

Emilio Baccarini

METTERE IN SCENA IL MONDO

ABSTRACT: Putting the world on stage

The essay seeks to identify the professional figure of the philosophical practitioner. It raises the question of what it means to “philosophize”; whether it is simply a profession or a vocation. Following the route traced by Husserl it poses again the question of the truth link and the problem of meaning.

Key words: Phenomenology, Meaning, thought.

Premessa

Iniziamo la nostra riflessione cercando di avere quantomeno chiari i significati dei termini su cui verterà il nostro ragionamento, prima di entrare nello specifico di una *filosofia della consulenza filosofica*. Nella seconda parte del titolo che ho dato a queste note è indicata l'attività specifica della consulenza, almeno come a me appare e come cercherò di motivare. Chiaramente le domande che restano sullo sfondo sono essenzialmente due: *che cos'è la consulenza filosofica?* e *perché la consulenza filosofica?* Naturalmente è proprio l'aggettivo *filosofica* che costituisce il problema. Sul Dizionario Treccani ai termini corrispondenti leggiamo:

Consulente: Professionista a cui si ricorre per avere consiglio o chiarimenti su materia inerente alla sua professione (sing. esperto, specialista, competente, perito, consigliere)

Filosofo: Chi professa la filosofia; chi si dedica cioè abitualmente allo studio dei problemi che formano oggetto dell'attività speculativa nei suoi vari aspetti o in alcuno dei suoi aspetti particolari [...] genericamente, chi si occupa di studi di filosofia, o anche chi, senza dedicarsi attivamente a tali studi, mostra di avere mente adatta al ragionamento filosofico.

Filosofia: Nella tradizione occidentale, termine che, a partire da un primo significato di desiderio di cultura e di conoscenza in generale, si specifica, già all'epoca della filosofia classica greca, come quell'attività del pensiero (identificantesi con il *filosofare*) che tende a ricercare quanto rimane stabile in ogni esperienza e costantemente valido come criterio dell'operare, finendo quindi con l'indicare il risultato stesso della ricerca: di qui il significato di forma di sapere che tende a superare ogni conoscenza settoriale per attingere ciò che è costante e uniforme al di là del variare dei fenomeni, al fine di definire le strutture permanenti delle realtà di cui l'uomo ha esperienza e di indicare norme universali di comportamento. Più in particolare, con Aristotele, è specificamente la ricerca dei principî e delle cause prime e trova il suo vertice nella *filosofia prima* (detta più tardi *metafisica*), cioè nella scienza speculativa superiore alla fisica e alla matematica, avente per oggetto ciò che è eterno, immobile, separato, ovvero l'essere in quanto essere e le sue proprietà essenziali. In tempi moderni la concezione della filosofia come sapere assoluto è stata fortemente limitata dallo

sviluppo delle singole discipline scientifiche, ma anche dall'approfondimento delle diverse problematiche proprie del pensiero filosofico; cosicché compito della filosofia è oggi, per lo più, quello di chiarire problemi metodologici ed epistemologici, legati a specifici ambiti disciplinari, in costante rapporto con le scienze della natura e quelle umane.

Stando a queste definizioni il *consulente filosofico* è quel “professionista, (esperto, specialista, competente, perito, consigliere) a cui si ricorre per avere consiglio sulla materia inerente alla sua professione”, cioè la filosofia. Questa, a sua volta, come abbiamo letto, è «quell'attività del pensiero (identificantesi con il *filosofare*) che tende a ricercare quanto rimane stabile in ogni esperienza e costantemente valido come criterio dell'operare, finendo quindi con l'indicare il risultato stesso della ricerca: di qui il significato di forma di sapere che tende a superare ogni conoscenza settoriale per attingere ciò che è costante e uniforme al di là del variare dei fenomeni, al fine di definire le strutture permanenti delle realtà di cui l'uomo ha esperienza e di indicare norme universali di comportamento». Il filosofo è, quindi, l'*esperto dell'universale e del necessario*, o anche dell'*immutabile*. Sentiamo risuonare in queste affermazioni la prospettiva classica che abbiamo appresa da Platone (si veda il *Teeteto*, il *Fedone* o la *Repubblica*) o di Aristotele (*Metafisica*). In termini diversi, ma che in qualche modo anticipano l'idea della “filosofia come scienza rigorosa” di Husserl, particolarmente preziosi sono alcuni passaggi della *Vorrede* della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel dove si legge:

Riguardo alla filosofia sembra oggi prevalere il pregiudizio secondo cui ognuno sarebbe in grado di filosofare e di dire la propria sulla filosofia [...]. Un tale pregiudizio asserisce che ciascuno recherebbe in sé l'unità di misura, vale a dire, la ragione naturale [...]. Sembra proprio che il possesso della filosofia venga posto ormai nella mancanza di nozioni e di studio, e che la filosofia cessi dove questi cominciano. La filosofia, d'altra parte, viene spesso considerata come un sapere formale e vuoto di contenuto. Di conseguenza, non ci si rende conto che merita il nome di verità solo ciò che viene prodotto dalla filosofia [...]. Solo nel lavoro del concetto è possibile guadagnare pensieri veri e comprensione scientifica. Soltanto il lavoro del concetto può produrre l'universalità del sapere. E tale universalità non ha nulla a che vedere con la volgare indeterminatezza e indigenza del senso comune, ma è conoscenza coltivata e compiuta; né coincide con la straordinaria universalità paritorita con i talenti della ragione corrotti dall'indolenza e dalla vanagloria del genio, ma è la verità maturata nella sua forma indigena, originaria. L'universalità del sapere è la verità suscettibile di essere proprietà di ogni ragione autocosciente¹.

