

PERSPECTIVE

PERCORSI DI *THEORÈIN* E *PRAXIS* COME OASI QUOTIDIANEStefano Vinciguerra¹¹ Euro Mediterranean Institute of Science and Technology (IEMEST), Palermo, Italy,

CORRESPONDENCE:

Stefano Vinciguerra

e-mail: stefanovinciguerra@iemest.eu

RECEIVED: SEPTEMBER 30TH, 2016REVISED: OCTOBER 14TH, 2016ACCEPTED: OCTOBER 17TH, 2016**Abstract**

An utilitarian vision tyrannizes over our time, until to feed a technicality that exasperates the harmony of the *techne* and it activates a sort of productivist activism: that is sure to understand all *in facere*. "I do to know and I know to produce", becomes the more common poetic motif. From here the incitement to continuous battles against the philosophy that, only identified with the exercise of the *theorèin*, is accused of idleness, unproductiveness and uselessness. The objective of this work is not certainly to produce an apology of the philosophical exercise, because our hermeneutic assumption intends it as a sort of human transcendental matter that structures the same *Selbst*: to talk about the reality and about oneself as its part, to authenticate oneself historically as a spectator and an actor; which human production is more appropriate for the man? We would like to prove whereas that the theoretical *thymos*, even in its metaphysical rush and not only in the reverberations of the moral reflection that leads to the *eupraxia*, had repercussions, more or less openly, in the *praxis* with relapse into the everyday life, category meant as an *existential concrete a priori* structure. Demonstrating then that the dialectic of *theorèin* and *praxis*, associated ontologically with the everyday life and with the ended subjectivity, allows a route among ideality and concreteness that can not lead to suggestions of the surrealisms, to the simple enthusiasm aroused by the magic realisms or to the blinding shines caused by the utopias: so a path that, with figured language, we call oasis.

Una visione utilista tiranneggia il nostro tempo, sino ad alimentare un tecnicismo che esaspera l'armonia della *techne* e innesca una sorta di attivismo produttivistico sicuro di capire tutto *in facere*. "Io faccio per sapere e so per produrre" diventa allora il mottetto poetico più comune. Da qui l'incitamento a continue battaglie contro la filosofia che, identificata solamente con l'esercizio del *theorèin*, viene tacciata di fannulloneria, improduttività e inutilità. L'obiettivo di questo lavoro non è certo produrre un'apologia dell'esercizio filosofico, perché la nostra assunzione ermeneutica lo intende come una sorta di umana faccenda trascendentale strutturante lo stesso *Selbst*: discorrere del reale e di sé come sua parte, per autenticarsi storicamente come spettatore e attore; quale produzione allora più adeguata all'uomo? Vorremmo dimostrare invece che il *thymos* teoretico, anche nel suo slancio metafisico e non solo nei riverberi della riflessione morale apre all'*eupraxia*, si riflette, più o meno apertamente, nella *praxis* con ricaduta nella quotidianità, categoria intesa come una struttura *esistenziale a priori concreta*. Dimostrando poi che la dialettica di *theorèin* e *praxis*, legata ontologicamente alla quotidianità e alla soggettività finita, permette un percorso tra idealità e concretezza capace di non condurre alle suggestioni dei surrealismi, al facile visibilio suscitato dai realismi magici o ai bagliori accecanti provocati dalle utopie: un cammino allora che, con linguaggio figurato, chiamiamo oasi.

E filosofia fu...

Non occorre certo un'accurata indagine sociologica, magari qualitativa, per accorgersi che i nostri tempi appaiono sempre più tiranneggiati da una sorta d'attivismo produttivistico. Tanto più che esso non mantiene nemmeno la malizia, troppa la sua audacia e sempre crescente la sua autorevolezza, di nascondere l'arma con la quale riesce a estendere la sua colonizzazione a quasi tutte le sfere umane, da quelle più individuali a quelle più sociali e, nondimeno, da quelle più interiori a quelle più esteriori. Anzi esso, sicuro di combattere alla luce di quell'evidenza reclamata dalla legittimità, diventa quasi sfrontato, perché sempre pronto a snudare tutto il suo armamentario: i vari diffusori di un tecnicismo tanto più specialistico quanto sempre più impersonale e spersonalizzante. Però, sotto metafora, se il braccio armato di questo tecnico-praxismo opera apertamente, resta invece in penombra, con qualche rudimento di autocensura in più, la mente che lo muove ormai in ogni ambito esistente: il suo convincimento pratico-utilista. E questo riservo gli appare valevole non tanto per poter annacquare, quasi come in un gioco anfibolo, l'utile come suo assunto o come sua vera idea-guida, né per occultare la sua innegabile *capacità di assumerlo e declinarlo* per riflessione ottenendone dei fini direttivi più specifici, attitudine anzi graditagli perché necessaria per non decadere a un operare irrazionale, ma per ostentare di aver trasceso ogni legame con la filosofia identificata come esercizio del puro *theorin*, ritenuto refrattario a ogni finalità che non sia puramente contemplativa. Secondo questa *Weltanschauung* si rivela più utile, insomma, acquisire, per dirla con Kant, quelle cognizioni pratiche che riguardano «[...] il fondamento dell'applicazione della nostra conoscenza degli oggetti [...]»¹, e non quelle teoretiche che «[...] costituiscono il fondamento del concetto dell'oggetto»². Come a incrementare l'acquisizione di quelle forme di sapere che fanno, per esempio, abile l'artigiano, competente un architetto o più specialista un medico: cioè l'arte e i ragionamenti aristotelicamente intesi³, tanti legati al mondo dell'esperienza, da potere esperire proprio la loro utile praticabilità e la loro ripetibile efficacia. Perché «[...] il genere umano vive [...] anche di arte e ragionamenti [...]»⁴ e gli uomini acquista-

no scienza e arte attraverso l'esperienza»⁵; del resto, se nello svolgimento di una qualche attività, «[...] coloro che posseggono la teoria senza la pratica»⁶ possono individuare solamente «[...] il puro dato di fatto, ma non il perché di esso [...]»⁷ o la sua causa, occorre proprio l'ausilio delle arti e delle scienze per averne una conoscenza più profonda e adeguata. Da queste considerazioni ogni attivista in fondo potrebbe ricavare una sorta di mottetto: fare per sapere e sapere per produrre; nella ferma convinzione di disporre di metriche direttive cognitive e sapienziali che, così, si possano giustificare e fondare, perché rivolte a una *pratica produttiva* nella quale sola si consumano come nel loro fine, scongiurando l'improduttività della contemplazione. Si palesa allora una fede in un continuo *dinamismo operante*, negatore della pura contemplazione, la quale – si ritiene – potrebbe, nei casi migliori, far dirottare il vigore della poiesi verso il ristagno del rinvio e, in quelli peggiori, farla naufragare contro l'ozio del *non produrre più per stare a vedere*: del resto, *theorin*⁸ non indica etimologicamente l'*esercizio inerte* degli spettatori, *theatai*? Individuata la lotta, è facile cercare anche il nemico: la filosofia. Perché essa ha a che fare con la pura *theoria*, la quale già destina ad assumere una posizione implicante la *visione e non la messa in scena*; come dire, i filosofi possono certo comprendere la verità di ciò che si svolge sulla scena del *kosmos*, e magari porla in un *aldilà*, ma devono pagare un prezzo: non parteciparne⁹. Da qui le continue battaglie dialogiche condotte contro di essa, per biasimarla a nome di *vox populi*, proprio perché *fannullona e inutile*, e, per contro, le diverse apologie delle discipline che *producono qualcosa*, ovvero di quelle che sono *utili a qualcosa*; quella della scienza appunto, indiscriminata e rivolta a ogni sua specialità, o quella, a volte sopravvalutata, della poiesi artistica nelle sue più disparate esteticità¹⁰. Quasi a deridere chi raccontasse la seguente parabola attribuita a Pitagora e riferita da Dionege Laerzio: «La vita è come una pubblica festa: come nelle feste alcuni vengono per competere nella lotta, altri per esercitare il loro commercio, ma i migliori vengono come spettatori (*theatai*), così nella vita gli uomini schiavi vanno a caccia di fama (*doxa*), o

5 Ivi, 981a.

6 Ibidem.

7 Ibidem.

8 Il termine è connesso etimologicamente a *theoréo* che deriva da *théa* – legato a sua volta a *thauma*, cioè "visione" – e da *horào* che traduce "vedo".

9 Cf. H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009, p.178

10 Cf. R. FRANCHINI, *Il Diritto alla filosofia*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1982, p. 10.

1 I. KANT, *Lezioni di etica*, Laterza, Bari 1971, p. 3.

2 Ibidem.

3 Cf. R. MORDACCI, *L'etica è per le persone*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2015, p. 12.

4 ARISTOTELE, *Metafisica*, A 1, 980b.

di guadagno, i filosofi della verità»¹¹.

Ma la radicalità di questo spirito critico, almeno per non ridursi a criticume, dovrebbe essere in grado di sostenere le proprie convinzioni riferendole a quello su cui gli sviluppi storiografici della tradizione, quasi sempre in disaccordo sul senso e sui compiti da dare alla filosofia, sembrano invece concordare: essa, ancora sotto metafora, si rivela da sempre come un unico corpo con due braccia, uno dei quali indica senza dubbio l'esercizio del *theorèin*, l'interrogarsi per esempio sull'esistenza di Dio o sul principio del reale o ancora sui limiti della stessa conoscenza umana, mentre l'altro esprime un momento sintetico di *riflessione pratica* e di *pratica della riflessione* che non solamente ricerca sul bene e sul giusto, ma, normativo dell'azione, aiuta a realizzarli nella quotidianità. In fondo, già Aristotele indica la giusta direzione: la filosofia si distingue in teoretica e pratica¹², senza, però, che l'una sia più o meno filosofia dell'altra¹³. Un esercizio di *theorèin*, si potrebbe osare, che si riflette in *praxis*, rivelandosi capace di dirigere la quotidianità esistenziale e quella dinamica situazionale che intesse, e condiziona, la bontà delle umane prassi. La filosofia sembra ora legata a una riflessione non solamente in intimità con un'utilità davvero pragmatica, ma anche con una finalità capace d'inverare, contrariamente alla comune produzione o *poiesis*, la dimensione più umana dell'uomo: essere agente o autore della scelta, *proairesis*. Nel caso della produzione di alcunché, infatti, l'uomo è considerato come possessore di una *techne*, invece il fine della relativa *poiesis* coincide con l'oggetto prodotto; pertanto, l'atto produttivo esprime solo un mezzo per produrlo. Così, sostiene Arendt, «il frutto dell'operare è un mondo "artificiale" di cose [...]»¹⁴. Mentre, nella sfera della *praxis*, il fine diventa la realizzazione della buona prassi, l'*eupraxia*, e dunque, per un verso, l'azione non è un mezzo ma si compie in sé come fine e, per un altro verso, la finalità dell'agire non rimane esterna né al soggetto agente né agli altri, coinvolgendoli totalmente¹⁵; anzi, «l'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità[...]»¹⁶.

