

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**Tra umanesimo critico e decostruzionismo formativo. Problematicismo, fenomenologia, esistenzialismo**

**This is the author's manuscript**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/108255> since

*Publisher:*

Ibis

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

***This is an author version of the contribution published on:***

*Questa è la versione dell'autore dell'opera:*

Silvano Calvetto, *Tra umanesimo critico e decostruzionismo formativo. Problematicismo, fenomenologia, esistenzialismo*, in AA.VV. (a cura di A. Erbetta), *L'educazione come esperienza vissuta. Percorsi teorici e campi d'azione* (2005), Como-Pavia, Ibis, 2011, pp. 55-94, ISBN 978-88-7164-367-0

# Tra umanesimo critico e decostruzionismo formativo. Problematicismo, fenomenologia, esistenzialismo di Silvano Calvetto

*Non è correndo dietro all'immortalità che ci renderemo eterni: non saremo degli assoluti per aver riflesso nelle nostre opere qualche principio scarnificato, abbastanza vuoto e abbastanza nullo per passare da un secolo all'altro, ma perché avremo combattuto appassionatamente nella nostra epoca, perché l'avremo amata appassionatamente e avremo accettato di seguirne fino in fondo la sorte.*

Jean-Paul Sartre

## *Oltre il concetto di essenza*

L'uomo, com'è, così sul trono che all'ombra della sua capanna di fronde sempre uguale a se stesso; l'uomo nella sua essenza che cosa è mai? Perché i sapienti non ce lo insegnano? Perché gli spiriti superiori non determinano che cosa sia la loro umana stirpe? Adopera forse il contadino il suo bove senza imparare a conoscerlo? Non cerca forse il pastore di indagare l'indole della sua pecora?

E voi, voi che adoperate l'uomo e affermate di custodirlo e di esserne i pastori, ve ne prendete voi cura quanto il contadino del bove suo? Avete per esso i riguardi che il pastore ha per la sua gregge? È la saggezza vostra, conoscenza del genere umano e la vostra bontà, bontà di illuminati pastori del popolo?

Che cosa l'uomo è, ciò di cui abbisogna, ciò che lo solleva e lo deprime, ciò che lo rafforza e ciò che lo infiacchisce; saper ciò è il bisogno dei pastori dei popoli e bisogno dell'uomo fin nelle più umili capanne<sup>1</sup>.

Quando, nel 1780, Pestalozzi dà alle stampe *La veglia di un solitario* la coscienza pedagogica europea è ancora alle prese con l'idea che l'uomo sia portatore di un'essenza, di una natura da assecondare per mezzo dell'educazione. L'idea, cioè, che l'umanità dell'uomo si compia innanzitutto nel riconoscimento della struttura necessaria del suo essere: un essere fisso, immutabile, metafisicamente fondato, privo, pertanto, di sgranature che ne compromettano la sua compattezza e coesione.

---

<sup>1</sup> Cfr. H. Pestalozzi, *Abendstunde eines Einsiedlers* (1780), trad. it. *La veglia di un solitario* (1927), Firenze, La Nuova Italia, 1953, p. 3. Per l'approfondimento critico del ruolo di vero e proprio riformatore della cultura pedagogica moderna incarnato dal Pestalozzi, si veda la monografia a suo tempo dedicata da Antonio Banfi, che costituisce ancora oggi un riferimento di straordinaria importanza nell'ambito dell'ampia messe di studi pestalozziani. Cfr. A. Banfi, *Pestalozzi* (1929), Firenze, La Nuova Italia, 1961.

Questo breve scritto pestalozziano, vero e proprio *topos* della pedagogia moderna, gravido di echi rousseauiani sin dal suo *incipit*, retorico e ridondante nella scrittura, ma di fondamentale importanza per il *pathos* che lo attraversa e la valenza etica che lo innerva, costituisce un modello esemplare della riflessione pedagogica moderna: riflessione pedagogica centrata, appunto, sul principio che l'educazione dell'uomo debba giocare nell'indagine dell'essenza che lo costituisce. Laddove realizzare se stessi, cioè la propria essenza necessaria, significa, secondo il modello socioculturale dominante, diventare buoni cittadini, onesti padri di famiglia, uomini religiosamente devoti. Un modello pedagogico, questo, fortemente ancorato alla tradizione, che resisterà agli urti del soggettivismo moderno, albergando ancora a lungo nelle rappresentazioni concernenti il significato dell'educazione dell'uomo.

Quando, tra Ottocento e Novecento, in tutti altri orizzonti culturali, la coscienza pedagogica europea concentrerà la sua attenzione sull'esigenza di educare gli uomini secondo i ritmi della natura, come reciterà una fortunata e peraltro nobilissima formula pedagogica, l'idea che l'umanità dell'uomo si costituisca a partire dal riconoscimento di un'essenza, di una natura da assecondare senza salti e scossoni, sarà, infatti, ancora fortemente presente. E lo sarà ancora per molto tempo nelle molteplici declinazioni operative mediante le quali si tenterà di tradurre nella prassi pedagogica questo principio ritenuto fondamentale, come fondamentale sarà ritenuta l'altra istanza costitutiva dell'educazione europea: quella per la quale formare il soggetto significa promuoverne la sua integrazione nella società, secondo un processo di adattamento alle norme che vincolano la convivenza civile. L'idea di educazione della tarda modernità, pertanto, nel suo duplice significato di emancipazione/autonomia e di integrazione/adattamento, reca con sé il convincimento che l'uomo sia destinato, per sua natura e per le esigenze del sistema, a diventare ciò che deve diventare. E diventare ciò che si deve diventare risponde qui ad un ben preciso comando: realizzare se stessi, la propria essenza, la propria natura nell'ordine dell'adattamento al sistema normativo vigente.

Certo, sono parzialmente mutati, rispetto ai tempi di Pestalozzi, i modelli formativi dominanti, ma ciò che, al di là delle trasformazioni sociali e culturali, resiste in filigrana nella coscienza pedagogica europea è l'idea per la quale l'uomo sarebbe portatore di una sua essenza necessaria, laddove l'educazione altro non sarebbe che la promozione, appunto, di questa sua essenza. Tutto questo, però, mentre i paradigmi culturali della modernità stanno entrando irrimediabilmente in crisi: vale a dire che sta tramontando l'idea di uomo come essere metafisicamente fondato, dotato di una sua essenza necessaria che resisterebbe agli urti della contingenza. È l'umanesimo moderno, in sostanza, ad essere messo radicalmente in

discussione, nelle sue certezze, nei suoi ancoraggi e nei suoi fondamenti a lungo ritenuti inoppugnabili.

È noto, infatti, come la coscienza europea registri, tra il XIX e il XX secolo, una crisi destinata ad investire radicalmente tutti i piani della vita di cultura e come tale crisi riguardi proprio l'identità del soggetto, alle prese con la necessità di misurarsi con l'erosione delle certezze che avevano sin lì costituito il fondamento del suo essere. Dopo Hegel, infatti, vale a dire dopo l'apogeo di quella cultura borghese che proprio nel sistema hegeliano aveva trovato la sua espressione più compiuta, ha inizio l'odissea della tarda modernità, laddove "la frattura rivoluzionaria"<sup>2</sup> rappresentata dalla crisi dell'hegelismo segna un passaggio decisivo verso approdi inediti relativi all'identità della soggettività individuale: un'identità che si fa via via più incerta, più problematica, sempre più lontana dai paradigmi concettuali della tradizione.

Sono soprattutto Marx, Nietzsche e Freud, i cosiddetti "maestri del sospetto", a denunciare le aporie del sistema e a mettere in luce le contraddizioni di una cultura, quella borghese, appunto, che sta entrando nella fase della sua lenta e inesorabile agonia. Sono loro, infatti, gli interpreti principali della crisi che la sta investendo sotto tutti i possibili profili. Se per Marx l'uomo è innanzitutto il prodotto dei rapporti socioeconomici che si instaurano nel sistema capitalistico, laddove a partire dalla divisione del lavoro la sua esperienza di vita risulta inesorabilmente segnata dall'alienazione, Nietzsche, con l'annuncio eversivo della "morte di Dio", rappresenta la rottura con la tradizione etica occidentale in nome di una trasvalutazione dei valori destinata a mutare radicalmente il senso stesso dell'esperienza morale, mentre Freud, sondando gli abissi di una psiche alle prese con le pulsioni dell'*Es*, spalanca le porte a inedite conoscenze circa le ambivalenze della personalità umana. A partire da qui una sempre maggiore consapevolezza relativa all'identità complessa, poliedrica e problematica dell'umanità dell'uomo. Ad entrare irrimediabilmente in crisi, infatti è proprio l'idea di essenza intesa come rappresentazione di una natura umana compatta, coesa al suo interno, metafisicamente fondata, che farebbe dell'essere dell'uomo non una questione da mettere costantemente in discussione, piuttosto un dato certo, in sé inoppugnabile, immutabile al cospetto del travaglio della storicità.

È soprattutto nel Novecento, tuttavia, che questa consapevolezza si diffonde nei molteplici ambiti della vita di cultura, facendo della crisi, crisi dei fondamenti innanzitutto, il vero problema filosofico della contemporaneità. Problema filosofico che ha ricadute decisive anche sul piano della riflessione formativa, per quanto la coscienza pedagogica

---

<sup>2</sup> Cfr. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), trad. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949.

europea sia ancora alle prese con modelli culturali di derivazione positivista e naturalistica che spesso le impediscono di assumere pienamente il significato della svolta culturale che la crisi in questione rappresenta. L'idea di educazione, nella sua duplice valenza di adesione alla propria essenza e di adattamento al sistema delle norme, è dunque destinata a entrare in collisione con quanto va emergendo in larghi settori della cultura novecentesca, sempre più alle prese con l'idea che l'umanità dell'uomo sia un problema da indagare con spregiudicata apertura critica e non l'esito necessario di un processo metafisico o un mero fatto di carattere oggettivo.

Cosicché, misurarsi con gli orientamenti critici che fanno propria l'esigenza di problematizzare l'idea stessa di formazione dell'uomo, com'è il caso del problematicismo, della fenomenologia e dell'esistenzialismo, significa sondare più da vicino i luoghi e i discorsi mediante i quali prende corpo la consapevolezza della necessità di andare al di là del concetto di essenza, per comprendere il significato dell'educazione all'interno una cultura che si sta decentrando dalla metafisica dei fondamenti assoluti. È la categoria dell'esistenza, pertanto, ad entrare con forza nel dibattito della contemporaneità, contribuendo a ridefinire l'idea stessa di formazione a partire dalla considerazione che l'uomo innanzitutto *ex-siste*, vale a dire che prima di qualsiasi valutazione concernente il significato della sua essenza è necessario muovere dal fatto che egli c'è, ossia che c'è sempre un uomo in carne ed ossa, storicamente condizionato, vincolato perciò alla contingenza, la cui formazione non può più essere pensata nell'ordine della necessità, ma nell'orizzonte aperto della possibilità.

È dunque un'esigenza di radicale criticità quella che, per il tramite degli orientamenti indicati, sembra imporsi alla coscienza pedagogica contemporanea, laddove tale esigenza si configura come un duplice compito: da una parte, rivisitare l'idea di educazione, denunciando i retaggi essenzialistici che ancora la timbrano; dall'altra, promuovere una progettualità formativa che si legittimi a partire dalla consapevolezza che l'interlocutore cui essa si riferisce è proprio quell'*uomo della problematicità* che sta simbolicamente al centro della nostra vita di cultura. Umanesimo critico e decostruzionismo formativo, intesi qui non tanto come specifici orientamenti di pensiero, bensì piuttosto come istanze critiche in grado di offrire ancoraggi teoretici plausibili al nostro discorso, rappresentano dunque le coordinate ideali entro le quali diventa possibile pensare l'educazione come esperienza vissuta. I modelli teorici che seguono si inscrivono a pieno titolo entro queste coordinate.

## *La ragione come criticità*

Nel travaglio della tarda modernità, uno dei temi maggiormente dibattuti è certamente quello riguardante l'idea di ragione. Se la *ratio* costituisce, nella seconda metà del settecento, il principio illuministico tramite il quale l'umanesimo moderno trova in Kant il suo compimento ideale, e se essa rappresenta, nell'idealismo ottocentesco, la totalità infinita nella quale convergono, secondo Hegel, idealità e realtà, larga parte della successiva riflessione filosofica si concentra sulla necessità di ridefinirne il significato, in riferimento a quella crisi dei fondamenti che investe l'apparato categoriale della nostra tradizione di cultura.

