Phronesis
φρόνησις

Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche

Anno II, seconda serie, numero 2, febbraio 2020

COSENTINO TRA FILOSOFIA E SENSO COMUNE

ORIENTARE FILOSOFICAMENTE BORRIONE

INTERVISTA A DEL SOLDÀ MATRONE

CAVADI/POLLASTRI LA CONSULENZA FILOSOFICA E FRANKL

RECENSIONI LIPMAN CAVADI FLORIDI

Direzione: Antonio Carnicella, Saveria Addotta

Redazione: Augusto Cavadi, Maria Teresa Cimò, Giorgio Giacometti, Marta Mancini, Davide Ubizzo, Chiara Zanella

Comitato scientifico: Giuseppe Ferraro, Umberto Galimberti, Pier Aldo Rovatti, Luigi Lombardi Vallauri, Alessandro Volpone

Per contatti e contributi scrivere a: rivista@phronesis.info

ISSN: 2239-3870
Reg. Tribunale di Firenze n. 5282 del 23 giugno 2003
Direttore Responsabile: Antonio Carnicella
© Phronesis, Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica
Tutti i diritti riservati

Phronesis, n. 2, seconda serie, febbraio 2020

INDICE

Editoriale di Antonio Carnicella **5**

IDEE

Talete e la serva tracia. Tra filosofia e senso comune **9**
di Antonio Cosentino

ESPERIENZE
"Stay Hungry! Stay Foolish!". Corso di Orientamento Filosofico per la scelta universitaria **21**
di Luca Borrione

CONVERSAZIONI
Non solo cose di cose d'amore. Noi Socrate e la ricerca della felicità.
Intervista a Pietro del Soldà **29**
di Lia Matrone

DIRITTO E ROVESCIO
Lettere su Viktor Frankl e la consulenza filosofica **37**
di Augusto Cavadi e Neri Pollastri

REPERTORIO

Matthew Lipman, ***L'impegno di una vita: insegnare a pensare*** ***47***
di Saveria Addotta

Augusto Cavadi, ***Mosaici di saggezze. Filosofia come nuova antichissima spiritualità*** ***55***
di Davide Miccione

Luciano Floridi, ***La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*** **59**
di Antonio Carnicella

Hanno scritto su questo numero **65**

Phronesis, n. 2, seconda serie, febbraio 2020

EDITORIALE

Il numero di Phronesis che vi apprestate a leggere è il primo in uscita dopo l'iscrizione dell'Associazione nel registro del Ministero dello Sviluppo Economico che comprende quelle operanti ai sensi della L.4/2013 (sulle professioni non riconosciute). È un risultato importante, che in qualche modo chiude e suggella un ciclo iniziato qualche anno fa, quando Phronesis ha deciso di intraprendere la strada istituzionale che l'avrebbe trasformarla da associazione pionieristica a contesto professionale, raccogliendo in modo radicale la proposta di Achenbach di dare un ruolo sociale al filosofo che opera al di fuori dell'Accademia. A quel passaggio, segnato da una dialettica interna molto intensa, ha fatto seguito l'impegno profuso da diversi benemeriti colleghi per portare a conclusione il processo. L'iscrizione nel registro del MISE non è di per sé una garanzia assoluta per il futuro della consulenza filosofica come professione, il viatico per il suo completo sviluppo. La nostra disciplina, infatti, non è ancora definita da una "norma tecnica UNI" e, inoltre, l'interpretazione della stessa legge 4/2013 si presta a letture diverse il cui senso è piegato da correnti, o lobby che dir si voglia, che lo spostano in prossimità del dominio mercantile di riferimento e convenienza. Il consulente filosofico deve continuare a lottare sul campo per il proprio riconoscimento, purtroppo anche contro professioni socialmente e culturalmente radicate molto attive nel porre limiti ai potenziali concorrenti.

L'attività cognitiva umana è comunemente considerata appannaggio delle psicologie e, più di recente delle neuroscienze, come se il pensiero fosse riducibile ai soli meccanismi fisiologici oppure fosse meramente determinato da processi inconsci, emozioni, sentimenti, traumi e vissuti. Comincia ad essere riconosciuto, più diffusamente, che l'esercizio rigoroso del pensiero, l'argomentazione accurata, la messa in questione dell'ovvio, la critica di concetti non verificati, l'apertura alle domande e a prospettive diverse da quelle abituali (filosofare, insomma), per utilizzare uno slogan di Neri Pollastri, può essere un aiuto a pensare bene quindi a vivere meglio.

Con questa interpretazione sarà certamente d'accordo Antonio Cosentino, autore del saggio che proponiamo in apertura. Erede della tradizione pragmatista, che fa dell'analisi dei ragionamenti uno dei suoi punti di riferimento, Cosentino interroga il rapporto tra filosofia e senso comune. Filosofando a partire dalla quotidianità e dall'occasione, un consulente filosofico non può rubricare le opinioni ricorrenti come sapere di minore rilevanza o – ancora più gravemente - assumerlo acriticamente, poiché nel rapporto paritario che si instaura nel dialogo le idee del consultante finiscono a volte per mettere in questione le assunzioni del filosofo. Tuttavia, come mostra Cosentino, la filosofia non può neppure sopravvalutarlo come è avvenuto in passato con il realismo ingenuo della filosofia del senso comune, ma metterlo alla prova del dialogo riflessivo.

La valenza della consulenza filosofica come motore della riflessione, anche per chi si appresta a compiere le prime scelte importanti per la propria vita, torna nell'esperienza professionale di Luca Borrione, che negli ultimi due anni ha tenuto un corso di orientamento filosofico per la scelta universitaria. In un ambiente come quello scolastico, dove l'orientamento è prevalentemente proposto da psicologi e counselor, Borrione ha ritagliato un suo personale percorso nel quale la consulenza filosofica individuale si va ad innestare ad una iniziale pratica filosofica di gruppo.

Nella rubrica Conversazioni, Lia Matrone intervista Pietro Del Soldà, filosofo e conduttore su Radio Tre della fortunata trasmissione "Tutta la città ne parla", che ogni mattina riflette con alcuni ospiti - in una modalità simile ad una pratica filosofica - di temi posti in risalto dalla rassegna stampa

giornaliera. La discussione parte dal tema della felicità, argomento dell'ultimo libro di Del Soldà *(Non solo di cose d'amore. Noi, Socrate e la ricerca della felicità*, 2018) , per allargarsi poi alla figura di Socrate, al dialogo e alla consulenza filosofica.

Il Diritto e Rovescio vede il confronto tra Neri Pollastri, il primo ad avviare in Italia la Consulenza filosofica e Augusto Cavadi, consulente e filosofo di strada, come egli stesso ama definirsi. Argomento della contesa è la possibile rilevanza per la nostra disciplina di Viktor Frankl e della sua Logoterapia ma, come sovente accade in questa rubrica, il dialogo va oltre il tema iniziale e coinvolge le personali visioni del mondo dei due autori.

Nel Repertorio il rapporto tra pensiero e filosofia torna prepotentemente. Saveria Addotta recensisce l'autobiografia di Matthew Lipman, *L'impegno di una vita: insegnare a pensare*. Nell'ideatore della Philosophy for Children ritroviamo non solo colui che con Gerd Achenbach ha aperto la filosofia alla "svolta pratica", ma anche il sostenitore, anche qui insieme al filosofo tedesco, della sua rilevanza sociale.

Davide Miccione ci conduce attraverso *Mosaici di saggezze. Filosofia come nuova antichissima spiritualità*, l'opera a più ampio respiro del prolifico Augusto Cavadi. In questo testo ritroviamo i motivi che ne fanno uno dei più stimati interpreti della Svolta pratica, che nell'interpretazione del filosofo siciliano assume l'accezione di via spirituale e comunitaria.

Chiude il numero la recensione de *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo,* importante contrappunto dei temi emersi nel Seminario Nazionale Phronesis 2019, che ha posto al centro dell'attenzione il cambiamento antropologico conseguente alla rivoluzione digitale. Laddove molti commentatori intravedono pericoli nel futuro del pensiero complesso, che alla luce della semplificazione tecnologia è diventato sinonimo di complicazione, il filosofo romano-oxoniense coglie nuove possibilità per la filosofia. In primo luogo, quella di sottrarre la rivoluzione digitale al non pensato per restituirle un volto umano.

Buona lettura.

Antonio Carnicella

Idee

Phronesis, n. 2, seconda serie, febbraio 2020

Talete e la serva tracia. Tra filosofia e senso comune

di Antonio Cosentino

La filosofia, affermatasi con Socrate come dialogo in presenza, con un uditorio contestualizzato e interlocutori incarnati in figure segnate dalla concretezza esistenziale, nella modernità ha cambiato il suo volto: da pratica di "cura" individuale e sociale si è trasformata in apparato di (pretese) conoscenze sulle conoscenze. D'altra parte, le certezze della razionalità moderna si sono infrante sugli scogli di un'autocritica che, come un'onda tzunamica, ha travolto tutte le rappresentazioni e tutte le grandi narrazioni del passato disperdendosi, infine, nelle ripetute dichiarazioni di morte della filosofia. Una rinascita del socratismo, implicito in tutte le attuali "pratiche filosofiche" come progetto di inventare un racconto diverso da quello platonico, passa, innanzitutto, dalla pratica del dialogo in presenza e, contestualmente, dal riconoscimento del "senso comune" come referente primario dell'interlocuzione.

Cosa dobbiamo intendere esattamente per "senso comune"? Ecco una domanda che non è di senso comune e, forse, neanche di "buon senso". Qual è la differenza tra "senso comune" e "buon senso"? Ecco una domanda da filosofo che marca la discontinuità tra "senso comune", "buon senso" e filosofia. Ecco infine una risposta da filosofo. Il "buon senso", afferma John Dewey, rinvia al senso pratico, al tatto e alla prontezza a rispondere alle situazioni della vita; ha a che fare con la significanza delle cose e col giudizio e consiste nell'intelligente e perspicace prontezza nell'intuire e valutare una situazione o nel trarre una conclusione sapendo riconoscere i fattori importanti nelle varie situazioni in relazione con l'uso e il godimento[1]. Ragionevolezza ed equilibrio potrebbero essere aggiunti come qualificazioni del "buon senso".

Ora, potrebbe darsi "buon senso" fuori dal "senso comune"? Direi di no: mancherebbero i criteri per la definizione di "buono". Da questo si può evincere che il "buon senso" è una conferma individuale del "senso comune"; i suoi corollari pratici si iscrivono interamente nella cornice di esso. Potremmo stringere, in prima istanza, i significati di "senso comune" nel concetto di sistema di credenze in cui una comunità si riconosce immediatamente nella prassi sociale[2]. Del senso comune possiamo avere definizioni soltanto esterne. Il senso comune non può definire se stesso per il semplice fatto che consiste in un complesso di credenze, di conoscenze e di valori senza soggetto[3]. È impersonale nella misura in cui il suo posizionamento è tipicamente espresso dal "si": si dice questo, si fa così; ci si comporta così e così… La qualificazione del senso comune come "senso comune" si rende possibile solo quando si attiva una spinta a trascendere il suo stesso piano così da rendere possibile un punto di vista esterno.

Nel *Teeteto* Platone, riprendendo una favola di Esopo, ha scritto:

> «Talete, il quale mentre stava mirando le stelle e aveva gli occhi rivolti in alto, cadde in un pozzo; e allora una servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggiò dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena di conoscerle, ma quelle che aveva davanti e tra i piedi, non le vedeva affatto»[4].

1 John Dewey, *Logica: teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino 1949[1], 1965[2].

2 Giambattista Vico, *La scienza nuova*, BUR (Rizzoli), Milano 1977.

3 Aldo Gargani, *Scienza, Filosofia e senso comune*, Introduzione a Wittgenstein L., *Della certezza*, Einaudi, Torino 1999, p. XI.

4 Platone, *Teeteto*, 174 a,b, in *Opere complete*, Laterza, Bari 1971, Vol. II, p. 132.

Questa è la più nota dichiarazione di inimicizia tra senso comune e filosofia. È notevole che sia la serva, in quanto voce del senso comune, a rimarcare la distanza tra il suo sguardo e quello del filosofo. L'insinuazione dell'aneddoto di Talete è che la serva tracia ride non perché Talete è caduto, bensì perché è astronomo/filosofo, e, per di più, è caduto. Sapeva la donna tracia in che cosa consisteva la ricerca di Talete per poterne ridere? È il fatto di volgere lo sguardo verso il cielo che provoca la caduta e la risata. Infatti, di questo si tratta più propriamente e la conclusione è che chi si mette alla ricerca di cose lontane rischia di rendersi ridicolo per la sua miopia verso le cose più vicine, dove lo sguardo verso il mondo circostante è quello del senso comune e quello rivolto verso mondi lontani è quello del filosofo[5].

Platone ha fissato e ribadito, in particolare nel suo "mito della caverna"[6], la distanza incolmabile tra senso comune e filosofia. Ha anche preso atto che i tentativi del filosofo di liberare i prigionieri della caverna sono destinati al fallimento e sono sempre a rischio di finire nella sonora risata della serva tracia. Al suo maestro Socrate è accaduto di peggio, come sappiamo. Nonostante questo, Socrate rappresenta un caso a parte. Come cerca di dimostrare Gregory Vlastos nel suo classico studio[7], i *Dialoghi* platonici presentano due figure di Socrate molto diverse tra loro ($\text{Socrate}_{\mathbf{E}}$ e $\text{Socrate}_{\mathbf{M}}$) corrispondenti a due stagioni diverse della vita intellettuale del suo discepolo Platone. Nell'elenco delle differenze che Vlastos propone, una interessa particolarmente il nostro discorso. Scrive Vlastos:

> «La concezione di filosofia di Socrate_{E} è popolare. Quella di Socrate_{M} è elitaria. […] Nei dialoghi elenctici il metodo di indagine filosofica di Socrate_{E} è avversativo: persegue la verità morale confutando tesi difese da interlocutori a lui contrari. Tale metodo scompare nei dialoghi di transizione, dove argomenta contro tesi proposte e confutate da sé medesimo»[8].

C'è un Socrate che presta attenzione e ascolto alle *doxai* del senso comune e non è interessato a contrapporre ad esse una verità superiore e alternativa. La sua confutazione si accontenta di provocare cortocircuiti nelle credenze degli interlocutori, di condurli verso una condizione di indeterminatezza e di dubbio e la conclusione è inconcludente: è l'apertura di un potenziale euristico che resta attivato ma non realizzato all'interno del confronto dialogico. Questo Socrate, in altre parole, non ha ancora rotto definitivamente con il senso comune e sta ad indicarci una sua possibile relazione con la filosofia rimasta impedita per i secoli successivi.

Platone si rifugerà nella sua Accademia con i suoi discepoli inventando un mondo che, per usare un vocabolo foucaultiano, è *eterotopico*: dentro la città ma isolato dalla città[9]. Il *modus vivendi* teoretico-contemplativo, contrassegnato da un atteggiamento di *epoché* rispetto al mondo della vita ordinaria ha accompagnato la nascita e lo sviluppo della filosofia occidentale. Un atteggiamento che Peter Sloterdijk ha denominato "stato di morte apparente". Questa consiste, secondo l'Autore, in un:

---

5 Hans Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia, Una preistoria della teoria*, il Mulino, Bologna 1988.

6 Platone, *Repubblica*, Libro VII, 514, a, b, in *Opere complete*, cit., Vol. VI, p. 229.

7 Gregory Vlastos, *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

8 Ivi, p. 64.

9 Altro esempio paradigmatico di *eterotopia* è il giardino di Epicuro, con la differenza che il giardino è attiguo ad una casa e può essere inteso come un'interfaccia, questa volta, però con la natura più che con la città.

«esercizio di ritiro […]. Dovrebbe essere un esercitarsi nel non-prendere-posizione, un esercizio di de-esistenzializzazione, uno sforzo per conseguire l'arte di sospendere la partecipazione alla vita nel mezzo della vita stessa»[10].

In difesa del senso comune

Nel corso della lunga storia di separazione della filosofia dal mondo ordinario, sono pochi i filosofi che hanno avvertito il bisogno di salvaguardare il valore del senso comune e di trovare punti di contatto con esso. Il razionalismo moderno e la mitizzazione illuministica della razionalità annoverano tra i suoi critici molti sostenitori del valore del senso comune. Nel preparare la ripresa tardo settecentesca del concetto di "senso comune", hanno svolto un ruolo importante soprattutto Anthony Shaftesbury[11] e Claude Buffier[12], le cui opere ispireranno direttamente la rielaborazione di Thomas Reid. Né va dimenticata la rielaborazione del concetto svolta da Gianbattista Vico, incentrata sull'aspetto etico-morale del senso comune[13]. Da qui si avvia un'ulteriore e più specifica tradizione semantica, che troverà corso nella pamphlettistica politica[14] e quindi nella filosofia politica del Novecento.

In ogni caso, è Thomas Reid (1710-1796)[15], iniziatore della Scuola scozzese del senso comune, ad essere considerato a ragione il padre di questo filone di pensiero. Contemporaneo di Hume e di Kant e figura centrale dell'Illuminismo scozzese, Reid era animato da un irriducibile atteggiamento critico nei confronti dell'intellettualismo scettico rappresentato soprattutto da Cartesio, Berkeley e Hume. A questo genere di filosofia Reid rimproverava di aver tagliato fuori dalla riflessione l'intero mondo sensibile e dell'esperienza ordinaria. Contro le conclusioni di Berkeley e di Hume, rivendicava il valore della fiducia naturalmente accordata dagli uomini alle loro sensazioni, a quel *suggestion* consistente nella capacità della percezione di suscitare immediatamente le credenze nell'esistenza della qualità percepita, nell'esistenza dell'oggetto a cui quella qualità appartiene e nell'esistenza del soggetto percipiente.

Nella prospettiva di Reid, i principi del senso comune sono autoevidenti, universali, ossia trasversali a tutte le culture e permanenti nel tempo e fanno da base a tutti gli altri processi di conoscenza. In quanto fondamento di tutte le dimostrazioni, non sono dimostrabili[16]. In questo senso, i principi del senso comune restano esclusi dal campo della

---

10 Peter Sloterdijk, *Stato di morte apparente*, Cortina, Milano 2011, p. 49.

11 Anthony Shaftesbury, *Sensus communis. Saggio sulla libertà di spirito e di umorismo*, Bulzoni, Roma 2006.

12 Claude Buffier,*Traité des premières vérités*, Librairie Classique de Perisse Frères, Parigi 1724.

13 Gianbattista Vico, *La scienza nuova*, cit.

14 Cfr., per esempio, lo scritto di Thomas Paine, *Senso Comune*, volto a sostenere le ragioni dei coloni americani contro la Corona inglese.

15 Thomas Reid, *Ricerca sulla mente umana*, trad. it. a cura di A. Santucci, Torino, Utet, 1996.

16 Reid distingue un gruppo di principi su cui si basano le verità necessarie (principi metafisici quali quello di causalità, e principi morali, come per esempio, quello di ritenere che un'azione ingiusta ha più demerito che una ingenerosa) da un gruppo su cui si basano le conoscenze contingenti (oltre ai principi generali dell'induzione): che le cose di cui sono consapevole, e che ricordo o percepisco distintamente esistono; che la testimonianza è una fonte essenziale di prova; che le facoltà naturali che ci permettono di distinguere il vero dal falso non sono fallaci; che ciò di cui sono consapevole sono pensieri di un Io con una mente; che la memoria è una facoltà originaria della mente (inesplicabile). Inoltre, ogni ricordo è accompagnato dalla credenza della esistenza (passata) dell'oggetto ricordato e dalla certezza della mia esistenza. L'identità degli altri è basata sulla testimonianza. I corpi hanno un'identità cangiante, per cui l'identità degli altri non può essere legata ai loro corpi. Reid crede nella libertà umana basando la sua convinzione sul fatto che noi abbiamo una naturale convinzione di essere liberi, sul fatto che il nostro ritenere gli altri moralmente

logica e dall'indagine riflessiva per il fatto rilevante che ne costituiscono i fondamenti infondati. Secondo Reid:

> «Per nostra *costituzione,* noi abbiamo una forte propensione a ricondurre particolari fatti e osservazioni a regole generali, e ad applicare tali regole generali per spiegare altri effetti, o per orientarci alla produzione di essi. Questa modalità della comprensione è familiare a tutte le creature umane nelle faccende ordinarie della vita, ed è l'unica che rende possibile qualunque scoperta reale in filosofia»[17].

La filosofia del senso comune è stata declinata anche come apologia della dottrina cristiana. Victor Cousin, promuovendone nella prima metà dell'Ottocento la traduzione in lingua francese, interpretò le opere di Reid come veicoli di una sana metafisica (in piena continuità con quella platonica) e di una promettente teologia naturale (Contro la tesi kantiana dell'impossibilità della metafisica come scienza) [18].

La filosofia della mente promossa dalla scuola del senso comune divenne popolare nelle università americane attraverso manuali usati fino alla metà del XIX secolo e fu, insieme all'idealismo e all'evoluzionismo darwiniano, uno dei tratti principali della filosofia americana. Nella sua discussione della conoscenza intuitiva, Charles Peirce reinterpretò il senso comune di Reid, dandogli un valore non tanto metafisico o teologico, quanto pragmatico e assumendolo come un antidoto ai falsi dubbi dei filosofi, lontani dai problemi e dalle certezze dell'uomo comune. Come avverte Dario Antiseri, "Il rifiuto del dubbio iperbolico di Cartesio, e la conseguente accettazione del senso comune, non deve trarci in inganno, facendoci credere che Peirce accetti *tout-court* la dottrina degli Scozzesi"[19].

In realtà, la riflessione di Peirce sul senso comune è stata impegnativa e oscillante nei suoi risultati. Tuttavia, come egli stesso dichiara nel 1907[20], la dottrina del "Senso Comune" appare già definita nell'articolo del 1877 *The fixation of belief* in cui l'Autore afferma che:

> «molteplici fatti sono già presupposti quando si inizia a sollevare questioni logiche […] È presupposto, per esempio, che ci sono stati mentali come il dubbio e la certezza; che è possibile il passaggio dall'uno all'altro mentre l'oggetto del pensiero resta lo stesso, e che il passaggio è soggetto ad alcune regole grazie alle quali tutte le menti sono collegate allo stesso modo. Siccome questi sono fatti che dobbiamo conoscere prima di poter avere qualunque concezione chiara del ragionamento, dobbiamo supporre che non sia più di grande interesse indagare sulla loro verità o falsità»[21].

Peirce, mentre non esita a definire il suo "pragmaticismo" come "*Critical commonsensism*"[22], ci fornice un elenco dei motivi di distinzione, tra cui: che i principi indubitabili elencati da Reid hanno valore soltanto in una forma di vita primitiva; che, inoltre, essi sono invariabilmente vaghi; che, infine, essi devono essere considerati fallibili e, perciò, non si

---

responsabili delle loro azioni presuppone che essi agiscano liberamente e, infine, sul fatto che siamo capaci di realizzare azioni complesse che non possono essere sviluppate senza comprensione e senza potere.

