

## VERITÀ E LIBERTÀ COME FONDAMENTI DEL CIRCOLO FENOMENOLOGICO

### LA VERDAD Y LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTOS DEL CÍRCULO FENOMENOLÓGICO

**Renato Cristin**

Grupo de Estudios Fenomenológicos-Universidad de Trieste/  
Università degli studi di Trieste, Italia  
[cristin@units.it](mailto:cristin@units.it)

**Sintesi:** Il tema principale del saggio è un'interpretazione del metodo fenomenologico che, focalizzando la questione dell'identità, ne mette in evidenza il lato trascendentale ed egologico. L'obiettivo è il recupero dell'idea di filosofia come scienza rigorosa e il conseguente ritorno alla centralità del soggetto fenomenologico-trascendentale.

Viene introdotto il concetto di *circolo fenomenologico*, con il quale si intende indicare la ricorsività della riduzione e la necessità di restare in essa, per mantenere il livello fenomenologico dell'esperienza e della conoscenza. Si tratta di una circolarità virtuosa, non solo perché è produttiva, ma anche perché procede attraverso una costante messa fra parentesi dei risultati e una continua riapertura degli orizzonti. Il circolo fenomenologico è un continuo campo di rimandi, caratteristico anche della correlazione noetico-noematica, tra l'io e il mondo, tra *la libertà dell'atteggiamento* e *la verità dell'evidenza*, un campo polarizzato i cui elementi si relazionano incessantemente e dal quale l'io esce con l'obiettivo però di farvi ritorno. L'io trascendentale dev'essere *libero* di compiere questo ritorno a se stesso, perché dentro di sé risiede la *verità*. Questa *circolarità* è dunque generatrice di *libertà* per quanto riguarda l'*esercizio* del metodo del "vedere fenomenologico", e portatrice di *verità* per quanto riguarda l'*esito* del metodo stesso.

Viene sottolineato come l'aspirazione fenomenologica a "vivere nella verità" sia uno sforzo per ricostituire quella verità fluente rappresentata dalla vita della soggettività nel terreno del mondo-della-vita. L'*epoché*, in quanto "totale rivolgimento esistenziale", diventa il perno di uno stile di vita rivolto alla verità. Per la fenomenologia, vivere nella verità vuol dire *vivere nella libertà*, perché se la verità scaturisce dall'*epoché*, e se quest'ultima si realizza come

**Resumen:** El tema principal del *paper* es una interpretación del método fenomenológico que, enfocando la cuestión de la identidad, pone en evidencia su dimensión trascendental y egológica. El objetivo es el rescate de la idea husserliana de filosofía como ciencia rigurosa o estricta y el consiguiente regreso a la centralidad del sujeto fenomenológico-trascendental.

Se introduce el concepto de *círculo fenomenológico*, que alude a la recursividad de la reducción y la necesidad de permanecer en ella, para mantener el nivel fenomenológico de la experiencia y del conocimiento. Se trata de una circularidad virtuosa, no sólo porque es productiva, sino porque avanza a través de una constante puesta entre paréntesis de los resultados y una continua reapertura de los horizontes. El círculo fenomenológico es un infinito campo de rebotes referenciales – propio en primer lugar de la correlación noético-noemática– entre el ego y el mundo, entre *la libertad de la actitud* y *la verdad de la evidencia*, un campo polarizado cuyas partes se relacionan incesantemente y del cual el ego sale (o se expone) pero con el objetivo de volver a entrar. El ego trascendental debe ser *libre* de cumplir este retorno a sí mismo, porque dentro de sí reside la *verdad*. Esta *circULARIDAD* es entonces generadora de *libertad* por lo que se refiere al *ejercicio* del método del "mirar fenomenológico", y portadora de *verdad* por lo que se refiere al *resultado* del método mismo.

Se subraya la aspiración fenomenológica a "vivir en la verdad" como esfuerzo que se propone reconstruir esa verdad fluyente constituida por la vida de la subjetividad en el terreno del mundo de la vida. La *epoché*, en tanto "total transformación existencial",

“sguardo veramente libero”, allora *la verità non è solo legata alla libertà, ma ne è anche dipendente*.

Si sostiene qui che la soggettività fenomenologico-trascendentale rappresenta la chiave per una svolta rispetto alla situazione culturale attuale, nella quale il concetto di “io” è diventato uno dei principali bersagli critici. Viene mostrato come la soggettività sia collegata al metodo: infatti, annota Husserl in un manoscritto del 1924, “la soggettività è il mio tema, ed è un tema puro e in sé conchiuso, indipendente. Mostrare che e come ciò sia possibile è il compito della descrizione del metodo della riduzione fenomenologica. Il “tema” di Husserl è dunque il suo compito filosofico e la sua missione esistenziale.

Da qui si può interpretare anche la fenomenologia dell’intersoggettività sul piano storico-fattuale: la teoria fenomenologica dell’esperienza dell’estraneo non va confusa con i problemi della multiculturalità né tanto meno con le retoriche dell’alterità, ma è un’istanza che ripropone oggi l’antica questione della filosofia che si determina come *ethos* della *theoria* e quindi come “ragione pratica”, un’istanza che rimette al centro dell’attenzione quel fondamento che rischia di andare perduto nell’anonimato della tecnoscienza e nell’indistinto di una forma culturale globalizzata e globalizzante, un’istanza che richiama tutti noi a ritornare a ciò che Husserl chiamerebbe *la costituzione originaria di senso della civiltà europea*.

**Parole Chiave:** Libertà, verità, circolarità fenomenologica, soggettività trascendentale, identità personale, tradizione europea.

se vuelve el perno de un estilo de vida orientado hacia a la verdad. Para la fenomenología, vivir en la verdad quiere decir *vivir en la libertad*, porque si la verdad surge de la *epoché*, y si esta última se realiza como “mirada verdaderamente libre”, entonces *la verdad no está sólo ligada a la libertad, sino que resulta dependiente de ella*.

Se sostiene que la subjetividad fenomenológico-trascendental representa la clave para un viraje respecto de la situación cultural que prevalece en la actualidad, en la cual el concepto de “yo” se ha vuelto uno de los principales blancos de crítica. Se muestra aquí la radicalidad del nexo entre la subjetividad y el método. En un manuscrito de 1924 Husserl efectivamente anota: “la subjetividad es mi tema, y es un tema puro y en sí completo, independiente. Mostrar que ello es posible y de qué manera, es el cometido de la descripción del método de la reducción fenomenológica”. El “tema” de Husserl es por lo tanto su cometido filosófico y su misión existencial.

A partir de aquí es posible interpretar también la fenomenología de la intersubjetividad a nivel histórico-fáctico: la teoría fenomenológica de la experiencia del extraño no debe ser confundida con los problemas de la multiculturalidad ni, menos aún, con las retóricas de la alteridad, sino que es una instancia que vuelve nuevamente actual la antigua cuestión de la filosofía que se determina como *ethos* de la *theoria* y por ende como “razón práctica”, una instancia que vuelve a poner al centro de nuestra atención ese fundamento que corría el riesgo de perderse en el anonimato de la tecnociencia y en lo indistinto de una forma cultural globalizada y globalizante, una instancia que reclama un retorno, de parte de todos nosotros, a lo que Husserl llamaría *la constitución originaria de sentido de la civilización europea*.

**Palabras clave:** Libertad, verdad, circularidad fenomenológica, subjetividad trascendental, identidad personal, tradición europea.

Su invito dell’amico Agustín Serrano de Haro, pubblico questo testo in lingua italiana all’interno di un volume che raccoglie atti di un congresso fenomenologico internazionale che si è svolto nelle principali lingue di diffusione della filosofia oggi, dall’inglese al tedesco, dallo spagnolo al francese. Il legame tra fenomenologia e ambito culturale italiano è un fatto ormai consolidato nella filosofia attuale ed è uno dei molti elementi che compongono l’ampia e variegata storia della fenomenologia. Perciò, proporre qui all’attenzione dei

fenomenologi e dei lettori in generale un testo in italiano vuole essere, da un lato, un implicito riferimento alla tradizione fenomenologica italiana e, dall'altro lato, un rinvio sia alla forma linguistica sia, sulla base della teoria fenomenologica dell'identità, alla peculiarità spirituale del pensiero filosofico italiano, che tuttavia, per evidenti motivi, non potremo qui analizzare<sup>1</sup>.

