Phronesis
φρόνησις

Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche

Anno IV seconda serie, numero 5, maggio 2022

VOLPONE RIPENSARE LA PROTRETTICA FILOSOFICA

CONSUMARE LA VITA. PER UNA FILOSOFIA DEL QUOTIDIANO ZAMPIERI

DI BACCO XXIV SEMINARIO NAZIONALE PHRONESIS

INTERVISTA A MAURIZIO PALLANTE CAVADI

CARNICELLA/ADDOTTA CONTRO L'EMPATIA

RECENSIONI COSENTINO BIUSO MANCUSO PILUTTI

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. 5 seconda serie, maggio 2022

INDICE

Editoriale di Antonio Carnicella 5

IDEE
Ripensare la protrettica filosofica
di Alessandro Volpone 9

Consumare la vita. Per una filosofia del quotidiano
di Stefano Zampieri 37

ESPERIENZE
La Filosofia in pratica come ΦΑΡΜΑΚΟΝ per affrontare ogni tipo di pandemia
Phronesis *XXIV Seminario Nazionale*
di Roberto Di Bacco 55

CONVERSAZIONI
Intervista a Maurizio Pallante
di Augusto Cavadi 65

DIRITTO E ROVESCIO
Lettere su Paul Bloom, *Contro l'empatia. Una difesa della razionalità*
di Saveria Addotta e Antonio Carnicella 73

REPERTORIO
Antonio Cosentino, *Socrate dopo tutto. La pratica filosofica di comunità*
di Marta Mancini 83

Alberto Giovanni Biuso, *Animalia*
di Davide Miccione 91

Vito Mancuso, *I quattro maestri*
di Augusto Cavadi 97

Renato Pilutti, *Non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto*
di Luca Borrione 101

Hanno scritto su questo numero 105

Phronesis, n. 5, seconda serie, maggio 2022

Editoriale

Ci siamo lasciati in un momento di pausa della Pandemia e ci ritroviamo nel mezzo di una guerra che, come avviene dalla fine del secondo conflitto mondiale, combattiamo per interposta persona fuori dai nostri confini, nazionali e comunitari. Al tempo sospeso del Covid-19 ha fatto così seguito il tempo di una paura ancora più forte, sconosciuta ai nati dopo la fine degli anni Ottanta: il pericolo atomico. Tutto questo, mentre sono sempre minori anche i margini per contrastare efficacemente l'emergenza climatica, che coinvolge tutti a livello planetario. Se il Virus ha fatto riscoprire, nel bene e nel male, il peso della Scienza sulle nostre vite, il conflitto ha riportato in auge il senso della Storia, che dopo la profezia di Francis Fukuyama avevamo frettolosamente abbandonato alla caduta del Muro di Berlino. Anche la Geografia, precocemente messa in soffitta in favore delle geolocalizzazioni, è stata rispolverata, almeno quel tanto che consente di sapere che la fantomatica Wuhan è in Cina e l'Ucraina in Europa. In un contesto così problematico, nel dibattito pubblico è la Filosofia a latitare, almeno agli occhi di chi pensa che il suo compito non consista soltanto nell'occuparsi di sistemi e dottrine. La "svolta pratica", che voleva ricondurre la disciplina nella pubblica piazza, finora, a voler essere benevoli, non è stata "incisiva". Non è riuscita, infatti, a trovare spazi di visibilità in una piazza che continua ad essere saldamente presidiata da chi si prende cura delle ricadute psicologiche di tali eventi, di certo innegabili e pesanti, soprattutto per alcune categorie sociali come i più giovani, e da chi gestisce la fuga verso isole di felicità individuale. L'emergenza più grande, almeno agli occhi di chi scrive, è invece di ordine filosofico: occorre ripensare le categorie concettuali con cui affrontiamo l'esistenza quotidiana e andiamo incontro al futuro.

Ed è proprio la linea di congiunzione tra filosofare e società che questa rivista, dal 2018, ha posto al centro delle proprie riflessioni, ritenendo ormai acquisita la teorizzazione epistemologica della professione del filosofo consulente e il suo distinguersi dalle professioni di aiuto. Su questa strada ci sentiamo confortati dal sostegno, almeno così vogliamo considerarlo, di alcuni dei principali teorici della "svolta pratica" che ospitiamo su questo numero, a cominciare da Alessandro Volpone e Stefano Zampieri presenti nella sezione *Idee* con i loro contributi.

Il primo, col suo saggio *Ripensare la protrettica filosofica*, pur rimanendo nell'ambito delle pratiche filosofiche comunitarie che da oltre venti anni costituiscono il suo campo d'azione e di riflessione, affronta i presupposti della filosofia da un punto di vista socio-antropologico e naturalistico. Stefano Zampieri, dal canto suo, con *Consumare la vita*, ripercorre gli spazi dell'esistenza quotidiana, dalle cui pieghe fa emergere temi che lo ricollegano ai diversi settori della ricerca contemporanea (sociologico, economico, politico) che la pratica filosofica contribuisce ad interrogare.

Nella sezione *Esperienze*, come di consueto, diamo voce alla dialettica interna all'Associazione, in questo caso con Roberto Di Bacco che riporta ai lettori i lavori del XXIV Seminario Nazionale. Sin dal titolo *Filosofia in pratica come ΦΑΡΜΑΚΟΝ per affrontare ogni tipo di pandemia,* le tematiche dell'incontro hanno avuto come perno la "cura" e non poteva essere altrimenti visto il momento storico particolare e la precipua attività del consulente filosofico. Di particolare rilievo, all'interno delle tre giornate di lavoro, l'intervento della Professoressa Luigina Mortari, che negli ultimi anni ha incentrato la sua riflessione proprio sul pensiero della cura.

Con l'intervista di Augusto Cavadi a Maurizio Pallante, saggista fondatore e animatore del Movimento per la Decrescita Felice, torniamo nei territori della quotidianità attraversata da problematiche economico-ambientali che incidono profondamente la "carne" dell'esistenza e avvelenano le relazioni. I risultati di questi processi sono quelli mostrati dalle ultime ricerche dell'ISTAT, che fotografano un Paese in affanno e impoverito, in cui i cittadini sono più isolati, impauriti e rabbiosi. La risposta alle difficoltà individuali finisce così, sempre più spesso, per essere affidata a reazioni cosiddette "di pancia" e meno alla razionalità. Questo ci riconduce all'interessante saggio di Paul Bloom *Contro l'Empatia*, che nella sezione *Diritto e Rovescio* è oggetto del dibattito tra i direttori della rivista. Il testo in questione contribuisce a mettere a fuoco uno dei "tormentoni" dell'attualità e, pur senza dubitare della valenza positiva dell'empatia, evidenzia i lati negativi dell'affidarsi in via esclusiva ai sentimenti comprimendo gli spazi della ragione.

Infine, il *Reportorio* propone quattro stimolanti recensioni.

Marta Mancini ha letto per noi *Socrate dopo tutto. La pratica filosofica di comunità*, summa della pluridecennale esperienza sul campo di Antonio Cosentino.

Sulla scorta de *Animalia*, di Alberto Giovanni Biuso, Davide Miccione interroga una delle categorie intellettuali date maggiormente per scontate, quella di Uomo.

A seguire, Augusto Cavadi accosta criticamente *I Quattro Maestri* di Vito Mancuso alla professione di filosofo pratico.

Conclude Luca Borrione che affronta *Non quello che voglio faccio, ma quello che detesto*, ultima pubblicazione del Presidente dell'Associazione Renato Pilutti.

Buona lettura

Antonio Carnicella

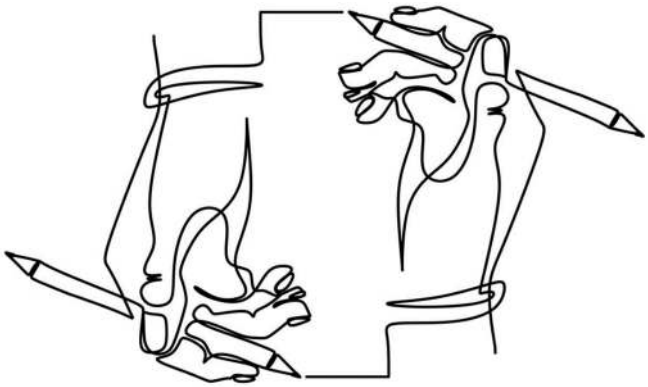
Idee

Phronesis, n. 5, seconda serie, maggio 2022

Ripensare la protrettica filosofica. Una lettura socio-antropologica e naturalistica dei presupposti impliciti disciplinari

Circolarità prospettica

Per guardare lontano, la filosofia spesso ha bisogno di mettere in discussione innanzitutto se stessa, secondo una circolarità prospettica che forse raramente ammette eccezioni (a ciò allude appunto la seguente figura).



E anche nel caso delle odierne pratiche filosofiche di comunità la retroazione procedurale, per un verso o per un altro, sembra tornare insistentemente sulle ragioni stesse del filosofare, cioè sulla sua "protrettica", intesa in senso ampio. Questo articolo affronta in qualche modo tale aspetto, complesso e delicato, discusso sin dall'antichità copiosamente – forse tante volte quanti sono i filosofi e le filosofie della storia. La riflessione che segue è sicuramente partigiana, parziale e lacunosa, ma nondimeno esprime un punto di vista, singolare come ogni altro, quantunque generale nella sua portata. Il taglio, paradossalmente, *non è* filosofico, bensì *socio-antropologico-naturalistico*, poiché considera la filosofia in quanto impresa socioculturale umana, fra altre[1], senza entrare nei suoi contenuti specifici, o, almeno, considerandoli quanto basta, *en passant*, distaccatamente, al solo fine di portare avanti il ragionamento: cioè, si tratta di mera esemplificazione funzionale, da intendersi come illustrazione o chiarimento dell'analisi di fondo.

L'iniziativa giunge invero nel momento storico attuale, seguendo un accadimento temporale che, incidentalmente, potrebbe non essere casuale. Infatti, un vecchio adagio dice che, a volerci credere, "nulla accade per caso". In realtà, non lo sappiamo. Forse non lo sapremo mai. Però, abbiamo con ciò introdotto altri due ornamenti argomentativi, in

[1] Le forme della razionalità umana dipendono chiaramente dalle condizioni storiche in cui sono vissute le diverse civiltà che hanno popolato il pianeta nel corso dei secoli e dei millenni. E la filosofia, in senso ampio e generale, è solo uno dei tanti prodotti della variegata evoluzione culturale dell'umanità.

parte ovviamente prosaici, da cui prende le mosse il discorso qui condotto, riguardanti appunto la *casualità* o *mancata* casualità di ogni stato di cose, comunque concernente la storicità del suo venire in essere. Celiare a parte, quest'anno ricorre la celebrazione dei 700 anni dalla morte di Dante Alighieri, per cui, al fine di collocare nello spazio-tempo questo articolo (*luogo*: Italia; *anno*: 2021), mi piace partire da un suo spunto letterario. E quello che meglio sembra adattarsi al nostro scopo, probabilmente, è un passo ben conosciuto nel quale il Sommo Poeta accenna alla possibile esistenza del destino, che, nel nostro caso, insinua la domanda: è un caso che le pratiche filosofiche comunitarie siano venute in essere nella nostra epoca o no?[2] Naturalmente, la risposta dipende da molte cose, fra cui, appunto, dall'idea che abbiamo della protrettica filosofica.

Pretesto dantesco

O predestinazion, quanto remota
è la radice tua da quelli aspetti
che la prima cagion non veggion tota![3]

La predestinazione, come noto, riguarda la (presunta) inevitabilità degli accadimenti, che non potevano (in passato), non possono (nel presente) e non potranno (in futuro) essere mai diversamente da quel che sono stati, sono e saranno. Tuttavia, occorre sempre distinguere fra ciò che è necessario e ciò che è semplicemente conseguenziale: nel primo caso, seguendo appunto il *necessitarismo* o *necessitismo*, si dirà che la spiegazione è *a priori*, tramite professione di fede o altro, nel secondo caso si tratta di mero *determinismo*, per cui la spiegazione può essere fornita solo *a posteriori*[4]. *Ciò-che-è-necessario*, infatti, è diverso da *ciò-che-è-possibile*. Evidentemente, il necessitarista riuscirà sempre a verificare il suo assunto di base, della incontrovertibilità di ogni serie finita o infinita di oggetti, eventi o processi, visto che, comunque vadano le cose, saranno andate esattamente come doveva essere; il

[2] L'aggiunta dell'opzione negativa "o no" non è da sottovalutare, giacché non è solo retorica, ma apre il fianco a una possibile disconferma della protasi in questione, in generale oppure da parte di un potenziale interlocutore dialettico, almeno secondo l'impostazione aristotelica (*Top*. 104 b 19-28), ovviamente sotto determinate condizioni.

[3] Dante Alighieri, *Paradiso*, canto XX, 132. Attualizzazione: O predestinazione, quanto lontana è la tua origine dagli sguardi che non scorgono la causa prima nella sua interezza!

[4] Necessitarismo e determinismo sono chiaramente differenti, ma l'apparente ambiguità lessicale nell'uso dei due termini non ha risparmiato autori anche di opere a larga diffusione. È questo il caso di *Le hasard et la nécessité* di Jacques Monod, vero e proprio best-seller della seconda metà del secolo scorso, con sottotitolo: *Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (ediz. originale: Editions du Seuil, Paris 1970; trad. it. *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano, 1970[1]). Monod definisce l'evoluzione, giustamente, come un processo a cavallo fra caso e determinismo, però adopera il lemma "nécessité" e suoi derivati per esprimerne il concetto (sia nel titolo che nel corpo del testo), generando non pochi equivoci. In maniera di gran lunga più corretta, se non elegante, qualche anno prima, s'era spiegato per esempio un altro evoluzionista di chiara fama del Novecento, Ernst Mayr, nel saggio: *Accident or Design: The Paradox of Evolution* (ediz. originale contenuta negli atti del Darwin Centenary Symposium della Royal Society of Victoria: Geoffrey W. Leeper (ed.), *The Evolution of Living Organisms*, Melbourne University Press, Melbourne 1962, pp. 1–14; trad. it. *Caso o finalità: il paradosso dell'evoluzione*; il lavoro è stato inserito nella raccolta di Mayr intitolata *Evoluzione e varietà dei viventi*, Einaudi, Torino 1983, pp. 22-42). In entrambi i casi, si tratta della medesima nozione basica della *Grande Sintesi* di Princeton, estrinsecata però in maniera differente.

determinista, invece, si esporrà al rischio del fallimento, giacché egli (da sempre) ritiene semplicemente che, data una certa causa, quantunque imprevedibile, seguirà un conseguente effetto, fatte salve variabili indipendenti che possano intervenire. Dunque, probabilmente è per questo che il necessitarista non può che confermare la sua convinzione, all'infinito, mentre il determinista, continuamente, è costretto a cercare in proprio la ragione delle cose, anche riprovando più volte, fallendo, ricominciando, magari stravolgendo completamente analisi e interpretazioni, com'è avvenuto nella riflessione filosofica sin dalla notte dei tempi e come oggi accade anche (e soprattutto) nella scienza, oppure in altri settori di studio e di ricerca.

