

CHI/COSA [PUÒ] PROFESSA[RE] LA FILOSOFIA OGGI?

Vinicio BUSACCHI
(Università degli Studi di Cagliari)

The aim of this paper is to create a better understanding of issues related to the configuration and role of philosophy in the contemporary world. Summarizing his research, the author puts forward the idea that a critical hermeneutics, as a methodologically and epistemologically structured procedural model and as a theoretical-practical philosophy, may productively work between disciplines of different kinds, which represent its main ‘mission’ in this age. Beyond its uniqueness and specificity, philosophy must work in parallel with the challenges and problems related to the fragmentation and dissociation of sciences. This is part of its mission; this is something that makes philosophy still alive and essential.

«E così per noi e per voi la città sarà governata da desti e non in sogno, come lo sono ora la maggior parte da uomini che fra loro combattono con le ombre, e contendono per il potere, come fosse esso un gran bene.»

Platone, *Repubblica* VII, 520c

Antefatto

Penso sia prevalentemente per ragioni culturali, ovvero per prassi comunicativa nell’ambito della sfera pubblica, che ancora oggi, in Italia, si faccia una certa fatica a pensare con ‘naturalzza’ e in formula generalizzata/generalizzabile alla figura/ruolo del filosofo e alla filosofia come professione. Del primo termine si fa, in generale, uso in riferimento a creatori di opere speculative, figure di chiara fama – sovente decedute o comunque anziane, prevalentemente di nazionalità straniera o, se/quando italiane, dette tali (‘filosofi’) *anche perché* conosciute al grande pubblico via TV, radio, quotidiani, talkshow e simili; quando a farlo è qualcuno/a di giovane generazione suona “strano”, “curioso”, “buffo”. Questo stato di cose sarà certamente destinato a mutare, col tempo, poiché – al di là dell’epoca della tecno-scienza che viviamo – le tendenze internazionali muovono in tutt’altra direzione, allineando il ruolo/funzione alla disciplina: come “scienziato” è chi fa scienza e “letterato” chi si occupa di letteratura,

così “filosofo” *sarà* chi fa filosofia. (Con ogni probabilità la lingua italiana manterrà il senso di ambivalenza che questo termine ha ancora oggi nel francese *philosophe: stricto sensu*, (1) intellettuale/uomo di pensiero la cui opera scritta e ricerca è riconosciuta come significativa, incisiva e di valore a livello accademico, sociale, culturale, oppure si dice (2) di ricercatore, specialista o docente di filosofia (quest’accezione c’è anche in italiano, ma solo nel dizionario!); in senso popolare, (3) persona dall’approccio al mondo *essenzialmente* riflessivo, etico-speculativo o logico-critico-argomentativo, (4) colui che si dà arie di saccente e/o che guarda/valuta/vive le cose astrattamente, “cerebralmente”). Naturalmente, questa faccenda di ‘usi linguistici’ – ovvero, *de lana caprina* – poco-nulla tocca della sostanza della questione della qualità e natura della filosofia e del far filosofia: questa, sì, *spinosa*, e già-da-sempre aperta; anzi, oggi più di ieri. Non è la qualifica di “filosofo” a certificare/garantire il valore/validità della filosofia: tanta vaghezza e povertà di contenuto (pure, “spazzatura”) può essere promossa in forza della celebrità, del marketing editoriale/culturale, della moda, dell’autopromozione *et cetera*.

Intorno al secondo termine (filosofia come professione) e al suo impiego, credo che continui a prevalere, da noi, un “senso di dubbio” circa il dilemma (e addentellato conflittuale) relativo al discorso del riordino delle professioni (nuove e non, intellettuali e non) – nello specifico, la professione del consulente filosofo, professione “in lizza” con il mondo della psicologia, della consulenza aziendale, del *coaching* e d’altre forme di *counseling*. In questo caso non si tratta solo di “usi linguistici” e di “moda”; epperò, restiamo ancora distanti da quel che pare essere il vero nodo sostanziale della questione, ovvero: A che serve la filosofia oggi? *Cosa* fa e/o può fare la filosofia oggi, e *come*, e *dove?* e *perché?*

Pare che anche una riflessione individuale, soggettiva, riferita alla propria esperienza personale/professionale, richieda, comunque, una chiarificazione preliminare, una determinazione “di partenza” circa l’oggetto.

«Che cosa è la filosofia?»: ancora una volta, l’inderogabile/interminabile domanda – per la quale ne va il senso e l’indirizzo argomentativo dell’intero ragionamento (antefatto incluso). Per fortuna, si tratta di domanda circolare, per ogni dove e (quasi) a ogni piè sospinto ripetuta: una rapida sintesi delle accezioni di senso/impiego più diffuse – chissà? – la si potrà rendere con agevolezza, anche col vantaggio che il tema, vuoi per ripetizione e vuoi a ragione o a torto, si è fatto familiarissimo sino, forse, pure,

a portare a noia... cosa che non forma un ulteriore antefatto, diversamente dal nodo accennato più sopra, del tratto peculiarmente e pervasivamente tecnico-scientifico-scientistico che caratterizza la nostra epoca – epoca del concetto, della procedura, del culto delle cose. Questo, sì, porta a un'interrogazione pregnante e stringente, e forse pure senza grande incanto: a che serve la filosofia oggi? *cosa* fa e/o può fare la filosofia oggi, e *come*, e *dove?* e *perché?*