Nel panorama di questo inizio di secolo, la filosofia sembra stretta in una morsa che ha come ganasce da un lato il campo, in sé molto differenziato, della cosiddetta filosofia analitica e dall'altro quello, altrettanto variegato, della cosiddetta filosofia postmodernistica e decostruzionistica. In questo bloccaggio, che io vedo simile a quella che Allan Bloom chiamò la "chiusura della mente", non più solo americana ma oggi anche europea, e che sul piano sociale corrisponde alla tenaglia i cui apici contrapposti sono da un lato la tecnoscienza iperspecialistica e dall'altro la ciarlataneria diffusa, alla corrente ermeneutica è lasciato uno spazio perché viene recuperata in svariati modi all'interno del grande settore che per semplificare chiamiamo decostruzionistico, mentre il pensiero fenomenologico, che nella sua autenticità husserliana non è assimilabile a nessuna di quelle due ampie prospettive, resta schiacciato e confinato ai margini della scena, considerato tutt'al più come una testimonianza di principio o come un reperto storico.

Attivare il potenziale filosofico e culturale della fenomenologia non è però un'operazione difensiva o un tentativo di mera salvaguardia, che in tal caso legittimerebbe, sia pure a rovescio, la tendenza a confinare il pensiero husserliano nel mausoleo filosofico del XX secolo, bensì può costituire un fattore di radicale cambiamento nel panorama attuale e dare vita così a una vera e propria *svolta* di pensiero, in grado di produrre una rigenerazione dell'intero panorama del pensiero contemporaneo. Le pagine che seguono operano dunque nello spirito di questa riattivazione, che si manifesta già da molto tempo in tutti i continenti, e si concentrano, tematicamente, su un'interpretazione del metodo fenomenologico che, focalizzando la questione dell'identità, ne mette in evidenza il lato trascendentale ed egologico.

<sup>1</sup> Il presente testo sviluppa alcuni temi contenuti nel mio articolo *La rivoluzione husserliana: dal cogito cartesiano all'io trascendentale*, in V. Cappelletti, R. Cristin (cur.), *Filosofia come scienza rigorosa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, pp. 93-104. Le citazioni sono in traduzione italiana, mentre il rinvio alle pagine dei testi si riferisce all'edizione originale.

Il fenomenologo, dice Husserl, "non trae in generale alcun giudizio dai meri concetti verbali, ma affonda lo sguardo nei fenomeni che il linguaggio evoca con le parole corrispondenti, s'immerge nei fenomeni che costituiscono la realizzazione pienamente intuitiva dei concetti di esperienza, dei concetti matematici, ecc." (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, "Logos", I, 1910-1911, pp. 306 sgg.). Questa proposizione dice molte cose, e di queste una in particolare prendiamo come perno della nostra interpretazione: la fenomenologia "non vuole accontentarsi di pure e semplici parole", come Husserl scrive già nelle *Logische Untersuchungen*, ma *cerca le cose, in quanto essenza delle parole, cercando il senso delle parole*.

Proprio perché fondata su un atteggiamento opposto a quello che Husserl definisce ingenuo, scientifico e naturalistico, la fenomenologia tenta di ridurre tutte le manifestazioni a fenomeni di coscienza. Questo tentativo inizia con un invito che al tempo stesso è anche un monito per la direzione della ricerca: *zu den Sachen selbst*, alle cose stesse. Ma proprio perché non è un richiamo né al realismo, considerato un'ingenuità filosofica, né all'idealismo di una conoscenza puramente intellettuale, andare alle cose stesse significa guardare le cose nell'ottica della riduzione. Le cose non sono unità isolate e enucleabili dal loro intorno. Ciò che determina la rilevazione della cosa e il suo manifestarsi come cosa stessa è il suo rapporto con l'orizzonte. L'orizzonte, che abbraccia le cose e le loro relazioni reali e possibili, è formato dalla correlazione noetico-noematica che circonda ogni singola cosa e il loro insieme. Tale correlazione diventa universale quando riguarda l'orizzonte del mondo in generale, ed è costituita dal rapporto fra coscienza intenzionale e mondo, sia esterno che interno. Le cose in senso fenomenologico, in quanto cioè "cose stesse", sono dunque soltanto all'interno di un orizzonte di relazioni.

La fenomenologia vuole perciò essere una nuova critica dell'esperienza e, di conseguenza, un tentativo di rifondare la filosofia su nuove basi, che io sintetizzerei nel seguente *schema dei fondamenti*: il fondamento *ontologico* è la soggettività trascendentale con i suoi *Erlebnisse* intenzionali di coscienza; il fondamento *gnoseologico* è la critica fenomenologica della ragione; il fondamento *metodologico* è la riduzione fenomenologico-trascendentale; il fondamento *operativo* è l'intuizione eidetica; il fondamento *teleologico* è la donazione fenomenologica di senso come costituzione del mondo.

Fermandoci dunque al fondamento metodologico, possiamo dire che il *metodo* fenomenologico mira a una conoscenza non meramente oggettiva né meramente soggettiva, ma basata su entrambi i poli della correlazione. Il "soggettivismo radicale" husserliano resta cioè sempre *fenomenologico*, legato cioè a un continuo *doppio feedback* tra la coscienza e le cose, in cui si manifesta l'istanza dinamico-genealogica del metodo fenomenologico, che esige che la correlazione si inserisca in tutte le pieghe del processo critico di conoscenza, esibendo il nucleo eidetico delle cose all'interno del flusso incessante che le avvolge.

Per capire subito che qui non c'è spazio per realismo e oggettivismo, basta ricordare come le cose appaiono allo sguardo fenomenologico: un ininterrotto reticolo di relazioni all'interno di un infinito intersecarsi di orizzonti intenzionali. Ed è per questa ragione che il metodo fenomenologico, nella sua ricerca della verità, segue la natura delle cose. Infatti, la verità si manifesta solo nell'evidenza, e l'evidenza viene dall'intuizione originaria immediata dell'io, ma poiché l'evidenza non si costruisce "a partire dalla verità in sé, ingenuamente presupposta", nell'evidenza si manifesta una verità in continua interazione con gli orizzonti intuitivi dell'evidenza stessa. La *verità* consiste dunque nell'*interazione* (fra soggetto e mondo) e nell'*iterazione* (delle riduzioni); è "un'idea che si situa all'infinito". La fenomenologia mostra che la verità sta nell'evidenza, ma arriva a ciò dopo un percorso di intuizione d'orizzonte, che resta fedele all'"intuizione pura [...] come un carattere permanente fondamentale nel metodo". La verità viene così ad incarnarsi nel soggetto *leibhaftig* e trascendentale, perché "si possiede la verità in un'intenzionalità vivente (questo è qui il significato della sua evidenza)" (*Formale und transzendentale Logik*, § 105).

La donazione fenomenologica di senso, portando al linguaggio l'intuizione, è perciò non solo una *attribuzione gnoseologica* ma anche una *donazione ontologica*, sia pure in senso lato. Il conferimento di senso (*Sinngebung*) si svolge quindi in una stretta relazione con l'itinerario intuitivo, con la visione (*Sehen, Schauen*) delle cose in quanto cose stesse. Sulla visione è fondata l'intera esperienza del metodo fenomenologico: "si tratta di vedere, solo di vedere", raccomanda Husserl. Per il fenomenologo la visione è tutto, e lo sguardo deve penetrare in profondità, perché "nel profondo giacciono le oscurità e nelle oscurità i problemi" (*Die Idee der Phänomenologie*, 10).

Guardare, dunque. Ma come? Qui la questione del metodo, con le sue esigenze e le sue necessarie restrizioni e prescrizioni, diventa fondamentale. Il primo e principale sforzo consiste nel ricondurre e ridurre le oggettualità trascendenti e quindi il mondo stesso alla loro fenomenicità, e a tematizzare la nostra coscienza in quanto luogo finale di tale riconduzione. E' al suo interno, all'interno del nostro io che dobbiamo cercare i modi per "imparare a vedere", perché "nessuno può regalarci il metodo". Si tratta di fare filosofia partendo "dal basso", di evitare le conoscenze già acquisite e iniziare da un *punto zero gnoseologico*.

A ciò è connessa la necessità di eliminare i pregiudizi, poiché se bisogna che "ciascuno veda con i propri occhi", è altrettanto necessario "non falsare, sotto l'influsso di pregiudizi, ciò che si è visto" (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 338). Il procedere metodico della fenomenologia appare senza dubbio "innaturale" a chi segua la tendenza scientifica oggettiva e il senso filosofico comune. Infatti, come scrive Husserl in *Ideen I*, "la difficoltà di comprendere l'essenza della fenomenologia [...] si deve alla necessità di assumere un *atteggiamento completamente diverso* da quelli che ci sono naturali nell'esperienza e nel pensiero". La visione fenomenologica è dunque una forzatura del modo consueto con cui viene esercitato il vedere sia nell'esperienza della vita quotidiana che in quella scientifica in senso stretto. Per Husserl visione significa riduzione, *epoché*, sospensione di ogni significato di ciò che viene visto, e questa neutralizzazione è certamente un passo non-naturale.