Hegel rivendica alla filosofia una peculiarità e un compito che, al di là di Hegel, varrebbe la pena recuperare. Da sempre è proprio chi si professa filosofo che non è in grado di “mostrare” con sufficiente chiarezza il *chi è il filosofo?* perché la domanda alla terza persona coincide con una più imbarazzante domanda alla prima persona *chi sono io in quanto filosofo?* Questa particolare ricorsività dell'identità del filosofo è dovuta proprio alla difficoltà di individuare l'atto corrispondente che definisce l'identità e quindi l'oggetto che di questo atto costituisce il riempimento.

1 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, pp. 133-135 e 139.

1. Fare il filosofo: una crisi di identità

Che fa il filosofo, se *fa qualcosa*? Per rispondere a questa domanda dovremmo preliminarmente rispondere alla questione più elementare da cui l'altra deriva: *Chi è il filosofo*? Se è vero che *actio sequitur esse* le due questioni debbono necessariamente essere tenute unite. Inoltre se l'*agere* trova il proprio statuto nell'*esse*, non si può prescindere dall'altro dato, a mio avviso altrettanto originario, che *quidquid agitur propter finem agitur*. Il fare non può prescindere dall'essere e deve essere orientato da un'*intentio* che lo struttura dall'interno, ne costituisce il senso. Forse è proprio questo il nucleo problematico maggiore: qual è l'intenzionalità propriamente costitutiva dell'atto filosofico? Vale, tuttavia, la pena tentare un percorso fenomenologico che cerchi di risalire all'*eidos* passando dall'evidenza dell'*actio*.

Possiamo parlare di carattere epistemologico della filosofia, qual è la struttura eidetica che le dà senso? In maniera icastica potremmo rispondere che compito della filosofia è la ricerca della genesi, ricerca delle motivazioni intenzionali nascoste che costituiscono il senso. Si potrebbe anche dire che compito del filosofo è vedere l'origine o, come dicevano i Greci l'*archè*. Fin dalla sua origine lo specifico della filosofia è quello di *logon didonai tes ousias* (rendere conto dell'essenza) e ciò pone una domanda ulteriore: quali sono gli strumenti attraverso cui si rende ragione, si dà senso, si giustifica (altrettanti verbi significativi nei vari momenti della storia del pensiero); che cos'è la *donazione di senso*? Potremmo rispondere in maniera sibillina che la donazione di senso è quell'operazione attraverso cui si stabiliscono delle correlazioni di grande interesse, quali: essere coscienti – essere nella coscienza – vivere desti nella presenza di sé a sé.

Qual è lo strumento “professionale” del “fare filosofia”? Banalmente, ma non ingenuamente rispondiamo che è il pensiero. Il *filosofo è colui che pensa*, cioè colui che compiendo un'operazione di chiarificazione porta la vita e l'ingenuità della vita alla dimensione del pensiero. Ma che significa pensare e in che misura esso è un agire? Possiamo suggerire che l'atto specifico del pensare consiste nel mantenere costantemente aperto lo spazio della totalità e della totalità dell'esperienza come ci ha insegnato Kant apertura che, dal punto di vista della struttura esistenziale, consiste nell'apertura del desiderio.

D'altra parte nell'esercizio del pensiero ci si confronta con il limite, si pensa il limite e in questo orizzonte si apre lo spazio manifestativo e rivelativo-dialogico della verità. Proviamo ad analizzare brevemente qualcuno dei caratteri della filosofia.

Tutte le scienze hanno uno specifico oggetto di indagine che le qualifica e insieme le definisce, fornendo ad esse la loro giustificazione, che chiamiamo “statuto epistemologico”. Anche la filosofia, fin dal suo primo costituirsi nel mondo greco, ha avuto la pretesa della scientificità. Ma qual è l'oggetto della sua indagine, l'ontologia regionale che assicurandole il terreno le fornisce insieme la giustificazione? Oppure, la filosofia è quella scienza particolarissima che si definisce per la mancanza di un oggetto determinato, non appartiene ad alcuna regione, e ciò nonostante può esigere e pretendere il rigore della scientificità?

Queste domande sono le domande perenni che la filosofia si è posta nel corso del suo sviluppo storico e riguardano il suo stesso diritto ad essere. È ciò che oggi, ponendo una *quaestio juris*, denominiamo *crisi di legittimità*; eppure la filosofia continua ad essere sicura della sua insostituibilità ed ineliminabilità. Tale coscienza va da Platone-Aristotele fino a Kant o Husserl.

Fermiamoci a riflettere sulla cosiddetta *crisi di legittimità*. La filosofia ha una particolare dimestichezza con la crisi. Il suo stesso essere si esercita come *funzione critica*. Crisi non è soltanto un momento negativo di frattura di un equilibrio raggiunto. *Crisis* ha la stessa etimologia di critica, il verbo greco *crinein* (= distinguere, sceverare, secernere, separare, ma anche giudicare) e penso di poter affermare tranquillamente che la critica genera la crisi. Questo esercizio critico è però teleologicamente guidato e orientato da una *filia*: che fa dire a Platone che il filosofo è l'“amico delle idee”. Da questi primi elementi possiamo concludere che la filosofia è *volontà di verità* che si concretizza non nell'appiattimento nell'ovvietà, ma nell'esigenza di porre la differenza. Tuttavia, non ci possiamo nascondere che oggi l'interesse per la filosofia che anima le “pratiche filosofiche” nasce proprio dalla percezione della crisi della filosofia, che manifesta una più radicale crisi antropologica.