Ancora, bisogna puntualizzare, se la *Weltanschau-*

ung tecnico-poietica riduce l'esercizio filosofico a *bios theoretikós*, c'è, per contro, una lunga tradizione che intende la filosofia in quanto tale, e non solamente quella morale, come una *pratica della ragione*, grazie alla quale il filosofo mira a essere *qualcuno* e non esclusivamente a *sapere qualcosa*¹⁷: del resto, già la questione fondamentale di Socrate, interrogarsi sul "modo di vita da seguire"¹⁸, instaura un modo di vivere *filosofico*¹⁹ che fa lavorare in fisiologica armonia le due braccia, *theorèin* e *praxis*, senza legarne uno per far spiccare di più l'opera dell'altro. Certo, se di Socrate non si conoscono una specifica metafisica né una logica né, ancora, un'epistemologica²⁰, si potrebbe pensare che la sua ricerca abbia privilegiato più l'esercizio di *praxis*; però, il legame con il *theorèin* risalta subito dalla considerazione che la risposta socratica alla questione "come devo vivere?" è quella di vivere prendendosi cura della propria *psyche*²¹. Categoria che indica l'io, sede dell'intelligenza umana e del carattere morale, la cui cura consisterà nel coltivare il pensiero e la condotta razionale e morale²², dunque tanto il *theorèin* quanto la *praxis*. Le tesi socratiche sull'anima, dobbiamo precisare, non confluiscono certo in una dottrina psicologica né in una psico-fisica, né, ancora, edificano una teoresi delle facoltà dell'anima o della sua sostanzialità. Perché esse, in realtà, non ci dicono che cosa sia l'anima, tranne che essa si riveli, qualunque cosa sia in essenza, come quel divino che, seppure presente in noi, non può essere scorto da senso alcuno, pur facendosi esperire come il potere di poterci rendere saggi o insensati, buoni o cattivi²³. La funzione di questo costituente divino è allora quello di conoscere adeguatamente la vera realtà delle cose e, particolarmente il bene e il male, per dirigere le umane azioni. E però, quale esercizio, se non il *theorèin*, può condurre a sapere cosa sia il divino e quali siano i suoi rapporti con l'uomo e con la sua anima, per farlo ricadere poi nella *praxis*? Esercizio socratico confermato anche dall'ideazione di *un nuovo metodo* testimoniato sia dalle osservazioni aristoteliche, secondo le quali devono essere attribuite a Socrate due scoperte, cioè «[...] i ragionamenti induttivi e la definizione universale [...] che costituiscono la base della scienza»²⁴, sia da quelle

17 Cf. R. MORDACCI, *L'etica...*, op. cit., p. 14.

18 PLATONE, *La Repubblica*, I, 352d.

19 Cf. P. DONATELLI, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, Torino 2015, p. 4.

20 Cf. R. MORDACCI, *L'etica...*, op. cit., p. 14.

21 Cf. M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 91.

22 Cf. A. E. TAYLOR, *Socrate*, La Nuova Italia, Firenze 1952, p. 103.

23 Cf. *Ibidem*.

24 ARISTOTELE, *Metafisica*, M 4, 1078b.

11 DIOGENE LAERZIO, VIII, 1, 8.

12 Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, E, 1.

13 Cf. R. MORDACCI, *L'etica...*, op. cit., p. 12.

14 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2015, p. 7.

15 Cf. A. DA RE, *Figure dell'etica*, in C. VIGNA (a cura di), *Introduzione all'Etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 11.

16 H. ARENDT, *Vita activa...*, op. cit., p. 7.

di Senofonte, il quale nei *Memorabili*²⁵ descrive quel nuovo metodo appunto con cui Socrate rendeva più dialettici coloro che lo frequentavano. Metodo, nominato dialettico anche da Platone e descritto nel suo *Fedone*, secondo il quale quella verità non accessibile mediante un'analisi diretta dei fatti può rivelarsi grazie al dialogo che può svolgersi tra due indagatori o anche nell'intimo di un singolo indagatore, man mano che la sua anima s'interroga e risponde. Un metodo della conversazione allora con se stesso e con gli altri che, per tentare di raggiungere quella verità sulle cose non accessibile direttamente da esse, procede esaminando *logoi* e teorie su di esse²⁶; procedere ridicolizzato da Aristofane nelle *Nuvole*. Anche Jaeger, contrariamente a Maier, il quale non considera Socrate iniziatore di un nuovo metodo ma il fondatore «[...] del vangelo terreno dell'autonomia e dell'autarchia morale»²⁷, sostiene che «l'atteggiamento socratico nell'affrontare il problema morale non fu semplicemente quello della profezia o della predica, volta a sostenere moralmente le coscienze, ma l'esortazione sua a "curarsi l'anima" si attuò nello sforzo di cogliere l'essenza della moralità, per forza del *logos*»²⁸. Certamente, trascende i limiti imposti da questo nostro lavoro stabilire in che senso vadano assunte le considerazioni aristoteliche in merito alla metodologia socratica, cercando di sapere se il filosofo greco possa essere considerato il primo teorico della logica occidentale, perché ci basta constatare che egli, ponendo la domanda *tì esti*, per cercare di definire per esempio cosa sia la religiosità, l'anima o il valore al di là delle singole opinioni e dei singoli casi, compie di fatto esercizio di *theorèin*. Infatti, anche se, sposando l'ipotesi di Maier, le parole di «[...] «Aristotile non giustificano [...] una simile concezione»²⁹, quella cioè di teorizzare il concetto universale o il processo induttivo, però indicano «[...] quali operazioni logiche [...]»³⁰ di fatto Socrate esegue. Operazioni logiche ed esercizio di *theorèin* così legati alla propria origine, il mondo della concretezza pratica, da non potere astrarvi e, anzi, ricadervi.

25 SENOFONTE, *Memorabili*, IV, 6.

26 Cf. A. E. TAYLOR, *Socrate...*, op. cit., p. 117. Si noti, infatti che «[...] la filosofia, a rigore, per Socrate, non è né la *dóxa* né l'*epistémè*, è piuttosto nel loro rapporto, nel processo che mira a far scaturire la scienza, la verità che non può essere molteplice, ma una [...]. La ricerca, in questo senso, non conclude mai, assolutamente; dev'essere sempre continuata, mettendo in valore le conclusioni precedenti, punto di partenza di nuove ricerche» (V. FAZIO ALLMAYER, *Ricerche hegeliane*, Sansoni, Firenze 1959, p. 44, corsivo di Fazio Allmayer).

27 E. MAIER, *Socrate. La sua opera ed il suo posto nella storia*, Firenze 1943, p. 9.

28 W. JAEGER, *Paideia II*, Firenze 1954, p. 104.

29 W. JAEGER, *Aristotile*, Firenze 1964, p. 126 n. 2.

30 *Ibidem*.

Così, se, per un verso, un momento di *theorèin* deve necessariamente esser presente, seppure più o meno esplicitamente, in quello di *praxis*, entrambi, per un altro verso, confluendo in quella che chiamiamo filosofia, esprimono un'attività non solamente utile all'uomo ma anche un suo bisogno inestirpabile. Del resto, se il tema dell'inutilità della filosofia è vecchio quanto il mondo, ugualmente rimane sempre una curiosità riconducibile alla possibilità di potersi porre sempre una stessa domanda: "Perché l'attività filosofica, pur non servendo a nulla, *c'è ancora e si difende ancora così bene*?" Forse, perché, nonostante il suddetto tecnico-praxismo utilitarista – armato di scientismo o di politicismo o ancora d'informazionismo – determini ormai *più anti-filosofia* del dogmatismo religioso e cerchi di confinare tale disciplina nella superfluità, essa si è rivelata a tutt'oggi necessaria all'uomo di ogni tempo³¹. Senza pensare che le gesta *contro* la filosofia non potrebbero se non mostrarsi *ancora* gesta di filosofia; per affermare, infatti, che non bisognerebbe più filosofare, non bisognerebbe pur sempre filosofare per dimostrarlo? Questa coerenza interna, in virtù della quale la filosofia mostra una sorta di *autarkeia* valutativa con cui sondare la sua stessa essenza e la sua esistenza, non è posseduta, per esempio, da alcun'altra scienza. Ben inteso, il chimico o il matematico possono riflettere sull'essenza della scienza o più specificamente, per restare in esempio, sul valore della chimica o della matematica, ma, con ciò stesso, essi ne sono già usciti fuori, semmai infiltrandosi appunto nella filosofia; più giusto, nella filosofia della scienza. In questo senso, Husserl suggerisce d'intendere l'indagine filosofica come completamento delle scienze particolari³²; l'attivismo produttivistico teme forse il riconoscimento di questo primato? A ogni modo, più che cercare un primato tra i tralci dello scibile, la filosofia esprime un bisogno umano e, come tale, si rivela insopprimibile: come dire, *naturam expellas furca, tamen usque recurret*³³; di più, questo bisogno s'innesta nella stessa umanità dell'uomo e, dunque, durerà quanto durerà l'uomo stesso³⁴. Essa, infatti, non esprime un bi-

31 Infatti, afferma Plebe, «dal giorno in cui i Greci scoprono la filosofia, ogni epoca ha sempre visto coloro che hanno proclamato la morte della filosofia, coloro che ne hanno proclamato la necessità, coloro che hanno fatto vivere la filosofia proprio sulla morte di quel che sino allora si era ritenuto filosofia» (A. PLEBE, *A che serve la filosofia?*, Flaccovio, Palermo 1974, p. 12).

32 Cf. M. FARBER, *I problemi fondamentali della filosofia*, Mursia, Milano 1968, p. 14.

33 Cf. R. FRANCHINI, *Il...*, op. cit., p. 12.

34 Così, osserva Franchini, «la filosofia è ben lontana dall'esser morta anche se esistono intere generazioni di filosofi che hanno teorizzato e sostenuto a spada tratta, e ampiamente e con successo divulgata, la morte della filosofia. Dispiace doverlo comunicare a codesti tenaci affossatori, ma la fi-

sogno generico accidentale né si rivela la contro-parte soggettiva relativa a un qualche *quid* mancante che *le sta oltre* e che una volta *as-soggettato* possa saturarne la tensione, ma rivela la perenne necessità d'inverare quella struttura ontologica che rende uomo ogni uomo: il colloquio con se stesso per discutere *razionalmente* di se stesso e del reale di cui è parte; colloquio che, a nostro avviso, già in quanto tale condiziona gli intenti di *praxis*, anche quando conduce apertamente ad allontanarsene. Permanere nell'esercizio del puro *theorèin*, rapiti da beatitudini metafisiche conducenti a non voler più agire per essere in *eupraxia*, non è forse una *scelta già agita* del soggetto che, condizionandone ora la volontà, ricade inevitabilmente in ogni sua altra prospettiva pratica, come a dirigerne la sfera situazionale? In fondo, se Socrate sembra richiamarci alla conversazione con noi stessi e con gli altri per raggiungere la verità e attuarla, Hegel coinvolge in essa il soggetto che la ricerca. In un passo rimasto ormai capitale della *Vorrede alla Phänomenologie des Geistes* critico della concezione sostanzialistica dell'Assoluto schellinghiano-spinoziano, Hegel sostiene, infatti, che la filosofia non deve consumarsi solamente in un raggiungimento discorsivo della verità (*Wahrheit*), ma deve coinvolgere in essa anche il soggetto discorrente, il quale, pertanto, diventa il vero (*das Wahre*). Perché, «[...] tutto dipende dall'intendere ed esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto esattamente come soggetto»³⁵. Queste parole hegeliane fanno apparire una categoria di verità che ormai declina anche il vero, per realizzare quella sfaccettatura dialettica di sostanza e soggetto e porsi così al di là di quella tradizione speculativa che, ancora troppo sulle orme di Talete e Parmenide, trincerava la speculazione filosofica per aprirla solamente alla capacità di conoscenza della sostanza del mondo ontico, cioè dell'essenza dell'essere naturale, rinvenendo in essa certo la compiutezza della verità, ma trascurando il soggetto stesso che ne faceva discorso razionale, il quale ne rimaneva quasi fuori. Una compiutezza allora ancora incompiuta; come se, da un lato, il soggetto non facesse parte dell'essere naturale e come se, dall'altro lato, non fossero solamente le sue capacità cognitive a poterlo, in ogni caso, significare. Laddove,

losofia non è morta. Non è che sia "dura a morire", ma purtroppo è qualche cosa di peggio (per loro), ossia è semplicemente immortale. Questo naturalmente significa che essa è la struttura stessa dell'uomo, nel senso che finché l'uomo esiste esiste la filosofia e non v'è archeologia o antropologia, futurologia e "episteme" che possa dimostrare il contrario» (R. FRANCHINI, *Il...*, op. cit., pp. 15-16).

