

EZIO RIONDATO

PER UNA ANTROPOLOGIA ESISTENTIVA *

*Estratto da « Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia »
dell'Università di Macerata, XXII - XXIII (1989 - 1990)*



EDITRICE ANTENORE
PADOVA

Ecco caro Silvio, verso
che' eriti vanno
concludendo: le mie
folie - fantasia spum
Ezio Riondato
28-2-91

EZIO RIONDATO

PER UNA ANTROPOLOGIA ESISTENTIVA *

I. *Problema e intento*

L'interesse per una antropologia mi è dettato anzitutto dalla curiosità di sapere ciò che sono *io* come *uomo*, io che mi dico «io» e «uomo».

Muovo da questo fatto esperienziale dotato di certezza empirica per quello che essa vale: dal cogliermi-dirmi «io-uomo» (intelligenza e manifestazione insieme di me a me) e quindi anche chiamarmi «io» e «uomo».

È altresì una mia aspirazione, talora una presunzione, di sapere non soltanto quello che dico «io uomo», ma «gli uomini» e addirittura «l'uomo», cimentandomi (ancora esperienza, nel senso di *temptamen*) nel costruire un sapere che oltre che essere diciamo oggettivamente «storico» (cioè di me individuo), conservi anche la oggettività storica come sapere epistemico quale sapere generale de «gli uomini»: o addirittura quale sapere ontologico universale de «l'uomo», così soddisfacendo la pretesa di esaustività di una antropologia, da dirsi «filosofica», in particolare di quella ontologico-metafisica.

Se, come diceva il mio Maestro U. A. Padovani, la filosofia come metafisica è *tractatus brevis*, in tal caso una siffatta antropologia sarebbe un *tractatus* brevissimo, da limitarsi forse alla enunciazione classica di *uomo-animale-razionale*. Questa è stata anche la

* Testo rielaborato della conferenza tenuta il 9 marzo 1989 presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane.

proposta della moderna « Metafisica classica » più incline a soffermarsi sul problema filosofico (metafisico!) dell'esperienza e della storia e dell'essere e sul *problema del problema*, che sul problema del *ciò che è uomo*.

Tento qui un correttivo a tale proposta limitativa, epistemicamente forse insieme pretenziosa e rinunciataria; tento un correttivo ad una antropologia metafisicamente ontologica in senso classico. Ma tento un correttivo altresì a quella antropologia metafisicamente empiristico-storicistica nel senso moderno che ha relegato il tutto dell'umano nell'atto dello Spirito o nella esistenzialità dell'esistente.

Facendo questo tentativo spero di rimuovere qualche difficoltà alla determinazione di una antropologia filosofica e forse affacciare qualche possibilità di una antropologia più rivolta *alle* e più accogliente *delle* esigenze (e necessità) esistentive che sono individuali: cioè una antropologia che non si esaurisca nel sapere di « uomo-animale razionale », e neppure si pretenda sapere di uomo-Spirito o di uomo che esaurisce l'esistenzialità come scaturiente dal nulla, in forza di una dichiarazione-assunzione di originaria consapevolezza esistentiva (il *per sé* sartriano). Voglio dire che tento di costruire una antropologia che offra elementi alla determinazione dell'individuale di uomo e per questo possa qualificarsi quale « antropologia esistentiva »¹.

¹ Distinguo « esistenzialità » da « esistentività »; « esistentività » come dattità dell'esserci suo, di fatto, quale stanzialità di alcunché individuale, singolare, della cronotopicità.

« Esistenzialità » è quella argomentata dall'*esistenzialismo* di Sartre e Heidegger. Più genuino quello di Sartre perché meno condizionato da curvature metafisiche in senso classico e idealistico-storicistico.

Nell'esistenzialismo si svolge la consapevolezza euristico-speculativa che non è l'essere che precede l'esistere (l'esserci), ma è l'esistere (l'esserci) che precede l'essere.

In questa precedenza dell'esistere c'è un equivoco: tra universale e individuale.

Per Sartre e per Heidegger il capovolgimento dall'essenzialità all'esistenzialità non ha comportato il trasferimento dall'universale all'individuale.

Sartre cade nella stessa difficoltà che Egli rimprovera a Kant. Soppresso il rapporto fra l'idea di uomo nella mente di Dio, secondo la quale Dio ha creato l'uomo, e l'uomo reale, sono rimaste, nell'ateismo dei filosofi del XVIII secolo e così pure nell'illuminato Kant, le idee di uomo e della natura umana come precedenti di ciascun uomo. Ciascun uomo singolare

La mia tensione a sapere ciò che è uomo è condizionata da questo trascorrere da me individuo empirico (« io-uomo »), che avverto tale tensione e, in qualche modo, mi so (o pretendo di sapermi) dicendomi « io-uomo », ai miei (cosiddetti) « simili » che dico « uomini », o che, andando ancor più oltre di essi, al di là di ogni loro storico limite, li dico dicendo « l'uomo ». Perché una antropologia che sia sapere solo di me del mio « io-uomo », o solo di me e di ciascun mio simile storico, non mi soddisfa e debbo ammettere che non è soddisfacente come sapere.

Il sapere pretende di più; o, meglio, io pretendo di sapere di più: pretendo che il mio sapere non si limiti a quel uomo da cui parto, che sono « io-uomo ». Desidero e pretendo un sapere di « uomo » valido per « gli uomini » di cui ritengo di avere esperienza come « simili » a me e che perciò dico « miei simili » e dunque « uomini »

per Kant è un esemplare singolo del concetto universale de « l'uomo », di cui Kant di fatto parla come di uomo in universale, vittima dell'essentialismo sia storico-speculativo tradizionale, sia soprattutto terminologico.

Ma, nonostante la critica a Kant, questo codice non muta neppure con l'esistenzialismo. Sartre parla non del singolo uomo individuo ma de « l'uomo esistente » come « l'esistente originario » assimilandolo anche a quello che Heidegger chiama « la realtà umana ». Ma la *realtà umana* è ancora espressione essentialistica concernente l'essere non l'esserci; è l'esserci dato come essere.

Questo esserci che si dà come essere è « l'uomo »; cioè è di nuovo l'universale dato in un concetto. Secondo Sartre è (« *cela signifie* ») « l'uomo » (universale dunque) che esiste prima di ogni altro esistente, che coglie se stesso, in un incontro con se stesso, sorge nel mondo e poi si definisce. È da osservare a Sartre che non è « l'uomo » che incontra se stesso, sorge nel mondo e poi si definisce, ma è *un uomo* (anzi sono io-uomo) soggetto sia dell'incontrare se stesso sia del sorgere nel mondo; e, d'accordo, poi... si definisce cioè dichiara la sua essenza, passa da *un uomo*, cioè da *io-uomo* a l'uomo.

Ebbene questo processo che si incardina nel *un uomo* anzi nel *io-uomo*, *singolo individuo* anziché nell'*uomo* (quindi senza la presunzione essentialistica di parlare de l'uomo, parlando di me stesso, di *dira* « l'uomo » quando dico « io uomo ») questo processo è da dirsi esistitivo anziché esistenziale.

Questa differenza pongo tra esistenza e esistività, differenza dettata dalla lezione esistenzialistica: in tal caso esistenzialismo criticamente sviluppato secondo le sue esigenze di superamento dell'essentialismo presupposto.

Per le citazioni di cui sopra cfr. J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, ed. Nagel, Parigi 1966, specialmente pp. 16-21.

come « me uomo » (la somiglianza è un comune metro di interpretazione — empirica! — dell'esperienza; me lo testimonia già il primo antico filosofare). Ma la tensione epistemica non si arresta alla pretesa del sapere de « gli uomini », che mi *appaiono* simili a me e dei quali quindi, se mi *appaiono*, ho esperienza; pretendo altresì un sapere che sia anche *ipoteticamente* valido nei confronti di *tutti* (dico « tutti ») « gli uomini », dei quali *tutti*, ovviamente, non ho né avrò mai esperienza reale, ma *uomini che ipotizzo « simili »* a me sul fondamento empirico della somiglianza con quelli che dico e chiamo « uomini ». Dico ipoteticamente come proposta del *dire* circa *possibili uomini* che mi si presentano nello sviluppo del tempo, avvertendomi nella mia esistentività diacronicamente condizionato e sviluppato e non presenzialmente dato esaurito.

Adirittura in un superamento intelligenziale dell'esperito (trascendimento!) pretendo un sapere di uomo che non si riferisca più (radicandovisi) ad una esperienza limitata a me (« io uomo ») e ai miei « simili » esperiti o ipotizzati (« gli uomini »), ma si riferisca ad alcunché (essenza!) che è il *ciò che* che fa essere uomo sia « io uomo », sia « gli uomini », sia qualunque altro ente di cui tale alcunché (essenza!) possa essere possesso, struttura, elemento determinante e sia detto tale.