Ebbene, questi versi di Dante, intesi qui evidentemente alla maniera *deterministica*, consentono di catapultarci indietro alla ricerca di cause, *logiche* e *materiali* oltre che *temporali*, che possano rappresentare le motivazioni che portano da sempre gli individui ad accostarsi al sapere filosofico e a frequentare, variamente, la filosofia. "Quanto remota è la radice tua!", esclama Dante. Qui potremmo parafrasare: quanto remota *e vasta* è la radice della *filosofia*! Il punto è che, per dirla per esempio con le parole di Roberto Frega, in un commento del 2005 sulla cosiddetta "svolta pratica in filosofia", «si tratta di un'ampia gamma di motivazioni che sempre più difficilmente trova appagamento all'interno della produzione specialistica corrente, e che tuttavia non sembra indirizzarsi [neanche] semplicemente verso forme di conoscenza di tipo divulgativo»[5]. Analogamente, in precedenza, già Enzo Ruffaldi nel 1999 aveva osservato, però in questo caso nel contesto del movimento d'opinione coevo della "filosofia per tutti", che, «accanto alla crisi della cultura filosofica nella sua configurazione accademica, è emerso – fuori dai luoghi tradizionalmente deputati alla trasmissione del sapere filosofico – […] un "bisogno" di filosofia che non si risolve in una precisa esigenza pedagogica [si legga: d'ambito scolastico, educativo], ma appare come bisogno culturale e sociale diffuso e non codificato»[6]. I due commenti menzionati si inscrivono in una cornice teorica e culturale differente, a livello di concezione disciplinare[7], ma

[5] Roberto Frega, *Considerazioni preliminari sulla pratica filosofica o sulla filosofia come pratica*, in ID. e Roberto Brigati (a cura di), *La svolta pratica in filosofia*. Vol. 2: *Dalla filosofia pratica alla pratica filosofica*, «Discipline Filosofiche», XV, n. 1, 2005, pp. 5-22: 7.

[6] Enzo Ruffaldi, *Insegnare filosofia*, in collaborazione con Gaspare Polizzi, La Nuova Italia, Firenze 1999, p. 8. Nella parte mancante del testo quotato, Ruffaldi sosteneva che il rinnovato interesse per la filosofia è tra l'altro testimoniato da un maggiore «impegno editoriale verso grandi sintesi filosofiche e verso una pubblicistica filosofica di largo consumo» (*ibidem*), ma è chiaro che questo aspetto è anch'esso oggi fortemente da ripensare, in quanto rientra nell'ambito di ciò che Frega giustamente definisce come «semplici forme di conoscenza di tipo divulgativo».

[7] I modelli di riferimento in questione sono, appunto, la "filosofia per tutti" (espressione da tradursi in altre lingue letteralmente, com'è avvenuto nella relativa letteratura di fine secolo scorso: *Philosophy for all -Philosophie pour tous -Philosophiefür alle -Filosofía para todos* - ecc.), qui definita come un mero "movimento d'opinione", da un lato, e, dall'altro, la "svolta pratica in filosofia" o movimento delle "pratiche filosofiche comunitarie", che rappresenta *di fatto* una compagine variegata di attività, metodi e orientamenti *altri* rispetto alla «cultura filosofica nella sua configurazione accademica», per usare le parole di Ruffaldi, «fuori dai luoghi tradizionalmente deputati alla trasmissione del sapere [disciplinare]».[Per una disamina dettagliata del fenomeno socioculturale, mi permetto di rinviare al seguente lavoro: Alessandro Volpone, *Pratiche filosofiche comunitarie. Scritti epistemologici 1999-2009*, Algra Editore, Viagrande (CT) 2022]. I due modelli sono diversi fra loro sia negli assunti di base, cui corrisponde una differente concezione dell'esercizio disciplinare, sia nella loro fenomenologia storica e articolazione professionale e operativa. La "filosofia per tutti", in qualche senso, non si è mai spinta molto oltre l'idea di «affrontare gradualmente i grandi temi della filosofia in modo chiaro e accessibile», attraverso «approcci innovativi e forme di didattica attiva», utili per «ripercorrere la storia della filosofia occidentale dai Presocratici

entrambi convergono sul medesimo anelito di base, a livello di matrice motivazionale. Certo, sarebbe interessante capire se questo "bisogno" riguardi solo l'Occidente oppure l'Oriente, notoriamente già dediti all'esercizio filosofico nell'immaginario collettivo, benché in maniera differente, oppure i territori del Sud del Mondo o di altri luoghi, interessando un po' tutte le *culture* umane del pianeta. Invero, nel caso in cui questa condizione sia considerata ubiquitaria, si potrebbe intravedere un'istanza antropologica di base della nostra specie, mirante all'indagine riflessiva in stile filosofico, in qualche modo inscritta nella tendenza naturale alla costruzione di sistemi simbolici, sociali e culturali – o forse una componente persino ontologico-esistenziale, nella prospettiva del *Dasein* heideggeriano, in quanto dilemma-paradosso di consapevolezza della vita e della morte, del con-vivere con i propri simili e co-abitare il mondo, quantunque soli con se stessi. Non è chiaro, dunque, il livello a cui poter collocare questa presunta condizione generale dell'essere umano. Intanto, nel 2014, nell'ambito del *King Abdullah Bin Abdulaziz International Programme for a Culture of Peace and Dialogue*, con il supporto dell'Arabia Saudita, l'UNESCO ha pubblicato un volume, intitolato *Philosophy manual. A South-South perspective*[8], nel quale si porta

fino ai pensatori contemporanei», o altro di analogo, come si evince da una qualunque quarta di copertina della relativa letteratura di settore, nell'ambito della quale ricordiamo le seguenti opere, fra le prime apparse/circolate in Italia: Gianfranco Morra, *Filosofia per tutti*, La Scuola, Brescia 1981; Richard H Popkin, AvrumStroll, *Filosofia per tutti*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1997 (edizione italiana a cura di Pietro Adamo); Mario De Pasquale (a cura di), *Filosofia per tutti. La filosofia per la scuola e la società del 2000*, Franco Angeli, Milano 1998 (contributi di: Enrico Berti, Anna Bianchi, Antonio Cosentino, Ferruccio De Natale, Armando Girotti, Fulvio Cesare Manara, Mario Trombino); e così via. Per usare un'analogia esplicativa, possiamo dire che l'ideale della "filosofia per tutti" ha rappresentato in qualche modo per la filosofia quel che per la scienza è stato il programma denominato *Public Understanding of Science*, avviato da Stati Uniti e Regno Unito nella seconda metà del secolo scorso e diffuso un po' in tutto il mondo. (Convenzionalmente, esso nasce con il celebre rapporto Bodmer della Royal Society inglese, del 1985). Già nel 1951, il cosiddetto *Arden house statement* dell'American Association for the Advancement of Science (AAAS) inseriva tra gli obiettivi centrali dell'Associazione «accrescere nel pubblico la comprensione e l'apprezzamento dell'importanza e del potenziale dei metodi scientifici per il progresso umano» (citato in: Bruce V. Lewenstein, *The meaning of "public understanding of science" in the United States after World War II*, «Public Understanding of Science», I, 1992, pp. 45-68: 52). *Mutatis mutandis*, nel testo su menzionato di Ruffaldi, si legge che divulgare e far apprezzare in maniera più estesa il pensiero dei filosofi di ogni tempo può aiutare a fronteggiare «l'esigenza di nuove assunzioni di senso e di responsabilità dinanzi alla complessità dei problemi morali, sociali e politici del mondo contemporaneo» (*ibidem*). L'analogia fra i due programmi di divulgazione e/o comunicazione disciplinare (scientifica e filosofica) è evidente. E anche nel caso della filosofia si potrà osservare, parafrasando le parole di William Laurence – vivace penna del "New York Times" degli anni '30, fra i primi *science writers* del XX secolo – che, «Veri e propri discendenti di Prometeo, i divulgatori scientifici [si legga: i divulgatori filosofici] prendono il fuoco dall'Olimpo della scienza [si legga: dall'Olimpo della filosofia], dai laboratori [si legga: dai circoli di settore, storiografici, ermeneutici, ecc.] e dalle università, e lo portano giù facendone dono a uomini e donne in carne e ossa». [Citato in: Spencer R. Weart, *Nuclear Fear. A History of Images*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988, p. 91. Mia traduzione.] Il caso delle pratiche filosofiche comunitarie (cui anche alcuni nomi su menzionati vanno ascritti, come Cosentino e Manara, incidentalmente incastonati all'inizio della loro carriera nel precedente movimento) è differente: esso parte dal basso e non ha alcunché da divulgare, o comunicare. "Prometeo non abita più qui", potremmo commentare in senso metaforico, giacché "gli uomini e le donne in carne e ossa" hanno finalmente cominciato ad accendere il loro proprio fuoco – o forse meglio al plurale: i loro propri fuochi – provando a coltivare in prima persona il *logos*, il *pathos* e l'*ethos* filosofico.

[8]*Philosophy manual. A South-South perspective*, under the direction of Phinith Chanthalangsy and John Crowley, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, UNESCO, Paris 2014. Coordinators: Ali Benmakhlouf (Morocco), Enrique Dussel (Mexico), Nkolo Foé (Cameroon), Rainier Ibana (Philippines). Scientific committee/contributor: Abubaker A. Baqader (Saudi Arabia), Ayoub Abu-Dayyeh (Jordan), Souleymane

all'attenzione di un mondo sempre più globalizzato «la promozione del pensare/pensiero filosofico [*philosophical thinking*] e della diversità filosofica [*philosophical diversity*] appartenente a un numero più ampio di popoli e nazioni, al fine di costruire e/o consolidare una cultura della pace e del dialogo [*culture of peace and dialogue*] attraverso il dialogo interculturale [*inter-OR cross-cultural dialogue*]»[9]. Il lavoro è suddiviso in quattro macroaree geografiche – regioni africane, territori di cultura araba, versante asiatico e pacifico, America latina e caraibica – all'interno delle quali diversi autori, in maniera isomorfa e tuttavia variegata, anche alla luce della loro differente nazionalità e cultura, affrontano, analizzano e discutono aspetti relativi ai seguenti sei argomenti: *Cosmology and the human person*; *Epistemology and model of knowledge*; *Political forms of living together*; *Gender equality*; *Environment and nature*; *Arts and creation*[10]. L'iniziativa è sicuramente interessante, anche perché l'assenza voluta di un'esposizione sistematica delle tradizioni filosofiche illustrate evita in qualche modo gli effetti di un'erudizione storica fine a se stessa e, al contempo, cerca di vivificare i differenti concetti e punti di vista espressi rendendoli funzionali a questioni di attualità. Tutto sommato, forse dovremmo (davvero) smettere di pensare che la filosofia sia praticabile da soli filosofi di professione adulti, maschi, bianchi, occidentali[11], o che sia possibile tutt'al più diffonderne in varia guisa il distillato di pensiero, perché questa "modalità del conoscere" probabilmente si radica nella matrice generale dell'essere umano in quanto tale: esprimiamo variamente la *forma d'intelligenza* che ci compete, per natura, in ciascuna nicchia ecologica e socioculturale che abitiamo, quindi siamo (nessuno escluso) eminentemente *ragionamento, riflessione, consapevolezza di sé, degli altri e del mondo*, in prospettiva sia diacronica (passato, presente, futuro) che sincronica (latitudine e longitudine geografica). Per usare una metafora: in ogni epoca e luogo del pianeta la culinaria si è giovata di eccellenti cuochi, che hanno lasciato il segno della loro maestria, ma ciò non vuol dire che la cucina sia appannaggio solo di costoro, perché la stragrande maggioranza degli umani mangia cibi cucinati, a partire almeno da *Homo erectus* (primo detentore del fuoco, nel processo di ominazione), anche qualora le gesta di questi provetti cuochi siano (rimaste) sconosciute (nel corso dei secoli e dei

Bachir Diagne (Senegal), Ali Benmakhlouf (Morocco), Betül Çotuksöken (Turkey), Enrique Dussel (Mexico), Nkolo Foé (Cameroon), Raúl Fornet-Betancourt (Cuba), Jinli He (China), Rainier Ibana (Philippines), Rozena Maart (South Africa), Magali Mendes de Menezes (Brazil), Suwanna Satha-Anand (Thailande). Other contributors: Anand Amaladass (India), Mario Magallón Anaya (Mexico), Andrés Robert Espíritu Avila (Peru), Francesca Gargallo Celentani (Mexico), Mario Teodoro Ramírez Cobián (Mexico), Manuel B. Dy, Jr. (Philippines), Moacir Gadotti (Brazil), Mercedes de la Garza (Mexico).

[9] *Foreword*, Saudi Delegation to UNESCO, p. 4. [Riarrangiamento e traduzione delle affermazioni conclusive.]

[10] Cosmologia e persona umana; Epistemologia e modelli di conoscenza; Forme politiche della convivenza civile; Uguaglianza di genere; Ambiente e natura; Arte e creatività. [Mia traduzione.]