17 Thomas Reid, *Ricerca sulla mente umana*, Introduzione, cit., p. I.

18 Questa lettura della filosofia del senso comune è ripresa oggi da Antonio Livi (*Metafisica e senso comune. Sullo statuto epistemologico della filosofia prima*, Leonardo da Vinci, Roma 2010).

19 Dario Antiseri, *Ragioni della razionalità*. Vol. 2, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 123.

20 Charles S. Peirce, *Pragmatism*, in *The Essential Peirce*, Vol. 2, Indiana University Press, Bloomington 1998, p. 432-33.

21 Charles S. Peirce, *The fixation of belief*, in *Collected Papers*, 5.369, Harvard University Press, Cambridge 1931-1935.

22 Charles S. Peirce, *Issues of Pragmatism*, in *The Essential Peirce*, Vol. 2, cit., p. 346 sgg.

sottraggono all'esame del dubbio. In altre parole, Peirce, pur condividendo il fatto che la ricerca non parte dal dubbio – come voleva Cartesio – ma da credenze ritenute certe ed evidenti, considera la filosofia del senso comune di Reid non abbastanza fallibilista. Nonostante ciò, egli assegna grande valore all'istinto e al "lume naturale", soprattutto nella sfera dell'agire quotidiano:

> «Per lo più le teorie servono poco o niente nella vita di tutti i giorni […]. In particolare, l'applicazione di teorie è peggio che inutile quando queste interferiscono con l'azione di istinti addestrati (*trained*). Chi userebbe la meccanica analitica per giocare a biliardo? Tutti noi abbiamo un istinto naturale per il ragionamento corretto, che, all'interno della particolare occupazione di ciascuno di noi, ha ricevuto un severo addestramento dal costante confronto delle sue conclusioni con i risultati dell'esperienza»[23].

Verità, credenze e dubbio

Nell'ambito del pragmatismo classico John Dewey è ricorso alla sfera del senso comune per affrontare la questione della verità. Già in tre conferenze del 1910[24] egli sostiene il carattere originariamente e costitutivamente sociale (e non logico) della nozione di verità e avverte che i filosofi sono i primi a dimenticare che «la verità è innanzitutto veracità, una virtù sociale capace di dare risposta alla crescente richiesta di rapporti sociali, non logici, tantomeno epistemologici»[25]. Il punto di partenza della sua ricerca è, dunque, la nozione di verità propria del senso comune, ossia «il corpo di credenze (*beliefs*) che sono di peculiare importanza per la condotta della vita»[26]. Nel senso comune non c'è posto per lo scetticismo, il quale si fa strada, invece, quando appare la filosofia. Questa «è nata dall'incapacità del costume di perpetuare se stesso come suprema norma della vita e dal tentativo di affidare alla riflessione il lavoro prima fatto dalla tradizione»[27]. La discontinuità tra senso comune e filosofia si verifica allorquando la filosofia segue la scia dello scetticismo e compie il salto metafisico.

Ora, una filosofia "risanata", capace di ritrovare se stessa non più come «marchingegno per trattare i problemi dei filosofi"[28] ma come «un metodo, coltivato dai filosofi, per affrontare i problemi degli uomini»[29], si alimenta delle osservazioni che ognuno può fare ad ogni ora della vita di tutti i giorni e non di quei tecnicismi che possono essere presi in considerazione soltanto dagli specialisti che possiedono quell'attrezzatura[30]. Posto che la filosofia si basa essenzialmente sull'esperienza comune, ciò che fa problema è capire il fatto che le cose più difficili da trattare filosoficamente sono proprio le più comuni. L'esempio che Dewey utilizza a questo proposito è quello del ticchettio della sveglia (le sveglie del 1932, evidentemente!) al quale ci abituiamo al punto da non sentirlo più, a meno che non si fermi. Il lavoro della filosofia è quello di mettere le cose a testa in giù per vederle

---

23 Charles S. Peirce, *Critical analysis of logic theories*, in *Collected Papers*, cit., Vol. 2, p. 3.

24 I testi delle tre conferenze furono pubblicati in "Old Penn", 2-3/1911 col titolo *The problem of Truth*.

25 John Dewey, *The problem of truth*, *The Middle Works*, Vol. 6 (1910-1911), Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1978, p. 14.

26 Ivi, p. 13.

27 Ivi, p. 23.

28 John Dewey, *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 1998.

29 John Dewey, *The need for a recovery of philosophy*, *The Middle Works*, Vol. 10 (1916-1917), cit., p. 46.

30 John Dewey, *A Résumé of Four Lectures on Common Sense, science and philosophy*, in "Bulletin of the Wagner Free Institute of Science of Philadelphia n. 12-16/1932, ora in *The Later Works*, Vol. 6, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1985, p. 424.

da una diversa prospettiva e, inoltre, di riconoscere quei presupposti che ci fanno guardare alle cose con giudizi preconfezionati ascrivibili al senso comune. In questo senso «il filosofo deve recuperare l'innocenza della mente»[31].

Se il senso comune è caratterizzabile come atteggiamento di uso e di godimento dei suoi oggetti, come assenza di elementi intellettuali, la filosofia, alle sue origini, è stata molto vicina a questa modalità, sia per l'ideale della contemplazione come forma suprema di godimento, sia, anche per le implicazioni del termine "*filia*". Qui Dewey si avventura a costruire un ponte tra la sua visione della filosofia come riflessione critica sulle credenze (*belief*) del senso comune e il termine inglese "*belief*", mettendo in evidenza che esso etimologicamente è legato a "*beloved*" (amato, caro):

> «"*Belief*" è ciò che noi preferiamo ed è connesso con la parola inglese "*love*". *Belief* significa fiducia e senso di sicurezza verso qualcosa o qualcuno. *Belief* significa una sorta di uscita dalle nostre emozioni o dal desiderio dell'oggetto per impegnarci verso di esso. […]. L'oggetto immediato della filosofia poggia fondamentalmente sui nostri giudizi di valore»[32].

La filosofia tende ad opporsi al senso comune quando questo viene inteso come la semplice condivisione di idee sostenute da lungo tempo e largamente diffuse. Invece può diventare una guida critica e uno strumento utile per giudicare in modo discriminante e più intelligente rispetto ad un senso comune inteso come l'insieme dei giudizi sulle cose comuni della vita e l'apprezzamento dei valori reali. Il richiamo alla comunità, implicito nella nozione di senso comune, viene colto ed approfondito da Dewey in *Knowing and the Known*, scritto, pochi anni prima della sua morte, con Arthur Bentley. Per il senso comune così come per i bambini, le cose (*thing* come *res*) sono ciò con cui si è occupati, a cui si è interessati e con cui ci si impegna. Pertanto, l'oggetto materiale è sempre un oggetto di considerazione o di cura.

I tre termini che, a parere di Dewey, con la loro rispettiva estensione semantica, non solo collocano le cose nel contesto delle transazioni che hanno gli esseri umani come partner, ma che coprono l'intera estensione dell'attività umana, sono: cura (*care*), affare (*affair*), cosa (*thing*). L'estensione semantica del primo (cura) comprende la sollecitudine (*solicitude*), la premura (*caring for*), il provvedere (*taking care*), accudire (*looking after*), prestare sistematicamente attenzione (*minding*). Il termine "affare" (dal francese *à faire*) indica il fare impegnato, l'impresa, lo stato e il corso delle cose oggetto di considerazione o di occupazione pratica. Infine, il termine "cosa" significa soltanto ciò con cui si è coinvolti nell'azione, nel linguaggio o nel pensiero e non ha niente a che vedere con le sostanze metafisiche della filosofia[33].

Nel momento in cui la filosofia riconosce la propria responsabilità nell'aver costruito fittizie opposizioni e dualismi, il suo lavoro è spianato per un dialogo col senso comune, un dialogo critico, ma garantito dalla condivisione sostanziale dell'oggetto della ricerca.

> «Forse il modo più semplice per liberarci degli isolamenti, delle scissioni e delle divisioni che al momento affliggono la vita umana, consiste nel prendere sul serio gli impegni, le premure, gli affari, ecc. del senso comune, nella misura in cui sono transazioni che (1) sono costituite dall'indissolubile e attiva unione di fattori umani e non-umani; in cui (2) tratti e caratteristiche distinti in intellettuali ed emozionali sono ben lungi dall'essere indipendenti o isolati rispetto alle faccende pratiche, alle cose

31 Ivi, p. 425.

32 Ivi, p. 428.

33 John Dewey-Arthur F. Bentley, *Knowing and the Known*, *The Later Works*, Vol.16, cit.

> fatte e da fare, *facta* and *facienda*, ma appartengono a e sono dominate dall'unico e ultimo affare pratico: lo stato e il corso della vita come corpo di transazioni»[34].

Come si può dubitare di un'affermazione come: "Io so di essere un uomo e non una donna"? O come queste altre: «Esiste al momento un corpo umano vivente, che è il *mio* corpo»[35], «La Terra è esistita anche per molti anni prima che il mio corpo nascesse»[36]. George Edward Moore si riferisce a proposizioni di questo genere per sostenere la loro inconfutabilità e la loro fondatezza ontologica, ossia che esse sono vere a prescindere da qualsiasi dimostrazione. Come verità del senso comune sfuggono a qualunque analisi convincente. Il realismo ingenuo di Thomas Reid e della scuola scozzese riprende fiato nelle posizioni di Moore per ribadire, ancora una volta, che una filosofia che neghi le certezze della percezione sensibile è un non-senso. Ma, come si fa a sapere cose come quelle enunciate sopra? Davvero basta l'esperienza comune? Le possibili obiezioni alle certezze difese da Moore ruotano intorno a questa domanda. A questo proposito scrive Wittgenstein:

> «Che io sono un uomo, e non sono una donna, si può verificare. Ma se dicessi che sono una donna e volessi spiegare l'errore dicendo che non ho controllato questo enunciato, nessuno prenderebbe per buona la mia spiegazione»[37].

Certi dubbi o affermazioni appaiono né veri né falsi, ma folli. Qual è – si chiede Wittgenstein – «la differenza tra errore e disturbo mentale? Ossia, che differenza c'è tra il trattare una certa cosa come un errore e il trattarla come un disturbo mentale?»[38]. Nella sua critica a Moore, Wittgenstein sposta il baricentro dell'analisi del senso comune dalla sfera cognitiva a quella delle pratiche sociali e delle regole grammaticali:

> «Che noi siamo perfettamente sicuri di questa cosa, non vuol dire soltanto che ciascun individuo è sicuro di quella cosa, ma che apparteniamo a una comunità che è tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione»[39].

La legittimità/illeggittimità di un dubbio dipende dal contesto e da quali sono le sue regole di fondo. Il gioco dell'apprendimento-insegnamento può continuare solo se lo studente non dubita del valore del suo insegnante. A questo proposito, una scena proposta da Wittgenstein è particolarmente emblematica:

> «Uno scolaro e un maestro. Lo scolaro non si lascia spiegare nulla, perché interrompe continuamente il maestro con dubbi riguardanti, per esempio, l'esistenza delle cose, il significato delle parole, ecc. Il maestro dice: "Non interrompermi più, e fa' quello che ti dico; finora il tuo dubbio non ha proprio nessun senso"»[40].

Quello che Wittgenstein sta sostenendo, diversamente da Moore, è che le certezze del senso comune non riguardano i contenuti cognitivi di certe affermazioni condivise e neanche riguardano presunti principi primi di cui saremmo dotati naturalmente, come

---

34 Ivi, p. 255-6.

35 George Edward Moore, *A Defence of Common Sense*, in Contemporary British Philosophy (second series), George Allen & Unwim, London 1925, p. 193.

36 Ibidem.

37 Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 79.

38 Ivi, § 73.

39 Ivi, § 298.

40 Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 310.

voleva Reid, ma, piuttosto, esse hanno a che fare con pratiche ereditate e non giustificabili in termini logici. Infatti, aggiunge:

> «La mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso»[41].

Lo sfondo tramandato non è fatto di conoscenze certe, ma di «un addestramento sociale che induce negli abiti del nostro comportamento norme, paradigmi di descrizione delle situazioni che circondano la nostra vita»[42]. Come sappiamo, per Wittgenstein sono le pratiche discorsive socialmente regolate, il linguaggio per come è usato nelle pratiche ordinarie della vita, che strutturano i vari giuochi linguistici e non è data, per la filosofia, la possibilità o l'impegno ad assumere questo ambito come oggetto di indagine né di critica. In altre parole, dal punto di vista di Wittgenstein, tra le conoscenze del senso comune e filosofia c'è totale discontinuità.

Ecco, allora, come si presenta il filosofo:

> «Siedo in un giardino con un filosofo. Quello dice ripetute volte: "Io so che questo è un albero", e così dicendo indica un albero nelle nostre vicinanze. Poi qualcuno arriva e sente queste parole, e io gli dico: "Quest'uomo non è un pazzo: stiamo solo facendo filosofia"»[43].

Come interpretare questa scena? Da una parte sembra dirci che la filosofia si colloca al di fuori dello zoccolo duro delle conoscenze pre-riflessive. La pazzia è la conseguenza della trasgressione alle regole del senso comune, ma, sottolinea Wittgenstein, "Quest'uomo non è un pazzo". D'altra parte, Wittgenstein non riconosce alla filosofia lo statuto di conoscenza di alcunché: «La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti e non spiega e non deduce nulla»[44]. Allora, nella scena proposta, abbiamo un filosofo che, ripetendo più volte "Io so che questo è un albero" cerca un'*essenza* dell'albero e non sta usando la locuzione "Io so" secondo le regole del senso comune. C'è un qualcuno del mondo ordinario che lo prende per pazzo e, infine, c'è Wittgenstein che riporta la parola "albero" al suo impiego quotidiano. Si tratta, né più né meno che la messa in scena del Paragrafo 116 delle *Ricerche Filosofiche* che recita:

> «Quando i filosofi usano una parola – "sapere", "essere", "oggetto", "io", "proposizione", "nome" – e tentano di cogliere l'*essenza* della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio, nel quale ha la sua patria? *Noi* riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano»[45].

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein era stato lapidario nel dichiarare l'impotenza della filosofia: «La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è»[46]. Soprattutto, la filosofia non è in grado di cogliere i fondamenti delle sue ricerche:

---

41 Ivi, § 94.

42 Aldo Gargani, *Scienza, Filosofia e senso comune*, Introduzione a Wittgenstein L., *Della certezza*, cit., p. XXVI.

43 Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 467.

44 Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1995², § 126.

45 Ivi, § 116.

46 Ivi, § 124.

> «Gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, perché li abbiamo sempre sotto gli occhi). Gli autentici fondamenti di una ricerca non danno affatto nell'occhio a chi vi è impegnato; a meno che non sia stato colpito una volta da *questo* fatto. – E questo vuol dire: ciò che, una volta visto, è il più evidente, e il più forte, questo non ci colpisce»[47].

In ultima istanza, Wittgenstein sostiene che né il senso comune né la filosofia sono depositi di conoscenze. Se è così, hanno qualcosa in comune: l'essere non-conoscenza. E allora? Innanzitutto, allora, da questo punto di vista, non avrebbe nessuna consistenza una presunta "filosofia del senso comune" alla Reid. Se il compito del filosofo è quello di riportare "le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano", allora quel che rimane, alla fine, sono le pratiche della vita comune. Siamo di fronte ad una riappacificazione del filosofo con la serva tracia? Questa conclusione suona come rinuncia a scrutare il cielo e fa della filosofia nient'altro che l'accettazione serena del senso comune, della ragionevolezza come parametro di equilibrio: «L'uomo dotato di ragione non ha certi dubbi»[48].

Eppure, a ben guardare, c'è altro da prendere in considerazione e su cui riflettere. Il filosofo che smonta l'impalcatura della filosofia, mostrandone la debolezza come sapere sul mondo, sottolineando come la significazione del linguaggio dipenda dal suo uso all'interno di pratiche regolate socialmente, sta mettendo in atto un esercizio riflessivo che, necessariamente, lo pone al di fuori dall'ambito che sta esaminando. Se, dopo e per effetto della sua impresa decostruttiva, ritorna al mondo delle pratiche ordinarie, non potrà mai ritrovare lo stato di ingenuità di chi non ha compiuto quel viaggio. Basta guardare la biografia di Wittgenstein per vedere che egli non ha vissuto la sua vita nelle cornici del senso comune, per vedere riaffiorare un'antica vocazione del filosofo, quella verso l'*askesis* e l'*eudaimonia*.

47 Ivi, § 129.

48 Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 220.

Esperienze

Phronesis, n. 2, seconda serie, febbraio 2020

"*Stay Hungry! Stay Foolish!*". Corso di Orientamento Filosofico per la scelta universitaria

di Luca Borrione

Il progetto di Orientamento Filosofico *"Stay Hungry! Stay Foolish!"* nacque tre anni fa sulla scorta di alcune mie precedenti esperienze di sportello di consulenza filosofica rivolte agli studenti del triennio della scuola superiore[1].

Questo mio intervento si limita a presentare e a descrivere una modalità di attività filosofica che permette di coniugare la pratica filosofica di gruppo con la consulenza individuale: credo che proprio in questa polarità di pratiche filosofiche si possa individuare un frutto originale da condividere in ambito associativo.

L'obiettivo della proposta è quello di intercettare una domanda presente in quella fascia di età che va dai 17 ai 19 anni (e, talvolta, anche oltre…).

Come afferma Giorgio Giacometti, infatti, «di fronte a un cambiamento che riguarda sia le variabili esterne, sia la propria identità personale, spesso lo studente si sente disorientato e non è in grado di realizzare questa scelta in piena autonomia, finendo talvolta per decidere in modo poco meditato, spinto solo da motivazioni contingenti e poco rispondenti alla sua reale vocazione»[2].

Che la questione sia quanto mai urgente lo rivelano due pericoli in cui cadono facilmente i giovani liceali: il *nominalismo* (i titoli dei corsi di laurea non sono che *flatus vocis*, segni arbitrari dietro ai quali, spesso, non c'è alcuna realtà conosciuta) e l'*automatismo* (l'adeguarsi al pensiero unico corrente che – forte anche della propaganda universitaria – spinge i giovani a cercare solo l'utilità di ciò che porta riconoscimento e sicurezza sociale, senza accorgersi del significato delle direzioni che si intraprendono)[3].

Il titolo del corso *"Stay Hungry! Stay Foolish!"* deriva, come è noto, da una celebre frase che il guru dell'informatica Steve Jobs pronunciò nel 2005 ai giovani neolaureati dell'Università di Stanford. La scelta di utilizzarlo, però, non è dettata dalla moda, tipica del provincialismo italiano, di far colpo con

---

1 Questi gli iscritti al corso in questi anni di attivazione:

	2016-17	**2017-18**	**2018-19**
CLASSICO	7	7	8
SCIENTIFICO	10	10	17
TOTALE	17 su 210 iscritti	17 su 239	25 su 199 iscritti

2 Sulla materia restano fondamentali le riflessioni di Giorgio Giacometti, maturate nel progetto "*Phronesis*: sportello di consulenza filosofica per l'orientamento alla scelta universitaria", e poi confluite in Giorgio Giacometti, *Platone 2.0. La rinascita della filosofia come palestra di vita*, Milano-Udine 2016. In particolare le pp. 662-700 si rivelano una vera e propria miniera per sviluppare un confronto critico e serrato sulla questione.

3 Scrive al riguardo Pierre Hadot: «In un certo senso gli ordini religiosi avevano sostituito le scuole filosofiche, proponendo vita in comunità e modo di vita. Credo, però, che il fenomeno essenziale sia quello dell'Università. […] i diplomi universitari permettono di accedere a diverse carriere, spesso di funzionario. Le motivazioni dello studente medioevale o moderno sono quindi molto diverse da quello dello studente antico: per quest'ultimo si trattava di fare una scelta di vita, per lo studente moderno si tratta di *passare gli esami a scopo di lucro*». Pierre Hadot, *L'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni*, Pisa 2012, p.29 (il corsivo è mio).

frasi ad affetto ritagliate dalla terminologia inglese, bensì dai contenuti del discorso che utilizzo a mo' di stimolo iniziale per muovere gli studenti nel percorso di orientamento.

Polarità: pratica di gruppo e consulenza individuale

Il corso si rivolge agli studenti degli ultimi due anni della scuola superiore ed è inserito, formalmente, nelle attività extracurricolari (scelte, cioè, liberamente) della scuola in cui insegno da circa 20 anni, il Liceo salesiano Classico e Scientifico "Valsalice" di Torino. C'è da osservare che, nonostante sia extracurricolare, tale proposta può a pieno titolo essere conteggiata nel monte ore dei Percorsi per le Competenze Trasversali e per l'Orientamento, il cosiddetto PCTO, per un totale di 15 ore.

Il percorso si struttura su due livelli: l'uno di gruppo, l'altro individuale.

La pratica filosofica di gruppo è finalizzata a creare un'occasione di condivisione e di confronto tra coetanei e si struttura in due momenti distinti, a inizio e a fine percorso, come una sorta di cornice entro cui collocare l'esperienza di consulenza filosofica.

Il primo momento prevede una passeggiata pomeridiana, svolta sui sentieri collinari del Parco della Maddalena, nelle vicinanze del liceo: entrati insieme nel parco e lasciati alle spalle i rumori del traffico cittadino, camminiamo in silenzio per qualche minuto e poi ci fermiamo, così da concentrarci e far spazio alle parole che verranno lette.

Dopo una sommaria presentazione della biografia e del discorso di Steve Jobs, consegno la busta contente i testi[4] che ci serviranno per il dialogo itinerante e leggo a voce alta la prima delle tre sequenze del discorso, corrispondente alla prima delle tre tappe del cammino.

Raccolti in cerchio, i ragazzi ascoltano la lettura e, successivamente, richiedo loro di rileggere il frammento consegnato e di intervenire nel modo in cui ciascuno ritenga più appropriato rispetto a ciò che il testo ha suscitato: si può far risuonare una parola o una frase, offrire una riflessione, raccontare un'esperienza della propria vita o, ancora, porre un dubbio su quanto si è letto.

Il primo stimolo testuale ha a che fare con l'*interesse* che muove la scelta universitaria e con il radicale problema dell'*utilità dell'inutile*[5]:

«Nel momento in cui abbandonai il college, smisi di seguire i corsi che non mi interessavano e cominciai invece a entrare nelle classi che trovavo più interessanti. Nessuna di queste cose, però, aveva alcuna speranza di trovare un'applicazione pratica nella mia vita. Ma poi, dieci anni dopo, quando ci trovammo a progettare il primo Macintosh, mi tornò tutto utile».