Il problema dunque è quello del passaggio, o della pretesa del passaggio, da me, « io-uomo » ai miei « simili » (« gli uomini ») e... a « l'uomo ». In questo passaggio rischio di perdere tutta la pregnanza del io uomo da cui necessariamente parto, e dunque di costruire un sapere di « uomo » che mantiene il cosiddetto « essenziale » di esso, ma ne perde la realtà autentica, quella della esistentività in cui si individua tale essenzialità e senza di cui di « uomo » non è neppur dato di parlare. Non è neppur dato di parlare perché è *questo uomo qui* che ne parla, anzitutto e necessariamente parlando di sé-uomo; se esso, come io singolo, viene meno, con il suo venir meno al limite si annulla anche il suo parlare, il suo sapere, l'antropologia stessa che io pretendo di costruire.

2. *Mia empiricità individuale e trascendimento*

In realtà nei confronti di ogni ricerca e di ogni ricercato, io sono condizionato dalla mia empiricità individuale, cioè da « io uomo »; ciò che immediatamente emerge alla *mia* esperienza è que-

sto *uomo* che sono *io* o alcunché di esso. Dico « alla mia esperienza » intendendola come mio impegno pratico : la mia prova, il mio tentativo, il mio cimento ; nonché « alla mia esperienza » intendendola come mio impegno conoscitivo : il mio sentire di sentire, mio avvertimento, mio coglimento intellettuale in cui mi dico e che dico come tale, ma sempre, almeno implicitamente, « mio ».

In forza di questa *mia* esperienza, pratica e conoscitiva, tutto ciò che chiamo « uomo » (« chiamare » è aspetto psichico funzionale segnico-semantizzante dell'*intelligenza* che si fa *dire*) soffre e gode dell'attribuzione ad esso di alcunché che è detto a *modo mio*, a modo cioè di me-uomo *figuratamente* (*morfè*) e *formalmente* (*eidòs*) : da ciò l'antropologia ricava modalità antropomorfe e antropocentriche in senso di modalità egomorfe ed egocentriche. Qui non sviluppo la ricerca di queste modalità antropiche ; accenno ad esse soltanto sottolineandone l'importanza nonché la necessità di un loro approfondimento fenomenico e critico.

Di questi caratteri morfologici ed eidetici determinati da « uomo » sono pregni i nomi : il nome di « uomo » stesso ; il quale altresì (come tutti i nomi) soffre e gode di quella generalizzazione, e al limite di quell'universalizzazione implicita nel suo trasferimento da me (« io uomo ») ad altri, (che ritengo e chiamo pur essi « uomini » : « gli uomini »), o addirittura nel trasferimento del nome a quella forma modello (*eidòs*) di uomo, che ritengo valida per tutti gli uomini possibili indicandola con il nome o sintagma « l'uomo ».

Faccio questione dei nomi per mettermi in guardia criticamente dai loro condizionamenti e per far luce sulla loro imprescindibile mediazione epistemica. Assai spesso infatti parlando e scrivendo non tengo conto della differenza di riferimento dei nomi che uso : riferimento che può essere per esempio individuale, generale o universale. Spesso mi accorgo di parlare de « gli uomini », o de « l'uomo », quando in realtà l'esperienza in forza della quale parlo è quella di « io uomo » o di « qualche uomo » : che sono esperienze (specie questa seconda, che non è immediata), neppure criticamente vagliate.

In questo caso del nome « uomo » (ma nel caso di ogni nome) il mio dire, sulla base del suo carattere generalizzante in cui si indicizza (« uomo »), esprime certezze empirico-soggettive che vanno sottoposte a giudizio critico (vanno messe in crisi), mediante una considerazione della integralità funzionale del mio dire.

Il mio dire è da una parte espressione del coglimento intelligenziale e manifestazione semantica di esso, dall'altra, in quanto manifestazione semantica, è indicazione (*deiknymì*) segnica, di cui i nomi sono reificante (*reor* donde *res*) testimonianza empirica: espressione, ciascuno di essi, di generalità ad immagine o a somiglianza del letto-raccolto dall'intelligenza. Non posso prescindere né dall'uno né dall'altro aspetto. Per cui, al di là dell'indicizzazione nominalistica, debbo tener conto del carattere fondativo che il mio dire ha nei confronti del *ciò che dico esserci*, di cui il dire (il mio dire) è originariamente manifestativo: dico « *io sono* » ma generalmente nel senso di « *io ci sono* ».

Preme richiamare l'attenzione su quello sopra chiamato « trasferimento di nome » (da « *io-uomo* » a « *gli uomini* » a « *l'uomo* »). Il « trasferimento di nome » è segno dell'operazione intelligenziale che chiamo « trascendimento », la quale dà « *l'uomo* » con l'esplicazione valutativa che ciò che è detto così (« *l'uomo* ») *sarebbe* il darsi « *uomo in quanto uomo* », cioè da darsi nulla altro che non venga ad esso soltanto come uomo.

Non può sfuggire l'affinità imaginifica (morfetica, figurativa in funzione eidetica) che c'è tra « trasferimento di nome » e « trascendimento »: affinità che evidenzia la problematica segnico-semantica del condizionamento antropomorfo esistitivo o addirittura fisiomorfo in forza della prevalente allusività topomorfa (« passaggio », « trasferimento », « tra-scendere »).

Questi elementi (imaginificità, figuratività, morfeticità, topomorficità, trasferimento, trascendimento ecc.) denunciano il carattere esistitivo sia dell'operazione di attribuzione dei nomi in una valenza di significato e individuale, e generale, e universale, sia dell'operazione psichico intelligenziale (di me uomo naturalmente) di coglimento-raccolta di alcunché di valenza universale nei confronti del *tutto di tutti* (si passa dalla totalità all'universalità del *kathólou*).

Di fronte a questi passaggi, a questi trasferimenti di nomi e, in fin dei conti, originariamente, di questi trascendimenti, inducenti generalizzazione e universalizzazione, ma inequivocamente espressivi di operazioni dotate di singolare empirica esistività (non generica ma di uomo, ed attuata da « *io-uomo* »), mi pare da una

parte di confermarmi empiricamente consapevole di avvertire che « uomo » sono io-uomo che ci sono e mi colgo nel mio dirmi « io-uomo », « son qui », « ci sono » ecc., cioè con cadenze del tutto esistentive, topiche e singolari; dall'altra di avere un inclinabile avvertimento critico (quello classico dell'esperienza sensibile come « connaturata potenza discriminatrice » *dynamis symphytos kritiké*) che ciò che dico « l'uomo » mi sfugge (nonché nelle sue singolari esistenze) nella sua esistentività, nel suo esserci (c'è « l'uomo »? che cosa è l'uomo?). Talché talora, nonostante la mia propensione metafisica a cogliere me e gli altri come « uomo in quanto uomo » o a cogliere siffatta valenza in quanto tale (essenza) in me e negli altri, mi pare di essere nei panni di Diogene a « cercare l'uomo » introvabile: « l'uomo » che è uomo in quanto uomo, ma che nessun individuo-uomo (e anzitutto non quell'individuo uomo che sono io) mi dà e che neppure le esistenti viventi maschere personanti riescono a concretamente indicarmi, soddisfacendo la mia tensione ad esaurire il sapere di tale esistentività singolare di uomo, dicendomi « persona ». Eppure questa è la mia aspirazione: costruire un sapere di uomo che valga per « me uomo », ossia nei confronti di « uomo » nella singolarità ad esso propria e costitutiva di esso esistente.

Ciò mi induce ad un approfondimento analitico di questo mio dirmi-darmi come io uomo. Lo scioglimento (*analyein*), che in tale approfondimento mi si impone, è quello del « sono » dal « io-uomo », per quanto riguarda l'originaria mia constatazione esperienza di essere io, uomo.

In altre parole lo sforzo di integrare la certezza empirica del coglimento riflessivo (coglimento di avvertimento intellettuale) di me uomo con una ricerca intorno al mio dire « io sono », « io sono uomo », « ci sono », « eccomi... son qui », al limite « io penso e... sono », mi induce a porre in domanda l'aspetto meno topico esistentivo di queste espressioni, limitandomi così all'attenzione ad « essere » ed « esserci » sciolti dal loro soggetto referente (« io-uomo »). In una siffatta operazione analitica mi trasporto anche su di un terreno di attenzione al rapporto tra universale (l'uomo) e individuale (io uomo che ci sono) e, nell'universale, al rapporto tra essere e esserci de l'uomo; attenzione che non mi conferisce maggiori sicurezze epistemiche, come dirò subito, ma che per qualche aspetto mi libera da una unilaterale esclusiva attenzione all'essere e all'universale in quanto tali.