Quando si parla di *legittimità* si può pensare a una legittimità conseguente a una legittimazione estrinseca, fondata cioè su una norma estrinseca. Più rigorosamente però il concetto di legittimità rimanda a una più fondamentale esigenza di *rendere ragione* (*logon didonai*, direbbe Platone). La crisi della filosofia pertanto consisterebbe in una incapacità di dare ragione di se stessa, cioè in ultima analisi di mostrare il suo “oggetto scientifico”.

Porre un oggetto significa però rimanere nell'ambito dell'ovvietà del già dato senza interrogare questo dato oggettivo stesso sul suo senso d'essere. Ogni scienza, nell'uso corrente del termine, usa l'oggetto, lo manipola, è in fine un sapere strumentale. La filosofia al contrario, “guarda” l'oggetto in modo epifanico, il suo sapere è strutturalmente rivelativo. Rivelazione del significato e del modo d'essere non più soltanto dell'oggetto in *individuum*, ma nella totalità d'essere che il singolo oggetto manifesta. Siamo così giunti all'“oggetto” proprio della filosofia: la totalità dell'essere e degli enti o, più precisamente, il senso d'essere dell'ente. Ma è evidentemente impossibile, se questo è l'oggetto della filosofia, dichiararlo, poiché né la totalità dell'essere né il senso d'essere dell'ente sono concretizzabili in un *hic et nunc*. Si collocano piuttosto nel dominio teoretico della differenza. Ciascuno di noi si è almeno una volta sentito in imbarazzo di fronte alla domanda sulla propria “professione”.

Riprendiamo ancora una volta le domande: che fa il filosofo? di che cosa si occupa la filosofia? Idealmente potremmo rispondere con Husserl: «La filosofia trascendentale è un'arte quanto mai inutile che non è di alcun aiuto ai signori e padroni di questo mondo, agli uomini politici, agli ingegneri, agli industriali. Ma forse non le si imputerà a difetto che essa ci liberi sul piano teoretico dall'assolutizzazione di questo mondo e che ci apra l'unica possibile porta d'ingresso scientifica al solo mondo vero, nel senso più alto del termine, al mondo dello spirito assoluto. E forse essa costituisce anche la funzione teorica di una prassi e precisamente di quella prassi per la quale devono compiersi gli interessi supremi e ultimi dell'umanità»².

Possiamo dire che oggi la ragione ha perso la fiducia nella possibilità di dare significato al mondo e alla vita attraverso un'autoresponsabilità che indica soprattutto la volontà di non cedere, di non rinunciare, di continuare a lottare per il senso dell'umanità e per il proprio senso. Se la crisi della ragione è l'indice di un processo di decomposizione della ragione teorica nella ragione tecnica possiamo anche accettarla, ma proprio per recuperare la capacità teoretica, la capacità di guardare con occhio meravigliato prima e disincantato poi, al mondo; all'uomo, alla vita di questi in esso. Ciò però significa recuperare il senso del far filosofia, di

2 E. Husserl, *Erste Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1959, vol. II.

porre domande.

Il filosofo è l'uomo perennemente inappagato, alla continua ricerca del *perché*. Ciò tuttavia non per uno sterile problematicismo inconcludente, ma per una passione euristica, per una passione per la verità e il fondamento che è volontà di consapevolezza, di coscienza desta, di vita in profondità. In questo senso il filosofo ha oggi la profonda responsabilità di denunciare l'irrazionale, l'inumano e insieme il compito arduo di essere la cattiva coscienza dell'uomo che si assopisce, si adagia, si lascia andare soddisfatto.

In questo compito di denuncia consiste l'insostituibilità e insieme l'ineliminabilità della filosofia. Sul piano del soggetto che filosofa poi, la filosofia è orientata all'acquisizione di un'autoconoscenza che è autocomprensione e autoresponsabilità. Il motto delfico, com'è noto, recitava "conosci te stesso!" e tale è sempre stato il compito, l'idea teleologica dell'uomo che filosofa a cui Edmund Husserl ha dedicato pagine mirabili per indicare l'orizzonte di un'esistenza filosofica. Egli scrive:

[...] la filosofia non può per principio sorgere dall'attività conoscente ingenua, bensì soltanto da libere prese di coscienza di sé o piuttosto da libere prese di coscienza di sé del soggetto conoscente, solo dalla radicale chiarezza riflessiva su se stessa e su ciò che il soggetto, come soggetto filosofico propriamente desidera, così come sulla via e sulla metodica che conformemente deve seguire nella realizzazione. Per poter realizzare una filosofia, l'io filosofante deve divenire per se stesso tema della volontà, ciò significa, ma soltanto in sequenza successiva, che esso deve divenire per se stesso il primo tema della sua conoscenza, cioè deve, sulla base di una certa appercezione metodica, comprendersi come io trascendentale o io puro e in questo deve trovare il campo fondamentale del suo lavoro teoretico. [...] Se consideriamo *la forma di vita abituale di colui che diviene filosofo* istituita da questa decisione, essa si caratterizza come la forma di una vita di conoscenza in una perfetta e continua auto responsabilità³.

