari l'uno all'altra, ma riguardano l'unitario e sfaccettato modo d'essere della mente umana, allo stesso modo la riflessione di Silesio e quella di Leibniz hanno bisogno di una reciproca compenetrazione. Senza che l'uno dei due poli si disciolga nell'altro, entrambi devono mantenere la propria autonomia e dialogare tra loro. Solo così si può sperare di intendersi sulla cosa stessa per la quale, unanimemente, non possono non ricercare la ragione, nelle modalità delle scienze ontiche, e il pensiero, attuale rispetto alla domanda sull'essere.

5. Conclusione

Una spiegazione al "perché" (*warum*, *why*) di un qualcosa rappresenta il dispiegamento di una chiarificazione. Essa è volta a dirimere le nebbie di ignoranza che sorgono alla prima istanza questionante della domanda. L'interrogativo, che si fonda sulla coscienza di ignorare qualcosa, non è solo l'inizio di ogni possibile conoscenza, così per come espresso dall'adagio cartesiano *dubium sapientiae initium*. La domanda non chiede soltanto del processo di conoscenza dispiegabile nell'acquisizione di un particolare sapere sperimentale e sperimentabile in ciò che si fa oggetto di studio. La domanda, nel suo venir formulata in quanto questione, si

trova piuttosto davanti un "poiché" (*weil*, *because*) che, per il solo fatto di darsi come ancora non conosciuto, diviene il nervo scoperto del domandare. L'evento che sorprende l'essere umano, colui che si pone la domanda, e che lo spinge all'interrogazione non consiste nel mero porsi di un interrogativo razionale. Quest'ultimo sorge infatti su un fondamento che si dà nella sola fattività di un reale sussistere innanzi agli occhi. Se non si desse in assoluto essere, d'altronde, nessuna domanda potrebbe mai fattualmente venir concepita. Qualsiasi tentativo di spiegazione razionale poggia allora sulla riflessione pensante del puro darsi a essere di ciò che, attraverso oggettivazione intellettiva, poniamo come *obiectum*. E tale pensare, a sua volta, trova motivo del proprio essere non in una ragione dispiegabile nei propri assunti dimostrativi. Il pensiero si dà infatti a essere nello stesso modo in cui si dice esista un essere come l'uomo e sussista alcunché come una rosa, una penna, un "mondo".

Tutto ciò che rientra nel reale e nel possibile è nel seno dell'essere come l'accadimento che specificatamente si dà a essere. L'essere umano è in grado di dar ragione del modo di essere delle cose, ma non può ricomprendere razionalmente il semplice darsi a evento dell'essere di quanto è. L'essere umano, ancora più particolarmente, deve percorrere la strada della chiarificazione a se stesso di quanto non conosce. Egli è infatti nel proprio essere nella modalità del porre domande e del ricercare risposte. La *Vernunft* è il sentiero imprescindibile da battere per poter volgere verso tale direzione; è il metodo di discernimento della ragione[19], in quanto analisi, sintesi, sperimentazione e dimostrazione, ciò che consente la comprensione

[19] «Nelle scienze, non solo il tema viene posto dal metodo, ma viene immesso nel metodo, e vi resta sottoposto. La corsa folle che oggi trascina le scienze verso mete che esse stesse ignorano, ha la sua forza propulsiva nel potenziamento e nel progressivo assoggettamento alla tecnica del metodo e delle possibilità a questo intrinseche. Nel metodo è tutta la potenza del sapere. Il tema rientra nel metodo. Diversamente che nel processo presentativo della scienza, stanno le cose nell'ambito del pensiero. Qui non esiste né metodo né tema, ma solo la contrada (*Gegend*) che così appunto si chiama, perché dischiude e offre (*gegnet*) ciò che deve essere pensato dal pensiero. Il pensiero si trattiene in quella contrada percorrendone le vie. Qui la via fa parte della contrada. Quando si muova dal pensiero presentativo della scienza, ravvisare questo rapporto non solo è difficile, ma addirittura impossibile. [...] - Pensando - noi già camminiamo nella contrada» (M. Heidegger, "Das Wesen der Sprache" (1957/58), in *Unterwegs zur Sprache*, *Gesamtausgabe*, Band 12, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985; trad. it. A. Caracciolo, "L'essenza del linguaggio", in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2007, pp. 141-142).

di quel che, in prima istanza, interroga l'essere umano come *insipiens*. Attraverso il finalizzato processo del raziocinio l'uomo conosce il "perché" degli enti e, così facendo, attua l'essenza del proprio essere più specifico e umano. L'umanità fiorisce nella sua istanza di *human* quando si fa consapevole di questo carattere proprio della ragione e, rispetto a esso, riflette anche sull'istanza fondamentale del *Denken*.