[11] L'idea, come noto, è riscontrabile sin dall'antichità classica, per esempio quando nell'Atene di Socrate, Platone e (il meteco) Aristotele ci si chiedeva (come traspare per es. nel *Menone* o nella *Repubblica* di Platone) se donne, bambini, schiavi e/o "barbari" potessero filosofare. Naturalmente, i "barbari" erano i non-ateniesi, o almeno i non-greci. (Paradossalmente, anche Aristotele non era greco, di origine, bensì macedone, ragion per cui fra l'altro fu additato da Demostene come spia degli Argeadi.) Oggi, invece, i "barbari" intuibilmente potrebbero essere i non-occidentali. Certo, non è un caso che un pacifista come Bertrand Russell (aperto al dialogo interculturale) definisse esplicitamente "occidentale" la sua (ormai celeberrima) storia della filosofia, precorrendo in qualche modo i tempi, per evidenziare in qualche modo la limitatezza intellettuale o almeno la mancata pretesa di "universalità" della sua iniziativa storiografica, nonché teoretica. [Titolo originale esteso: *A history of Western Philosophy, and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*, Simon & Schuster, New York 1945[1], 3 voll.; trad. it. Longanesi & Co., Milano 1948].

millenni, o dei milioni di anni). Nondimeno, è chiaro che una cosa è sopravvivere e un'altra cosa è l'arte culinaria: evidentemente, non basta bruciacchiare, arrostire o spadellare qualcosa per considerarsi cuochi. Altrettanto, dunque, forse anche in filosofia dovremmo cercare di uscire dall'ottica manicheistica secondo cui *o* i filosofi sono solo un manipolo di eccelsi pensatori (al di fuori del tempo e dello spazio), da un lato, *o* tutti sono filosofi (in qualunque tempo e ovunque nel mondo), dall'altro: si tratta di *due opposte assolutizzazioni* che non hanno ragion d'essere. Potremmo definire ciò simpaticamente come "mito del Filosofo e del Profano", espressione che, avendo natura di forbice funzionale, potrebbe anche essere resa in latino con "*aut Philosophus aut Profanus*", con acronimo M2P (mito-delle-due-P). Ebbene, qualunque possa essere la denominazione scelta, l'idea alla sua base non ha molto senso (e perciò si configura come un "mito"), in quanto la realtà delle cose probabilmente giace lungo la distanza che separa le due ipostasi, cioè il Filosofo e il Profano, con iniziali maiuscole. Del resto, dovremmo pure ricordare che in ogni esercizio *comunitario* della filosofia entrano in gioco non solo le potenzialità del singolo (più o meno filosofo o profano che sia), ma anche le *proprietà emergenti* del gruppo operativo nel quale esso si colloca, che può venire a configurarsi come una "comunità filosofica" o "comunità di ricerca filosofica", appunto, da considerarsi nel suo insieme come un tutt'uno integrato[12]. Pertanto, in questo caso, occorre prestare attenzione tanto alle competenze individuali quanto soprattutto ai processi di ricerca attivati nell'ambito della comunità (a livello cognitivo, comunicativo e socio-relazionale), giacché i sistemi complessi, come noto, possono funzionare bene anche nonostante la disfunzionalità di qualche loro componente.

"Naturalezza" della cultura umana

Per proseguire nella nostra analisi, occorre altresì rimarcare l'origine evidentemente "naturale" della cultura umana. Sotto l'apparente ossimoro, infatti, si celano secoli e secoli di ostinata riconduzione della cultura umana a qualcosa di extra-umano: soprannaturale, divino o altro. E, per non cadere nell'errore di ritenere ormai superata questa inclinazione mitopoietica, paradossalmente anch'essa del tutto naturale nella specie umana e forse non solo[13], si pensi alle attuali fantasiose ipotesi e teorie – intrise di retropensiero, dietrologia, ufologia spicciola e persino complottismo – che ci regalano interpretazioni affascinanti ma aberranti della storia culturale umana, attribuendo per esempio l'origine delle grandi civiltà del passato a visitatori celesti, oppure gli strabilianti risultati della tecnologia attuale a intelligenze aliene, con cui segretamente saremmo già entrati in contatto. Letteratura e cinema

[12] Al riguardo, si consideri per esempio la nozione di Comunità di Ricerca Filosofica (CdRF) della *Philosophy for Children* d'origine lipmaniana, intesa come fucina euristico-cognitiva e complesso di rapporti socio-relazionali. L'idea risale a Charles S. Peirce (*The Fixation of Belief*, «Popular Science Monthly», XII, 1877, pp. 1-15) ed è stata successivamente sviluppata da George H. Mead, come lo stesso Lipman ha sottolineato: «Fu Mead a cogliere per primo le implicazioni educative profonde che risultano dalla fusione delle due nozioni potenti e indipendenti di "comunità" e di "ricerca", trasformandole nel singolo concetto di *comunità di ricerca* [Community of Inquiry]». [Matthew C. Lipman, *Thinking in education*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1991, p. 18. Mia traduzione. (Trad. it. *Educare al pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 2005)].

[13] Possiamo ipotizzare che la cosa sia comune anche ad altre specie, come per esempio nei mammiferi superiori o forse nelle scimmie antropomorfe, ma questo ovviamente non può essere al momento stabilito, almeno con i mezzi della scienza attuale. La supposizione non è affatto nuova, anzi, probabilmente è nota sin dai tempi delle storie su elefanti e altri animali narrate da Plinio, nella sua *Historia naturalis*.

sono pieni di storie bellissime su questi argomenti, misteriose, accattivanti, le quali testimoniano grande creatività. L'idea di "visitatori celesti", come noto, era in auge in passato fra i Maya, gli Aztechi e altri popoli precolombiani, ma anche nel Vecchio Mondo non mancarono racconti e leggende che si perdono nella notte dei tempi, come il mito di Prometeo ed Epimeteo narrato nel *Protagora* di Platone (320c-324b). Esso narra che, per rimediare all'errore di Epimeteo di aver lasciato l'uomo ignudo e indifeso, mentre gli altri animali erano stati tutti dotati di corazze, piume e pellicce, nonché di possenza, agilità e velocità, oppure di sofisticate armi di difesa e di offesa, ecc., Prometeo rubò un po' della sapienza di Zeus e un pizzico d'ingegno tecnico a Efesto per farne dono agli esseri umani, affinché essi potessero nutrirsi, vestirsi e difendersi, motivo per cui fu poi incatenato a una rupe ai confini del mondo e quindi sprofondato nel Tartaro. La derivazione celeste di queste nostre qualità, tuttavia, non metteva ancora al riparo gli esseri umani dalla guerra di tutti contro tutti. Perciò, il prosieguo del mito aggiunge anche l'origine divina della "virtù sociale e politica". Un tempo gli esseri umani, infatti, si combattevano l'un l'altro e non riuscivano a convivere, per cui Zeus inviò Ermes sulla terra affinché distribuisse a tutti il senso del pudore (*aidos*, che ci mette in grado di apprezzare la lode e il biasimo dei nostri consimili) e quello di giustizia (*dike*). Cosicché, mentre per le varie *technai* o discipline specialistiche vi sono pochi esperti cui gli altri si rivolgono all'occorrenza, per la virtù sociale e politica ciò non accade, poiché tutti ne sono provvisti e ognuno può cercare di esercitarla e svilupparla attraverso l'uso della ragione. E se la mitologia greca da sola non bastasse per spiegare alcuni vecchi assunti della nostra civiltà occidentale, si pensi alla tradizione giudaico-cristiana, che si è andata innestando nel corso dei secoli e dei millenni, secondo la quale non solo le qualità spirituali umane sono di origine soprannaturale, giacché fummo creati a immagine e somiglianza di Dio (*Genesi* 1:26), ma anche il corpo addirittura è stato da Lui plasmato, nel sesto giorno della creazione, soffiandoci poi dentro l'anima. Per cui, spirito e corpo, in questo caso, sono entrambi promanazioni divine, senza alcun compromesso.

Tutto ciò e altro ancora, ovviamente, riguarda l'antichità o comunque l'era pre-evoluzionistica, poiché oggi sappiamo bene che si tratta probabilmente di metafore, o almeno dovremmo saperlo. Dopo Darwin, infatti, è divenuto sempre più chiaro che fra l'uomo e gli altri animali v'è una differenza di grado e non di genere [*in degree notkind*], anche a livello di facoltà mentali. Ecco il passo dell'*Origine dell'uomo* [*The Descent of Man*] in cui per la prima volta egli ne parla, nel contesto di un sommario (ricapitolativo e interlocutorio) posto a valle di alcune sezioni del suo lavoro:

> La differenza mentale [*the difference in mind*] tra l'uomo e gli animali superiori, per quanto grande sia, è certamente di grado e non di genere. Abbiamo visto che i sensi e le intuizioni, le varie emozioni e facoltà, come l'amore, la memoria, l'attenzione, la curiosità, l'imitazione, la ragione, ecc., di cui l'uomo si vanta, si trovano persino negli animali inferiori, in una condizione incipiente oppure ben sviluppata[14].

L'argomento dell'intelligenza animale fu oggetto precipuo di studio di George J. Romanes (1848-1894), detto "l'ultimo discepolo di Darwin", che pubblicò diverse opere

[14] Charles R. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 2 vols., John Murray, London 1871[1], I, p. 105; 1882[2], single volume, p. 126. [Mia traduzione]. Edizione italiana consigliata: trad. it. *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 1975; ultima ristampa: 2017. (Traduzione di Mario Migliucci e Paola Fiorentini; introduzione di Giuseppe Montalenti).

sull'argomento, fra cui la più nota fu *Animal Intelligence*, nella quale si occupò, forse per primo in maniera sistematica, di diversi gruppi tassonomici: molluschi; formiche; api e vespe; termiti; ragni, scorpioni e altri articolati; pesci; anfibi e rettili; uccelli; mammiferi, con particolare riguardo a roditori, elefanti, gatti, cani, volpi, lupi, sciacalli, scimmie, babbuini, ecc[15]. In un successivo suo celeberrimo lavoro, fra l'altro, pubblicò postumo anche un saggio inedito di Darwin che approfondiva proprio aspetti legati a comportamenti istintuali e/o ponderati degli esseri viventi (nell'ambito di fenomeni quali migrazioni, allestimento di nidi e altre dimore, utilizzazione di strategie e strumenti di difesa e di offesa, socialità e organizzazione, ecc.), preparato per l'*Origine delle specie*, ma alla fine non incluso nell'opera per questioni di brevità[16]. Lungo tutto il Novecento, studi comparati di gnoseologia e psicologia d'orientamento intellettuale differente – specialmente comportamentista, gestaltica oppure neuro-cognitivista – si sono succeduti, nel corso del tempo, sviluppando in diverse direzioni l'apertura di ricerca, rinnovandola (su base genetica) anche alla luce delle idee promosse attraverso la *Grande Sintesi* evoluzionistica di Princeton e il seguente dibattito post-sintetico, confluito a fine secolo nell'Evo-Devo. Ovviamente, sarebbe vano cercare di farne una rassegna nella presente sede. Piuttosto, si segnala che, negli ultimi decenni, lo psicologo (comparato) Michael Tomasello – attualmente direttore emerito del Max Planck *Institute for Evolutionary Anthropology* di Leipzig, in Germania – ha discusso ampiamente e cercato di compendiare, utilizzando la gran mole di dati osservativi e sperimentali finora accumulati, l'origine naturale della conoscenza umana, della comunicazione, della socialità e della morale[17], delineandone/ipotizzandone possibili meccanismi e percorsi storici di sviluppo (naturali e culturali)[18]. E sin dagli anni Ottanta del secolo scorso, si ricorda che Charles J. Lumsden ed Edward O. Wilson hanno definito *gene-culture coevolution* [alla lettera: coevoluzione gene-cultura] l'interazione di base (una sorta di *loop*) presente nella maggior parte delle specie animali tendente a cortocircuitare le potenzialità genetiche possedute e le relative capacità intellettive espresse, e viceversa, mediante un meccanismo circolare e retroattivo il quale ha condotto, nel caso specifico degli ominidi, a uno sviluppo encefalico particolarmente pronunciato, nelle diverse linee filetiche, così come a specializzazioni legate all'uso del pollice opponibile, alla manualità fine e così via. In altre parole, il patrimonio genetico dei diversi ominidi che si sono succeduti nella linea filetica che ha condotto fino a *Homo sapiens* ha favorito lo sviluppo e il consolidamento del linguaggio articolato, della concettualizzazione simbolica e delle abilità tecnologiche, consentendo la costituzione di un patrimonio culturale ampio e variegato; e il patrimonio culturale, a sua volta, nel gioco delle parti della lotta per la sopravvivenza, deve aver agito come anello di retroazione (a livello di selezione di singoli individui, comunità o popolazioni) sull'assetto genetico delle

[15] George J. Romanes, *Animal intelligence*, Kegan Paul, London 1882[1].

[16] George J. Romanes, *Mental evolution in animals, with a posthumous essay on instinct by Charles Darwin*, Kegan Paul, Trench & Co., London 1883 [Darwin's Essay: pp. 354-384].

[17] Già in Darwin, socialità e morale erano strettamente connesse, o interagenti, per esempio tramite la funzione comportamentale da lui definita "lode e biasimo" nell'ambito della comunità di appartenenza [*praise and blame*].