1. Che cos'è la filosofia?

L'“antefatto” problematico dell'“epoca” (attuale e non) vale come memento a non cedere né alla tentazione di una definizione univoca e/o comprendente né alla tentazione di una sintesi esplicativa in stile esclusivamente genetico o storico. La filosofia che oggi è, infatti, con poca, pochissima probabilità e significatività può spiegarsi *attraverso* ciò che “è stata” negli intendimenti, usi e interessi su contesti culturali, sociali e dalle visioni del mondo diversissime quali si son dati, tra i popoli e le civiltà, nei secoli e millenni, per le diverse regioni del mondo. Condivido pienamente il punto di vista di espresso da Marvin Farber in apertura del suo articolo su *Philosophy and Phenomenological Research* (1960):

“What is philosophy?” is a question which, conceivably, everyone could answer in his own way, provided that his brand-name appeared on the product. The question as to what philosophy was, however, is another matter. The freedom for invention is now restricted to a set of facts concerning past usage. The place and role of philosophy so-called in history; its nature in the hands of a selected thinker; its development in a given school or tendency; the conflict between rival tendencies; the changing nature and function of philosophy through past centuries: these are themes which can be handled on the basis of available facts, with some degree of satisfactoriness. On the other hand, it has been tempting to writers, to define philosophy uniquely, and in such a way that other versions may appear as pseudo-philosophies, or as “nihilistic”. It is legitimate, to be sure, to trace the debt of modern versions of philosophy to the early and classical Greek thinkers, if that is done as a strict historical undertaking, without prior commitments or dogmas.¹

Della filosofia non può darsi definizione determinata né sul piano tematico né sul piano del metodo, né sul piano teorico o pratico, e meno ancora su quello culturale e geografico. Persistere nel concepire e presentare la filosofia come fenomeno *in toto*

¹ Marvin FARBER, *What is Philosophy?*, “Philosophy and Phenomenological Research”, vol. 21, n. 2, 1960, p. 255.

occidentale, rivela un'attitudine 'nominalistica' o "onto-idealistica" alla φιλοσοφία (o alla *philosophia*), piuttosto che alla sostanza dell'essere e/o agire e/o fare *f i l o s o f i c o*. Certamente l'atteggiamento dello storico della filosofia greca e greco-latina è altra; eppure, fuori dal contesto specialistico, risulta del tutto miope l'ancoraggio unilaterale alla *grecità* (e/o *latinità*). L'evoluzione effettiva delle culture umane, nel dato attuale dell'interesse e pratica filosofica, non si spiega con il solo discorso (più o meno residualmente, *ideologico*) dell'imperialismo culturale, della globalizzazione o di una prospettiva [riduzionista] occidentalizzante: entro l'orizzonte multiculturale del globo e della storia umana si rivelano principi di prossimità e 'costanti' culturali e spirituali che fan sì che si possa parlare *con giusta differenza e unità* di religioni, di arti, di saperi, e dunque, pure, di filosofie. In forza di questo, e unicamente per questo, possiamo pronunciare e intendere *ad litteram* (e non *ad sensum*) le parole 'multiculturale' e 'umanità'.

"Lo spirito del tempo" ci è, forse, oggi più favorevole nel comprendere la correttezza di un approccio sistematico piuttosto che storico-genetico alla questione in oggetto. Certo, la globalizzazione è *anche* (pure, *prevalentemente*) "occidentalizzazione del mondo" (eclatante il "caso Cina"), e l'Oriente ci risulta meno distante ed esotico (e forse, pure meno attraente) che in passato. Fuori dalla morsa economico-politica e politico-nazionalista, siamo comunque diventati capaci di esprimere una disposizione spirituale aperta e ricettiva delle culture altre nella loro *alterità e prossimità*. Non relativismo ma relativizzazione: ovvero, capacità di riconoscere l'altro e valorizzarlo, di porsi nell'altro senza polarizzazione o negazione di sé – quest'ultima (in particolare), cosa impensabile appena una manciata di decenni fa, come emerge con evidenza in grandissimi cultori (occidentali) dell'esotismo spirituale, quali René Guénon (1886-1951) per esempio.

Nel suo lavoro del 1925, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, egli osserva come la filosofia sia prospettiva tutta occidentale, lente che distorce, ostacola, impedisce l'accesso a forme "non sistematiche" (*sic!*) di comprensione, conoscenza ed esperienza, quali il *Védânta* – un insegnamento totalmente/puramente metafisico.² L'autore tradisce un'idea del tutto angolata di filosofia – intesa come solo sistematica, senza

² Cfr., René GUÉNON, *L'uomo e il suo divenire secondo il Védânta*, Adelphi, Milano 2011, pp. 15-16.

possibilità di esperienza oltre la scrittura e l'analisi critica – e, d'altra parte, ha forse in mente una specie di mescolanza tra meditazione religiosa e meditazione speculativa, tale per cui il *Vêdânta* si potrebbe/dovrebbe accostare e, allo stesso tempo, distinguere dalla filosofia. (Per 'avvicinare', basterebbe riconsiderare il significato e contenuto di fenomeni filosofico-spirituali occidentali quali le estasi plotiniane o l'*excessus mentis* in Bernardo di Chiaravalle). Questo, nell'area dell'Induismo; ma diffusa obliquità di taglio (per-negazione o polarizzazione) si trova anche in altre aree, come ad esempio nell'area degli studi sul Tantrismo e sul Buddismo in generale. Qui l'effetto di distorsione è ancora più interessante perché o si tende (ancora oggi) ad appiattare il Buddismo (in quanto religione) alla filosofia o si tende a definire compres propriamente *peculiare* la sua caratterizzazione 'filosofica'; peculiare, perché "superiore", "più profonda", legata a un discorso di emancipazione spirituale e di saggezza pratica, insomma «speculazione [...] eminentemente concreta».³ Evidentemente, non solo a simili autori sfugge la caratterizzazione *propria* di una religione ed il limite della filosofia, ma vi è ignoranza materiale di una parte consistente della tradizione, dei contenuti e delle pratiche della filosofia occidentale – dallo Stoicismo antico allo Spiritualismo ed Esistenzialismo contemporanei, passando per i Padri della Chiesa i Mistici medievali *et cetera*.