L'idea di ragione che si sviluppa tra il XIX ed il XX secolo perde la supremazia assoluta che le attribuiscono l'illuminismo e l'idealismo, smarrisce la sua enfasi totalizzante, alimentandosi sempre più di tutte quelle istanze che stanno tradizionalmente al di fuori dei suoi confini - istanze correntemente attribuite alla sfera dell'irrazionale - in un confronto sempre più serrato con la dimensione della storicità. La relazione tra ragione e vita è sempre più intesa nella sua valenza dialettica, dove una polarità richiama l'altra in un gioco di reciproci rimandi e di reciproche influenze. Così come in chiave dialettica viene intesa la relazione tra io e mondo, secondo la convinzione per la quale una filosofia che intenda superare le aporie dei sistemi di pensiero tradizionali non possa considerare dogmaticamente uno dei termini della relazione in una posizione di supremazia rispetto all'altro. La dialetticità viene così ad essere principio metodologico di ricerca, che legittima l'ipotesi di una ragione intesa come *medium* capace di mettere in relazione due polarità opposte tra loro.

A partire da questo principio, largamente diffuso in quel vasto ed eterogeneo orientamento di pensiero che va sotto il nome di razionalismo critico, che ha avuto in Antonio Banfi<sup>3</sup>, almeno in Italia, il suo più lucido interprete, si dà la possibilità di intendere la ragione come istanza regolativa e non costitutiva della realtà, vale a dire una ragione non più intesa nel suo significato dogmatico di totalità intangibile, fissa nella sua valenza di universalità, bensì una ragione pensata come principio critico che si misura apertamente con il molteplice, il difforme, il problematico: ossia con l'esistente in tutte le sue possibili sfaccettature, senza più la pretesa di annullarlo nell'orbita delle proprie rappresentazioni, ma per offrirgli, piuttosto, un piano di risoluzione ideale nel quale riconoscersi.

Se la frattura tra ragione e vita costituisce la più esplicita manifestazione della crisi di cultura poc'anzi evocata, alla riflessione filosofica sembra toccare il compito di ricomporla, tale frattura, nel segno di una rinnovata

---

<sup>3</sup> Per una valutazione della presenza di Banfi nell'ambito della cultura italiana novecentesca cfr. E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo* (1974), Roma, Editori Riuniti, 1996, pp. 215-264.

unità per la quale nessuna delle due polarità risulti sacrificata a scapito dell'altra. Ciò impone, però, la rinuncia a qualsiasi ipostatizzazione di tipo metafisico con cui pretendere di legittimare un'unità di tipo dogmatico, vale a dire un'unità intesa come astratto a priori dal quale far discendere la teoreticità senza che questa sia passata al vaglio critico della storicità. E ciò significa rinunciare ad una ragione intesa come obbiettività intelleggibile al di là dei dati esperienziali, in favore di una ragione assunta come criterio metodico radicato nell'immanenza storica: è questo il passaggio mediante il quale si tenta di riannodare il filo spezzato che lega la ragione alla vita. È nell'ordine di questa virata critica, dunque, che si cerca di far fronte alla crisi delle forme di cultura, assegnando al principio della razionalità un significato funzionalistico e non più metafisico, di modo che esso, svincolato da qualsiasi attribuzione sostanzialistica, possa funzionare come paradigma di ricerca aperto all'orizzonte della storicità, senza, tuttavia, smarrire la sua portata di universalità.

L'unità cui ci si riferisce non è, dunque, da intendersi come il presupposto dal quale partire, bensì come l'orizzonte ideale verso il quale la teoreticità stessa deve tendere. La ricomposizione tra ragione e vita, infatti, non può darsi se non come continua tensione all'unità, cioè come continuo tentativo di risolvere l'antinomia che ragione e vita esibiscono sul piano infinito dell'idealità. È solo su questo piano, infatti, che il conoscere, svincolandosi dagli aspetti determinati della sua effettualità empirica, può ritrovare la legge del suo sviluppo nel più ampio orizzonte dell'universalità. Un processo idealmente infinito, dunque, che non si lascia ingabbiare dalla particolarità delle sue determinazioni, ma che ritrova, proprio in quanto idealmente infinito, la possibilità di far valere l'idea di ragione come fulcro dell'attività teoretica:

Il razionale rappresenta così il momento trascendentale dell'unità dell'esperienza, che non è mai dato in alcuna forma di esperienza, ma la guida, la connette, la risolve, l'estende in un infinito processo, e, all'interno dell'esperienza stessa trascende la stessa antitesi soggetto-oggetto in cui questa si pone, non in un'immediata unità, ma in una dinamicità, che sostiene e percorre la varietà infinita di posizioni del reale<sup>4</sup>.

Amnesso, infatti, che l'esperienza si dà sempre nell'integrazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto<sup>5</sup>, tutta l'indagine teoretica si

---

<sup>4</sup> Cfr. A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione* (1926), Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 82.

<sup>5</sup> Senza indulgere eccessivamente in questioni di natura gnoseologica che fuoriescono dagli interessi di questo lavoro, vale la pena di sottolineare il significato relazionistico che la polarità soggetto-oggetto riveste nell'ambito dell'elaborazione banfiana. È a partire dalla correlatività che tale polarità esibisce che si giustifica, infatti, l'idea di una ragione critica come guida della conoscenza umana nella sua autonomia, nella sua universalità e nella sua trascendentalità. A tale proposito Banfi precisa: "Il carattere trascendentale del rapporto gnoseologico soggetto-oggetto, fa sì ch'esso sia di natura assolutamente correlativa. Il soggetto del conoscere è tale solo in rapporto all'oggetto e l'oggetto è tale solo in rapporto al soggetto; o per meglio dire, ciascuno dei due termini, non essendo caratterizzato da alcun determinato



esercita nell'ambito di due opposte polarità ideali: l'esperienza, appunto, intesa nella molteplicità delle sue manifestazioni – molteplicità che in tal senso evoca tutto ciò che non può essere ricondotto sotto il segno dell'identico –, e la ragione intesa come principio di risoluzione della problematicità stessa sul piano ideale dell'universalità<sup>6</sup>.

L'idea di ragione che emerge nell'indagine banfiana ha dunque anzitutto un significato metodologico. Essa vale, infatti, come istanza regolativa che funge da principio della conoscenza, e non già come elemento costitutivo della realtà. La ragione, dunque, come principio normativo (regolativo) da intendersi nel suo significato trascendentale, ossia come principio unificante della molteplicità dell'esperienza, laddove la ragione rivela il suo significato di idea/limite, di esigenza ideale, in sostanza, dell'umanità dell'uomo, che per non perdere se stesso nella temperie del molteplice ambisce ad un principio unificatore che riscatti la problematicità originaria della sua esperienza vissuta. Il razionale, dunque,

concepito non come l'obiettività intelleggibile sovrastante o sottostante all'esperienza, in quanto assoluto reale, ma la relazionalità intrinseca dell'esperienza, che, sottraendo questa ai limiti della sua determinazione soggettiva, la estende, l'approfondisce e svela la dialettica complessa struttura del reale<sup>7</sup>.

Ed è proprio a partire dalla considerazione della relazionalità intrinseca dell'esperienza che sembra imporsi un decisivo mutamento di rotta per quel che concerne la definizione dell'idea di ragione, laddove essa, dismesso il suo abito dogmatico, si presenta sempre più nella riflessione moderna come principio di criticità. Lo sviluppo di tale principio, avverte Banfi, si configura entro una duplice dimensione: da una parte nel sapere scientifico, dall'altra nella coscienza storica:

---

contenuto, si definisce solo in funzione della relazione reciproca, la quale vale per l'uno e per l'altro come forma sintetica della loro sussistenza. Qualsiasi atto di conoscenza, per verità, è tale solo in quanto l'essere in sé determinato dell'io conoscente e del reale conosciuto si lascia annullare ed assorbire dal rapporto tra i due termini posti come soggetto e oggetto e in loro li risolve [...] Questo rapporto puro di correlazione soggetto-oggetto, questa sintesi trascendentale dei due termini costituisce la forma essenziale del conoscere". *Ivi*, p. 19, *passim*.

<sup>6</sup> Fa notare a questo proposito A. Erbetta, che ha a suo tempo interpretato il razionalismo banfiano come umanesimo critico: "Il conoscere appare, nella sua trama formale, essenzialmente come rapporto: si dà, cioè, nella tensione tra la concreta molteplicità del dato e la teoreticità del sapere come *idea* del conoscere stesso. Rapporto che soddisfa le esigenze sottese ad ambedue le posizioni: l'attualità del conoscere non si scioglie in un principio astratto che impoverisca la complessità articolata del processo conoscitivo, e d'altra parte l'idea del sapere non annulla il proprio valore normativo nella parzialità singolare dell'esperienza. Dualità, questa, risolta spesso in un razionalismo astratto od in un empirismo ingenuo: alterità radicale non componibile se non attraverso la riduzione di uno nell'altro [...] Si tratta, insomma, di non far valere i due momenti come assolutamente validi in sé, quanto di inserirli nella 'struttura della vita', in grado di dare ad essi concretezza storica e consapevolezza che la loro è una prospettiva *in fieri*, estranea ad ogni risolutivo schematismo". Cfr. A. Erbetta, *L'umanesimo critico di Antonio Banfi*, Milano, Marzorati, 1978, p. 61.

<sup>7</sup> Cfr. A. Banfi, *L'uomo copernicano* (1950), Milano, Il Saggiatore, 1965, pp. 275-276.

Il primo distrugge insieme il sistema, il metodo, il *pathos* stesso del sapere metafisico, sostituisce alla sostanzialità la funzionalità come categoria euristica, introduce in opposizione al criterio trascendente dell'*adaequatio intellectus et rei* il criterio immanente, metodico della verità costruttiva, dà origine a tutto un nuovo e ricco mondo teoretico. La seconda dissolve la cristallizzazione ideale della cultura, consente e provoca il suo interno differenziarsi, avverte in ogni campo il suo processo e ne ricerca sempre più profondamente i moventi. Tutta la coscienza culturale risolve gli schemi fissi di valore, s'orienta articolandosi, in senso dinamico<sup>8</sup>.

La ragione come criticità rappresenta, pertanto, il principio guida di una conoscenza che si articola intorno alla dinamicità delle forme di cultura, senza la pretesa di ingabbiarle in formule precostituite, ma nell'intenzione, piuttosto, di renderne feconde tutte le manifestazioni nel processo del loro divenire, affinché esse non si cristallizzino nella fissità dell'identico. Cosicché, la problematicità dell'esperienza, ossia tutto ciò che attiene al molteplice e al differenziato, finisce di rappresentare l'ostacolo da rimuovere sulla via di una ricomposizione unitaria delle sue forme, per diventare, essa stessa, la sorgente dalla quale trae alimento l'attività del conoscere. Questo, proprio in virtù di quella relazionalità intrinseca che vincola tra loro i dati dell'esperienza, relazionalità per la quale nessuno di essi può mai essere pensato a prescindere, appunto, dal complesso e multiforme, e perciò problematico, sistema di relazioni che sta a capo del loro divenire. Ecco perché la problematicità "solleva nel sapere un'ineliminabile inquietudine, una sete di ricerche, è positivamente e concretamente il momento del divenire, del processo del conoscere stesso"<sup>9</sup>.

È a partire da questi presupposti teoretici che il razionalismo banfiano si presenta come "una sistemica aperta e progressiva del sapere"<sup>10</sup>, laddove, spezzate le incrostazioni dei dogmatismi concettuali, rotto l'incanto metafisico di una vita di cultura pensata nell'astratta fissità delle sue forme, la ragione vale come principio di risoluzione dell'esperienza in un processo idealmente infinito in cui non possono più darsi approdi definitivi del sapere, bensì conquiste parziali che si legittimano solamente nel divenire della storicità. Un principio, questo, che il razionalismo critico fa valere sia sul versante della speculazione teoretica sia su quello relativo al problema assiologico, con conseguenze di grande rilevanza per quel che attiene al problema della formazione dell'uomo. Se è vero, infatti, che è "vano attendersi da un sapere criticamente razionale una saggezza, un'ideale norma di vita e di azione"<sup>11</sup> – vale a dire che non è lecito aspettarsi da un

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Cfr. A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 76.