Ed è a partire da qui che si sviluppa la riduzione, considerata da Husserl come "una totale trasformazione personale", come "la più grande rivoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale" (*Krisis*, § 35), la quale renderebbe possibile "un mutamento radicale di tutta l'umanità" (*Krisis*, § 40). Parole altisonanti, la cui motivazione e finalità sono però tutt'altro che retoriche: il piccolo passo dell'*epoché*, connesso a questioni di metodo, non è un semplice principio teoretico e, pur non essendo affatto un precetto morale, investe anche la sfera pratica dell'esistenza umana, configurandosi come una totale trasformazione della prospettiva del soggetto che l'ha esercitata.

L'*epoché* non può essere eseguita a comando, e tuttavia può esserci una sorta di *introduzione alla riduzione*. L'intera opera husserliana è un tentativo di trasmettere il significato e le modalità della riduzione, e al tempo stesso è la

testimonianza che questa può avvenire solo nell'assoluta autoriflessione dell'io. La riduzione è un processo infinito che ha origine nell'io, ma che al tempo stesso nasce dall'io quando egli inizia ad esercitarla.

C'è quindi una sorta di *doppio fondo della riduzione*, un doppio statuto che afferma: il lavoro filosofico autentico inizia solo con la riduzione fenomenologica, ma "già le riflessioni preparatorie sono compiute in questo spirito. Queste riflessioni sono già di ordine fenomenologico, anche se inconsapevoli" (*Nachwort zu den "Ideen"*, § 5). *Epoché* significa libertà: solo grazie alla riduzione l'io fenomenologico diventa libero, ma egli può arrivare alla riduzione solo se si è, almeno inizialmente, liberato. *Epoché* significa decisione, ma nel duplice senso dell'espressione: essa produce una decisione, ma è anche un prodotto di decisione.

Nell'*epoché* il soggetto si dis-interessa di tutte le attività, cognizioni, valori, significati del mondo, per concentrarsi soltanto sulla propria coscienza nell'*epoché* verso se stessa. Da questa esclusione degli interessi emerge il senso trascendentale della riduzione, che è frutto di una decisione continua e iterata, e che perciò "va intesa come un atteggiamento abituale a cui ci si deve decidere una volta per tutte. Quindi essa non è affatto un atto transitorio che può essere ripetuto ma che rimane isolato e casuale". Essa "pone sì fuori gioco tutti gli altri interessi, ma non rinuncia al suo modo d'essere in quanto modo d'essere nostro [...] quasi che noi rinunciassimo a questi interessi o dubitassimo del loro ulteriore sussistere" (*Krisis*, § 40).

A questa duplicazione potenzialmente infinita della riduzione va collegato il significato della "fenomenologia della fenomenologia" a cui accenna Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* quando pone il compito di un "essenziale riferimento retrospettivo della fenomenologia a se stessa", che rappresenta "la problematica ulteriore e ultima della fenomenologia", cioè "la sua autocritica" (*Cartesianische Meditationen*, § 63), che dovrà essere esercitata costantemente, in conformità al carattere critico del metodo. Husserl delinea questo sforzo critico secondo un criterio che rimanda costantemente al metodo e che ritorna sempre a se stesso, un criterio che potremmo definire *esoterico, critico e circolare*, in quanto con esso l'io penetra fin dentro l'io trascendentale e rimane poi vincolato al campo di attrazione referenziale del metodo fenomenologico stesso, per evitare una ricaduta in quell'atteggiamento naturale che resta, certamente, parte dell'io ma pur sempre la parte dalla quale

l'atteggiamento fenomenologico prende distanza, applicando qui l'istanza critica che è alla base del pensiero fenomenologico stesso.

Per definire questo aspetto fondamentale del metodo, uso l'espressione *circolo fenomenologico*, rinviando così alla circolarità che si attiva nell'ermeneutica e che Heidegger, sviluppato in ciò da Gadamer, ha designato come *Zirkel des Verstehens*. La circolarità del metodo fenomenologico è, al pari di quella ermeneutica, una circolarità non-viziosa ossia virtuosa, non solo perché è produttiva, ma anche perché procede attraverso una costante messa fra parentesi dei risultati conseguiti e una continua riapertura degli orizzonti. Sul rapporto fra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico, ossia sulla necessità di restare in quest'ultimo pur continuando ad avere, per così dire, un piede nel primo, e sulla necessità di risospendere sempre il giudizio acquisito, Husserl è chiaro, esplicito e irrevocabile: in quanto fenomenologi dobbiamo prefiggerci "una sola cosa, cioè di descrivere fedelmente ad ogni passo ciò che dal nostro punto di vista e dopo lo studio più serio effettivamente vediamo", ma "nel medesimo spirito noi vogliamo continuare ad essere i fedeli espositori delle formazioni fenomenologiche e d'altra parte conservare l'abito della libertà interiore anche nei riguardi delle nostre stesse descrizioni" (*Ideen I*, § 96).

In vista dell'identificazione dell'io trascendentale e della conoscenza che ne risulta, il circolo fenomenologico è un continuo campo di rimandi, caratteristico anche della correlazione noetico-noematica, tra l'io e il mondo, tra *la libertà dell'atteggiamento* e *la verità dell'evidenza*, un campo polarizzato i cui elementi si relazionano incessantemente e dal quale l'io esce con l'obiettivo però di farvi ritorno, come raccomanda la chiusa delle *Meditazioni cartesiane*: la fenomenologia deve condurre alla perdita del mondo, perché soltanto in quest'ultima consiste la condizione di possibilità della riacquisizione del mondo nella sua verità. Così, parafrasando sia Husserl sia Agostino, potremmo dire: l'io trascendentale deve ritornare a se stesso, dev'essere *libero* di compiere questo ritorno, perché dentro di sé risiede la *verità*. Ecco: questi sono i fondamenti del metodo e al tempo stesso i suoi teoremi.

Restando dunque in questa *circolarità*, che è generatrice di *libertà* per quanto riguarda l'*esercizio* del metodo e portatrice di *verità* per quanto riguarda l'*esito* del metodo stesso, la fenomenologia deve compiere una reiterazione critica dei propri passi, all'interno di una compenetrazione fenomenologica fra

l'io mondano e l'io trascendentale. La riduzione infatti è sia un atto professionale (del fenomenologo in quanto "funzionario dell'umanità filosofica") sia, al tempo stesso, un gesto esistenziale (del fenomenologo in quanto uomo esistente qui ed ora, in quanto *Dasein*, potremmo dire). Ed è soprattutto in quest'ultima veste che l'*epoché* non rappresenta un'acquisizione definitiva, ma deve essere costantemente ripetuta e rinnovata, per non ricadere nell'ovvietà dell'atteggiamento naturale. Bisogna sempre ritornare sui passi compiuti nell'*epoché* e ripercorrerli continuamente, *immer wieder*. Anche qui, nel cuore del metodo, si manifesta l'infinità del sentiero fenomenologico, la sua costante riapertura degli orizzonti dati.

Il problema ora è quello di chiarire il *rapporto fra metodo fenomenologico e linguaggio dell'intuizione*. La fenomenologia, in quanto assolutamente indipendente da qualsiasi scienza, si presenta come "dottrina essenziale puramente descrittiva delle formazioni immanenti alla coscienza". Voler essere al tempo stesso descrittiva ed eidetica può apparire, da un punto di vista pre- o extra-fenomenologico, come una contraddizione nella quale la teoria fenomenologica resta fatalmente impigliata: "una eidetica descrittiva non è, in linea generale, qualcosa di assurdo?", si chiede Husserl nel § 71 di *Ideen I*. Ma è proprio questo l'obiettivo husserliano: offrire una scienza eidetica di nuovo genere, che riesca a coniugare l'intuizione eidetica con la descrizione fenomenologica. E' "un pregiudizio pericoloso" ritenere che ogni nuova scienza eidetica, "e in particolare la nostra fenomenologia trascendentale", debba avere come modello soltanto le scienze eidetiche storicamente date, "come se ci potessero essere soltanto scienze eidetiche di un unico tipo metodologico, quello dell'esattezza" (*Ideen I*, § 75).