Il secondo riguarda la *passione*, il desiderio per ciò che si ama:

---

4 La scelta dei testi è ricavata dal discorso di Steve Jobs, facilmente ricavabile on line.

5 Su questo delicato ed essenziale problema legato all'orientamento universitario consiglio la lettura di Nuccio D'Ordine, *L'utilità dell'inutile*, Bompiani, Milano 2013. In questo libro si sostiene che non è vero - neanche in tempi di crisi - che è utile solo ciò che produce profitto. Esistono, nelle democrazie mercantili, saperi ritenuti inutili che invece si rivelano di una straordinaria utilità. In questo saggio, Nuccio Ordine attira la nostra attenzione sull'utilità dell'inutile e sull'inutilità dell'utile. Attraverso le riflessioni di grandi filosofi (Platone, Aristotele, Zhuang-zi, Pico della Mirandola, Montaigne, Bruno, Kant, Tocqueville, Newman, Heidegger) e di grandi scrittori (Ovidio, Dante, Petrarca, Boccaccio, Ariosto, Cervantes, Lessing, Dickens, Gautiér, Kakuzo Okakura, Garcia Lorca, Garcia Màrquez, Ionesco, Calvino), Nuccio Ordine mostra come l'ossessione del possesso e il culto dell'utilità finiscono per inaridire lo spirito, mettendo in pericolo non solo le scuole e le università, l'arte e la creatività, ma anche alcuni valori fondamentali come la dignità, l'amore e la verità.

«Il nostro lavoro riempirà una buona parte della nostra vita, e l'unico modo per essere realmente soddisfatti è di fare quello che riteniamo essere un buon lavoro. E l'unico modo per fare un buon lavoro è amare quello che facciamo. Chi ancora non l'ha trovato, deve continuare a cercare. Non accontentarsi. Con tutto il cuore, sono sicuro che capirete quando lo troverete. E, come in tutte le grandi storie d'amore, diventerà sempre migliore man a mano che gli anni passano. Perciò, bisogna continuare a cercare sino a che non lo si è trovato. Senza accontentarsi».

Il terzo e ultimo testo riguarda la *morte* in relazione alla *vita autentica* e alle scelte esistenziali:

«Ricordarmi che morirò presto è il più importante strumento che io abbia mai incontrato per fare le grandi scelte della vita. Perché quasi tutte le cose - tutte le aspettative di eternità, tutto l'orgoglio, tutti i timori di essere imbarazzati o di fallire - semplicemente svaniscono di fronte all'idea della morte, lasciando solo quello che c'è di realmente importante. Il nostro tempo è limitato, per cui non lo dobbiamo sprecare vivendo la vita di qualcun altro. Non facciamoci intrappolare dai dogmi, che vuol dire vivere seguendo i risultati del pensiero di altre persone. Non lasciamo che il rumore delle opinioni altrui offuschi la nostra voce interiore».

Al termine del cammino raccolgo le idee emerse e le frasi più dense che serviranno, a distanza di una settimana, a sviluppare un dialogo incentrato sulla domanda: *Che cosa significa Orientar-si?*

Terminata questa fase introduttiva iniziano gli incontri veri e propri di consulenza filosofica individuale: tre per ciascun allievo, attivati su prenotazione e svolti nel parlatorio della scuola da ottobre a maggio, così che ci sia elasticità nella programmazione del calendario degli studenti, sempre più pressati da impegni scolastici o extrascolastici che riempiono ogni loro spazio di tempo libero.

Ovviamente in questa la sede non è possibile render conto delle singole consulenze individuali sviluppate in questi anni, perché si tratterebbe di relazionare i differenti momenti e le particolarità di ciascuna consulenza filosofica; non di meno credo che possa risultare utile provare a comporre un quadro di alcune delle tematiche e delle problematiche che emergono e che si riscontrano con maggior ripetitività[6].

Pertanto, prendendo spunto dalle consulenze praticate in questi anni, proverò, senza alcuna pretesa di sistematicità e di esaustività, a rispondere alla domanda: *che cosa avviene di filosofico*, *in una consulenza di orientamento*?

---

6 D'altra parte è pur vero che gli incontri di consulenza filosofica di orientamento si sono rivelati filosoficamente più fertili e creativi proprio là dove ci si è mossi su *terre inesplorate* e *imprevedibili*: quelli del pensiero, per l'appunto, che traccia il suo sentiero *cammin facendo*. Entrando nello spazio filosofico, infatti, il pensiero si ritrova sempre a percorre terre sempre nuove e impreviste, a sentire voci e suoni inauditi e a sviare su sentieri impensabili rispetto a quelli studiati e tracciati sugli atlanti e sulle mappe a tavolino. Al riguardo Stefano Zampieri, nell'introdurre alcune coordinate che, come assi di ricerca, possano indicare lo sviluppo di un percorso di consulenza filosofica, parla della disarmante postura e del paradossale atteggiamento che si trova ad assumere chi si inoltra in questo orizzonte: egli, infatti, ha di fronte a sé una rete infinita di sentieri e di possibilità di cammino e non ha alcun obbligo di percorrerli tutti, né di seguire un ordine stabilito, perché "non si sa esattamente dove si andrà a finire, *si percorre un sentiero per orientarsi*, per guardarsi intorno. E naturalmente, altri potrebbero indicarne di diversi, in funzione di ciò che l'esperienza pratica può suggerire» (*Manuale della consulenza filosofica,* Milano 2013, p.126; i corsivi sono miei). E Neri Pollastri parla di quel "procedere argomentativo libero e autoguidato, che trova in sé stesso, *strada facendo*, il proprio metodo e la propria giustificazione – come infatti accade nelle opere dei grandi pensatori della storia" (*Filosofia, nient'altro che filosofia*, in AA.VV, *Filosofia praticata. Su consulenza e dintorni*, Trapani 2008, p.25).

– *Verso la realtà: si supera il nominalismo*

Spesso i ragazzi si trovano in difficoltà di fronte a un vero e proprio supermarket universitario perché i titoli degli innumerevoli corsi di laurea si riducono a veri e propri spot pubblicitari.

Talvolta questo superamento accade in maniera clamorosa, ponendo, ad esempio, la semplice domanda: *che cos'è?* [7]

Talaltra, la scelta ipotizzata si rivela una forma di idealizzazione infantile che, alla prova della riflessione, mostra tutta la sua inconsistenza[8].

– *Oltre l'automatismo del pensiero dominante: si dà valore al tempo per riflettere*

In questo "tempo senza tempo", in quest'epoca consumata da una fretta senza requie, in cui tutto corre e scorre scompostamente, non solo ci è impedito di vivere pienamente gli istanti presenti, ma anche di riflettere su quanto accade intorno a noi e *in* noi. E questo fatto ha una rilevanza grave e determinante per quell'età della scelta vocazionale che, inevitabilmente, si compie negli ultimi due anni della scuola secondaria superiore[9].

Si rivela, pertanto, urgente l'opportunità della consulenza offerta ai ragazzi: fermarsi, fare un po' di silenzio all'interno del frastuono quotidiano (frastuono a cui non è estranea neppure la scuola[10]) e mettersi a pensare alle cose importanti della propria vita – al proprio futuro – dialogando con il consulente filosofico[11].

---

7 Disarmante il *caso di Alice*: avrebbe voluto fare "Economia Politica" perché a lei suonavano bene le due parole messe insieme, ma non sapeva nulla né del significato di Economia, né tanto meno di quello di Politica applicato ad Economia…

8 Il *caso di Edoardo*: inizialmente puntava sulla facoltà di "Design", ma dopo il primo corso di orientamento si è reso conto di quanto questa parola fosse solo una sorta di inganno e di pregiudizio idealizzato dal suo hobby (il modellismo automobilistico). Così ha osato riconoscere l'evidenza di una passione che automaticamente subordinava ad altre: quella per la *Storia*. Edoardo nel corrente anno scolastico (2019-20) si è reiscritto al corso di orientamento e ora sta valutando seriamente la praticabilità di questa scelta universitaria.

9 L'età della cosiddetta *maturità*. Significative e profetiche, al riguardo, le parole di Goethe in una lettera del 1825: «Come massima disgrazia della nostra epoca, che non permette ad alcunché di pervenire a *maturità*, devo considerare il fatto che nell'istante prossimo si consuma quello precedente, si sprecano i giorni e si vive sempre alla giornata, senza combinare nulla».

10 Scrive Alessandro D'Avenia: «La scuola non aiuta a scovare le proprie attitudini. Molti dopo le medie non sanno che strada intraprendere: liceo (quale?), formazione professionale, tecnica? Ricevono consigli approssimativi e, nei casi virtuosi, qualche test attitudinale. Spesso si finisce così per scegliere «cosa fanno gli amici» o «cosa dicono i genitori». Lo stesso accade alla fine delle superiori: fare o no l'università? Quale facoltà? Quale lavoro? Troppi sbagliano percorso, arrancano, cambiano, magari per scelte basate su copioni rassicuranti ma poco rispondenti alle reali attitudini. Il futuro si apre solo quando sboccia da dentro, non quando è mero contagio esteriore. L'orientamento all'ultimo anno si riduce a un catalogo di open-day; l'obiettivo delle università è attirare i ragazzi, spesso anticipando i test per vincolarli all'iscrizione preventiva, ignorando il peso del percorso di studi e dell'esame di maturità: in altre parole, ignorando la loro storia». (Alessandro D'Avenia, *Io voto Socrate*, in: «Corriere della Sera», 26 febbraio 2018).

11 Il *caso di Martina*: si riconosce molto disorientata, perché non sa ancora che cosa fare dopo il liceo (le sue intenzioni sono molto contraddittorie: le piacerebbe studiare Psicologia, ma anche Storia, ma anche Scienze Politiche…). Nonostante ciò vive l'esperienza della consulenza filosofica come un «*tempo fertile di sospensione*: un tempo di rallentamento e di silenzio delle voci del mondo esterno. Un tempo per affrontare i nodi della mia vita».

– La direzione dello sguardo filosofico: si cerca l'essenziale

Cercare l'essenziale, per un ragazzo che intraprenda un percorso di orientamento filosofico per la scelta universitaria, significa *cercare se stessi*, iniziare, pertanto, l'avventura socratica per eccellenza: quella di *conoscer-si*. Devo dire che tutti i ragazzi che si avvicinano alla consulenza filosofica sono sempre accomunati dalla consapevolezza della serietà della ricerca e del lavoro del pensiero che è loro richiesto: auscultare le profondità della propria esistenza per individuare la propria vocazione e, poi, interpretare le voci che si presentano nell'intimo e nel dialogo con il consulente per trovare quella voce che indicherà loro il cammino da percorrere[12].

Aggiungo un'osservazione di ordine pratico: all'inizio di ogni consulenza individuale consegno a ciascun allievo un taccuino su cui annotare sia le riflessioni che nasceranno nel fluire del dialogo, sia le intuizioni e le idee personali che sorgeranno tra un incontro e l'altro. Questo piccolo strumento si è rivelato, nel corso degli anni, anche un segno tangibile della serietà e dell'impegno che i ragazzi hanno dimostrato, nonché un utile strumento di lavoro per mappare le idee, le criticità e le prospettive che si vanno a prospettare nel cammino di orientamento.

Il percorso si chiude nel mese di maggio con una seconda attività di gruppo: la passeggiata conclusiva, un'occasione per raccontarsi l'esperienza vissuta, condividere il cammino di riflessione compiuto (o l'incertezza ancora presente) e compilare il questionario finale di valutazione[13].

Credo, inoltre, che sia certamente molto importante attivarsi nella promozione dell'attività con tutti i mezzi di cui dispone la scuola (giornalino scolastico, locandine, sito web…), ma anche proponendosi classe per classe, al fine di farsi conoscere e rispondere a quei dubbi che inevitabilmente nascono quando si parla di *consulenza filosofica* proprio là dove viene insegnata la *storia della filosofia*[14].

Inattualità, urgenza e paradossalità della consulenza filosofica nella scuola superiore

Concludo con tre brevi riflessioni personali riguardanti l'inattualità, l'urgenza e la paradossalità di un corso di orientamento filosofico nella scuola secondaria superiore.

---

12 Il *caso di Luisa*: pur vivendo un rapporto conflittuale con i genitori (che vorrebbero indirizzarla a studi convenzionali e socialmente apprezzati e remunerativi: Economia o Giurisprudenza) è consapevole di «non voler vivere il pensiero degli altri» e non è per nulla disposta ad essere "un'alienata". La sua coerenza la porta ad affermare che "la vita non può essere un compromesso, perché sono esigente verso me stessa e voglio scoprire *la mia verità"*.

13 Il questionario è strutturato in tre domande: 1) In che misura ti è servita l'attività di gruppo? 2) In che senso puoi considerare *filosofico* il dialogo personale? 3) Quali sono i tuoi suggerimenti sull'attività svolta?

14 Ecco un esempio di testo promozionale:

Stay Hungry, stay foolish». Orientamento filosofico per la scelta universitaria. Per affrontare con consapevolezza e attenzione critica la ricerca della propria vocazione universitaria e professionale si propone un percorso di Orientamento Filosofico a cura di Luca Borrione, consulente filosofico *Phronesis* (Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica). Lo studente sarà introdotto alla pratica della cura di sé e sarà sostenuto nella capacità di orientarsi tra le diverse possibilità esistenziali e di studio. L'attività è rivolta agli allievi degli ultimi due anni del liceo e prevede 6 incontri: 3 di gruppo, con passeggiate filosofiche nel parco della Maddalena, e 3 di consulenza filosofica individuale, al martedì dalle 14:30 alle 17:00, su prenotazione.

L'attività è inserita all'interno dei *Percorsi per le competenze trasversali e per l'orientamento* e garantirà un numero di ore certificate corrispondenti a quelle svolte.

La prima riflessione riguarda l'*inattualità* della modalità comunitaria del cammino di orientamento. Praticare insieme un tratto di strada così importante e con la stessa unità di intenti, oltre a creare tra i ragazzi una dimensione di ascolto e di fiducia reciproca, permette di praticare la filosofia seguendo, seppur per pochi incontri, lo stile delle scuole antiche: si fa filosofia insieme, pensando alla propria esistenza. E questo accade in ambito scolastico, ma senza alcun voto, gratuitamente, senza alcun altro fine che la ricerca della propria strada. Appare incredibile come questa esperienza possa risuonare, al giorno d'oggi, tanto strana e imprevedibile, in una parola *inattuale*, proprio all'interno del mondo della scuola, indirizzato alla *performance* e al raggiungimento inesausto di obiettivi, competenze e traguardi. Pertanto fare filosofia insieme, in questo senso, significa anche scompaginare i luoghi comuni della nostra società e l'ideologia predominante nell'orizzonte pedagogico ed educativo odierno.

La seconda riflessione ha a che fare con l'*urgenza* della consulenza filosofica nella fase di orientamento perché è una pratica che viene certamente incontro alla domanda di senso che coinvolge i ragazzi in questa fascia di età. Per tale motivo credo che si possa senza vergogna parlare di "intercettazione" della domanda, poiché la proposta è indirizzata verso un'inquietudine reale e urgente: è un farsi avanti portando un aiuto proprio là dove si sta vivendo una difficoltà. Gli studenti che hanno partecipato alle varie edizioni del corso hanno apprezzato, infatti, soprattutto l'opportunità che viene loro offerta: quella di fermarsi a pensare e di prendere sul serio il problema che urge nella loro vita.

In terzo luogo, l'originalità della consulenza filosofica si rivela, quando si attua per davvero, essenzialmente *paradossale*: di fronte a un'inquietudine, risponde con un'altra inquietudine. Perché la filosofia disorienta proprio quando è chiamata ad orientare. In questo consiste il suo fascino, la sua originalità e, insieme, la sua difficoltà. Al riguardo condivido appieno quanto Giacometti afferma sulla fecondità del *dis-orientamento* filosofico che può permettere «al soggetto di esprimere, anche in forma di disagio, lo *scarto* tra il proprio desiderio […] e l'offerta formativa e professionale che gli si propone»[15]. Queste parole ben si integrano con quelle di Luigina Mortari che vede nella pratica filosofica dell'*aver cura di sé* la dimensione educativa prioritaria in senso maieutico e ontogenetico proprio perché dà forma all'essere. Infatti l'aver cura dei giovani, in cui consiste l'essenza dell'arte magistrale praticata da Socrate, intesa come l'aver cura che l'altro si prenda cura del proprio essere, si attualizza proprio nel portare la persona a quella consapevolezza che «costituisce la condizione essenziale affinché il soggetto risponda alla chiamata ontologica di attivarsi per divenire il proprio essere possibile»[16].

D'altra parte, l'originalità e la paradossalità della domanda filosofica distinguono evidentemente questa pratica sia dalle varie forme di psico-orientamento, sia dalla promozione universitaria attuata dalle giornate *Open Doors* degli atenei universitari, distinzione che non significa affermare la superiorità della consulenza filosofica rispetto alle altre forme di orientamento, ma semplicemente riconoscerne la differenza e l'unicità, perché la ricerca filosofica si rivela sempre ineludibile e inaggirabile di fronte alle difficoltà della vita e alle sue domande di senso.

15 Giorgio Giacometti, *cit.*, pp. 699-700.
16 Luigina Mortari, *Aver cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano 2019, p. 12.

Conversazioni

Phronesis, n. 2, seconda serie, febbraio 2020

Intervista a Pietro Del Soldà

di Lia Matrone

L'idea di felicità accompagna l'uomo dalla notte dei tempi. Ma che cos'è la felicità? Oggi più che mai sembra diventata una mania quella di catturarla, di definirla, possederla. Si sa che fa bene ma non si sa come afferrarla nonostante la pletora di testi, ricette, formule magiche che suggeriscono innumerevoli performance per essere felici. Resta comunque un'astrazione che condiziona però la nostra esistenza. Chi non si è mai posto la domanda: Sarò mai felice? E chi non vorrebbe esserlo? Aristotele nell'Etica Nicomachea definisce la felicità come il fine delle nostre azioni, la sola cosa che si ricerca per se stessa. Fine e origine del nostro agire, sembrerebbe che tutte le nostre azioni abbiano la felicità come movente sotterraneo che spesso non si riesce nemmeno a pronunciare nel timore che qualche sortilegio l'allontani da noi. Un rapporto fragile, quindi, dove è facile cadere vittime di promesse illusorie che ne assicurano un comodo approdo. Quello che stupisce attualmente è la ragione di questa sorta di obbligo a essere felici, questa ingiunzione ossessiva che sembra risuonare da tutte le parti.

Lo psicologo spagnolo Edgar Cabanas e la sociologa israeliana Eva Illouz, autori di *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite,* (Codice Edizioni, 2019), si oppongono in modo incisivo alla psicologia positivista che ha costruito sull'ideologia del benessere una vera industria (coaching, libri sullo sviluppo personale, shows televisivi e altro ancora). I due autori si chiedono perché la felicità, e non per esempio la giustizia, la prudenza, la solidarietà o la lealtà, sia riuscita ad avere un ruolo prevalente nelle società del capitalismo neoliberista, e individuano uno dei motivi di tale successo nel fatto che la felicità sia *"un concetto saturo di valori individualisti, in base ai quali il sé individuale diventa il bene supremo, e i gruppi e le società si riducono ad aggregati di volontà autonome".*

Il testo di Pietro Del Soldà "*Non solo di cose d'amore. Noi, Socrate e la ricerca della felicità*" (Marsilio, 2018) prende tutt'altra direzione e suggerisce, prendendo come spunto una lettura critica di alcuni dialoghi di Platone, come unica via per avvicinarsi alla felicità la conoscenza di sé in relazione con gli altri, una relazione che deve essere, sincera, assoluta, coinvolgente. L'autore, giornalista e filosofo, conduce, con successo, da diversi anni una trasmissione radiofonica di Rai Radio3, "Tutta la città ne parla", dove ogni giorno approfondisce con gli ascoltatori e con gli ospiti temi di stretta attualità in un confronto dialogico in cui assume spesso il ruolo di facilitatore. Nel suo testo Del Soldà non cerca le ricette per capire che cos'è la felicità, preferisce affrontare un viaggio per arrivate alle radici dell'infelicità e lo fa in un gioco di rimandi fra tre livelli: il primo riguarda i problemi individuali, come la competizione sfrenata, il mito del successo personale, il terrore del fallimento e della solitudine; il secondo, quelli della vita collettiva, come per esempio la xenofobia, l'ossessione identitaria, l'allontanamento dei cittadini dalla politica, l'imporsi di una oligarchia che concentra sempre più ricchezza nelle proprie mani; il terzo, si sviluppa intorno a un'idea di verità che impedisca la scissione del tessuto sociale dove il dialogo ha una posizione di privilegio, dirimente.

Abbiamo raggiunto Del Soldà nella sua redazione per parlarne.

Phronesis: Durante l'intera trasmissione, lei sottolinea, rinvia, invita gli esperti a esprimere il loro parere, con garbo e partecipazione vivace ma mai intrusiva. Non orienta, né indirizza verso un punto di vista ma accompagna il flusso dialettico in modo che il confronto corale sia sempre un arricchimento per tutti i partecipanti. Mi sembra di trovare le stesse dinamiche nel suo libro.

Del Soldà: In effetti il modo di procedere del mio libro, che si snoda tra domande sui problemi per me più urgenti del nostro tempo (sia sul piano personale sia quello collettivo) e riflessioni intorno al Socrate platonico, corrisponde al mio modo di condurre "Tutta la città ne parla" su Radio3. La domanda è

apertura incondizionata, è (dovrebbe essere) l'inizio di un'avventura, cioè di un'immersione senza certezze precostituite né difese in un percorso plurale, condiviso e dall'esito necessariamente imprevedibile: se si sa già dove porta, se domanda e risposta corrispondono a uno schema prevedibile sia per chi parla sia per chi ascolta (pensiamo ai talk show televisivi), se non c'è reale messa in gioco di sé da parte degli interlocutori, l'avventura sfuma, e con essa la possibilità di avanzare davvero nella conoscenza.
L'altra grande lezione socratica, per me decisiva nel lavoro quotidiano alla radio, consiste nel non sottovalutare mai i temi trattati: non ci sono argomenti "alti" e più proficui dal punto di vista conoscitivo e temi "bassi" e sicuramente irrilevanti. Io mi sforzo (quasi) sempre di non considerare mai un certo argomento come banale, superficiale o meno interessante di altri. Parlando alla radio di una questione in apparenza forse poco stimolante dal punto di vista filosofico come (ma è solo un esempio tra i tanti) le pensioni, ho realizzato che se si coinvolgono persone intelligenti con domande profonde, ci si può inoltrare (m'è capitato spesso) in riflessioni impegnative su temi vitali quali la solitudine, l'inoperosità, il bisogno di cura, la paura della fine. E lo stesso vale per altri argomenti di "attualità", come la precarietà del lavoro giovanile (che io nel libro metto direttamente in relazione con il problema socratico del "non essere quello che si fa"), il crollo delle nascite e molti altri. Il mio ruolo come autore e conduttore è in qualche misura maieutico: cerco di tirar fuori idee concrete, impastate con la vita vera di chi sto intervistando, spesso intrecciando domande e risposte con la lettura di messaggi degli ascoltatori particolarmente densi e ricchi di spunti".

Phronesis: Lei utilizza la figura di Socrate come una specie di "reagente" per avviare analisi accurate e ricche di spunti di riflessione che aiutano a capire l'attualità più stringente, i dilemmi, le inquietudini dei nostri tempi.