35 G. W. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1988, *Vorrede*, 17-18, 36; 18, 3 (trad. nostra).

ci ammonisce il passo hegeliano, la filosofia non solo deve farci guadagnare l'accesso alla verità, cioè alla descrizione sostanziale dell'essere per discorso coerente (*logos*), ma deve aprirci anche alla considerazione che la sostanza viene rivelata dal *discorrente*, il quale dunque resta immanente alla verità raggiunta come *quel vero* che in fondo la raggiunge e la condiziona. Il conoscente *si apre* così, in quanto tale, alla verità, ma in essa *viene aperto a sé* come al vero; di contro, la verità, legata dialetticamente al vero, assume a sua condizione il perenne dinamismo proprio del soggetto e non più solo la staticità della sostanza. In merito, scrive meglio Kojève: « Il filosofo pertanto ha da fare non soltanto con l'Essere-statico-dato (*Sein*) o con la *Sostanza*, che costituiscono l'Oggetto del Discorso e della filosofia; non basta che parli dell'Essere che gli è dato, deve anche parlare di sé e spiegare sé a se stesso come parlante dell'Essere e di sé. In altri termini, la filosofia deve spiegare come e perché l'Essere si realizzi non solamente come Natura e Mondo naturale, ma anche come Uomo e Mondo storico. [...] Oltre che le basi ontologiche della realtà naturale, deve cercare quelle della realtà umana, la sola capace di rivelare se stessa mediante il Discorso»³⁶.

Le categorie hegeliane appena incontrate sembrano consentirci di confermare che il bisogno indelebile espresso dalla filosofia risiede nell'*inverare* continuamente quello che in fondo *si ha già in sé*: se stesso. Possiamo affermare così che la filosofia ha a che fare con la *storicità* dell'uomo, cioè col continuo *doversi mettere* a colloquio con sé per discorrere di sé e del reale di cui fa parte, *per rivelarlo nella sua interezza e rivelarsi vero come rivelante*, ma anche, come meglio vedremo, autenticarsi in quanto *agente*. Il rivolgimento della voce filosofica non potrà escludere dunque uomo alcuno, richiamando tutti, sino ad assumere i tratti di una sorta di *affare umano trascendentale* il quale, riguardando l'uomo in quanto uomo, viene prima di ogni singolarità esistente in cui pure s'incarna. L'esercizio filosofico diventa allora una *faccenda inscritta in ognuno* che lo impegna in se stesso, ancora prima di ridursi alla pretesa, ascrittagli generalmente, di convertire qualcuno ad alcunché o peggio ancora, come l'*opinio communis* alcune volte pure sostiene, di confonderne le idee; esso raccoglie invece il sussurro, lieve ma costante, sibilato tra le profondità più autentiche dell'essere umano. Quale sarebbe dunque la differenza tra gli uomini e quelli che Kant ironicamente definisce pensatori di professione

36 A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1948, cit. p. 146 (maiuscolo e corsivo di Kojève).

(*Denker von Gewerbe*)? Forse sarà solo questione di tematizzazione, metodicamente razionale, e ricordo. Entrambi sono già da sempre impelagati ontologicamente in questa loro *faccenda*. Tuttavia, il secondo l'ha già posta *apertis verbis* anche a tema delle sue riflessioni, sino a farne una sorta di *cogito filosofico* sempre così presente alla sua memoria coscienziale da accompagnarlo quando s'impegna con tutti gli altri oggetti della sua riflessione. Il primo, invece, non prende a tema questa sua *faccenda*, confinandola in una sorta di coscienza non tetica o *cogito pre-riflessivo*, cioè in una zona coscienziale immediata e percettiva, ma affrancata dalla riflessione³⁷. Neanch'egli però può esimersi, sia pure *irriflessivamente*, dall'onere di questa *faccenda*, che proietta, in quanto *sua*, in ogni situazione esistente, cioè sempre e ovunque, seppure talvolta la avviluppi così tanto a quell'assuefazione propria dell'abitudine, intrisa del resto di agiti relazionali distraenti e contorni emotivi rapitori, da farla aderire indistintamente ad essa, sino a inzupparla continuamente nella dimenticanza.

Filosofia, *faccenda comune* dicevamo. Ora, si affermerà che anche la scienza, in quanto umana *faccenda*, parla a tutti e, in fondo, riguarda tutti. È vero; la scienza può, anzi dovrebbe, parlare a tutti come a se stessa, cioè a chiunque ne faccia esercizio ma anche a tutti gli altri. Del resto, secondo una constatazione più intimistica, nessuno potrebbe negare che la scienza parli allo *scienziato* di se stesso e del reale di cui fa parte. Anzi, essa può dirgli pure tante cose di lui; alcune riguardanti la sua fisicità, altre invece proprie della sua interiorità. Cose che, a riflettere bene, devono però rimanere, in entrambi i casi, osservabili, descrivibili, misurabili e ripetibili, mediante le opportune metodologie universalizzanti. Un dialogo interiore generalizzante, quello che fa *per scienza* lo scienziato con se stesso, che può dirgli solo i suoi aspetti meno singolari e che, escludendo i suoi sibili più esclusivi, li deve consegnare necessariamente agli abissi della nescienza, perché ritenuti accidentali. Ma chi si accontenterebbe di lasciare

fuori di sé se stesso, in quanto eccezione d'essere? Sembrerebbe, infatti, più evidente in ognuno un bisogno curioso di conoscere questa sua esclusività in cui *già ristagna*, perché, per dirla con Pascal, «[...] anche se questo non servisse a trovare la verità, servirebbe almeno a regolare la propria vita; e non c'è niente di più giusto»³⁸. E poi questo dialogo scientifico, così rivolto alla stimabilità, potrebbe dirgli che misura ha la sua anima? Forse, in questo caso, non sarebbe meglio ricorrere, prima di interrogare Socrate, a Eraclito? Il filosofo greco, del resto, non si sottrarrebbe a fornire una risposta intonata a quanto stiamo affermando: è tanto difficile sapere cosa essa sia quanto è facile constatare che c'è un discorso profondo che la riguarda e dunque un discorrente che dialoga con sé cercando, con questo dialogo, sé. Infatti, «i confini dell'anima vai e non li trovi, anche a percorrere tutte le strade: così profondo è il discorso che essa comporta»³⁹. La scienza certo può fornire all'uomo di scienza ragioni che gli sono care e intime; può dirgli perché, per esempio, a un certo momento, il suo fegato funziona male o perché alcuni suoi organi potrebbero farlo meglio, ma non può di sicuro suggerirgli da dove provengano il male in sé o la malvagità, più allettanti forse della pratica del bene, che pure egli qualche volta avverte passare per se stesso. Non bisognerebbe farsi rapire dalle parole di Jankélévitch? La malvagità, sostiene il filosofo, «[...] è un caso particolare del male e quasi una parte dell'imperfezione generale, una conseguenza del disordine o di ciò che potremmo chiamare il male dell'assurdo. La malvagità è un caso privilegiato del disordine generale. Il male dell'uomo denominato malvagità atterrebbe quindi alla cattiva qualità dell'Essere; in questo mondo c'è dell'imperfezione; l'Essere è cioè raffazzonato. Potrebbe essere meglio di quanto non sia, è ciò che non dovrebbe essere [...]»⁴⁰. Ne segue che «[...] la nostra volontà si dispone a volere di traverso; a mal volere; la volontà devia facilmente, e di conseguenza il male della malevolenza, che è il male dell'iniziativa umana, attiene alla costituzione dell'Essere»⁴¹. E chi poi potrebbe, apprese le parole del filosofo francese, restare solamente a contemplarle, facendone verità o magari frutto di ciarlataneria, senza che le sue quotidiane pretese di *praxis*, nell'uno o nell'altro caso, ne subiscano ripercussioni?

Spostiamoci ora verso una considerazione più intersoggettiva, quella che valuta il dialogo tra lo

37 Facciamo nostro un noto nodo teoretico di Sartre: quello che espone la dialettica tra la coscienza intenzionale, la quale in quanto tale è sempre *coscienza-di*, cioè coscienza posizionale degli oggetti del mondo, riflessiva e conoscente, e la coscienza di tale coscienza oggettuale che rimane irriflessa, la quale, accompagnando ognuna di queste posizioni, non è tuttavia posizionale di se stessa, cioè non esprime una riflessione conoscitiva su di sé, rivelando un rapporto immediato o percettivo, ma non cognitivo di sé a sé. Infatti, da un lato, «ogni coscienza è posizionale in quanto si trascende per attingere a un oggetto e si esaurisce in questa posizione, tutto ciò che vi è di intenzione nella mia coscienza attuale è rivolto al di fuori [...]». Mentre, dall'altro lato, «[...] ogni coscienza posizionale dell'oggetto è nel medesimo tempo coscienza non posizionale di se stessa» (J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Il Saggiatore-Milano 2014, cit. pp. 18-19).

38 PASCAL, *Pensieri*, a cura di G. Auletta, Mondadori, Milano 1994, fr. n. 66.

39 ERACLITO, *Frammenti*, Mondadori, Milano 1993, fr. n. 51.

40 V. JANKÉLEVITCH, *Il Male*, Marietti, Genova-Milano 2003, cit. p. 3.

41 *Ivi*, pp. 3-4.

scienziato e l'uomo comune. In questo caso, il primo può offrire al secondo solamente la divulgazione dei suoi risultati; come dire, può donargli i frutti delle sue fatiche, ma non quei *semi* gravidici di un dialogo maieutico che ne solletichi l'interiorità. Nel caso della medicina, per esempio, l'uomo di scienza può comunicare a quello comune ciò che sa per farlo vivere meglio e più a lungo; può suggerirgli, dati delle sue ultime indagini alla mano, i comportamenti più opportuni da mettere in pratica, vittima di una qualche patologia, per soffrire di meno; ma non può dirgli certo che è giusto, in questa e in ogni altra situazione esistenziale, continuare a vivere. E se lo facesse, magari non tenendo a bada la sua pur necessaria empatia, mostrerebbe già quel carattere valutativo, proprio della filosofia, almeno di quella che, riflesso il suo *theorèin* per far guadagnare in *eupraxia*, si fa etica o bioetica. In ogni caso, i cultori delle scienze empiriche, o esatte, sembrano essere necessitati a mantenere un teso distacco tra *uomo comune* e *scienziato*; talché è impensabile un dialogo vero e proprio, per esempio, tra un chimico e i non-chimici o tra un biologo e i non biologi. Perché, in questi casi, s'instaurerebbe solo una comunicazione di dati, o di risultati raggiunti, magari pregni di riflessioni metodologiche o, ancora, d'ipotesi da vagliare, ma in ogni caso asettica e oggettivante, la quale coinvolgerebbe di certo anche l'uomo che non fa scienza, ma esclusivamente come comunicatario, vietandosi anche solo di toccare l'esclusiva interiorità. Una comunicazione oggettiva allora che tanto più guadagna in universalizzazione tanto più perde nel mettere alla prova il singolo interlocutore e nel sollecitarne l'inventiva, sino a diventare sprovvista di *peirastikoi* e di *maieutikoi*. E senza il solletico dell'amore per questo tocco tutto interiore, non c'è neppure la possibilità di un dialogo; specularmente, dove inizia quest'amore per il dialogo, inizia appunto la filosofia: «non scienza ma amore della scienza e perfino scienza dell'amore»⁴². Ora, il suddetto attivismo produttivistico sembrerebbe non cogliere proprio questo riferimento della filosofia alla *philia*, seppure, nei suoi legami etimologici con il termine *eros*, risuoni da millenni per indicarne l'esercizio⁴³. Esso preferisce intenderla come esercizio critico della ragione, e non come amore della verità; anzi, non considerando i legami indissolubili tra *theorèin* e *praxis*, la con-