<sup>10</sup> Cfr. A. Banfi, *L'uomo copernicano*, cit., p. 278.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 279.

sapere fondato sul principio della criticità indicazioni relative a norme e valori da considerarsi in sé eternamente validi – ne consegue che il significato stesso della moralità muta radicalmente di segno rispetto ai dettami di una tradizione di pensiero che ha prevalentemente inteso il problema morale come l'adeguarsi incondizionato da parte del soggetto al sistema delle norme, senza che se ne considerasse il loro valore contingente. La frattura tra ragione e vita, quale simbolo della crisi di cultura che attraversa la tarda modernità, non chiama solamente in causa problemi di natura teoretica, costringendoci ad attribuire un significato profondamente diverso alla relazione che, appunto, intercorre tra la ragione e la vita, ma impone mutamenti interpretativi anche per ciò che concerne il problema morale. La radicale messa in discussione di un ipotetico regno dei fini che governerebbe l'esistenza, infatti, chiama in causa la necessità di rivisitare criticamente l'idea stessa di moralità. Sganciata da ogni presupposto metafisico, venute meno le certezze che la ancoravano al sistema della cultura, l'idea di moralità risulta segnata da una profonda crisi di legittimità il cui effetto, sempre stando sulle tracce dell'indagine banfiana, sembra essere di duplice natura: la fuga nell'immoralismo, per cui il problema morale finisce per essere negato in nome di uno scetticismo assoluto, e dunque dogmatico, per il quale la vita civile si riduce regressivamente nella lotta di tutti contro tutti, oppure, viceversa, nel moralismo che, eludendo "la realtà complessa della vita interiore"<sup>12</sup>, pretende di confinare la problematicità della moralità nell'assolutezza dogmatica del precetto. Due prospettive, queste, rigide ed unilaterali, che evitano, per opposte ragioni, di misurarsi apertamente con la crisi che storicamente ha investito la moralità, laddove, da un lato, si presti il fianco ad un nichilismo che azzera le differenze di valore, mentre, dall'altro, ci si rifugi nella consolazione retorica dell'anima bella che ha sempre pronta la risposta, edificante e conservatrice, per ogni tipo di problema a prescindere dalla situazione in cui esso si pone:

Per il moralismo, la moralità ha la sua compiutezza nella direzione, nell'intenzione della volontà morale, qualunque ne sia il risultato concreto. Ciò che importa effettivamente non è quale mondo si costruisca, ma quale mondo si intenda costruire; la responsabilità cessa con le buone intenzioni e questa assolve di tutto: anzi tanto più buona e più bella sembra e più meritevole nella sua vana ostinazione, quanto più gli eventi la smentiscono e, per malvagità d'alcuni o perversa natura umana, danno origine a una trista, infame realtà. Cosicché l'anima bella proprio di questa impotenza si vanta e vive il risentimento verso l'obiettività dei fatti e la realtà della vita<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 292.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 291.

Una moralità costruttiva, viceversa, non nutre alcun risentimento verso l'obiettività dei fatti e la realtà della vita, ma si incardina nella concretezza dell'esistente senza indicare aprioristicamente la via di ciò che dovrebbe essere a prescindere da ciò che effettivamente è. Essa ambisce sì alla costruzione di una realtà diversa, di un mondo morale, ma lo fa assumendo "le idee morali non come soluzioni, ma come problemi"<sup>14</sup>. Ed è in questo scarto che sta la differenza tra la moralità delle intenzioni e la moralità dei fatti, laddove la prima si limita, appunto, ad indicare la via di ciò che dovrebbe essere, mentre la seconda, a partire da un "realismo estremo e deciso"<sup>15</sup>, si misura apertamente con l'esistente per trasformare effettivamente la realtà storica<sup>16</sup>.

Così come non esiste una ragione intelleggibile indipendente dai dati dell'esperienza, e cioè una ragione che valga di per sé al di là della complessità della vita, così non esiste una moralità in sé stessa valida a prescindere dal travaglio della storicità, e cioè una moralità che stia a capo di norme e valori ritenuti eternamente validi. Sono queste, in fondo, le due idee cardinali del razionalismo critico banfiano, i due assi su cui poggia tutta la sua vasta elaborazione teoretica, laddove la ragione come criticità sta a capo di un sapere che non si percepisce mai come definitivo e di una moralità che si dà sempre e soltanto come provvisoria in quanto radicata nella storia. È su questi presupposti, dunque, che si fonda il suo umanesimo critico come prospettiva teoretica ed etica che interpreta l'umanità dell'uomo come compito da perseguire e non come presupposto dal quale partire. Umanità *in fieri*, dunque, che proprio nella ragione come criticità trova il principio del suo divenire e l'orizzonte ideale della propria formazione spirituale<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 299.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 301.

<sup>16</sup> Scrive a questo riguardo A. Erbetta: "Il contrasto tra moralismo e moralità rappresenta, per altro, la premessa d'una consapevolezza: sapersi nell'urto di forze contrastanti, al cui centro sta il destino della nuova umanità copernicana. Di qui nasce la responsabilità di una assunzione radicale dei propri compiti e dei propri concreti doveri: non si dà responsabilità in una visione pacificata del mondo pensato secondo un suo puro dover essere. L'urto è tra il moralismo dell'intenzione e la moralità concreta dell'agire: solo questa banfianamente non si sofferma in una astratta valutazione moralistica, bensì proietta se stessa oltre l'ipostasi del valore per inserirsi in un processo dialettico della vita morale. La garanzia della sua validità riposa sulla sua stessa autocoscienza, per la quale non si dà un regno dei fini sofferto entro una esasperante attesa chiliastica, una teleologia disposta secondo una astratta gerarchia dei valori: il regno dei fini è piuttosto il regno dell'immanenza storica". Cfr. A. Erbetta, *L'umanesimo critico di Antonio Banfi*, cit., pp. 126-127.

<sup>17</sup> Le principali coordinate teoretiche del razionalismo critico banfiano le ritroviamo nell'elaborazione intellettuale di Giovanni Maria Bertin. Una riflessione, la sua, esplicitamente curvata in direzione formativa, che assume l'idea di ragione come principio critico quale perno della stessa attività teoretica. A partire, infatti, da un'idea di ragione come indagine aperta, ideale regolativo e non costitutivo della realtà, Bertin formula un'interpretazione della formazione dell'uomo nei termini dell'inesausta dialettica che si produce tra la particolarità dell'esperienza e l'universalità dell'ideale razionale, laddove l'esperienza rappresenta, in virtù della molteplicità delle sue manifestazioni, la dimensione di problematicità entro la quale si realizza l'esperienza storica dell'umano, mentre la razionalità costituisce, appunto, l'ideale principio risolutore di quella stessa problematicità sul piano dell'universalità. Relazione dialettica, dunque, quella che

---

si stabilisce tra esperienza e ragione, che si realizza per modalità antinomica, ossia secondo il principio per il quale due polarità idealmente opposte tra loro istituiscono una relazione dove i termini in questione risultano irriducibili l'uno all'altro, mantenendosi aperti in una dinamica di reciproci rimandi e di reciproche influenze. L'antinomicità garantisce pertanto la problematicità, giacché impedisce che essa venga dogmaticamente assorbita da una ragione intesa come assoluto, come totalità intangibile che si staglia sulla molteplicità del vivente. Il principio antinomico, che Bertin estende a tutta la sua indagine teoretica, diventa così il fulcro metodologico intorno al quale egli formula la sua interpretazione relativa alla questione della formazione dell'uomo, secondo l'intenzione di garantirla da ogni tipo di chiusura concettuale, in nome di quell'antidogmatismo metodico sul quale si fonda la sua prospettiva problematicista: "La formula dell'antinomia, determinante in generale il problema fondamentale dell'educazione, deve rappresentare nei poli che la costituiscono le soluzioni pedagogiche più radicali nella loro reciproca opposizione, in modo che essa possa comprendere in sé gli infiniti contenuti e conflitti insorgenti nella concretezza stessa della storia e della prassi educativa, e possa giustificarne il divenire". G. M. Bertin, *Introduzione al problematicismo pedagogico*, Milano, Marzorati, 1951 p. 11.

Cosicché, l'idea stessa di personalità, si iscrive proprio entro queste coordinate interpretative, mettendo in luce la dimensione processuale del farsi dell'uomo nel travaglio di un divenire che si articola idealmente entro le polarità dialettiche dell'integrazione e dell'alienazione. Stabilito, infatti, che la personalità è "il processo secondo cui l'individualità del singolo pone e risolve il proprio rapporto col mondo oggettivo nell'istanza di una esperienza integrale e universale del mondo stesso", la sua indagine intende evidenziare i modi e le direzioni attraverso cui si realizza l'integrazione tra io e mondo, tenendo conto del fatto che tale integrazione, lungi dal rappresentare l'esito di un processo necessario, costituisce semmai la possibilità che l'uomo ha di realizzare se stesso nell'ordine dell'appartenenza ad un mondo che, nei termini metodologici sopra indicati, gli si oppone radicalmente come alterità assoluta. Di qui il carattere trascendentale di tale indagine, dove Bertin intende innanzitutto presentare le condizioni ideali, appunto, entro le quali può maturare la personalità del soggetto: "La personalità, così intesa come processo di sintesi del momento di individualità e del momento di oggettività, non presenta carattere di necessità, né nei suoi termini costitutivi, né nel rapporto che li unisce. I due termini costitutivi dell'antinomia personale - soggettività ed oggettività - non hanno una configurazione strutturalmente necessaria. Essi presentano soltanto un insieme di virtualità e sollecitazioni, psicologiche da un lato, storico-sociali dall'altro, che costituiscono le condizioni soggettive ed oggettive per l'attuarsi dell'esperienza personale". Cfr. G.M. Bertin, *Etica e pedagogia dell'impegno*, Milano, Marzorati, 1953, pp. 9-10.

Il processo di costruzione della propria personalità, colto nella concreta dinamica del suo divenire, sembra darsi, secondo Bertin, nella forbice stabilita dalle opposte polarità dell'alienazione e dell'integrazione, dove la prima indica le direzioni per le quali il rapporto io-mondo si dà in modo unilaterale e deformato, mentre la seconda indica le direzioni per le quali tale rapporto può realizzarsi in modo dinamico senza irrigidirsi su uno solo dei due versanti. L'alienazione, qui intesa come simbolo di ogni forma di impoverimento materiale e spirituale del soggetto, sta ad indicare ogni tipo di scelta e di atteggiamento individuale caratterizzato da scarsa propensione alla problematizzazione, segnato, piuttosto, da rigidità e unilateralizzazione. Problematizzare, infatti, significa rendere vana ogni forma di assolutezza, quella dell'io e del mondo in questo caso, di modo che si favoriscano quella mentalità critica e quell'atteggiamento di apertura che, soli, possono garantire l'integrazione dell'uomo col mondo. Integrazione che diventa possibile a patto di intendere l'antinomia io-mondo in modo dinamico e dialettico. La personalità si dà, dunque, come processo di sintesi tra queste opposte componenti, affinché esse "si scontrino per una concreta opera di mediazione storica e sociale, su un piano che impegni la personalità alla loro soluzione razionale: e cioè all'integrazione delle loro reciproche istanze, non alla deformazione o all'eliminazione delle une o delle altre". (*Ivi*, p. 21). Ma la sintesi io-mondo, ci avverte Bertin, non è mai l'esito di un processo necessario, è semmai la possibilità che il soggetto ha per realizzare se stesso senza mortificare la propria individualità da un lato, e senza isolarsi dalle trame socioculturali in cui la sua esperienza di vita si iscrive dall'altro. L'integrazione quale cifra ideale della realizzazione di sé vale dunque innanzitutto come possibilità, chiamando il soggetto a scegliere tra opzioni differenti: "Poiché la personalità, come rapporto dell'individualità e del mondo, è possibilità di tale rapporto in direzioni di vita differenti, nessuna delle quali inscritta nella natura del singolo, nessuna necessaria, la personalità si costituisce con un atto di scelta che garantisce la sua libertà". (*Ivi*, p. 10) È il dato della scelta, dunque, quello mediante il quale si definisce la formazione della personalità al di là dei condizionamenti socioculturali e dei limiti imposti dalla condizione di natura. Scegliere vuol sempre dire operare delle discriminazioni, escludere delle possibilità per favorirne delle altre. Ecco perché "la scelta implica un atteggiamento di lotta" (*Ibidem*) che impegna tutta quanta la personalità dell'individuo, alle prese con la necessità di decidersi per una via piuttosto che per un'altra: scelta di autenticità oppure di inautenticità, di evasione oppure di impegno, di dipendenza

## *Soggettività individuale e ricerca fenomenologica*

Un orizzonte ideale – un'idea di sapere critico, dinamico, complesso e problematico, ma allo stesso tempo rigoroso sotto il profilo scientifico – che tuttavia non si comprenderebbe sul serio se non lo si cogliesse nel suo stringente rapporto storiografico-culturale con quella tradizione fenomenologica che fa capo a Husserl, l'amico ma soprattutto il maestro, con Martinetti e Simmel, del nostro Banfi.