Non vi è dubbio che il dilemma circa la natura della filosofia faccia, già di per sé, dilemma filosofico. Fin dall'antichità greca, questo dilemma si è posto – e lo stesso, possiamo immaginare, per vie diverse, nel mondo orientale. Tra le varie significazioni, spicca, per forza rappresentativa, quella platonica della filosofia come «uso del sapere a vantaggio dell'uomo» (*Eutidemo*) e come σοφία-φρονησις, educazione (παιδεία) ed emancipazione (*Repubblica*), in contrasto con l'antecedente concezione eraclitea (e presocratica) della indagine scientifico-speculativa in quanto «ricerca delle cause prime» e in contrasto con la susseguente, diversa, interpretazione/posizione di Aristotele – che distingue tra sapienza e saggezza (*Etica Nicomachea*) in favore della prima (in quanto la prima ha per oggetto il *necessario*, laddove la saggezza si occupa del pratico, del mutevole, del relativo, di ciò che è bene e male *per l'uomo*). Di molto lo scenario muta, poi, in epoca ellenistica, con un complesso movimento culturale e spirituale che porta il discorso filosofico (greco), già fortemente orientato in senso

³ Cfr., RANIERO GNOLI, *Introduzione*, in "Essenza dei Tantra" di Abhinavagupta, Boringhieri, Torino 1968, p. 17.

pratico-etico, a mescolarsi e intrecciarsi al discorso *stricto sensu* religioso (Cristianesimo): per cui l'ermetismo, il neo-platonismo, l'intendimento latino della filosofia come «arte di vita» (Cicerone, *De finibus*)... fino all'evangelico «badate a non farvi ingannare con la filosofia» (Paolo di Tarso, *Lettera ai Colossesi*, II, 8), alla filosofia come *summa* della saggezza pagana, alla *philosophia ancilla theologiae* (Clemente Alessandrino) *et cetera*.

Ecco, per questa via, imbocchiamo la strada (parziale) della storia della filosofia. Giova solo rilevare il “parallelo” o la “dialettica” tra il mutare di epoche ed usi con il corrispettivo mutare in significato e contenuto della filosofia e del filosofare – sicché tale definizione pare derivare e dipendere da date concezioni, approcci, interessi, esercizi, a seconda del predominare dell'uno sugli altri, di alcuni raccordi e connessioni su altre, minori, o significative per gruppi diversi. Questo è discorso effettivo ancora oggi, perché discorso non storico-culturale ma riassuntivo dell'eterogeneità e varietà che caratterizza quell'insieme di usi della ragione e/o attitudini e/o disposizioni e/o metodi e/o visioni del mondo e/o teorie e/o concezioni e/o pratiche (spirituali e non, razionali e non) che raccogliamo (o, ancora, scegliamo/accettiamo di raccogliere) sotto la qualificazione di ‘filosofia’. Ancora oggi si fa filosofia per adesione a concezioni filosofico-speculative o nel senso di un prevalente, determinato, “esercizio” *intellettuale, metodologico* o *interiore*: si può preferire l'approccio analitico-critico all'approccio ermeneutico (o viceversa), l'approccio di descrizione-esplicazione all'approccio storiografico (o viceversa), la dialettica alla *epochè* fenomenologica (o viceversa), la tecnica-pratica della contemplazione alla logica argomentativa (o viceversa), l'intuizione all'empatia (o viceversa), l'astrazione speculativa alla pragmatica del *common sense* (o viceversa) e altro ancora. Oppure la preferenza (e, dunque, la definizione di filosofia) riguarda la specializzazione o [comunque] determinazione disciplinare o di area (come già era ai tempi di Aristotele, per altro); o si può definire la filosofia in base all'itinerario tematico, interdisciplinare o teorico/meta-teorico, oppure per “scuole” e/o “programmi di indagine/ricerca”: idealismo, scetticismo, pragmatismo, razionalismo, empirismo, materialismo, spiritualismo, criticismo, nichilismo, relativismo *et cetera*.

È vero che imboccando questa strada ci si imbatte in una *doppia aporia strutturale* – diciamo così – della filosofia e del filosofare: la “collocazione teorico-tematico-programmatica” e la “flessibilità procedurale” sono suo carattere di forza e sua debolezza; l'esercizio, anche il più ‘rigoroso’ e ‘oggettivo’, entro un qualunque *modus*