L'autoresponsabilità, su cui insiste Husserl, non è una narcisistica ricerca di autonomia etico-teoretico-esistenziale, ma è piuttosto la "piena volontà" di realizzare ciò che sta nell'etimo del termine che designa la Sua professione, "filo-sofia", amore della sapienza; è, ancora, la tensione del confronto diretto con questa "sofia". Il filosofo «è motivato dall'amore della saggezza, dal quale egli prende il nome e che, innanzi tutto, non è altro che amore della verità scientifica, vissuto alla maniera di una devozione abituale al dominio di valore della verità incluso nell'essenza della sfera del giudizio. Anch'egli si lascia determinare da questo amore della verità per una permanente decisione di vita che è rivolta a ciò che di più grande e di migliore c'è in questo regno della verità, nei limiti delle sue possibilità pratiche»⁴.

La bidirezionalità del rapporto "verità-filosofia" implica però, per la totalità e assolutezza di dedizione che richiede, che *non si può essere filosofi solo per professione* ma che si è filosofi *solo per vocazione*: «[...] che abisso tra professione nel senso quotidiano del termine e professione come vocazione. In effetti – c'è una distanza abissale; infatti la dimora di questa professione autentica è il *topos ouranios* dell'idea assoluta, dell'assoluto o puro valore in contrapposizione al valore puramente presunto, anche se, d'altronde, questo possa

3 Ivi, pp. 8-9.

4 Ivi, p. 13.

contenere in sé qualcosa dell'autenticità, ma certamente non la perfezione»⁵. Torneremo su questi dati che potremmo racchiudere nella espressione del *filosofo come figura esemplare*⁶.

2. La filosofia come lotta per il senso dell'umanità

La volontà di vita filosofica delineata da Husserl non vuole però significare un'aristocratica e quasi monastica chiusura e disprezzo. Realizzare la propria conoscenza di sé ed autoresponsabilità è sinonimo di innalzamento in sé di tutta l'umanità che ciascuno porta in sé come membro della stessa specie. La teoresi filosofica assume in tal modo un risvolto antropologico che le è poi connaturale. Che significa concretamente oggi, "lotta per il senso dell'umanità"? È ormai quasi una banalità ascoltare denunce dell'inumanità che ha investito il nostro tempo; ma il compito urgente della filosofia è allora quello di ricominciare a pensare all'uomo non più nei termini del sistema consequenziale. Pensare l'uomo e pensarlo dentro la crisi, crisi epocale del nichilismo. Inventare o reinventare l'uomo può essere oggi la valenza che assume l'autoresponsabilità, la sfida lanciata alla filosofia. Inventare significa "trovare", "scoprire" (*invenio*); bisogna scrollarsi di dosso millenarie stratificazioni culturali che hanno offuscato l'immagine dell'uomo greca, ma anche e forse soprattutto biblica, per recuperare un prototipo che consenta una ripresa per elaborare nuovi pensieri.

La filosofia è il pensiero dell'uomo sull'uomo. E questo si presenta come un compito immane e forse come la più rischiosa contraddizione del nostro tempo. Il pensiero moderno si è sempre più caratterizzato come autoposizione del soggetto, come pensiero trascendentale, cioè come quel pensiero che ha cercato di trovare in se stesso il proprio senso. L'"uomo è misura di tutte le cose" potremmo ripetere con Protagora. Ciò vale però finché la ragione umana ha fiducia in se stessa, nelle sue capacità e insieme ha la coscienza feconda dei suoi limiti. Oggi però siamo investiti da una crisi di negatività e di sfiducia che sono l'indice di uno scetticismo pratico e teoretico, sintomi di stanchezza che trovano riscontro in una più generale crisi di valori. Che senso ha allora per noi oggi il fare filosofia?

La dimensione filosofica dell'esistenza è perciò, per Husserl, la capacità della vita di *essere desta*; vivere desti significa "vivere una vita personale in quanto io", significa staccarsi e abbandonare la vita naturale "caratterizzata da un vivere diretto e ingenuo nel mondo". Da questo distacco nasce l'atteggiamento teoretico come recupero del greco *thaumazein*, cioè come capacità di meraviglia e di stupore, da un lato, ma anche come funzione critica dall'altro. Husserl è convinto che solo il recupero dell'atteggiamento teoretico sia garanzia di un ritorno alla vita significativa. Nella celebre conferenza di Vienna del 1934, che insieme a quella di Praga dello stesso anno, costituirà il nucleo originario della sua opera postuma, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, egli aveva detto:

Le uniche battaglie veramente significative del nostro tempo, sono le battaglie tra un'umanità che già è franata in se stessa e un'umanità che ancora è radicata su un terreno e che lotta appunto per questo inserimento o per uno nuovo. Le vere battaglie dell'umanità europea sono *lotte tra filoso-*

5 *Ibidem*.

6 Per un approfondimento ulteriore mi permetto di rimandare al mio saggio *Decidersi per la verità* pubblicato su «Archivio di Filosofia» 2012, numero monografico dedicato alla *Decisione*.

fie, cioè tra le filosofie scettiche – o meglio tra le non-filosofie, che hanno mantenuto il nome, ma hanno perso la coscienza dei loro compiti – e le vere filosofie, quelle ancora vive. Ma la vitalità di queste ultime consiste in questo: esse lottano per il loro senso vero e autentico e perciò per il senso di un'autentica umanità. Portare la ragione latente all'autocomprensione, alla comprensione delle proprie possibilità, e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità di una metafisica – è questo l'unico modo per portare la metafisica, cioè la filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione⁷.

Recuperare la passione dell'uomo per se stesso e per il suo mondo è quindi la ricerca che oggi la filosofia deve condurre e ciò per ridare un senso all'uomo che si domanda "chi sono?".