Sin dai primi anni del Novecento, infatti, la fenomenologia si configura come volontà di indagare il rapporto che vincola soggetto conoscente e oggetto conosciuto nei termini della reciproca coappartenenza esibita dalle due polarità in questione, laddove non possono darsi né una soggettività a se stante a prescindere dal dato dell'oggettività, né un'oggettività indipendente dall'intenzionalità della soggettività individuale<sup>18</sup>. È noto, infatti, come la fenomenologia, a partire dal motto che da sempre ne contraddistingue la sua portata euristica, "verso le cose stesse" (*zur Sache selbst*), si dia innanzitutto come metodologia di ricerca atta a mettere in luce il carattere dialettico e relazionistico di ogni forma di conoscenza colta nella concretezza delle sue manifestazioni.

Tale indagine si sviluppa a partire dal considerare la coscienza non come dimensione autonoma, isolata in se stessa, ma sempre diretta verso

---

oppure di autonomia, dove gli estremi in questione non stanno ad indicare modelli opposti secondo il criterio di una gerarchia di valori stabilita in modo aprioristico, ma rappresentano semmai gli estremi funzionali, sotto il profilo metodologico, a definire il ventaglio delle possibili esperienze dell'umano. Che sia preferibile optare per l'autenticità, l'impegno e l'autonomia, infatti, non può, in una dimensione critica e non dogmatica di discorso, essere il presupposto dato per acquisito dal quale partire, bensì l'orizzonte ideale di un processo di formazione chiamato sempre a fare i conti con la problematicità costitutiva dell'esperienza: quasi a dire, in fondo, che autenticità, impegno e integrazione possono essere indicati come gli esiti ideali di un processo formativo compiuto, solo dopo che la personalità del singolo è passata attraverso il travaglio doloroso della problematicità, assumendo fino in fondo consapevolezza del significato ambivalente di cui essa è portatrice.

Per una ricognizione della riflessione pedagogica bertiniana inerente ai temi qui riassunti cfr. *Educazione alla ragione. Lezioni di pedagogia generale*, Roma, Armando, 1968.

<sup>18</sup> L'idea che il sapere si costituisca in una duplice dimensione per la quale gli appartengono sia il dato della rigidità delle sue procedure sia l'aspetto sapienziale dei suoi contenuti è una delle costanti del soggetto stesso maggiormente presenti nella riflessione di Husserl. Sin dai primi anni dieci, infatti, in quello che può essere considerato come il manifesto programmatico della fenomenologia, vale a dire *La filosofia come scienza rigorosa*, Husserl rende esplicita questa duplice dimensione come costitutiva del sapere stesso, senza mancare di sottolineare la problematicità intrinseca che attraversa il rapporto tra queste due diverse istanze: "La profondità è un indice del caos, che la scienza autentica intende trasformare in cosmos, in un ordine semplice, perfettamente chiaro e risolto. La scienza autentica non conosce, per quanto si estende la sua dottrina effettiva, alcuna profondità. Ogni frammento di scienza compiuta costituisce un intero movimento di pensiero, ciascuno dei quali è immediatamente evidente e non ha quindi nulla di profondo. La profondità riguarda la sapienza, mentre la distinzione e la chiarezza concettuale ineriscono alla teoria rigorosa. Convertire in forme razionali univoche i presentimenti di un senso profondo, questo è il processo essenziale della nuova costituzione delle scienze rigorose". Cfr. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 102-103.

qualcosa. La coscienza, infatti, è sempre "coscienza di", vale a dire che essa è sempre orientata in una qualche direzione che la lega alla mondanità: la coscienza, cioè, è sempre coscienza intenzionale. Ed è proprio questa sua intenzionalità a rappresentare il legame che unisce la coscienza al dato dell'alterità. La relazione tra soggetto e oggetto, ma anche tra i diversi soggetti, è qui considerata come aspetto originario, cioè costitutivo, e non come una qualità registrabile in seconda battuta, come se potesse darsi un soggetto che incontra il mondo solamente dopo essere uscito dalla cerchia del proprio solipsismo: l'essere dell'uomo è già sempre essere nel mondo, così come la sua esistenza è già sempre esistenza con altri. La vasta e complessa riflessione sull'intersoggettività maturata nell'ambito della tradizione fenomenologica, con ricadute di grande rilevanza anche sotto il profilo formativo, trova proprio in questo principio la sua radice di legittimità.

Se la coscienza, dunque, è sempre intenzionale ne consegue che i fenomeni con i quali essa si intrattiene non possono essere percepiti come qualcosa che semplicemente appare, bensì come qualcosa di concretamente vissuto da parte del soggetto, la cui attività conoscitiva non è mai in sé neutrale ed obbiettiva, ma sempre tendenziale, in quanto il suo movimento è sempre "un dirigersi verso", "un tendere a". Così come non si dà una soggettività avulsa dalla realtà nella quale essa è immersa, così non si dà oggettività a prescindere dall'intenzionalità che contraddistingue l'attività del soggetto. Intenzionalità per la quale la conoscenza diventa tale nella misura in cui c'è sempre un soggetto storicamente situato che attribuisce alle cose un significato ed un senso: l'oggettività del conoscere è sempre una costruzione che chiama in causa l'attività del soggetto e non una realtà altra rispetto a colui che concretamente la intenziona.

Se il significato delle cose e del mondo non può sussistere in se stesso ma necessita di un soggetto che elabori, rifletta ed interpreti i dati con i quali sta in relazione, ciò comporta l'esigenza di attribuire al problema della conoscenza una qualificazione radicalmente diversa rispetto a quella che le è stata storicamente attribuita. Se tradizionalmente, infatti, la questione del conoscere è stata risolta o nei termini della dipendenza dei dati d'esperienza dal soggetto conoscente (razionalismo) o, viceversa, del soggetto dagli stessi dati d'esperienza (empirismo), la fenomenologia rappresenta il tentativo di andare al di là dei limiti che entrambe le opzioni esibiscono. Si tratta, infatti, secondo Husserl, di elaborare una teoria della conoscenza che salvaguardi l'attività intenzionale del soggetto senza però sacrificare l'oggettività del conoscere. Ciò si rende possibile, dal suo punto di vista, rinunciando a quell'atteggiamento naturale ed oggettivistico che ci spinge a ritenere che le cose ed il mondo abbiano di per sé un significato indipendente dall'intenzionalità della coscienza. Gli oggetti del conoscere non stanno

semplicemente là fuori, come invece riteniamo dal lato ingenuo e realistico dell'atteggiamento naturale, ma sono esperienze vissute (*Erlebnisse*) che come tali vanno interpellate affinché svelino la trama di senso che le innerva. Ma perché questo accada è necessario che il soggetto eserciti l'*epoché*, la sospensione del giudizio, nei confronti di quelle conoscenze pregiudicate e compromesse che appartengono alla sfera dell'atteggiamento naturale. Si tratta cioè di accantonare i pregiudizi e le ovvietà che popolano i nostri quadri mentali abituali, quelli mediante i quali noi entriamo in relazione con le cose che ci circondano nella vita di tutti i giorni, laddove le cose, le persone, gli ambienti sono sempre per noi "alla mano" e proprio perché già sempre "alla mano" non ci impongono quello sforzo alla ricerca che è invece necessario qualora intendiamo elaborare una teoria della conoscenza rigorosamente fondata. Esercitare l'*epoché* significa proprio accantonare questo tipo di conoscenza, che pur appartiene all'esperienza ordinaria di ciascuno, sgombrando il campo dall'illusione che su di essa si possa articolare una rappresentazione scientificamente plausibile delle nostre modalità conoscitive:

*Noi mettiamo fuori azione la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo di colpo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale, che è costantemente "qui per noi", "alla mano" e che continuerà a permanere come "realtà" per la coscienza, anche se a noi talenta di metterlo in parentesi*<sup>19</sup>.

In un passo divenuto ormai celebre, poi, Husserl chiarisce il significato metodologico dell'*epoché* fenomenologica:

Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io non nego questo mondo quasi fossi un sofista, non revoco in dubbio il suo esserci quasi fossi uno scettico; ma esercito in senso proprio l'*epoché* fenomenologica, cioè: io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e, in definitiva, come un mondo che non è un terreno universale d'essere per una conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in senso ingenuo e diretto [...] Così attuo l'*epoché* fenomenologica, la quale, dunque, *eo ipso*, mi vieta anche l'attuazione di qualsiasi giudizio, di qualsiasi presa di posizione predicativa nei confronti dell'essere e dell'essere-così e di tutte le modalità d'essere dell'esistenza spazio-temporale del "reale"<sup>20</sup>.

Messo da parte l'atteggiamento naturalistico della conoscenza ingenua, ciò che resta dopo l'esercizio dell'*epoché*, quello che viene denominato residuo fenomenologico, è la coscienza nella sua pura attività intenzionale, mentre,

---

<sup>19</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 1965, vol. I p. 66.

<sup>20</sup> *Ibidem*.



per quel che concerne il mondo oggettivo, quel che rimane sono le cose come fenomeni vissuti. Ma l'attuazione dell'*epochè* costituisce, nella sofisticata elaborazione husserliana, solamente il primo passo verso la costruzione di un sapere rigorosamente fondato che vuole però salvaguardare la portata irriducibile della soggettività individuale. Il passo successivo, quello mediante il quale Husserl intende mostrare come la soggettività possa "costruire la cosa" secondo un criterio di tipo universale, è rappresentato dalla ricerca del trascendentale quale fondamento della relazione tra soggetto ed oggetto.

Quale tipo di rapporto intercorre tra la mia soggettività e l'oggetto che mi sta di fronte? Ciò che ho davanti a me, questo tavolo, questo albero, questa penna, mi si manifesta innanzitutto come un insieme di percezioni che vengono prima di qualsiasi idea o preconetto che io possa avere a riguardo della cosa. Ma l'insieme delle sollecitazioni che mi provengono dalla cosa stessa alimentano una concatenazione di atti percettivi che mutano continuamente di segno nell'ordine spaziale e temporale<sup>21</sup>. La percezione, infatti, non si fissa mai nella cristallizzazione di un istante, è semmai un flusso costante dove il prima e il dopo non seguono una scansione rigidamente lineare, ma si intrecciano su un piano circolare in cui il soggetto percepisce la cosa all'interno di "un sistema di molteplici apparizioni ed adombramenti"<sup>22</sup>. Certo, la cosa, questo tavolo o questo albero, permane assolutamente immutata, ma la percezione che io ne ho muta continuamente in relazione ad un'infinità di variabili che comprendono i miei spostamenti nello spazio, il mio andare e tornare sulla cosa, il mio dirigermi verso di essa in modo tendenziale, privilegiando un'aspetto oppure un altro ecc... Variabili, queste, che non sono indipendenti dal mio concreto intenzionare l'oggetto in questione, ma che prendono corpo proprio in riferimento all'intenzionalità della coscienza, la quale non assiste passivamente alle sollecitazioni che gli provengono dall'esterno, ma si rende partecipe nella costruzione della cosa stessa, giacché essa non mi si dà mai nell'ordine di un'astratta obbiettività, ma è vissuta, esperita come fenomeno concreto. E proprio perché esperita come fenomeno concreto che la cosa, l'oggetto che ho di fronte, può assumere oppure non assumere un senso per me:

---

<sup>21</sup> Un problema, quello del rapporto tra il soggetto e la temporalità, che sta al centro di molte elaborazioni di stampo fenomenologico, e che costituisce, come è noto, anche uno dei terreni privilegiati della ricerca di Heidegger. Per una ricognizione ad ampio raggio del concetto di tempo vissuto si faccia ovviamente riferimento a E. Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques* (1933), trad. it. *Il tempo vissuto Fenomenologia e psicopatologia.*, Torino, Einaudi, 1968; mentre, per quel che concerne il concetto di temporalità nella riflessione di Husserl si faccia riferimento a E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1956), Milano, Bompiani, 1990.