philosophandi è non solo parziale ma, in un modo o nell'altro, già sempre angolato "ideologicamente", pregiudizialmente (si dice di idealista, razionalista e via discorrendo). Può o non può darsi, dunque, una filosofia rigorosa, scientifica, capace di raggiungere/afferrare la verità delle cose, dei fenomeni, dei fatti? La domanda pare pregnante, del tutto lecita. Ma tanto lecita e pregnante quanto rivelativa del cortocircuito pregiudiziale sotteso al ragionamento che avanzo (= metto in scena) – per il quale ho tanto necessità di stare su concetti con accezione semantica e piattaforma teorica determinata/ferma (verità, rigore, fatto, scientificità...) quanto necessità di trovare dall'altra parte del testo (o dell'opera) un lettore "complice", "con-fedele". Non è, infatti, altrettanto lecito obiettare alla scienza lo stesso problema di sbilanciamento (più o meno) ideologico quando, ad esempio, tratta dei fenomeni del mentale dal lato del cerebrale, riducendo motivi a causa, quando supera (perché non vede) i dilemmi del dualismo ontologico facendo leva sullo specialismo disciplinare, sui dati di laboratorio e sull'argomento dell'osservabilità per ri(con)durre tutto al *bios*? Si può giungere a capovolgere la questione denunciando la frammentazione conoscitiva della scienza, per [iper-]specialismo, la sua formulazione *composita* del sapere scientifico interdisciplinare, la sua povertà *comprensiva* dell'uomo. Di fatto, anche lo scienziato è già sempre dentro una tradizione: i saperi scientifici non sono forse parte del grande *insieme storico-culturale* dell'umanità, e noi non siamo tutti *esseri storici*? E non si può, dunque, ripensare la distinzione tra scienza e filosofia parlando di 'scienze filosofiche' (come già si fa), individuandone gli elementi di generale prossimità e generale distanza, e riaprendo/riattualizzando la vecchia, plurisecolare questione delle *Geisteswissenschaften*, e da qui, allora, ripensando e ridefinendo i contorni attuali e i fondamenti (di procedura e di legittimità) della filosofia in quanto scienza d'area specifica? Oppure anche questo è, comunque, (ri-)collocarsi ideologicamente? Non dispone, forse, la filosofia di risorse di senso, visione e argomento capaci di portarsi oltre ciò? Si può rilevare, *de facto*, come la conoscenza sia incardinata nella tradizione e negli usi linguistici, come la *Sprachlichkeit* costituisca l'uomo, come il processo del comprendere non sia necessariamente/esclusivamente questione di "conoscenza concettuale pura" e sia fondato sulla storicità, come l'oggettività sia più un fatto di 'oggettivazione' che di 'verità' e la realtà più 'sintesi funzionale' che 'dato sostanziale' (E. Cassirer); ancora per via filosofica, si può arrivare a collocare il dilemma stesso della comprensione in connessione vitale con l'esperienza umana, fare della verità un

discorso di *partecipazione* e del processo interpretativo un movimento conoscitivo altrettanto rigoroso quanto quello analitico-esplicativo delle scienze. Con questo eccoci dentro, “mani e piedi”, l’ermeneutica filosofica di Hans-Georg Gadamer... *Ergo*, ancora problemi di aporetica filosofica. Certo, innegabile la significatività, utilità e validità/legittimità di quanto segue (senza dubbio applicabile oltre il campo dell’interpretazione testuale e della speculazione, anche in settori scientifici):

Chi cerca di comprendere, è esposto agli errori derivati da presupposizioni che non trovano conferma nell’oggetto. Compito permanente della comprensione è l’elaborazione e l’articolazione dei progetti corretti, adeguati, i quali come progetti sono anticipazioni che possono convalidarsi solo in rapporto all’oggetto. L’unica obiettività qui è la conferma che una presupposizione può ricevere attraverso l’elaborazione. Che cos’è che contraddistingue le presupposizioni inadeguate se non il fatto che, sviluppandosi, esse si rivelano insistenti? Ora, il comprendere perviene alla sua possibilità autentica solo se le presupposizioni da cui parte non sono arbitrarie. C’è dunque un senso positivo nel dire che l’interprete non accede al testo semplicemente rimanendo nella cornice delle presupposizioni già presenti in lui, ma piuttosto, nel rapporto col testo, mette alla prova la legittimità, cioè l’origine e la validità, di tali presupposizioni.⁴

Dal seguito apprendiamo che la comprensione è sempre processo di *fusione di orizzonti*, di incontro e superamento di confini, di termini che-non-terminano, di limiti che-esistono-e-non-esistono: forse, “scientificamente parlando”, tematica da derubricare (in quanto – per tanti, certamente – caso di *contaminatio*, per così dire, tra questione di procedimento e costruzione speculativa)?

O le cose, con la filosofia, si fanno inevitabilmente *difficili*?

No, se ci appelliamo all’analisi del linguaggio e ci focalizziamo sulla sua natura, alla maniera “terapeutica” di Wittgenstein. Chiamarlo dentro ora conviene, perché, come lui stesso evidenzia nelle *Philosophical Investigations* (1953): «Philosophical problems arise when language goes on holiday» (Sec. 38) e «the philosopher’s treatment of a question is like the treatment of an illness» (Sec. 255). Ma, con questi richiami, già eccoci passare dall’ermeneutica filosofica alla filosofia del linguaggio...

Occorre intervenire ed interrompere un discorso su cui rischiamo di avvitarci e che minaccia di diventare interminabile. È discorso che, comunque, proprio con questa ‘minaccia’ mostra ancora una volta la forza peculiare e la problematicità intrinseca della filosofia: un modo per rendere tutta l’ampiezza e spessore della questione che trattiamo

⁴ Hans-Georg GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, p. 555.

e dei nodi ed aspetti che devono essere tenuti presenti dal seguito del ragionamento. E poiché la mira non è fornire una definizione comprensiva e definitiva del che cosa sia la filosofia ma ragionare sul fare filosofia oggi, questa interruzione non mi pare riveli una *contradictio in terminis*, piuttosto una *machinatio* in vista della più ampia apertura del campo tematico-problematico ci interessa. Ebbene, come riassumere in modo più o meno abbozzato ma il più possibile rappresentativo, flessibile, comprensivo e *utile* [nell'economia di un discorso attualizzato] la filosofia e il fare filosofico?

Rispondo che la filosofia può identificarsi come (1) un insieme o articolazione (con diverso grado di congiunzione o distinzione) di approcci/procedimenti/prospettive intellettuali, culturali e/o spirituale mirante (2) ad esiti conoscitivi e/o comprensivi e/o [variamente] esperienziali ed emancipativi di natura (3) teorico-speculativa e/o teoretico-pratica e/o esistenziale [da intendersi nel senso più ampio]. Questo insieme/articolazione è, in aggiunta, (4) applicabile a diverso livello, su diverso livello e secondo diverso interesse (campo d'indagine teorico, scientifico, culturale, artistico, spirituale, esperienziale, vitale, socio-politico, civico), (5) in accordo con un fondamentale principio di trasmissione (orale o scritta) a carattere riflessivo, comunicativo, prevalentemente argomentativo e *anche ma non necessariamente* partecipativo e, infine, (6) secondo un *tendenziale* principio di critica conoscitiva, di ragionevolezza pratica e responsabilità etico-comunicativa.