[18] Alcune delle principali opere di Tomasello sono tradotte in italiano, per cui ne riporto direttamente l'edizione nazionale, indicando fra parentesi la data di quella originale, che nelle più recenti praticamente coincidono. Michael Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana* (1999), Il Mulino, Bologna 2005; *Le origini della comunicazione umana* (2008), Raffaello Cortina, Milano 2009; *Storia naturale della morale umana* (2016), Raffaello Cortina, Milano 2016; *Diventare umani* (2019), Raffaello Cortina, Milano 2019; ecc.

specie di ominidi che si sono avvicendate nel corso del tempo, fino a giungere all'estrinsecazione della nostra peculiare configurazione morfologica, fisiologica, comportamentale e culturale, così e così determinata nella multiforme e variegata civiltà *sapiens* attuale[19]. A livello generale, gli ultimi millenni di geo-storia umana non rappresentano che un istante del percorso evolutivo che ha condotto fino a noi, iniziato oltre 4 miliardi di anni fa. Uno snodo significativo importante, come noto, risale alla fine dell'Era Terziaria, circa 70 milioni di anni fa, con l'estinzione dei dinosauri e il successivo avvento e lussureggiamento di uccelli e mammiferi. La comparsa di *Homo sapiens*, in particolare, avviene intorno a 200 mila anni fa; e circa 75 mila anni fa, la specie ha cominciato a uscire dall'Africa, recando con sé la propria forma d'intelligenza, declinata oggi nel patrimonio culturale di miriadi di gruppi familiari, comunità e popoli ormai diffusi sull'intero pianeta, organizzati in nazioni e gruppi di nazioni che si riconoscono in differenti bandiere, lingue, tradizioni e memorie collettive. Una linea di ricerca compartecipata e interdisciplinare (condotta da specialisti di vari settori d'indagine) avviata sin dalla fine degli anni Settanta dal genetista Luigi Luca Cavalli-Sforza, per esempio, ha provato a tracciare su scala planetaria il rapporto di reciproca influenza tra l'assetto genico delle popolazioni umane e le lingue, mediato da tratti fisici essenziali per il linguaggio articolato, lungo i percorsi migratori seguiti nel corso della colonizzazione del pianeta; e viceversa, riesaminare (nello spazio e nel tempo) le traiettorie migratorie alla luce di possibili corrispondenze riscontrate. Il lavoro è divenuto noto con la sigla HGHG, ovvero "History and Geography of Human Genes", dal titolo di un'omonima opera espositiva[20]. Tenendo conto di alcuni parametri strutturali e sintattici (*e.g.*, tipologia fonologica, forma di lemmi e parole, articolazione frasale, ordine di termini e sintagmi linguistici, ecc.), diversi decenni di studi comparati di genetica, antropologia fisica, archeologia e linguistica sembrano dimostrare che la diversità morfo-grammaticale delle lingue sia compatibile con le distanze geniche (riconducibili a marcatori specifici) fra popolazioni di vari continenti, per cui la geostoria demografica delle attuali popolazioni umane sarebbe in qualche modo sovrapponibile all'evoluzione delle lingue, e viceversa[21]. Ovviamente, non si tratta di determinismo genetico, ma di mera reciprocità funzionale. L'indagine[22] ha riguardato il solo

[19] Charles J. Lumsden, Edward O. Wilson, *Genes, mind, and culture. The coevolutionary process*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London 1981. Degli stessi autori, cfr. *Promethean fire. Reflections on the origin of mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London 1983; trad. it. *Il fuoco di Prometeo: le origini e lo sviluppo della mente umana*, Mondadori, Milano 1984.

[20] L. Luca Cavalli Sforza, Paolo Menozzi, Alberto Piazza, *The history and geography of human genes*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1994; trad. it. *Storia e geografia dei geni umani*, Adelphi, Milano 1997[1].

[21] Cfr. L. Luca Cavalli-Sforza, Marcus W. Feldman, *Cultural transmission and evolution. A quantitative approach*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1981; L. Luca Cavalli-Sforza, Alberto Piazza, *Biologia e genetica*, in *Storia d'Europa*, Vol. 1: *L'Europa oggi*, a cura di Perry Anderson, Maurice Aymard, Paul Bairoch, Walter Barberis, Carlo Ginzburg, Einaudi, Torino 1993, pp. 5-69; L. Luca Cavalli-Sforza, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Mondadori, Milano 1993; L. Luca Cavalli-Sforza, *Geni, popoli e lingue*, Adelphi, Milano 1996[1]; *Un approccio multidisciplinare all'evoluzione della specie umana*, in *Le radici prime dell'Europa. Gli intrecci genetici, linguistici, storici*, a cura di Gianluca Bocchi, Mauro Ceruti, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 3-22; e così via.

[22] Proseguita anche tramite successive iniziative, come per esempio lo spin-off europeo ERC 2012-2018 denominato LANguage-GEne_LINeages (acronimo LANGELIN, coordinato dal linguista Giuseppe Longobardi, dell'Università di York), concernente approfondimenti specifici territoriali sul versante sia linguistico che genetico.

aspetto del linguaggio, ma il risultato è probabilmente generalizzabile all'intera cultura umana, nelle sue diverse componenti[23].

Sin dagli anni Trenta del Novecento, d'altronde, diversi biologi hanno cominciato a distinguere fra *endo-* ed *eso-genetica*, dette anche *endo-* ed *eso-somatica*, per enfatizzare due diverse forme di trasmissione ereditaria presenti nell'uomo e in altri animali. Tra i primi autori, ricordiamo il padre della genetica cromosomica, Thomas H. Morgan, il quale, in un suo volume del 1932, intitolato *The scientific basis of evolution*[24]*,* criticava i filosofi naturali che, considerandosi "persone coi piedi per terra", rigettavano all'epoca il concetto di evoluzione *eso*-genetica, cioè *altra* rispetto a quella genetica ordinaria, definibile appunto *endo*-genetica, per differenziarla. In entrambi i casi, infatti, si ha una trasmissione d'informazioni utile al fine di realizzare elementi o tratti del nostro patrimonio ereditario, con prodotti alternativamente somatici (anatomici, fisiologici e comportamentali) o extra-somatici (di varia tipologia culturale: comportamentale, simbolica, oggettuale, procedurale, tecnologica, ecc.). L'idea di base è stata successivamente affinata e consolidata grazie alla decifrazione del codice genetico e alla rivoluzione cibernetica, che, in maniera indipendente ma complementare, hanno messo in rilievo l'importanza da attribuire al concetto di "informazione" non solo in campo biologico, cioè a prescindere dal fatto che si tratti di acidi nucleici o di altri supporti (trasmissivi) materiali o immateriali[25].Attualmente, è chiaro che, accanto alla materia e all'energia, nel nostro universo l'informazione gioca un importante ruolo. Un passo ulteriore è stata la scoperta di programmi genetici chiusi e aperti[26]. Fra i casi più semplici si ricorda il fenomeno dell'*imprinting*, studiato da Konrad Lorenz sin dagli anni Trenta e poi nel secondo dopoguerra, nel quale la fissazione di un istinto innato su un determinato oggetto/soggetto dipende da variabili contestuali. Probabilmente, la maggior parte dei comportamenti superiori, com'è del resto evidente agli occhi di tutti, è determinata solo in parte dal DNA, perché dipende perlopiù da fattori culturali: ciò che viene ereditato per via endogenetica va inteso in termini di norma di reazione, predisposizione, attitudine, capacità e simili, mentre tutto il resto è gestito (e diviene intelligibile) a livello di variabili individuali, ambientali, sociali, ecc. Altrimenti, dovremmo smettere di credere nel libero arbitrio.

Richard Dawkins – etologo ed evoluzionista di Oxford – ha coniato il termine "mnemi" o "memi", in analogia ai "geni", per indicare unità funzionali di memoria (individuale o collettiva) che codificano caratteri o tratti culturali di qualunque tipo (*anykind of cultural characters or traits*), materiali o immateriali: comportamentali, oggettuali, procedurali e così via; e, nel caso della specie umana, anche simbolici, linguistico-concettuali, tecnologici,

[23] Per esempio, cfr. L. Luca Cavalli-Sforza, *L'evoluzione della cultura*, Codice, Torino 2004; Linda Stone, Paul F. Lurquin, *Genes, culture, and human evolution*, Blackwell Publishing, Malden (Mass.) 2007 [introduzione di Cavalli-Sforza].

[24] Prima edizione: W. W. Norton & Company, New York. Precedente storico menzionato in: Peter B. e Jane S. Medawar, *Da Aristotele a zoo. Dizionario filosofico di biologia* (1983), Mondadori, Milano 1986; "Esogenetica", *ad vocem*.

[25] Tra i primi lavori al riguardo, si segnala la seguente raccolta: Anne Roe, George G. Simpson (eds.), *Behavior and Evolution*, Yale University Press, New Haven 1958.

[26] Ernst Mayr, *Teleologia e teleonomia: una nuova analisi* (1974), in *Evoluzione e varietà dei viventi*, cit., pp. 206-238.

ecc[27]. Perciò negli ultimi anni, tra l'altro, il termine "meme" è divenuto invalso (o potremmo dire "virale"), a giusta ragione, anche per esprimere un qualunque contenuto (comunicativo/trasmissivo) testuale o multimediale nell'ambito di Social e altri New media. Nell'ambito generale dello studio dei viventi, Dawkins ritiene che l'evoluzione culturale possa essere meglio espressa/compresa in termini di "memetica", da affiancarsi alla più tradizionale "genetica". Ciascun meme, infatti, con opportune quanto necessarie differenze, agisce proprio come un gene: è portatore di informazioni (*i.e.*, funziona come un tutorial, della serie "veder fare saper fare") che possono trasmettersi da un individuo all'altro o da una generazione all'altra (*e.g.*, diffusione di idee, azioni o altro), quindi in prospettiva sincronica e orizzontale, oppure diacronica e verticale, essendo trasferibile in modalità intra- e intergenerazionale; e, in quest'ultimo caso, dai più maturi ai più giovani oppure viceversa (trasmissione *inversa*, come oggi spesso accade per esempio nell'ambito dell'industria musicale e di altre attività del tempo libero, o nel caso delle nuove tecnologie)[28]. Non è un caso, probabilmente, che anche in psicologia (sociale) e nell'educazione oggi grande rilevanza abbiano assunto il cosiddetto "apprendimento sociale" (come nella teoria sociale cognitiva di Albert Bandura), il socio-costruttivismo e impostazioni analoghe (come per esempio l'approccio vygotskiano dell'apprendimento mediato).

Analogamente alla genetica, anche la memetica possiede/dovrebbe possedere meccanismi e principi suoi propri, che potremmo definire "leggi dell'evoluzione culturale", che però sono attualmente ancora perlopiù da stabilire, auspicabilmente in sinergia con la trasmissione ereditaria di tipo tradizionale, in maniera transdisciplinare e integrata. Quel che possiamo dire, al momento, è che molti esseri viventi mostrano una sorta di naturale estensione strutturale e funzionale di "prodotti d'ingegno", per così dire, senza i quali essi – dal punto di vista biologico e/o evoluzionistico, in senso ampio – non avrebbero ragion d'essere, o quasi. (Questo è ben evidente quando, sbagliatamente, si pensa che gli umani siano esseri "ignudi e indifesi", come accadeva per esempio nel mito greco di Prometeo ed Epimeteo). Un'ulteriore suggestione originale di Dawkins, infatti, a mio parere molto efficace, è l'idea che il patrimonio culturale di ogni specie che lo possieda, inclusa indubbiamente quella umana, costituisca una sorta di "fenotipo esteso" (*extendedphenotype*) della medesima[29], supportato da memi codificati a loro volta da geni (come esemplificato nelle figure che seguono); ragione per cui egli adopera anche l'espressione «the long reach of the gene» [alla lettera: la "lunga portata" del gene, o la sua "portata estesa"][30]. Sono innumerevoli gli esempi possibili nell'ambito della biologia animale. Fra quelli più noti, ricordiamo i nidi degli uccelli, oppure i rituali di corteggiamento o i loro canti e richiami, diffusi anche presso

[27] Richard Dawkins, *Il gene egoista* (1976), Zanichelli, Bologna 1979; nuova edizione inglese: 1989; trad. it. Mondadori, Milano 1992 [cfr. in particolare il capitolo 11, pp. 198-211]; *L'orologiaio cieco* (1986), Rizzoli, Milano 1988; *Il fiume della vita* (1995), Sansoni, Firenze 1995; ecc.

[28] Oltre ai lavori di Dawkins di cui sopra, sull'argomento si veda pure quanto discusso dalla psicologa sociale Susan Blackmore nella seguente opera: *La macchina dei memi. Perché i geni non bastano* (1999), trad. it. Instar Libri, Torino 2002, con un interessante saggio introduttivo firmato proprio da Richard Dawkins.

[29] Richard Dawkins, *The extended phenotype. The gene as the unit of selection*, W. H. Freeman & Company, Oxford - San Francisco 1982; trad. it. *Il fenotipo esteso. Il gene come unità di selezione*, Zanichelli, Bologna 1986.

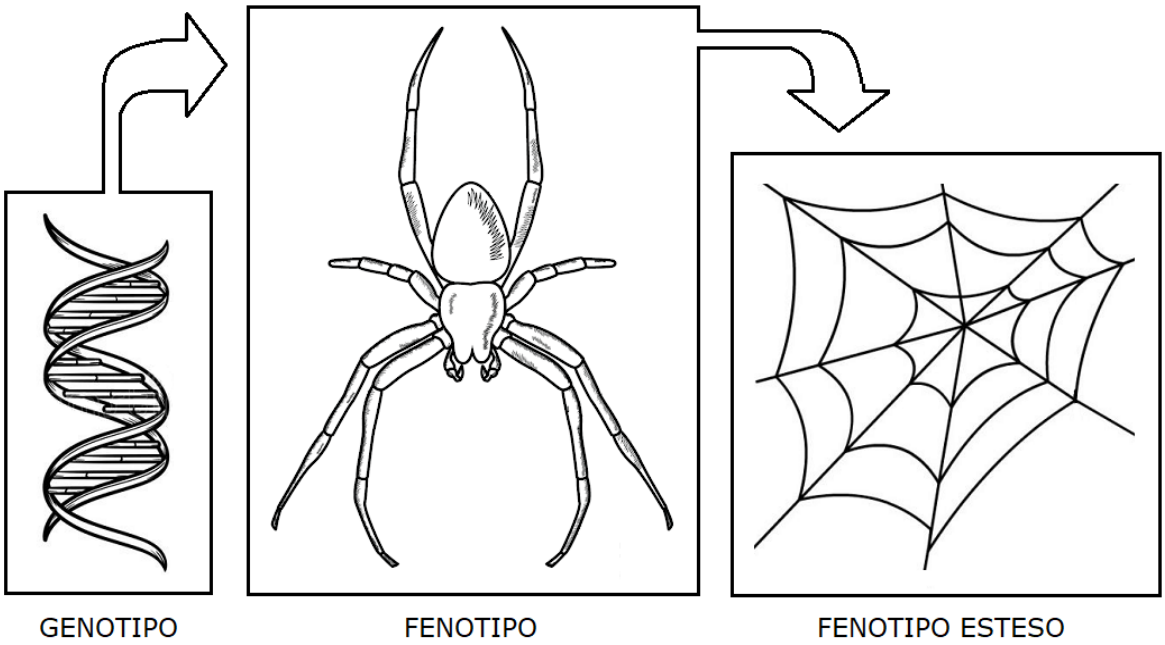
[30] Nella seguente riedizione dell'opera: *The extended phenotype. The long reach of the gene*, Oxford University Press, Oxford - New York 1983. La traduzione italiana, purtroppo, considera il solo sottotitolo della prima edizione originale.