<sup>22</sup> Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 88.

Il percepire - sostiene Husserl - ha un proprio senso della percezione, ha un suo "inteso intenzionale" così come è inteso; questo senso contiene indicazioni, anticipazioni interpretative non ancora confermate, interpretazioni retrospettive che noi dobbiamo seguire... Il senso stesso di questo inteso intenzionale implica che ciò che è supposto della forma, del colore, rimanda a nuove e a sempre nuove apparizioni di forma, a nuove e sempre nuove apparizioni di colore, attraverso un progresso ben determinato [...] In questo processo sono già prefigurate tutte le diverse determinazioni, che sono implicate come tali in ciò che della cosa è supposto<sup>23</sup>.

La questione del senso, infatti, non interviene in seconda battuta rispetto al processo mediante il quale la soggettività conosce il mondo. Essa, piuttosto, è questione peculiare di quello stesso processo, laddove nell'attribuzione di senso di cui noi investiamo le cose ne va del modo stesso con il quale noi quelle cose le conosciamo. "Il dirigersi verso", "il tendere a" della coscienza mette sempre capo ad una serie di atti intenzionali che non configurano mai un percepire neutrale, ma solamente un percepire che è già sempre orientato in una qualche direzione e che stabilisce una relazione strettissima con il sistema di apparizioni e adombramenti mediante cui la cosa si presenta a noi. Il problema del senso sta certamente in rapporto a questa modalità relazionale che vincola il soggetto e l'oggetto, e si chiarisce progressivamente così come progressivamente si chiarisce la conoscenza della cosa.

La cosa che percepisco, in definitiva, è il fenomeno così come esso appare, che non nasconde, come voleva Kant, una realtà noumenica, intelleggibile al di là delle manifestazioni concretamente esperibili, ma, proprio in virtù della riduzione fenomenologica, essa si dà alla coscienza immediatamente, la quale coglie l'essere della cosa secondo le apparizioni e gli adombramenti tramite i quali la cosa si manifesta: l'essere del fenomeno è il suo stesso apparire, per quanto la conoscenza rigorosa della cosa sia poi costituita dalle progressive chiarificazioni che maturano nella relazione tra il soggetto e la cosa stessa. Chiarificazioni progressive che ci permettono di cogliere l'essenza dell'oggetto senza però celare il concreto manifestarsi delle sue apparizioni. La fenomenologia, infatti, è scienza eidetica: essa, cioè, non ha di mira la conoscenza dell'oggetto reale, si occupa piuttosto dei modi di datità, ossia delle modalità tramite le quali la conoscenza si realizza a partire dal "come" il fenomeno mi si presenta: è nell'articolazione di questo "come" che si produce il processo del conoscere come esperienza concretamente vissuta. Processo, questo, che si compie attraverso le continue sintesi operate dal soggetto tra le diverse modalità di apparizione e che si costruisce in riferimento alla coscienza trascendentale quale garanzia dell'unità e della coesione di quello stesso processo. La coscienza trascendentale, infatti, è proprio il rapporto che lega il soggetto con la serie

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 433, *passim*.

di adombramenti e apparizioni delle cose. Rapporto nel quale, da un lato, abbiamo un soggetto che non è più solamente il *cogito* cartesiano, ma un uomo in carne ed ossa che sente, ragiona e interpreta a partire innanzitutto dalla propria corporeità. "Il corpo proprio - sostiene Husserl mettendo a fuoco un tema che sarà tipico della riflessione di Sartre e Merleau-Ponty - è il mezzo di qualsiasi percezione, è l'organo della percezione, partecipa necessariamente a qualsiasi percezione"<sup>24</sup>. Dall'altro lato la cosa, l'oggetto di conoscenza, che nel suo mostrarsi al soggetto si rivela come ciò che non è mai semplicemente là fuori, ma è sempre, appunto, "rivelantesi a", stabilisce così una strettissima relazione con quel soggetto che la vede, la interroga e la interpreta: è nel continuo approssimarsi del soggetto alla cosa, in definitiva, che si costruisce la conoscenza e che diventa possibile riscoprire il senso originario delle cose.

Accantonati con l'*epoché* i pregiudizi, i quadri mentali abituali, la conoscenza ingenua del mondo, il soggetto ha la possibilità di risalire, attraverso progressive approssimazioni, al vero e autentico significato delle cose. Intendiamoci: se l'*epoché* rappresenta il grado zero della conoscenza, il punto di partenza irrinunciabile, appunto, per liberare lo spazio della relazione tra soggetto e oggetto da tutte le rappresentazioni oggettivistiche e naturalistiche che lo inficiano, è altrettanto vero che al capo opposto, per così dire, del processo mediante il quale si costruisce il conoscere, noi non troviamo il sapere compiuto una volta per tutte – la verità e l'oggettività delle cose nella loro assoluta purezza – né questo sarebbe possibile in una prospettiva critica come quella fenomenologica, la quale costituisce una variante straordinariamente feconda di quella *teoria critica della ragione* che segna inesorabilmente la cultura filosofica novecentesca. In un divenire che non risponde ai criteri della consequenzialità lineare, bensì a quelli della processualità circolare, noi troviamo, semmai, le cose restituite a quella dimensione precategoriale del mondo della vita (*Lebenswelt*) che, secondo Husserl, rappresenta la vera radice del conoscere, giacché è proprio entro tale dimensione che le cose possono essere colte come fenomeni vissuti. Ed è solamente partire da lì che si rende possibile, dal suo punto di vista, costruire scientificamente il sapere secondo gradi di rigorosa chiarificazione del fenomeno. Il problema dell'oggettività non si colloca più, pertanto, al di là del nostro concreto esperire: non più, dunque, la verità in sé dell'oggetto come traguardo da raggiungere, ma una verità che diventa tale in quanto essa è verità per me, così come le cose non sono dotate di per se stesse di un senso se questo non è un senso per me. L'oggettività e la verità delle cose, dunque, come un compito e una prospettiva, come un impegno inesauribile che richiede la partecipazione attiva del soggetto, e non già come aspetti costitutivi della sostanza delle cose stesse.

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 453.

È la soggettività individuale, in ultimo, che invalida il sapere, che gli attribuisce un significato, che lo connota di senso, che lo comprende, cioè, nella trama del proprio vissuto; non già perché essa sia in se stessa misura di tutte le cose come riteneva la sofistica antica, ma piuttosto perché è la soggettività individuale ad intenzionare la conoscenza secondo criteri di validità che affondano le radici nella propria esperienza vissuta. Che poi quei criteri di validità siano anche criteri di tipo universale – atti, cioè, a sostenere una conoscenza rigorosamente fondata – è ciò che è garantito dalla funzione svolta dalla coscienza trascendentale, la quale fa da tramite tra soggetto ed oggetto nel processo di conoscenza e presiede a tutte le operazioni di sintesi per le quali il mio conoscere diventa un conoscere universalmente condiviso. E qui siamo di fronte alla complessa ed affascinante questione dell'intersoggettività. Questione per la quale si tratta di comprendere come l'altro da me, presentandosi come oggetto della mia esperienza, sia anche soggetto all'interno del mio stesso mondo reale. Problema, questo, al quale Husserl dedica buona parte delle sue ultime ricerche, quando egli è alle prese con i grandi interrogativi sul significato della storia e sulla crisi delle scienze nell'età contemporanea<sup>25</sup>.

Il significato più rilevante dell'esercizio fenomenologico sembra consistere, in ultimo, sia sul versante teoretico che su quello etico, nell'*imparare a vedere*, ossia a vedere il fenomeno per come esso si rivela al di là delle sedimentazioni storiche e culturali che presiedono ad ogni processo di oggettivazione; a vedere, cioè, il fenomeno oltre il velo delle ovvietà rappresentate dai nostri pregiudizi e dai nostri abiti mentali consueti. Sotto questo profilo, infatti, la fenomenologia mette capo ad un incessante esercizio di *disoccultamento della cosa*, di modo che essa sia restituita al suo senso originario; senso che non può che affondare le sue radici nella dimensione precategoriale del mondo della vita, per poi chiarirsi sempre meglio nelle successive approssimazioni all'oggetto mediante le continue operazioni di sintesi che vedono impegnato il soggetto nella costruzione della conoscenza. È in questa sorta di circolarità costante, per la quale il categoriale e il precategoriale producono un infinito movimento a spirale, dove le istanze della vita e quelle della ragione si intrecciano rimandando le une alle altre, che l'esercizio fenomenologico si compie nell'incessante dinamica di decostruzione/ricostruzione delle forme di cultura, ricollocando il soggetto o, detto nei termini cari a Husserl, l'uomo in carne ed ossa, al centro della scena del sapere<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Ci si riferisce, ovviamente, all'ultima importante opera di Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936), trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

<sup>26</sup> La possibilità di individuare nella fenomenologia una chiave interpretativa spendibile sul versante della riflessione pedagogica è stata individuata, come è noto, da Piero Bertolini, il quale sin dalla fine degli anni cinquanta (cfr. *Fenomenologia e pedagogia*, Bologna, Malipiero, 1958) è impegnato a definire le coordinate

Donde, si direbbe, l'esigenza ultimativa di quella "esistenzializzazione del trascendentale" che sembra infine consegnare nelle mani dell'esistenzialismo – o, forse meglio, degli esistenzialismi – il destino maturo della fenomenologia nel novero del pensiero novecentesco. Soprattutto quando ad esso si guardi per tentare, come qui si cerca di fare, la strada di una filosofia dell'educazione che a quell'uomo concreto cerchi di dare la prospettiva di un *progetto formativo*.

### *Sulle tracce dell'esistenza*

È certamente difficile, infatti, stabilire con nettezza i confini tra la fenomenologia e l'esistenzialismo, data la congruità dei temi e dei principi teorici di fondo che appartengono ad entrambi gli orientamenti critici in questione. Sia la fenomenologia che l'esistenzialismo, infatti, nell'intenzione di disoccultare il fenomeno dalle sedimentazioni storiche e culturali che ne celano la sua struttura più autentica, fanno propria la medesima metodologia di indagine. Ed è proprio questa vocazione allo smascheramento e allo svelamento tramite l'analisi fenomenologica, l'istanza che sembra appartenere come timbro originario sia all'una che

---

concettuali del sapere pedagogico nei termini di una scienza fenomenologicamente fondata. Una scienza, cioè, che sia al contempo *empirica*, giacché essa si fonda su un'analisi dell'esperienza educativa storicamente situata, *eidetica*, in quanto essa va alla ricerca, oltre che della fatticità dell'esperienza, delle costanti che la attraversano e che si qualificano come altrettante "direzioni di senso originarie", *pratica*, poiché essa si legittima sul piano epistemologico come "apertura al futuro" connotata da quella dimensione operativa che sola garantisce la possibilità di spendere il sapere pedagogico sul piano della effettiva trasformazione della realtà storica. Una riflessione, la sua, che prende le mosse dal considerare l'*epoché* non soltanto uno strumento di carattere metodologico, ma anche come un principio di carattere etico che chiama in causa il soggetto nella globalità del suo essere: "Da questo punto di vista - sostiene Bertolini - non può sfuggire in primo luogo che, se si può parlare con riferimento all'*epoché* e al principio della coscienza pura di un vero e proprio movimento della coscienza verso la propria origine, si deve altresì riconoscere che tale movimento, sorretto da una decisione della volontà personale continuamente messa alla prova e mantenuta, si costituisce sempre in sforzo di purificazione intellettuale e morale in cui si trova impegnato tutto l'uomo, non una parte di esso [...] In questo senso, si può giungere a dire che si tratta di una conversione radicale, di una vera e propria *rigenerazione integrale* del singolo individuo che per essere più veramente se stesso deve avere il coraggio di mettersi in discussione con tutto il proprio bagaglio di cognizioni e convinzioni: di rifiutarsi, insomma, per quello che è già o che gli sembra già di essere". Cfr. P. Bertolini, *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, Firenze, La Nuova Italia, 1988, p. 119, *passim*. Se il sapere scientifico si può rappresentare, secondo il paradigma fenomenologico, a partire dalle diverse ontologie regionali che costituiscono la specificità di ogni ambito del sapere stesso, diventa allora possibile individuare le diverse direzioni intenzionali originarie che caratterizzano il sapere pedagogico e che gli conferiscono la possibilità di assurgere al livello di scienza. In questo senso Bertolini individua nella *sistemicità*, nella *relazione reciproca*, nella *possibilità*, nella *irreversibilità* e nella *socialità* le direzioni intenzionali originarie dell'educazione, vale a dire le costanti, le specificità che attraversano il discorso pedagogico, che legittimano la possibilità di costruire una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata (Per l'approfondimento di questi aspetti sia sul versante teorico che su quello operativo cfr. *L'esistere pedagogico*, cit., pp. 162-200).