Il pensiero non presenta la medesima finalizzazione ragionata propria della ricerca positivistica delle scienze. Pensare non significa trovare ragioni d'essere o del modo di darsi di quanto è nell'effettività del reale. Il pensiero non è infatti altro che la riflessione sempre attuale e stringente sulla fattualità stessa dell'esistere dell'uomo e del sussistere degli enti. Pensare significa riflettere la superficie sulla quale poggia e dalla quale si erge ogni possibile darsi a ricerca razionale del ragionare umano. Quest'ultimo non si darebbe affatto, se già non ci fosse quel fondamento che il pensiero continuamente pensa e riconosce come il basamento di ogni possibile azione umana di mentalità e di azione. Tale base fondamentale consiste nel darsi dell'essere piuttosto che del nulla; nel sussistere di enti che accadono nell'essenzialità del loro essere; nell'esistere dell'essere umano che, ponendo a questione l'essenza degli enti, essenzia la propria sostanzialità originaria.

Il fondamento sul quale si staglia ogni possibile e formulabile domanda sorpassa sempre la risposta richiesta dal punto interrogativo. Domandare di qualcosa che si ignora, infatti, significa chiedere spiegazioni esaustive a un qualcosa di ignorato che avviene innanzi agli occhi, imponendosi quale problema. La spiegazione fornita a una domanda, però, non esaurisce mai la carica di problematicità insita nell'atto stesso del domandare. La risposta non fa altro che dispiegarsi come mozione antitetica a una interpellazione questionante, impegnata nello scopo di corrispondere a questa in maniera più o meno adeguata e pertinente. La domanda in quanto tale non è tuttavia solo richiesta del dispiegamento di una risposta. Essa è anche e soprattutto domandare del senso dell'essere umano che, in ogni questione, sempre riverbera e chiede di venire riconosciuto.

Ogni chiarificazione che risponda a una domanda non risolve altro che il solo punto interrogativo posto in senso positivo come atto a poter essere scandagliato. Il

domandare stesso però, sebbene volto verso la ricerca di una risposta, non consiste nel solo dispiegamento di questa, ma anche e soprattutto nel riconoscimento dell'esigenza di una spiegazione più radicale. L'originario dal quale prende piede ogni domanda è il fondamento per il quale l'essere di persone, animali e cose accade nell'effettività delle essenze precipue di tutti questi. Domandare è quindi pensare la domanda di senso che è sottesa, in quanto accadimento, a ogni possibile questionare umano. Ragionare, dal canto suo, rappresenta la sempre costante richiesta di spiegazione che l'essere umano non può pretendere né di abolire, né di intendere come onnicomprensiva del proprio essere e dell'essere in generale. La ragione tratteggia infatti il modo di realizzazione autentica dell'essenza propria dell'uomo. Epperò tale dimensione essenziale, con la sua strumentazione positivistica, non è capace di spiegare né quel che l'essere umano è, in quanto questionante del proprio e dell'altrui essere, né ciò che sono gli enti, come cosalità sussistenti nella specificità loro originaria.

In definitiva, allora, la ragione non è in grado di esautorare l'ambito di conoscenza, coscienza e comprensione, che l'essere umano ha da essere nell'originarietà della propria essenza. La scienza, ancora, non deve percepire ciò come un difetto, quanto piuttosto come l'indice imprescindibile (ma mai assoluto) del proprio potersi dare in quanto positiva e oggettivante. La ragione scientifica del *positum*, d'altronde, se vuole mantenersi nella propria scientificità, non può non riconoscere ciò, né pretendere di stigmatizzare il pensiero non tanto come altro da sé, quanto addirittura come mero intimismo evitabile e opzionale, dal momento che esso si mostra come non promotore di sapere[20]. Soltanto a fronte di queste due linee guida problematiche di distinzione risulta nuovamente possibile, tanto in seno alla scienza quanto nell'alveolo di un'autentica e originaria interrogazione ontologica, porre la domanda sul τέλος.

[20] Contro questa assolutizzazione del sapere della scienza, definita "naturalizzazione", si scaglia Evandro Agazzi. Come da lui sostenuto anche in occasione del seminario su "Il ruolo del concetto di intenzionalità in filosofia" tenuto alla PUSC il 22 gennaio 2014, si riconosce la pericolosità e la fallacia di riservare al neopositivismo delle scienze naturali, promosso in forma di neoempirismo logico, l'ultima ed esclusiva parola sulla conoscenza del reale. Si veda per esempio E. Agazzi, *Ragioni e limiti del formalismo. Saggi di filosofia della logica e della matematica*, Franco Angeli, Milano 2012.