È questa una riproposta in problema delle *mie* presunte sicurezze metafisiche. Non si tratta infatti soltanto del rapporto tra un sapere di « me-uomo » e un sapere de « l'uomo », ma del rapporto tra le singole cose, i singoli *che*, i singoli individui esistenti e l'*è* di ciascuno di essi, sciolto da essi (dato e non gratuitamente concesso che questo sia possibile).

3. *Fondamento antropo-logico di essere, esserci, nulla, possibile*

Per ciascuna cosa, per ciascun individuo, uomo, io, ecc. dico « è », quasi come sopravveniente all'immediato originario cogliamento « io uomo ». Questo « è », che implicitamente dico anzitutto di me quando dico « io sono », ma che poi, sciolto e dedotto dal mio « io sono », dico di ciascuna singola realtà esistente o possibile, è dato in una persistenza formale di valenza della sua copularità, anziché nella formalità della sua valenza di esistentività quale è propria dell'originario « io sono », che è, in realtà, un « io ci sono » (esisto). Così questo « è », sciolto-dedotto dal mio « io sono », è dato in rapporto ad *è* e ad *essere*, anziché in rapporto a *c'è* e ad *esserci* (esistere).

Dall'*è* si passa (si trascende) ad *essere*, dal *c'è* si dovrebbe passare (e trascendere) ad *esserci*; se l'*è* è detto nel significato di « c'è », il passare (trascendere) da *è* ad *essere* porta in sé il segno di un uso equivoco dei termini.

Da questo punto di vista non posso non constatare, altresì, una profonda differenza tra il trattamento valutativo usato nei confronti della plurivocità dell'*essere* (del *pollakós léghetai* di cui si parla spesso e volentieri) e il trattamento valutativo usato nei confronti della plurivocità dell'*esserci*, del quale generalmente si tace, perché, lo si intende, ma surrettiziamente, compreso da « essere ».

Non mi sento appagato dal dichiarare che in quanto a valenza (*valenza ontico-ontologica* intendo) ci sia una prevalenza dell'*essere* sull'*esserci* e che il *pollakós léghetai* sia da riferirsi all'*essere* anziché all'*esserci*. A ben pensarci a me appare il contrario: la prevalenza è dell'*esserci* mutuata dal « io sono » che è un « io ci sono »; il *pollakós léghetai* va detto anzitutto e originariamente dell'*esserci*. Perché se di tutto si deve dire che è, lo si può dire solo a patto che ciascun singolo di cui si dice « è » ci sia (Platone insegna); e *ci sarà*, certo, in molteplici modi, tutti espressione, anzi ciascuno espressione, del

qualificarsi dell'esserci: sì, perché ciascun modo qualificante non può prescindere dall'esserci che lo fa esistentivamente essere. A meno che non si dica « essere » ed « è » nel senso, con significato implicito, di *esserci* e *c'è*: ma di questo più avanti.

Una prova significativa del molteplice dirsi di « esserci » è data da « possibile ». Tanto più significativa in quanto con « possibile » intendo il *ciò che* al limite dell'esserci; al di là di esso infatti dovrei dire quello che realisticamente non posso dire e che tuttavia, ahimè (o fortunatamente?), dico « nulla ».

Nulla non dovrebbe essere detto perché per essere detto validamente non dovrebbe esserci in alcun modo: neppure nel modo di essere detto. Infatti da una parte ciò che non c'è in nessun modo, non può essere detto in alcun modo; dall'altra di ciò che non c'è neppure può essere detto alcunché... che è (dire che « è » qualcosa, ciò che non « c'è »?). Invece dico: « nulla ».

Qui sta l'inganno teso dall'« essere » copulativo all'esserci esistentivo, dall'« è » al c'è; qui sta l'inganno del mio dire « non è » sottacendo che la legittimità di dire « non è » non è fondata sul « non c'è » ma sul « c'è »: solo di ciò che c'è infatti, posso dire che non è (« non è questo » o « quest'altro »). Di ciò che « non c'è » invece non posso dire né che « non è questo, quest'altro », né che « è » questo, quest'altro. Per cui quando dico semplicemente « non è » senza avere assodato se *c'è* ciò di cui dico che « non è », lo dico dando a « non è » il significato assoluto di « non c'è », giungendo così a quel « non essere », anzi « non esserci », che dico « nulla ». In altre parole, per questa via, al limite trasformo la copularità in esistenza detta e quindi conferisco realtà esistentiva al « non essere » come non-esserci detto « nulla », che, così, vengo a ritenere che *ci sia* come *nulla*.

Il reale soggetto, artefice di questo « si dice », di questo modo d'« intendere », di « sottacere » di « non assodare », di trasformare la copularità in esistenza detta e, in definitiva, di « conferire realtà esistentiva al non-essere », sono io-uomo. Sono io-uomo a far esserci il nulla come autonomo assoluto esistente, mentre non è assoluto, è legato a me-esistente, nel senso che è l'aspetto esistentivo del *mio* limite di essere-esserci (*no* di essere esserci), limite assolutizzato: è l'antropomorfizzazione (anzi ego-antropomorfizzazione) esistentiva universalizzante (frutto dunque del *mio* dire *di uomo*) del mio limite che è limite di me uomo.

Qui colgo una decisiva e, direi, decisionale dimensione funzionale di io-uomo, dimensione di cui non posso non tener conto per una antropo-logia esistentiva fondante il filosofare. Il fatto che io dica « nulla » indica la mia capacità (decisionale !) reificante, la capacità reificante del mio dire, che giunge a dare come esistente ciò che non c'è, a far divenire *res* ciò che non c'è e che non può né *esserci* né *essere detto* come colto-intelletto, o come indicato-segnato, quale fatto-prodotto-creato. È l'esplicitazione più fenomenicamente realistica fattuale dell'*eritis sicut dii* biblico.

« Possibile » invece è detto esserci come modo d'esserci: modalità di esserci di esistente empirico contingente. In altre parole « possibile » è retto nell'esistentività come alternativa di esistentività: alternativa che c'è e non può non esserci perché svelata determinata da quel *che ci sia o che non ci sia* letto-colto-detto in alcunché empirico (me uomo anzitutto) quale reale modalità contingente di esserci (la modalità contingente di me-uomo).

Io uomo mi abbarbico all'esserci come necessità di fatto, come *necessario che io ci sia* perché ci sono. Il mio *necessario che io ci sia* ha inizio con il mio nascere; questo mi è fatto certo; ma esso (non è ancora empiricamente certo, però è logicamente probabile) finirà con la mia morte. In altre parole il mio abbarbicamento alla necessità del mio esserci insorge dalla mia originaria possibilità di esserci cioè dal mio (in allora!) possibile che-sia (io-uomo sono stato in potere del possibile-che-sia) che è un non-esserci non assoluto: per così dire, un non-esserci-ancora.

Per questo dico « possibile » come ciò che è al limite dell'esserci. « Possibile » dev'esserci come possibile (modalità) perché possa essere detto il « che ci sia o che non ci sia » di alcunché che mi si rivela contingente (io uomo)². Anzi possibile si identifica con la necessità del contingente *che ci sia-che non ci sia*.

² Non importa che poi la modalità si espliciti nel senso del *che sia* o del *che non sia*; solo un'indagine logica su la battaglia navale (di memoria aristotelica) potrebbe darci qualche chiarimento. È da notare che il valore di *che sia* e di *che non sia* della modalità « possibile » è per entrambi plurimo; mentre per esempio per « necessario » sia il « *che sia* » sia il *che non sia* hanno valore unico: *necessario che sia* è l'assoluto tutto; *necessario che non sia* è soltanto il « nulla ». Cfr. *De interpretatione*, 8, 18 e 29 ss. e il mio *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Padova, Antenore, 1957, pp. 86 ss.

Questa necessità del contingente, suo dover esserci come contingente, costituisce la ontico-ontolcicità di « possibile ».

Si dirà che l'esserci di « possibile » è un esserci costituito (mi si passi il termine) dal dire (anzi dal dire *mio*, di me-uomo). Sì! Questo è il senso della sua ontico-ontolcicità e in definitiva della sua originaria antropolcicità; ma appunto per questo resta il fatto (ontico) che esso, come detto, è modo *referibile* primamente e soprattutto *referito* storicamente e *referendo* (da riferirsi) originariamente (ecco la ragione della sua ontolcicità) all'esserci dell'alcunché contingente che c'è (io uomo anzitutto e davvero e *sine quo* non) sia per la possibilità di esserci che si è realizzata in esso (in me) costituendolo (in forza della mia capacità decisionale e di quella reificante del mio dire), ma altresì per la possibilità *che ci sia o che non ci sia*, la quale costituisce la permanenza stanziale del suo esserci contingente. In me uomo dunque colgo tale permanenza stanziale di esserci contingente come reale mia esistentività al limite di esserci-non esserci.