Per una ricognizione delle ragioni e dei motivi che attraversano la riflessione pedagogica italiana in ambito fenomenologico, si veda il più recente lavoro di Bertolini *Pedagogia fenomenologica. Genesi, sviluppo, orizzonti*, Firenze, La Nuova Italia, 2001.

all'altra delle due matrici di pensiero cui ci riferiamo. Non è un caso, allora, che nel linguaggio filosofico sia entrata ormai da tempo la dizione fenomenologico-esistenziale, con la quale si circoscrive quel vasto ed eterogeneo movimento di pensiero che si richiama ai principi della filosofia husserliana, per quanto esso si articoli in molteplici direzioni di ricerca anche molto lontane tra loro, sia per i temi di indagine sia per gli esiti ermeneutici raggiunti.

L'esistenzialismo novecentesco, infatti, che ha avuto in Heidegger, non a caso collaboratore di Husserl all'Università di Friburgo tra gli anni dieci e gli anni venti, il suo fondatore, si caratterizza per delle proprie specificità teoretiche, le quali segnano un'indubbia rottura con la tradizione fenomenologica, sul cui ceppo, pure, lo stesso esistenzialismo storicamente si iscrive. Anche la speculazione heideggeriana delle origini, infatti, si muove lungo la via tracciata da Husserl, facendone propria la metodologia di indagine per quel che riguarda l'analisi delle strutture dell' *Esserci*. Essa, però, conquisterà una propria autonomia che la porterà lontana dalla matrice originaria, dirigendosi lungo le traiettorie di un'indagine metafisica di stampo ontologico che non appartiene alla riflessione fenomenologica husserliana. È indubbio, tuttavia, che proprio a partire da Husserl e da Heidegger, si sia originata una vasta e multiforme tradizione di pensiero, che, per la radicalità con la quale si confronta con la tradizione culturale occidentale, costituisce uno dei tratti ermeneutici più significativi della filosofia novecentesca.

Ad Heidegger, in particolare, si deve il merito di aver posto in termini assolutamente inediti la radicalità della questione ontologica. Questione dalla quale trae alimento la sua analisi inerente le strutture dell'*Esserci*. La sua speculazione, infatti, prendendo le mosse da quella che è la questione filosofica per eccellenza, vale a dire la domanda “*che cosa è l'essere?*”, è tesa ad individuare la struttura ontologica di quell'essere che pone la domanda sull'essere, cioè l'uomo: quell'uomo che nel linguaggio heideggeriano è chiamato “Esserci” (*Dasein*), e che la tradizione metafisica occidentale ha finito per obliare, concentrandosi sulla dimensione oggettiva dell'essere, cioè sull'essere come semplice-presenza. In quella che è la sua opera più nota, *Essere e tempo*, Heidegger, infatti, muove dalla considerazione, solo in apparenza scontata, per la quale colui che pone la domanda sull'essere è proprio quell'ente chiamato “Esserci”. Di qui la necessità di un'indagine fenomenologica concernente le sue strutture, tramite la quale svelare la natura di quell'ente per il quale nell'essere ne va del suo stesso essere, vale a dire quell'ente che solo può porre la domanda sull'essere. Se il modo d'essere dell'Esserci è l'esistenza, giacché a differenza di qualsiasi altro ente intramondano che semplicemente c'è, l'Esserci è caratterizzato dal fatto di *ex-sistere*, e cioè di dover sempre uscire da se stesso per veder realizzata la

propria essenza, ne consegue che il passo preliminare per tentare di rispondere all'interrogativo fondamentale *che cos'è l'essere?*, non può che essere rappresentato dalla ricerca delle manifestazioni tramite le quali l'esserci effettivamente si dà: questa analisi è detta da Heidegger *analitica esistenziale (Daseinsanalytik)*.

Il carattere strutturale fondamentale dell'Esserci è innanzitutto quello di essere-nel-mondo (*In-der-Welt-Sein*), laddove il mondo non sta ad indicare né la totalità degli enti, né il loro ordine necessario, bensì l'unità del progetto in base al quale l'Esserci si comprende nel rapporto con gli altri enti: il mondo, cioè, inteso non come una *res*, ma come mondo-ambiente in cui l'Esserci si progetta a partire dalla presa in cura delle cose che incontra in relazione alle sue possibilità. Il mondo, prima di qualsiasi valutazione di carattere oggettivo, è per l'uomo l'orizzonte entro il quale le cose assumono un significato in relazione all'uso che egli ne fa. Per l'Esserci, infatti, essere-nel-mondo vuol dire essere originariamente intimo con una totalità di significati e non semplicemente a contatto con degli enti cui si attribuirebbe un significato solamente in seconda battuta. Essere-nel-mondo significa che l'esserci e il mondo co-appartengono originariamente al medesimo orizzonte, senza che sia possibile pensarli come due enti distinti l'uno al cospetto dell'altro:

L'“esser-presso” il mondo, come esistenziale, non può in alcun modo significare qualcosa come l'esser-presente-insieme, proprio delle cose che si presentano dentro il mondo. Non c'è qualcosa come un “essere l'uno accanto all'altro” di un ente detto “Esserci” e di un altro detto “mondo”<sup>27</sup>.

A partire da questa considerazione di ordine generale tesa ad evidenziare la cooriginarietà di Esserci e mondo, l'analitica esistenziale heideggeriana entra nel vivo di quella medietà quotidiana nella quale, innanzitutto e per lo più, si manifesta l'essere dell'Esserci. Entro tale dimensione, l'Esserci tende a immedesimarsi totalmente col mondo fino a perdersi nella banalità del quotidiano. La chiacchiera, la curiosità e l'equivoco sono i tratti più diffusi di questa dimensione impersonale dominata dalla mentalità del "si" (*man*), laddove l'Esserci cade in balia del "si dice, si fa ecc", e cioè in quell'anonimia che è tipica della vita inautentica, laddove l'inautenticità non sta ad indicare una modalità esistenziale moralmente inferiore rispetto a quella dell'autenticità (*Eigentlichkeit*), ma semplicemente il modo d'essere tipico della medietà quotidiana. Così come, viceversa, la vita autentica non sta a designare una modalità esistenziale moralmente superiore, bensì il modo d'essere più proprio dell'Esserci, quello attraverso il quale egli può conquistare una sua autonomia al di là dell'impersonalità del "si".

---

<sup>27</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970, pp. 78-79.

È necessario, pertanto, comprendere quale sia il modo più proprio dell'essere dell'Esserci, in riferimento a quell'*ex-sistere* che ne costituisce il suo tratto più peculiare ed originario. Affermare, infatti, che l'esistenza è il modo d'essere dell'Esserci significa che, mentre gli altri enti intramondani sono dati nell'oggettività della semplice-presenza, il suo essere, viceversa, non è mai dato, ma egli, in quanto indeterminato, *ex-siste*. Vale a dire che l'Esserci è sempre chiamato a uscire da se stesso, ad oltrepassare cioè la realtà data, in virtù di quel "ci" dell'esser-ci che sta ad indicare il carattere di apertura originaria del suo essere: "Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non-chiusura. L'espressione "Ci" significa appunto questa apertura essenziale"<sup>28</sup>. L'Esserci, pertanto, è sempre nella condizione di aver-da-essere il suo essere: "*L'esserci è la sua apertura*"<sup>29</sup>. Ciò significa che la sua condizione ontologica originaria è quella di poter-essere. Ma se l'Esserci è sempre un poter-essere, questo vuol dire che il suo modo d'essere più proprio è quello della possibilità: "Più in alto della realtà si trova la possibilità"<sup>30</sup>, afferma, infatti, Heidegger, specificando poi che l'Esserci "si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria"<sup>31</sup>. Cosicché, l'essenza dell'uomo altro non è che la sua stessa esistenza e a nulla vale ricercare un'essenza umana intesa come struttura necessaria del suo essere, cioè come sostanza in se stessa immutabile al cospetto della temporalità. Questo, anzi, rappresenta, secondo Heidegger, il grande travisamento dell'ontologia tradizionale, la quale ha erroneamente applicato all'Esserci le categorie valide per gli enti intramondani: le cose sono, solo l'Esserci c'è. È questa, in fondo, la traccia decisiva di *Essere e tempo*, quella che accompagna la vasta e complessa disamina relativa alle strutture dell'Esserci.

Due, a suo avviso, sono le modalità fondamentali con le quali l'Esserci realizza il suo in-essere, ossia il suo "ci": la *situazione emotiva* e la *comprensione*. L'Esserci, infatti, in quanto essere-nel-mondo, non solo comprende già sempre le cose entro una totalità di significati, ma anche sempre a partire da una certa tonalità emotiva, la quale è indicativa dell'apertura del "ci": apertura che si fa qui rivelativa di una ineliminabile ambivalenza ontologica. Da un lato, infatti, la situazione emotiva rende evidente l'effettività della presenza dell'Esserci nel mondo e con ciò la sua finitezza originaria, giacché essa, mostrandogli l'effettività del suo essere, un'effettività della quale l'Esserci non può rendersene ragione, lo mette di fronte alla fatticità dell'essere consegnato come essere-gettato (*Geworfenheit*):

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 65.



Questo carattere dell'essere dell'Esserci, di essere nascosto nel suo donde e nel suo dove, ma di essere tanto più radicalmente aperto in quanto tale, questo “che c'è” noi lo chiamiamo *l'esser-gettato* di questo ente nel suo “Ci”. Così l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è il suo “Ci”. L'espressione *esser-gettato* sta a significare *l'effettività dell'essere consegnato*<sup>32</sup>.

Essere-gettato che, dal lato impersonale della vita inautentica, diviene deiezione, caduta, oblio, laddove, ancora una volta, la dimensione dell'inautenticità non va intesa come una sorta di degradazione morale, piuttosto come la condizione ontologica dell'Esserci nella sua inevitabile immedesimazione col mondo:

Il fenomeno della deiezione non ci fa conoscere una specie di “faccia notturna” dell'Esserci [...] La deiezione rivela una struttura ontologica *essenziale* dell'Esserci stesso, struttura che ne costituisce così poco l'aspetto notturno da riempire, nella quotidianità tutti i suoi giorni<sup>33</sup>.

D'altro canto, poi, in virtù del fatto che “*la tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo così possibile un dirigersi verso*”<sup>34</sup>, si comprende come l'Esserci sia già sempre originariamente in un certo rapporto emotivo-affettivo col mondo, orientato cioè in una qualche direzione di senso. La situazione emotiva costituisce pertanto una specie di prima prensione globale delle cose che è antecedente a qualsiasi forma di sapere: una precomprensione che, in quanto originaria, fonda la stessa comprensione.

Situazione emotiva e comprensione risultano così fortemente correlate: esse sono i due esistenziali tramite i quali l'Esserci rivela la sua apertura originaria. La comprensione, infatti, poiché costitutiva del modo d'essere dell'Esserci in quanto poter-essere, rappresenta “l'‘in-vista-di-cui’, l'essere-nel-mondo esistente è aperto come tale”<sup>35</sup>. Se la situazione emotiva apre all'Esserci sul versante del già-stato, rivelandogli la sua gettatezza originaria, la comprensione, viceversa, costituisce l'apertura verso la dimensione del futuro: la comprensione, cioè, come un poter-essere aprente, come ciò che rivela all'Esserci come stanno le cose a proposito di se stesso. Se l'Esserci è sempre un poter-essere, tutte le strutture della sua esistenza non possono che avere il carattere dell'apertura e della possibilità, a patto, tuttavia, di non intendere la possibilità semplicemente come una sorta di vaga indeterminatezza per la quale tutto diventerebbe indifferentemente possibile, giacché l'Esserci, in quanto emotivamente situato, è già sempre incardinato in determinate possibilità, così come, in quanto poter-essere, è

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 173.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 225, *passim*.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 182.

già sempre orientato verso una possibilità piuttosto che un'altra: ecco perché "l'Esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo"<sup>36</sup>. Ma è proprio perché l'Esserci è sempre un aver-da-essere nell'ordine di un possibile effettivo, che la comprensione ha in se stessa la struttura del progetto:

Il carattere di progetto della comprensione costituisce l'essere-nel-mondo rispetto all'apertura del suo Ci in quanto Ci di un poter essere. Il progetto è la costruzione ontologico-esistenziale dell'ambito di un poter-essere effettivo. L'Esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare<sup>37</sup>.