sidera come semplice e sterile contemplazione di quel potere di negare proprio dell'umana ragione, tanto di moda nell'incerto spirito moderno e contemporaneo. Da qui a farne poi quasi una furia che non si preoccupi più nemmeno di distinguere i suoi bersagli, siano essi teorie, pregiudizi o schemi di pensiero, più o meno radicati nel senso comune, il passo appare davvero corto. Sino a biasimarla allora non solamente a causa della sua improduttività e inutilità, ma anche perché, se essa *paradossalmente dovesse tutt'a un tratto produrre*, produrrebbe qualcosa davvero poco edificante, in quanto scortata sempre da una certa dose di pericolosità sovversiva. Del resto, si dirà, è davvero difficile trovare due filosofi che, deposta l'animosità dialettica, limitata la carica retorica e messa a bada la tentazione sofisticata, siano d'accordo sulla stessa questione. C'è del vero. Tuttavia, per un verso, non dovremmo mai dimenticare che questa potenza critica, se esasperatamente meno interpretata, si rivela soprattutto come potenza di auto-critica, attraverso la quale il pensiero risulta capace di liberarsi dei suoi errori, cercando di edificarsi in *dialègesthai*. Mentre, per un altro verso, dobbiamo mettere in risalto che questa verifica mostra l'autosufficienza del pensiero, dalla quale scaturisce quella che Kant suole definire *Zutrauen*, cioè fiducia, della ragione in se stessa⁴⁴. E questa fiducia esprime la capacità *positiva* già in atto del pensiero di liberarsi di ogni staticità raggiunta e di poter andare oltre *tutto ciò che gli è dato o che si è già dato*, rivelando la sua taratura *meta-fisica*⁴⁵. Una libertà definibile da un movimento e da un'apertura del pensiero in virtù della quale quest'ultimo può trascendere *la sua stessa datità*, andando al di là di essa, per ritornare ancora in sé *inverato* e continuare *storicamente a farlo*. Risulta facile allora scorgere, come appesa a tale libera movenza, un'ulteriore espressione di quella suddetta faccenda umana, *attuabile* e mai *compibile* appieno, che struttura ontologicamente l'uomo: il dialogo con sé per discorrere di sé, andando così *già oltre sé*, per *inverare sé*: in una *libera auto-condanna*. Questa portata metafisica del pensiero può intendersi in due sensi intimamente connessi: come movimento di *trascendenza orizzontale*, cioè come continuo eccedere ogni stadio già raggiunto in questo colloquio del pensiero con sé per impedire la sua stessa staticità e la sua saturazione definitiva, e come movenza di *trascendenza verticale*, cioè come capacità di oltrepassare, discorrendo con

42 R. FRANCHINI, *Il...*, op.cit., p.13.

43 Il termine greco *philia* rimarca nel suo esercizio il prevalere di un elemento razionale, e dunque un'assenza di quella passione o *divina mania*, espresso invece dal termine *eros*. Infatti, Platone studia espressamente la *philia* nel *Liside* e l'*eros* nel *Simposio* e in parte nel *Fedro*.

44 Cf. L. SAMONÀ, *Ritrazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa 2014, p.11.

45 Cf. *Ivi*, p. 12.

sé di sé e del reale, spiegazioni o principi fisici, per attingere quelli *al di là* o assoluti, perché sciolti da ogni causalità fisica. Allora, non si può solamente affermare, come pure si fa, che il compito principale della speculazione filosofica è quello di porre il passo che dal sensibile conduce il pensiero al soprasensibile, ma bisogna evidenziare che il suo impegno s'esplica principalmente nel rendere tangibile la struttura originaria del pensiero: andare oltre sé, farlo da sé, per ritornare ancora in sé; attività circolare che, racchiudendo la sua finalità in se stessa, mostra un carattere divino⁴⁶. Questa, forse, la fonte del mistero fascinoso proprio del *bios theoretikós*. Un carattere divino certo, ma incastonato pur sempre in un essere finito; o viceversa, per dirla con Sciacca, un'intelligenza di un essere finito il cui oggetto è l'essere infinito; un'intelligenza che rimane in uno finita e infinita, perché «[...] "incatenata" al mondo e insieme "scatenata" al suo oltrepasamento fino all'Essere»⁴⁷. Tale, invece, la necessaria conversione del *bios theoretikós* in *praxis*: raggiunto l'essere, cioè avendone conoscenza, questo sapere può restare tutto fermo in sé nella sua compiutezza come in sospeso o in *epoché*, senza riflettersi in *praxis*? O almeno senza averne la tensione, dato che questa apprensione è una *nostra apprensione*, è cioè *di noi*, noi che rimaniamo incatenati al mondo e vincolati ad agire? I contenuti contemplati nell'atto stesso di porsi non influiscono di fatto sui nostri intenti di prassi? Avere la pretesa di contemplare l'assoluto o la totalità del reale, chiedendosi in che cosa consista o come si dia il suo fondamento, non esprime *tout court* l'impeto di sapere il posto che vi si occupa dato che se ne fa parte? E soddisfatto questo *thymos* metafisico, che rivela anche un forte carico esistenziale, come non cedere alla tentazione di orientarne i frutti all'*incisione trasformativa* di quella parte del reale, in cui esso è immerso e da cui ha mosso come dalla sua origine, che chiamiamo quotidianità? Voler non cedere per continuare a contemplare non influisce già sugli intenti pratico-esistentivi quotidiani? Solamente il pensare divino, schiodato dal mondo della finitezza, infatti, per dirla con Aristotele, è *pensiero di pensiero*, capace di restare immobile in sé, perché atto puro che esclude ogni potenzialità e ogni tensione che non ricada ancora in sé; infatti, [...] se l'intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è pensiero di pensiero»⁴⁸.

In ogni caso, anche diretto a questa *meta al di là*,

46 Cf. L. SAMONÀ, *Ritrattazioni...*, op. cit., p. 12.

47 M. F. SCIACCA, *L'oscuramento dell'intelligenza*, L'Epos, Palermo 2000, p. 21.

48 ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 9, 1074b.

il pensiero finito esperirà pur sempre la sua *provenienza*: le sue elevazioni alla pura *theoria*, divina contemplazione della sostanza dell'essere, raggiunta per sue *movenze di trascendenza verticale*, non potrebbero se non scaturire dalla sua strutturale *trascendenza orizzontale*. Anzi, si potrebbe ritenere che l'ascesa a questa pura contemplazione sia definibile in fondo come la trasformazione della relazione ontologica stessa del pensiero⁴⁹; cosicché, in qualche modo, quest'ultimo esperisca, nelle vie che lo portano alle istanze metafisiche, *percorsi ed egolalie suoi e già familiari*. Questa forse l'ambizione più prepotente della filosofia che non sfugge certo a Platone, il quale per *seconda navigazione*⁵⁰, insegnò a guardare il reale con *nuovi occhi*, quelli dello spirito e dell'anima, per raggiungerlo *al di là* di ogni sua causalità naturalistica e guadagnarne, con nuovo metodo, proprio quella dimensione *oltre-fisica*. Nel *Meno* infatti egli descrive la ricerca come un ricordare, apprendere ciò che già si sa e un riprendere ciò che già si ha, confutando l'argomento eristico secondo il quale invece non è possibile all'uomo ricercare né ciò che sa né ciò che non sa, perché nel primo caso conoscerebbe già il ricercato e nel secondo caso non avrebbe traccia alcuna di cosa ricercare⁵¹. Mentre nel *Simposio* egli connota la dinamicità di *eros* come desiderio di avere ciò che in qualche modo si ha già; perché amore «[...] non è né povero né ricco, e d'altra parte sta in mezzo fra la sapienza e l'ignoranza»⁵². Il legame semantico ed etimologico dell'amore con la filosofia rivela allora un valore esistenziale, perché sembra più atto a designare la passione indelebile per quell'esercizio incapace certo di stabilizzare l'uomo, determinandolo come compiutamente sapiente o totalmente ignorante, ma altrettanto abile a mantenerlo come orizzonte sempre *in fieri* di se stesso, e cioè come perpetua apertura discorsiva su di sé e sul reale. E se, per un verso, questo esercizio sembra essere bene espresso dall'*Eros* platonico – figlio di *Pòros* e *Penìa*, ricchezza di risorse e povertà –, perché ne esprime proprio la non perfettibilità, il riferimento al termine *sophìa* – che deriva la sua etimologia da chiarezza, *phaos*, e luce, *phôs*,

49 Cf. L. SAMONÀ, *Ritrattazioni...*, op. cit., p. 12.

50 PLATONE, *Fedone*, 99 d.

51 Così, «[...] poiché la natura tutta è congenera, e poiché l'anima ha imparato tutto quanto, nulla vieta che chi si ricordi di una cosa – ciò che gli uomini denominano apprendimento – costui scopra anche tutte le altre, purché sia forte e non si scoraggi nel ricercare: infatti il ricercare e l'apprendere sono in generale un ricordare. Non bisogna, dunque, prestar fede a quel discorso eristico: esso, infatti, ci renderebbe neghittosi, e suona gradito agli orecchi degli uomini inetti; questo nostro, invece, rende operosi e stimola alla ricerca» (PLATONE, *Menone*, 81 c-d).

52 PLATONE, *Simposio*, 203 e.

almeno secondo Aristotile⁵³ – ne compie, per un altro verso, davvero il senso: questo amore, ricchezza e povertà, è amore, e dunque pienezza ma anche vuotezza, di chiarezza e luce, riversate dell'uomo su di sé. Ma cosa, nell'uomo, potrebbe esprimere un desiderio d'illuminare e chiarire l'uomo stesso, se non un *eros* che voglia attingere un po' più *philía*, facendo trapelare, tra la sua dialettica di ricchezza e povertà, anche un elemento più razionale rispetto al suo slancio passionale o alla sua *divina mania*?

E se intelligenza è sapere i limiti di ogni ente mentre saggezza è assentire per attuarli compiutamente nella loro giustezza⁵⁴, cioè senza smisuranza o decremento, non dovremmo mai sminuire il carico esistenziale che la filosofia impone, soprattutto quando essa stessa manifesta primariamente la sua attività contemplativa come *otium* o *scholè*. Saggio appare allora Aristotile che pure per primo sancisce la superiorità della vita contemplativa⁵⁵, intesa come atto deliberato d'astenersi dalle attività ordinarie determinate dai bisogni quotidiani (*he ton anagkainon scholè*) al fine di praticare l'ozio (*scholèn agein*)⁵⁶. Egli, infatti, assimila, come fa Platone, la frequenza della filosofia al soggiorno in un'isola di beati, dove «non v'è bisogno di nulla né nasce giovamento da altre cose, ma restano soltanto il pensiero e la contemplazione»⁵⁷, proponendo uno *stare a vedere* non solo come scopo ultimo dell'uomo, ma un raccoglimento come *spettatore* in tutt'uno con la vita eterna e divina. Uno stato amoroso del sapere, *phylomátheia*, segno di una natura simile a quella di Dio, perché se «[...] l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente»⁵⁸, allora «[...] in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente»⁵⁹. Per questo motivo, a confronto con la speculazione metafisica, egli afferma, «tutte le altre scienze saranno più necessarie [...], ma nessuna sarà superiore»⁶⁰. Tuttavia, la sua saggezza gli impone, proprio contemplando per *theoria* le verità e i principi divini, di teorizzare una *conversione di veduta* dirigendo lo sguardo alla condizione umana, la quale, in confronto a quella divina, appare ora così distante e affogantesi nell'incertezza e nella precarietà. Anzi, la condizione umana, il cui *telos*