Lo scopo non è dunque quello di fare "una matematica dei fenomeni", ma di esprimere in forma descrittiva gli *Erlebnisse* sia in quanto fenomeni sia nella loro struttura essenziale-temporale. A tal fine, la fenomenologia deve per così dire muoversi nel campo dell'ibridazione, recuperando e modificando elementi provenienti da ambiti eterogenei. Da una parte la *descrittività*, tipica delle scienze naturali e della psicologia (soprattutto quella di tipo diltheyano e brentaniano), dall'altra l'*eideticità*, caratteristica di matematica e geometria. E spetta dunque al metodo e al linguaggio fenomenologici dimostrare la possibilità di questo connubio.

Sul piano del metodo, bisogna sottolineare che le scienze eidetiche si muovono in un campo di pure essenze ideali e, per mezzo di assiomi, sono in grado di sviluppare una teoria puramente deduttiva, ma nello spazio fenomenologico la deduzione viene abbandonata in favore di una intuizione che, pur restando pura, si fonda sul vedere in quanto tale (nei due snodi della percezione e dell'appercezione). Sul terreno del linguaggio, partendo dal presupposto che "in filosofia non si può definire come in matematica", va precisato che il linguaggio della fenomenologia dovrà essere rigoroso ma non definitorio, essenziale ma non astratto; e al tempo stesso, per rispondere all'esigenza descrittiva, dovrà essere fluido ma non generico, inevitabilmente impreciso ma non superficiale, perché "la chiarezza non esclude un certo alone di indeterminatezza". La fenomenologia non può esprimersi con mere definizioni "come nelle scienze esatte", e coloro che lo esigono "non hanno ancora afferrato l'essenza della fenomenologia e la metodica che essa per principio esige".

Infatti, "se dobbiamo dare una espressione concettuale conveniente ai dati visivi con i loro caratteri essenziali visivamente offerti, li dobbiamo assumere così come essi si offrono" (*Ideen I*, § 74). Un linguaggio descrittivo è l'unica soluzione, poiché tali dati "appunto non si mostrano altrimenti se non in maniera fluente, e in essi le essenze tipiche possono essere colte soltanto nell'intuizione eidetica immediatamente analizzante". Il linguaggio della fenomenologia viene fondato e legittimato dunque come eidetico e insieme descrittivo. In questo modo si realizza sul piano linguistico la *doppia svestizione* che la riduzione deve effettuare: via i vestiti di idee e via il mantello empirico-oggettivo. La differenza linguistica rispetto a entrambi gli ambiti è così riassumibile: "la solidità e la netta distinguibilità dei concetti dei generi (o essenze dei generi), il cui ambito ha carattere fluido, non vanno scambiate con la esattezza dei concetti ideali e dei generi, che abbracciano soltanto idealità, e così con l'esattezza dei concetti, in sé esatti, ontologico-formali" (*Ideen I*, § 74).

In quanto scienza descrittiva delle essenze degli *Erlebnisse* puri, la fenomenologia deve plasmare il proprio linguaggio sul carattere fluente dell'*Erlebnis*, che assomiglia più a un "flusso eracliteo" che a una figura geometrica stabile, proprio perché la coscienza stessa è un continuo flusso. Ecco perché "non si può parlare di una fissazione concettualmente esatta di

qualsiasi concretezza eidetica e di tutti i momenti che direttamente la costituiscono" (*Ideen I*, § 75). Ciò vale però per la *singularità* eidetica, che scorre nel fluire dell'esperienza vivente e che rende impossibile "una fissazione concettuale e terminologica di un simile fluente concreto", mentre per quanto riguarda le sfere eidetiche che hanno un grado superiore di specialità (come l'essenza generica della percezione in generale e qualsiasi altra essenza in generale), è possibile una "conservazione identificatrice" più stabile, una "comprensione rigorosamente concettuale". La fenomenologia intreccia le due sfere, ma curvandosi sull'*Erlebnis* di coscienza opera prevalentemente nell'ambito delle *singularità* eidetiche. Ciò che accomuna però entrambi gli strati terminologici è l'assunto metodologico secondo il quale "le teorizzazioni deduttive sono escluse dalla fenomenologia".

A mio avviso, la più importante conseguenza di questa interpretazione del linguaggio fenomenologico consiste nell'affermazione che il linguaggio con cui il metodo fenomenologico si esprime non può essere matematico ed esatto, ma dovrà essere necessariamente impreciso nella sua descrittività, rigoroso solo in quanto traduce ossia trasferisce con fedeltà l'intuizione sul piano dell'espressione linguistica. Proprio perché il fenomeno di coscienza è fluido e sfuggente, "non è pensabile una fissazione concettuale e terminologica di un simile fluente concreto" (*Ideen I*, § 75).

Ne esce un linguaggio non-assertorio e non-definitivo, un linguaggio cioè che per un verso cerca di aggirare la spigolosità delle definizioni rigide e che per l'altro rende provvisoria ogni sua espressione, da un lato per evitare di chiudersi nelle strettoie delle affermazioni univoche, di quelle pure e semplici parole di cui, come dice Husserl, non ci deve accontentare, e dall'altro lato per lasciare a qualsiasi giudizio quell'indispensabile spazio autocritico che ne rimetta costantemente in gioco il senso. La fenomenologia deve creare un linguaggio che superi l'oggettivistica univocità delle parole, alla ricerca di un loro senso che, *per necessità metodologica*, dev'essere sempre rinnovato. Il linguaggio della fenomenologia, dunque, proprio perché dice *di meno* di qualsiasi altro linguaggio scientifico, in quanto non fissa l'intuizione delle cose in definizioni, dice al tempo stesso molto *di più* di qualsiasi altro linguaggio, incluso quello scientifico, perché circonda le sue parole con un orizzonte di libertà e di originalità che solo l'esercizio dell'*epoché* permette di creare.

Per chiarire l'intero processo metodologico, bisogna anzitutto inquadrare nel contesto fenomenologico il principio che stabilisce il rapporto fra metodo e cose: "se i fenomeni come tali non sono natura, essi possiedono un'essenza che può essere colta, e in modo adeguato, nell'intuizione immediata" (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 314 sgg.). La natura delle cose consiste nella loro essenza, e poiché l'essenza in senso fenomenologico è afferrabile in modo intuitivo, la visione dell'essenza non è né un procedimento alchemico né un'elaborazione intellettuale, ma una forma di evidenza che il soggetto ha nell'ambito della riduzione. Qui le cose non sono enti naturali, ma le "cose stesse". Seguire la natura delle cose significa seguire – fenomenologicamente – l'essenza delle cose.

Il naturalismo ci impedisce di "astrarre dalla natura" e quindi di "vedere le "essenze" e le "idee" o, per meglio dire, "poiché noi le vediamo per così dire costantemente", ci inibisce la possibilità di farle emergere "nel loro modo d'essere proprio", e le sottopone invece "ad una assurda naturalizzazione". Ma l'intuizione eidetica non presenta "difficoltà o segreti "mistici" più che la percezione". Infatti, nel caso per esempio della percezione di un colore, "quando nell'intuizione portiamo il "colore" a piena chiarezza e a piena datità, il dato è allora un' "essenza", e quando poi, guardando nella pura intuizione, portiamo a datità la "percezione", la percezione in sé per quello che essa è – un identico di singolarità percettive liberamente variabili – allora abbiamo già colto nell'intuizione l'essenza "percezione". L'intuizione eidetica è dunque una modalità del vedere, diversa ma al tempo stesso analoga al vedere sensibile: "quanto si estende l'intuizione, ossia l'aver-coscienza intuitivo, tanto si estende la possibilità di una "ideazione" corrispondente o [...] della "visione eidetica" (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 315 sgg.).

Tuttavia, l'intuizione eidetica non è un'esperienza come la percezione, il ricordo o l'immaginazione. L'inizio di una intuizione eidetica "può anche essere una percezione", ma il coglimento essenziale non ne viene toccato, perché ha neutralizzato ogni dato di esistenza. Grazie a questa sospensione dell'esistenza, l'esperienza eidetica ha dunque uno statuto gnoseologico (e direi anche ontologico) radicalmente diverso da quello dell'esperienza in senso tradizionale, anche da quello dell'esperienza intellettuale. E' un'esperienza dello sguardo, una modulazione del vedere, che spazza qualsiasi equivoco riguardo a idealismo e realismo: "l'impulso alla ricerca non deve provenire dalle filosofie, ma dalle

“cose” e dai problemi” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 337), perché solo in questo modo si realizza “l’idea di una filosofia che cominci dal basso”. E poiché nel punto più basso della costituzione di senso del mondo si trova lo sguardo, da esso bisogna partire. Bisogna dunque “lasciare la parola all’occhio che guarda”, per vedere “da vicino i fenomeni stessi, invece di parlarne dall’alto e abbandonarsi a costruzioni” (*Die Idee der Phänomenologie*, 60).