Del Soldà: È questa la sfida: leggere con gli occhi di Socrate, grazie alle intuizioni che ci suggerisce, alcuni nodi della vita contemporanea. La sua figura, la sua ironia, le sue contraddizioni proiettano una luce in grado di illuminare e farci mettere a fuoco i problemi che complicano la nostra personale esperienza di vita, i rapporti con gli altri e la convivenza nelle nostre democrazie contemporanee. Nel confronto con Socrate, non esistono risposte definitive, né negoziabili, Socrate vive per confutare le convinzioni di chi s'imbatte in lui. Non è nichilismo il suo. La critica serve a liberare la verità più profonda di ciascuno dalle opinioni precostituite che la tengono nascosta. Socrate infatti non vuole arrivare alla definizione della verità ma alla messa in discussione della pretesa della verità, sollecitando l'altro a mettersi in discussione e a trovare nella relazione dialettica ed etica il senso stesso di quelle virtù che si crede di conoscere.

Phronesis: Il dialogo dunque come processo, strumento essenziale nella ricerca di verità, mi sembra questa la sua posizione.

Del Soldà: Sì il dialogo come processo, ma non come strumento. Mi spiego: credo che la grande lezione socratica, sempre attuale nella sua radicale inattualità, consista nel capire che il dialogo non è "la via verso la verità": questa espressione infatti cela in sé il rischio di farci pensare che c'è, da qualche parte, una verità come risultato di un percorso che vi conduce, come traguardo di una corsa nella quale vince chi dialoga di più e meglio. Il dialogo è invece l'orizzonte onnicomprensivo che ci precede e ci determina: non c'è un "fuori", non c'è uno spazio extradialogico ove risiederebbe una verità per tutti uguale. Non esiste una verità come contenuto del quale impadronirsi come un trofeo della conoscenza. Verità, *aletheia*, è lo svelamento, la rimozione della *lethe*, cioè del velo che oscura quell'armonia musicale dei desideri, unica e peculiare per ciascuno, che possiamo chiamare giustizia, felicità, bellezza, governo di sé. Menzogna è il disaccordo con sé stessi, la condizione infelice che accomuna tutti gli interlocutori di Socrate nei Dialoghi di Platone. Da questa menzogna derivano innumerevoli altre: la giustizia intesa come conformità apparente al dettato delle leggi, la conoscenza intesa come mera acquisizione di saperi oggettivi acquistabili come il cibo al mercato, la virtù intesa come coercitiva applicazione di codici

morali astratti al magma delle nostre pulsioni, il governo inteso come imposizione dei dominati sui dominanti. Queste e molte altre sono le manifestazioni del peggiore degli errori. Il dialogo è la via per il loro superamento. E in quanto tale è il luogo della verità, intesa non come trofeo o come traguardo, ma come processo di quotidiana emersione del sé nella relazione".

Phronesis: Nel suo libro lei scrive che "Nessuno riuscirà a diventare sapiente, a vivere una vita piena e consapevole in totale autonomia, senza l'assidua frequentazione e il quotidiano dialogo con gli altri. Un confronto che è allo stesso tempo personale e politico perché, come dice Socrate, il conoscere se stessi non vuol dire sprofondare nell'interiorità, rimanendone prigionieri, ma significa riconoscersi nello sguardo dell'altro". È come un modo per uscire da sé per rientrare in sé.

Del Soldà: L'autoanalisi non è un processo intimistico. Prendiamo il tema del lavoro come esempio di malessere da frammentazione, ne parla anche Benasayag quando definisce l'uomo modulare. Nei ragazzi che spesso fanno lavori che non scelgono ma che svolgono più esigenze economiche, non c'è aderenza con quello che fanno. Tutto ciò crea malessere, alienazione. Stare nelle cose che si fanno è spesso impossibile o si attua a tratti".

Phronesis: Nel suo testo lei interroga filosoficamente i protagonisti dei dialoghi platonici alternando il tutto con brevi incursioni nel presente attraverso testimonianze di personaggi del mondo contemporaneo. Il presente e il passato che si intrecciano dialetticamente.

Del Soldà: In questo vengo aiutato dalla scrittura di Platone che è sempre ricca di spunti. Non si deve rimanere fedeli al testo de facto, ma assaporarne la sorpresa come nella lettura di un giallo. Nel mito della caverna, per esempio, si descrivono due fasi distinte: quello della conoscenza e quella dell'applicazione della conoscenza ma in realtà le nostre parole vivono e si elaborano nella vita. Nel dialogo c'è violazione del principio di non contraddizione ed è lì che comincia la ricerca, quando s'incontra l'ostacolo, l'inciampo, l'aporia.

Phronesis: L'idea dell'esistenza di un denominatore comune dietro le forme dell'infelicità dell'io e della collettività rappresenta un po' il faro che ci orienta nella lettura del suo testo e mi sembra che si individui nell'incapacità di dare armonia alle "voci del coro", cioè di governare se stessi e la polis senza escludere nessuna delle parti componenti e, spesso, queste parti sono rimosse, nascoste dietro un muro interiore.

Del Soldà: Dalla lettura del Protagora si può individuare una delle cause principali dell'infelicità proprio in questo muro interiore che ci divide da noi, separando ciò che proviamo, desideriamo, dalle azioni che compiamo e nello stesso tempo che ostacola, squalifica il rapporto con gli altri. Il giovane Ippocrate è affascinato dai sofisti e desidera incontrare Protagora. Il suo scopo è quello di diventare ricco, potente e di successo come il sofista, perché quella è per lui la felicità. Il problema è che il ragazzo vorrebbe non apprendere ma "comprare" il sapere di Protagora, come fosse una merce, senza farsi modificare da questo sapere e diventare anche lui un sofista. Ippocrate incarna una separazione che attraversa l'interiorità: è il muro che separa un nucleo di desideri più intimi, lo strato più profondo del nostro essere (come lo chiama lo psicanalista Benasayag), dei saperi che apprendiamo, dalle azioni che compiamo e dai rapporti che allacciamo con gli altri.

Phronesis: Il cittadino della polis è quello che va oltre tutte le forme di vita che allora erano teorizzate e che sono simili a quelle attuali: si vive per il piacere, la ricchezza, per essere sempre primi, arroccandosi nel proprio narcisismo che non è il contrario del conformismo. La conoscenza di sé porta fuori da sé, sempre verso l'altro. Quando invece ci si ritrae, quando

si persegue un obiettivo che è solo il proprio, quando si nasconde la propria felicità all'altro, quando si prende le distanze dalle proprie azioni, in tutti questi casi si volta le spalle alla felicità. Ed è quello che fa Ippocrate.

Del Soldà: Il campione dell'egoismo che evita il coinvolgimento eccessivo con gli altri, lungi dall'affermare la propria unicità, si adegua allo stereotipo preconfezionato, relegando le relazioni con gli altri al piano delle apparenze, confinando su quello stesso piano anche le differenze, perdendo così consistenza e rilevanza. Ma la verità è una costruzione che nasce da sguardi incrociati ed è questo il suo aspetto individuale e politico. In noi troviamo gli altri come negli altri troviamo noi. La lontananza dal sé da cercare e conoscere è anche nello stesso modo e tempo lontananza dagli altri. Il processo dialettico di conoscenza accomuna entrambe le istanze individuale e collettiva in una dialettica inscindibile che è complesso, quasi impossibile, esprimere nella scrittura.

Phronesis: Un'altra chiave di lettura del libro è racchiusa nel gioco dialettico tra felicità ed eros, altro protagonista nella ricerca della dimensione inscindibile tra felicità privata e pubblica.

Del Soldà: Eros, con la sua potenza, spinge a uscire da se stessi per immergersi nella relazione dialogica e mettersi veramente in gioco e superare così la vertigine del rispecchiamento reciproco delle pupille che si riproduce solo se si mettono sempre in discussione tutte le certezze e ci si inoltra in un percorso condiviso, esposto, privo di tutele che non offre rifugi se le cose si mettono male, come spiega bene un altro dialogo di Platone, Alcibiade maggiore.
Anche Hadot, avvalla questa tesi quando dice che "il dialogo è già amore per quello che può unire al di là della volontà naturale che abbiamo di prevalere, al di là dei nostri interessi". La filosofia socratica non è quindi l'elaborazione solitaria di un sistema ma un risveglio delle coscienze, un accesso a un modo diverso di essere. Ma la trasformazione non può realizzarsi fuori dalla relazione tra persona e persona attraverso l'eros che trascende senza andare via.

Phronesis: Certo la strada d'elezione da seguire per tentare di avvicinarsi alla felicità è anche quella più impervia. L'uomo sembra essere condannato a una scissione tra se stesso e l'Altro tale da generare un muro, una separazione quasi ontologica ma nello stesso tempo siamo anche protesi, in tensione oltre il limite, oltre il muro. È questo il paradosso antropologico che ci distingue: vivere affrontando la nostra stessa costituzione interiore.

Del Soldà: È proprio in questa ricerca di andare oltre l'orizzonte della vita, nella ricerca faticosa di un'armonia tra la tutte le parti che ci abitano di trovare espressione, non una contro l'altra ma in una composizione armonica che alberga il segreto di una vita piena.
C'è un personaggio nelle Leggi di Platone che dice: nella vita ci sono due fiumi che scorrono ininterrottamente, il fiume del piacere e il fiume del dolore. La felicità non consiste nel non provare dolore ma nell'attingere dall'uno o l'altro fiume nella giusta misura e a tempo debito secondo quello che è il proprio modo di essere. Questa armonia, ed è l'unica indicazione chiara, non è una sfida solitaria ma, nel mettersi in gioco nella relazione con gli altri, diventa una conquista plurale, condivisa. Non so definire che cos'è la felicità, posso però affermare con certezza che da soli non si raggiunge, forse questa è l'unica grande lezione che ci viene data e non solo da Socrate.

Phronesis: La svolta pratica della filosofia, in oltre quarant'anni, ha visto nascere modalità "non accademiche" di fare filosofia – dai caffè filosofici di Marc Sautet, alla Philosophy or children, alla consulenza e altre pratiche che hanno il confronto dialettico, in stile riflessivo, come filo rosso che le accomuna –, può rappresentare un valido strumento di navigazione in questo mondo in cambiamento sempre più?

Del Soldà: Le pratiche filosofiche credo che manifestino il fatto che molte persone vogliano affrontare il "bisogno di senso" che pervade la loro vita senza più ridurlo soltanto a un livello "personale", cioè come criticità legata alla propria sfera emotiva e relazionale di cui parlare magari con psicologi e psicanalisti. Si percepisce un'esigenza diffusa di inscrivere gli eventi piccoli e grandi della vita all'interno di un orizzonte di significati più esteso. Ebbene, è ormai sempre più chiaro che quest'esigenza (e gli stati d'ansia o inquietudine ad essa correlati) non sono solo problemi personali legati a traumi, carenze o "difetti" da affrontare con la psicoterapia. Si tratta al contrario, ormai è chiaro a molti di noi, di un problema comune, che ha a che fare con la mancanza di riferimenti nell'età dell'incertezza in cui siamo immersi. Nuotiamo tutti in mare aperto, le onde coprono l'orizzonte e ci impediscono di prevedere quello che verrà. E non possiamo più attingere ai filtri culturali e religiosi che nel passato mediavano tra noi e l'abisso del mondo, rassicurandoci sul nostro ruolo e sulle scelte da compiere. Siamo più sradicati, e soli. Ma anche molto più liberi: per orientarci e fare tesoro di questa libertà, non bastano i consigli psicologici che ci aiutino ad attenuare l'ansia. C'è bisogno di pensiero, pensiero profondo anche intorno alle cose della vita in apparenza più banali (cito di nuovo l'esempio delle pensioni). E c'è bisogno di scambiarle le idee, di condividerle, non solo di apprenderle leggendo o affollando le pur benemerite conferenze e festival di cui l'Italia sembra la patria ideale.
La consulenza filosofica in particolare, per esempio, dovrebbe avere come compito importante identificare le forme di disagio che non sono causate da dinamiche intrapsichiche conflittuali ma sono insite nella condizione umana inserite in un certo contesto storico-sociale. Può rispondere alla esigenza e necessità di stare attenti al nostro disagio indagando insieme le ragioni del malessere. Sono molto curioso nei confronti di questa pratica che non conosco ancora abbastanza. È una curiosità che cercherò di soddisfare, prima o poi, affrontando direttamente quest'esperienza.

Phronesis: Quindi quale dovrebbe essere, secondo lei, il ruolo del filosofo pratico nel far uscire la filosofia da quelle che Nietzsche definiva "le stanze polverose dei dotti" per ritornare a occuparsi della quotidianità del mondo nel confronto diretto con i suoi protagonisti?

Del Soldà: Fare filosofia, oggi, dentro o fuori le istituzioni accademiche poco cambia, significa per me impegnarsi a stare dentro questo processo dialogico di quotidiana emersione del sé nella relazione: è un esercizio quotidiano, faticoso ma bellissimo, grazie al quale sperimentare la gioia indicibile che si prova quando finalmente emerge in piena luce "il noi che io sono".

Diritto e Rovescio

Phronesis, n. 2, seconda serie, febbraio 2020

Lettere su Viktor Frankl e la consulenza filosofica

di Augusto Cavadi e Neri Pollastri

Caro Neri

nel suo, pur documentato, volume *La casa di psiche. Dalla psicanalisi alla pratica filosofica*, Umberto Galimberti non cita neppure una volta Victor E. Frankl. Eppure lo psicoterapeuta viennese costituisce a mio avviso uno snodo ineludibile del percorso dal mondo delle psicoterapie al mondo delle pratiche filosofiche (e, in particolare, della consulenza filosofica). E ti spiego perché.

Frankl, da giovane medico, viene internato in quattro lager nazisti e solo per una serie di circostanze strabilianti riesce a sopravvivere. Come racconta nel suo bellissimo, imperdibile, *Uno psicologo nei lager*, è anche questa esperienza dolorosa che gli fa intuire che esistono sofferenze non solo corporee e psichiche, ma anche spirituali ("noogene" dal greco *nous* che significa mente, intelletto, anima). L'essere umano, infatti, è sì spinto dall'impulso sessuale (Freud) e dalla volontà di affermazione (Adler), ma è anche affamato di significato. Molti scompensi psichici sono dovuti alla frustrazione del nostro bisogno di "senso" (in greco *logos)*. Da qui l'idea di elaborare una scuola che Frankl ha battezzato "Logoterapia e analisi esistenziale" e che in Italia è stata importata da studiosi di vario orientamento filosofico.

L'approccio terapeutico di Frankl è per questo specificatamente destinato a quelle persone affette da «crisi di maturazione esistenziali che presentano un quadro clinico nevrotico e tuttavia non sono nevrosi in senso stretto, cioè nel senso di affezioni psicogene. Si comprende da sé che un uomo oppresso da un problema spirituale, o teso da un conflitto di coscienza, potrà ammalarsi – al pari di qualsiasi nevrotico nel senso banale della parola – d'una sindrome che in primo piano presenta caratteristiche vegetative. Bisogna esser preparati ad eventualità del genere e al rischio di un errore d'interpretazione che esse comportano, massime in un'epoca come l'attuale; oggi, infatti, sono sempre più numerosi i pazienti che si rivolgono allo psichiatra non perché abbiano sintomi psichici, ma perché semplicemente hanno dei problemi umani» (V. Frankl, *Teoria e terapia delle nevrosi*, 1962).

Egli, con ammirevole apertura mentale, ritiene che la sua "logoterapia" possa essere adottata non solo da neurologi e psichiatri, ma anche da medici di altre specializzazioni. Ovviamente in questi casi «non è più una terapia nel senso rigoroso della parola, ma si risolve in quella che abbiamo chiamato "cura medica dell'anima"» il chirurgo rispetto al paziente cui amputare una gamba, o il dermatologo al cospetto di una donna sfigurata irreversibilmente, pur restando medico, accetta di rapportarsi da "uomo a uomo".

Frankl, addirittura, afferma che, nei casi in cui «la frustrazione esistenziale non è divenuta patogena, ma si è mantenuta blanda», è possibile – e augurabile – che si sperimenti una "analisi esistenziale": «in tal caso però questa non rappresenta una terapia della nevrosi né è di competenza esclusiva del medico», «tocca altrettanto da vicino il filosofo ed il teologo, il pedagogo e lo psicologo; giacché il dubbio sul significato dell'esistenza chiama in causa loro non meno del medico».

Così Frankl ha allargato lo sguardo dalla psicoterapia (riservata ai medici psicoterapeuti) alla "cura medica dell'anima" (accessibile a tutti i medici, anche non psicoterapeuti) sino alla "analisi esistenziale" (accessibile a professionisti di vari settori, anche né psicoterapeuti né medici). Ma ci sono filosofi disponibili a mettere da parte le proprie ricerche storiografiche e gli impegni didattici per aprire lo studio a persone desiderose di confrontarsi sul senso dell'esistenza?

Frankl non lo poteva prevedere, ma una ventina d'anni dopo alcuni filosofi tedeschi (Gerd Achenbach per primo) e poi in vari Paesi del mondo (tra cui, in Italia, proprio tu) si sono chiesti: chi ha "crisi esistenziali" o, comunque, "problemi umani" e non vuole rivolgersi a un prete – o per lo meno: non *soltanto* a un prete – deve essere costretto a ripiegare necessariamente su un terapeuta (sia pure di ampie vedute come gli esponenti della "logoterapia" e di altre correnti affini)? Oppure è possibile aprire degli studi di "consulenza filosofica" (*Philosophische Praxis*) in cui una persona trovi un interlocutore qualificato a conversare con lei senza né medicalizzarla né evangelizzarla?

***

Caro Augusto,

Viktor Frankl è stato uno dei primi personaggi che ho studiato quando, ormai oltre vent'anni fa, ho iniziato a occuparmi di *Philosophische Praxis*. Lo feci perché volevo capire se quel che aveva proposto Achenbach in Germania potesse avere una sua autonomia, oppure fosse solo una scimmiettatura di pratiche già esistenti, nel qual caso avrei lasciato perdere tutto e sarei tornato a occuparmi di quella che di solito viene definita "filosofia accademica". Invece, proprio il confronto con la logoterapia e con il *counseling* rogersiano – cioè con le psicoterapie apparentemente più vicine a quella che poi in Italia decidemmo di chiamare "consulenza filosofica" – mi mostrò in modo chiaro che uno spazio c'era eccome, perché le differenze erano e sono amplissime, se si guarda correttamente alla *Philosophische Praxis*.

A mio parere l'unica cosa della logoterapia interessante per la consulenza filosofica è il cosiddetto "sistema Valori-Scopi-Significati", il quale – come già scrivevo nel 2004 nel mio *Il pensiero e la vita* – «può in effetti esser interpretato come una schematizzazione non banale della "concezione della realtà" che ciascun uomo reca con sé e che sta al centro dell'interesse e del lavoro di un consulente filosofico». Tuttavia, proprio perché si tratta di una schematizzazione, il suo uso può semplificare oltremisura la complessità dell'apparato valoriale e concettuale, oltre a far correre il rischio di un impiego meramente tecnico-strumentale, al quale non a caso neppure Frankl è sfuggito. Inoltre, sono oggi ancor più scettico di allora riguardo alla "compatibilità" delle due pratiche, in quanto la definizione del lavoro logoterapico che riportavo allora (prendendolo da un libro di due epigoni italiani e non di Frankl) non mi persuade affatto: "riorganizzazione delle mappe e processo di riapprendimento e rieducazione", infatti, cozza con l'intervento filosofico-consulenziale, il quale può al massimo essere una "riorganizzazione delle mappe" (anche se non sempre e non necessariamente lo è), ma mai un "riapprendimento" e una "rieducazione", i quali mettono in gioco un atteggiamento pedagogico-educativo che è uno dei più infidi pericoli per la consulenza filosofica, pronto a farla deragliare e a inficiarne l'efficacia.

Inoltre, come scrivevo anche allora, «la logoterapia include sistematicamente altri momenti, sui quali la distanza da un lavoro filosofico è molto ampia», quali «il "contratto" terapeutico», la «polarizzazione attentiva (spesso a livello subliminale) alle "sfumature" dei messaggi comunicativi» – che appare piuttosto una manipolazione del comportamento comunicativo prescindente dalla trasparenza della relazione dialogica – e «una componente metodologica, che risulta nei più recenti lavori della scuola italiana addirittura centrale». Ne concludevo che «l'unica "ricerca" [cioè quel che la consulenza filosofica deve solo ed esclusivamente essere] qui presente è quella – tutta "tecnica" e desunta da precise conoscenze psicologiche – di specifiche forme distorsive, che sono interpretate come "sintomi" di disagi sottostanti e da fronteggiare attraverso strategie d'intervento a loro volta linguistico-psicologiche».

***

Caro Neri,

In quel tuo lavoro, mi pare, rimanevi quasi esclusivamente sul piano del processo della pratica, non affrontando la questione dello "sguardo" che essa ha su se stessa e sulla sua missione. Adesso puoi aggiungere qualche considerazione da questa angolazione.

***

Caro Augusto,

lo farò volentieri, prendendo spunto da quel che tu stesso scrivi per descrivere l'opera di Frankl.

Ciò che dell'approccio frankliano confligge con la consulenza filosofica è proprio il fatto che assuma la presenza nell'uomo di qualcosa come un "bisogno di senso" e/o una "sofferenza spirituale". E ciò per almeno due ragioni, che ti spiegherò brevemente.

La prima è che, nella misura in cui si tratta di un'assunzione, essa non è "filosofica", bensì "dottrinaria": la filosofia pone dubbi, non assume. Nel processo del filosofare la postulazione può avvenire, ma non può esser fatta in fase fondativa, perché un'assunzione (qualunque essa sia) non sarà compatibile con *qualsivoglia lettura del mondo*, ma solo con quelle che la ritengano valida. Va da sé che assumerla, da parte del filosofo consulente, costringe (magari inconsapevolmente, il che è peggio) a riconoscere "uomo" solo chi abbia o possa avere quel "bisogno", mentre rende incomprensibile (almeno se non ridotto a "malato", "immaturo", "perverso", ecc.) chi non l'abbia.

La seconda è che quella postulazione porta a lavorare in modo – se non propriamente terapeutico, qual è peraltro proprio quello di Frankl – quantomeno strategico-strumentale: l'uomo ha una sofferenza *noogena* dovuta a un bisogno di senso frustrato, ergo si tratta di agire strategicamente sulla causa per ottenere l'effetto di eliminare la sofferenza. Nulla di ciò è in gioco nella *Philosophische Praxis*/Consulenza filosofica, nella quale – come ben ripete Achenbach (per non dire quanto l'ho ripetuto io...) – non si tratta di agire in modo strategico-strumentale, né di guarire, né di educare, né di aiutare, né di soddisfare bisogni (neppure nel caso siano "spirituali"), né di alleviare sofferenze, bensì solo di *filosofare*, di *fare una ricerca di verità nel pensiero dell'ospite*, assieme a lui medesimo. Il resto né ci interessa, né ci deve interessare, dato che siamo filosofi e non terapeuti, guaritori o educatori.

Per inciso, proprio il rimaner rigorosamente filosofi, ossia ricercatori, senza cedere alle tentazioni (umane, troppo umane) di aiutare l'interlocutore e di soddisfarne le esigenze è la cosa più difficile della professione di consulente filosofico, quella sulla quale cade la maggior parte di coloro che provano a praticarla.