Pensiamo ai punti testé riassunti come riferibili, con flessibilità, al quadro della filosofia globale. Appunto, in quest'epoca del *Global Village* e *Global Citizenship* in tale direzione occorre andare (e ancor più si andrà) con una proposta *comprensente* di filosofia, forse ancora troppo occidentale/occidentalizzante ma in parte *già malleabile*. È malleabilità che si deve al movimento stesso della globalizzazione, con la diffusione – forse ancora timida ma, al di là dei [più o meno recenti, più o meno radicati] contraccolpi nazionalistici e xenofobi, certamente significativa e incoraggiante – di nuovi atteggiamenti e sensibilità visibili in innumerevoli pratiche multiculturali, in diversi contesti ove la dialettica del mutuo riconoscimento è diventata pratica quotidiana, appunto comunitaria. I rischi di “cattiva contaminazione”, ibridazione, annichilimento e dispersione culturale (se non anche ‘spirituale’) possono essere forti, ma non più forti delle possibilità positive stesse – e, comunque, mai prescindibili dal progresso culturale e spirituale umano, come da sempre si è visto nella storia delle civiltà. (Personalmente, trovo interessante il caso del processo di occidentalizzazione

del Giappone, a partire dall'epoca Meiji [1868-1912], e non solo per la nettissima differenza tra la natura di questo processo e i contenuti veicolati, da una parte, e l'unicità della cultura del Sol Levante, dall'altra parte [cultura dotata di un patrimonio di sapere, arte e spirito straordinari non certo in toto riconducibili alla più antica civiltà cinese]. Negli ultimi decenni si è assistito a un "movimento di ritorno" che merita certamente attenzione, perché non riducibile al solo discorso della [più o meno persistente] "seduzione dell'Oriente". Mi interessa in particolare l'opera di Daisaku Ikeda [1928-]. Essa possiede una caratterizzazione filosofica che, al di là del credo, può – a mio avviso – farsi oggetto significativo di studio, in comparazione a certi modelli di filosofia spiritualistica dell'azione sviluppatasi prevalentemente in area francofona a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Sotto l'inquadramento che vado prospettando, Ikeda pare più interessante, in comparazione a figure come Nishida Kitarō [1870-1945]. Se quest'ultimo, infatti, elabora una comparazione e sintesi speculativa originale tra alcuni ambiti tematici chiave della concezione Zen e tradizioni filosofiche occidentali come il neokantismo, l'idealismo tedesco e la fenomenologia, il primo sviluppa e pratica una filosofia dell'azione [d'ispirazione buddista] legata proprio agli ideali universalizzanti della *Global Civilization*, del multiculturalismo, dell'umanesimo.⁵ Certo, così, l'orientamento filosofico si fa marcatamente pratico-etico...).

2. A che serve la filosofia oggi? Cosa fa e/o può fare la filosofia oggi, e come, e dove? E perché?

Ancora non si è risposto ai dilemmi chiave posti nel titolo di questo paragrafo; ma forse, ora, se non gli argomenti, almeno le condizioni son finalmente (pre-)poste. Occorre trattarli in connessione, questi dilemmi, perché connessi; e occorre trattarli in riferimento all'intendimento e pratica personale, poiché questo ci si richiede e si attende. Mi pare adesso necessario completare il movimento definitorio dal lato o p e r a t i v o . Direi, d'*emblée*, che la 'filosofia' connota, con diversa configurazione e collocazione, (1) un'area di studio, ricerca e sapere nel campo delle scienze umane, (2) un insieme – più o meno *in fieri*, più o meno riconosciuto – di forme di lavoro e

⁵ Cfr., in part., Vinicio BUSACCHI, *Daisaku Ikeda. Una nuova filosofia dell'azione*. Voll. II, Aracne Editrice, Roma 2014, pp. 23-43.

prestazioni intellettuali, (3) un insieme di pratiche ed esercizi culturali, (4) un *modus o modi vivendi*, ossia uno stile, o serie di stili, caratterizzabili e identificabili. Con la prima connotazione, la filosofia ed il lavoro filosofico di oggi confermano uno stato di cose da secoli consolidato: si abbracciano tanto la tradizionale ricerca scientifica e accademica quanto l'altrettanto tradizionale opera della libera ricerca, del lavoro [a volte, ma non sempre] più privato e distaccato ('distaccato' rispetto ai centri universitari, ai centri di ricerca, alle fondazioni e simili, ma non, rispetto alle biblioteche, agli spazi convegnistici, seminariali e simili). Quest'altro genere di opera non confluisce nella sola produzione saggistica; anzi, in molti casi genera più alta qualità, novità e avanzamento nella ricerca di quanto faccia il lavoro accademico – il quale è sovente improduttivo, ripetitivo, stagnante o *tout court* di bassa lega. Gioca il caso nel sistema (evidentemente non-ben-temperato) del reclutamento accademico o giocano, piuttosto, meccanismi distorsivi miranti alla promozione d'altro rispetto alla produzione accademica e scientifica? Come è noto, secondo Max Weber, il «caso (...) svolge un ruolo straordinariamente importante» e può costituire un fattore decisivo, persino in modo/senso superiore al «merito». Infatti:

Il fatto che sia il caso e non il solo merito a ricoprire un ruolo così importante non dipende solamente né prioritariamente dalle debolezze della natura umana, che compaiono in questo sistema di selezione esattamente come in qualsiasi altro. Sarebbe ingiusto imputare a una qualità personale scadente delle facoltà o dei ministeri il fatto innegabile che tante mediocrità hanno ottenuto un ruolo eminente in università. Questo fatto dipende piuttosto dalle leggi intrinseche dell'interazione umana, e a maggior ragione dalle leggi intrinseche dell'interazione tra diversi organismi – in questo caso tra le facoltà che propongono i nominativi e i ministeri che decidono.⁶

Il «caso», insomma, può – a volte più efficacemente del merito e della disonestà morale, sociale e/o politico-istituzionale – caratterizzare le leggi di una selezione mediante la formazione di una volontà collettiva e/o di organismi rappresentanti tale volontà. Queste pagine d'apertura della conferenza weberiana *Wissenschaft als Beruf* del 1919 meriterebbero una riconsiderazione e messa in parallelo con la situazione italiana dei meccanismi attuali del reclutamento accademico, a cominciare dal senso e funzionamento dell'abilitazione scientifica nazionale (ASN); dall'attribuzione di fascia delle riviste scientifiche (operazione d'autorità, come tanti riconoscono, *più politica che*

⁶ Max WEBER, *La scienza come professione*, a cura di P. Volonté, Rusconi, Milano 1997, p. 69.

scientifica); della massiva, spregevole, squalificazione della produzione monografica; della spinta competitiva e ossessione per la produttività (che diminuisce la qualità [oltre che il senso e la missione] della ricerca); dell’attaccamento alla “canna” degli ‘indicatori di performance’ o dell’“impact factor’ (che, nel caso del singolo ricercatore, genera l’ossessione “impact or perish”, rompe lo stesso funzionamento degli indicatori, e genera nuovo motivo e occasione di condotta fraudolenta (M. Biagioli)⁷, e nel caso della valutazione di Dipartimenti e Atenei, va rispondendo tanto alla mira di premiare le realtà virtuose quanto alla concretizzazione/finalizzazione di una politica aggressiva di tagli alla ricerca e all’istruzione pubblica); della retorica/ideologica dell’internazionalizzazione (o sarebbe meglio dire anglicizzazione, in quanto si intende innanzitutto e perlopiù parola/scrittura in lingua *inglese*... mi balza in mente più di uno evento convegno ridicolo-grottesco di italiani parlanti inglese a italiani *più* 1-forse-2-stranieri [perché non proiettare qualche scheda tradotta o far circolare il testo tradotto della comunicazione o una sua sinossi? E, soprattutto, *perché screditare così la lingua di Dante?*]).

Ancora, all’ambito del lavoro intellettuale può ascriversi, senza dubbio, un certo genere di *engagement* “civico” – questo, sì, quadro in parte mutato rispetto al passato, e non solo per una rivitalizzata vocazione all’impegno-attivo-per-partecipazione-scenica o funzione-immagine-pubblica-riconoscimento, appagamento-dell’ego *et similia*, ma per l’apertura del vasto e variopinto orizzonte del *social network*, evidentemente nuovo campo non solo per la politica come professione... Nuovo campo, nuovo “zoo”, anche speculativo, dove infatti, i protagonisti “pensatori” (di-)mostrano la verità della filosofia-come-chiacchiera o come vaniloquio – già evidenziata da Cicerone è [*ab illo tempore*] («nihil tam ridiculum et absurdum esse, quin aliquem Philosophorum auctorem et defensorem aliquando habuerit»; *De divinatione*, 2, 58, 119)).

Con la seconda connotazione si apre l’ampio *territorium* della filosofia come professione; anzitutto, nel senso dell’insegnamento – secondario, universitario e della formazione specialistica/di perfezionamento/professionalizzate negli itinerari post-laurea. Ahimè, ancora, qui, soffriamo del disconoscimento del valore dell’insegnamento della filosofia e dell’esercizio del ragionamento speculativo e

⁷ Cfr. Mario BIAGIOLI, *Watch out for cheats in citation game*, “Nature”, vol. 535, 14 July 2016, p. 201.

argomentativo nella scuola primaria e media; la cosiddetta *Philosophy for Children* (P4C) – nuovo esercizio professionale –, fa qualcosa, ma purtroppo ancora poco.

Con essa ci portiamo sul versante delle nuove pratiche professionali filosofiche – arcipelago variegato, ricco tanto di aspetti interessanti e validi quanto di aspetti discutibili, di dubbia lega (come alcune pretese di uso o [peggio] funzionamento *terapeutico* della filosofia): dal *counseling* filosofico, individuale e di gruppo, al *counseling* aziendale e delle organizzazioni, dal *counseling* comunicativo all'industria culturale [mi balza alla mente l'ombra di un Adorno minaccioso!], vedi festival filosofici, *café philo...*ecc. Significativo e certamente pregnante quanto medita Gerd B. Achenbach – tra i “padri” fondatori della consulenza filosofica – indicando una distinzione tra sofferenza psichica e sofferenza di senso, tra approccio terapeutico ed approccio critico-riflessivo, posto alla base del discorso della filosofia come ‘relazione d’aiuto’:

Il sintomo rende l’individuo un disabile e la diagnosi lo rende un caso da trattare. Contro questa logica di tutte le terapie si sviluppa una resistenza, che allo stesso tempo va compresa come la ricerca di un’altra prassi.

La consulenza filosofica cerca di rendere giustizia a quest’esigenza, il che significa: essa non è una nuova terapia, anzi essa non è affatto una terapia. La filosofia deve diventare *pratica*, azione comunicativa, esplorazione e organizzazione dialogica dei problemi, critica della “comunicazione distorta” e di ogni “trattamento”.