Il “guardare le cose” è una delle formulazioni del principio di una autentica “critica della ragione”. La critica “guardante” (*schauende*) della conoscenza dà origine a una *ragione visiva*, a una ragione cioè che opera sul registro dell’intuizione: “la conoscenza guardante è la ragione che si prefigge di portare l’intelletto appunto alla ragione” (*Die Idee der Phänomenologie*, 62). L’intera esperienza fenomenologica è fondata sul vedere, che non è solo un elemento teoretico, ma trova radici anche nella struttura pre-teoretica del pensiero di Husserl. Come dice Fink, Husserl era “nato per vedere”: aveva un “Wille zum Schauen”, una volontà di visione che gli dischiudeva orizzonti inesplorati (E. Fink, *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München, 1976, pp. 225-226).

Heidegger, da parte sua, gli riconosceva non solo questo entusiasmo per il vedere, ma anche la capacità di trasmetterlo agli allievi: “gli occhi me li ha aperti Husserl”. Tanto egli aderì alla scuola husserliana della visione, da ribadire fin nei suoi ultimi scritti la cruciale importanza del “vedere fenomenologico” per il pensiero. La filosofia è un costante interrogare, ma le domande non scaturiscono dal nulla, come Heidegger sottolinea: “le domande sorgono dal confronto con le “cose”. E le cose ci sono solo ove ci sono occhi”. Pertanto, raccomanda Husserl, “si tratta di vedere, solo di vedere”: questa è la principale lezione che egli ha impartito e che i suoi allievi hanno appreso e a loro volta diffuso.

Una lezione che è stata appresa, per esempio, da Ludwig Binswanger, il quale sostiene che “la fenomenologia non consiste in un’accumulazione di meri fatti, da cui trarre conclusioni, ipotesi, teorie, ma nella paziente penetrazione “intuitiva” di un singolo fatto per cogliere il modo in cui il singolo fatto, sia esso di natura psichica, corporea o spirituale, si manifesta da se stesso [...]. Nella fenomenologia nulla si deduce o costruisce, né in generale si teorizza, ma si “guarda” semplicemente. Questa “semplicità” si è dimostrata come un valore decisamente positivo per la maggior parte delle scienze” (cfr. L. Binswanger,

*Zur phänomenologischen Anthropologie, in Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. I, Francke, Bern, 1947).*

Un'altra conferma dell'efficacia di questo insegnamento ci viene da un esempio un po' più lontano dal magistero vivente di Husserl. In un appunto di diario del 1958, il fenomenologo italiano Enzo Paci scrive: "aprire gli occhi. Imparare a vedere. Non credere di vedere già". Ecco la scuola del vedere fenomenologico, quella che potremmo chiamare *l'educazione eidetica* alla quale Husserl ci ha allevati. Per il fenomenologo la visione è tutto: "perciò, intelletto meno che si può e intuizione più pura che si può" (*Die Idee der Phänomenologie*, 62).

Per quanto riguarda il passaggio dalla visione alla descrizione, cioè il filtro linguistico che il metodo fenomenologico deve adottare per poter esprimere adeguatamente la cosa vista, bisogna sottolineare il fatto che l'evidenza immediata che scaturisce dal procedimento metodico intuitivo-eidético deve trovare una mediazione linguistica per completare il percorso fenomenologico iniziatosi con la sospensione di qualsiasi giudizio e qualsiasi parola. E qui ci imbattiamo in uno scoglio di arduo aggiramento, sul quale la navigazione fenomenologica – quella che porta alla scoperta di un nuovo continente filosofico – rischia di naufragare. Si tratta di quella che io chiamo *l'aporia della dicibilità*, quella difficoltà che fa dire a Husserl, quando si tratta di trovare i concetti per organizzare espressivamente la complessa struttura fenomenologica, che "per tutto questo ci mancano i nomi".

L'attenzione che Husserl riserva in *Ideen I* al problema della terminologia è l'indicatore dell'importanza di trovare le parole che per essere fenomenologicamente adeguate devono essere *nuove*. Tuttavia egli è costretto a ricorrere, nella maggior parte dei casi, a termini della tradizione, a parole *vecchie*, alle quali la fenomenologia dà ora un *nuovo senso*. Ci mancano le parole perché non possiamo affidarci a quelle vecchie e, tranne alcune eccezioni, non possiamo crearne di completamente nuove: ecco perché il metodo fenomenologico deve trovare un *punto di equilibrio* fra quella che Heidegger avrebbe chiamato "distruzione fenomenologica" della tradizione e la conservazione della concettualità tradizionale, fra rinnovamento (*Erneuerung*) e tradizione.

Il punto di partenza husserliano, il suo *Anfang* fenomenologico, è radicale, perché segna una così profonda rottura rispetto alla tradizione da superare

perfino l'azzeramento gnoseologico imposto da Descartes. Il radicalismo metodico è necessario in senso assoluto, perché solo da qui si può sviluppare una filosofia radicalmente critica quale la fenomenologia vuole essere. Husserl ha dunque seguito la traccia cartesiana e, fino a un certo punto, ne ha anche ricalcato il percorso. Ma non si è trattato di una mera parafrasi del procedere cartesiano, né soltanto di un recupero metodologico. Si tratta di una ri-presa (*Wieder-holung*), un recupero che si può spiegare con il senso latino della parola ripetizione: *repetitio*, da *re-petere*, che in origine significava rivolgersi di nuovo verso qualcuno. Husserl si dirige dunque verso Descartes, ancora una volta ma in modo nuovo, in una *ripetizione* che è anche *rinnovamento*. E come ogni rinnovamento, porta con sé la *differenza*, in un ripetere che è anche un *far rivivere*. E poiché nel significato giuridico ripetizione è la richiesta di ciò a cui si ritiene di avere diritto (*re-petere* come *re-clamare*), ripetendo la figura dell'ego cartesiano, Husserl non solo la ri-presenta ma anche la *reclama*, come ciò che la fenomenologia ha diritto di riproporre in quanto suo proprio luogo.

Alla domanda di Paul Valéry, che si chiedeva "come sarebbe un Descartes se nascesse nella nostra epoca", risponderei dicendo che il Descartes di oggi, nell'orizzonte storico del nostro tempo, sarebbe Husserl. Certo, la fenomenologia non è un mero cartesianismo trapiantato. Husserl è e al tempo stesso non è cartesiano, perché il suo sentiero "ripete" l'inizio di quello cartesiano, ma per rinnovarlo in una differenza assolutamente peculiare, nella differenza fra l'ego naturale geometrico-razionale e l'ego ridotto fenomenologico-trascendentale. La validità, che è a un tempo storica e sovrastorica, dell'intuizione cartesiana del cogito consiste nell'esprimere un'esperienza, per quanto peculiare e non di significato comune, in questo caso un'esperienza di esistenza e di conoscenza personale, ma nella quale, come ha rilevato Spengler, "si afferma anche il simbolo elementare di una data civiltà". Il cogito, la sua tesi e la sua figura, travalicano i confini individuali dell'ego ed esprimono uno degli stilemi fondamentali della civiltà occidentale.

Perciò – e questa è la mia posizione – la soggettività fenomenologico-trascendentale rappresenta la chiave per una *svolta* rispetto alla situazione culturale attuale, nella quale, detto in generale, il concetto di "io", nelle sue varianti semantiche e nei suoi sinonimi (ego, soggetto, individuo), è stato trasformato in uno dei principali bersagli critici della riflessione teoretica, estetica, etica e politica contemporanea. La rinuncia alla prima persona sembra

oggi una sorta di obbligo, morale prima ancora che concettuale, che bisogna rispettare per essere in sintonia con le principali linee di pensiero che definiscono l'orizzonte pubblico attuale, per essere cioè *culturalmente corretti*.

In particolare, nel XX secolo si sono opposte due tendenze: all'esaltata glorificazione di sé, a quell'egotismo smodato che è una deformazione patologica di un'equilibrata consapevolezza di sé e del connesso amore verso se stessi, si è affiancata quell'altrettanto grave malattia che è il disprezzo verso se stessi, l'autoflagellazione, la pulsione ad autocolpevolizzarsi, morbo endemico della civiltà europea, che traspare anche nella pulsione a ricercare la salvezza altrove, in altre culture, in altre religioni, in altri mondi.