3. *La filosofia come problema e l'improblematizzabile*

Come si sa una delle definizioni più felici della filosofia, date da Husserl, nel tentativo di stabilirne la rigorosa scientificità, è *Archäologie*

poiché – egli scrive – essa intende esplorare sistematicamente questo luogo originario ultimo che contiene in sé tutte le origini dell'essere e della verità; e in seguito una tale archeologia ci deve insegnare, a partire da quella sorgente originaria di tutte le intenzioni e validità, che ogni specie di conoscenza può essere elevata alla forma razionale suprema e ultima, quella della fondazione assoluta, della giustificazione assoluta, della chiarificazione ultimamente pensabile del senso e della dimostrazione della sua legittimità; a una forma quindi, nella quale essa può, con assoluta buona coscienza, essere acquisita originariamente come compiuta, cioè non soltanto come valida, ma valida in modo definitivo ed essere messa da parte una volta per tutte come qualcosa con cui non si ha più nulla a che fare⁸.

Questa nelle intenzioni di Husserl la filosofia, paradossalmente però la scienza dei principi radicali trova proprio nel suo *telos* la sua problematicità. In effetti è ciò che l'odierno sviluppo delle scienze ha sempre più messo in evidenza attraverso l'enfaticizzazione dei metodi. Il metodo delle scienze da ipotetico si fa assertorio, mentre la filosofia non potrà mai giungere a un sapere orientato da leggi e principi assertori. Già Kant ha rilevato con estrema chiarezza la logica interna della scienza e la dialetticità della metafisica in ambito teoretico. La scienza si serve di giudizi determinanti poiché opera nel determinato, la filosofia invece, esige una *determinazione completa*; che in quanto tale va al di là non solo della possibilità di determinazione, ma oltre anche la determinatezza e finitudine del soggetto che pone e vive l'esigenza di assolutezza e di radicalità. È il limite del trascendentale, limite costitutivo e strutturale, che proietta il soggetto oltre la propria soggettività. La filosofia ha sempre operato entro questa oscillazione tra la determinazione e l'impossibilità di determinare l'ulteriore, ciò che non si dà e che pure è ontologicamente fondante lo stesso darsi di ciò che si dà nella determinazione. In questa dialetticità la filosofia nomina la trascendenza come ulteriorità. Ma ciò non soltanto nel senso etimologico dello stare al di là, bensì nella pregnanza di significato che la filosofia ermeneutica ci ha ormai educato a considerare. L'ulteriore è ciò che è pre-

7 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, Bompiani, Milano 1961, p. 44.

8 E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., vol. II, pp. 29-30.

sente pur non venendo a manifestazione, è l'irrapresentabile presente nella rappresentazione come *telos* intenzionale. Ma come è allora possibile cogliere questa ulteriorità come totalità di senso? Se volessimo rispondere con linguaggio jaspersiano, potremmo dire che la filosofia è l'attenzione e la capacità di leggere le cifre della trascendenza nella costante tensione al trascendimento, perché la stessa esistenza è trascendenza. Essa è il *possest* per dirla con Cusano di cui è possibile soltanto una *docta ignorantia*. L'intenzionalità che informa questa trascendenza è senza riscontro, senza riempimento, per usare il linguaggio husserliano. Il suo darsi si opera soltanto come iterazione di infiniti adombramenti, di essa non è possibile *adaequatio*. Sorge a questo punto un nuovo problema di carattere riflessivo e la questione si sposta dalla trascendenza al trascendentale. Com'è noto, dalla sua formulazione kantiana a quella husserliana, il carattere del trascendentale è essenzialmente operatività. Il soggetto trascendentale è un'intenzionalità donatrice di senso. Da qui l'altra aporia del trascendentale; il soggetto non può essere auto significante, non può dare a se stesso il proprio senso. Il significante cioè (il soggetto che fornisce il senso al reale) che opera con la sua capacità mediale si rileva come un limite e come esigenza di un significato-significante che lo renda a sua volta sensato. La filosofia riflessiva è alla ricerca di questa globalità di significato. L'uomo in questa ricerca si presenta come un *manque-à-être* una mancanza d'essere, per dirla con Lacan, che si può anche definire un essere della mancanza. È il terreno dell'attività simbolica e la spiegazione più plausibile di quella metaforica. È lo stesso terreno, su cui si articola l'essere-per-la-morte di Heidegger come compimento di tutte le possibilità. Ma l'esigenza di una totalità di significato che proprio in quanto esigenza io non posso porre, stabilisce anche nuovi orizzonti e apre nuove possibilità che qui mi limito soltanto ad accennare.

4. Il filosofo è colui che pensa

A questo punto torniamo ad interrogarci sul contenuto della risposta alla domanda *chi è il filosofo?* che più sopra abbiamo formulata così: *il filosofo è colui che pensa*.