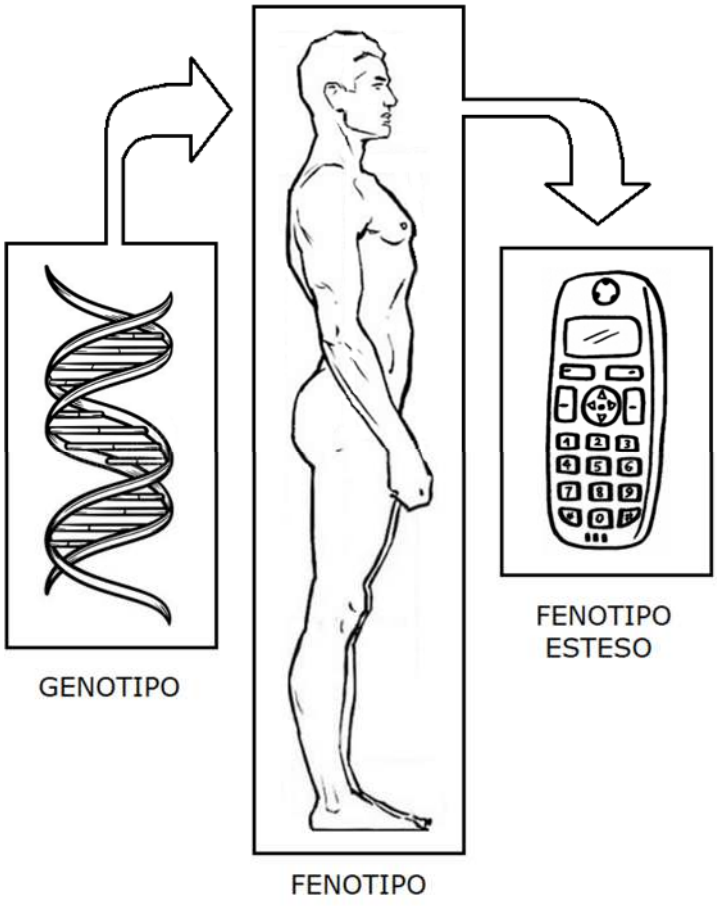
molti rettili e mammiferi (tratti organismici che possiedono solo in parte una determinazione genetica, mentre la restante parte è caratteristica di ciascuna comunità di appartenenza); oppure, termitai e formicai, gli alveari di altri imenotteri (api, vespe, bombi, ecc.), per non parlare del linguaggio delle api e di altri rappresentanti della fauna terrestre, conosciuto grazie agli studi avviati da pionieri del comportamento animale quali Karlvon Frisch, Konrad Lorenz e Nikolaas Tinbergen[31], nonché in Italia da Leo Pardi, meno noto ma non meno importante, il quale si occupò in particolare di vespe[32]. Oggi sempre maggiore attenzione è rivolta per esempio al linguaggio dei cetacei (delfini, orche, balene, ecc.), anch'esso supportato da programmi genetici aperti, che presuppongono quindi pure una base memetica. L'organizzazione delle società di insetti e altri animali eusociali, a livello non solo di regole di convivenza, è stata studiata da un altro grande evoluzionista del Novecento, Edward O. Wilson, mirmecologo harvardiano, padre della "sociobiologia" e già menzionato a proposito di *gene-culture coevolution*, scomparso di recente[33]. Svariati e talvolta complessi, dunque, sono i fenotipi estesi di viventi non umani; e quello della specie umana, manco a dirsi, li supera tutti in fatto di estensione, articolazione e qualità dei prodotti (materiali e immateriali), quantunque segnatamente la differenza non sia di genere, bensì di grado, s'è già detto. La questione è che la nostra specie ha fatto del patrimonio culturale la sua principale strategia di sopravvivenza. Il resto è conseguenza.

[31] Tutti e tre premiati con il Nobel nel 1973.

[32] Per ulteriori informazioni, si veda: Alessandro Volpone, "Pardi, Leo", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondato da Giovanni Treccani, Roma, LXXXI, 2014, *ad vocem*; cfr. pure: Floriano Papi, *In memory of Leo Pardi (1915-1990)*, in «Bollettino di zoologia», LVIII, 1991, pp. 99-101; *Remembering Leo Pardi*, in «Ethology, ecology and evolution», III, 1991, pp. 167-170.

[33] Ci ha lasciati in data 26 dicembre 2021. Fra le sue opere maggiormente significative, ricordiamo: *Le società degli insetti* (1971), 2 voll., Einaudi, Torino 1976 (edizione italiana a cura di Gianluigi Mainardi); *Sociobiologia. La nuova sintesi* (1975), Zanichelli, Bologna 1979; *Sulla natura umana* (1978), Zanichelli, Bologna 1980 (prefazione di Giorgio Celli); *La diversità della vita* (1993), Rizzoli, Milano 1993; *L'armonia meravigliosa. Dalla biologia alla religione, la nuova unità della conoscenza* (1999), Mondadori, Milano 1999; *Il superorganismo. Bellezza, eleganza e stranezza delle società degli insetti* (2009), in collaborazione con Bert Hölldobler, Adelphi, Milano 2011.


GENOTIPO
FENOTIPO
FENOTIPO ESTESO


GENOTIPO
FENOTIPO
FENOTIPO
ESTESO

La filosofia come uno dei molteplici risultati del processo di ominazione

A questo punto probabilmente è chiaro dove vuole andare a parare il presente lavoro. La filosofia è parte integrante del fenotipo esteso della nostra specie, insieme a scienza e tecnologia, arte, religione, politica, economia o altro. E non mi riferisco con ciò a questa o quella singola filosofia, né a quella occidentale oppure orientale, boreale oppure australe, ma a un tipo d'indagine riflessiva (concernente il sé, gli altri o il mondo) definibile come "modalità filosofica di conoscenza" o "modalità di conoscenza propria della filosofia", in senso ampio e generale. Il ragionamento è semplice: se la filosofia appartiene alla cultura umana, come la parte al tutto, allora anch'essa è interpretabile come fenotipo esteso. Tutti i su menzionati settori della cultura umana, infatti, sono prodotti e riprodotti continuamente dalla nostra specie, attraverso miriadi di memi significanti e trasmissibili di cui gli ominidi possiedono competenza genetica di base (sotto forma di programmi aperti) e che sono stati generati grazie alla coevoluzione di geni e cultura. La nostra forma d'intelligenza, comunque concepita, è un chiaro prodotto della nostra anatomia, fisiologia ed etologia. Perciò, ben venga la distinzione fra "naturale e artificiale", a livello convenzionale, ma si ricordi che entrambe le dimensioni appartengono alla nostra biologia; e quindi sono propriamente "naturali", poiché connaturate al nostro essere nel mondo, su questo pianeta.

In altre parole, l'intera nostra cultura ricade nella fattispecie di cui sopra. Pertanto, va da sé che anche la filosofia trovi probabilmente le sue radici più remote nel quadro epistemologico delineato (in quanto compartimento culturale, pluralità di approcci e di metodi d'indagine così e così determinata, storicamente). Anzi, alla luce di questa interpretazione comparata e integrata, è senz'altro opportuno tornare a riflettere con occhi nuovi anche sulle "ragioni" per cui esortare alla filosofia, discusse fin dall'antichità, nel filone letterario di opere dal titolo *Protrèpticon* (Προτρεπτικόν). (Questo è quanto sarà fatto di seguito.) Tra le più note, per esempio, ricordiamo la *Protrettica* di Aristotele, da questi composta presumibilmente quando ancora si trovava presso l'Accademia platonica e della quale restano diversi frammenti[34]. Il suo passo più noto rimarca che è impossibile sfuggire alla filosofia, perché anche per motivare se si debba filosofare occorre necessariamente filosofare[35]. Intuibilmente, non importa qui entrare nel merito delle diverse argomentazioni adoperate dai filosofi nel corso dei secoli e dei millenni, talvolta manieristiche. Piuttosto, si punterà l'attenzione sulla presunta polarizzazione dicotomica *interesse-disinteresse*, da tutti ben conosciuta, che la tradizione storiografica (oggi) tramanda, ascrivendola a Platone e soprattutto ad Aristotele: in effetti, a quest'ultimo in particolare, perché apparentemente propugnatore meglio esplicito di una concezione "contemplativa" dell'attività, schiacciata sul mero "stupore" quale molla della ricerca. E a tal proposito, senza soffermarci oltremodo su questo tormentone storiografico – sul quale fiumi d'inchiostro sono già stati versati e che diamo in questa sede per scontato – si svolgerà di seguito

[34] Molteplici sono le traduzioni italiane della ricostruzione dei frammenti dell'opera. A livello internazionale, il più recente ed esteso tentativo di ricostruzione si deve a due studiosi canadesi ed è al momento (ancora) disponibile in versione online: *A reconstruction of Aristotle's lost dialogue*, by Douglas S. Hutchinson & Monte R. Johnson, 2017; provisional text, URL: http://www.protrepticus.info/

[35] Si tratta probabilmente di un filosofema dell'epoca, che riecheggia in vari testi analoghi.

qualche osservazione generale, eppure funzionale al discorso condotto, non senza prima tuttavia citare direttamente le fonti in questione.

Platone:

[*Socrate, rivolto a Teeteto*] Si addice particolarmente al filosofo questa tua sensazione [*pathos*]: meravigliarsi [*thaumàzein*]. Non vi è altro inizio [*archè*] della filosofia, se non questo, e chi affermò che Iride era figlia di Taumante, come sembra, non fece male la genealogia[36].

Aristotele:

[…] Gli esseri umani hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia [*thaumazon*] riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica[37].

Platone, come si vede, si riferisce al mito di Iride, figlia di Taumante e di Elettra insieme ad altre tre figlie, Celeno, Ocipete e Aello, che erano le arpie, o "rapitrici" di umani e altri esseri[38]. Diversamente dalle sorelle, Iris era personificazione dell'arcobaleno e messaggera degli dèi, ma, a differenza di Ermes, non era venerata nel culto ellenico, ma semplicemente apparteneva alla mitologia. Altrettanto Taumante, padre di Iride, era anch'egli un personaggio mitologico, il cui nome derivava dalla parola *thaûma* (θαῦμα), che significa stupore e meraviglia, ma anche sgomento o sbigottimento, in quanto era spesso associato alla paura dell'inesorabile scorrere della vita e divenire del mondo, oppure al conseguente terrore della morte. Emanuele Severino, per esempio, ha rimarcato la ricchezza semantica del termine greco *thaûma* proprio in relazione all'*incipit* del filosofare discusso da Platone e Aristotele[39]. Severino, facendo sponda su Omero ed Eschilo, ricorda tutta la "tragicità" del mito, giacché Taumante era foriero anche e soprattutto di sciagure, dolore e morte; e Iris, a sua volta, era annunciatrice di messaggi funesti: quindi, *thaûma* non indicherebbe la mera curiosità intellettuale, ma lo stupore in genere che gli esseri umani provano, o patiscono (*pathos*), di fronte a eventi inaspettati positivi o negativi. Ciò potrebbe essere avvalorato dal fatto che anche Aristotele, a sua volta, nel passo della *Metafisica* in cui richiama

[36] *Theaet*. 155 d. Traduzione di Gino Giardini, con singola modifica: *to thaumàzein*, alla lettera "il meravigliarsi", è reso per maggiore scorrevolezza senza articolo, là dove Giardini traduce "il meravigliar**ti**", alla seconda persona singolare.

[37] *Meth*. 982 b 11-24. Traduzione di Giovanni Reale.

[38] Dal verbo greco *harpazein* (ἁρπάζειν), cioè "rapire". Le arpie, come noto, erano creature mostruose, con viso di donna e corpo d'uccello, forse personificazione di burrasche e tempeste che a volte portavano via i marinai dalle navi, facendoli scomparire come rapiti appunto da entità malvagie.

[39] Emanuele Severino, *Il giogo*, Adelphi, Milano 1989, pp. 352 e ss. Nel Web 2.0, si segnalano diversi interventi e videoconferenze di Severino sul concetto greco di *thaûma*, con data ascendente 2020, 2016, 2013, ecc.

la nozione di *thaûma* come origine del filosofare, stabilisce un parallelismo fra "chi ama la conoscenza" e "chi ama il mito": è noto, infatti, che la mitologia greca era fatta di narrazioni liete e piacevoli da ascoltare, ma pure estremamente tristi e funeste. Pertanto, conclude Severino, ciò vuol dire che la filosofia possa nascere anche da cose quali la paura dell'infelicità, il terrore della morte o altri moti d'animo perturbanti e angoscianti.

Non è un caso, dunque, che in diversi miei lavori abbia fatto spesso ricorso a un altro filosofo italiano, Giuseppe Semerari, che sin dalla fine degli anni Settanta ha dedicato ampia attenzione all'argomento, sviluppandone un'apposita riflessione incentrata sulla nozione di "insecuritas", intesa come condizione ontologica dell'umano esistere che abbraccia tutta la vasta gamma di perturbazioni positive e negative all'origine non solo della filosofia, ma anche dei miti, delle religioni, dell'arte, dell'economia, del diritto, della politica, della scienza: in una sola parola, essa è il perno della nostra stessa *civiltà*, variamente sviluppata nei diversi angoli del mondo da noi abitati[40].