L'epoca attuale, sul piano sia filosofico sia politico, richiede uno sforzo di "intuizione ermeneutica", per usare un'espressione cara a Heidegger, e di coraggio metafisico che liberi l'identità dell'io senza "sequestrare" l'altro (come direbbe Ricoeur), ma anche senza diventare ostaggio dell'altro. Nel campo della filosofia e a partire da quello della gnoseologia, la soluzione risiede in una ridefinizione della funzione e del ruolo della nozione di soggetto individuale, ovvero di identità personale, che si concentra nel concetto fenomenologico di "soggetto", in quel concetto cioè che Husserl ha elaborato sul piano fenomenologico-trascendentale e che, per le sue implicazioni sul terreno dell'esperienza sensibile, vale anche per l'individuo concretamente esistente.

Da qui, da questa dimensione singolare e al tempo stesso plurale dell'io fenomenologico si tratta allora di partire per una valutazione completa del cogito cartesiano e per una sua ricollocazione nel presente storico e filosofico, senza nostalgie per un razionalismo di cui la modernità ha mostrato difetti non marginali e non eludibili, ma pure senza fughe postmoderniste che vagheggiano la disseminazione del senso e i "non luoghi" dell'antiragione.

A Descartes, dice Husserl, "accadde come a Colombo, che scoprì un nuovo continente senza tuttavia rendersene conto, credendo di aver scoperto soltanto una nuova via verso le Indie". Descartes decide di addentrarsi in questo territorio sconosciuto, nello spazio fino ad allora inindagato, dato come ovvio o come illusorio, dell'io come baricentro del pensiero e della conoscenza. Ma quel reperimento iniziale non fu sufficiente per giungere alla comprensione dello scenario trascendentale sul quale la soggettività doveva essere trasferita. Ecco allora che l'io, il soggetto dev'essere riscoperto.

Husserl scopre infatti che la soggettività è qualcosa di più di ciò che aveva

pensato Descartes, scoprendo che l'ego non è solo estensione pensante empirica, ma anche nucleo puro di cogitationes. In questo modo egli delinea un nuovo metodo, che gli consente di ridurre l'ego empirico a fenomeno puro, determinando così quella polarizzazione intenzionale definita ego trascendentale. Questo polo trascendentale era già stato anticipato - in un senso specifico potremmo anche dire scoperto - dalle esplorazioni di Kant, che non erano però approdate al risultato - tutto husserliano - di considerare l'io come fenomeno, evento che può manifestarsi e concretizzarsi solo attraverso il metodo della riduzione fenomenologico-trascendentale.

Husserl non solo compie la seconda scoperta dell'ego in quanto territorio, svelandolo, per dirlo con un paradosso, nella sua *sostanza fenomenica* (l'ego trascendentale), ma ne scopre anche la *funzione fenomenologica* (via di comunicazione fra la coscienza e il mondo, ovvero, in quanto io trascendentale, fra l'io stesso e gli altri). Husserl scopre cioè che l'ego e l'alter, territori separati, possono entrare in comunicazione. Ma, si può obiettare, questa è un'ovvietà. Sì, poiché nell'atteggiamento naturale noi siamo già sempre insieme agli altri e, sia pure in modo ingenuo, comunichiamo con essi. Ma elaborando una teoria fenomenologica dell'intersoggettività, Husserl toglie la funzione comunicativa dell'ego dalla sua ovvietà iniziale, scoprendo in modo critico le vie e i contenuti attraverso cui i soggetti interagiscono.

Giustamente Eugen Fink aveva affermato che "l'intera egologia trascendentale è una fenomenologia provvisoria", che trova il suo compimento solo nella teoria monadologico-trascendentale dell'intersoggettività. Ma, aggiunge Fink, sebbene l'egologia sia in Husserl "un'astrazione", essa è però "un'astrazione necessaria". Ciò significa che essa non è un sistema chiuso, ma l'unica via per il coglimento del mondo in quanto tale: "nell'egologia, nella scienza trascendentale dell'io e di ciò che appartiene per essenza all'io, si manifesta proprio il senso esistenziale della filosofia: la filosofia come liberazione non è da ricevere dagli altri, ma è un'azione effettiva del *singolo*" (E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt*, hrsg. von R. Bruzina, Alber, Freiburg, 2006, Bd. I, pp. 221-222).

L'intersoggettività non rappresenta una strumentale estensione dell'io nel "noi", né una mera disseminazione dell'ego nella molteplicità, la sua dissoluzione nella pluralità strutturale del mondo (nell'evento, nel testo, nel linguaggio, nei media ecc.), ma è la garanzia teoretica dello sforzo dell'ego di

rispettare l'alterità e la molteplicità, la garanzia cioè della responsabilità dell'io verso gli altri. Sul piano filosofico teoretico l'atteggiamento dell'io verso l'altro resta sempre ambiguo, se non viene esplicitato nella chiave della costituzione fenomenologica dell'alterità. Ma anche sul piano psicologico empirico questo movimento centrifugo dall'io all'altro suscita oscurità, se non si chiariscono le motivazioni che possono spingere l'io a un tale passo.

Nella versione fenomenologica il primato dell'ego non è, come è sembrato a molti, il trionfo del narcisismo egotistico o la relativizzazione del nucleo epistemico dell'esperienza oppure perfino la degradazione della verità a questione di gusto, ma è il risultato di una meditazione che ha impegnato Husserl per la sua intera vita e, ancor più, è il frutto di un dramma vissuto senza esitazioni e senza tregua. Come annotava in un manoscritto del 1924, "la soggettività è il mio tema, ed è un tema puro e in sé conchiuso, indipendente. Mostrare che e come ciò sia possibile è il compito della descrizione del metodo della riduzione fenomenologica" (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. XIII, p. 200). Il "tema" di Husserl è dunque il suo compito filosofico e la sua missione esistenziale. La questione dell'io e la centralità che egli le assegna è per lui un fardello che l'esperienza del mondo gli ha consegnato e che ha tradotto nelle parole della fenomenologia. Da esso non poteva scappare, come non si può sfuggire all'esistenza. Se, come dice Camus, "il pensiero di un uomo è innanzitutto la sua nostalgia", allora il pensiero di Husserl è rappresentato senza alcun dubbio e in primo luogo dall'ego, perché l'ego è la sua perenne nostalgia.

L'inscindibile nodo fra l'io e la propria identità è l'origine di qualsiasi rapporto con il mondo, dei cui enti o fenomeni io posso parlare soltanto dopo averli inseriti nella mia situazione, che non posso eludere anche se spesso non riesco bene a comprendere. La mia identità è la mia storia, e viceversa. La mia vicenda personale è il mio pensiero, e viceversa. La ripresa fenomenologica dell'intuizione fondamentale cartesiana ci fa capire che il *cogito ergo sum* non significa solo *sum cogitans*, ma indica anche il nesso trascendentale tra l'ego e i suoi *cogitata*. Husserl avverte questa necessità *anche* quando tematizza l'altro nel rapporto intersoggettivo, quando tenta di descrivere l'esperienza dell'estraneità, quando cioè si lancia nell'avventura di rendere accessibile ciò che è in sé inaccessibile. Anche in questa proiezione eccentrica, lo scoglio dell'io è inaggrabile, perché intorno ad esso si avvita l'intero tracciato dell'esperienza

fenomenologica del mondo.

Ora, fissare la questione della comprensione del soggetto nei termini del conflitto fra trasparenza e opacità, come spesso è stato fatto, significa impoverire la questione stessa, perché così la si blocca su un piano di opposizione interna che, risolvendosi nell'ovvia attestazione a favore dell'opacità, liquida, cioè letteralmente scioglie, il soggetto in un'indefinita sequenza di operazioni. Che l'io contenga un livello di indecifrabilità e che questa sia tale anche per l'io che riflette su se stesso è un dato reale ma fenomenologicamente non tematico. L'io husserliano sa infatti di avere in sé margini di oscurità che nemmeno egli stesso può forse chiarire fino in fondo, ma la sua posta in gioco gnoseologica è indipendente da ciò, perché concerne l'autocomprensione e quindi lo statuto dell'io nel contesto storico, filosofico, culturale e politico attuale.