Per concludere, il consulente filosofico non si occupa del "bisogno di senso" – che magari è pane per i denti del prete – ma della consistenza e della chiarezza della visione del mondo dell'ospite. E se questi viene e pone un "problema di senso" (a me, in quindici anni, è successo una volta sola e già dopo una seduta avevamo chiarito che si trattava di un "problema di corna"...), la questione da porre è: ma come mai ha questo dannatissimo bisogno di "senso"? Quali sono le ragioni per cui non riesce a vivere bene anche senza? La differenza da Frankl è, mi pare, enorme.

***

Caro Neri,

le tue idee sul "bisogno di senso" mi ricordano Freud quando sosteneva che avvertirlo fosse sintomo di disagio psichico. Sinceramente non capisco queste posizioni se non ipotizzando un equivoco terminologico. "Senso" è per me innanzitutto "direzione": la mattina mi sveglio e ho bisogno di chiedermi che "senso" avrà la giornata: in che direzione, verso quale méta, procederà. So che non potrò stabilire tutto da me, ma so anche che – se voglio – potrò non farmi determinare totalmente da processi biochimici, condizionamenti sociologici, eventi storici… Insomma, alla fine della giornata, potrò fare un bilancio fra i miei desideri-progetti e le esperienze-realizzazioni effettivamente attuate. Può darsi che ne risulti una giornata del tutto insignificante, banale, piatta, meccanica. In una parola sintetica: senza senso, assurda. Ma può darsi, invece, che almeno in minima parte abbia avuto un significato, una originalità, una sporgenza sul conformismo. In una parola sintetica: un senso.

***

Caro Augusto,

in effetti una delle ragioni per cui non mi piace l'uso del termine "senso" è proprio la sua ambiguità. Con grande frequenza, infatti, il significato che – esplicitamente o meno – viene dato alla parola non è quello

che specifichi tu, bensì è "scopo e valore della vita", qualcosa che si determina una volta per tutte e che spesso viene identificato in un *unicum* – per inciso –, proprio ciò che Frankl, sposando almeno in parte la tesi di Freud che si tratti di un disagio psichico, sostiene essere deleterio, nella misura in cui rende fragile la visione del mondo e perciò vulnerabile l'esistenza.

Ma tu escludi che sia questo il modo in cui usi "senso" e dai al termine il significato di "direzione della giornata". Un tale uso mi pare condivisibile, ma esso di fatto esclude proprio la possibilità che esistano seri "problemi di senso": perché la direzione del cammino di un giorno è diversa da quello di un altro; perché anche all'interno della giornata ce la costruiamo momento per momento e possiamo cambiarla ogni volta che vogliamo; perché può ben accadere di avere delle giornate "senza meta" e sarebbe opportuno che imparassimo anche a goderne, invece di riempire ogni giorno di "mete da raggiungere", triste eco di quella cultura produttivista che nobilita il lavoro e con ciò gli permette di distruggere il pianeta. Perciò, un "problema di direzione", nel modo in cui l'hai definita, non fa sì che ci si rechi da qualcuno che ci aiuti a identificarla; e se ciononostante si volesse andare da un filosofo consulente, questi – non potendo dare consigli – non potrebbe far altro che porre in questione il bisogno stesso: la consulenza, infatti, come dice Achenbach è "bonifica dei bisogni", ovvero coltivazione del "bisogno giusto", come preferisco esprimermi io. Del resto, che il "bisogno di senso", anche inteso come dici tu, non sia un bisogno necessario e perciò, se crea disagio, possa essere superato, ce lo ricorda Antonio Machado con i suoi versi tanto spesso citati in ambito pratico-filosofico:

Viandante, sono le tue impronte
il cammino, e niente più,
viandante, non c'è cammino,
il cammino si fa andando.
Andando si fa il cammino,
e nel rivolger lo sguardo
ecco il sentiero che mai
si tornerà a rifare.
Viandante, non c'è cammino,
soltanto scie sul mare.

Un piccolo chiarimento sul senso come disagio psichico, al quale alludevi riferendoti a Freud. Personalmente cerco di tenermi assai lontano da ogni lettura eziologica: per me non esistono "disagi psichici", se non nel senso ovvio e banale che ogni "disagio" è un fenomeno psichico, ovvero appartiene alla sfera emotivo-corporea. In altre parole, non esiste un "disagio logico", ma solo fallacie o confusioni logiche che, percepite, producono un disagio sul piano emotivo-corporeo. Ecco allora che il concetto di "senso", inteso come "scopo e valore della vita", è potenzialmente produttore di "disagio" sul piano psichico: averlo all'interno della mappa del mondo induce un "bisogno di senso", soddisfare il quale è possibile in due forme entrambe perniciose: una forma "forte" – il senso ha un'"oggettività" non decisa dal singolo individuo portatore di vita – che obbliga ad affidarsi alla fede in un essere trascendente che lo suggelli, aprendo una serie di conflitti tra fede e ragione; una forma "debole" – il senso è soggettivo, lo decide l'individuo – che porta a quella fragilità delle visioni del mondo e alla vulnerabilità dell'uomo messe in luce da Frankl.

***

Caro Neri,

prendo atto della differenza delle nostre posizioni sulla questione del senso della vita. E, tanto per restare alla larga da qualsiasi irenismo, ti provoco su una questione che sfiori nella tua risposta: la fede in una Trascendenza (più o meno confessionalmente determinata). Premesso che, a mio parere, si può essere

convinti che la natura umana abbia alcuni fini o scopi "oggettivi" senza necessariamente rifarsi a un "essere trascendente" che "suggelli" questa oggettività (conosco, ad esempio, molti aristotelici atei o agnostici convinti che la fioritura dell'umano si abbia solo nella conoscenza di ciò che davvero è e nel servizio del Bene della polis), non vedo – comunque – perché l'ipotetica convinzione che l'universo non sia una totalità ontologicamente autosufficiente debba necessariamente aprire "una serie di conflitti tra fede e ragione". Certo vi sono molti modi di concepire la fede (pensiamo alla dogmatica cattolica o alla paradossalità kierkegaardiana), così come molti modi di concepire la ragione (pensiamo al positivismo), che rendono conflittuale la compresenza nel medesimo soggetto di "credere" e "sapere": ma si tratta, appunto, di alcuni modi di interpretarli.

Sul versante che interessa noi filosofi "praticanti", questo significa – esprimo il mio parere sperando che sia il tuo e temendo che non lo sia – che, così come ci si può rivolgere nello stesso periodo della propria vita (sia pure per esigenze differenti e con differenti aspettative) a un consulente filosofico e a uno psicoterapeuta (vedi gli scritti raccolti a cura di Giorgio Giacometti in *Sofia e psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*), ci si possa rivolgere a un consulente filosofico e a un consigliere teologico-religioso (vedi gli scritti raccolti, per la medesima casa editrice Liguori di Napoli, da Chiara Zanella in *Sofia e agape. Pratiche filosofiche e attività pastorali a confronto*). Insomma: a mio sommesso avviso, nulla vieta a un coniuge in dubbio se divorziare o meno, o a un genitore sconvolto dalla diagnosi infausta per un figlio, di rivolgersi sia a un prete sia a uno psicoterapeuta sia a un filosofo (ognuno per un'angolazione differente da cui affrontare il proprio problema). Specie se, in concreto, queste figure professionali saranno incarnate da soggetti convinti che ogni contaminazione fra psicologi-psicoterapeuti, filosofi-consulenti e consiglieri pastorali non può che arricchire la competenza specifica di ciascuno, dal momento che – come un poliedro – l'essere umano è uno e centomila. Obiezioni?

***

Caro Augusto,

no, certo, nessuna obiezione riguardo al fatto che ci si possa rivolgere a più specialisti allo stesso tempo; del resto, io stesso ho lavorato in un centro di salute mentale operando sulle medesime persone in collaborazione con psichiatri, psicologi ed educatori: ognuno faceva il proprio lavoro, diverso da quello degli altri, e spesso il lavoro dell'uno completava o favoriva quello degli altri.

Sulla contaminazione come arricchimento della competenza reciproca ho invece qualche perplessità. Infatti, se il lavoro di ciascuno è diverso, la "contaminazione" può davvero avere quel significato negativo che porta con sé in origine il termine, perché può invitare a svolgere un lavoro improprio, cioè quello che dovrebbero fare gli altri. L'unica cosa che la collaborazione può insegnare è a conoscere meglio il lavoro altrui per evitare di farlo, ma questa non è "contaminazione", bensì solo migliore conoscenza dell'opera dei colleghi.

Per venire all'altro tema, inizio dalla tua premessa che, francamente, trovo quantomeno curiosa: certo che esistono atei o agnostici "convinti" dell'oggettività di fini o scopi per l'uomo; peccato solo che la loro sia una "convinzione" e non una "dimostrazione", e perciò sia *soggettiva* e non oggettiva! In altre parole, forse non avranno fede in un essere trascendente, ma certo ce l'hanno in valori trascendenti. E il problema "logico" tra fede e sapere sta nella trascendenza, sia essa in un essere supremo o in valori.

Siamo con ciò al tema della compresenza di fede e sapere. Io non penso affatto che i due aspetti non possano convivere nello stesso soggetto: penso solo che non sia facile, o quantomeno non frequente, che ciò succeda. La ragione è semplice e in qualche modo la mostrano anche le tue stesse parole. Hai infatti parlato di "ipotetica convinzione che l'universo non sia una totalità ontologicamente autosufficiente", ma questa – in quanto "convinzione" – è una posizione soggettiva; come tutte le ipotesi, essa è legittima ma, come tutte le ipotesi, richiede di essere dimostrata come vera, oggettiva; viceversa, di solito la si assume per vera già quando la si pone come ipotesi, e si corre subito a cercare qualcosa che la soddisfi – appunto una Trascendenza. E se qualcuno si azzarda a sostenere che l'ipotesi sia falsa – che il mondo, cioè, sia ontologicamente del tutto autosufficiente – o che la risposta teologica non cambia in nulla i problemi ontologici ipoteticamente sollevati, apriti cielo!

In vita mia ho conosciuto qualche credente che faceva pacificamente convivere fede e ragione: erano persone che non pretendevano di razionalizzare la fede, che non parlavano di "insufficienza ontologica del mondo" ma solo di personale bisogno di credere nella trascendenza, che non confondevano i due piani e riconoscevano l'"assurdità" razionale della loro fede. A loro non ho nulla da obiettare, anzi, sono pronto a concedere che sia comunque "ragionevole" – per quanto non "razionale" – lasciare all'uomo la libertà e il diritto di coltivare anche i propri sogni irrazionali: non siamo fatti di pura ragione (e, aggiungerei, fortunatamente). A condizione, tuttavia, che esso sia consapevole dello "statuto" di quel che fa quando si dedica alla propria fede. Devo dire, però, che questo tipo di credenti è piuttosto raro e che, anzi, tra coloro che si ritengono tali sono frequenti quelli che, "quando il gioco si fa duro", si rivelano indisponibili alla chiara distinzione dei due piani.

Potrei concludere dicendo che proprio questo tipo di credenti può giustamente recarsi contemporaneamente da un consulente filosofico e da un consigliere teologico-religioso: il primo si occuperà della chiarezza delle loro mappe del mondo, il secondo della chiarezza delle loro mappe dell'aldilà-del-mondo. Anche qui, è importante che non ci sia contaminazione, altrimenti l'uno prenderà a occuparsi di quel che è compito dell'altro e viceversa, e allora addio chiarezza!

Prima di concludere il nostro carteggio vorrei però tornare al tema da cui eravamo partiti, cioè a Frankl, chiedendoti: ma una volta preso atto della nostra diversità di posizioni rispetto al senso della vita, in quanto consulenti filosofici che ne facciamo di quest'ultimo? Ammesso che qualcuno venga da noi a porcelo come problema (ripeto, a me in vent'anni è successo una sola volta), ci mettiamo a cercare una risposta o lasciamo questo compito ad altri – per esempio ai logoterapeuti – e ci occupiamo di altro? Credo non ci sia bisogno di dire come la pensi io...

***

Caro Neri,

ti devo, dunque, una precisazione e una risposta.

La precisazione: nel mio vocabolario una convinzione può essere sia soggettiva e indimostrata sia acquisita dopo lunga riflessione e articolato ragionamento (anche se, in quanto filosofica, non può mai ritenersi irreversibile davanti a nuove contestazioni… convincenti). Anch'io, come te, rispetto chi sostiene di credere per motivi non supportati dalla ragione (o per lo meno dalla ragionevolezza), ma personalmente sono interessato a visitare l'ambito del noumenico, del trascendente, solo con i modesti mezzi dell'intelligenza (intuitiva e discorsiva). Comunque qua dovrei esplicitare un concetto di fede lontano dal linguaggio comune (influenzato soprattutto dalla dogmatica cattolica tradizionale) e vicino, se mai, al Wittgenstein che annotava qualcosa del genere: «Invece di dire "io credo", preferisco dire "io t'amo". E molti pseudo-problemi si dissolvono da sé».

Quanto alla risposta che mi solleciti sul "senso della vita", posso solo dirti che, evidentemente, intendiamo questa espressione in due maniere radicalmente diverse. Secondo la mia interpretazione, infatti, è qualcosa di così universale che potrei capovolgere la tua affermazione: non solo i nostri "ospiti" lo avvertono spesso, ma direi che – addirittura – in fondo in fondo non avvertono che tale bisogno di senso. Quando Socrate afferma che "una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta", a quale ricerca secondo te si riferiva? Secondo me alla ricerca di ciò che dà sapore all'esistenza, di ciò che rende preferibile il vivere al morire o al non-esser-mai-nato: nel mio dizionario, alla ricerca di ciò che strappa l'esistenza all'assurdo e le conferisce un "senso" potenziale (che sta a noi attuare o lasciare *in nuce*). Poi, soltanto poi (un poi logico, non cronologico), ha senso – è ragionevole – interrogarsi sulle problematiche categoriali quotidiane: il rapporto con i propri colleghi di lavoro, la ricerca di un compagno, la relazione con i figli, l'impegno socio-politico e così via… Qualche volta Frankl mi serve per sottolineare quanto sia importante cercare un "senso" della vita per sopravvivere ai travagli, ma come consulente filosofico mi sforzo di aggiungere – magari gradualmente – che lo si deve cercare a prescindere dai nostri "bisogni" emotivi, psichici, persino esistenziali. Che lo si deve cercare senza essere sicuro di trovarlo e che anche l'eventuale "scoperta" – la "convinzione" maturata – che la vita non abbia alcun "senso" (neppure potenziale) rende la vita stessa più "degna di essere vissuta".

***

Caro Augusto,

non ho esitazione a rispondere che per me la ricerca a cui si riferisce Socrate è quella della conoscenza di come è fatta la realtà in cui viviamo, ovvero la ricerca di mappe del mondo sempre più adeguate a farci vivere bene. L'intera speculazione di Socrate, così come quella di Platone, muove dal problema della convivenza civile ad Atene, che è appunto "vita quotidiana"; ogni sua/loro teorizzazione in merito a fondamenti, valori e mondo iperuranio deriva dalla necessità di dare una base oggettiva a una mappa capace di comprendere e affrontare efficacemente quel problema politico. Del resto, se vogliamo considerare Socrate il "padre" della filosofia, non è possibile assegnare alla sua ricerca un significato così determinato e ristretto qual è quello del "senso della vita": moltissimi filosofi si sono del tutto disinteressati di questo tema, utilizzando però il suo stesso approccio.

Personalmente non ho mai pensato che la filosofia fosse ricerca di "ciò che dà sapore all'esistenza, di ciò che rende preferibile il vivere al morire o al non-esser-mai-nato": *tutto* "dà sapore all'esistenza", come a suo modo recita Machado; e cosa tra questo *tutto* possa per ciascun individuo rendere "preferibile il vivere al morire o al non-esser-mai-nato" mi sembra proprio cosa da "convinzione soggettiva" che, in quanto tale, non è – né può o deve essere – oggetto del filosofare, che si occupa invece di cose di una qualche oggettività.

Del resto, al di là della mia preferenza soggettiva, anche oggettivamente mi pare insostenibile che compito della filosofia sia la ricerca del senso della vita, per una moltitudine di ragioni: perché si è filosofi quando il sapere non si ha, e se (come tu dici) il senso della vita è indispensabile per vivere, allora è necessario conoscerlo e seguirlo, cioè cessare di esser filosofi per vestire i panni dei sapienti; perché se la filosofia più che dar risposte pone domande, allora non può che frustrare la richiesta di senso (e infatti non è un caso che Achenbach sostenga che la consulenza filosofica frustra la domanda dell'ospite); perché, ancora, avremmo elenchi e manuali interamente da riformare, visto che, come già accennavo, gran parte dei filosofi di ricerca del senso non si sono occupati; perché – infine e soprattutto – cercare un "senso della vita" è già assumere una determinata dottrina che preveda che esso possa esistere, nonché farsi schiavi di uno stato umano che ne fa sentire il bisogno.

Riguardo a quel che dici sulle convinzioni, mi sembra di capire che il tuo modo di intenderle sia prossimo alla distinzione cui accennavo nella mia precedente missiva, quella tra ciò che è "razionale" e ciò che, pur irrazionale, è "ragionevole". E non c'è dubbio che anche chi si interessi di tarocchi, spiritismo o parapsicologia lo faccia con i mezzi della propria intelligenza: infatti, di solito i loro discorsi sono intelligibili e talvolta anche suggestivi e affascinanti. Il problema nasce quando essi *credono* che le carte abbiano un reale potere di previsione, che gli spiriti circolino concretamente tra le case abbandonate o il potere del cervello guarisca davvero i tumori a distanza, – in una parola –, che l'universo irrazionale, che indagano razionalmente, *esista*. È allora che nascono quelli che chiamavo "conflitti tra fede e ragione", perché si vuol affermare che esista ciò che si dichiara inconoscibile, violando la distinzione dei due campi.

Certo, se tu precisi di sostituire a "io credo" un "io amo", il problema è in parte risolto, sia perché ci si può ben innamorare di un'inesistente immagine della nostra o altrui mente, sia perché con tale passo esci completamente dal piano della razionalità per entrare in quello dei sentimenti. Questi ultimi, come sai, non sono propriamente materia dei filosofi (se non per una loro classificazione dossografica), bensì degli psicologi. Un filosofo, e ancor più un consulente filosofico, i sentimenti può solo studiarli per comprendere a quali valori siano legati (come fa per esempio Achenbach con lo svanito innamoramento tra la giovane greca e il maturo tedesco in *Saper vivere*); quindi in questo caso la mia domanda sarebbe: cosa ti ha fatto innamorare di Dio? O, ancora più precisamente: quali tuoi valori soddisfa l'essere di cui ti sei innamorato, e che posto hanno quei valori nella tua visione del mondo?

Devo confessare invece che sono piuttosto sorpreso dalla tua affermazione secondo la quale i nostri ospiti non proverebbero altro bisogno che quello di un senso della vita: come ti scrivevo, in vent'anni un solo consultante mi ha presentato questo problema e, senza neppure che avessi bisogno di porlo in questione, in breve lui stesso ha confessato di averlo messo avanti "per darsi un tono"; perciò mi sembra incredibile che i tuoi consultanti l'abbiano viceversa messo sempre a tema. Né potrei accettare

un'eventuale obiezione per la quale il bisogno di senso starebbe in verità alla base delle "problematiche categoriali quotidiane": come infatti c'insegna Achenbach, in quanto filosofi dobbiamo prendere le parole dei consultanti per quello che sono, senza interpretarle alla luce di "teorie del sospetto", che non sono solo quelle della psicoanalisi, ma anche tutte le pretese "universalizzazioni" che possiamo assumere riguardo una pretesa "natura umana".

Riguardo poi proprio la pretesa universalità del "bisogno di senso", Augusto, permettimi di contestarla, stavolta per ragioni non solo di principio, ma anche e soprattutto puramente esperienziali. Le prime concernono il fatto che un bisogno come questo, simbolico e non materiale come possono essere il freddo e la fame, esiste solo se c'è un apparato concettuale che lo supporta e svanisce se quello viene meno; in parole più semplici, si ha bisogno di un senso della vita se si crede che questo esista e sia importante, mentre se si riconosce la sua ridondanza, inconsistenza o ininfluenza, il bisogno si dissolverà. Si spiega così l'esistenza delle ragioni esperienziali: al pari di me, anche la maggior parte delle persone che frequento abitualmente il bisogno di un "senso della vita" infatti non ce l'hanno. Vivono e fanno cose che sembrano loro importanti, di valore, necessarie, ma non legano il loro esser nate a "missioni da compiere". La lirica di Machado che ti ho riportato ne è un'ulteriore conferma, così come lo sono la spiritualità orientale, tutta legata all'aderire alla vita momento per momento, senza fini o progetti, o la *Lebenskönnerschaft* di Achenbach, che si basa sulla non ipostatizzazione di alcun sapere, significato, valore.

E allora, concludendo questo nostro interessantissimo scambio, posso dire di non stupirmi che la nostra professione non sia decollata: perché già le differenze emerse tra me e te – che pur siamo persone serissime, rigorose, costantemente dedite alla riflessione sul loro agire e pure piuttosto affiatate – sono sufficienti a delineare percorsi assai diversi, anzi, due approcci direi quasi incompatibili: tu hai di fronte un uomo necessariamente bisognoso "di senso", io uno che non sa neppure cos'esso sia; tu hai per obiettivo della tua pratica dare una risposta concreta a quel bisogno, io trovare un equilibrio concettuale e teoretico entro il quale il senso può esserci o non esserci, senza volerne soddisfare il bisogno neppure nel caso sorgesse. Se avessimo tempo – e forse dovremmo trovarlo! – potremmo esplicitare ancora molte altre differenze, conseguenza di queste. Trascurando qui il fatto che, a mio parere, il tuo approccio non è conforme alla *Praxis* achenbachiana (che il bisogno non lo soddisfa per principio), ti domando: stanti cotante differenze, e aggiunte poi tutte quelle che emergerebbero dal confronto con altri colleghi, come vuoi che il pubblico dei potenziali "ospiti" possa mai riconoscerci come membri paritetici di *una medesima professione*?

E con questa retorica e triste domanda, ti saluto con autentico affetto.

Repertorio

Phronesis, n. 2, seconda serie, febbraio 2020

Matthew Lipman
L'impegno di una vita: insegnare a pensare
Mimesis Edizioni, Milano 2018, pp. 258

di Saveria Addotta

"La mia vita accademica cominciò all'asilo". In questa ironica affermazione di Matthew Lipman, in risposta alla richiesta di raccontare di sé in un'intervista di qualche anno fa[1], può racchiudersi il percorso esistenziale dell'ideatore della Philosophy for children, descritto più ampiamente nell'autobiografia pubblicata di recente in Italia[2]. Lipman sottolinea di non aver voluto realizzare, pubblicando un racconto sulla propria vita, un'esaltazione della sua personale biografia ma un'opera in cui il lettore potesse trovare argomenti di interesse comune e i passaggi importanti della storia della Philosophy for Children. Mostrando come obiettivo prioritario del suo ultimo scritto fosse quello di dare risalto ai presupposti e allo sviluppo di quella che viene considerata non soltanto un "dono pedagogico"[3] alla storia dell'educazione ma un riferimento importante per la "svolta filosofica", in quanto pratica della filosofia. Il filosofo americano sviluppa una proposta che avvicina la filosofia all'infanzia, come esercizio riflessivo, riportandola al modello socratico, precorrendo la cosiddetta "svolta pratica" che, come sostiene Neri Pollastri poi «cresciuta con Gerd Achenbach […] nega che la filosofia sia una "cosa"», ritenendo che consista invece in un processo, in una forma d'agire; e «con buona ragione che perfino lo stesso sostantivo "filosofia" sia problematico e che per indicare la pratica sia preferibile usare un verbo: "filosofare"»[4].