Così stando le cose, è vano continuare ad arrovellarsi, in filosofia, intorno alla dicotomia *interesse-disinteresse*, perché la questione semplicemente non si pone. Altrettanto diventa specioso, a livello storiografico, cercare di capire a che cosa si riferisse Aristotele con l'espressione χρήσεώςτινοςἕνεκεν (tradotta generalmente con "utilità pratica"), discussa da esegeti antichi e moderni, perché, a livello operativo e funzionale, è chiaro che la filosofia *di fatto* svolge da sempre un magistero di grande *utilità* nell'ambito della cultura umana, e non solo in quella occidentale. Del resto, è chiaro che, banalmente, potrebbe esserci un fraintendimento di fondo riguardo all'affermazione di Aristotele: per esempio, essa è stata finora perlopiù intesa come esclusione della *techne*, supponendo che lo stagirita volesse dire che l'*episteme*, in quanto conoscenza di natura *teoretica*, non mira al vantaggio tecnico, che è invece un tipo di conoscenza *poietica* (alternativa all'arte), ma, a voler completare il noto quadro aristotelico delle scienze, che ne è della conoscenza *pratica*? È chiaro, infatti, che l'etica e la politica hanno una qualche utilità (per l'agire), in seno alla comunità umana. (Domanda: l'etica è o non è parte integrante della filosofia?) Inoltre, qual è l'utilità pratica di un'opera d'arte? Infatti, nell'ambito stesso delle scienze poietiche, occorre sottolineare che, pur essendo di fatto una produzione (intesa come manipolazione o creazione di oggetti), l'arte non ha, nei suoi effetti, le medesime possibili ricadute utilitaristiche della tecnica, è evidente, a meno che non si voglia supporre che un dipinto, una statua, una poesia o una sinfonia siano da paragonarsi a un paio di scarpe o a un cappello fatti da qualche artigiano, oppure a un virus ottenuto tramite ingegneria genetica, o a un superconduttore messo a punto in qualche laboratorio chimico-fisico; e così via. (Domanda: perché l'arte non è o non può essere disinteressata?) Insomma, anche limitandoci a una mera analisi superficiale, qualcosa non quadra nell'interpretazione tradizionale dell'affermazione di Aristotele e resta comunque il dubbio, ineliminabile, che forse

[40] Giuseppe Semerari, *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Spirali, Milano 1982; *La filosofia come relazione* (1961), Guerini e Associati, Milano 2009 (riedizione postuma dell'opera curata da Ferruccio De Natale). Per riflessioni sulla rilevanza dell'approccio semerariano, influenzato dal relazionismo di Enzo Paci, rispetto agli argomenti discussi nella presente sede, mi permetto di rinviare a un paio di miei lavori: Alessandro Volpone, *Dall'epistemologia della pratica alla filosofia* in quanto *pratica*, «Discipline filosofiche», XV, 2005, pp. 23-54; id., *Non senza cura*, in id. (a cura di), *Filosofare, cura e orientamento al valore*, Liguori, Napoli 2009, pp. 81-89 [rispettivamente, saggi nn. 6 e 9 contenuti nell'attuale raccolta: *Pratiche filosofiche comunitarie. Scritti epistemologici 1999-2009*, cit.; in essa, cfr. pure i saggi nn. 1 e 5.]

andrebbe spiegata in altro modo, oppure intesa diversamente: nei *Topici* e più in particolare negli *Elenchi sofistici* (171 b 25-34), per esempio, Aristotele distingue la dialettica dall'eristica e dalla sofistica asserendo che la prima è agita in nome della verità, mentre l'eristica per il gusto di prevalere e la sofistica per arricchirsi in modo disonesto, offrendo falsa sapienza[41]. Per analogia, forse nella *Metafisica* potrebbe voler dire semplicemente che l'*episteme* è conoscenza perseguita non per tornaconto personale, di qualunque natura esso sia. Tuttavia, discutere questo possibile parallelismo o altri argomenti, concernenti interpretazioni altre, significherebbe entrare nel merito della discussione storiografica infinita di cui si diceva[42], scivolando d'altronde sul versante internalista, filosofico. Perciò, al fine di portare avanti di qualche passo il nostro discorso, esternalista[43], forse è meglio tornare a constatazioni d'ordine descrittivo concernenti il sistema produzione-riproduzione disciplinare della filosofia, così come si è sviluppato nel corso dei secoli e dei millenni.

In qualche modo, il cliché della ricerca "pura e disinteressata" può al massimo soddisfare, per esempio, la motivazione colta dell'intellettuale borghese d'epoca moderna e contemporanea, il quale, apparentemente, sembra accedere al sapere (umanistico o scientifico) solo per una forma di passione conoscitiva o di appagamento culturale, magari non senza provare con ciò anche di distinguersi dalla massa, per un raffinato stile di vita e di pensiero avulso da piccole o grandi questioni ordinarie, considerate di poco conto[44]. Secondo Gilles Deleuze e Félix Guattari, questa postura è una chiara mistificazione, ormai superata o superabile. «L'idea che l'orgoglio della filosofia – essi hanno sottolineato – consista proprio nella sua inutilità rappresenta una civetteria che non diverte più nessuno, neanche i bambini»[45]. Il punto è che, a ben vedere, il (presunto) "mero disinteresse"

[41] In questo caso Aristotele accosta il termine χρηματιστική, o "arte di far quattrini", all'espressione σοφίας φαινομένης, alla lettera "sapienza apparente o falsa sapienza", quindi è chiaro che non si riferisce a un mero mercimonio, perpetrato in nome della filosofia, ma, precipuamente, all'*arricchirsi in maniera disonesta*. Non si deve scordare, infatti, che l'Accademia fondata da Platone è stata (a lungo) un'istituzione educativa privata di prestigio e alquanto costosa, cui potevano accedere solo rampolli di scelte famiglie agiate dell'epoca, fra cui Aristotele stesso, figlio del medico personale di Filippo di Macedonia. Luciano Canfora, per esempio, l'ha paragonata agli attuali ricchi college inglesi o svizzeri. (*Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, cit., pp. 109-110.)

[42] Purtroppo, l'autore è defunto, quindi non è possibile ricevere alcuna conferma.

[43] Dal punto di vista del presente lavoro, si ricorda che *internalista* è la discussione filosofica delle ragioni della filosofia, mentre *esternalista* è la loro analisi socio-antropologica e naturalistica, che qui interessa.

[44] Roberto Frega, per esempio, al riguardo ricorda l'indimenticabile figura del farmacista in *Madame Bovary* (*Considerazioni preliminari sulla pratica filosofica o sulla filosofia come pratica*, cit., p. 8) e, per una disamina storica erudita sul tema in questione, rimanda a: Dinah Ribard, *Raconter, vivre, penser. Histoìres de philosophes. 1650-1766*, Vrin, Paris 2003. In generale, gli ultimi secoli offrono vari medaglioni narrativi di questo modello d'intellettuale borghese, che sembra invogliarci a una rilettura dell'intera storia culturale umana nella medesima chiave.

[45] Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Éditions de Minuit, Paris 1991; trad. it.: *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996, p. 47 (Collana PBE 2006). Anche John Dewey ha svolto osservazioni analoghe già a suo tempo, per esempio in *Logic: The Theory of Enquiry* (1938), oppure in *Reconstruction in Philosophy* (1948). Nell'ambito specifico della *Philosophy for Children*, alcune specifiche riflessioni sul postulato dell'inutilità si trovano per es. in: D. Kennedy, *Why Philosophy for Children Now*, «Thinking, The Journal of Philosophy for Children», 10, 1993, p. 2-6; Walter O. Kohan, *The Origin, Nature and Aim of Philosophy in Relation to Philosophy for Children*, «Thinking: The Journal of Philosophy for Children», 12, 1995, pp. 25-30. Lo stesso Lipman, inoltre, ha discusso variamente l'argomento anche in relazione all'allestimento del suo curricolo; cfr. M. C. Lipman, *Thinking in Education*, CUP, Cambridge (Mass.) 1991; trad. it. *Educare al pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 2005; ID., *Promoting Better Classroom Thinking*, «Educational Psychology», 13, 1993, pp. 291-304; ID. & A. M. Sharp, *Growing Up with Philosophy*, Kendall Hunt, Dubuque (Iowa) 1994; 1stedn 1987; ecc. Per ulteriori informazioni, si

rappresenta palesemente l'eccezione e non la regola[46] nella storia della filosofia (oppure della scienza o di altri settori di studio e di ricerca). Quindi, sorge una domanda: com'è possibile che questo cliché abbia convinto e continui a persuadere così tanta gente, fra cui non solo persone comuni, ma anche autori illustri e meno illustri della nostra tradizione? Ovviamente, è possibile formulare varie ipotesi di spiegazione, ma non è facile venirne a capo. Fra l'altro, potremmo anche intravedere nel fenomeno qualche forma di autoconvincimento, non sappiamo quanto spontanea e inconsapevole. Credere nell'inutilità della filosofia: perché? Non è chiaro. Per esempio, potrebbe trattarsi di una sorta di delirio collettivo tendente a esaltare la "sovranità" del fare filosofia (*la Souveraineté*), o a celebrarne la "sacralità" delle energie spese per il suo tramite sotto forma di sperpero, dispendio o spreco sacro (*Dépense*), nel senso indicato da Georges Bataille[47]; oppure, un tentativo mai tramontato di collocare per il suo tramite ancora una volta l'umanità al centro dell'universo[48], attraverso una concezione che faccia assurgere la filosofia a massima espressione della nostra libera creatività, in quanto attività avulsa tanto da faccende quotidiane quanto dalla lotta stessa per la vita e per la sopravvivenza – dei singoli, delle comunità e dell'intera specie – sul pianeta: a differenza di altri viventi e delle loro forme d'intelligenza, gli umani potrebbero continuare con ciò a illudersi di essere simili a Dio, il quale non ha mai avuto alcuna necessità di creare l'universo. Del resto, che un delirio collettivo – soprattutto se esso stimola anche il nostro contorto narcisismo – possa facilmente attecchire, diffondersi e divenire pernicioso, se non pericoloso, lo dimostra la storia del XX secolo, quando un omino di media taglia, di carnagione scura, con capelli e baffetti neri, di nome Adolf Hitler, ha convinto milioni di persone (molte delle quali ovviamente simili a lui, nei lineamenti somatici) che la "razza pura"[49] fosse quella ariana, fatta di individui biondi, occhi azzurri, alti e nordici, che a suo parere rappresentava il compimento ideale della stirpe caucasica.

Nondimeno, queste e altre ipotesi possibili hanno di mira la sola presunta sicumera dei filosofi (approccio internalista), ma non considerano l'impatto pubblico del loro lavoro (approccio esternalista): la società, infatti, a volte magnifica i grandi sistemi di pensiero e altre volte, all'opposto, riserva a essi una reazione non molto diversa da quella

veda pure A. Volpone, *La filosofia della* Philosophy for Children, «Comunicazione Filosofica», 37, 2016, pp. 17-36.

[46] Cfr. prossima tabella.

[47] Cfr. Georges Bataille, *La sovranità*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1990; nuova edizione: SE, Milano 2009; *La parte maledetta*, trad. it. Bertani, Verona 1972; Bollati Boringhieri, Torino 1992 e 2003 (con la nozione di *dépense*, rispetto alla quale cfr. pure: *Il dispendio*, trad. it. Armando, Roma 1997). La *Dépense*, con riferimento allo spreco sacro, nelle antiche civiltà si riferisce per esempio ai doni preziosi offerti agli dèi e abbandonati, ai beni alimentari consacrati senza essere consumati, ai sacrifici umani a fini propiziatori, ecc. In questi atti e in quelli analoghi legati alla *Souveraineté* (per es. la costruzione di tombe enormi quanto le piramidi), è possibile rintracciare comportamenti super-erogatori difficilmente giustificabili in una mera logica razionale e utilitaristica, che aprono un varco sull'irrazionalismo sacro e religioso, dischiudendo anche le porte della spiritualità e dell'interiorità.

[48] Come sottolineato per esempio da Luciano Floridi (*La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017), l'umanità ha già subito diversi smacchi al riguardo, fra cui con la rivoluzione copernicana (la Terra non è al centro dell'universo), con quella darwiniana (siamo solo una specie fra altre specie), freudiana (l'integrità intellettuale del soggetto è il portato di dinamiche consce e inconsce) e più di recente quella di Turing (le tecnologie digitali ristrutturano l'ambiente in cui viviamo, sottraendo in varia misura agli umani la gestione della realtà).

[49] Hitler adoperò per la prima volta i termini *Reinrassig* e *arische Rasse* nel suo libro *Mein Kampf*, del 1925.

dell'antica servetta trace protagonista dell'aneddoto su Talete, narrato da Platone[50]. Quindi, forse i filosofi potrebbero aver reagito ai dubbi concernenti lo scollamento dalla realtà o l'apparente astruseria delle loro ricerche proprio costruendosi una torre d'avorio nella quale il disinteresse regnasse sovrano, quantunque senza tralasciare di ricordare che si tratta di un'occupazione che talvolta paradossalmente può tornare utile, come nel caso dell'aneddoto dei frantoi di Talete, raccontato da Aristotele[51]. La Rivoluzione scientifica potrebbe aver del resto inasprito questo reciproco rapporto d'ambivalenza, dei filosofi nei confronti della società e viceversa: la filosofia che perde territori disciplinari un tempo di sua pertinenza (per esempio anche quello che un tempo permetteva a Talete di fare previsioni sui frantoi) e l'indagine scientifica che si sviluppa in tecnoscienza e incide in maniera sempre maggiore sulla società, modificandola radicalmente, com'è avvenuto negli ultimi secoli, potrebbero aver determinato un arroccamento viepiù stringente dei filosofi nell'illusione, autoemarginante ma rassicurante, che il loro impegno sia tendenzialmente disinteressato.

Come intuibile, la possibile genealogia del *mito dell'inutilità della filosofia* in questa sede interessa relativamente poco. Piuttosto, sarà il caso di rimarcarne la sua totale infondatezza, giacché ovunque si volti lo sguardo nella storia della filosofia, di ogni epoca, si trova riscontro della sua utilità (teoretica o pratica, diretta o indiretta, personale o comunitaria), la quale, in generale, non coincide con l'utilità di questo o quel sistema filosofico o parte di esso, se non incidentalmente, ma con l'esercizio stesso del filosofare. In altre parole, è possibile fare a meno di *una* filosofia, così e così determinata, ma non della filosofia in quanto teoresi, praxis o stile di vita, cioè in quanto *modus operandi* o *modus vivendi* – o, se si vuole, come "peculiare modalità di conoscenza", come già detto nel precedente paragrafo. In fondo, questo è ciò che in qualche modo forse lo stesso Aristotele sosteneva nella sua protrettica, quando osservava che pure per motivare se si debba filosofare oppure no occorre necessariamente filosofare[52].

Quale protrettica per la filosofia?