è di soggiornare nell'isola dei beati si mostra, proprio perché ora in riferimento a questa divina residenza, in tutta la sua differenza ontologica, rivelandosi *medén*, nulla, in quanto «opportunamente si dice che nulla è l'uomo e che nulla è saldo tra le cose umane»⁶¹. Ugualmente saggio appare Platone; secondo il quale, accettando la lezione lasciataci nella *Repubblica* dal notissimo mito della caverna, il filosofo, riuscendo a fuggire dalla caverna dell'ignoranza e raggiunta la beatitudine per contemplazione della verità, deve ritornare fra i prigionieri della nescienza per comunicargli quello che ha già contemplato⁶², superando il suo esiderio egoistico di rimanere rapito ad ammirarlo da solo. La questione fondamentale della filosofia diventa allora, con Platone e Aristotile, non solamente quella di esprimere la capacità metafisica del pensiero di vincolarsi alla contemplazione di principi eterni, ma anche quella di rivelarne l'aderenza al mondo della finitezza, mutevole, accidentale e mortale, da cui pure muove il suo esercizio⁶³ e in cui ricade riflesso in *praxis*. Da qui, una forma di circolarità dialettica che misura e avvolge lo statuto epistemologico della filosofia, iscritta già in quel *perché motivante*, tra arroganza e saggezza, che le diede origine. Questa disciplina, afferma Aristotile, nasce dal *tháuma*, cioè dalla meraviglia che gli uomini provano di fronte agli accadimenti del mondo, ignorandone le cause⁶⁴ e dunque nasce dallo spirito teoretico. E questo termine greco, oltre a indicare meraviglia, denota l'umano stupore al cospetto di ciò che è strano, imprevedibile e orrendo, fonte per l'uomo di terrore e angoscia. Ma quale umana impresa in presenza del terrificante, non fa nulla per porvi rimedio, sia pure la semplice proposta irrazionale di una fuga? Così, la filosofia nasce ma per *preparare un rimedio razionale* contro il terrore della *finitezza che finisce* o per lottare contro lo squallore dell'esistenza *vissuta* primariamente, cioè prima di una qualche forma d'interrogazione e conseguente razionalizzazione, come un *uscire dal niente per ritornarvi*; come dire, la sua origine maschera la *protesta umana* contro l'*umana immersione* in un divenire imprevedibile⁶⁵. La speculazione nasce già vittima solo di quest'arroganza: fermare il divenire perché *fa finire il finito*. Certo, come solamente è possibile fermarlo: conoscerne le cause per rendere in esso prevedibile l'im-

53 ARISTOTILE, *Peri philosophias*, in Id., *Fragmenta selecta*, a cura di W. D. Ross, fr. 8, 2.

54 M. F. SCIACCA, *L'oscuramento...*, op. cit., p. 19.

55 Cf. ARISTOTILE, *Politica*, 1269a35-1334a15.

56 Cf. H. ARENDT, *La vita...*, op. cit., p. 177.

57 ARISTOTILE, *Protrepticus*, in Id., *Fragmenta...*, op. cit., fr. 12, 2.

58 ARISTOTILE, *Metafisica*, A 7, 1072, b 25.

59 *Ibidem*.

60 *Ivi*, A 2, 983 a 10.

61 ARISTOTILE, *Protrepticus...*, op. cit., fr. 10 a.

62 PLATONE, *Repubblica*, VII, 516 c-e.

63 Cf. L. SAMONA, *Ritrattazioni...*, op. cit., pp. 21-22.

64 ARISTOTILE, *Metafisica*, A, 2, 982 b.

65 Cf. E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, cit. pp. 7-8.

prevedibile. Alterigia che fa nascere l'indagine filosofica pregna di *epistème*, o come prepotente capacità d'interrogare la finitezza del divenire, per oltrepassarla e, svelandone il senso o l'origine, per sostare in contemplazione in quell'isola dei beati, sottratta all'irrequietezza accidentale e alla morte, perché regno della verità immutabile. Pretesa, però, già vincolata alla sua saggezza che, raggiunta quell'isola, le mormora di ritornare; da qui il suo circolo: nascere per oltrepassare ciò a cui deve fare ritorno riflessa in *praxis*, ritrattando la sua genesi. Superbia e saggezza allora gli estremi del suo circolo; *theorèin* e *praxis* i suoi fascinosi diametri. Non un circolo però atto a edificare un'aporia, o sorto nel suo vizio proprio per mascherarla, ma pronto a ricalcare le movenze di quella *faccenda umana* come quelle del suo artefice: scorrere per rivelare il reale e rivelarsi vero come rivelatore. Un artefice immodesto, perché la sua intelligenza, in quanto intenzionalità discorrente illimitata e dunque apertura alla totalità sostanziale del reale, può toccare l'infinito, ma anche umile, perché, non trascurando di riconoscerla legata ai limiti ontologici della finitezza, ne riconverte la tensione metafisica in ricaduta mondana⁶⁶. Heidegger descrive bene quale potrebbe essere il punto di partenza di quest'artefice con la categoria di *Geworfenheit*, esprimente proprio l'umano essere *gettato* in un mondo come spaesata nudità diveniente, esperita la quale, per situazione emotiva o *Befindlichkeit*, ognuno apprende immediatamente che «[...]c'è e ha da essere»⁶⁷, mentre il suo «[...]dove e il dove rimangono in oscurità»⁶⁸. E da questa giacenza, a causa della quale ognuno si esperisce sullo stesso piano di ogni altra datità mortale mondana, qui intesa genericamente come complessità di enti empirici e trame sociali che *ci sono per passare*, si stagliano le capacità di quest'artefice: quella di *esserne oltre* e quella di essere *già oltre* la sua stessa mortalità, contemplandone il senso originario; ma semplicemente per ritornarvi riflettendola come possibilità estrema e autentica, a partire dalla quale le altre, quelle proprie dell'operare esistentivo, devono essere interpretate. Perché, in fondo, per dirla con Rosenzweig, «l'uomo non deve rigettare da sé la paura terrena, nel timore della morte egli deve *rimanere*. Deve rimanere. Non deve dunque far altro se non ciò che già vuole: rimanere. La

66 Infatti, scrive Sciacca, «l'intelligenza dell'ente finito è ontologicamente costituita nel suo limite e al di là di ogni limite del reale nel senso che, per l'essere nella sua estensione infinita che è suo oggetto, ha in sé i limiti di tutti gli enti finiti» (M. F. SCIACCA, *L'oscuramento...*, op. cit. p. 22).

67 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Neomarius Verlag, Tübingen 1949, § 29, (trad. nostra).

68 *Ibidem*, (trad. nostra).

paura terrena può essergli tolta soltanto insieme a tutto ciò che appartiene alla terra. Ma finché egli vive sulla terra, deve anche rimanere in questa paura»⁶⁹. E però, sostiene Heidegger, rimanere in quest'angoscia significa anticipare la possibilità della propria morte, intesa come possibilità più propria, in modo che «l'anticipante diventare libero per la propria morte libera dallo spaesamento nelle possibilità che si presentano casualmente, di guisa che le possibilità effettive, le quali sono situate davanti a quella insuperabile, possono innanzitutto essere comprese e scelte autenticamente»⁷⁰. Un momento anticipatorio-comprensivo predica allora che «la morte è la possibilità più propria [...]»⁷¹, ma per farla ricadere già nella quotidianità esistentiva, intrisa di probabili agiti circostanziali, considerandola come quella possibilità autentica e insuperabile in relazione alla quale solamente tutte le altre possibilità effettive appaiono, nella progettualità che consentono, quelle che sono o devono essere: semplici possibilità, siano esse «[...] una modalità dell'eseguire, dell'operare, dello sbrigare, ma anche del considerare, dell'interrogare, del determinare mediante l'osservazione e la comparazione»⁷².

E oasi è...

Abbiamo anticipato poc'anzi che la filosofia ha a che fare con la *storicità* dell'uomo, cioè col suo continuo *doversi mettere* a colloquio con sé per discorrere di sé e del reale di cui fa parte, *per rivelarlo nella sua interezza* rivelandosi *vero rivelante e agente*. Non abbiamo però ancora specificato né l'origine del legame tra l'essere *rivelante* e la sua singolarità di *agente* né la modalità in cui questo *tra s'esprime*. Muoviamo per farlo da quella questione fondamentale dell'esercizio filosofico che abbiamo cercato di connotare. Sua prerogativa, abbiamo mostrato, non è solamente l'espressione della strutturale capacità metafisica del pensiero, quella di vincolarsi alla contemplazione dei principi eterni, ma anche quella di rivelare il suo ritorno nel mondo della finitezza dalla cui quotidianità pure muove. E proprio il ritorno dall'*isola dei beati* mostra l'istituzione di un esercizio del *theorèin* già in fedele comparato con quella *praxis giusta a trasformare* non di certo la realtà nella

69 F. ROSENZWEIG, *La stella la redenzione*, Vita e Pensiero Milano 2005, cit. p. 4.

70 M. HEIDEGGER, *Sein...*, op. cit., § 53, (trad. nostra).

71 *Ibidem*, (trad. nostra).

72 M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998, p. 32. Queste modalità sono tutte specificazioni, secondo Heidegger, del *Besorgen*, cioè del *prendersi cura* (*Sorge*) delle cose rapportandovisi per teoria e prassi, che rinviano all'*aver cura* (*Fürsorge*), cioè al rapportarsi agli altri. La *Sorge* heideggeriana, messa in atto come *Besorgen* e *Fürsorge*, esprime infatti, i tre tipi di comportamento mondano dell'uomo: pratico-tecnico, teorico e pratico-morale.

sua interezza, il che sarebbe possibile solamente a Dio, ma di sicuro quella sua parte che denotiamo quotidianità. Il ritorno nel mondo della finitezza, dopo la visione beata, non potrebbe essere un *rincasare neutrale, inerte e pigro*, ma sarà un *ritorno di azione* atto a cambiare ciò che è possibile cambiare: se stesso, per essere in *eupraxia*, e la quotidianità, cioè quella parte della realtà che ognuno ha a sua disposizione perché in essa è già incappato. Rivelarsi vero consisterà ora per il rivelante nel rivelarsi anche singolo agente quotidiano; significherà cioè attuarsi non solo come *spettatore del reale* nella sua interezza, perché *contemplatore beato* della sua essenza e dunque della sua universale verità, ma anche come *singolo attore* operante in quella parte del reale a lui più prossima: la sua quotidianità esistente. Potremmo indicare allora con il termine *oasi* il viaggio che da un *qui quotidiano* conduce a un *là oltre la quotidianità*, e da questo *là meta-fisico* ancora a *qui*: non certo l'indicazione di un *luogo di riposo*, né il raggiungimento di un *luogo totalmente altro*; semmai la figurazione di un *riposo* eccezionale che allontana *dall'automatismo della quotidianità*, così abitudinario da rischiare di ridursi a quel tecnico-praxismo di cui abbiamo detto, e dunque diverso sia dalla pura contemplazione sia dalla *praxis* dopo contemplazione. Un luogo, quello proprio dell'*oasi*, ottenuto però senza sottrarsi alla sua matrice quotidiana e anzi ritagliato muovendo da essa e per ritornarvi; luogo sospeso dall'ordinarietà, ma già in pendenza perché pronto a ricadere in una contestura che appare *ancora quotidiana ma trasformabile*; ma anche *luogo di ognuno* in cui autenticare se stesso e, dunque, semplice termine fenomenologico di quell'umana faccenda trascendentale in cui, pertanto, siamo già impegnati. L'intento di voler realizzare un'*oasi* esplicherebbe dunque il tentativo – che in quanto tale, con buona pace di ogni attivismo di turno, esprime potenziale produttività – d'incastonare le fattezze e i confini di tale dialettica esistenziale proprio nella quotidianità già esperibile, senza la pretesa di tingerla di utopia, immergendola nella richiesta di una perfettibilità mai compibile appieno, né di farne risplendere la mera idealità, come solo i bagliori illusori di un sogno possono assicurarsi, né, ancora, di contornarla di una pienezza attingibile per liberazione dalle comuni situazioni esistentive o, peggio ancora, per pura ascesi castrante. Risulta evidente così un legame espressivo stretto della categoria figurativa di *oasi* con l'esercizio di quella che potremmo definire, da un punto di vista squisitamente concet-