Lipman racconta di sé come di uno scolaro vivace, insofferente all'educazione formale, vissuta evidentemente come restrittiva e non stimolante. A partire dal suo primo ricordo d'infanzia in una piccola città rurale americana (Woodbine, nel South Jersey, in una famiglia ebrea russa immigrata negli Stati Uniti agli inizi del novecento), di bambino (circa 2 anni), che cerca di librarsi in volo sulla scala di casa, sporgendo i piedi fuori dal gradino più in alto e cadendo rovinosamente. Nello sviluppo della narrazione autobiografica, l'episodio sembra essere il primo di una serie di esperimenti di "superamento di limiti", che Lipman descrive con stile semplice e spesso ironico, facendo emergere il percorso formativo e professionale di uno studioso appassionato di filosofia, ma anche di arte, con un'attitudine alla creatività e all'immaginazione. Per questo focalizzerà i suoi studi per il dottorato alla Columbia University sulla riflessione filosofica riguardo il pensiero artistico, con una ricerca svolta con Meyer Shapiro, storico dell'arte[5]. Nei due anni post dottorato trascorsi a Parigi, (grazie ad una borsa di studio Fullbright), è lo stesso Shapiro a metterlo in contatto con diverse importanti personalità parigine, artisti e filosofi, tra cui Merleau Ponty – di cui Lipman apprezzava in particolare l'interesse all'immaginario corporeo – e lo storico della filosofia Yvon Belaval, di cui ricorda l'importante suggerimento che «se c'era un argomento a cui un giovane studente di filosofia avrebbe fatto bene a consacrare le proprie energie era il tema del giudizio» (in *L'impegno di una vita,* p. 125). Questione che è stata al centro anche

1 Intervista rilasciata a Félix García Moriyon nel 2002. Pubblicata in Crif Bollettino on-line 2011.

2 L'originale, *A Life Theaching Thinking: Autobiography*, è stata scritta nel 2008 e pubblicata da IACP, University Hall nel 2017.

3 Nuccio Demetrio in M. Lipman*, L'impegno di una vita: insegnare a pensare*, Mimesis, Milano 2018, p. 14.

4 Editoriale di Neri Pollastri, in Phronesis Anno XII, numero 21-22, aprile 2014.

5 Pubblicata nel 1967 con il titolo, *What Happens in Art*, Appleton Century Crofts, New York.

del progetto di ricerca di Justus Buchler[6], uno dei suoi maestri, con il quale il giovane Lipman collaborerà alla Columbia University.

Al periodo di formazione parigino Lipman dedica ampio spazio nella sua autobiografia, così come al racconto dei primi anni della carriera universitaria e alle parallele vicende personali, con una particolare attenzione ai dettagli, benché – anziano e affetto da una malattia neurologica – soffrisse di una perdita di memoria che (sottolinea con rammarico) non gli consentiva di ricordare in profondità aspetti teorici. Ma dalle precisazioni, dai tanti aneddoti che a tratti sembrano appesantire la lettura del testo – sono presenti anche considerazioni e preoccupazioni del quotidiano, come esigenze familiari, retroscena delle carriere accademiche, ecc. – emergono indicazioni di quelli che possono considerarsi i punti di riferimento di Lipman per la sua "rivoluzione filosofica" in campo educativo. Ne è un esempio il ricordo dell'incontro parigino con lo storico della filosofia Jean Wahl, di cui aveva letto "The Philosopher's Way", avendone apprezzato «la capacità di trattare il pensiero di ogni filosofo in modo vivo e come se partecipasse tuttora di un dialogo con la contemporaneità» (p. 122). Che rivela l'atteggiamento dell'ideatore della Philosophy for children verso la filosofia, così come emergerà nei racconti e nei relativi manuali che ne costituiscono il curricolo. Anche riguardo le esperienze di docenza, di cui Lipman ricorda che "mi capitò di divertirmi più di quanto avessi pensato", risulta evidente il suo stile maieutico; ad esempio, quando rievoca i primi corsi di Civiltà contemporanea al Columbia College, in cui gli studenti «erano capaci di sviluppare le proprie idee grazie agli stimoli offerti dagli altri in modo così rapido e impressionante da rendere ogni lezione un'esperienza esemplare di ricerca anziché una mera pratica di insegnamento e apprendimento» (p. 134). E sembra richiamare un'altra proto-comunità di ricerca anche quando scrive dei pranzi tra colleghi in cui «ciascuno presentava un argomento su cui si discuteva […] probabilmente la più interessante esperienza didattica che io abbia mai vissuto» (p. 135).

L'interesse per l'arte continuerà comunque a segnare altri passaggi significativi della vita di Lipman. Ad esempio, quando racconta di un momento di svolta, nel 1963, dopo un incidente che lo costringe ad un riposo forzato e vive uno stato di agitazione, insoddisfazione per cui sentiva «che non potevo andare avanti così, che avrei dovuto cambiare la mia vita» (p. 149), – e decide di uscirne organizzando una mostra, un "evento sensazionale", una grande esposizione di artisti, tra cui noti pittori newyorkesi, per cui s'impegna a trovare un luogo adeguato e le risorse economiche per sostenerlo. Il successo dell'impresa rappresenta «l'esempio di come avrei potuto cambiare la mia esistenza» (p.154). L'esperienza richiama la sua attività impegnativa che svolgerà anni dopo nel trovare un luogo e i finanziamenti adeguati per sviluppare la P4C, con la fondazione e l'organizzazione dell'Institute for the Advancement of Philosophy for children[7]. Un'altra mostra, in questo caso di disegni di bambini della Summerhill School[8] dà, racconta Lipman, «la spinta definitiva al mio scetticismo verso la possibilità di ridurre l'attività di riflessione sul pensiero al solo discorso linguistico (una tendenza filosofica molto in

6 Di cui aveva pubblicato nel 1951 i primi risultati in Justus Buchler, *Toward a General Theory of Human Judgment*, Columbia University Press, New York.

7 Istituito alla fine degli anni Settanta, presso il Montclaire State College, oggi Montclaire State University.

8 La scuola fondata in Inghilterra da Alexander Sutherland Neill nel 1921, uno degli esperimenti di "pedagogia libertaria", che è servito da modello anche per scuole private di altri paesi, che si sono organizzate come comunità residenziali, di insegnanti e studenti, non gerarchiche, per bambini e ragazzi dai quattro ai sedici anni. Lipman sottolinea di aver letto il libro di Neill, *I ragazzi felici di Summerhill* (tr. it. Red, Novara 2004) ma di non averlo trovato convincente perché, pur ispirandosi ad una scuola "libera e democratica" non ne condivideva la «visione educativa di stampo freudiano» (p. 157).

voga a quei tempi). E questo si aggiunse alla mia crescente ammirazione per la singolare potenza del pensiero dei bambini» (p.159).

Diversi sono gli episodi che in "L'impegno di una vita" vengono citati come possibili origini della P4C. L'interesse all'educazione iniziato con la paternità e attraverso il lavoro di insegnante di sostegno della moglie Wynona Moore[9], esperienze che lo avrebbero indotto a riflettere sulle capacità creative e, in generale, sulle imprevedibili risorse dei bambini anche nel fronteggiare situazioni di difficoltà. Lipman ricorda, in particolare come la "scintilla" che accese il suo interesse per la questione dei diritti educativi dei bambini, la lettura di un articolo di Hannah Arendt, "Riflessioni su Little Rock"[10] del 1959, in cui la filosofa criticava l'intervento anti-segregazionista da parte dello Stato all'interno della politica scolastica, perché era contraria a quello che riteneva essere una forzatura al diritto dei genitori a scegliere la scuola dei propri figli e di questi all'integrazione. La questione su cui non concordava Lipman era che per Arendt la minoranza nera degli Stati Uniti avrebbe fatto meglio a battersi per consentire i matrimoni interrazziali, piuttosto che contrastare le discriminazioni in ambito lavorativo e sociale. Ciò che comunque lo fece riflettere è che nell'articolo l'autrice non dava per scontato che il passaggio dal contesto familiare a quello scolastico fosse indolore: «è probabile che molti bambini lo vivessero in maniera traumatica, pertanto fui portato a interrogarmi su come fare perché questo shock venisse minimizzato» (p. 143). Da questa preoccupazione Lipman svilupperà una particolare attenzione alla transizione tra l'oralità, tipica dell'educazione familiare, e l'alfabetizzazione, propria della fase della scolarizzazione, scegliendo per i suoi racconti la forma dialogica, sul modello platonico.

A partire dalla domanda su che cosa poteva essere fatto per «aiutare i bambini non solo a pensare, ma a pensare con la propria testa?» (p. 147) l'ideatore della P4C si è posto il problema di trovare un modo di impegnarsi per i diritti educativi dei bambini attraverso la filosofia, considerata fin da ragazzo, come il suo "elemento naturale". Lipman ricorda come sia stata per lui da giovane una scoperta fondamentale: «fu come imparare a parlare e a scrivere in una lingua differente […] era più di un linguaggio, era un linguaggio dei linguaggi […]. La filosofia conteneva varie forme di logica che avrebbero potuto disciogliersi nel linguaggio parlato da tutti, rendendo così possibile per noi non solo essere più ragionevoli ma anche più capaci di indagare e più esperti nel maneggiare concetti […]. La filosofia ampliava il mio modo di vedere e fu come scoprire una macchina fotografica in grado di scattare immagini di gran lunga più belle e nitide di tutto ciò che avevo visto fino ad allora» (p. 97). Filosofia intesa non come un sapere tra gli altri ma "pensiero complesso": una combinazione di pensiero logico, *caring (*orientato al valore) e creativo; con riferimento alle tre idee regolative dei greci (verità, bene e bellezza) che Lipman traduce nei macro concetti di: *verità*, *valore* e *significato*[11].

Valutando quanto sorgono presto per i bambini preoccupazioni filosofiche: «i paradossi di apparenza e realtà, permanenza e cambiamento, unità e diversità li seducono sin dalla prima infanzia"[12],

---

9 Quello di Lipman fu uno dei primi matrimoni interrazziali negli anni Cinquanta. La Moore sarà anche la prima donna afro-americana ad essere eletta al senato americano, negli anni Settanta.

10 A Little Rock, in Arkansas, nel 1959, alcuni studenti neri furono iscritti alla Little Rock Central High School, malgrado la legge segregazionista dello Stato lo vietasse. Il governo statale ordinò alla Guardia Nazionale di circondare la zona per impedire ai ragazzi neri di entrare. Le famiglie degli studenti furono avvertite del pericolo di disordini ma una ragazza si presentò comunque, subendo insultati e minacce dalla folla di bianchi che circondò la scuola. L'articolo di Arendt, pubblicato sulla rivista «Dissent» è tradotto in H. Arendt, *Responsabilità e giudizio,* a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2004.

11 Cfr. per un approfondimento, Matthew Lipman, *Educare al pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

12 Matthew Lipman, Ann M. Sharp, *Alcuni presupposti educativi della Philosophy for Children*, in «Lessico di etica pubblica», Anno VIII, N.1/2017, p. 2

Lipman comprende quanto sia importante riflettere precocemente sul pensiero. In particolare sul «"pensare da se stessi" […], se una tra le implicazioni del "pensare", inteso nel suo senso più ampio, è il comprendere che cosa derivi da determinate premesse, allora il "pensare da se stessi" impone invece di capire che cosa discenda dai propri personali presupposti"»[13]. Pensare da sé comporta l'orientare maggiormente l'attenzione sugli interessi e i punti di vista di ciascuno (bambino e adulto), permette di «comprendere le proprie convinzioni e di trovare buone ragioni per giustificarle, di desumere che cosa derivi dai propri assunti di partenza, di elaborare una personale prospettiva sul mondo e di essere chiari sui valori e sui modi specifici di interpretare la propria esperienza»[14].

Lipman pensa, sulla base della tradizione pragmatistica, ad un curriculo didattico fondato sull'"educazione come ricerca" ma andando oltre Dewey, che aveva come modello per l'educazione l'indagine scientifica, e Peirce, da cui riprende il costrutto di comunità di ricerca, per cui gli scienziati operano «conformemente a due serie di requisiti […] la ricerca stessa e la vita della comunità» (p. 174).

L'ideatore della P4C mette al centro del suo percorso le domande che chiunque voglia esaminare la propria vita dovrebbe porsi: «quali sono le caratteristiche del mio pensare? Come ho imparato a pensare"? Nei confronti di chi sono debitore?» (p. 14) e focalizza la sua ricerca, non sulla mera *razionalità* ma sulla *ragionevolezza*, sul "coltivare il giudizio", inteso come il derivato moderno dell'antica saggezza, per «farne il perno attorno al quale deve ruotare l'educazione»[15]. Non per rendere i bambini "più saggi e più filosofici" ma con uno scopo più ampio: trasformare l'educazione in ricerca, riflessione all'interno dei saperi precostituiti, consapevolezza degli "strumenti" e dei modi della conoscenza. Lipman intende quindi ribaltare il modello educativo prevalente, focalizzato sull'acquisizione passiva di discipline, finalizzata alla performance scolastica, per cui diventa centrale nella prassi il "testing", la valutazione che invece di avere «uno status ancillare, tende ad essere la forza motrice del sistema». Il paradigma riflessivo da lui proposto intende porre l'attenzione su chi conosce facendo proprio il sapere come estensione di sé, ritenendo il paradigma tradizionale dell'istruzione ancora di tipo "tribale" per cui il bambino, il ragazzo è al contrario "iniziato alla cultura", assimilato da questa.

Lipman lo ribadisce più volte anche nella sua autobiografia: «Fin dall'inizio del mio impegno filosofico ciò che mi interessava era riflettere sul pensiero […], un modo di intendere l'espressione "riflettere sul pensiero", era di considerarla come un'interpretazione di che cos'è la filosofia; che questa è sempre un riflettere su un argomento o una disciplina, come filosofia di…" (p. 95). Nell'elaborazione del curriculo, distinguerà tra il "pensare a proposito di una disciplina" e il "pensare all'interno di una disciplina" proprio della P4C. Il filosofo americano ricorda che prima e all'inizio della sua carriera accademica aveva dubbi sul diventare insegnante ma non sulla filosofia che – racconta con compiacimento – gli consentiva, anche da giovane studente in compagnia di amici di innalzare il livello della conversazione anche solo imparando a utilizzarne gli elementi chiave, come la ragione e la logica, «per cui poteva essere stimolante già soltanto porre la questione di quali criteri il gruppo stesse utilizzando, ad esempio, per fare paragoni tra diverse opere d'arte» (p. 96).

L'ideatore della P4C sottolinea anche l'apporto di "vitale importanza" che diede al suo sviluppo Ann Margaret Sharp, la sua principale collaboratrice, unendole il punto di vista dell'educazione, e nell'impegno fondamentale di diffusione e sperimentazione del curricolo, a partire dal 1975, dopo la

13 Ibidem.

14 Ivi, p. 3.

15 Matthew Lipman, *Educare al pensiero*, op. cit., p. 315.

scrittura del primo racconto Harry Stottlemeier's Discovery[16]: «Lei giovane professoressa di pedagogia e io professore di filosofia appena sbarcato al Montclaire State College cominciammo ad armeggiare con l'idea della P4C, scrivendo manuali, sviluppando sessioni formative per insegnanti e andando alla spasmodica ricerca di finanziamenti» (p. 240), attraverso la costituzione dello IACP.

Un impegno faticoso, con diversi ostacoli. Malgrado il progressivo sviluppo, l'attività di Lipman e collaboratori non trovava l'approvazione di tutti «gli psicologi erano probabilmente un po' infastiditi perché qualcuno lontano dalla loro disciplina sembrava mettersi nel loro campo. Lo stesso si può dire di quelli che si occupavano di educazione. D'altra parte i filosofi dovettero pensare che ogni passo della filosofia verso l'educazione implicava necessariamente una perdita di prestigio»[17]. Eppure, «barattare il posto di docente in un'università della Ivy League con un lavoro avventuroso in ambito educativo fu per me la cosa giusta da fare» (p. 240). Qualche riconoscimento ufficiale avverrà soltanto nel tempo: nelle edizioni del 1998 e del 2003 del Congresso mondiale di filosofia, la P4C è stata accolta come una branca accreditata della disciplina […] dopo venticinque anni di duro lavoro» (p. 226), e negli stessi anni comincia ad essere sostenuta anche dalla Division of Philosophy dell'UNESCO. Del resto, lo stesso Lipman auspicava che la diffusione della P4C avvenisse gradualmente «in modo che alla gente non sembri che si stia sacrificando il contenuto filosofico o che si perda l'integrità della base istituzionale data dall'educazione»[18].

La "filosoficità" del contenuto è riferimento fondamentale del curriculo lipmaniano. La filosofia come sapere (autori e dottrine, posizioni etiche e gnoseologiche, ecc.), emergono dai dialoghi messi in scena nei racconti, in cui i protagonisti sono impegnati in indagini filosofiche (a partire da situazioni quotidiane, in contesti di vita: a scuola, in famiglia, tra amici nel tempo libero, ecc.), che fanno da modello alle comunità di ricerca che si sviluppano in seguito allo stimolo della loro lettura. Il sapere filosofico è incluso nella pratica ma non è in primo piano: i dialoghi P4C (a prescindere dalla loro resa narrativa) rappresentano una "letteratura di transizione" verso i testi dei filosofi, che nella comunità di ricerca sono degli interlocutori privilegiati e non l'autorità indiscussa a cui spetta "l'ultima parola". «L'approccio della Philosophy da me creato verte su un processo, non su un contenuto. Esso non è finalizzato a imporre ai bambini una qualche filosofia, ma a incoraggiarli a sviluppare la loro propria filosofia, il proprio modo di pensare il mondo» (p. 139). Il processo è la Comunità di ricerca che, nell'intenzione dell'ideatore della P4C, mira a generare un prodotto "una sorta di disposizione o giudizio, per quanto parziale e provvisorio che ha una direzione: si spinge fin dove lo conduce l'argomentazione" che non è pura conversazione, discussione e tanto meno, trasmissione di contenuti già dati, ma "processo dialogico", che prevede quindi una parità tra i partecipanti (sia pure con ruoli diversi, come quello del "facilitatore"), «relazioni faccia-a-faccia analoghe a quelle di cui parlò Tönnies a proposito della Gemeinschaft» (p. 175), da cui la centralità del disporsi in cerchio nella pratica e le sperimentazioni anche fuori dall'ambiente scolastico, con adulti.

Nel curricolo della P4C, come sostiene Antonio Cosentino, Lipman traduce «la rappresentazione di una filosofia che, con la mediazione della finzione letteraria e narrativa, si fa contesto di vita, di

16 Tradotto e adattato in italiano da Antonio Cosentino, *Il prima dei perché*, Liguori, Napoli 2004. Nella collana Impariamo a pensare della stessa casa editrice saranno pubblicati anche gli altri racconti e relativi manuali del curriculo: http://www.liguori.it/impariamoapensare/default.asp?c=curricolo e molti dei volumi riguardanti la P4C.

17 Intervista rilasciata a Félix García Moriyon, cit., p. 12

18 Ivi, p. 15.

relazioni, di specificazioni di spazi e di tempi», una forma di «filosofia che non rinuncia alla sua intrinseca dialogicità, anche quando si affida alla scrittura», in quanto «dialogo praticato come luogo e strumento della ricerca che non è, quindi, soltanto una rappresentazione retorica di conoscenze concluse, quanto, invece, dialogo come cammino accidentato e imprevedibile nei suoi sviluppi, aperto alla conquista di una qualche verità da condividere, da far emergere, cioè, in uno spazio comune su cui i dialoganti si sporgono [...] una filosofia che non si imprigiona in una sola dimensione del pensiero, quella della razionalità formale, dell'analisi e dell'inferenza, ma si fa luogo ospitale per l'immaginazione»[19]. Una dimensione del pensiero fondamentale per Lipman, che emerge in molte pagine della sua autobiografia, fino a quelle finali, in cui citando Thoreau: «se avete costruito castelli in aria, il vostro lavoro non deve andare perduto; è quello il luogo dove devono essere. Ora il vostro compito è di costruire a quei castelli le fondamenta» (p. 219), sottolinea l'importanza della capacità generativa del pensiero, di tutti: chiunque sia capace di comprendere e mettere in discussione i propri presupposti (idee, premesse, visioni del mondo, ecc.) e le relative conseguenze.

Come noto ai lettori di questa rivista[20], negli anni la P4C è diventata un movimento culturale. Comunità di ricerca si sperimentano in diversi ambiti oltre la scuola, sia formali che informali (dalle organizzazioni sociali e lavorative a gruppi di cittadini[21]), riportando la filosofia alla sua dimensione pratica e sociale, una sorta di "ritorno nella polis", vicina all'ispirazione che muoveva Socrate a filosofare, con modalità e finalità che intersecano quelle della consulenza filosofica. Nel caso della P4C, la connessione della pratica filosofica con la promozione della democrazia, sulla scia del pensiero deweyano, è esplicitamente perseguita. Ma anche Achenbach già sottolineava il ruolo "sociale" della consulenza: «mi accorgo che non posso assolutamente raccontare la mia storia razionalmente, senza raccontare allo stesso tempo anche la storia della mia epoca. Qui entra in gioco un interesse che supera la ristrettezza del Sé, questa ristrettezza che in modo moderno (e perciò non appariscente) può produrre ottusità»[22]. Più di recente, Thomas Polednitschek[23], chiedendosi se nella nostra epoca, libera dalla tradizione e dalla religione, la consulenza filosofica non debba avere proprio la responsabilità sociale di motivare i consultanti ad una solidarietà, "come fondamento pre-politico dello stato di diritto democratico" considera che tale responsabilità consista «nella pratica del filosofare, il cui spazio pubblico […] è il luogo filosofico». Con Socrate, appunto, «archetipo e il modello […] del consulente filosofico […] il soggetto della consulenza filosofica il cittadino […] nella persona del consultante» e «"politico" l'orizzonte di una consulenza filosofica che fa, del luogo filosofico da essa occupato, una agorà». Polednitschek mostrava, già nel 2011, la sua preoccupazione che «il progetto consulenza filosofica» rischi di scomparire proprio perché «ha perso di vista il suo proprium: che il suo soggetto non è la persona del suo ospite, bensì il suo "io politico"» lamentando che la "depoliticizzazione" della consulenza filosofica l'avesse posta in un vicolo cieco «perché essa assume come oggetto del discorso solo la libertà personale del consultante, perdendo completamente di vista la questione della libertà e della giustizia per coloro che non sono suoi consultanti». La consulenza filosofica «soffrirebbe oggi di

19 Antonio Cosentino, *La filosofia e le sue "maschere"*, pubblicato in Alessandro Volpone (a cura di), *Pratica filosofica di comunità*, Liguori, Napoli 2013.