A partire dalla comprensione, dunque, l'Esserci si progetta nell'ordine dell'apertura, appropriandosi così della sua autenticità: autentico, infatti, è l'Esserci che si appropria di sé in base alla possibilità più sua.

È a partire da questa ambivalenza ontologica originaria, ambivalenza per la quale l'Esserci si dispiega nell'ordine della temporalità come una *possibilità gettata*, che Heidegger fornisce le descrizioni preliminari circa le strutture dell'Esserci, prima di affrontare altri due esistenziali fondamentali: la cura, intesa come dimensione propria del Con-esserci (*Mitdasein*), e l'essere-per-la-morte, laddove egli mostra come la morte, in quanto possibilità dell'impossibilità di ogni possibilità, costituisca la possibilità più propria, più autentica dell'esserci.

Non è certo questa la sede per affrontare gli altri passaggi dell'analitica esistenziale. Siano, dunque, sufficienti queste brevi indicazioni circa la sua fase preparatoria, le quali, tuttavia, dovrebbero bastarci per comprendere un aspetto decisivo della riflessione heideggeriana: e cioè che le cose si rivelano davvero come possibilità aperte soltanto nell'ambito di un progetto deciso, ossia soltanto entro una dimensione di autenticità. Se è vero, infatti, che Heidegger non stabilisce una gerarchia valoriale tra autentico ed inautentico, giacché l'obiettivo dell'analitica esistenziale è soprattutto quello di descrivere le strutture dell'Esserci per come esse si manifestano "innanzitutto e per lo più", è pur vero che nella dimensione deietta del "sì" le cose non sono mai incontrate in vista di un progetto, ma soltanto nello sfondo impersonale della banale medietà quotidiana, "dove ognuno è gli altri e nessuno è se stesso"<sup>38</sup>. Viceversa, affinché le cose si diano veramente come possibilità aperte, è sempre necessario che esse siano scelte autenticamente da qualcuno nell'ordine di una decisione progettante. L'incontro con le cose, la conoscenza del mondo, l'apertura all'altro implicano sempre un'assunzione di responsabilità da parte dell'esserci: una

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 164.

responsabilità che prende corpo solamente a partire dall'impegno della scelta e dalla decisione del progetto<sup>39</sup>.

Sarà poi Sartre, sulle tracce dell'analitica esistenziale heideggeriana, ma anche oltre di essa, a tematizzare il problema dell'esistenza secondo una più esplicita curvatura etica, laddove l'interesse per l'uomo e la sua situazione-nel-mondo sarà connotato da una "densità vitale" largamente assente nella raffinata e rarefatta teoresi heideggeriana<sup>40</sup>. Anche Sartre, infatti, adotta il metodo fenomenologico e anch'egli parte dal problema ontologico, ma il suo interesse principale non riguarda tanto l'analisi delle condizioni in cui si manifesta il fenomeno, come avviene per Husserl, oppure l'essere in se stesso, come accade per Heidegger. La sua attenzione, piuttosto, è diretta alla coscienza in quanto dimensione fondamentale dell'esistenza.

Sartre, in quella che è la sua opera filosofica più nota, *L'Essere e il nulla*, parte dalla considerazione che l'essere in quanto tale, l'essere-in-sé, è sempre semplicemente ciò che è, vale a dire un essere pieno, autosufficiente ed irrelato. L'essere-in-sé, in quanto pienezza assoluta, è isolato in se stesso, non conosce l'alterità, non ha un dentro e un fuori, ed è descritto da Sartre come "opaco a se stesso [...] perché ricolmo di se stesso"<sup>41</sup>. L'essere-in-sé, in definitiva, "non è mai né possibile, né impossibile, è"<sup>42</sup>. Ma questo tipo d'essere, proprio perché costitutivamente chiuso in se stesso, non può manifestarsi, rendersi fenomeno per la coscienza, senza che avvenga una rottura al suo interno che ne riveli la sua alterità, e dunque la sua nullità. Solo la coscienza può operare questa rottura. Se è vero, infatti, che la

---

<sup>39</sup> Per una lettura pedagogica dell'idea di progetto in chiave fenomenologico-esistenziale si faccia riferimento a Vanna Iori, la quale, nell'ambito di una ampia ricognizione teoretica relativa al significato dell'essere per l'educazione, afferma: "Il progetto allontana l'evento educativo dalle componenti deterministiche, rafforza la libertà della scelta, consolida la incessante comprensione e modificazione di sé stessi. L'uomo, secondo la lezione heideggeriana, può sottrarsi all'esistenza inautentica in cui ha obliato se stesso e si è disperso nel Si. Questo andarsi a riprendere dal Si, per modificarsi in vista dell'essere se stesso autentico, avviene come *ripresa della scelta*, cioè come *scelta di questa scelta stessa* [...] *Il progetto in pedagogia è la traduzione della possibilità più propria dell'uomo nel mondo nel suo essere per l'educazione*. È dunque il superamento incessante della *Geworfenheit*. È la volontà di decidersi per una modificazione del 'dato' iniziale che può essere superata o non superata ma ha in sé l'inevitabilità del superarsi e nello stesso tempo l'impossibilità di superarsi: cioè continuamente si ripropone. Ogni attimo è un essere gettato di nuovo nel progetto di sé: è la scelta dell'apertura al 'darsi' inesauribile. Il progetto educativo è la *decisione* stessa di e-sistere". Cfr. V. Iori, *Essere per l'educazione. Fondamenti di un'epistemologia pedagogica*, Firenze, La Nuova Italia, 1988, pp. 143-145, *passim*.

<sup>40</sup> Per una prima, agile ricognizione del pensiero sartreano si faccia riferimento a J.P. Sartre, *L'esistenzialismo est un humanisme* (1946), trad. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia, 1963. Scritto per far fronte alle critiche politiche che lo incalzano da molteplici direzioni, questo testo a carattere prevalentemente divulgativo mette in luce un aspetto decisivo dell'esistenzialismo sartreano e cioè il suo significato umanistico, evidenziando una divergenza destinata ad ampliarsi rispetto all'esistenzialismo di Heidegger, il quale, proprio negli stessi anni, è impegnato a ribadire il carattere antiumanistico della sua prospettiva ermeneutica, sempre più orientata in una direzione lontana dalla speculazione delle origini. Per una valutazione della svolta heideggeriana si faccia riferimento a M. Heidegger, *Holzwege* (1950), trad. it. *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano, Bompiani, 2002.

<sup>41</sup> Cfr. J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (1943), trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 32, *passim*.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 33.

coscienza è coscienza di qualcosa, essa non può che essere rivolta a qualcosa di diverso da se stessa, rivelando così la sua struttura trascendente. Ecco perché Sartre può descrivere la coscienza come "un essere per cui nel suo essere si fa questione del suo essere in quanto questo essere ne implica un altro distinto da sé"<sup>43</sup>. oppure ancora come "un essere per il quale, nel suo essere, c'è coscienza del nulla del suo essere"<sup>44</sup>. Ciò che si manifesta alla coscienza, dunque, non può mai essere l'in-sé, ma sempre soltanto un tipo d'essere di altra natura che Sartre definisce l'essere per-sé: un tipo d'essere che, rispetto all'in-sé, non può porsi che come non essere, cioè come nulla. Con la coscienza, pertanto, entra nella realtà la possibilità di tutto ciò che non è l'identità assoluta dell'in-sé, vale a dire tutto ciò che, non essendo necessario, appartiene al regno del contingente e che dal punto di vista dell'in-sé rappresenta il nulla: la coscienza si fa rivelatrice del nulla in quanto il nulla è il suo stesso essere.

Se, dunque, è la coscienza, il soggetto stesso, a generare il nulla, giacché l'essere in-sé non è in grado di produrre il suo contrario perché sempre "ricolmo di se stesso", l'uomo non può percepirsi che come essere indeterminato e, come tale, posto di fronte ad un radicale sentimento di inquietudine, e cioè la dolorosa scoperta che il nulla è presente per mezzo della sua libertà: per essere ciò attraverso cui il nulla viene al mondo l'uomo deve essere libero. Ma la percezione di questa sua indeterminatezza assoluta, indeterminatezza per la quale l'uomo comprende di essere egli stesso produttore del nulla, non può prendere corpo che nel sentimento dell'angoscia. Sentimento per il quale egli comprende che il nulla non sta altrove, fuori di sé, ma proprio dentro se stesso. L'uomo si scopre così come essere indeterminato, senza giustificazione e senza fondamento, come senza giustificazione e fondamento è lo stesso sistema di valori nei quali egli si trova a vivere. Ne consegue, pertanto, che

la mia libertà è l'unico fondamento dei valori, e che *niente*, assolutamente niente, mi giustifica se adotto questo o quest'altro valore, questa o quest'altra scala di valori. *In quanto essere per mezzo del quale i valori esistono* [corsivo nostro], io sono ingiustificabile. E la mia libertà si angoscia d'essere il fondamento senza fondamento dei valori<sup>45</sup>.

Condannato ad essere libero, angosciato di fronte alla sua indeterminatezza, l'uomo cade in preda al desiderio di fuggire da se stesso e cioè dalla radicale apertura al non-essere del suo essere. Una fuga che Sartre identifica con la malafede, ossia con il mentire a se stessi circa la propria effettiva situazione esistenziale. Considerata al di là di ogni connotazione moralistica, essa costituisce un modo d'essere tipico dell'umanità dell'uomo. La malafede,

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>45</sup> *Ivi*, pp. 73-74.

infatti, "non viene dal di fuori della realtà umana. Non si subisce la propria malafede, non si è 'affetti' da malafede, non è uno stato"<sup>46</sup>. Del proprio essere in malafede, suggerisce Sartre, si è sempre coscienti, e dunque responsabili, se non altro perché la coscienza è una soltanto, e quel me che si cerca di ingannare fa pur sempre parte dell'io che inganna. Essa, in sostanza, costituisce una "certa arte di formare concetti contraddittori"<sup>47</sup> in cui il soggetto si mette al riparo da qualsiasi possibile rimprovero, costruendosi una solidità d'essere, un'identità certa, con la quale cercare di eludere la contraddittorietà insita dell'esistenza. Egli, infatti, costitutivamente sospeso tra fatticità e trascendenza, "utilizza" entrambe come vie di fuga dalle proprie responsabilità, assumendo strumentalmente l'una e l'altra come maschere della propria inautenticità:

Mi trovo su un piano ove nessun rimprovero può raggiungermi perché ciò che io *sono* veramente è la mia trascendenza; sfuggo, me la svigno, lascio il cencio in mano al mio predicatore. Soltanto, l'ambiguità necessaria alla malafede viene dal fatto che si afferma che io *sono* la trascendenza nel modo d'essere della cosa<sup>48</sup>.