Fin qui la *pars destruens* di questa riflessione, ma è bene che a essa corrisponda anche una *pars construens*. Perciò, nelle prossime pagine si fornisce in forma schematica un elenco di possibili motivazioni d'ordine biologico, antropologico e sociale che giustificano/possono giustificare l'interesse nella filosofia, in quanto attività o dottrina, che, come si può constatare anche attraverso i pochi esempi storici e/o storiografici offerti a corredo, nel corso dei secoli e dei millenni tutto sembra essere stata tranne che inutile, per varie ragioni. Prima di procedere con l'esposizione, tuttavia, a rischio di enfatizzare l'ovvio, si sottolinea che la presente protrettica (che ricapitola in qualche modo quanto espresso in alcuni saggi del volume di recente pubblicato con Algra Editore) si differenzia da altre, inclusa quella celeberrima aristotelica, sotto almeno due aspetti. *In primis*, essa sfugge alla

[50] *Theaet.* 174 a - 174 c.

[51] *Pol.* 1259 a 5-18.

[52] Per ulteriori spunti sull'argomento, in relazione anche alle pratiche, cfr. Roberto Brigati, *Qualche considerazione preliminare sulla filosofia come pratica*, in Roberto Brigati e Roberto Frega (a cura di), *La svolta pratica in filosofia*; vol. I: *Grammatiche e teorie della pratica*, cit., pp. 15-24: 18-22.

classica dicotomia *interesse-disinteresse* perché copre l'intera gamma di motivazioni naturali e culturali che spingono da sempre la specie umana a interrogarsi sul sé, sugli altri e sul mondo, con particolare riferimento all'uso del canone disciplinare, epistemologico e procedurale della filosofia. *In secundis*, essa discute l'argomento mediante un approccio *esternalista* piuttosto che *internalista*, perché le motivazioni addotte non sono filosofiche, se non in un senso lato e indiretto, ma possiedono un respiro ampio e generale[53], in quanto, andando a ritroso, rimandano alla possibile scaturigine tanto della filosofia quanto della stessa cultura umana, procedendo dal generale al particolare. Pertanto, sebbene si possa obiettare sull'eventuale valenza comunque "filosofica" di tali istanze, o della cornice di pensiero che le contiene, visto che in qualche modo non è possibile sfuggire alla filosofia anche quando la si nega, la questione è che, nella fattispecie, sarebbe però come affermare che la nostra intera civiltà abbia radici filosofiche, il che evidentemente è improponibile, dal punto di vista logico e temporale: difatti, ciò va ben oltre il banale dilemma dell'uovo e della gallina.

Nello schema contenuto nelle prossime pagine si distingue (A) una matrice di base *geno- e fenotipica*, nella quale può trovare radicamento l'intera conoscenza umana, e (B) una matrice specifica di tipo *memetico e culturale* riguardante più propriamente l'ambito filosofico. Nel caso generale (A), si tratta di componenti basiche della disposizione umana alla conoscenza, con l'intera gamma di possibili stimoli motivazionali che possono mettere in moto la nostra forma d'intelligenza, di tipo emotivo (*pathos*), sociale (*ethos*) e razionale (*logos*). La loro consistenza, come già accennato, è mista di programmi genetici *chiusi* (tratti organismici morfo-fisiologici e comportamentali determinati dalla sola informazione genetica di specie posseduta) oppure *aperti* (tratti condizionati dall'interazione dell'individuo umano portatore con il suo ambiente biotico e abiotico di vita)[54], i quali sono il portato della nostra evoluzione di esseri viventi. La maggior parte dei comportamenti animali è di tipo aperto, ma anche alcuni istinti, emozioni e sentimenti più semplici possono avere una base interazionale, legata alla comunità, tribù, classe sociale o famiglia di appartenenza (variabilità sincronica), oppure all'età anagrafica, all'epoca storica o ad altri fattori

[53] Sin dalla notte dei tempi molti filosofi hanno discusso l'origine del filosofare, tuttavia fornendone ragioni perlopiù filosofiche. Roberto Brigati, per esempio, nel saggio di cui alla nota precedente, ne offre una rassegna critica, soffermandosi appunto sulle motivazioni avanzate dai filosofi di professione di ogni epoca per la loro pratica intellettuale. Per una lettura in parte differente di questo tema, segnalo anche i lavori di Augusto Cavadi e di Roberto Frega, di seguito indicati. Nell'articolo intitolato *Cinque buone ragioni per filosofare (anche se non si è filosofi di mestiere)* [«Pratiche Filosofiche - *Philosophy Practice*», 3, 2004, pp. 55-62], Cavadi ha indicato quali ragioni per filosofare le seguenti: (1) passione intellettuale, (2) consapevolezza professionale, (3) orientamento esistenziale, (4) discernimento religioso e (5) responsabilità politica. Frega, a sua volta, nel già citato contributo introduttivo al secondo volume dedicato al tema della "svolta pratica" nella rivista «Discipline Filosofiche» [15, 2005, in particolare alle pp. 7-10], si è soffermato a sua volta su «ragioni per così dire *profane*, cioè quelle manifestate da coloro che alla filosofia si accostano dall'esterno, da ciò che si chiama genericamente pubblico», aggiungendo che «si tratta di modi diversi, anche se complementari, di intendere il tema classico della protrettica» [p. 7, nota 6]. Ecco le ragioni "profane" addotte da Frega: (1) desiderio di conoscere, (2) benessere personale, (3) postura riflessiva dell'atto filosofico (in opposizione all'attività della ricerca di conoscenze empiriche sul mondo); (4) desiderio o necessità di riflettere criticamente sulle forme dell'agire personale e professionale; (5) desiderio di partecipare a una comunità o ad un progetto di vita basato sui valori estetici, intellettuali, etici e politici della libera discussione, del confronto, della condivisione della responsabilità attraverso la partecipazione alle scelte. [pp. 8-9].

[54] Cfr. paragrafo precedente.

temporali (variabilità diacronica). Endo- ed esogenetica giocano sempre un ruolo complementare e integrato e hanno pari importanza condizionante: cioè, natura e cultura interagiscono (*nature & nurture*, per dirla all'inglese), in quanto entrambe espressioni della nostra dimensione specie specifica[55].

La tripartizione in *pathos*, *ethos* e *logos* di tali motivazioni funge in questa sede da *trait d'union* per il passaggio alla matrice culturale concernente l'esercizio della filosofia, nelle sue diverse determinazioni storiche e concettuali. Nella parte dello schema relativa all'interesse conoscitivo generale, (A), queste tre categorie dell'umano sono considerate come equipollenti, interconnesse e integrate[56], in quanto medesimi stimoli possono probabilmente confluire, a seconda dei casi, in ciascuna di esse alternativamente, oppure in tutte e tre contemporaneamente. La morte di qualcuno a noi caro, per esempio, affligge la nostra sensibilità (*pathos*), ma coinvolge anche il nostro sistema di valori personali e collettivi (*ethos*) e in vario grado la razionalizzazione dell'evento (*logos*). Non è un caso, infatti, che sin dall'antichità[57] esse fungano anche da cardini della retorica e, potremmo aggiungere, della comunicazione e più in generale dell'interazione di specie, giacché riguardano a livello profondo la dimensione stessa dell'essere umano, a livello appunto emotivo, socio-relazionale e logico-razionale. Nella parte concernente lo specifico filosofico della traduzione culturale di queste spinte motivazionali, (B), la compagine *pathos-ethos-logos* tende a scomporsi nelle sue diverse componenti, procedendo verso direzioni più caratteristiche. L'immagine che meglio descrive quest'idea è quello della luce che filtra attraverso un prisma ottico e che si separa nei suoi diversi colori. Fuor di metafora: le spinte motivazionali, nell'ambito della cultura umana, sembrano disgiungersi, affinarsi e concentrarsi, più distintamente, nella direzione del *pathos* o dell'*ethos* o del *logos*, quantunque non completamente e non per sempre, nel grande gioco delle umane vicende. Per cui, nelle tre grosse suddivisioni della seconda parte dello schema, queste tre categorie sono organizzate e numerate in ordine di pregnanza. Nel primo blocco, concernente le spinte motivazionali (d'ordine culturale) legate soprattutto al *pathos* (e in seconda e terza battuta rispettivamente a *ethos* e *logos*), troviamo (01) "cura di sé" e (02) "ideali utopici"[58], quali ragioni dell'esercizio filosofico, ultime o prime che si vogliano considerare. Nel secondo blocco, concernente la dimensione dell'*ethos* (e in seconda e terza battuta *pathos* e *logos*), ci sono (03) "dimensione etico-esistenziale" e (04) "edificazione della società civile", che comprendono l'aspetto tanto privato quanto pubblico dell'agire. Nel terzo blocco, concernente più propriamente il *logos* (e in seconda e terza battuta *pathos* ed *ethos*), troviamo (05) "costruzione di certezze o all'opposto loro distruzione" e (06) "fondazione critica dei

[55] Per esprimerci in altri termini, potremmo anche parlare di mondi 1, 2 e 3 popperiani, con riferimento a corporeità e stati fisici morfofisiologici (Mondo 1), fenomeni psichici, stati di coscienza o stati mentali (Mondo 2), contenuti di pensiero, sistemi simbolici e culturali (Mondo 3). Cfr. Karl R. Popper, *Epistemologia, razionalità e libertà*, Armando, Roma 1972[1] (trad. it. di Dario Antiseri).

[56] Tenendo conto solo della loro possibile stratificazione genealogica in termini evoluzionistici: *sensibilità* (caratteristica propria del mondo dei viventi), socialità (diffusa fra un certo numero di organismi viventi), razionalità (condivisa in vario grado da diverse forme animali, ma tipica degli ominidi anche in forma astratta e simbolica), quindi in successione: *pathos*, *ethos*, *logos*.

[57] Come noto, almeno sin dalla *Retorica* di Aristotele, nella quale fungono appunto da categorie motivazionali del ragionamento in genere.

[58] Varie forme di patimento (*pathos*) materiale o intellettuale possono indifferentemente condurci a riflettere su noi stessi, o sui nostri rapporti con gli altri, oppure spingerci a voler migliorare il mondo.

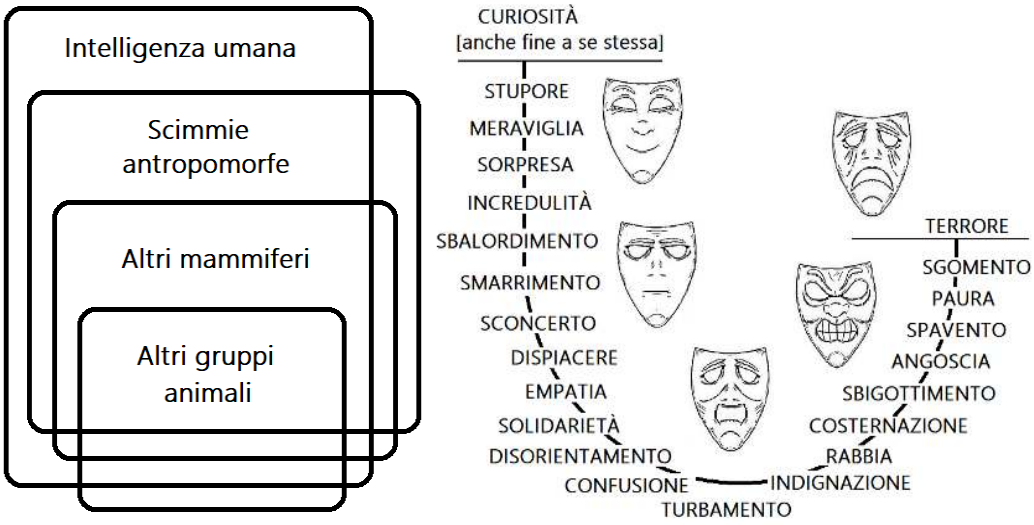
saperi". Intuibilmente, tutti e tre i blocchi sconfinano l'uno nell'altro, in materia sia di motivazioni operative sia di connessioni intellettuali, tant'è che metafisica, ontologia, gnoseologia, epistemologia, logica, filosofia del linguaggio, ermeneutica, etica, politica, estetica, ecc. (*i.e.* le varie branche della filosofia), qualunque sia l'organizzazione lineare, circolare o ramificata che si preferisca, sono da sempre concatenate in qualche modo l'una all'altra.

Segue, dunque, lo schema generale sin qui discusso, che, ricapitolando, prova a offrire una protrettica più ampia e rinnovata della filosofia, o almeno meglio ponderata e articolata. In essa, non solo si elude (e per certi versi si *demistifica*, per dirla con Deleuze e Guattari) la tradizionale (finta) dicotomia tra disinteresse e interesse, ma si aggira *de plano* anche ogni distinzione fra ragioni filosofiche, professionali e profane che conducono, da sempre, gli individui ad accostarsi a quell'indagine di tipo critico, riflessivo e interpretativo – del rapporto fra il sé, gli altri e il mondo – che generalmente chiamiamo "filosofia".

La protrettica qui proposta non è una protrettica, in senso stretto, sia perché non è filosofica, come tradizione vuole, sia perché guarda alla filosofia nel suo insieme come impresa culturale umana, al pari di altre, con molteplici sfaccettature d'esercizio, incastonandone, a più livelli, la presunta ragion d'essere delle sue varie determinazioni storiche in una cornice integrata biologica, sociale e antropologica. Il risultato finale, come recita il sottotitolo del presente lavoro, è una lettura socio-antropologica e naturalistica dei presupposti impliciti disciplinari; o, se si vuole, una *fenomenologia pluriprospettica di possibili istanze motivazionali* che possono spingere/hanno spinto l'ominide *sapiens* alla filosofia, nel corso della sua storia più recente, che, nel caso in questione, copre un arco di circa due millenni e mezzo.