20 Per un confronto tra P4C e consulenza si veda il contributo di Fabio Mulas, *Philosophy for children. Riferimenti teorici, curriculo e applicabilità*, in Phronesis, Anno III, n. 4, aprile 2005, pp. 9-31.

21 Per una prima ricognizione delle esperienze, cfr. il volume curato da A. Volpone, *Pratica filosofica di comunità*, già cit..

22 Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 34.

23 Consulente filosofico, membro del direttivo della IGPP, Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis.

quell'agorafobia che essa stessa rinfacciava alla filosofia dell'università?». La "cura di sé", in una consulenza filosofica come filosofia politica, dovrebbe mirare invece «non all'individuazione dell'ego individuale dei consultanti, ma vuole permettere loro ciò che Hegel […] caratterizza come la "determinazione degli individui", vale a dire la conduzione di una vita universale, che, tradotto […] suona così: nella consulenza filosofica non ci si occupa di tirar fuori il potenziale di crescita individuale, ma di una formazione a ciò che rende uomo l'uomo[24]». Finalità che non sono in contraddizione tra loro se il potenziale di crescita personale viene considerato nella sua complessità, come capacità di pensare in modo coerente, generativo e valoriale, ovvero, riflessivo e sensibile al contesto: gli altri e il mondo.

Il filosofo, consulente o facilitatore di una comunità di ricerca, assume così una funzione di chiarificazione per i suoi interlocutori non soltanto in chiave di esame della vita privata ma anche sociale, presupponendo una concezione aperta di individuo, considerato sempre in quanto formato da un contesto relazionale.

24 Relazione che ha inaugurato il XXVI Kolloquium della IGPP, Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis, tenutosi a Potsdam il 28-30 ottobre 2011, trad. di Massimiliano Bavieri.

Phronesis, n. 2, seconda serie, febbraio 2020

Augusto Cavadi
Mosaici di Saggezze. Filosofia come nuova antichissima spiritualità
Diogene Multimedia, Bologna 2015, pp. 367

di Davide Miccione

A vent'anni dal suo arrivo in Italia e pur consapevole del suo momentaneo letargo, continuo a pensare che la consulenza filosofica rappresenti la "via regia" per la consapevolezza della avvenuta Svolta pratica. La trasformazione achenbachiana del filosofo da "grossista" a "dettagliante", l'incontro con il singolo e non più con il pubblico, con l'interlocutore *che adesso mi parla* e non con la massa dei lettori, il ritorno a movenze socratiche da lungo tempo dimenticate, ci portano di necessità in altri luoghi da cui la filosofia "tradizionale" in cui tutti noi siamo cresciuti finalmente ci appare visibile.

Ma accanto alla via regia, centrata con tutta evidenza sul colloquio individuale e su quel vero e proprio trauma (più rimosso che elaborato o riassorbito in verità) di pensare il filosofo come professionista, esistono altre strade, viottoli, sentieri. Alcuni larghi e comodi ma che non portano da nessuna parte, altri che consentono al viaggiatore solo sguardi banali, su piazzole di sosta e autogrill di catena tutti uguali; altri ancora invece tortuosi, stretti, accidentati, che aprono però panorami inaspettati e non altrimenti osservabili.

Ognuno di questi itinerari ha un suo cartografo, sterratore, asfaltatore e persino esattore di pedaggio che esplora e propone (partendo da essa e giungendo a essa) una propria idea di ragione: quella di Sautet è conversevole, colta, pienamente "continentale" nel suo storicizzare le questioni; quella di Lipman è logica, pubblica, pragmatica; quella di Pollastri sembra invece dialettica, radicale e con aspirazioni alla totalità e così via. Ma in Italia, contemporaneamente all'entrata in campo di Achenbach, si muoveva già uno *sherpa* che tutti questi sentieri li stava battendo o spesso perfino tracciando, battezzando e disboscando: Augusto Cavadi. Prima che le pratiche filosofiche avessero un termine in grado di unirle concettualmente Cavadi si era già dato da fare per esplorarne un buon numero.

L'idea di ragione che guida Cavadi nella sua esplorazione è insieme politica e spirituale. Alla perenne ricerca di un senso (non a caso l'interesse ritornante per la logoterapia di Frankl e il tentativo di mettere in evidenza eventuali affinità tra questa e la Pratica filosofica), sembra evidente per Cavadi che questo non si possa trovarlo sottraendoci al mondo, inseguendo quello stato di sospensione/eccezione che traspare da certe pagine della ultima Arendt o nelle "morti apparenti" di Sloterdijk. Il senso in Cavadi passa sempre da un immergersi nel mondo e non da un allontanarsi da esso, è sempre un senso da trovare insieme, nel dialogo. Un dialogo che tenta di stringere di più i dialoganti ad un sentire comune, ad una verità minima trasversale, che ha a cuore i dialoganti almeno tanto quanto la verità che si origina dal dialogo; è dunque, quella cavadiana, una ragione che necessita una attenta vigilanza contro la tentazione del sincretismo e dell'irenismo come altre dovrebbero guardarsi invece dall'astrattezza o dalla deriva eristica.

In questo orizzonte, *Mosaici di saggezze* assume una posizione centrale e non aggirabile in quella imponente mole e varietà di scritti dell'autore che rischia, con il solo peso del numero, di rendere difficile al critico la delineazione di una traiettoria di sviluppo teorico. *Mosaici* appare come la presentazione del retroterra teorico da cui Cavadi muove e al contempo della terra promessa verso cui si dirige. La chiave sta non tanto nel titolo quanto nel sottotitolo che, come spesso accade, è meno ad effetto ma decisamente più esplicativo: *Filosofia come nuova antichissima spiritualità*. Il tema sembrerebbe dunque la spiritualità come nesso. Nesso tra che cosa? Qui la questione si fa più difficile. Forse tra filosofia e religione, in fondo i due temi principali presenti nella produzione di Cavadi? In alcune pagine

Cavadi sembra portarci a pensarlo pur negandolo (ad esempio si pensi alla costruzione, a ricalco di quelle religiose, di cerimonie comunitarie filosofiche presentata nell'appendice del libro). Tendo però a pensare che il vero nesso si collochi piuttosto tra teoria e pratica giacché la spiritualità non può certo essere solo una teoria o una forma di cultura o un genere letterario ma una pratica: «essa non è una mera teoria né tanto meno ideologia, ma *praxis* nel senso plenario del termine, inseparabilmente interiore ed esteriore» (*Mosaici* p. 63, da ora in poi indicato con il solo numero di pagina) e la filosofia, nell'interpretazione cavadiana, certamente lo è altrettanto.

Questa centralità della comunità dialogante (ci si concentri sul sostantivo e si noterà come negli scritti di Pollastri o nei miei è quasi sempre l'individuo e non la comunità ad essere in dialogo) già alcuni passi di *Mosaici di saggezze*, dove la lingua chiara e piana di Cavadi sembra salire di tono e di ispirazione, bastano per mostrarla nel suo essere qui già e non ancora. Ad esempio, si legga dove si descrive il rapporto tra le scienze umane e la comunità scientifica: «risultato di queste specializzazioni è l'immenso cantiere della cultura planetaria: una sorta di alveare da cui – senza interruzione – miriadi di api sciamano in cerca dei fiori più svariati e ne succhiano il nettare per tornare, infine, nella casa comune a produrre ogni tipo di miele» (p. 22), o ancora: «in questa apertura di orizzonti […] si realizza l'unica globalizzazione che può rendere sensata l'internazionalizzazione delle transazioni economiche: il meticciato degli spiriti, lo scambio delle intuizioni, l'emendazione reciproca e l'integrazione delle tradizioni sapienziali» (p. 46).

Non stupirà, dopo queste righe, la scelta di far iniziare il volume con un protrettico, genere alla cui frequentazione Cavadi non è nuovo avendogli già dedicato un sentito volume (*E, per passione, la filosofia*, DG 2006). Procedendo in questa esortazione al filosofare, che pur risalendo fino al padre del "genere" Aristotele prende nuova linfa dallo sguardo consulenziale e da una diversa conseguente pensabilità del ruolo sociale della filosofia, *Mosaici* procede poi a dichiarare l'intento del volume con una circospezione insolita per l'autore, solitamente più diretto nel presentare la tesi portante dei suoi lavori e che fa pensare che Cavadi abbia ben colto la notevole ambizione della sua impresa, da lui descritta come l'azione di «recuperare, e valorizzare, alcuni filoni spirituali contenuti nella storia della filosofia occidentale. Filoni rilevanti né più né meno di altri, ma che […] rischiano di precipitare nell'oblio» (p. 47), lavorando però «non in concorrenza con le spiritualità attuali, ma per ampliarne la gamma, recuperare gli elementi costitutivi di una spiritualità filosofica» (p. 49).

L'ambizione e la difficoltà, e dunque anche il pregio di quest'opera (di testi che dissodano il già dissodato sono pieni i dipartimenti, soprattutto dopo l'apocalisse bibliometrica e citazionale di questo decennio), sono costituiti dall'estrema difficoltà a fissare il significato e i limiti del concetto di spiritualità (ben più dei suoi "vicini": mistica, religione, etica ecc.) e dalla scivolosità dell'oggetto spiritualità, di cui l'autore del resto non fa alcun mistero, e infine dalla conseguente difficoltà a rintracciarla nella storia della filosofia, isolarla, renderla percorribile tracciandone passerelle e camminamenti e lavorare ad ipotesi di riabilitazione e rivitalizzazione. Un compito estremamente difficile minacciato perennemente dal pericolo di sovra-estendere o sotto-estendere semanticamente la spiritualità, un pericolo che incombe su tutte le parole ma che diventa certezza per alcune.

La ricerca di Cavadi sembrerebbe dunque essere storica e induttiva, paziente e graduale, ma ogni ricerca (è una vecchia storia che ci portiamo dietro da Platone) parte pur sempre, diciamo così, da un identikit del ricercato. Per tratteggiarlo Cavadi mette in campo, da filosofo formato teologicamente, una *via negationis*, asserendo che la spiritualità non è fede (o più precisamente che la fede non ne è un elemento costituente e necessario), che non ha a che fare con lo spirito (nel senso che nella spiritualità non è implicita una adesione a una antropologia filosofica dualista che distingue il corpo da un principio immateriale) e che non è necessaria neppure la presenza di Dio. Cavadi inoltre, coerentemente con la ragione comunitaria e dialogante cui accennavamo prima, ci tiene a eliminare l'idea di una spiritualità

come fuga dal mondo, come condizione solitaria, nonché l'idea di una spiritualità come lusso per ricchi, posteriore al *primum vivere* o, ancora, come condizione apolitica. Questa *via negationis*, che fa da preambolo all'indagine più propriamente storico-filosofica, pur fornendo annotazioni perlopiù ragionevoli e condivisibili, procede non stringendo ma semmai ampliando ulteriormente l'estensione semantica dell'oggetto del libro.

La questione fondamentale che dà senso al volume non è però l'indagine sulla spiritualità come costruzione di un modello teorico rigido e definitorio, bensì l'indagine sulla dimensione spirituale della filosofia nella storia e sulla possibilità di proporsi della filosofia come spiritualità filosofica. Sulla scorta di Hadot, Cavadi tratteggia le questioni storiche sottese al tema della spiritualità nella filosofia, descrivendo l'ingrottamento di tali questioni in una filosofia ormai nel medioevo degradata ad "ancilla", riflette su "l'auto ridimensionamento della filosofia" acutamente definito come una decurtazione percepita come un guadagno e sulla catastrofica identificazione degli intellettuali come di coloro che si occupano d'altro: «la laicità è diventata, quasi senza che ce ne accorgessimo, sinonimo di "a-spiritualità"» (p. 75). Ne seguiranno tutti i corollari di questa trasformazione, dal linguaggio tecnico al rinserramento accademico. Un peggioramento rispetto a un'epoca in cui il cristianesimo pensava di essere la migliore filosofia (come del resto ogni filosofia ha sempre pensato di sé) ma non l'unico canale della spiritualità e l'unica guida dell'esistenza, una perdita rispetto ai primissimi secoli d. C. visti come stato di grazia della spiritualità e del pensiero in quanto periodo in cui le varie religioni e una filosofia non ancora amputata della sua capacità di farsi prassi, stile di vita, *exemplum*, comunità, convivevano in fruttuosa dialettica. Oggi questa riflessione di Cavadi appare tanto più preziosa quanto più il tempo presente ci riporta ad una situazione di pluralismo spirituale in cui pensare alla religione ancora come monopolista rischia di non cogliere la *vacatio* attuale e di lasciare scoperte parti fondamentali della vita umana. In questa cornice s'inserisce la chiamata alle armi (filosofiche) che questo volume senza dubbio rappresenta.

Posta la cornice, resta a Cavadi il compito di preparare se non il dipinto almeno un cartone preparatorio di quello che la filosofia come spiritualità o la spiritualità filosofica che dir si voglia può diventare. Cavadi evita subito uno scoglio insidioso, quello di santificare il modello ellenistico e proporre la sua ripresa come ripresa della spiritualità filosofica *tout court*, passaggio su cui metteva in guardia già Mádera e, con più convinzione, i due autori richiamati in nota, Martha Nussbaum, con cui lungamente Cavadi dialoga, e Pollastri, che richiama l'attenzione del lettore sulla natura terapeutica e dogmatica delle scuole ellenistiche. Questo rifiuto di modellizzarsi sulla filosofia ellenistica non si traduce però, molto saggiamente, nella preferenza per un'altra epoca o un'altra tradizione filosofica.

Nelle pagine seguenti Cavadi analizza a volo d'uccello e con scelte interessanti e personali alcuni filosofi moderni e contemporanei nel tentativo di metterne in evidenza gli aspetti utilizzabili nella costruzione della spiritualità filosofica o comunque attestanti questo aspetto della loro filosofia. Questa concessione alla tradizionale perlustrazione storica del problema, coerentemente agli intenti espliciti del libro, lascia però dopo poche pagine spazio ad un più interessante tentativo di costruire a partire dalla propria esperienza e dai passi e dagli autori che lo hanno colpito, una ipotesi di spiritualità filosofica. Questa è la parte più vitale del libro, quella in cui Cavadi ibrida la sua esperienza di vita con i suoi ampi interessi provando non tanto a descrivere quanto a raccontare cosa una spiritualità filosofica possa dire e dare ad un uomo che gli si avvicini. Questa parte del volume è sorprendente per capacità di cogliere le sfumature dell'esistenza e per il coraggioso tentativo di riuscire a creare delle partizioni nella complessa e olistica realtà umana. Questo tentativo finisce con il configurarsi come *un'antropologia filosofica del filosofo*, cosa tanto utile nell'attuale confusione quanto foriere di grandi e piccole catastrofi sono state le antropologie filosofiche dell'uomo nella sua interezza proposte nei vari millenni.

Passano così sotto gli occhi del lettore le proposte di Cavadi sui vari aspetti della vita del filosofo e sulla loro possibile esemplarità per gli altri uomini: l'attenzione per la conoscenza della realtà, per il rigore scientifico, l'equilibrio tra l'investimento meditativo su di sé e quello sugli altri, la modestia e la finitezza, il rapporto con il lavoro, con la vecchiaia, il silenzio e l'ascolto, e mille altre cose. Una varietà e una sincerità di scrittura che porta il lettore a partecipare al ragionamento e a prendere posizione sulle posizioni prese da Cavadi riguardo alle singole questioni. In fondo anche questa seconda parte, come in un certo senso tutta l'opera di Augusto Cavadi, è una esortazione ad un filosofare comunitario. Stavolta l'esortazione non si rivolge a un generico uomo dotato di mente e cuore ma ai filosofi non chiusi alla svolta pratica. Ad essi tocca rispondere alle numerose sollecitazioni che il libro mette in campo: toccherà decidere se adottare il concetto di spiritualità filosofica o sostituirlo, se lasciarlo nell'estensione che il suo autore propone o ridurne l'ampiezza, se farlo coincidere con la pratica filosofica o differenziarlo. I margini sono ampi, sia per la natura pioneristica della proposta sia per il carattere non paradigmatico o vincolante della stessa (più volte Cavadi annota come molte pagine del libro rappresentino ciò che lui testimonia per sé e la sua esperienza e non ciò che pensa valga per tutti), e ampio è il campo d'azione e di pensiero che si aprirebbe ai filosofi.

Phronesis, n. 2, seconda serie, febbraio 2020

Luciano Floridi
La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo
Raffaello Cortina Editore, 2017, pp.304

di Antonio Carnicella

La rivoluzione digitale è il tema del momento, insieme all'emergenza climatica. Come quest'ultima, entrata nelle predizioni degli specialisti da più di cinquanta anni, è stata largamente anticipata da qualche visionario. Tuttavia, il tema comincia ad interessare un campo più ampio di quello degli addetti ai lavori e lascia pensare che l'ibridazione uomo-macchina e la realtà aumentata siano scenari presenti e non futuribili, oggi che il web 2.0 è diventato la nostra realtà abituale, i social network, la comunità di riferimento e il collegamento tra noi e le più comuni esperienze quotidiane è sempre più spesso assicurato da potenti dispositivi. Come per il clima, la divisione del campo coniata da Umberto Eco tra apocalittici e integrati, tra oltranzisti che si astengono dall'uso del digitale e gli entusiasti che vedono nella rete la rappresentazione perfetta di società democratica, ha poco senso. Il mondo in cui viviamo non è comprensibile prescindendo dalla tecnologia digitale, questo è "il fatto", ed è impensabile il ritorno ad una precedente analogica età dell'oro.

Come ogni altra tecnologia, anche il digitale non è un mero strumento nelle mani dell'uomo, ma qualcosa che ne determina i comportamenti, il modo di vedere e relazionarsi al mondo, il suo modo di essere. Da questo punto di vista, i cambiamenti che ha indotto sono stati repentini e molto spesso accolti senza consapevolezza determinando, in alcuni casi, sgomento. Nelle nostre consulenze raccogliamo domande che scaturiscono dalle ricadute sulle esistenze individuali, come l'incapacità di concentrarsi su obiettivi personali, l'inadeguatezza rispetto ai propri compiti, il senso di isolamento determinato dall'uso dei social e dei dispositivi digitali, il conflitto interiore che ingenerano attraverso la dipendenza. Anche i nostri colleghi insegnanti, si confrontano quotidianamente con una generazione di ragazzi dipendenti dai media, indisponibili ad imparare, con difficoltà di concentrazione, perdita di memoria e di capacità di lettura, di scrittura e disturbi comunicativi. Tra gli esiti di questa rivoluzione gli esperti riscontrano un generale declino cognitivo e la decostruzione del pensiero complesso. Questi temi sono stati posti al centro di un laboratorio aperto al pubblico nell'ambito del XXII Seminario nazionale di Phronesis, svoltosi a Poppi dal 18 al 21 luglio 2019, in cui le esperienze e le riflessioni riportate sono state concordi nel rendere conto di una frattura antropologica introdotta dall'avvento delle nuove tecnologie, delle sfide che questa pone alla stessa filosofia e alla nostra professione.

Di fronte alla grande trasformazione in atto, c'è chi rivaluta il ruolo della filosofia come disegno di soluzione ai problemi aperti. È Luciano Floridi, docente di Filosofia ed etica dell'informazione presso l'Università di Oxford e direttore del Digital Ethics Lab dell'Oxford Internet Institute, che con *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo* (Raffaello Cortina Editore 2017) pone le basi per lo sviluppo di una filosofia che tenga conto dell'effetto che le ICT digitali, ossia le tecnologie dell'informazione e della comunicazione, stanno producendo sulla nostra vita quotidiana: *una nuova filosofia della storia, […] una nuova filosofia della natura, una rinnovata antropologia filosofica, un ambientalismo sintetico che possa fungere da ponte tra noi e il mondo, e il collante di una nuova filosofia politica*. Nello stesso tempo, quello di Floridi non vuole essere un testo specialistico. L'autore si propone di rispondere alle generali esigenze di comprensione della rivoluzione informatica, di individuarne e discuterne i problemi emergenti e di offrire un lessico che tenga conto dei nuovi concetti.