Sospeso tra fatticità e trascendenza, l'uomo vive la lacerazione, l'infelicità, di essere a mezza via tra l'identità certa, la solidità d'essere, e al contempo, di essere altrove, nell'ordine del trascendente, come proiettato su uno sfondo di non-essere. È a partire da questa costitutiva ambivalenza dell'essere che Sartre esamina l'essere-per-sé come l'essere stesso della coscienza. Abitato dal nulla, l'essere-per-sé del soggetto non ha alcuna compattezza, alcun fondamento, è cioè frantumazione e decompressione d'essere; è "presenza a sé" nell'ordine del continuo distanziamento della coscienza da se stessa, cioè dalla propria fatticità, laddove la coscienza, sospesa appunto tra fatticità e trascendenza, "non può mai impedire a se stessa di essere e pure è completamente responsabile del suo essere"<sup>49</sup>. È qui che risiede la radice dell'assurdità e della libertà della coscienza. Essa, infatti, originariamente "gettata" nella necessità dell'in-sé, può riscattarne la pesantezza solo al

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 93. Atteggiamento tipico della malafede, ad esempio, è il comportamento cerimoniale che l'uomo adotta fingendo di identificarsi totalmente con un ruolo. È il caso del cameriere di caffè esaminato da Sartre, in cui la gentilezza stucchevole di cui egli riveste il suo ruolo sociale assume la posa evidente della teatralità. Ma a che cosa ambisce questo cameriere che recita, come se si trattasse di un gioco, il ruolo del cameriere? A realizzare un essere-in-sé del cameriere, risponde Sartre. E qui si pone dal suo punto di vista una questione cruciale per quel che riguarda l'origine della malafede, rivelativa della "natura" stessa dell'essere dell'uomo. Se l'essere-in-sé, come abbiamo visto, non appartiene al modo d'essere dell'esistenza, è evidente che colui che recita una parte, recita ad essere ciò che non è, aggrappandosi ad una identità certa, ad una solidità d'essere, fuggendo così dalla costitutiva ambivalenza esistenziale, per la quale il proprio essere non coincide mai interamente con i propri gesti, con i propri atti, ma è sempre aperto, per ciò stesso, alla dimensione del non-essere. Nella rinuncia a vedere le possibilità d'essere insite in questa apertura sta, ad avviso di Sartre, la radice della malafede, cioè il "non-credere-ciò-che-si-crede".

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 123.

prezzo della nullificazione. Ma è proprio in virtù di tale nullificazione coscienziale che l'essere può uscire dal limbo oscuro dell'in-sé, per proiettarsi sul piano del per-sé come apertura al non-essere e dunque al possibile<sup>50</sup>. La coscienza, pertanto, diviene, nella sua infondatezza, il fondamento assoluto di una libertà che dispone dell'essere. Ma l'in-sé nullificato dalla coscienza persiste come ideale, come simbolo di quella totalità verso la quale l'uomo, essere ontologicamente mancante, tende, senza però poter raggiungere: in questa inconciliabilità di in-sé e per-sé risiede l'assurdità ma anche la libertà della coscienza:

L'uomo è libero perché non è sé, ma presenza a sé. L'essere che è ciò che è non potrebbe essere libero. La libertà è precisamente il nulla che è *stato* nell'intimo dell'uomo e che costringe la realtà umana a *farsi* invece che *ad essere*... Per la realtà umana, essere vuole dire *scegliersi*: niente le viene dal di fuori, né tanto meno dal di dentro, che essa possa *ricevere* e *accettare* [...] Così la libertà non è *un* essere: è l'essere dell'uomo, cioè il nulla del suo essere<sup>51</sup>.

È dunque l'atto della scelta, il passaggio decisivo mediante il quale l'uomo può rompere il cerchio magico del proprio desiderio di totalità, per ambire ad una consistenza esistenziale che si incardini nella dimensione del fare. Solo a partire dalla scelta, infatti, all'uomo è data la possibilità di diventare se stesso, abbandonando quella pretesa d'assoluto alla quale, tuttavia, non riesce mai del tutto a rinunciare senza il prezzo di un'inaudita sofferenza. Dare senso a questa ambivalenza originaria sembra essere la cifra formativa del suo stesso esistere<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Osserva Sartre a proposito del per-sé del possibile: "Comprendere la possibilità in quanto possibilità, o essere la propria possibilità, è una sola e medesima necessità per l'essere nel quale, nel suo essere, si fa questione del suo essere. Ma precisamente essere la propria possibilità, cioè definirsi con essa, cioè definirsi con quella parte di sé che non è, è definirsi come fuga da sé verso [...] In una parola, quando voglio rendere conto del mio essere immediato in quanto è semplicemente ciò che non è e non è ciò che è, io sono sospinto fuori da esso verso un senso che è inafferrabile, e che non può essere confuso con una rappresentazione soggettiva immanente". *Ivi*, p. 139, *passim*.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 496, *passim*.

<sup>52</sup> Si deve ad Antonio Erbetta un'esemplare lettura pedagogica della giovinezza come età nella quale ognuno costruisce la propria moralità, nell'ordine di una scelta che viene a spezzare la tentazione d'assoluto tipica, appunto, di questa età della vita. Una lettura, la sua che, muovendosi sui confini dei diversi ambiti del sapere umanistico, assume proprio Sartre, filosofo della giovinezza per eccellenza, come uno dei modelli privilegiati per sondare in profondità quell'esemplare situazione pedagogica che la giovinezza incarna, al di là dell'afasia dei modelli sociometrici, i quali finiscono per fornire della giovinezza un'immagine tutta ripiegata sul versante della sua funzionalità sociale. Laddove Erbetta, invece, proprio a partire dall'idea di giovinezza come esemplare situazione pedagogica, può scrivere: "Una situazione - quella della giovinezza - che il suo paradigma formale lo trova piuttosto nell'autenticità esistenziale, vale a dire in ciò che, connotando la vita del giovane nei termini di una tentazione d'assoluto - poter essere e diventare tutto ciò che si vuole, senza mai prendere la decisione di essere qualcosa piuttosto che nulla - lo fa vivere nella tragica scoperta della moralità. Una moralità dalle mani sporche, per usare l'immagine cara all'esistenzialista, in cui ciascuno realizza il proprio progetto formandosi, facendosi, impegnandosi, sbagliando, senza alcuno stereotipo di formatività che lo liberi dalla responsabilità della scelta e della decisione. Eppure, sapendo, quell'uomo, di bersi, nello stesso momento, la sua libertà, e dunque

L'indagine sartreana, in definitiva, mette in luce quello che è il cuore della riflessione esistenzialista, e cioè che l'essere dell'uomo, in virtù proprio della sua originaria ambivalenza, è sempre un essere mancante. Situato, infatti, nella provvisorietà del contingente, ma, al contempo, anelante ad una totalità di senso che riscatti la sua frammentarietà, l'uomo si percepisce come nella perenne ricerca di un altrove in cui ritrovare le ragioni più intime del suo essere. Ricerca vana? Certamente sì, perché essa richiederebbe all'uomo di essere altrimenti da ciò che è, vale a dire un essere divino che possiede in se stesso la totalità, facendo così coincidere l'in-sé ed il per-sé. Ma allo stesso tempo anche ineludibile, giacché è proprio in virtù di questa mancanza originaria che egli agisce, riflette, conosce, sceglie, muovendosi nella direzione del possibile come verso ciò che gli è più proprio. Ed è solamente in questa direzione che sembra consistere la sua cifra di umanità, laddove quella "passione inutile"<sup>53</sup> che l'uomo in se stesso è, può ritrovare la sua dignità d'essere proprio nell'ordine della scelta: una scelta – un vero e proprio criterio di autoformazione – tanto più autentica quanto priva di un fondamento che non sia quello della sua radicale libertà.

#### *Postilla conclusiva*

Razionalismo critico, fenomenologia ed esistenzialismo, pur nelle profonde e spesso anche inconciliabili differenze che li attraversano, costituiscono tre orientamenti di pensiero tipici della riflessione filosofica novecentesca, e cioè tipici di quella transizione storica e culturale segnata dalla crisi dei fondamenti assoluti. Ognuno a modo loro, infatti, essi si esercitano nel tentativo di ridefinire il *proprium* del discorso filosofico a partire da una critica serrata degli apparati concettuali ereditati dalla tradizione. Lontani, spesse volte, per gli esiti ermeneutici raggiunti e per le prospettive alle quali essi aprono, razionalismo critico, fenomenologia ed esistenzialismo sembrano essere accomunati, tuttavia, da un'esigenza di radicale criticità nei confronti di qualsiasi ipotesi filosofica di stampo necessitante e sostanzialistico, mettendo piuttosto in luce il significato ed il valore della contingenza storica quale sola dimensione che sia data vivere all'uomo, rivendicando così l'idea che il formarsi stesso dell'umanità sia innanzitutto il risultato dei processi culturali radicati nell'immanenza storica e non una realtà di fatto che si riprodurrebbe, *für ewig*, secondo il paradigma dell'essenza.

---

sperimentando in chiave decisamente pedagogica il dolore che l'educazione porta con sé". Cfr. A. Erbetta, *Il tempo della giovinezza. Situazione pedagogica e autenticità esistenziale*, Firenze, La Nuova Italia, 2001, p. 5.

<sup>53</sup> Cfr. J.-P. Sartre *L'essere e il nulla*, cit., p. 682.

Di qui, da questa decisiva torsione interpretativa, una consapevolezza gravida di conseguenze per quel che concerne la riflessione pedagogica, chiamata anch'essa ad esercitarsi in un'incessante attività decostruttiva dei propri apparati, al fine di cogliere il *novum* emergente nel dibattito culturale contemporaneo, laddove l'idea che l'uomo sia innanzitutto *esistenza incarnata* rappresenta storicamente il vero elemento di rottura rispetto ad una lunga e complessa tradizione di pensiero centrata invece sulla preminenza del concetto di essenza.

L'umanesimo critico banfiano, la fenomenologia husserliana, l'analitica esistenziale heideggeriana e l'esistenzialismo umanistico sartreano delineano, nella loro pluralità ermeneutica, un itinerario metodologico intorno al quale diventa allora possibile effettuare una ricognizione critica relativa all'idea di formazione dell'uomo intesa nella sua natura processuale. Idea di formazione, dunque, che, abbandonate le certezze assolute della tradizione, si fa più complessa, articolata e polivalente, perché non rinuncia a misurarsi con il dato costitutivo della problematicità dell'esistenza, ossia con tutto ciò che attiene al molteplice, al differenziato e al frammentario, ma che, anzi, proprio a partire dal dato della problematicità, si rende maggiormente prossima al clima di crisi che, in diversa misura, permea tutta la nostra vita di cultura: comprenderne il significato nella sua attualità di senso ed intuirne le possibili ricadute sugli orizzonti futuri sembra essere il compito di una filosofia dell'educazione radicalmente piantata nel qui ed ora della contingenza storica.

Una filosofia dell'educazione finalmente nominabile, dunque, come "pedagogia fenomenologico-esistenziale": Come qualcosa che, per un verso piantato nella tradizione critica dell'umanesimo europeo, per l'altro non può che vivere – come suo compito costitutivo – l'impegno di disvelare l'esigenza programmatica propria di un decostruzionismo formativo permanentemente in lotta contro le rassicurazioni ideologiche del pedagogismo corrente.

### *Bibliografia di riferimento*

- Banfi, Antonio, *Pestalozzi* (1929), Firenze, La Nuova Italia, 1961  
Id., *L'uomo copernicano* (1950), Milano, Il Saggiatore, 1965  
Id., *Principi di una teoria della ragione* (1926), Roma, Editori Riuniti, 1967  
Bertin, Giovanni Maria, *Introduzione al problematicismo pedagogico*, Milano, Marzorati, 1951  
Id., *Etica e pedagogia dell'impegno*, Milano, Marzorati, 1953  
Id., *Educazione alla ragione. Lezioni di pedagogia generale*, Roma, Armando, 1968



- Bertolini, Piero, *Fenomenologia e pedagogia*, Bologna, Malipiero, 1958
- Id., *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, Firenze, La Nuova Italia, 1988
- Id., *Pedagogia fenomenologica. Genesi, sviluppo, orizzonti*, Firenze, La Nuova Italia, 2001
- Erbetta, Antonio, *L'umanesimo critico di Antonio Banfi*, Milano, Marzorati, 1978
- A. Id., *Il tempo della giovinezza. Situazione pedagogica e autenticità esistenziale*, Firenze, La Nuova Italia, 2001
- Garin, Eugenio, *Intellettuali italiani del XX secolo* (1974), Roma, Editori Riuniti, 1996
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, (1927), trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970
- Id., *Holzwege* (1950), trad. it. *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano, Bompiani, 2002
- Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari, Laterza, 2005
- Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 1965
- Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961
- Iori, Vanna, *Essere per l'educazione. Fondamenti di un'epistemologia pedagogica*, Firenze, La Nuova Italia, 1988
- Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), trad. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949
- Minkowski, Eugène, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques* (1933), trad. it. *Il tempo vissuto Fenomenologia e psicopatologia.*, Torino, Einaudi, 1968
- Paci, Enzo, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1956) Milano, Bompiani, 1990
- Pestalozzi, Henrich, *Abendstunde eines Einsiedlers* (1780), trad. it. *La veglia di un solitario* (1927), Firenze, La Nuova Italia, 1953
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, (1943), trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1965
- Id., *L'existenzialisme est un humanisme* (1946), trad. it. *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Milano, Mursia, 1963