La comprensione del punto di partenza dello *human* come non determinato una volta per tutte in senso scientifico deduttivo, in quanto aperto alla dimensione del poiché del puro accadere, fa intravedere una possibilità liberante. L'umano, privo di determinazioni deterministicamente preimpostate alle quali risulti costretto, appare scevro da formazioni essenziali univoche, cioè libero dal rischio dell'imbrigliamento nel necessitato. Solo la comprensione dei limiti della scienza dinanzi all'impossibilità di fondare l'essere secondo il metodo stesso della scienza obbliga quest'ultima a pensare in termini diversi il proprio essere dinanzi all'uomo e all'interrogativo che esso rappresenta. Soltanto l'accadere di ciò che si dà come senza-fondamento (*Abgrund*)[21] concede spazio alla libertà umana. Esclusivamente attraverso l'apertura del terreno di questa dimensione, la finalizzazione della libertà stessa può volgere a fini autenticanti e fiorire nella persona come responsabilità. Lontano da questa prospettiva, la scienza continuerà a presumere di poter imporre il proprio metodo a qualunque ambito dell'ὄν. E ciò senza avvedersi dell'incapacità propria (essenziale) di poter far ciò, né della sua malessenziale presunzione di agire contro il suo stesso statuto. Forse, si potrebbe anche temere, contro l'umanità nella sua interezza di mente, azione ed essere.

[21] Cioè quel fondamento che, fondando ogni essente nella sua fattualità e nella possibilità specifica che lo fa essere ciò che esso è, non si presenta a sua volta tale da poter essere fondato su un altro basamento. Con questo termine si vuole quindi indicare un fondamento fondante e privo di ulteriore fondazione; il fondamento che fa essere l'essente per ciò che esso di volta in volta si mostra essere non essendo, quel fondamento, alcunché di essente in senso cosale. Per questa concezione del *Grund* si rimanda a M. Heidegger, *Der Satz vom Grund (1955–1956), Gesamtausgabe*, Band 10, ed. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997; trad. it. F. Volpi e G. Gurisatti, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 2004, p. 94.

BIBLIOGRAFIA

Agazzi, Evandro, *Ragioni e limiti del formalismo. Saggi di filosofia della logica e della matematica*, Franco Angeli, Milano 2012

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006

Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Bachelier, Paris 1830-42; tra. it. F. Ferrarotti, *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino 1979

Descartes, René, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, Ian Maire, La Haye 1637; trad. it. L. Urbani Ulivi, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2006

Heidegger, Martin, *Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe*, Band 79, ed. P. Jaeger, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1994; trad. it. G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002

Heidegger, Martin, "Das Wesen der Sprache (1957/58)", in *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, Band 12, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985; trad. it. A. Caracciolo, "L'essenza del linguaggio", in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2007

Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund (1955–1956), Gesamtausgabe*, Band 10, ed. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997; trad. it. F. Volpi e G. Gurisatti, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 2004

Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe*, Band 4, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981; trad. it. L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 2007

Heidegger, Martin, "Was heißt Denken? (1952)", in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Band 7, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; trad. it. G. Vattimo, "Che cosa significa pensare?", in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2007

Igino, *Hyginus fabulae*, a cura di P. K. Marshall, Teubner, Leipzig 1993

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernuft*, Hartknoch, Riga 1787, B 294; trad. it. C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004

Leibniz, Gottfried Wilhelm von, *Die Monadologie*, Heinrich Köhler, Frankfurt an der Oder, Leipzig, Jena 1720

Popper, Karl Raimund, "Realismus und das Ziel der Wissenschaft", in *Postskript zur Logik der Forschung, Gesammelte Werke*, Band 7, ed. Herbert Keuth, Mohr Siebeck, Tübingen 2002; trad. it. M. Benzi e S. Mancini, *Poscritto alla logica della scoperta scientifica. Il realismo e lo scopo della scienza*, Il Saggiatore, Milano 2009

Seneca, Lucio Anneo, *Lettere a Lucilio*, Mondadori, Milano 2015

Shakespeare, William, *Romeo and Juliet*, Giunti Editore, Firenze 2001

Silesio, Angelus, *Der Cherubinische Wandersmann. Sinnliche Bescreibung der vier letzten Dinge* (1674), Diogenes Verlag, Zürich 2006

Vattimo, Gianni, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981