D'altra parte rispetto al *dire* epistemico il possibile investe anche il necessario non ancora epistemizzato. Con « possibile » infatti dico tutti i *ciò-che* oggetto di sapere, che non sono puntualmente storico-empiricamente colti, ma che ipotizzo³ come cause determinanti e costitutive dell'alcunché empirico di cui tendo a sapere la epistemizzabile generalità. In altre parole dell'esistente empirico, non necessario, il possibile, come alternativa del *che ci sia o che non ci sia*, costituisce necessità esistentiva; come dell'esistente metafisico assoluto, il necessario (*che ci sia*) costituisce l'unica condizione-modalità di esistentività metafisica.

« Possibile » dunque rimane modo esistentivo determinante di un esistente (me anzitutto) la cui esistentività non sia ancora in alcun modo epistemicamente provato (colto e argomentato). « Possibile » è oggetto di ricerca per un tipo di sapere sia storico-empirico, sia ontico ontologico sia ontologico-metafisico. « Possibile » è l'alcunché meno onticamente ricco al di là del quale... « nulla » di es-

³ Ipotizzare è funzione implicita del mio dire e si dà già nel cogliimento del « che sia » o « che non sia » del possibile: l'uno esclude l'altro nella realtà reificanda e reificata, ma entrambi per tale realtà sono parimenti *ipo-tizzati*, sono detti come ipo-tizzati. Il mio dire fa-produrre anche l'ipo-tesi, il realizzarsi della quale esclude uno dei due corni di essa.

serci, e quindi anche di essere. « Possibile » è determinazione esistenziale di me-uomo che da me colta letta-detta mi consente di introdurre nell'impegno di una antropologia esistenziale: antropologia di uomo che dell'alternativa realizza il corno del *ci sia* senza che tale corno diventi sua necessità di esserci in assoluto nei confronti della possibilità del *non ci sia*.

In definitiva di « possibile » posso parlare e « possibile » posso dire perché *possibile* è la categoria esistenziale del *mio* esserci, dell'esserci relativo di io-uomo che dico, ma anzitutto *mi dico*.

5. *Ontologia esistenziale antropica*

Da quanto detto si evince che un *è* di alcunché che non c'è (a meno che non significhi *c'è*), è nulla detto di nulla, perché *è*, che non significhi *c'è* rimane copula che, come tale, da sé (come si sa), è asemantica, cioè da sé è segno di nulla, significa nulla; piuttosto *è*, copula, è segno di tensione a significare (a significare almeno alcunché « possibile »); una sua significatività si realizzerebbe solo con l'attuarsi (predicativo!) della sua tensione.

Questo dell'« è » copula è fatto-stato emergente del mio dire di uomo: è il risultato sbalorditivo e misterioso del mio dire, frutto della capacità reificante di esso.

Perché *il mio dire* si è realtà funzionale e personante (in senso segnico) di me-uomo. Esso è fatto originario di me-uomo per quanto riguarda il mio esserci di uomo, nella mia unità di mio avvertirmi-cogliermi-leggermi-intelligermi uomo.

« È » invece è detto (parola), che io dico senza che esso come tale sia in me-per me originario⁴. Infatti nell'integrale mia unità originaria esistenziale che è quella che, unica, si dà a me immediatamente nel mio avvertirmi-cogliermi leggermi-intelligermi di *uomo sé-a-sé-dicente* (originarietà che non è assoluta, ma relativa, come si vedrà) non riscontro il detto (parola) « è », ma il detto (parola) « sono »: originariamente in me-per me dico « sono ».

⁴ Distinguendo nell'« in me per me » esistenziale, che separabile in concreto non è, da una parte « in me » e dall'altra « per me », intendo non-originario « in me » nel senso di non-originario esistenzialmente, e non-originario « per me » nel senso di non-originario intellettualmente-dittivamente.

Può essere obiettato che tale detto « sono » sia non originario, ma storico empirico. Rispondo che la storico-empiricità di questo caso, come di ogni caso di singolare individualità, coincide con la originarietà e unicità di tale fatto-detto proprio come tale; nel nostro caso essa sta, per così dire, nell'involucro antropico-empirico singolare-individuale (io-uomo), in cui non può non rivelarsi (perché questa è la sua autentica e tutta realtà) e che anzi è costitutivo del « sono » di me-uomo. Tale involucro antropico-empirico determina altresì l'equivocità del « sono » copulativo che si risolve in una plurivocità nel senso che il suo significato può essere « sono uomo » oppure « sono io », oppure e soprattutto, « sono » esistentivo nel senso di « ci sono », « io-uomo ci sono ».

Senonché in forza di questo involucro e quindi *in* e *con* l'involucro storico-empirico che è quello del mio individuale nascere-esistere di uomo ⁵ l'originarietà che non sia di me-uomo-esistente, individuo, cioè che non sia detta quale carattere dell'esserci di me-uomo, (non del « io-sono-uomo », ma del « ci-sono-io-uomo ») è originarietà che viene attribuita o a realtà di alcunché di cui equivocamente è detto « è » ⁶ oppure a realtà di cui soltanto è detto « è ».

Epistemicamente questo « è », come ogni altro « è » da me detto, in forza della sua copularità ⁷ è costitutivo di una ontologia da dirsi semplicemente e soltanto « ontologia », in senso totale e addirittura assoluto: « ontologia » come dire o discorso o sapere (*-logia*) di « enti » detti e da dirsi tali, cioè « enti », non perché essi « ci sono », ma perché essi sono detti e, in quanto detti... « sono » come detti: « sono... » questo o quest'altro e quindi anche, di qui, ...« ci sono » (il loro « esserci », in questo caso, dipende dal loro esser detti); cioè ontologia, questa, nel senso del primo modo ontologico (quello ditativo) di cui più avanti dirò.

L'equivocità e la dittività di tale « è », tuttavia, sono antropicamente spiegabili cioè spiegabili con la loro originarietà antropica che nonché essere tale essenzialmente lo è anzitutto esistentivamente; l'« è » infatti trova la sua origine nel « c'è » e viene detto col signifi-

⁵ Di qui si ribadisce la non assolutezza della originarietà di me-uomo e del mio « ci sono » e « sono ».

⁶ Equivocamente perché è detto nel senso di « c'è ».

⁷ Copularità che, sia pure equivocamente, formalmente è una realtà essenziale ed esistentiva; « formalmente »: cioè il suo esistere è l'esistere della copularità, del rapportare (una funzione).

cato surrettizio di *c'è*. Anzitutto l'«è» trova la sua origine nel *c'è* di «io-uomo» singolare che con le limitazioni della mia singolarità dico (appunto!) «sono» per «ci sono».

Il detto «è» deriva empiricamente, storicamente dal nativo mio detto «sono», espressione della mia limitatezza nonché (come ho detto) della mia presunzione dittiva che mi fa esaurire anziché nel mio «esserci» nell'«essere» (che fagocita anche il mio esserci) non puntualizzandomi così nel mio «ci sono». «Ci sono» è l'espressione che mi concretizza davvero per quello che nativamente sono cioè in modo singolarizzante⁸ e non onnicomprensivo; a tal punto non-onnicomprensivo che «ci sono» non presume (semanticamente) in alcun modo di essere espressione comprensiva dell'«esserci», di essere espressione privilegiata da un rapporto diretto e fagocitante nei confronti dell'«esserci», ma di essere comprensiva solo del *mio* esserci nel *mio* dire «ci sono» cioè *io* «ci sono», nel senso di un «sono proprio io» anzi di un «sono qua» «eccomi»⁹.

Invece da un «sono» che presuntuosamente ed equivocamente dico di me, inferisco l'«è» copula, che dico anzitutto dell'«io» generalizzato (l'«io» che «è» questo, «è» quest'altro ecc.) e che poi trasferisco a quanto non è «io», trasferendo con esso in altro *da* me (mercé il dire) anche un'esistentività fatta a mia immagine e somiglianza. Di qui un'ontologia non esistentiva-antropica, ma un'ontologia privata della sua nativa determinazione epistemica che tutto deve al «ci-sono» di «io-uomo», del mio *dire*.