Così nasce la domanda: se *non* è questo (se non è, cioè, una terapia né un trattamento), cos’è allora? Questa è la domanda sulla consulenza filosofica (...).⁸

Domanda a cui congiungerei il dilemma circa la formazione dei “consulenti filosofi”. Reputo elettivo il contesto formativo e professionalizzante del master universitario – ma di un master non tutto filosofico, anzi direi con equilibrata, se non prevalente, presenza di esperti d’area psicologica, psicoterapica e clinica. La distinzione tra problema d’ordine psicologico e problema d’ordine speculativo, tra sofferenza psichica e sofferenza di senso è certamente importante e vera: ma «chi vede?» e «come vede?» di caso in caso? Certamente si può criticare con forza l’eccessiva focalizzazione sociale,

⁸ Gerd B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, tr. it. di R. Soldani, Apogeo, Milano 2004, pp. 65-66.

oggi, sul paradigma bio-medico e psico-terapico, e denunciare le “invasioni di campo” (forse pure larghe) da parte di psicologi e psicoterapeutici, ma preoccupano abbastanza punti di vista *altri* che in immediata evidenza si rivelano teoreticamente e praticamente deboli, dall’andamento “confuso”, “squalificante”, retorico – come nel caso dei brani seguenti, tratti dal *Comprendere la vita* (2004), di Ran Lahav (si può reputare scorretto separare le parti dal tutto, ma il tutto è fatto *anche* dalle parti):

L’orientamento psicologico è ordinariamente praticato in modi elusivi. Gli psicologi non presentano normalmente ai loro pazienti teorie psicologiche o principi psicologici completamente formulati. Piuttosto, essi propongono il loro approccio in modo sottile ponendo certe domande invece di altre [...], utilizzando certe espressioni [...], e reinterpretando o riformulando le parole del paziente [...]. È facile trovare tra gli psicologi una tendenza [...] a trasformare la questione filosofica di che cosa sia una vita piena di significato nella questione psicologica dei processi che sottostanno al senso di pienezza di significato; o a sostituire la riflessione filosofica sulla questione dei doveri morali con tecniche per dare sfogo alla colpa e ai sentimenti morali. [...] Io ritengo, comunque, che l’efficacia terapeutica sia il merito meno interessante della consulenza filosofica. Pensare che la consulenza filosofica sia rivolta a superare un problema specifico fa della filosofia un mero strumento funzionale dell’alleviamento della sofferenza.⁹

Alla (seconda) connotazione così rapidamente illustrata, si lega la terza e, in parte, anche la quarta connotazione. A proposito della filosofia come insieme di pratiche ed esercizi culturali e come un *modus* o *modi vivendi* ho poco da dire se intese in quanto circoscritte al campo d’azione personale/privato, o se esplicitamente e concordemente inquadrare nell’esercizio di una delle nuove professioni. Molta da ridire ho/avrei invece nel caso di invasione, contaminazione, mescolanza di (3) e (4) su (1) o (2), ossia sull’idea di portare la propria visione e/o credo e/o pratica culturale/spirituale nel campo della ricerca e dello studio scientifico-filosofico oppure (ancora peggio!) nel campo dell’insegnamento. Senza il minimo dubbio, tanto nello studio e nella ricerca filosofica quanto nell’insegnamento e nella formazione, l’atteggiamento interiore, metodologico, comunicativo e relazionale dello studioso/docente dovrebbe essere immancabilmente improntato allo spirito dell’avalutatività, ed eticamente e proceduralmente aderente a un ideale di *sospensione agnostica*. Né la cattedra è luogo di predicazione né l’aula è luogo di conversione. Non si deve ‘convincere’ nessuno né “vendere” alcunché. *Idem*

⁹ Ran LAHAV, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, tr. it. di F. Cirri, Apogeo, Milano 2004, pp. 22-25.

vale per lo studio accademico [o, comunque, *rigoroso*] autentico – ove vi è spazio per l'interesse genuino, l'ispirazione e motivazione personale, ma non per le mire strumentali, dogmatiche, dottrinalmente/ideologicamente piegate.

Con ciò non credo di avanzare alcunché di “altissimo”, piuttosto vado richiamando il discorso più naturale che consegue dall'etica della professione, il quale invita a guardare alle ragioni strette, alle finalità del proprio esercizio, oltreché al rispetto dell'altro e delle regole; e che consegue dall'idea della filosofia come serio lavoro di studio e di ricerca, libero e aperto, come impegno civico.

3. A proposito degli interessi e orientamenti personali; ovvero, dell'ermeneutica critica

A questo punto, posso forse riferire di un intendimento più personale del far filosofia oggi, richiamando l'asse portante intorno a cui ruotano le mie ricerche teoretiche, ovvero l'asse dell'ermeneutica critica. Si tratta di un progetto strettamente legato (principalmente) allo studio dell'opera di Paul Ricœur (1913-2005). L'interesse per questo autore ha solo in misura marginale, comunque secondaria, ragioni d'ordine tematica e/o contenutistico (certo, felice è stata la congiunzione del lavoro sui meccanismi procedurali e dilemmi epistemologici della psicoanalisi freudiana, da me iniziata sui testi habermasiani e dell'ermeneutica gadameriana per approdare, poi, al *De l'interprétation. Essai sur Freud* [1965] ricœuriano). Il dilemma circa la possibilità di una reinterpretazione della filosofia ricœuriana nei termini di una ermeneutica critica non è stato fine a sé stesso ma congiunto alla determinazione del metodo, alla legittimazione teorico-epistemologica e alla definizione dell'ambito applicativo guardando alla questione generalissima della filosofia e del far filosofia nel contesto contemporaneo. Qual è il ruolo della filosofia nel quadro sociale, pratico, culturale e scientifico di oggi? Come può e deve operare la filosofia oggi? Che sapere è diventato oggi la filosofia, con quale utilità/valenza e valore? È sapere scientifico “in senso lato” o nel senso forte come inteso/praticato, ad esempio, da molti filosofi analitici? Sono queste domande di fondo ad aver motivato la ricerca di un modello procedurale nell'opera ricœuriana – opera che mi si è imposta, per così dire, per ricchezza tematica, vastità di itinerari, varietà di approcci (come è noto, non vi è solo ermeneutica...), esplicitazione e rigore della costruzione interpretativa e argomentativa, in una parola per la sua forte rappresentatività e significatività nel panorama del fare filosofia