Leggendo il titolo, si potrebbe pensare che Floridi si riferisca alla quarta rivoluzione industriale, quella che sta per essere introdotta dalla cosiddetta Industria 4.0, basata su tecnologia digitale,

innovazione, competitività ed efficienza e caratterizzata dal conseguente sviluppo di prodotti e servizi con un alto grado di automazione e interconnessione. In realtà, la rivoluzione cui fa riferimento il filosofo romano-oxoniense riguarda non solo le possibilità ideative e produttive che si aprono sul futuro degli esseri umani, ma soprattutto il modo in cui questi comprendono loro stessi e il mondo in cui vivono. Da questo punto di vista, per Floridi la prima grande rivoluzione è stata quella compiuta da Nicolò Copernico, che ha tolto l'uomo dal centro dell'Universo, là dove pensava di essere stato collocato da Dio, costringendolo a guardare in maniera diversa a se stesso e al proprio ruolo. La seconda rivoluzione è avvenuta nel 1859, quando Charles Darwin, pubblicando ne *L'origine della Specie* i risultati delle sue ricerche, tolse alla cosiddetta scimmia glabra il primato nel regno biologico: grazie ai buoni uffici di Cartesio, l'uomo poteva dirsi almeno padrone in casa sua. Chi altri, nei regni fisici conosciuti, poteva affermare con tanta certezza di avere idee chiare e distinte sul mondo e su se stesso in quanto soggetto pensante? A togliergli anche questa illusoria centralità è stato Sigmund Freud, secondo cui ciò che siamo, che pensiamo e che facciamo è determinato dall'inconscio. In questo percorso regressivo verso spazi sempre più ridotti (universo, biologia, mente), all'uomo non restava che rinchiudersi nei propri pensieri (Pascal), dove nessuno avrebbe potuto stanarlo. La sua ragione, che Floridi con Hobbes considera per natura una macchina calcolante, non aveva però fatto i conti con Alan Turing, il padre della quarta rivoluzione, che nel 1950, col suo celebre articolo intitolato "Macchine computazionali e intelligenza", rivelava al mondo l'esistenza di una macchina più logica della ragione umana e con un potere computazionale di gran lunga superiore. Dopo Turing, informatica e ICT hanno allargato le nostre conoscenze e la nostra capacità di operare nella realtà, *hanno gettato una nuova luce su chi siamo, sul modo in cui ci relazioniamo con il mondo e tra di noi, e su come concepiamo noi stessi.*

Al percorso compiuto nei secoli dall'autocomprensione umana, Floridi accompagna anche una lettura consequenziale della storia attraverso le ICT. Oggi gli agenti informazionali artificiali sanno fare tante cose meglio degli umani, come ad esempio giocare a scacchi, scrivere per il cinema e fare consulenze legali. Con il fenomeno conosciuto come *internet of things,* inoltre, le cose sanno interagire tra di loro autonomamente, tanto che il numero delle loro connessioni ha superato la comunicazione umana. In cinquant'anni, dai primi sviluppi della macchina di Turing ad oggi, un periodo insignificante se paragonato ai 6000 anni passati dal momento in cui l'essere umano ha cominciato ad usare ICT, abbiamo compiuto un vero e proprio salto evolutivo. Quel lontano momento iniziale, che coincide con l'invenzione della scrittura nelle prime civiltà mesopotamiche, ha segnato il passaggio dalla "preistoria" alla "storia", che Floridi non intende tanto come periodi storici ma come *termini che operano come avverbi: esprimono come le persone vivono, non quando o dove vivono.* Mentre nella preistoria le ICT erano assenti, nella storia permettono di registrare il presente per il futuro, di organizzare, connettere e scambiare informazioni, anche se il funzionamento delle società agricole e industriali si è basato su tecnologie imperniate su risorse primarie e sull'energia. *Solo molto recentemente*, scrive Floridi, *il progresso e il benessere dell'umanità hanno iniziato a essere, non soltanto collegati a, ma soprattutto dipendenti dall'efficace ed efficiente gestione del ciclo di vita dell'informazione […] (e) tale dipendenza ha comportato il nostro recente ingresso nell'iperstoria.* Questa nuova era non trascende le coordinate spazio-temporali che hanno regolato da sempre la vita su questo pianeta, ma le società dell'informazione avanzate generano una quantità di dati da non poter avere normale funzionamento senza le ICT, che ne permettono la gestione e il processo con sistemi sempre più veloci e con e maggiori disponibilità di memoria. Negli ultimi anni le tecnologie ICT *sono divenute forze ambientali, antropologiche, sociali e interpretative. Esse creano e forgiano la nostra realtà fisica e intellettuale, modificano la nostra autocomprensione, cambiano il modo in cui ci relazioniamo con gli altri e con noi stessi, aggiornano la nostra interpretazione del mondo, e fanno tutto ciò in maniera pervasiva, profonda e incessante.*

Quali sono, secondo Floridi, le conseguenze sull'uomo e sull'ambiente che abita? Il passaggio dalla carta al digitale ha modellato il nostro essere in funzione di *inforg*, entità composte di informazione che scambiano dati non solo e tanto con altri umani ma con macchine. Questo non significa che diventeremo cyborg, che comanderemo smartphone, automobili e elettrodomestici con neuroprotesi e neppure che ci sarà una trasformazione biotecnologica nel nostro corpo, ma, *più seriamente e realisticamente*, che abbiamo adattato il nostro ambiente agli agenti ICT. Ne consegue che è oramai caduta la differenza tra esterno e interno, reale e digitale, *poiché ciò che è reale è informazionale e ciò che è informazionale è reale*. L'ambiente in cui esperiamo le nostre esistenze, globale, integrato, interconnesso e informazionale, è chiamato da Floridi *infosfera*, uno spazio misto digitale-analogico che assimila all'acqua salmastra in cui vivono le mangrovie. Di fatto, siamo andati oltre la separazione tra la vita online e quella offline, siamo semplicemente *OnLife,* come dal titolo del *Manifesto* scritto da un collettivo di autori, tra cui Floridi, per stimolare il dibattito intorno alle trasformazioni introdotte dalle ICT. *Non ha molto senso,* scrive, *chiedersi se qualcuno è online o offline mentre guida seguendo le istruzioni del navigatore che si aggiornano in tempo reale. La stessa domanda risulterà incomprensibile a qualcuno che controlla la propria posta elettronica mentre viaggia a bordo di un'auto che si guida da sola tramite GPS*. In questa sostanziale continuità con i soggetti umani, gli oggetti si "animano", tornano ad assumere quelle proprietà spirituali che avevano per i personaggi dei poemi omerici, tanto che i rappresentanti della generazione Z, i nati post Duemila che sono naturalmente digitali o *AO* (always on) come ricorda Floridi citando Janna Quiney Anderson, di primo acchito cercano di interagire con gli oggetti come se questi avessero tutti una disposizione digitale. Dal punto di vista sociologico, esiste già, quindi, una netta cesura tra i nati nel nuovo millennio e le precedenti generazioni X (1960-1980) e Y (1980-2000). Oltre la discriminazione intergenerazionale, il divario digitale potrà creare problemi *tra coloro che sono abitanti dell'infosfera e coloro che non lo sono, tra inclusi ed esclusi, tra ricchi e poveri in informazione,* con effetti socioeconomici e culturali anche all'interno della stessa nazione che si sommeranno a quelli economico-geografici già esistenti.

Chi si muove nell'infosfera come nella sua realtà naturale non sarà poi tanto sorpreso nel trovarsi di fronte, in un futuro molto prossimo, a *ITenti in grado di monitorare, apprendere, suggerire e comunicare l'uno con l'altro*. Grazie all'additive manufacturing, che comprende stampa 3D, robotica avanzata e interazioni tra automi, l'intervento umano nella progettazione e realizzazione di sistemi complessi diventerà ridondante. Il mondo in cui vivremo non sarà più propriamente umano, almeno non nel senso in cui lo abbiamo concepito finora, e dobbiamo rassegnarci all'evidenza di averne perso il controllo o, come dice Floridi nei suoi interventi in pubblico, *di non essere più al centro della festa*. Però, ci resta la possibilità di organizzarla la festa, scollando il mondo costruito e pensato in epoca predigitale e rimontandolo in termini informazionali, così come penseranno i nostri successori. Per farlo è necessario comprendere chi siamo, mentre chi potremmo essere e diventare dipende dalle categorie concettuali con cui affronteremo le trasformazioni della nostra vita quotidiana, da quanto saremo disposti a cambiare il nostro rapporto con la conoscenza e la cultura superando i confini geografici e le delimitazioni settoriali e disciplinari. Questa è la sfida che Floridi raccoglie rivedendo alla luce della nuova filosofia dell'informazione tutta una serie di problematiche che emergono con l'innovazione digitale, a cominciare dall'identità per passare alla privacy e alle questioni etiche, sociali, politiche ed ecologiche.

Dal momento che trascorriamo sempre più tempo nell'infosfera, è lì che prende forma la nostra identità personale e che il nostro sé trova riconoscimento ed è sempre lì che esponendo le nostre idee, i nostri stati d'animo e le nostre relazioni per un processo di distrazione da fine a mezzo finiamo per essere smaterializzati e tipizzati, trasformati in dati da utilizzare in funzione commerciale. Dalla sua analisi emerge che il processo di con-formazione alle ICT – *le più potenti tecnologie del sé alle quali siamo mai stati esposti* – non sarebbe possibile se il nostro sé non fosse "già" informazionale, *costituito da attività,*

ricordi e storie in cui si esprime la nostra coscienza di sé. Nel modello informazionale l'attività della coscienza sembra poter essere paragonata ad un software che immagazzina ed elabora quanto il corpo-hardware esperisce. Per superare la possibile reintroduzione del vecchio dualismo che le neuroscienze hanno sconfessato, Floridi recupera la teoria del fisico americano John Arcibald Wheeler, secondo cui "tutto è bit", *anche i nostri corpi sono costituiti da informazioni nelle loro componenti ultime, e non da qualche entità materiale differente da ciò che è immateriale*. Mente e corpo, allora, vanno pensati in una forma di monismo basata su *differenti stati o configurazioni informazionali*. Da qui derivano due opposte conseguenze: da una parte la disindividualizzazione di un soggetto che autonarrandosi, a seconda del contesto e delle situazioni, diventa relativo, leggero, molteplice; dall'altra, il rafforzamento del processo di personalizzazione attraverso la pubblicazione di post, tweet, foto, video e la condivisione di esperienze e ricordi. Un'individualità forte, così concepita, può maturare una forma di schiavitù nel personaggio che crea, supportato dal ricordo di esperienze non dimenticabili poiché alimentate da una memoria informatica e confermate dall'occhio della Rete, che continuamente rimanda l'ipnotica percezione che gli altri hanno di noi nella quale ci si può perdere.

Floridi non dà molto credito ai vari *Geremia*, i tecnofobi che vedono tra i risultati della tecnologia la perdita del passato contatto con la natura, dell'autenticità e della corporeità, che rispetto allo spazio umano parlano di delocalizzazione e che vedono una ancora maggiore esposizione al consumismo. Il problema, per lui, è che lo sviluppo è stato indirizzato ad *avvolgere il mondo*, termine tecnico che sta per renderlo a misura di macchina, pratica che ha come correlato il pericolo che esseri umani diventino parte integrante del meccanismo digitale. In realtà, se è vero che non possiamo competere con gli algoritmi che permettono alle macchine di decodificare e processare miliardi di dati, è altrettanto vero che possiamo comprendere i significati degli accadimenti, di apprezzare le caratteristiche semantiche degli enti coinvolti e delle loro relazioni, di riuscire quindi lì dove loro fallivano nel test di Turing. Non bisogna, quindi, lasciare che sia l'artificiale a decidere per noi ma controllare i processi in modo consapevole. Questo, dice Floridi è un processo già in atto nell'infosfera che stiamo costruendo, con effetti positivi dal punto di vista etico e politico. Le ICT, infatti, ricevono, processano e mettono a disposizione dati in tempo reale determinando una sostanziale crescita della conoscenza comune. In un mondo in cui tutti sono connessi, le informazioni sono a portata di link, sempre più trasparenti, visibili e comunicabili e gli eventi più prevedibili e ignorabili. Di conseguenza diventa meno credibile asserire di non conoscere, mentre aumenta la responsabilità degli agenti.

Lo stesso approccio teso a riaffermare tanto il ruolo umano rispetto all'impatto delle ICT quanto le possibilità che queste offrono nella costruzione di uno spazio sociale condiviso, Floridi lo applica negli ultimi capitoli del volume alle criticità che emergono in materia di privacy, politica e ambiente. Se la natura umana è costituita da informazioni che in-dividuano una persona e la rendono ciò che è, l'accesso/possesso di informazioni contribuisce in maniera sostanziale a migliorare o peggiorare l'esistenza. Per queste ragioni, l'information technology è pericolosa nella misura in cui modella la nostra individualità e ci espone alla sua violazione da parte di terzi. Ecco quindi che il diritto alla conoscenza e alla libertà d'informazione, compiere pratiche on line come acquistare oggetti, socializzare, adempire pratiche amministrative, votare, finiscono per confliggere con il diritto alla privacy ed alla sicurezza dei dati personali. Floridi propone di rileggere la privacy in termini autofondativi, nel senso che la difesa dei dati e della propria sfera personale è la via maestra per consentire ad una persona di sviluppare e maturare la propria individualità lontano da interferenze. *Il flusso informativo,* scrive*, richiede una certa frizione per mantenere ferma la distinzione tra il macrosistema multi-agente (la società) e l'identità dei microsistemi multi-agente (gli individui) che lo costituiscono. Qualsiasi società (perfino una utopica) in cui non sia possibile alcuna privacy informazionale è una società in cui non può avvenire alcun processo*

autofondativo, né è possibile sviluppare o conservare un'identità personale, né di conseguenza alcun benessere può essere conseguito, dal momento che il benessere sociale non è altro che la somma del benessere degli individui che ne sono parte.

L'informazione è fondamentale per la costruzione di una società democratica, basata su regole e valori, sul confronto aperto e sul compromesso, ma le ICT hanno contribuito a perturbare il processo democratico confondendo e alterando i ruoli di chi ha il potere (popolo) e da chi lo esercita (governo), provocando il disincanto individuale nei confronti della politica, dei movimenti globali, dell'attivismo, del volontarismo e delle mobilitazioni internazionali. Contro il pericolo della democrazia digitale, Floridi invita a rinnovare la democrazia rappresentativa disegnando uno spazio sociale in cui agenti di vario genere possano interagire e un sistema politico multi-agente sostituisca la *politica storica, fondata su partiti, classi, ruoli sociali definiti, manifesti e programmi politici, e lo stato sovrano, che ricercava la propria legittimazione politica una sola volta e che l'usava finché non gli era revocata.* Consapevolezza e partecipazione alla vita pubblica, anche in maniera "temporanea", "su richiesta", "orientata a un fine" come avviene sempre più spesso, sono fondamentali anche per contrastare l'emergenza climatica e *riconciliare il nostro ruolo di agenti nella natura con quello di difensori della natura.* Se è vero che le ICT contribuiscono al surriscaldamento in funzione della sempre maggiore quantità di energia necessaria al loro funzionamento, lo sviluppo di un ambientalismo digitale può indirizzarne l'uso in modo che possano contribuire *a frenare la distruzione, l'impoverimento, la devastazione e lo spreco di risorse sia naturali sia umane, nonché di quelle storiche e culturali.*

Malgrado le difficoltà che preannuncia e le sfide che propone, secondo Floridi, l'ingresso dell'umanità nella fase Iperstorica apre orizzonti ricchi di opportunità. Per saperle cogliere, tuttavia, occorre un nuovo approccio filosofico alla realtà per comprendere la forma che le stanno dando le tecnologie e l'impatto che queste hanno sulle nostre esistenze e sulle nostre identità. Il suo lavoro va in questa direzione ponendo le domande necessarie a fare emergere i punti critici di quella che ha chiamato la *IV Rivoluzione. Chi controlla le domande,* afferma, *dà forma alle risposte e chi controlla le risposte dà forma alla realtà.* È molto probabile che lo sviluppo digitale oggi avrebbe fatto meno paura e avrebbe avuto contorni più "umani" se molte questioni fossero state affrontate a monte. Come evidenzia Alessandro Baricco[1], quel manipolo di geniali ingegneri dalle cui intuizioni cinquanta anni fa è nata la Rete non aveva un piano di sviluppo umanistico né un'idea di uomo. La loro ambizione era quella di rimuovere le cause dei disastri del '900, fuggire dalle limitazioni imposte dalla realtà fisica, far saltare tutte le mediazioni che portano alla conoscenza, abbattere la concentrazione del potere nelle mani di pochi e sviluppare le capacità di tutti e non solo quelle di un'élite. Le loro idee lodevoli e messianiche si sono infrante contro il colosso capitalista, che ne ha colonizzato le creazioni. Inoltre, facilitando i compiti e rendendoli in alcuni casi divertenti, mettendo tutto immediatamente a disposizione, la tecnologia digitale ha condotto alla gamificazione dell'esistenza e, effetto non previsto, a un individualismo senza identità. Con la sua filosofia dell'informazione, anche in un testo divulgativo come il presente, Floridi prova a correggere la rotta al progresso tecnologico cercando, nello stesso tempo, di renderci consapevoli dell'evento cruciale che l'umanità sta affrontando: un cambiamento antropologico accompagnato da un cambiamento di civiltà. Non è la prima volta che il genere umano affronta tale scoglio, ma per importanza quello in atto è paragonabile solo alla scoperta della scrittura. Le ICT hanno infatti determinato una sorta di frattura rispetto alla linea evolutiva che qualche millennio fa aveva condotto il cervello umano, come evidenziato dal neuroscenziato del Collège de France Stanislas Deheane[2], a dirottare verso la lettura neuroni in precedenza utilizzati per funzioni non più

1 Alessandro Baricco, *The Game*, Einaudi, Torino 2018.
2 Stanislas Dehaene, *I neuroni della lettura*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

indispensabili. Oggi quei neuroni vengono riciclati dal cervello in altre attività e presto acquisiremo competenze ancora diverse che ci faranno entrare in una nuova civiltà.

L'analisi di Floridi, tuttavia, manca di fare emergere una domanda fondamentale, quella che riguarda il senso e lo scopo di questo passaggio epocale. Metterlo in questione non è il compito che si è assunto in questo volume, ma la filosofia, se non vuole essere la nottola di Minerva che inizia il suo volo sul far del crepuscolo, non può limitarsi a sistematizzare un processo che, malgrado le rassicurazioni degli ottimisti, può dirigere l'umanità verso l'unidimensionalità del pensiero computazionale, lo stesso dei dispositivi elettronici.

Per tornare al parallelo iniziale, la lassitudine con cui viene affrontato il cambiamento climatico, sia dai politici che da una parte della cittadinanza mondiale, è un esempio di quanto sia comune affidarsi alla razionalità calcolante, a protocolli e sistemi di valutazione precostituiti per raggiungere obiettivi e risultati minimi e senza intralci che mettano in discussione il paradigma dominante di produzione e consumo. Se l'economicità diventa la categoria (unica) di riferimento, pensare si trasforma in sintomo di angoscia e la complessità sinonimo di complicazione. Per questa ragione, la filosofia, nata insieme al teatro e alla letteratura all'alba della civiltà della scrittura, corre il rischio di diventare irrilevante. Per continuare ad avere il ruolo centrale che ha sempre avuto deve proporsi come critica radicale dei fini e dei presupposti dell'ideologia tecnologico-capitalista, così da impedire che nel suo procedere senza limiti questa vada al di là dei possibili benefici per il genere umano. *Se Dio non c'è*, *tutto è permesso*, affermano Kirillov ed Ivan Karamazov, due dei protagonisti de *I dèmoni* di Dostoevskij, ma, come dimostra la loro parabola, se tutto è permesso allora vivere diventa impossibile.

Phronesis, n. 2, seconda serie, febbraio 2020

Hanno scritto su questo numero

Saveria Addotta
Laureata in filosofia presso l'Università La Sapienza di Roma, ha conseguito un master in Psicologia di comunità; è consulente filosofica Phronesis e vice direttrice dell'omonima rivista. È Teacher educator in Philosophy for children. Ha svolto attività editoriali, di ricerca e consulenza sull'agire sociale presso enti privati. È autrice di articoli su riviste di settore e co-autrice del volume *Piccoli e grandi. La comunità protegge i suoi bambini* (Maggioli, 2009). Ha realizzato diversi progetti educativi e di formazione, anche in ambito extrascolastico, dal 2010 di Pratica filosofica di comunità. È membro del Consiglio direttivo del CRIF (Centro di Ricerca sull'Indagine Filosofica).

Luca Borrione
Laureato in Filosofia, è consulente filosofico Phronesis e docente di Filosofia nei licei, dove svolge attività di Orientamento. Si occupa di Death Education con la Fondazione di Cure Palliative F.A.R.O. e con la Facoltà di Infermieristica di Torino. Ha sperimentato uno sportello pubblico di consulenza filosofica presso i Servizi Sociali della Circoscrizione 2 della città rivolto ai familiari dei malati di Alzheimer. Ha contribuito al volume *Sofia e agape. Pratiche filosofiche e attività pastorali a confronto* (2012). Nell'ambito della ricerca estetica collabora con la Scuola Holden di Torino.

Antonio Carnicella
Laureato in filosofia a Roma, è consulente filosofico *Phronesis*. È Vice Presidente e Tesoriere dell'Associazione *Phronesis* e direttore della omonima rivista. Lavora nella direzione del personale di una banca di livello nazionale. Studioso delle opere e del pensiero di Albert Camus, ha collaborato con il Gruppo di Studi Sartriani e con alcune testate giornalistiche locali della città di residenza.

Augusto Cavadi
Filosofo-in-pratica, gestisce a Palermo uno studio di consulenza filosofica. Ha insegnato filosofia in un liceo di Palermo. Collabora stabilmente con "La Repubblica" (edizione di Palermo) e "Centonove" (Messina). Tra i suoi numerosi volumi ha pubblicato di recente *Filosofia di strada. La filosofia-in pratica e le sue pratiche*, Di Girolamo, Trapani 2010 e *Mosaici di saggezze. La filosofia come nuova antichissima spiritualità*, Diogene, Bologna 2015. Per altre notizie: www.augustocavadi.com.

Antonio Cosentino
Dottore di ricerca in "Pedagogia della formazione", è stato Docente di filosofia nei licei, supervisore di tirocinio presso la SSIS dell'Università della Calabria dal 1999 al 2009 e professore a contratto presso lo stesso Ateneo. Fondatore del CRIF e attualmente presidente del Comitato scientifico, è codirettore della collana "Impariamo a pensare" della casa editrice Liguori. Svolge da anni attività di ricerca e di formazione nel settore della didattica della filosofia e della pratica filosofica; dirige il Corso di formazione nazionale annuale di Acuto (FR). È membro dell'Editorial board di "Thinking", rivista internazionale di Philosophy for Children. Diverse sono le sue pubblicazioni, oltre che sulla P4C, anche su tematiche filosofiche, pedagogiche e di didattica della filosofia, tra cui: Cost*ruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente*, Liguori, Napoli 2002; *Filosofia come pratica sociale*, Apogeo, Milano 2008; *Comunità di ricerca filosofica e formazione. Coltivare pratiche di pensiero* (in coll., Napoli, 2011).

Lia Matrone
Laureata in filosofia a Roma, è consulente filosofico Phronesis dal 2011. Giornalista pubblicista, ha collaborato con diverse testate nazionali. Nel 1992 acquisisce il diploma universitario di Giornalismo europeo (DESS) al "Centre Universitaire d'Enseignement du journalisme" a Strasburgo. Nel 1993 ha collaborato con Euronews. Nel 2015 ha partecipato al corso di formazione di 40 ore per il conseguimento del titolo di Teacher/Facilitatore della Comunità di Ricerca Filosofica (CdRF), secondo

le modalità della P4C presso il CRIF Centro di Ricerca sull'Indagine Filosofica. Attualmente si occupa di consulenza individuale e di pratiche filosofiche di gruppo.

Davide Miccione
Consulente filosofico. Già condirettore della rivista *Phronesis* e direttore della Scuola di consulenza filosofica Phronesis, ha insegnato a contratto in diverse università. Attualmente è docente di Estetica presso l'Accademia di Belle Arti "Rosario Gagliardi" di Siracusa. Oltre ad articoli, curatele e traduzioni ha pubblicato i volumi: *La consulenza filosofica,* Milano, 2007; *Guida filosofica alla sopravvivenza*, Milano, 2008; *Ascetica da tavolo. Pensare dopo la svolta pratica,* Milano 2012; *La vita commentata*, Acireale-Roma 2012; *Lumpen Italia. Il trionfo del sottoproletariato cognitivo*, Milano 2015; *Pensiero unico, forse neanche quello*, Catania 2018; *Lezioni private di consulenza filosofica*, Bologna 2018 e, con Neri Pollastri, *L'uomo è ciò che pensa*, Di Girolamo, 2008.

Neri Pollastri
Si occupa di consulenza filosofica dal 1998 e dal 2000 svolge la libera professione. Ha collaborato con le istituzioni sperimentando il primo sportello pubblico di consulenza per la cittadinanza in Italia (nel 2003-2004, con il Comune di Firenze) e come consulente filosofico in un Centro di Salute Mentale (dal 2010 al 2015, con la ASL di Firenze e la Regione Toscana). In materia ha pubblicato *Il pensiero e la vita* (2004), *Consulente filosofico cercasi* (2007) e *Il filosofo in azienda* (2010, con P. Cervari) per Apogeo e *L'uomo è ciò che pensa* (2008, con D. Miccione) per Di Girolamo, oltre a diversi articoli. Ha insegnato consulenza filosofica in numerose università italiane ed è stato più volte relatore alle International Conferences on Philosophical Practice. Il suo sito è www.neripollastri.it.