tuale, sintesi di vita attiva e di vita contemplativa, a partire da una fetta del reale specifica e con ricaduta ancora in essa e nella sua finitezza quotidiana. E ciò in risposta ancora alla stoltezza più comunemente diffusa dal suddetto attivismo produttivistico: credere di poter capire quello che si sta facendo *in facere* senza fermarsi a contemplarlo. Proprio a partire dall'umana dimensione dialogica, realizzare un'*oasi* significa inverare quello che già, in quanto uomini, si è: sintesi di *spettatori* e *attori* del mondo. Non però per contemplarsi in tale o come tale sintesi; perché si ricadrebbe proprio nell'errore contrario a quello compiuto dalla proposta attivista o, in ogni caso, sarebbe vera la critica che essa muove al potere di contemplazione proprio della speculazione: quella di astrarre dall'azione. Critica attivistica a parte, si finirebbe semplicemente in una forma di contemplazione che, seppure esprima un sapere di cose della vita pratica, tuttavia non insegna *a farle*, trascurando l'innegabile potere di perenne creazione, operazione e trasformazione di cui l'uomo partecipa nella sua mondanità⁷³. Ognuno, allora, *saprebbe* sé come una sintesi *da fare* senza tuttavia *farla*, contraddicendo quello che abbiamo sostenuto sino a qui: la forte carica esistenziale del *theorèin* che lo fa riflettere in *praxis*. Carica non certo sfuggita a testi quali la *Repubblica* di Platone o l'*Etica a Nicomaco* di Aristotile, in fondo padri costituenti della tradizione filosofica occidentale, i quali, seppure aspirino a essere «[...]non solo libri che parlano di quel che è bene fare, ma anche libri che aiutano a fare bene quel che è bene fare»⁷⁴, sottintendendo, più o meno *apertis verbis*, questioni e nodi concettuali ontologico-metafisici. Si tratterà così di essenzializzare per *theorèin* e realizzare per *praxis* la sintesi di vita contemplativa e vita attiva come riflesso espressivo di un'*unione duale* sottostante; quella di pensiero ed esistenza-azione, momenti tenditori contraddittori l'uno dell'altro e dunque mai confluenti appieno l'uno nell'altro ma entrambi incastonati, nella loro unità contraddittoria, nella quotidianità. Il dialogo di sé con sé per discorrere di sé, quest'umana faccenda trascendentale con cui a che fare la filosofia, sino a farne proposta di *oasi*, ci ordina di *autenticarci* in quanto *spettatori* e *attori* del mondo, per farlo concretamente *nostro* e non averlo più semplicemente a nostra disposizione. Compito che si compie adeguatamente inverando, da un lato, il movimento tensivo e bidirezionale che si staglia tra pensiero ed esistenza, sino a farsi comunicazione

73 Cf. S. CARAMELLA, *Ideologia*, Crisafulli, Catania 1942, cit. p. 5.

74 C. VIGNA (a cura di), *Introduzione...*, op. cit., p. IX.

propria di due estremi, e quindi mantenendo, dall'altro lato, il loro scarto contraddittorio. Questa dialettica esistenziale viene espressa bene dalla categoria di *mediazione soggettiva* postulata da Kierkegaard, in esplicito riferimento critico alla *mediazione oggettiva*, proposta invece dal razionalismo metafisico di Hegel e volta a superare dialetticamente (*aufheben*) ogni opposizione e ogni contraddizione, per ricondurre ogni ambito e ogni sfaccettatura del reale all'assolutezza del sistema⁷⁵. La *mediazione oggettiva*, quella appunto di stampo hegeliano, ritiene Kierkegaard, s'esplica in un'indagine che si mostra tale perché, prendendo a suo oggetto la totalità del reale, si assume l'onere di conoscerne la verità guadagnandone l'*in sé*: la domanda che la muove è allora la richiesta del *che cosa*, mentre la risposta ottenuta si rivela in armonia con il superamento dialettico di ogni contraddizione. Essa, sostiene Kierkegaard, tutta persa in *theorèin*, trascura la sua riflessione in *praxis*; e lo fa perché, contrariamente a quanto fa la mediazione soggettiva, tralascia *il come* si rapporta l'investigante con questa verità che cerca, dimenticando, in ultima analisi, di considerare *il come* rimane *chi* si rapporta alla verità trovata; negligenza forse non casuale, ma abile a non incappare proprio nella considerazione del *come* rimane l'investigante: sempre contraddizione di pensiero ed esistenza, insuperabile per mediazione dialettica. Definire soggettiva allora questa forma di mediazione proposta da Kierkegaard non significherà spogiarla di ogni contenuto, ma includere nella verità da attingere *il chi e come*, cioè il rapporto tra essa e il conoscente. Infatti, precisa il filosofo danese, «quando si pone il problema della verità in modo oggettivo si riflette oggettivamente sulla verità come su un oggetto al quale il conoscente si rapporta. Non si riflette sul rapporto, ma sul fatto che è la verità, il vero, ciò cui ci si rapporta. Quando si pone il problema della verità in modo soggettivo si riflette soggettivamente sul rapporto dell'individuo; se soltanto il "come" del rapporto è nella verità, allora l'individuo è nella verità»⁷⁶. Ora, si potrebbe sottolineare, anche la teoresi di Hegel propone sia l'accesso alla verità, cioè alla descrizione sostanziale dell'essere per discorso coerente (*logos*), sia d'*inverare* il soggetto ricercante in quanto *discorrente*. Occorrono allora delle precisazioni. Kierkegaardianamente intesi, *il chi e il come*, verrebbe da dire im-

mediatamente, inchioderanno sempre il ricercante, per dirla con Rosenzweig, al suo «nome e cognome»⁷⁷. E, se la verità, secondo la teoresi del filosofo danese, viene espressa dalla possibilità dell'autenticazione dell'individuo attraverso il rapporto teandrico, cioè grazie al potersi *scegliere* come *singolo chi* fondato in Dio, essa gli indicherà quel *come* da percorrere non solo per *sapersi tale*, ma anche per *farsi tale* compiutamente. Autenticandosi davanti a Dio, così, l'uomo di Kierkegaard, trascinerà sé con sé; egli resterà sempre *questo uomo che è*, fermo nella sua unità contraddittoria di *questo* pensare e di *quest'agire*, con *questi occhi* e incarnato in *questo* complesso personale ovvero *divenuto da sempre in questa* storia situazionale, ma soprattutto accompagnato dalla libera possibilità di rimanere in *questa sua peccaminosità* che già, al cospetto del divino, è: perché «l'interiorità è il rapporto dell'individuo a se stesso davanti a Dio»⁷⁸. Da questo punto di vista, non si potrebbe essere forse più lontani dalle considerazioni di Hegel. Infatti, secondo la teoresi hegeliana, per un verso, l'assoluto – infinito, idea, individuo universale o spirito assoluto che dir si voglia – si manifesta certo nel finito, e dunque viene al mondo incarnandosi nella molteplicità degli individui particolari, in modo che sia ogni singolo uomo a portare il divino nella storia, avendolo in sé come sua essenza o universalità⁷⁹. Ma, per un altro verso, essa propone che ogni singolo uomo, per geniale o potente che sia, resti un *mezzo* di cui si serve l'assoluto per adempiere ai suoi fini; meglio, al *suo fine supremo*: compiersi, per togliimento di tutte quelle finitudini in cui necessariamente deve mostrarsi, ma come incompiuto e caduco. Allora, altrettanto immediatamente, si potrebbe sostenere che il *vero* uomo hegeliano è colui che, dialogando con se stesso, arrivi come alla coscienza di *dover* restituire quel suo carattere divino, per *dover* partecipare all'edificazione del *divino stesso* che come suo universale l'ha già colto, *necessariamente* e non per sua scelta, *dal di dentro*. Egli dunque, sarà già pronto a *dover* rinunciare al *chi* della sua stessa individualità e a ogni suo elemento singolare, i quali lo definiscono come semplice momento negativo e accidentale o come individualità tanto d'inciampo all'affermazione di una verità onnicomprensiva da *doversi togliere* in sé in nome di una sintesi ugualmente interale. La verità allora, secondo questi spunti offerti dalla teoresi hegeliana, consiste in

75 Sia consentito rimandare al seguente nostro studio sulle critiche di Schelling, nella sua *Spätphilosophie*, e di Kierkegaard rivolte al razionalismo di Hegel: S. VINCIGUERRA, *Dal pensiero alla concretezza. Schelling e Kierkegaard critici del razionalismo hegeliano*, Social Books, Palermo 2011.

76 S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, cit. pp. 365-366.

77 F. ROSENZWEIG, *Il Nuovo pensiero*, in *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991, p. 243.

78 S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, op. cit., p. 501.

79 Cf. L. PAREYSON, *Esistenza e persona. Saggi teorici*, Taylor, Torino, p.13.

una soggettività assoluta che, incarnatasi per sua stessa necessità ontologico-dialettica nella molteplicità delle soggettività finite, deve ricostituirsi attraverso il loro auto-superamento: perché «[...] solamente l'assoluto è il vero»⁸⁰.

In primo luogo e da un punto di vista strettamente ontologico, ne segue che *il come* l'uomo hegeliano si debba rapportare per *essere vero* rimarca già l'umano destino di dover annacquare ogni sua libera scelta, frutto della passione d'ognuno per il proprio *chi* esistente, e persino ogni suo timore della morte, in modo ch'egli, perché tranquillo *del che cosa* soddisfatto, sia subito pronto a barattarli con la sola consolazione che la propria *fine* in fondo varrà quanto la vita stessa dell'assoluto o dello spirito universale. Importante diventa allora agli occhi del filosofo tedesco, per teorizzare questa vita sempre nascente dell'assoluto a prezzo dell'accettazione dell'irrealtà della singola umanità morente, la determinazione di *Gattung*, genere, proposta dalla sua *Wissenschaft der Logik*. Il genere realizzato o in sé e per sé, vi si legge, è tale per l'articolarsi dialettico di due determinazioni: riproduzione delle stirpi viventi e loro *togliersi*: con la prima il genere acquista realtà, mentre con la seconda media la pluralità della vita individuale. Se, da un lato, infatti «la riflessione del genere in sé [...] la riproduzione delle stirpi viventi [...] è ciò per cui esso ottiene realtà [...]»⁸¹, dall'altro lato, «nel processo del genere scompaiono le separate singolarità della vita individuale. L'identità negativa, in cui il genere ritorna in sé, come da un lato è un generare l'individualità è un toglierla. [...] Nell'accoppiamento muore l'immediatezza dell'individualità vivente; la morte di questa vita è il sorgere dello spirito»⁸².

In secondo luogo e da un punto di vista più fenomenologico, una conseguenza diretta della teoresi hegeliana è l'assunzione della considerazione filosofica della storia del mondo; e considerare la storia *filosoficamente* significa, secondo la lezione delle *Vorlesungen über die Geschichte*, farne la manifestazione della ragione universale che si afferma nella sua libertà attraverso il nascere e il togliersi di ogni prodotto e vicenda umani. Perché, se «la storia del mondo è solo la manifestazione di questa unica ragione, della particolare forma in cui essa si rivela [...]»⁸³ e se «[...] essa è

l'immagine e l'atto della ragione[...]»⁸⁴, allora «la considerazione filosofica non ha altro intento che quello di eliminare l'accidentale. L'accidentalità è lo stesso che necessità esteriore, cioè necessità che risale a cause le quali non sono esse stesse che circostanze esteriori»⁸⁵. L'uomo hegeliano, parlando di sé con sé, non deve raggiungere solo una specie di accordo ontologico con se stesso che lo conduca a sviluppare quel sentore asettico giusto per rinunciare al proprio *chi* e restituirlo a quello dell'assoluto. Egli dovrà reggere anche la risoluzione di un'altra ambigua dissonanza: ogni prodotto umano, e genericamente ogni vicenda individuale o tra popoli e stati, pur essendo originata e guidata dall'universale ragione come dal suo burattinaio, rimarrà accidentalità, cioè fattore esterno da superare e far confluire in una finalità necessaria: ancora, quella dell'assoluto. Infatti, «la prima categoria risulta dalla contemplazione della vicenda di individui, popoli e stati, che per un certo tempo esistono e attirano il nostro interesse, e quindi scompaiono. È la categoria del mutamento.[...] A questa categoria del mutamento è però subito connesso anche l'altro motivo, che dalla morte sorge nuova vita.[...] Che lo spirito riappaia non soltanto ringiovanito, ma innalzato, trasfigurato [...] questa è la seconda categoria dello spirito»⁸⁶.