Se il detto «sono» è da rilevarsi come detto di io-uomo, in forza dell'originario-storico-empirico e sia pure equivoco dirmi «sono», epistemicamente esso di necessità induce ad una teorizzazione prioritariamente e fondativamente antropologica, nel senso antro-

⁸ Contro la plurivocizzante e plurivocizzabile espressione «sono», perché «sono» implica «sono questo... e questo... ecc.» e, perfino, «sono... esistente» cioè «ci sono».

⁹ La tensione del detto «sono» ad includere anche «essere» deriva da una metafisica teologizzante, cioè da una ontologia sostanzialistica (cfr. più avanti) che non è immune da influssi dal biblico «sono Colui che è» di cui la tradizione speculativa occidentale si è arricchita col cristianesimo; questo arricchimento teologico però non ha conferito progressi speculativi in senso antropico esistentivo a causa della messa in disparte del rapporto di dittività trascendentistica; l'eliminazione del rapporto di trascendenza ha determinato la difficoltà di una assolutizzazione ontologica umanistica e storicistica.

pico-esistentivo. Induce di necessità ad una teorizzazione antropologica tenendo conto (ribadisco!) che «sono» esistentivamente non è detto correttamente, perché equivoco al fine semantico di esistentività reale e non semplicemente di esistentività logico-formale-astratta; infatti «sono» dovrebbe essere considerato con il ciò che «sono» (per es. «sono io uomo») e non dovrebbe essere lasciato (in quanto detto senza predicato e dunque abbandonato all'asemanticità copulativa) nell'incertezza tra significazione predicativa e significazione esistentiva (che dovrebbe invece suonare «ci sono»).

Tanto più questo se considero «sono» come la prima affermazione (e quindi, se «prima», affermazione storico empirica) in cui io intendo assumermi nella *mia originarietà*: «mia» nel senso di non-assoluta, ma di a me relativa cioè assumente la mia storico-empiricità.

Pertanto debbo dire piuttosto «ci sono», «ci sono-io uomo», che è, di necessità, dizione di realtà necessaria preliminare e fondante di ogni mio «sono...» il quale è invece copulativo dell'alcunché che sono («sono questo», «sono quest'altro», ecc.); è copulativo anche di «esistente» nel detto «sono esistente» che però, per essere detto, ha necessità che io *ci sia* e, appunto in quanto *io* ci sia, *io* lo dica.

Neppure dunque farei un discorso corretto se volessi prescindere da me, dal *mio dirmi* (dato e non concesso che questo fosse possibile, e il *mio dirmi* non fosse surrettiziamente e acriticamente implicato in qualunque mia dizione) e se dicessi «è» di alcunché altro, che non sia il «me» che io mi dico, ritenendo tale «è» originario di questo alcunché altro. Infatti non solo l'alcunché altro necessariamente dovrebbe passare (per così dire) attraverso il *mio dire* (cioè dovrebbe essere detto da me), ma altresì siffatto *mio dire* (dire da parte di *me* che *ci sono* come condizione ad esso necessaria) dovrebbe dichiarare che esso «c'è» prima e di necessità preliminarmente a dire «è»; ciò affinché questo «alcunché altro» non fosse copulativamente detto «è»: «è» da intendersi surrettiziamente esistentizzante come se fosse detto «c'è» (con un uso cioè, anche questo, equivoco di «è» copulativo); e neppure fosse detto davvero intenzionalmente con significato copulativo, senza dichiarare che lo si dice di alcunché dal cui esserci (in qualche modo) si prescinde: con tutte le conseguenze logiche e ontologiche del caso.

Per questo parlo di originarietà dell'«esistentività» e dell'«antropicità», quali condizioni fondanti di una «ontologia», che affermo essere in ogni caso necessariamente esistente e antropica: priorità di valore dunque dell'antropologia nei confronti dell'ontologia e dell'esistente nei confronti dell'essente.

Una «ontologia» semplicemente, svincolata dai ceppi fondanti dell'esistentività e dell'antropicità, sarebbe costruita dalla capacità di dire «è» semplicemente, cioè copulativamente e quindi asemantico: ontologia di ente detto-parola non ontologia di ente esistente detto. Una siffatta ontologia semplicemente dell'«è», che non sia dell'esistente, cioè dell'«è» che «c'è» e dunque sia dell'«essere» anziché dell'«esserci», è ontologia fondata sul dire prescindendo sia dall'esistentività di esso «è», che di necessità invece deve in esso essere implicata affinché esso non si annulli, sia conseguentemente dall'esistentività del *dicente* (uomo!) condizione necessaria del dire. Questo prescindimento dall'esistentività dell'«è» fa sì che si parli di «è» infondatamente e che con essa si costruiscano (per usare una espressione usata dal mio maestro Padovani) «romanzi metafisici».

Fondatamente parlo solo del «c'è» perché esso fondatamente dico. Ne parlo fondatamente perché il *c'è*, cioè l'esistentivante è sempre colto-argomentato svolto da quel *c'è* antropico che è il mio «ci sono», che si svolge dall'esserci del *me* che io dico di me, perché mi avverto, mi raccolgo e leggo e mi dico «essenteci» cioè esistente, e quindi di me esistente leggo raccolgo dico il *ciò che* dell'esistentività, ossia il *ciò che* da dirsi «esistente»: da qui inizia il procedere del mio dire realizzante-reificante, dire di uomo che investe anche l'«è» copula come un modo di esserci di ciò di cui dico «c'è»: anzitutto di quel mio «me» oggettivato che mi fa dire «c'è» del mio io-nomo sviluppando semanticamente oggettivato il mio «io ci sono» o «ci sono io».

Tuttavia, e non così togliendo ragioni ad una «ontologia esistente» ma così aumentandole, in analogia con quanto detto per la modalità, oserei dire di più: neppure quel «è» asemantico che può essere detto di ogni alcunché come copula, può essere detto se... *non c'è*: naturalmente se non c'è come «è» copula; anche l'è *copula* esige di esserci come tale; ovvero sia a fondamento dell'è semplicemente sta, sempre e in ogni modo, il c'è e non viceversa; per cui addirittura (sembra un paradosso) è assurdo parlare di è se non c'è.

E (devo anche fare attenzione) sono sempre io-uomo che parlo e dico sia «è» sia «c'è» e dunque l'antropicità, come elemento fondante, è imprescindibile anche nella dizione dell'«è» copula. «Fondante» non in senso ontico assoluto ma in senso ontico relativo a me uomo che dico l'«è» copulante. L'ente che non si rapporta a me non è oggetto né del mio dire né del mio sapere; per me è come se non ci fosse. Assolutamente io non faccio esserci ciò che dico; ma dico ciò che ha qualche rapporto con me, e comunque che, in qualche modo, per me, c'è, anche se, per esempio, dipende dalla mia fantasia. Si tratta di cogliere quale sia il modo di esserci di ciascun *ciò che* di cui io dico, per quello che, appunto, io lo dico, sia che di esso io dica «c'è» sia che di esso io dica «è», senza esplicitare il «c'è» di siffatto «è».

Pertanto ogni volta che dico «è» debbo dichiarare che, quanto meno, intendo un «è» che c'è; antropicamente a mia somiglianza, come quando dico «io sono» intendo io ci sono. Così quando dico «essere» debbo dichiarare che intendo parlare di «essere» che, in quanto tale c'è, con una implicazione dunque di *esserci* fondante di esso o, addirittura debbo dichiarare (ed è indicazione molto più gravida di conseguenze teoriche), che assai spesso, se non sempre, dico «essere» ma intendo (lo uso come se dicessi) «esserci».

D'altra parte se non intendo coincidenza in «essere» di esserci, o implicitezza di esserci nel detto «essere», dovrò dichiarare quale senso abbia quell'«essere» da me detto che, ammettendo che esserci non coincide o non sia implicito in esso, tuttavia c'è e deve esserci in qualche modo, perché di esso si possa parlare, nello stesso modo in cui posso parlare di me uomo fondandomi sul mio «ci sono io uomo»: questo vieppiù convince di parlare (ed è antica dottrina) di «esserci» anche per modalità, formalità, ecc.; cioè di parlare di un loro «esserci» in un loro modo, senza per questo cedere alla tentazione di... e farmi imprigionare in un sostanzialismo eidetico.