Che cosa significa pensare? La domanda presuppone e rinvia a due elementi più fondamentali su cui vorrei fermare l'attenzione prima di sviluppare il tema specifico del rapporto tra il pensare e l'esperienza più immediata del pensare l'uomo su un'asserzione: *l'uomo pensa* e un interrogativo: *perché l'uomo pensa?*

Il pensare è un atto specifico dell'uomo, è la consapevolezza elementare a partire da cui possiamo abitare il mondo in maniera peculiarmente umana. È solo questa consapevolezza implicita che giustifica la domanda sul significato del pensare. Fenomenologicamente il *pensare*, pur essendo un *atto* in sé complesso, è quindi un *dato originario*, che, tuttavia, abbisogna di una chiarificazione. L'originarietà dell'atto del pensare, proprio in quanto atto/attività si colloca al di là della possibilità della determinazione essenziale. La domanda «che cos'è il pensare?» è quindi di per sé illegittima e si giustifica esclusivamente se la si volge in sostantivo, «che cos'è il pensiero?». Ma anche a questa domanda riusciamo a rispondere soltanto in maniera descrittiva, poiché l'oggetto della domanda può trovare una risposta esclusivamente nell'ambito dell'indagine sul soggetto che tale atto compie, indagine che a sua volta, ha la struttura paradossale della circolarità, poiché il soggetto e l'oggetto della domanda coincidono. Il pensare come atto, manifesta quindi la struttura singolare di una positività/passività

originaria la cui mancanza negherebbe la stessa umanità dell'uomo. L'uomo, e solo l'uomo, pensa e non può non pensare se vuole continuare a essere uomo. Rimodulando la famosa espressione di Descartes potremmo dire *cogito quia homo sum*. La fundamentalità di questa connessione tra essere e pensare, ma anche il dire, la filosofia la porta con sé fin dalla sua origine con Parmenide⁹. Il pensare esprime un'attività di cui non siamo in grado di controllare l'origine, di cui non siamo l'origine, un'attività passiva. Con linguaggio heideggeriano potremmo dire che il pensare manifesta una sorta di fatticità assolutamente peculiare che si potrebbe esprimere con la tautologia *pensiamo perché pensiamo*. Questa particolare ricorsività apre alla questione che Jean Nabert, in un testo di rara densità e spessore teoretico, a cui rimando, poneva già nel 1934, *La conscience peut-elle se comprendre?*¹⁰.

È sufficiente l'indicazione del *sum* come causazione giustificativa del pensare? Probabilmente occorre svolgere ulteriormente la questione e possiamo farlo passando all'analisi dell'interrogativo che abbiamo posto sopra: *perché l'uomo pensa?* In maniera non argomentativa potremmo rispondere a questa domanda con due asserzioni che avrebbero bisogno di un'indagine e di una fenomenologia che aprirebbero spazi teoretici di grande suggestione: *L'uomo pensa perché interroga* e la seconda *L'uomo pensa perché ricorda*.

Come si comprende facilmente la questione si amplierebbe a dismisura e qui possiamo limitarci soltanto a pochi accenni. Agostino nelle sue *Confessiones*, ci offre la possibilità di uno sguardo sintetico sul tema in questione. La capacità interrogativa non è soltanto fatta di curiosità, ma appunto è l'inizio essenziale del pensare. Scrive Agostino:

Ma non appare forse a chiunque abbia integri i sensi questa bellezza? Perché non parla a tutti nello stesso modo? Gli animali, piccoli e grandi la vedono, ma non sono in grado di interrogarla. Non c'è, in essi, una ragione giudicante (*iudex ratio*) preposta ai messaggi dei sensi. Gli uomini invece la possono interrogare, "affinché le invisibili perfezioni di Dio siano rese visibili all'intelletto dalle opere del creato", ma amandole ne divengono schiavi e gli schiavi non possono giudicare. Ora tali opere rispondono soltanto a chi le interroga essendo in grado di giudicare, né mutano il loro linguaggio, cioè la loro bellezza, se uno le guarda soltanto o un altro le guarda e interroga, così da sembrare in un modo all'uno, in un altro all'altro, ma appearing allo stesso modo a entrambi, a uno tacciono, a un altro parlano: o meglio, parlano a tutti, ma solo quelli che confrontano il linguaggio ricevuto dall'esterno con la verità interiore le capiscono¹¹.

L'analisi sull'origine e l'essenza del domandare¹² sarebbe di grande interesse per cogliere anche con più completezza le strutture ontologiche dell'umano su cui qui ci stiamo interrogando. La determinatezza umana, la sua opacità o, quanto meno, la sua non piena trasparenza, sono elementi che invitano non soltanto a pensare il limite, ma ci permettono anche di interrogarci meglio sull'esigenza dell'oltrepassamento del limite stesso.

9 Si vedano i fr. 3, 6. «[...] infatti lo stesso è pensare ed essere» e poi «È necessario il dire e il pensare che l'essere sia [...]».

10 Il testo è stato pubblicato la prima volta in appendice a J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris 1996. Se ne veda la traduzione italiana in Aa.Vv., *Male ingiustificabile e metafisica della testimonianza* (a cura di C. Canullo), Morlacchi, Perugia 2002, pp. 185-246.

11 Agostino, *Confessioni*, L. X, 10. Edizione Fondazione Valla, Milano 1996, vol. IV, p. 19-21.

12 Rimando all'opera di Heinrich Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage* (Alber, Freiburg-München 1988) che mi sembra di grande interesse per la nostra argomentazione.