Ma, se, per usare categorie hegeliane, «gl'individui scompaiono innanzi a ciò che è universalmente sostanziale»⁸⁷, viene annullata, sostiene Kierkegaard, ogni passione per la singolarità del *chi*, in modo che, lo stesso Hegel, impegnato a teorizzare un *telos* valido per l'umanità intera, astrae *in primis* dalla sua esistenza concreta: «[...] ahimè, mentre l'illustre speculante "Herr Professor" spiega tutta l'esistenza, egli ha dimenticato per distrazione il proprio nome, non ricorda più ch'egli è un uomo, un uomo puro e semplice, non i fantastici 3/8 di un paragrafo»⁸⁸. E poi, obietta ancora il filosofo danese, come il singolo potrebbe essere noncurante della propria esistenza, se essa è sinonimo di volontà, decisione o azione, attraverso le quali trasformare le possibilità di pensiero in atti? L'esistenza, intesa kierkegaardianamente, indica infatti genericamente la soggettività, ma anche la sua capacità decisionale, la sua tensione volitiva, o, ancora, la sua predisposizione a scegliere e ad agire. Categorie che possono essere ricondotte a un denominatore comune: denotano, da un lato,

80 G. W. HEGEL, *Phänomenologie...*, op.cit., *Einleitung*, 54-55, 3-4 (trad. nostra).

81 G. W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, cit. Bad 6, p.486 (trad. nostra).

82 *Ibidem*, p. 486 (trad. nostra).

83 G. W. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. A cura di C. Guido e C. Fatta, in 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1966, cit. vol. I, p. 9.

84 *Ibidem*.

85 *Ivi*, vol. I, p. 8.

86 G. W. HEGEL, *Lezioni...*, op. cit., vol. I, pp.14-15.

87 *Ivi*, vol. I, p. 44.

88 S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, op. cit. p., 335.

la capacità di trasformare in realtà le possibilità di pensiero di cui s'appropria il pensante⁸⁹ e, dall'altro lato, l'impossibilità di schiodare l'oggettività del *che cosa* pensato dal *chi* di *questa* singolarità che può realizzarla in quanto esistente. Il *come* la soggettività si rapporta alla verità diviene, in questo senso, la misura di un movimento che si staglia tra il *theorèin* e la *praxis*, *mantenendone* la relativa specificità e la rispettiva polarità contrapposta, e che si *ancora* alla stessa singolarità. Perché «in generale se si deve porre una differenza fra pensare e agire, essa ha consistenza soltanto quando si caratterizza il pensiero come possibilità, assenza d'interesse, oggettività e l'azione come soggettività»⁹⁰.

Queste ulteriori considerazioni ci fanno ritornare alla figura dell'oasi; realizzarla significherebbe assumersi il peso di *percorrere* tra pensiero ed esistenza, esigenti di toccare per *theorèin* principi e valori ideali, sino a raggiungere la loro radice nell'isola dei beati, però già pronti a rientrare in quella *quotidianità* da cui pure si parte e capaci, in quanto singoli esistenti e ferrati in *praxis*, di immergerli in essa per *trasformarla concretamente*, cercando di mediare il disorientamento e la conflittualità quasi sempre presenti in ogni sua situazione, sino a trovarsi in *eupraxia*. Senza questo riferimento alla singolarità dell'esistenza e alla sua libera azione, verrebbero meno anche il riferimento alla quotidianità e le relazioni con i suoi contesti situazionali, intimamente legati alla particolarità dell'agente, ma anche alla sua pratica sociale ed etica; la proposta dell'oasi si trasformerebbe, *tout court*, in una richiesta utopica. Protagonista si rivela allora proprio la quotidianità che assume un valore esistenziale, descrivendo il senso di un *vivere in*, *apriori* rispetto ai *singoli e molteplici vissuti* esistentivi, ma scorta solamente tra di essi. Concettualmente, potremmo definire la quotidianità come un esistenziale *a priori concreto* e, figurativamente, denotarla come una sorta di tela originaria che permette l'*intessere* della molteplicità dei vissuti d'ognuno, affinché possa essere proprio *intessuta di essi*. Perché essa se, da un lato, sembrerebbe livellare ogni eccezione, ogni scelta od ogni azione nell'ordinarietà, dall'altro lato, per dirla con Lefebvre, consente anche quel passaggio dal *vissuto* al *vivere* in cui ogni individuo già *vive*⁹¹.

La quotidianità esprime allora una sorta di *fondame dialettico umano già fatto ma sempre da rifare* da cui ogni individuo, muove e al quale non

può che ritornare: uno sfondo appena scorgibile come trama elementare, gli atomi della quale, gli individui nelle loro più svariate situazioni relazionali, vengono incastonati euristicamente da uno spazio e da un tempo sociali. La spazialità esprime quella circonferenza *occupazionale* ideale all'interno della quale si situa l'individuo e il gruppo di cui fa parte; mentre la temporalità, come vedremo non univoca, misura le tensioni culturali ed etiche, quelle relative alla conoscenza e alla tecnica, tutte in correlazione stretta con i processi di crescita economica⁹². Perciò, l'assunzione di una qualche oasi senza legame con la quotidianità non ne porrebbe la fisiologica realizzazione, perché sarebbe già pensata come sprovvista del rapporto ontico-esistentivo con queste singole esistenze agenti, con il loro essere nel mondo e con il loro essere con gli altri. Senza questi riferimenti esistentivi ed esistenziali assunti nella loro dialettica, ogni idea di oasi rimarrebbe chiusa nell'astrazione vuota della sua idealità; la sua proposta sarebbe confinata ancora in un *theorèin* senza ritorno, a scapito della scelta di realizzarla e del potere concreto di trasformare la quotidianità dalla quale pure muove; o, in ogni caso, si risolverebbe in un intento che, monco di una ricaduta nella sfera concreta della *praxis*, sarebbe solamente una pura attesa utopica. E a caccia d'utopia, per suo inevitabile statuto, il *chi* s'inverirebbe solo in quanto *theorèin* o sarebbe, nei casi migliori, solo espressione frustrante di una *praxis* inconcludente e mai di concreta *eupraxia*, ma, in ogni caso, non si autenticherebbe come sintesi contraddittoria di contemplazione e autentica vita pratica. In questo caso, la proposta di un'oasi non si distinguerebbe più dalla tensione a un senso di *meraviglioso* irraggiungibile e fuori dell'ordinario, perché sarebbe svincolata dal tempo e dallo spazio *quotidiani* che già, in quanto semplicemente tali, impongono la presenza del *chi* di una soggettività realizzante e, in quanto sociali, predicano il riferimento all'alterità, cioè a una *pratica intersoggettiva*. Ancora, senza questo legame con la quotidianità la ricerca dell'oasi si rivelerebbe come una perenne attesa dello straordinario, la quale, a sua volta, maschererebbe un paradosso: accettare e rifiutare quella parte del reale che ci fa esistere ed *essere quotidiani*. La ricerca continua del senso di eccezionalità moverebbe, infatti, da quell'insoddisfazione di trovarsi *qui dove si è*; ma l'attesa perenne di un *al di là* straordinario sarebbe ancora più frustrante, perché, risolvendosi in fondo in pura aspettativa di ciò che *non sarà*

89 Cf. A. KLEIN, *Antirazionalismo di Kierkegaard*, Mursia, Milano 1979, p. 58.

90 S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, op. cit., p. 445.

91 Cf. H. LEFEBVRE, *Critica della vita quotidiana*, Dedalo, Bari 1977, cit. vol. II, p. 251.

92 Cf. M. GRASSO, *I paradigmi del vissuto quotidiano*, Ila Palma, Roma 1996, p. 13.

mai a propria disposizione, condurrebbe implicitamente alla *necessità di accettare* quella realtà quotidiana che, al contrario, *si ha fra le mani* e che, però, si vorrebbe rifiutare. A prescindere da queste vie aporetiche, l'edificazione per dissociazione dalla quotidianità può certo evitare di alimentare intenti di *surrealismo*, disprezzo del reale a profitto del meraviglioso, o di cedere alla tentazione di affidarsi a un frastaglio di *realismo magico*, ma non può sicuramente proporre una *trasformazione quotidiana* del reale.

Certo, liberi dalla *praxis* e dal suo riferimento alla quotidianità, saremmo liberi dal dovere di *fare* ciò che ci attraversa e ci soddisfa per *theorèin* e saremmo pure affrancati dal doverlo fare nella quotidianità, dove incontriamo sempre lo sguardo e il volto degli altri così esigenti nei nostri confronti da reclamare; o, semplicemente sordi al richiamo pratico, saremmo liberi di soggiornare nell'isola dei beati. Oppure, sarebbe facile, per questa via, passante solo per il regno del puro pensiero, giungere a un concetto di soggettività assoluta nell'universalità della quale ogni *chi* finito si ritrovi come *parte da togliersi* per ricostituirne l'interezza. In fondo, questa è la strada, come abbiamo affermato seppure molto scarnamente, proposta da Hegel: la teorizzazione di un concetto di assoluto che per mediazione si dà nella molteplicità finita degli esistenti, giungendo alla consapevolezza di essere assoluto proprio per l'umano sapere filosofico. Specularmente, il *come* l'uomo si rapporta a questa verità per essere *vero e immerso nel tutto* consiste nel sapersi non solamente parte del reale, ma identico allo stesso assoluto, superando, per conoscenza progressiva, l'alterità della naturalità mondana e di tutti i prodotti storico-culturali, o spirituali, che apparentemente gli sembrano indipendenti da sé e persino contrapposti. Il *theorèin* diventa, allora, quell'unica strada del reale percorribile dallo spirito, finito o infinito che sia. È quella stessa strada che lo spirito infinito ha *seguito da sempre e che seguirà perennemente* per riconoscersi nella sua assolutezza attraverso il superamento delle sue manifestazioni finite; ma è anche quella strada che la coscienza umana dovrebbe seguire per risolversi nell'infinito e sapersi coincidente con Dio, ma a prezzo della singolarità del suo *chi* e della sua libera *praxis* già immergente nella quotidianità. Illuminante appare a tal proposito un passo hegeliano tratto dalla *Vorrede*: «Per quanto riguarda il rapporto di entrambi, nell'individuo universale ogni momento si mostra quando guadagna la forma concreta e la propria sistemazione specifica. L'individuo

particolare è invece lo spirito incompiuto [...]». Così anche ogni singolo ripercorre gli stadi della formazione dello spirito universale, ma come figure già staccate dallo spirito, come stadi di una via che è tracciata e spianata»⁹³. Tuttavia, per seguire questa via, non dovremmo, obietterebbe Kierkegaard, volerla e scegliere d'imboccarla e dunque essere già calati in una singola soggettività esistente che, in quanto tale, è già in camminamento su un'altra strada parallela, quella della *proairesis*? Ora, anche Hegel ritiene che non basti provare la verità, ma occorra anche volerla; e, infatti, la parte conclusiva della sua *Wissenschaft der Logik* mostra che l'ultimo ostacolo contro il quale la verità urta non è di natura teorico-ontologica, ma d'ordine pratico, perché la volontà individuale può rifiutare, di fatto e a buon diritto, la veridicità dell'evidenza: come dire, ogni teoria perde la sua potenza al cospetto di chi non voglia accettarla. Il problema diventa allora chiedersi come la dimostrazione, la necessità della quale si oppone alla libera volontà del soggetto, possa essere accettata. Questione analoga a quella posta da Platone nella *Repubblica*: delineato lo stato ideale, come realizzarlo? Soluzione platonica: l'idea si realizza nell'anima degli individui, in primo luogo in quella dei filosofi; Hegel non sembra avere risposta migliore⁹⁴. Pertanto, per *theorèin* bisogna cogliere la realtà come l'assoluto stesso, inteso come totalità articolantesi dialetticamente, sino a scorgere ogni umano *Selbst* come momento di questa totalità universale, ma occorre anche che ognuno si *voglia tale*: solamente così la *praxis* individuale sarà veramente riconciliata con l'assoluto. E se un qualche individuo non volesse aderire a quest'armonia metafisica? Pazienza, esclamerebbe Hegel, tutto calcolato; perché, l'assoluto si compie ugualmente cogliendo *dal di dentro* tutti gli individui⁹⁵ e manifestandosi in tutti essi, anche in quelli la cui *praxis* non vi conduca. Anzi, è possibile allontanarsene, perché la sfera della pratica individuale esprime il lato finito dell'assoluto stesso, il suo darsi *necessariamente come accidentalità nell'accidentale*. Così la singolarità, legata alla sua prassi nella quotidianità, diventa la caducità stessa dell'assoluto o, come predica la *Logik*, dell'*absolute Idee*, a causa della quale la stessa re-