Quando dico «esserci» e «c'è» è da intendersi «esistere» ed «esiste» in qualche modo; per cui anche un'«ontologia» semplicemente detta, che è di ciò che viene detto «essere» semplicemente, poiché dovrà essere di «essere» che in qualche modo deve esserci (cioè di cui si possa e si debba dire che in qualche modo c'è ossia esiste) non potrà non essere un'ontologia da *diversi* esistentiva perché implicitamente esistentiva. Il problema sta nel cogliere il modo esistentivo dei modi stessi. In questa difficoltà il confronto, la tensione, posti da me uomo epistemicamente intenzionante, potrebbe

divenire confronto tra ontologia di essenze o meglio di essenti e ontologia di esistenze, o, meglio, di esistenti. Nei confronti degli essenti e degli esistenti le essenze e le esistenze sono un ulteriore grado di astrazione: astrazione che mi fa dire l'esistentività modale degli essenti e quella degli esistenti. Ma anche esse, le essenze, e le esistenze e sia pure solo in quanto da me dette, è necessario che io affermi che *ci sono* in qualche modo cioè sono dotate di esistentività: invero solo «in quanto da me dette», rinnovando, in certo qual modo, una tradizione nominalistica, corretta e liberata da uno scetticismo ontologico, e che innerva i nomi di capacità semantica esistentiva.

Questa della dittività (che è *mia* dittività) costituisce dunque il tramite della esistentività delle cosiddette « essenze »: esistentività coglibile-leggibile dicibile; per questo si parla di « ontologicità » (cioè di capacità di leggere-intelligere-dire gli essenti), anche se si sottace che ontologia o è ontologia quale sapere di enti detti (colti-raccolti-pensati... e quindi detti, naturalmente da me-nomo) dotati di esistentività, ed essa stessa ontologia, d'altra parte, dotata di esistentività storico-empirica (ontologia che... c'è), oppure di essa ontologia non è da parlare perché come ontologia di enti che non *ci* fossero sarebbe vana, vuota, addirittura sarebbe sapere che non c'è. Il problema sta nel distinguere il modo di esserci degli enti, che come tali, cioè come enti, che *ci sono* in qualche modo, vengono da me-nomo detti.

L'esistentività di alcunché da me detto si presenta in tre modi: o quale esistentività ontologica semplicemente, cioè di ciò che solo dittivamente appare esserci e quindi del detto costituito nell'esserci tramite il dire (i modi, l'essere in quanto essere, le essenze, gli universali); o quale esistentività ontico-ontologica che investe la cosiddetta realtà storico-empirica (gli individui, le singole realtà fisiche, naturali, e della storia degli uomini); o quale esistentività ontologico-metafisica che investe l'esistente che non è storico-empiricamente constatabile e che, affinché di esso possa essere parlato, *deve avere una esistentività (dover esserci-dover essere dunque)* che supera e quella soltanto dittiva e quella empirico-fenomenica (Dio, lo Spirito, gli spiriti o anche le cosiddette anime). In tutte e tre queste alternative profondamente differenti (che costituiscono, a volta a volta, storicamente, oggetto di ontologia intendendo per « ontologia » sapere dell'essere), rimane dunque fermo che il neces-

sario (*conditio sine qua non*) è sempre quello che io uomo dico l'«esserci» in qualche modo, da cui (cioè appunto dal «qualche modo» di esserci che io-uomo dico) ¹⁰ dipende quello che dico «essere».

Il «qualche modo» di esserci nella prima modalità è l'esserci che viene depotenziato, viene disindividuato (l'esistente in quanto tale è sempre e soltanto individuo) nella predicazione da me-uomo fattane nel dire, specificata dall'«è», cioè specificata dalla copula, mediante la quale al disindividuato viene conferita modalità generica-universale.

Nell'altra modalità invece (quella dell'esistentività metafisica: Dio, Spirito, anime, ecc.) il «qualche modo» di esserci viene potenziato e assume quindi pregnanza ontica essendo assolutizzato e dunque essendo l'individuazione resa talmente onticamente onnicomprensiva da correre il rischio di risolvere fondativamente la molteplicità dei modi d'esserci (compreso quello mio di me-uomo) in Uno.

Sia l'una che l'altra modalità sono così considerate, e dette, da quel particolare empirico individuale punto di coglimento intellettivo che sono io-uomo, che mi colgo (e mi dico) come la realtà individuale espressione dell'esistentività del secondo modo, quella ontico-ontologica. Questo modo di esistentività che ho chiamato appunto «ontico-ontologica» e che è il *mio* modo di esserci, risulta la misura (morfetica ed eidentica) degli altri due modi di esistentività di quello ontologico semplicemente e di quello ontologico metafisico; per cui, in forza della misura detta, non mi è dato prescindere né dalla ideologicità dell'ontologia pura e semplice, né dalla antropomorficità di un'ontologia metafisica: sono rischi che non posso non correre, scotti da pagare all'ineliminabile misura-fondamento antropico radicato in me-uomo che intello e dico.

È il motivo per cui un'ontologia come non può non essere esistentiva così non può non essere antropica: non «antropica» per una precisazione attributiva, ma *antropica* per una qualificazione fondante, che esige che una antropologia sia epistemica-

¹⁰ Ha ragione Sartre, ma ciò è vero anche nel caso delle essenze nella mente di Dio. La dipendenza non è dalla pre-esistenza delle essenze, ma dalla preesistenza di Dio. Le essenze nella Sua mente non sono che un aspetto della Sua esistentività cioè del suo tutto assoluto l'Esserci. Sartre antropomorfizza Dio nell'artigiano che ha nella mente le essenze.

mente posta a fondamento come di ogni sapere così anche di una ontologia.

La copula al limite della disindividuazione si presume (io-uomo presumo) che dichiarare l'«essenza»: il *ciò che è* anziché il *ciò che c'è*. L'«essenza», in forza di questa presunzione, non correda solo un esistente individuo (e quindi l'esistente in quanto esistente), ma qualifica *più o tutti i* singoli esistenti, categorizzati a *mio* modo in un *certo* modo, per quello che (io dico che) sono e non per quello per cui *ci sono* (questo non lo si dice).

In questo senso si presume che l'essenza faccia *essere* gli esistenti quello che sono. Ma a causa dell'indeterminatezza semantica di «essere», da cui «essenza» deriva mercé «è» che la dice ed in essa assume modalità dittivamente esistentiva, «essenza» assume equivocamente ruolo oltre che essenzializzante altresì esistentizzante. Dico «equivocamente» dato che essa per sé non può assumere gli elementi individuanti dell'esistentività, che sono connessi all'«esserci» di ogni singolo alcunché e non al loro «essere»: se essa fa essere i singoli esistenti per quello che *sono*, non li fa certamente essere per quello in forza di cui *ci sono*; il che significa che nonostante essa *essenza*, essi non potrebbero esserci e anch'essa senza *alcunché altro* non ci sarebbe. Cade qui una ipotizzabile capacità assoluta del mio dire di uomo, cade la presunzione della mia capacità reificante, della mia capacità decisionale in senso totale e assoluto. Tocco qui con mano il limite della mia relatività e quindi della mia esistentiva originarietà, anche se di tale mia relatività non posso fare a meno perché la avverto di me costitutiva, di me necessaria.

Simile destino la copula determina anche nella alternativa della modalità ontologica-metafisica, là dove l'individuazione si risolve in meta individuazione con l'attribuzione antropomorfa di esistentività ad Uno tutto-essente o a molteplici meta-essenti che in sé risolverebbero tutte le possibilità di esserci-essere essendone l'origine fondante: l'«è» di ogni, di tutti gli «è» nel senso del «c'è» di tutti i «c'è». E ciò nelle due alternative (anche queste morfeticamente antropiche) dell'immanenza e della trascendenza che sono, entrambe, connesse con la mia capacità di dire «sono», «ci sono» e di risolvere questi detti in «è» e «c'è»; «sono→è» si antropomorfizza cidetizza immanentisticamente, «ci-sono→c'è» si antropomorfizza-cidetizza transcendentisticamente.

Immanentizzazione e trascendentizzazione sono processi di evidente immaginazione antropica sia nel senso dell'antropomorfizzazione, sia in quello dell'antropoeidizzazione. Per non soggiacere acriticamente ad essi, cioè per averne contezza nel senso della necessità di una scelta a cui io-uomo sono sottoposto dal mio essere-esserci uomo (anche per la mia capacità decisionale-reificante), è necessario differenziare semanticamente almeno « esserci » ed « essere », « esistere » ed « essere » in rapporto allo stato, che a me-uomo, in e per me uomo risulta evidente, di differenza tra il dire di me « sono » e dire « ci sono » da cui « è » e « c'è ». Ciò per cogliere e dichiarare argomentatamente la priorità in ordine di necessità dell'uno nei confronti dell'altro. Priorità dell'*esserci*, dell'*esistere* oppure dell'*essere*, dell'*essenza*? A mio avviso l'*esistere* non ha solo priorità storico-empirica-esistentiva antropica, ma ha priorità ontico-ontologica e altresì logica semplicemente nei confronti dell'*essere*. Parlare di « essere » senza surrettiziamente implicare « esserci » è parlare vuoto, di nulla, addirittura non parlare bensì emettere suoni in sé risolvendosi.