Rivolgiamoci ancora ad Agostino per presentare brevemente l'altra asserzione anticipata "l'uomo pensa perché ricorda". L'approccio agostiniano è certamente di tipo platonico, ma mi sembra in lui particolarmente interessante l'origine memorativa del *cogito* che non corrisponde più alla dottrina della reminiscenza di Platone. Poco oltre il passo citato sopra leggiamo:

Ora dunque abbiamo scoperto che apprendere le cose di cui non cogliamo le immagini attraverso i sensi, ma che scorgiamo così come sono dentro di noi di per se stesse, senza l'ausilio di immagini, altro non è che raccogliere col pensiero elementi che la memoria già conteneva in modo sparso e senz'ordine, stando attenti a far sì che questi, che prima si nascondevano nella memoria in disordine e abbandono, vi si tengano ora, per così dire, a nostra disposizione, pronti a rispondere ai richiami familiari della mente. E quante cose di questo genere reca la mia memoria, già trovate e, come ho detto, messe quasi a portata di mano, ciò che chiamiamo "imparare" e "sapere"! Se però trascuro di richiamarle a brevi intervalli, di nuovo si immergono e come dissolvono in così remoti recessi, che bisogna poi cavarle fuori col pensiero come fossero nuove da quelle lontananze – non hanno infatti altra dimora – e nuovamente raggrupparle per poterle sapere, radunandole cioè come dopo una sorta di dispersione – da cui il termine *cogitare*. *Cogito* (penso) sta infatti a *cogo* (costringo) come *agito* (sprono) sta ad *ago* (spingo), *factito* (faccio di continuo) a *facio* (faccio). Di questa parola (*cogito*) tuttavia la mente rivendica un uso esclusivo, in modo che ormai solo il radunare, cioè costringere nella mente, non altrove, può dirsi propriamente *cogitare* (pensare)¹³.

Ho voluto citare per intero questo passo delle *Confessioni*, perché mi sembra che il dinamismo descritto sia perfettamente in sintonia con l'oggetto della nostra riflessione. Agostino ci offre qui una fenomenologia della genesi del pensare di grande attualità e anticipa di molti secoli il lavoro di scavo della fenomenologia genetica husserliana.

Pensare diventa allora sinonimo di 'pro-gettare'; qual è la struttura dell'anticipazione memorativa che sta necessariamente alla base di ogni progetto? A partire da che cosa, l'uomo può progettare se stesso? Quale memoria è alla base della sua autocomprensione? Domande decisive anche sul piano della consulenza.

Abbiamo gli elementi sufficienti per poter concludere che il fare del filosofo ha il carattere dell'esemplarità che non rimanda soltanto all'esercizio di una professione, ma che chiede a chi svolge questa professione di esercitare un ruolo di indicatore stradale, e in termini più tecnici, di costruzione di senso e di significati. Il fare del filosofo non è quello di trasmettere la verità, bensì quello di aiutare ciascuno a trovare il proprio percorso e la consapevolezza che ciascuno deve essere nella verità, essere vero. Il filosofo è oggi chiamato a testimoniare a favore della logica della verità sempre dialogico-comunicativa, contro quella della persuasione, violenta e arrogante.

5. Mettere in scena il mondo-comprendere la vita

Il lungo percorso che abbiamo proposto per giungere a una qualche chiarezza sull'essere e sul fare del filosofo ci introduce applicativamente alla questione attuale della consulenza filosofica e del suo significato che, in ultima istanza, si concretizza come esercizio della filo-

13 Ivi, p. 31.

sofia. Il consulente filosofo non può in alcun modo essere soltanto colui che, in possesso di un bagaglio di tecniche applicative specifiche, dispensa il sapere filosofico. Il rischio della tecnicizzazione per colui che *fa il filosofo* è la negazione stessa della filosofia, sebbene sia fondamentale acquisire modelli di comunicazione e di comportamento. È significativo, al di là della contingenza, che si ripresenti oggi un “bisogno di filosofia”. Il nostro è il tempo dell’incertezza, dell’inquietudine, spesso del non senso che ha molte somiglianze con il tardo-antico in cui si svilupparono le filosofie sapienziali dello stoicismo e dell’epicureismo che, non a caso oggi ritornano fortemente sulla scena.

Pierre Hadot, noto filosofo e storico della filosofia greca, francese, in *Esercizi spirituali e filosofia antica* ricostruisce la storia delle pratiche filosofiche, proprie del mondo greco-romano, che si proponevano come esercizi spirituali, pregni di valore psicagogico, al fine di formare gli animi per il raggiungimento della pace interiore. Ecco che la filosofia era un modo di vivere che tendeva alla realizzazione della saggezza e alla cura delle passioni eccessive:

Per tutte le scuole filosofiche, la principale causa di sofferenza, di disordine, di incoscienza, per l’uomo, è costituita dalle passioni: desideri disordinati, timori esagerati. Il dominio della cura, delle preoccupazioni gli impedisce di vivere veramente. La filosofia appare dunque in primo luogo come una terapia delle passioni. Ogni scuola ha il metodo terapeutico suo proprio, ma tutte collegano questa terapia a una trasformazione profonda della maniera di vedere e di essere dell’individuo [...]. Si può ben capire che una filosofia come lo stoicismo, che esige vigilanza, energia, tensione dell’anima, consista essenzialmente di esercizi spirituali. Ma forse sorprenderà constatare che l’epicureismo, considerato abitualmente come filosofia del piacere, fa posto non meno dello stoicismo a pratiche precise che non sono altro che esercizi spirituali. Il fatto è che per Epicuro, come per gli stoici, la filosofia è una terapia: “La nostra sola occupazione deve essere la nostra guarigione”¹⁴.

Negli scritti di questi filosofi (si pensi a *La tranquillità dell’anima* di Seneca, i *Ricordi* o i *Pensieri* di Marco Aurelio, o il *Manuale* di Epitteto, per citare i più noti che hanno avuto vasta risonanza nella storia del pensiero occidentale), tra filosofia e vita vissuta vi era una correlazione diretta: «La filosofia stessa – scrive ancora Hadot – e cioè il modo di vivere filosofico, non è più una teoria divisa in parti, ma un atto unico che consiste nel *vivere* la logica, la fisica e l’etica. [...] Nello stoicismo come nell’epicureismo, filosofare è un atto continuo, un atto permanente, che s’identifica con la vita, un atto che occorre rinnovare a ogni istante. In entrambi i casi si può definire tale atto come un orientamento all’attenzione»¹⁵.