Le difficoltà di accesso e di comprensione riguardano sia l'io sia gli altri e perciò non possono costituire un pretesto per allontanarsi da sé. Che il nostro io sia sfuggente non significa che si debba rinunciare a cercarlo. Ritornare all'ego significa scoprire il presupposto di sé, anche per quanto riguarda la sfera psicologica. Il disvelamento di questo fondamento non avviene necessariamente nella forma della completa autodelucidazione, anzi i modi di manifestazione psicologici dell'ego empirico possono rimanere in una sorta di penombra, caratterizzati da quell'"angolo oscuro" che la coscienza può essere.

Ma l'intensità della luce non cambia né la natura del problema né la qualità della sua soluzione. L'ego rimane "fondamento originario intenzionale", tanto che "io esisto come primo e prima di ogni altra cosa pensabile. Questo "io sono" è per me [...] la base primaria intenzionale per il mio mondo", come pure per il mondo di tutti. Husserl sa di lanciare una provocazione a tutto il pensiero contemporaneo, già ricco allora (queste righe sono della fine degli anni venti) di nuove prospettive filosofiche e psicologiche, ma tiene fermo il suo proposito: "che ciò mi piaccia o no, che ciò mi possa o no sembrare inaudito (e per qualsiasi pregiudizio ciò avvenga), questo è il *dato di fatto primario che io debbo affrontare*, e dal quale io, in quanto filosofo, non posso mai distogliere lo sguardo". E, quasi anticipando obiezioni che gli sarebbero state sferrate, precisa: "per filosofi apprendisti questo può essere l'angolo oscuro in cui si agitano gli spettri del solipsismo o anche dello psicologismo e del relativismo. Il vero filosofo però, anziché lasciarsene impaurire, preferirà gettare luce sopra

questo angolo buio" (*Formale und transzendente Logik*, § 95). E agendo ai suoi margini egli ricaverà, progressivamente, scorci di luce sempre più ampi, sufficienti da inglobare la relativa oscurità nel campo dell'io trascendentale, consapevole di sé e della sua funzione costitutiva; conscio, potremmo dire, dell'inconscio e centro (attivo o passivo, nella fenomenologia trascendentale questo è un falso problema) delle funzioni, sue e delle cose. La sintesi egologica è infatti la "forma originaria della coscienza", la cui struttura è costituita dall'ego trascendentale come l'"universo delle forme possibili degli *Erlebnisse*" (*Cartesianische Meditationen*, §§ 17 e 36).

Per Husserl, l'oggettualità ovvero il senso proprio della cosa intenzionata dalla coscienza non va considerata isolatamente ma sempre in relazione ad un più ampio contesto di connessioni. La coscienza attuale inerente a un io ovvero a un ego cogito possiede sempre un orizzonte come campo di percezione e di esperienza. L'orizzonte è lo sfondo di qualsiasi possibile rapporto con il mondo, ma va anche sempre inteso come possibilità, perché contiene ed esprime una dilatazione potenzialmente infinita dell'esperienza. Ogni nuova esperienza determinata dall'esplicitazione del tratto d'orizzonte tematizzato ha sempre nuovi orizzonti aperti, al punto che tutto ciò che viene ad esperienza dischiude sempre nuovi orizzonti d'esperienza possibile.

La coscienza dunque non è solo determinata dall'intenzionalità, secondo la ben nota lezione fenomenologica, ma è anche legata all'orizzonte, al punto da mostrarsi come "coscienza d'orizzonte". Questo peculiare carattere della coscienza collega l'io al mondo in una forma trascendentale originale e caratteristica del progetto husserliano, che in ciò si distingue da quello cartesiano, dal quale pure prende le mosse e del quale, nonostante tutto, non abbandonerà mai il senso metodologico e il valore gnoseologico. L'orizzonticità esige un duplice senso della relazione fra coscienza e mondo: la coscienza si relaziona al mondo; e il mondo va ricondotto, ontologicamente e gnoseologicamente, non certo onticamente, alla coscienza, all'io.

L'io si articola trascendentalmente ed empiricamente relazionandosi alla struttura dell'orizzonte, ma il mondo è relativo, cioè primariamente correlato, all'io trascendentale. Il senso d'essere della coscienza come dimensione fondamentale dell'io trascendentale è racchiuso dunque in questo doppio stato di correlatività e relatività. L'annichilimento fenomenologico del mondo, che è una sospensione tutta metodologica e non certo ontologica, è l'unica possibilità

di acquisire il mondo nella sua piena concretezza, e proprio perciò la teoria della coscienza si salda indissolubilmente con il passo metodico della *riduzione*, la quale racchiude la condizione di possibilità rappresentata dall'io trascendentale e con la quale si dischiude poi il mondo fenomenologicamente compreso e disvelato.

Pur essendo in sé assoluta, non eterogeneamente posta, la coscienza è tutt'altro che un assoluto: è un luogo fluido e fluente nel quale si installa la riduzione. La coscienza è, scrive Husserl nelle lezioni sulla coscienza del tempo, "un eterno flusso eracliteo", nel quale da un lato incontriamo i fenomeni come costante scorrimento e dall'altro comprendiamo la coscienza come unità persistente e al tempo stesso trasformazione nel tempo e nel senso del tempo. La coscienza è, in questo suo aspetto, il fondamento della *Lebenswelt*, di quel fiume eracliteo che Husserl ha originalmente tematizzato nella *Krisis*.

L'"angolo oscuro", *der dunkle Winkel*, viene assorbito in una riflessione egologica che lo ingloba e, in questo senso, lo supera oltrepassandone l'oscurità. Non possiamo metterci di fronte all'io, perché c'è una totale intimità fra noi e lui, una piena coincidenza che, pur non consentendo la comprensione completa dell'io, ne ostacola però la differenziazione. Coerentemente con il metodo che lo articola, l'atteggiamento fenomenologico richiede proprio uno sforzo di superamento non solo della differenziazione ma anche della coincidenza che impedisce l'autocomprensione. Il perno teoretico inaggirabile rimane l'esperienza dell'io: lo snodo cioè dell'io nella sua libertà e nella sua autocoscienza, che per quanto sia sempre in trasformazione e debba essere costantemente ricostituita ad ogni passo, resta l'unico fondamento, psicologicamente opaco quanto si vuole ma ontologicamente certo, dell'io nella sua identità. Solo una posizione di questo genere può comprendere che, per quanto l'orizzonte dischiuda uno spazio idealmente illimitato in relazione alle possibilità di scelta, esso è anche determinato dalle limitazioni della sfera di proprietà stessa, da ciò che un individuo è e non può non essere: in questo senso "l'orizzonte è, nel suo stile, per così dire limitato; e per questo non siamo completamente liberi" (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. XV, p. 401). Ecco perché il soggetto fenomenologico – e solo quello – è immune dall'arbitrarietà.

Che "non siamo completamente liberi", è un fatto che conosciamo in tutti i suoi aspetti, dal punto di vista fisico e dal punto di vista morale. Dal punto di

vista gnoseologico però la nostra libertà limitata va compresa nel suo giusto senso, in un senso cioè che la riconosca nella sua intangibilità personale. Qui, il risvolto sociale della libertà va concepito come un'estensione del livello individuale, con in più un orizzonte etico di reciprocità e di solidarietà fra i soggetti e un nesso pragmatico di rispetto istituzionale e di ordine civile. Se l'identità individuale si forma nell'interazione e nell'intersezione di orizzonti che ineriscono al conferimento di senso e alla costituzione del mondo da parte dell'io nella sua comunità, e se gli orizzonti sono, come abbiamo visto, gli *indici* della libertà, allora la libertà è il *codice* che contraddistingue l'identità dell'io, perché è personale ed autonoma, pur nel quadro dell'intersoggettività. E' vero che, proprio perché la coscienza è sempre intenzionalmente connessa con gli orizzonti delle cose e del mondo circostante, la libertà che si concentra e si manifesta nell'"io-posso radicale" proviene dall'intersecarsi non solo degli orizzonti temporali interni alla coscienza, ma anche dagli orizzonti degli altri io, di quell'intersoggettività alla quale l'io non cessa di appartenere. Tuttavia, e questo è il punto fermo, la libertà non è eteronoma, perché può provenire soltanto dalla coscienza dell'io trascendentale.

L'aspirazione fenomenologica a "vivere nella verità" è uno sforzo, che coinvolge il soggetto in tutte le sue dimensioni vitali, per liberarsi da ogni forma di pre-giudizio, metafisico o scientifico che sia, per ricostituire quell'unica verità, quella verità fluente rappresentata dalla vita della soggettività nel terreno del mondo-della-vita. L'*epoché*, in quanto "totale rivolgimento esistenziale", diventa il perno di uno stile di vita rivolto alla verità. Per la fenomenologia, vivere nella verità vuol dire *vivere nella libertà*, perché se la verità scaturisce dall'*epoché*, e se quest'ultima si realizza come "sguardo veramente libero" (*Krisis*, § 41), allora *la verità non è solo legata alla libertà, ma ne è anche dipendente*.