93 G. W. HEGEL, *Phänomenologie...*, op.cit., *Vorrede*, 24-25, 5-25 (trad.nostra).

94 Cf. E. FLEISCHMANN, *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino 1975, p. 303.

95 Pare opportuno infatti precisare che, per dirla con Fazio Allmayer, «mentre [...] l'idea platonica resta fuori del mondo ed il mondo è tutto apparenza, [...] l'idea hegeliana si realizza nel mondo e l'apparenza come tale viene unificata con l'idea, sia che la esprima, ed allora è adeguata ad essa, sia che non la esprima, ed ha sempre il valore d'un momento nel processo di quella realizzazione» (V. FAZIO ALLMAYER, *Ricerche hegeliane*, Sansoni, Firenze 1959, pp. 183-184).

alizzazione del bene (*Sollen*) viene già esposta a tanti pericoli: può fallire per circostanze contrarie alla sua affermazione o perdere nella lotta contro il male; può entrare in conflitto con se stesso o apparire sotto forma di politeismo valoriale che conduce all'indecisione l'attore⁹⁶. La via seguita da Hegel è quella, si potrebbe affermare, *sub specie aeternitatis*: fissare l'inseparabilità di *theorèin* e *praxis*, per farne momenti dell'assoluto e del suo darsi, ma non certo per autenticare in questa loro necessaria dialettica la singolarità concreta che li fa esistere, già immersa e immergente com'è nella quotidianità esistentiva; infatti, «l'Idea assoluta, come s'è delineata, è identità di quella teoretica e di quella pratica [...]»⁹⁷. Ancora, precisa Hegel, poiché l'idea assoluta esprime non solamente l'anima (*Seele*) ma anche la personalità (*Persönlichkeit*), essa si dà concretamente come singolarità agente, ma anche come apertura alla conoscenza della totalità e della sua struttura dialettica, cioè all'universalità dello stesso assoluto, dal quale rimane in ogni caso attraversata ontologicamente come suo momento. Mentre, «tutto il resto è errore, torbidità, opinione, aspirazione, arbitrio e caducità; l'idea assoluta solamente è essere, vita imperitura, verità conoscente se stessa ed è tutta verità»⁹⁸.

Allora, per *theorèin* si può fare concetto dell'assoluto, si può certo pensare d'astrarre dalla singolarità del *chi*, ritenendola elemento d'inciampo a una realizzazione universale, oppure, poiché non si può semplicemente negarla, pensarla come un suo momento accidentale o, ancora, come uno strumento per attuare la sua sintesi, come ritiene Hegel. Ma quale *chi* penserebbe tutto ciò, se non ancora quel *chi* particolare dal quale si vuole astrarre? E quale *chi* mostrerebbe un disinteresse tale da volere astrarre dalla propria singolarità? Chi non è interessato a se stesso? Chi non vorrebbe se stesso? La singolarità del *chi* di ognuno, nella sua unità di *spettatore* e *attore*, diventa allora, per usare categorie di Jaspers, la *situazione-limite* di se stesso; una situazione non transcendibile: ognuno non può trascendere il proprio *chi*, in quanto propria *Weltanschauung*, e, quand'anche ci riuscisse e ne facesse oggetto del suo *theorèin*, questa rappresentazione sarebbe sicuramente un'altra *Weltanschauung*, ma raggiunta ugualmente dall'interno dello stesso *chi* e ancora dal suo punto di vista⁹⁹. Intrascendibilità che Hegel

sembra aggirare, professando l'accidentalità della singolarità agente nella sua caduca quotidianità, contrapposta all'eternità impersonale dell'assoluto che pure si dà necessariamente in questa particolarità esistentiva.

Quella stessa quotidianità che appare invece darci il via da cui muovere alla volta dell'isola dei beati e a cui ritornare ancora per trasformarla concretamente. Singolarità del *chi*, che in questo viaggio s'invera come sintesi di vita contemplativa e vita attiva, e quotidianità costituiscono allora gli estremi figurati dall'oasi. Così, la quotidianità non potrà ridursi nemmeno a quell'idea lasciataci in eredità dagli esistenzialisti: serialità di azioni per assuefazione al *banale vivere alla giornata*. Il suo senso fluttuerà invece verso quello di una sorta di umanesimo dialettico, sino a darsi come un esistenziale, perché, da un lato, rispecchia quell'articolazione di trascendenza orizzontale e verticale propria del pensiero e, dall'altro lato, riflette quella dialettica pratica tra *vivere in* e *vissuto* di cui finiamo appena di parlare. Una dinamicità esistenziale, quella espressa allora dalla quotidianità, che accenna alla possibilità *di un oltre se stessa in se stessa per la sua stessa perenne trasformazione* e che, dunque, rivela una dimensione *metafisica del mondo fisico* e un accesso all'*oltre umano in ciò che è umano*, dialettica espressa bene dal concetto di *a priori concreto* e figurata proprio da quel duplice viaggio espresso dall'oasi. Pertanto, la quotidianità non verrà espressa da un'unica temporalità. Essa avrà, certo, un tempo ordinario; è il tempo in cui è già immerso il *chi* agente; è il tempo in cui fluiscono le azioni appunto *ordinarie* e consuete, descrivibile bene, in senso esistenzialista, come automatismo cronologico seriale o, in senso stoico, come continua estensione del movimento, *paratatikós*: è il tempo dal quale si avvia la nausea che insorge, per dirla con Posidonio, perché vittime della *sazietà delle cose presenti*, *koros tôn paranton*, o quello che s'innesta a causa del *taedium vitae* sartriano. Ma, oltre a questo continuo scorrere temporale senza mai termine, essa avrà anche un tempo compiuto, caratteristico del *chi* in *theorèin*; è quel tempo compiuto, con un suo principio e una fine, che gli stoici chiamavano invece *syntelikós*. E questo tempo è il tempo della *scholé* aristotelica o dell'*otium* stoico. Un tempo che si fa sospensione del tempo ordinario e del suo automatismo inesorabile, per ritagliare, nello stesso scorrere quotidiano così irrefrenabi-

96 Cf. E. FLEISCHMANN, *La logica...*, op. cit., p. 303.

97 G. W. HEGEL, *Wissenschaft...*, op. cit., Bad 6, p. 548 (trad. nostra).

98 *Ivi*, p. 549 (trad. nostra).

99 Cf. K. JASPERS, *Filosofia. 2. Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1978, pp. 184 e ss. Così, «se mi domando: che cos'è l'essere? – perché esiste

qualcosa, perché non esiste il nulla? – chi sono io? – che cosa voglio propriamente? – allora è evidente che se mi pongo simili domande non sono in un inizio originario, ma in una situazione in cui mi trovo proveniente da un passato» (K. JASPERS, *Filosofia 3. Metafisica*, Mursia, Milano 2015, p. 15).

le, come delle porzioni determinate *eccezionalmente ferme*, da vivere come pure esperienze, *peîrai*, perché svincolate da ogni concatenazione di cause, scopi o giustificazioni: insomma è il tempo del soggiorno nell'isola dei beati o quello del *saper chiacchierare con se stessi*, *dynasthai autoûs heautoûs lalêin*, come afferma Epitteto nelle sue *Diatribes*. Ancora, accanto al tempo della *sazietà delle cose* e a quello dell'*arte delle parentesi*, quella cioè del ritagliare parentesi d'eccezionalità nell'ordinarietà, la quotidianità rivela il tempo del ritorno in essa del *chi*; il tempo di quella che invece Seneca nel *De otio* chiama vita intellettuale, *loghikós*, consistente nell'alternare *theorèin* e *praxis*, pensiero ed esistenza. Tempo dunque proprio di oasi: tempo di *fare* cioè quello che *si è detto durante le chiacchiere con se stessi*; tempo a intermittenza, perché tempo di teoria e di pratica; tempo allora che, tra la teoria e la pratica, indica una *trasparenza della quotidianità*, attraverso la quale il *quotidiano* fa trasparire il *non quotidiano*. E dunque tempo di *tonos pneumatikós*, cioè di sostituzione del meccanico e dell'automatico *vivere* ogni momento quotidiano, il quale in quanto tale *ci fa quasi accadere* nella quotidianità *sino a farci vivere da essa*, con un respiro metafisico aprente, attraverso proprio questo vivere impersonale, a qualcosa che accenni a un *al di là di essa* e, però, a una ricaduta in essa, ma stavolta per trasformarla e, pertanto, per *viverla e vivere in* e non per esserne *vissuti* o semplicemente *attraversati*. In fondo anche Platone nel *Timeo*, per insegnare agli uomini come si possa passare appunto dal *theorèin* alla *praxis* e viceversa, raccomandava, in termini

mitici, di sospendere l'azione e contemplare i giri delle sfere celesti, vedendoli riflessi come in uno specchio nei giri della nostra mente, e, dopo averli messi a confronto, correggere le storture della realtà quotidiana¹⁰⁰. Allora, dove se non in quest'oasi, che ci attraversa come *nostra* umana faccenda da compiere perennemente, possiamo trovare acqua più fresca del *nostro* pensiero, terra più fertile del *nostro chi agente* e sole più benevolo di quella loro unità contraddittoria a *nostra* disposizione, sempre e comunque nella *nostra* quotidianità? Terra, acqua e sole dunque facilmente reperibili, perché già *nostri* e che, capaci di rinnovarci e inverarci sempre, ci permettono, seppure siamo ogni giorno sempre più vicini alla ruvidezza di un vecchio albero e curvati sempre di più di esso, di fronteggiare la dolce malinconia avvolgente della voce poetica e di non esserne in corodia:

«Da te un'ombra si scioglie
che par morta la mia
se pure al moto oscilla
o rompe fresca acqua azzurrina
in riva all'Ànapo, a cui torno stasera
che mi spinse marzo lunare
già d'erbe ricco e d'ali.
Non solo d'ombra vivo,
ché terra e sole e dolce dono d'acqua
t'ha fatto nuova ogni fronda,
mentr'io mi piego e secco
e sul viso tocco la tua scorza»¹⁰¹.

100 Cf. A. PLEBE, *A che...*, op. cit., p. 41.

101 S. QUASIMODO, *Albero*, in *Acque e terre*, in *Id.*, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1960.