Nella Germania degli ultimi decenni si è sviluppata, proprio nel contesto della *Philosophische Praxis* una corrente che ha elaborato la proposta della *Philosophie als Lebenskunst* (arte di vivere) in cui ciò che è rilevante è la capacità di strutturare la vita secondo una visione filosofica. In questo senso forse la proposta più interessante, ma nel contesto della consulenza, è quella di Lahav e della sua teoria della “visione del mondo” che in *Comprendere la vita* scrive:

14 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 32 e 39.

15 Ivi, p. 158-159.

Una visione del mondo non è il tipo di cose che può esercitare un influsso causale sugli eventi concreti, non è nemmeno qualcosa che risiede nella mente della persona. È, piuttosto, *uno schema astratto* che interpreta la struttura e le implicazioni filosofiche della concezione che un individuo ha di se stesso e della realtà: un sistema di coordinate, per così dire, che organizza, fa distinzioni, trae conseguenze, confronta, conferisce significati e così dà un senso ai vari atteggiamenti dell'individuo nei confronti di se stesso e del proprio mondo. [...] La nozione di visione del mondo così concepita si comprende meglio non considerandola una caratteristica degli eventi della vita indipendente dall'osservatore, ma piuttosto, almeno parzialmente, come ciò che *può essere attribuito nell'interpretazione di un dato osservatore* a un modo di vivere. Qualunque visione del mondo è uno tra i diversi modi di organizzare, analizzare, categorizzare, notare regolarità, trarre conseguenze, dare un senso e in generale attribuire significati agli eventi della vita di qualcuno¹⁶

Proviamo ad introdurre brevemente che cosa si può intendere con *mettere in scena il mondo e comprendere la vita* quale compito specifico del filosofo e quindi del consulente. Noi viviamo originariamente nel mondo che possiamo anche intendere come il mondo della vita e, tuttavia, non possiamo essere ridotti puramente all'orizzonte mondano. Giustamente nella *Crisi delle scienze europee*, Husserl fa notare che la soggettività umana si dice a partire da un paradosso: siamo insieme soggetto per il mondo e oggetto del mondo. La soluzione del paradosso proposta dal filosofo tedesco mi sembra preziosa anche nel nostro contesto. Egli la vede a due diversi livelli, ma integrati: «1 – Noi in quanto uomini e noi in quanto soggetti fungenti-operanti; 2 – Io in quanto io originario costituisco l'orizzonte degli altri io trascendentali in quanto co-soggetti dell'intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo»¹⁷.

Senza entrare nelle questioni tecniche che il testo husserliano pone, ricaviamone quanto ci è utile per il nostro argomentare. In quanto esseri umani apparteniamo al mondo, ma siamo anche in grado di trasformare in oggetto il mondo entro cui siamo situati. Mettere in scena significa appunto “rappresentare” nella doppia valenza del termine di “porsi di fronte” (*prae-esse*) e “ri-porsi di fronte”. Il valore dell'operazione è particolarmente forte poiché è da essa che scaturisce la produzione del significato che l'oggetto di per sé non ha. È nella scena che si costituisce il senso, perché è in essa, attraverso la rappresentazione, che si produce la comprensione. È attraverso questa operazione propria che la filosofia diventa capacità di dare senso. Ma non astrattamente, infatti, la rappresentazione produce una presa di distanza e insieme una “ripetizione” del “vissuto” che in tal modo diventa “oggetto”. La “scena” diventa allora produzione di discorso e quindi di senso. Il senso, a sua volta, si produce “dia logicamente”. Husserl parlava della costituzione dell'intersoggettività.

Mettere in scena il mondo significherà allora essere capaci di porsi di fronte ad esso senza lasciarsi assorbire da esso, porlo a distanza e quindi diventare capace di vederlo e di costituirne il significato. Il processo universalizzante della concettualizzazione ha esattamente la funzione dell'inveramento indipendente dal legame con le strutture della soggettività. La comprensione della vita a sua volta, rimanda a un'operazione più complessa, poiché è la donazione di significato più fondamentale a cui siamo chiamati. Nella comprensione si ha l'intreccio, il chiasma, tra il senso in quanto vissuto e la memoria che nella presenza ne

16 R. Lahav, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004, pp. 14 -16.

17 E. Husserl, *Crisi delle scienze europee*, cit., p. 205 e ss.

In questa prospettiva sinteticamente delineata, la consulenza filosofica non può e non è una semplice tecnica di rappresentazione o di comprensione, ma si muove, piuttosto, come abbiamo già detto, nell'orizzonte dell'esemplarità. Il consulente filosofo è il filosofo che possiede la *phronesis* che si esercita attraverso la *sophrosyne*. Soltanto in tal modo, a mio avviso, la rappresentazione del mondo e la comprensione della vita si realizzano per ciascuno come "compimento" dell'esistenza, pienezza del senso, buona vita. A questo aspirava e aspira la filosofia, questo, al di là di ogni tecnica possibile è il compito della consulenza filosofica. Il consulente filosofo in tal modo non è altro che l'esperto in umanità il cui agire, il pensare, è un agire significativo che diviene performativo.