L'idea fenomenologica della libertà è intrinseca all'esperienza dell'io, ma corrisponde anche all'estensione produttiva dell'io nel mondo. In questo senso si può dire che l'*epoché*, nucleo profondo del metodo, sia la forma di vita della libertà e che la filosofia fenomenologica sia la forma di pensiero del liberalismo. E i nuovi (e al tempo stesso vecchi per struttura) pensieri totalitari sono un ostacolo all'affermarsi di questa *via fenomenologica al liberalismo*. E' noto come il post-strutturalismo e il decostruzionismo francese o il pensiero debole, versione italiana del nichilismo postmodernista, dissimolino, sotto il velo di un

nietzschianismo forzato e di uno heideggerismo deformato, un'aspirazione più o meno accentuatamente totalitaria non tanto diversa da quella di un certo marxismo (e da un certo cattolicesimo di sinistra) da cui, pure, provengono e a cui continuano a guardare con attenzione. Se il positivismo, come denunciava Husserl, "decapita la filosofia", queste forme di pensiero strumentalistico *vampirizzano la filosofia*, spolpandola parassiticamente dall'interno, trasfigurandola in una sorta di manuale di pronta consultazione e trasformandone l'immagine a loro piacimento. Di fronte a distorsioni ideologiche e a manipolazioni filosofiche, bisogna proporre all'attenzione della comunità filosofica, della ricerca culturale e dell'opinione pubblica il *recupero della filosofia come scienza rigorosa* e il conseguente *ritorno alla centralità del soggetto fenomenologico-trascendentale*.

Nonostante il radicalismo del suo metodo, Husserl difende con convinzione quello che, per usare un'espressione di Manfred Fuhrmann, possiamo chiamare il *Bildungskanon* europeo, quel canone occidentale che sempre più frequentemente viene messo in discussione, con un chiaro intento di depotenziamento, per lasciare spazio a nuovi esotismi in cui si mescolano numerosi elementi anche molto diversi fra loro – che vanno dal radicale rifiuto della ragione alla sconfinata fiducia nella tecnica, dalle aspirazioni a una vaga spiritualità fino alla credenza nel potenziale liberatorio di un'ideologia pauperistica –, tutti convergenti però su un preciso obiettivo: *il superamento dell'identità tradizionale europea*. Ciò implica da un lato l'abbandono delle sue strutture categoriali portanti e delle figure simboliche che l'hanno plasmata, dall'epoca classica fino alla modernità, e dall'altro lato l'immissione, forzata perché frutto di un'imposizione ideologica, di un multiculturalismo pseudorazionale e anticristiano che confligge radicalmente con l'identità originaria e profonda dell'Europa.

La teoria fenomenologica dell'esperienza dell'estraneo non va confusa con i problemi della multiculturalità né tanto meno con le retoriche dell'alterità, ma è un'istanza che ripropone oggi l'antica questione della filosofia che si determina come *ethos della theoria* e quindi come "ragione pratica", un'istanza che rimette al centro dell'attenzione quel fondamento che rischia di andare perduto nell'anonimato della tecnoscienza e nell'indistinto di una forma culturale globalizzata e globalizzante, un'istanza che richiama tutti noi a ritornare a ciò

che Husserl chiamerebbe *la costituzione originaria di senso della civiltà europea*.

La ricerca fenomenologica dell'identità non è una forma di particolarismo, di chiusura, di sordità nei confronti della pluralità di voci che ci circonda, ma un'esigenza che nasce dall'essenza stessa della cultura occidentale, che Husserl considera essere la filosofia, l'atteggiamento propriamente filosofico. Ecco perché, da posizione diversa ma su questo punto profondamente affine, Gadamer ha potuto affermare che l'esigenza di identità sorge insieme alla "nascita del concetto stesso di ragione", in virtù del quale ci determiniamo come appartenenti alla cultura occidentale e ci identifichiamo in essa, secondo un principio etico originario così descritto: "quanto più si presenta qualcosa che tutti considerano desiderabile, quanto più tutti si trovano accomunati ad esso, tanto più gli uomini acquistano in senso positivo la libertà, vale a dire una vera identità" (H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, pp. 33 sgg.). Corrispondere a questo bisogno diventa oggi, proprio perché ci troviamo in una fase storica segnata da una diffusa indifferenza verso l'identità europea, il compito forse principale della filosofia e della politica, se è vero che dalle sorti dell'Europa dipende ancora il futuro dell'intero pianeta, se è vero cioè che "l'obiettivo ultimo della questione europea ha a che fare col futuro stesso dell'umanità nel suo insieme" (H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 21).

Se ci chiediamo quale potrà essere il contributo dell'Europa ad un percorso storico che sta progressivamente prescindendo da essa, tutte le risposte possibili contengono un'esigenza inaggirabile, cioè la custodia delle tradizioni come sedimentazioni di esperienze vissute e tutt'ora viventi, la conservazione come preservazione del fondamento originario, perché in tale custodia risiede anche il nucleo dell'apporto che la nostra civiltà potrà ancora fornire al mondo, perché secondo la lezione fenomenologica custodire significa, in base alla dialettica tra conservazione e rinnovamento, ritenere nella memoria, riattualizzare e rivitalizzare, far rivivere la storia sia nell'intuizione sia nella mediazione.

La riabilitazione della tradizione, che Gadamer sostiene convintamente, non è affatto estranea alla prospettiva husserliana, perché se per un verso essa accoglie, sul piano della critica della metafisica, l'istanza heideggeriana della "distruzione" della metafisica occidentale, per altro verso l'assorbe in una

“ricostruzione” ermeneutica della filosofia che presenta una precisa analogia con la tesi husserliana del “rinnovamento”, di quel dinamismo fenomenologico dell’*Erneuerung* che rende fluida sia la storia sia l’etica in virtù di un doppio intervento: da un lato grazie alla reiterazione della riduzione fenomenologico-trascendentale del mondo alla vita della coscienza, dall’altro lato grazie al chiarimento e alla messa in opera del senso autentico della storicità e, con ciò, della tradizione in quanto sedimentazione della storicità ed esplicitazione del *telos* dell’umanità nelle forme della cultura europea.

In questa chiave, il pensiero di Husserl, come pure quello di Gadamer, resta un pensiero *umanistico*, che in quanto tale si contraddistingue quindi per essere universalistico e al tempo stesso occidentale. Ma se negli anni trenta Husserl poteva scrivere che il mondo intero era indotto a europeizzarsi, oggi il processo di europeizzazione non è più però così lineare né così nitido, anzi, si è bloccato dinanzi alle nuove emergenze geopolitiche, e questo è un segno preoccupante perché è la conseguenza di una doppia debolezza: una mancanza di autoconsapevolezza del pensiero europeo e un disorientamento interno da parte delle altre tradizioni culturali che si possono collegare o meno a quella occidentale (da questo punto di vista anche la cultura islamica, oggi fortemente condizionata dal fanatismo religioso, che sembra essere animata da una piena autocoscienza e da una ferma volontà di affermazione, in realtà resta del tutto impigliata in quel disorientante sconvolgimento).

Su questo piano geoculturale, si può sostenere che l’eventuale declino dell’Europa non sarà il trionfo dell’interculturalità ma soltanto l’affermarsi di un indistinto multiculturalismo, che recherebbe con sé la sconfitta dell’unica condizione di possibilità di un vero dialogo interculturale. La stabilità dell’identità europea, fondata e compresa nell’applicazione sistematica del metodo fenomenologico, risulta essere dunque una questione di sopravvivenza dell’umanità, perché essa garantisce la permanenza non solo dell’idea di libertà, ma pure del rispetto per l’altro come persona e come cultura. Ma certamente dovrà essere l’Europa stessa a creare le condizioni per continuare la propria esistenza storica, trovando in sé le energie per ricostruire sempre di nuovo – seguendo il fenomenologico *Immerwieder* – la propria *identità*, la propria *esperienza di verità* e la propria *tradizione di libertà*; cercandole in se stessa e, quindi, riattivandole da se stessa, senza alcuna arroganza ma in piena coscienza di sé, con pazienza, coraggio, orgoglio, dignità ed onore, con umiltà

etica e consapevolezza fenomenologica, perché, come insegna la lezione husserliana, “nessuno può regalarci il metodo”.