Per questo un'*ontologia* è sempre necessariamente un'*ontologia* esistentiva fondata sull'esistente non sull'essente. Ma, di nuovo, tale priorità dell'*esserci* sull'*essere*, in tutto l'arco dell'*essere* è epistemicamente condizionata dall'io-uomo, che tale necessariamente la coglie (anche quando così non la dice o addirittura la nega affermando la priorità dell'*essere* sull'*esserci*) in coerenza morfologica ed eidetica con sé stesso.

Da « uomo » e « io-uomo », che *ci sono* e *sono...*, dipende esistentivamente la possibilità di dire « esserci » ed « essere »: in altre parole non posso dire « esserci » ed « essere » senza prima aver preso atto di quell'« esserci » ed « essere » che dico « uomo », « io-uomo » e coglierli (intenderli) ed esprimerli mercé il mio dire « io sono » nel senso di « io ci sono ». Tale argomentare fonda una ontologia « esistentiva » e necessariamente « antropica ».

Di qui sembra che la mia prima presa d'atto sia il mio « io sono... ». Dico « presa d'atto » intendendo la pregnanza del mio *avvertimento esistentivo*. Ribadisco però che quando dico « io sono » non posso escludere da questo mio detto il senso di « io ci sono » e quindi di « io esisto » o almeno *anche* di « io ci sono », « io esisto ». Dò come esistente, in questo mio dire, non genericamente « io », ma « io-uomo », anzi « io questo uomo qui »: è come dire « eccomi ».

Quello che sopra ho chiamato «avvertimento esistentivo» è legato al «pensare»; beninteso al *mio* pensare. Il pensare, in quanto semplicemente astrattamente tale, non è esauriente dell'«esserci» (esistere) del pensare stesso; non è «penso» l'originario che ha quale sua conseguenza il «sono» (né con l'aggiunta di «pensante» né senza alcuna aggiunta); piuttosto è il *ciò che* garantisce l'esistentività del «pensare» e quindi del «penso», che determina il «pensare» e il «penso» stessi nel senso che l'esistentività del «pensare» e del «penso», cioè di siffatte funzioni di atto, è garantita (fondata) da *un* esistente, e non da una generica «esistentività», non da un generico «esserci» e tanto meno «essere». La garanzia è data da *un esistente* che, in quanto essenteci, e non senza essere *questo ciò-che originario esistente*, si avverte, si coglie-raccoglie, si legge-intellige e pensa; pensa se stesso, si pensa come essenteci (esistente) pensante e pensantesi, e così *si dice*.

L'esserci è imprescindibile e fondante; lo è beninteso come esserci *mio* di quel *un* singolo individuo uomo che sono *io*; *io* che in forza del *mio* pensarmi, essendo, *io* esistente-uomo, soggetto necessario del pensarmi, «mi» dico (dico «io») e mi dico «io uomo».

Ugualmente il dire «io» e «io-uomo», anzitutto si fonda — per così dire — nell'esserci del *mio* dire; cioè questo *mio* dire «io-uomo» deve esserci anche se senza *io* uomo di cui è funzione non ci sarebbe. Affermo cioè che l'esistentività è ontologicamente fondante anche del *mio* cogito, del *mio* intendere e dunque del *mio* dire. Dalla esistentività del «cogito» è stato inferito il «sono»; ma (è da sottolineare) *mio* «cogito», *io* «sono». «Sono» oppure «ci sono?». Se *io sono* sono come *io-pensante*, sono *io-uomo-pensante*, non «sono» genericamente sostanza pensante, perché se *io sono* «sono» perché «ci sono», *io* sono *io-uomo*. Il problema sta nella modalità, diciamo con la tradizione classica, «sostanziale-individuale» di *me*-uomo.

In secondo luogo e conseguentemente la realtà piena, integrale del *mio* detto di *me* «io uomo», per il suo dirsi e per l'essere detta, sta tutta nel fatto-stato (che la giustifica) che «io uomo» in qualche modo *ci sia*: dico *ci sia* tale realtà che dico «io-uomo» (insisto), *in qualche modo*; realtà che è differente, nonché da un generico pensante, anche dal puro e semplice *io* pensante (o *io-sostanza-pensante* soltanto). Per cui quello che può fare insorgere questione, anzi quello che si pone davvero come problema, è il *modo di esserci* di ciò che dico «io uomo», non l'esserci semplice-

mente che è di mia constatazione-esperienza-riflessiva ed è mia necessità di fatto nel mio intelligermi-dirmi «io-uomo», e anche nel «*cogito... sum*», se questo sintagma non lo si vuole intendere e argomentare astrattamente.

Soprattutto azzardo dire che non può essere oggetto di negazione il modo di esserci come integrale esistentività del modo, singolare (e non come modo solo di pensare pensante), la quale esistentività del modo singolare, come tale *deve* esserci: nel caso qui in questione quel modo singolare che è «io-uomo» con tutta la carica esistentiva antropica che è solo di... «me» («io»). Pertanto è il modo che va posto in questione, che va interrogato non per il *che ci sia* già acquisito, ma per il *che sia*, per il *quale sia*. Quale modo di esistentività è la mia, di *me uomo*, di me che *mi* dico, *mi* intelligo-penso non soltanto come dicente, cogitante, intelligente pensante, ma come «io uomo» nella mia integrale singolare realtà?

L'esistentività (l'esserci), per la singolarità in cui necessariamente si dà, è il trascendentale imprescindibile di tutto ciò che è, perché il *c'è* non solo è di tutto ciò che è e senza di esso neppure si può dire «è», ma è sempre realtà di singolarità individuale. Questo *esserci* quindi va problematizzato per quello che sia come essere in ciascun singolare essere e, per quello che qui interessa, e comunque preliminarmente in ogni caso, in quel singolare essere che dico di essere «io uomo» anzitutto originariamente esistente: perché relativamente al mio discorrere-dire, originariamente *io* sono esistente, pensante e dicente anche se riscontro immediatamente il *mio dire* (e dunque *io dicente* e non *io-esistente*) come empiricamente fondativo del mio esserci nel mio dirmi «io sono»-«io ci sono».

6. *Antropologia essenzialistica ed esistentiva*

Nell'argomentare e teorizzare ontologico essenzialistico comunemente c'è una negazione implicita (non esplicita, non formalizzata) o, se si vuole, c'è un silenzio circa l'esistentività, il modo di esserci; questo silenzio costituisce problema nei confronti di ciascun singolo essere, di «uomo» anzitutto, quando si afferma l'esclusiva qualificatività (o qualificazione qualificante: essenzializzante anziché esistentizzante) di *essere* quale suo trascendentale («tutto è» anziché tutto che «c'è» è; «io sono» anziché «io ci sono» e quindi sono... »).

« Essere » quale trascendentale, nella metafisica essenzialistica, per così dire, fagocita tutto, anche e soprattutto l'esserci, in una ontologia essenzializzante che non tiene conto della priorità di valenza dell'esserci necessario anche all'essere perché di esso si possa parlare. Per cui la ricerca ontologica non finalizzata all'esserci e ai suoi modi che sono modi esistentivi singolari, ma finalizzata all'essere e ai suoi modi che sono i modi d'essere delle essenze, è sì dell'esserci comunque (non può essere negato perché il *c'è* è fondante dell'è), ma lo è essendo l'esserci come tale ontologicamente sottaciuto. E quindi tale ricerca ontologica, che porta all'estremo limite della trascendentalità dell'essere, trova come suo originario referente ontologico l'essere in quanto essere che ne diviene il codice epistemico. Una antropologia che si ispiri a siffatto codice ontologico, cioè all'essere in quanto essere ha il corrispettivo referente (s subordinato in quanto a valenza ontologica) in uomo in quanto uomo, divenendo una antropologia di essenze.

Allora affermare che essere è, come si dice, la categoria delle categorie ossia che essere è il trascendentale sovrano, significa negare la valenza imprescindibile, a mio avviso davvero originaria, della modalità dell'esistentività, cioè della modalità di realtà (quella dell'esistentività) che della realtà (di ciò che c'è) esprime molteplicità e singolarità di esistenti, senza delle quali neppure si può parlare di « essere ». E quindi limitarsi ad una antropologia di essenze significa talora negare talora tacere la valenza, imprescindibile, di uomo quale singolo esistente individuo che trova la sua ragion di dirsi (oltre che di essere) in io uomo che ci sono e mi dà.