contemporaneo. Mi son da subito domandato se fosse possibile estrarre dall'insieme del lavoro di Ricœur un modello di procedimento filosofico trasversalmente applicabile su diversi settori/campi disciplinari e in riferimento a questioni/problematiche di genere diverso.¹⁰ Mi è parso, infatti, evidente sin da subito, da un lato, il carattere seriamente problematico della frammentazione, eterogeneità e contraddittorietà dei saperi di oggi – iper-specializzati e sovente, pure iper-radicalizzati (teoricamente/ideologicamente), dall'altro, lo spazio di possibilità proprio della filosofia. Già nella metà degli anni '60 del secolo scorso Ricœur osservava:

Nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une grande philosophie du langage qui rendrait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles. Comment le langage est-il capable d'usages aussi divers que la mathématique et le mythe, la physique et l'art? Ce n'est pas un hasard si nous nous posons aujourd'hui cette question. Nous sommes précisément ces hommes qui disposent d'une logique symbolique, d'une science exégétique, d'une anthropologie et d'une psychanalyse et qui, pour la première fois, peut-être, sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain.¹¹

Questa idea dell'unificazione discorsiva dei saperi è scommessa impossibile, e in senso stretto non è mai stata mira *vera* neppure di Ricœur. Ci interessa, però, perché – per dir così – si staglia come orizzonte di ideale regolativo di un lavoro articolato su più livelli, del fare filosofia, ovvero rivela le ragioni profonde dietro l'interesse ricœuriano al *co-filosofare*, all'approccio *dialogico* del filosofare, all'*interdisciplinarietà*, all'esercizio della filosofia come *teoria pratica*: tutti aspetti proprio della sua ricerca speculativa e costitutivi, alla fine, di un modello 'ben temperato' di *ermeneutica critica come procedimento tecnico-speculativo*.

In fin dei conti, è la stessa filosofia in quanto insieme [plurimillenario], specifico e unico di saperi, modi, forme e stili a presentare le possibilità e "credenziali" più ampie e utili/utilizzabili per la definizione di un modello [non tanto di intra-disciplina ma] di lavoro interdisciplinare capace di disporsi efficientemente, efficacemente e produttivamente – come *procedimento* (di raccordo e sintesi) e come *discorso* – tra saperi (scientifici e non), pratiche, arti, esperienze... persino le fedi.

¹⁰ Si veda Vinicio BUSACCHI, *Per una ermeneutica critica. Studi su Paul Ricœur*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

¹¹ Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris [1965] 2006, p. 13.

Mi sono convinto del fatto che la configurazione filosofica ideale per ampiezza, flessibilità, non-polarizzazione e ricchezza/varietà concettuale e in “strumentario teorico-teoretico sia quella di una *ermeneutica critica* (meglio della fenomenologia, della filosofia del linguaggio, della filosofia della scienza – in paragone, troppo “orientate” e/o troppo angolate disciplinarmente/tematicamente). A questo si congiunge il progetto della rivista *Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy*,¹² fondata nel 2017.

In certa parte, l’idea di una ermeneutica critica rimanda al progetto di filosofia critica del primo Habermas e alla disputa *critica dell’ideologia vs. ermeneutica della tradizione* di Habermas e Gadamer nel quale Ricœur si è inserito *ex post*, con un contributo del 1973, successivamente raccolto nel volume *Du texte à l’action* (1986): *Herméneutique et critique des idéologies*. Qui egli profila un’idea di ermeneutica critica – a “gittata” limitata, per dir così, ma nondimeno importante – definendola come lavoro di raccordo tensionale e collocandola in posizione mediana tra la prospettiva gadameriana dell’ermeneutica della tradizione e quella habermasiana della filosofia come critica dell’ideologia. Diversi sono gli elementi interni a questo articolo che – anche in forza del quadro ermeneutico-filosofico offerto dal volume del 1986 come insieme – risultano salienti per una ermeneutica critica come procedimento teorico-pratico e speculativo. Tra di essi, evidenzio quella che mi pare la colonna teoreticamente portante del discorso: la connessione tra l’ermeneutica critica e la teoria dell’arco ermeneutico – una concezione metodologica ed epistemologica, già di matrice interdisciplinare, che raccorda le funzioni *esplicativa* e *comprensiva* sotto l’egida dell’*interpretazione*, sviluppata progressivamente da Ricœur attraverso l’ermeneutica del testo (*specialmente*, ma non solo), dell’azione, della storia e della psicoanalisi.

Per chiudere, voglio riportare quella che mi pare costituire l’idea più importante alla base dell’operato ricœuriano, a mio avviso riflettente uno degli aspetti essenziali dell’agire filosofico nel contesto contemporaneo: «la philosophie meurt – si legge in *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (1995) – si on interrompt son dialogue millénaire avec les sciences, qu’il s’agisse de sciences mathématiques, de sciences de la

¹² Sito web: <<http://ojs.unica.it/index.php/ecch/>>.

nature ou de sciences humaines». ¹³ Quali, in definitiva, siano le finalità concrete di questo dialogare e vivo lavorare della filosofia e del filosofo resta dilemma aperto per il lettore e la comunità degli studiosi, dei docenti e dei praticanti la filosofia. Per parte mia, il brano platonico posto *in exergum* (da sempre) ha già detto tutto.

¹³ Paul RICEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995, p. 62.