Solo passando da una ontologia essenzialistica dell'essere in quanto essere ad una ontologia esistentiva dell'esserci in quanto esserci posso recuperare ciò che è uomo come singolo individuo uomo che anzitutto c'è, ossia fa emergere e, per così dire, consuma, il suo essere nel suo esserci.

La modalità dell'esistentività per il problema uomo che qui interessa, diventa quindi imprescindibile necessario fondamento, come esserci di ciascun singolo uomo di cui si dice sì che è « uomo », ma lo si dice perché « c'è »: c'è lui, singolo uomo che dice e si dice.

L'originario e insieme primo di « uomo » è essere un esistente e pertanto, ontologizzando, esserci (di) un uomo che si dice « io uomo ci sono ». Poi constatato, mi rendo conto che questo esistente (singolo, individuale), io che ci sono e mi dico « io-uomo-ci sono », ha

capacità non solo di cogliere-dire sé («io-uomo»), ma anche di cogliere-dire, di questo *io-uomo*, «è», «essere» e, dimenticando sia «dico», sia «io», sia «uomo», di giungere persino a dire «essere in quanto essere». Pertanto, e nonostante ciò, ripeto, in forza di una constatazione intellettiva empirica — mia! — anzitutto non posso non affermare che fondamento e ragione di tutto ciò è quell'esistente che sono io-uomo, e, epistemicamente in subordine, *gli uomini e l'uomo*.

Se il *mio dire*, che anzitutto è mio dirmi, ha (deriva, mutua) tutta la sua forza semantica e altresì in qualche modo (dittivamente!) reificante, dalla sua imprescindibile esistenza (cioè non tanto dal suo *essere*, ma dal suo *esserci*, nella sua singolarità empirica individuale, *esserci* che non può essere né dimenticato né trascurato), è anche da aggiungere che il *mio dire*, quando meccanicamente si indicizza in segni-nomi generalizzanti come «gli uomini» e «l'uomo», lo fa assumendo «io uomo» dicente quale esemplare modulo morfologico (figurativo) ed eidetico (formale) realizzante, senza nessuna giustificazione che non sia quella di una empirica similarità non dichiarata e non criticamente vagliata (e forse criticamente impossibile a vagliarsi). Il *mio dire* originariamente è riflessione-manifestazione solo di «io-uomo» e pertanto, nel meccanico passare a dire (trascendere) «gli uomini» e addirittura «l'uomo», è responsabile (si fa per dire!) di dimenticanza e trascuratezza nei confronti di me-uomo singolare e in definitiva del ruolo che ha una antropologia esistenziale e in essa il *mio* (singolare, individuale) *esserci*.

La ragione di ciò sta nel fatto che a partire da me mi indico con segni che non mi significano né puntualmente né esclusivamente come me-uomo individuo perché non ne hanno la capacità né strutturale né funzionale. Di qui la dimenticanza dell'*esserci* autentico che è dimenticanza del singolare individuale; di qui il dire anzitutto di me che «sono-uomo» anziché dire che «ci-sono-io-uomo»; e di qui poi dire pure «uomini», «gli uomini», «l'uomo» dei quali dovrei pure preliminarmente dire che «ci sono» che, per ciascuna modalità, «ci sono» in modo differente. L'affermare questo renderebbe manifesto il differente qualificarsi dell'essenza che è solo essenza e dell'essenza che si consuma nell'esistenza ovvero sia nell'esistente: nell'esistente-io; ma, difficoltà davvero pressoché insuperabile, altresì nell'esistente-altro-uomo.

Segno della dimenticanza del singolo esistente e quindi segno della dimenticanza di «io uomo» che ci-sono, singolo, individuo e,

in definitiva, segno del protagonismo, nell'antropologia metafisica, dell'essenza (de «l'uomo») anziché dell'esistente singolo uomo individuo, è il nome, che il dire costruisce e di cui si avvale: il quale non solo è plurisemantico, ma altresì si formalizza in sintagmi generalizzanti («gli uomini») o universalizzanti («l'uomo»). Posso affermare che il trasferimento di nome, psichicamente originato dal trascendimento intellegenziale, è frutto, criticamente determinato, della imprescindibile modalità generalizzante del mio dire nella sua funzionalità segnico semantica; intendo frutto del mio dire nella sua strumentale dittività, come parlare, e quindi delle parole che io pronuncio come nomi con cui indico le realtà, nonché delle connessioni e copulazioni con cui li congiungo tra loro acriticamente equivocando (perché non analizzo e non distinguo), tra riferimento ad individuale e riferimento ad universale. Nel momento in cui il *mio dire* si fa parole-nomi, perfino anche quella parola nome che è «io-uomo», svanisce la singolarità dell'oggetto colto. Svanisco io-uomo lasciando il posto ad «uomo» semplicemente che si fa «gli uomini» e si pretende «l'uomo».

I termini colti dall'intelligenza nel farsi dittivamente nomi, seguono il destino generalizzante e universalizzante del coglimento intellegenziale, perdendo, nonostante la carica esistentiva del *mio dire*, gli individui cioè gli esistenti, e dando esistentività ai detti quali testimoni non degli esistenti ma degli intelletti, si potrebbe dire dando esistentività agli *eide*.

Insorge contro questo destino il diritto dell'esistentività storico-empirica di ciascun singolo uomo, diritto non sempre correttamente rivendicato, specialmente quando un singolo uomo, non attento al suo puntuale singolare esserci, si investe della pretesca di essere «l'uomo», dando luogo, in forza di questa pretestuosa assurda sua determinazione ontologica, a deviazioni pratiche (etiche politiche religiose) messianiche, totalitarie, ecc.

Tale diritto piuttosto va affermato e argomentato con una ontologia esistentiva come ontologia fondante, che dovrebbe avviare alla teorizzazione di una antropologia esistentiva; la quale in quanto tale dovrebbe assolvere l'impegno di «salvare» la singolarità, individualità, cioè autentica esistentività di uomo, nella sua reale limitatezza e, se vogliamo, anche modestia, nonostante la necessità fisiologica esistentiva universalizzante del mio dire. Non cedere all'orgogliosa messa in posta definitorio-astattistica di sé da parte del suo dire, significa per un uomo costruire un'antropologia a mi-

sura dei suoi limiti individuali e delle sue proprie proporzioni non esaurienti l'universo essere di uomo.

Il terminismo, nonostante le sue debolezze empirico-metafisiche, ha dalla sua parte (cioè a favore della sua critica ad un concettualismo o idealismo ontologizzante, onticizzante e addirittura storicisticizzante) la tensione a constatare l'esserci dei singoli uomini individui, che nessun affermato trascendimento astrattivo può svigorire, ma che (contro il terminismo stesso) neppure alcun termine-nome, come già detto sopra, può imbrigliare. Davvero si deve riaffermare l'ineffabilità dell'individuo sulla base dell'incapacità intellegenziale dell'individuo-uomo a coglierlo come tale e della sua capacità invece di coglierlo leggerlo-dentro pensarlo e dirlo sempre e solo come generale universale.

Tuttavia la perspicuità del termine-nome nella sua corposa esistentività segnica e la sua imprescindibilità strumentale (strumentalità che è tutta storica e figurativa morfetica) abbagliano e attenuano l'evidenza intuitivo-intellegenziale-concettuale (eidetica). Per questo dei termini-nomi detti deve essere tenuto conto per la argomentazione di una ontologia esistentiva. La costitutiva dimensione generalizzante del termine-segno, che afferra il colto-intelletto-detto e lo appropria alla sua realtà storica, associa alla sua semanticità empirico-esistentiva il cosiddetto universale intuito-intelletto-concepito-detto a mio avviso determinandone il destino di trascendimento (quale operazione psichica imprescindibile e perciò ineliminabile, che lo si voglia o no, dell'intelligente che legge dentro) in senso esistentivo.

Tutto ciò condiziona una antropologia filosofica a fare i conti con l'esistentività, a tentare di assumere in un discorso il più possibile rigoroso (critico di se stesso!) i diversi, altri e soprattutto contrari storici che l'esistentività di uomini presenta; i quali (diversi, altri, contrari) dati nell'essenzialità obbediscono ai superamenti per esempio elenctici e dialettici, ma dati nell'esistentività obbediscono ai di fatto degli stanziamenti nella coesistentività essenzialmente ontica, al limite, epistemicamente, ontologica e quindi da dirsi « ontico-ontologica ».

Tener conto, speculativamente argomentando, di ciò, significa operare per una antropologia di fatto esistentiva anche se epistemicamente ineluttabilmente esistenziale: epistemicamente « esistenziale » e non « esistentiva » nel senso che l'esistentività epistemizzata subisce le imprescindibili formalità generalizzanti e universalizzanti del dire.