(A) **MATRICE GENO-&FENOTIPICA** (ambito generale: protrettica della conoscenza)

PATHOS, ETHOS, LOGOS	00	La forma d'intelligenza manifestata dalla specie umana possiede caratteristiche in parte comuni ad altri esseri viventi e peculiarità sue proprie, con differenze di grado e non di genere. In quanto sistema integrato la cui somma delle parti non è uguale al tutto, essa rappresenta una *proprietà emergente*.	La molla che spinge gli umani a conoscere e/o a interrogarsi sul sé, sugli altri e sul mondo risiede probabilmente in emozioni e sentimenti compresi fra i due estremi che vanno dalla mera **curiosità** fino al **terrore**, passando per **stupore, meraviglia, sorpresa, incredulità, sbalordimento, smarrimento, sconcerto, dispiacere, empatia, solidarietà, disorientamento, confusione, turbamento, indignazione, rabbia, costernazione, sbigottimento, angoscia**, **spavento, paura, sgomento,** ecc.[59]



[59] L'argomento, discusso già da Darwin a suo tempo (cfr. mio saggio: *Non senza cura*, cit.), è stato oggetto di numerosi approfondimenti in ambito evoluzionistico, soprattutto nella seconda metà del Novecento. (Alcuni dei principali riferimenti bibliografici sono stati riportati nelle precedenti pagine). La tavolozza di emozioni e sentimenti qui menzionata, fra l'altro, è stata discussa anche in sede filosofica da Semerari, nell'ambito della sua riflessione sulla categoria della "insecuritas".

(B) **MATRICE MEMETICA &CULTURALE** = **FENOTIPO ESTESO** (ambito specifico: protrettica della filosofia)

		Possibili ragioni antropologiche e sociali dell'interesse umano per l'indagine filosofica	**Alcuni POCHI ESEMPI storici e/o storiografici – colpevolmente parziali, limitati, insufficienti, insoddisfacenti, forniti a titolo meramente indicativo…**
1. PATHOS, *2. Ethos, 3. Logos*	01	**Cura del sé**, interiorità, crescita personale psicofisica e spirituale	Orfismo-Pitagorismo (*e.g.* metempsicosi);[60] Empedocle; scuola ippocratica e altre scuole mediche; Socrate e scuole socratiche (inclusa l'Accademia); Platone e scuole d'orientamento neoplatonico (antiche e medievali), scuole ellenistiche e successive; Sant'Agostino e diversi scolastici; molti pensieri medievali, moderni e contemporanei, fra cui potremmo collocare forse anche Kierkegaard, o alcune forme di personalismo novecentesco; filone commentato e discusso nell'ultimo secolo fra l'altro da autori come Georges Bataille, Jan Patocka, Pierre Hadot, Martha Nussbaum, ecc.
	02	Rinnovamento della civiltà, **ideali utopici**[61]	Definizione di ideali e utopie d'impostazione filosofica: Socrate (Sommo bene), Platone (Repubblica) Th. More (Utopia), Fr. Bacon (New Atlantis), Campanella (La città del Sole), ecc.; inclusi i movimenti del socialismo utopico ottocentesco, oppure il pensiero di Feuerbach, l'analisi marxiana della società su base materialistico-dialettica;[62] il leninismo; ecc.

[60] La componente spirituale di questa dimensione a volte sconfina più o meno esplicitamente nella religiosità, legandosi al concetto di "anima" nelle sue diverse forme.

[61] In qualche modo, anche alcune "utopie" religiose potrebbero rientrare nella fattispecie, come il Cristianesimo (che parla di amore per il prossimo, uguaglianza e pace) e diverse correnti buddiste (perlopiù pacifiste e che a volte promuovono il rispetto di ogni ente animato e inanimato), senonché in questi casi lo slancio intellettuale, sia pur grandioso, ha natura ispirata, spirituale o divina, e non discorsiva, razionale e filosofica.

[62] Marx considerava "scientifica" la sua poderosa riflessione, come noto, opponendosi con ciò all'utopismo ingenuo di altre forme di socialismo, ma qui, a fini espositivi, si considera lo statuto epistemologico della teoria marxiana alla maniera di Karl R. Popper, così come discusso nel secondo volume dell'opera *La società aperta e i suoi nemici*, oppure in *Miseria dello storicismo*, ecc.

1. ETHOS*,* *2. Pathos,* *3. Logos*	03	Dimensione **etico-esistenziale**, incluso orientamento **professionale**	Sette saggi dell'antichità (pensieri e raccomandazioni) o massime di Lao Tse;[63] scuole presocratiche, socratiche ed ellenistiche; filosofia scolastica; vasta letteratura nel corso dei secoli, fra cui si ricordano, per fare solo qualche nome, Michel de Montaigne, Pascal, Kant, Maine de Biran; o gli utilitaristi, la morale nietzschiana; più di recente, si ricorda la tensione etica nei vari filoni dell'esistenzialismo (Sartre) e dell'*Existenzphilosophie* (incluso anche Heidegger), del personalismo; a mo' di contrappunto, possiamo ricordare le ricostruzioni genealogiche di Michel Foucault; oppure gli aforismi di Emile Cioran; ecc. Praticamente, la quasi totalità dei filosofi della tradizione si è occupata, a vario titolo, di temi di etica e di morale: impossibile renderne giustizia in questa sede.
			Nel corso degli ultimi secoli, si consolida inoltre tutto il filone della filosofia applicata, della bioetica e dell'etica professionale (in ambito medico-sanitario, sociale, economico, ambientale, ecc.), oggi in grande fermento, anche in relazione all'ideale dello sviluppo sostenibile.
	04	**Edificazione della società civile**, a livello educativo, sociale e politico	La maggior parte dei filosofi pedagogisti di ogni epoca, dall'antichità (*e.g.* paideia ateniese) ai giorni nostri, soprattutto quelli nei quali emerge anche un'attenzione alla società, alla sua organizzazione, al suo sviluppo, fino a visioni alternative come quella di Paulo Freire o Ivan Illich; tutte le filosofie della politica, dalle origini a oggi; Hannah Arendt offre uno splendido esempio di riflessione sociale, politica e culturale; altrettanto John Dewey, oppure, per strade diverse, Karl Popper, Hans Jonas, Jürgen Habermas, John Passmore, ecc.; in grande sviluppo oggi anche filosofie femministe, Green Philosophy e altro.

[63] Nell'antichità, andrebbero incluse in questo filone, per esempio, anche le massime *Sebayt* (tradotto talvolta come "ammaestramenti"), piuttosto diffuse nell'antico Egitto, oppure i componimenti di genere sapienziale del Buddhismo, con suggerimenti, consigli e raccomandazioni di vita.

1. LOGOS, *2. Pathos, 3. Ethos*	05	**Costruzione di certezze** (metafisiche, ontologiche, gnoseologiche, ecc.) **o all'opposto loro distruzione**	Diversi indirizzi presocratici (ricerca dell'archè, cosmogonie) e un po' tutta la tradizione filosofica dalle origini ai giorni nostri. Fra i grandi sistemi dell'antichità, sicuramente un posto di rilievo occupano quelli di Platone e di Aristotele, ma occorrerebbe menzionare molti altri; più su nella storia, la maggior parte dei pensatori scolastici; in epoca moderna e contemporanea, sicuramente da ricordare sono Cartesio, Kant, Hegel, ecc. Sul versante della distruzione di certezze, per differenti ragioni, sono da ricordare gli indirizzi scettici dell'antichità; in epoca moderna e contemporanea, Hume, Berkeley, oppure il nichilismo di Nietzsche, o le provocazioni di Max Stirner; molti distruttori di certezze, in realtà, sono anche costruttori (di nuove certezze), o viceversa.[64]
	06	**Fondazione critica dei saperi**, trasversale rispetto a ogni disciplina e/o settore o modalità di conoscenza	Già Aristotele a suo tempo vedeva nella filosofia il fondamento dell'intera cultura umana (scienze teoretiche, pratiche e poietiche) e, d'altronde, indicava fra i diversi usi della dialettica anche la riflessione sui principi primi di tutte le scienze;[65] nel corso del tempo, è divenuto invalso trattare di filosofia del diritto, filosofia del linguaggio, filosofia della politica, filosofia dell'economia, filosofia della scienza e così via; fra Otto e Novecento, l'indagine sui fondamenti di discipline sia umanistiche che scientifiche è andata consolidandosi variamente (*e.g.* Dilthey; Peirce; Comte e altri positivisti; oppure alcune discussioni in seno al neo-idealismo), nonché l'epistemologia e l'analisi del linguaggio della scienza (*e.g.* la Scuola di Berlino, il Circolo di Vienna, dibattito popperiano e post-popperiano, ecc.[66]

[64] Giuseppe Semerari definiva questa duplice dinamica intellettuale come "narcisismo" e "masochismo" della ragione, che in parte corrisponde alla più nota dicotomia razionalismo-irrazionalismo in filosofia. Negli ultimi decenni, diversi autori hanno discusso gli sviluppi storici di queste tendenze intellettuali – apparentemente contrarie, ma simili nella loro velleità apodittica – in riferimento a proposte di forme di razionalità maggiormente "moderate", per così dire.

[65] *Top.* 101 a 37-40 e 101 b 1-2, con riferimento alla quarta utilità della dialettica.

[66] *En passant*, si rimarca che ancora oggi all'Università di Oxford non è possibile laurearsi in filosofia e basta, ma occorre necessariamente accostare a essa una disciplina altra, per cui la laurea è sempre in filosofia e… qualcos'altro.

L'inizio della fine

Queste, dunque, le possibili ragioni della filosofia, sullo sfondo di un orizzonte interpretativo naturale (o naturalistico) della cultura umana e animale in genere. Proviamo ora a tornare alla domanda iniziale: è un caso che le cosiddette "pratiche filosofiche comunitarie" si siano sviluppate proprio oggi? Probabilmente no, ma, come ovvio, non esiste una risposta univoca e definitiva, perché dipende dai punti di vista da cui osserviamo le cose. Alla luce di quanto sin qui discusso, proveremo a svolgere una riflessione conclusiva, formulando qualche ipotesi.

Occorre innanzitutto notare che oggi siamo in piena fase di "post-occidentalismo" in filosofia, sebbene tale fenomeno venga a volte scambiato per "post-filosofia". Si tratta chiaramente di un equivoco. E il presente sguardo socio-antropologico e naturalistico spero sia utile almeno per sgombrare il campo da possibili residui metafisici e/o da pretese di universalismo della tradizione occidentale, la quale non coincide *tout court* con la filosofia. Perciò, post-occidentalismo non equivale a post-filosofia. I processi di globalizzazione richiedono attualmente di superare i suprematismi, di ogni sorta, e anche la filosofia, appunto, sembra non fare eccezione. Le pratiche filosofiche comunitarie sono *cosmopolite*, essendo diffuse in tutti i continenti. Questo è senz'altro un punto a loro favore. Del resto, esse riducono al minimo operativo il canone filosofico, liberandolo dai legami con questa o quella tradizione storica. E questo è un altro punto a loro favore. Oggi c'è bisogno di sviluppare e/o consolidare *life skills* critiche, creative e valoriali, non di discettare di storiografia– a meno che non si voglia approfondire questo o quell'argomento specifico, che però è una scelta personale.

Ebbene, in un'ottica *deterministica* – secondo cui, date certe premesse, seguono le relative conclusioni –, si noterà che le pratiche filosofiche odierne, magari indirettamente, sono senza dubbio il portato della (vasta) fenomenologia motivazionale illustrata nello schema precedente. Esse, nondimeno, possiedono natura precipua di *attività conoscitiva trasversale*, d'impronta appunto dialogico-riflessiva, e, quindi, evidentemente non si collocano in alcuno dei tre blocchi di matrice (B) elencati, bensì li riguardano tutti indiscriminatamente, oppure a volte in maniera distinta ma non esclusiva, giacché il loro esercizio attraversa da parte a parte molteplici dimensioni socioculturali dell'attuale esistenza umana, che possiamo ricondurre grosso modo alle seguenti quattro: educazione, lavoro, intrattenimento e cura di sé (*Education, Business, Entertainment & Self*, per dirla all'inglese).

In altre parole, una possibile protrettica delle pratiche filosofiche di comunità, così come sono venute diffondendosi in questi ultimi decenni, sembra coincidere con quella della filosofia in genere, nonché della stessa cultura e civiltà umana, almeno dal punto di vista socio-antropologico e naturalistico. Per cui, non è fuori luogo supporre che la *razionalità* della nostra specie – sia essa occidentale oppure orientale, boreale o australe – trovi da sempre le sue radici remote nella mente e nel corpo di uomini e donne in carne e ossa, e non nell'empireo degli dèi. Le ragioni di ogni forma di conoscenza umana non possono che essere appunto *umane*. Anzi, senza dubbio esse sono tipicamente e compiutamente tali, e non potrebbe essere altrimenti. Le fantasticherie religiose concernenti l'origine divina dell'intelligenza manifestata dalla nostra specie hanno fatto il loro tempo e, *mutatis mutandis*, altrettanto il delirio di vari filosofi di epoche passate e recenti, con ipostasi metafisiche che, a seconda dei casi, hanno assunto la guisa dell'Iperuranio, del *Cogito ergo sum*, dello Spirito assoluto o della Ragione con la maiuscola. Cosicché, forse un giorno sarà finalmente chiaro che in principio non c'era solo il *Logos*, ma anche il *Pathos* e l'*Ethos*

Phronesis, n. 5, seconda serie, maggio 2022

Consumare la vita
(per una filosofia del quotidiano)

di Stefano Zampieri

"L'unica cosa che non si può comprare è la vita. La vita si consuma."
(José Pepe Mujica)

Sono un filosofo pratico, e il mio ambito di riflessione è quello della filosofia nel quotidiano. Ciò significa, prima di tutto, che io osservo il mondo alla luce di ciò che emerge dal dialogo che intrattengo con la realtà e con gli altri. La mia prospettiva, dunque, è quella che si ricava da una immersione totale nella dimensione della vita di ogni giorno, con tutte le banalità ma anche le complessità che essa esprime, è il punto di vista che condividiamo ogni volta che ci fermiamo a guardarci intorno, ad osservare ciò che facciamo, a interrogarci intorno alle nostre scelte, a quelle operate e a quelle possibili, a mettere sotto esame il disagio, le difficoltà, le problematicità, le incertezze, le confusioni, e più raramente le soddisfazioni, i piaceri, le vittorie, le felicità, che condividiamo in ogni atto della nostra esistenza. Un atteggiamento diventato ancora più necessario e più urgente a fronte della crisi pandemica che ci ha travolto in questi ultimi anni.

Ciò che ho constatato, dunque, ciò che constatiamo tutti, credo, è un quadro della realtà davvero sconfortante, dominato da un progressivo ma rapidissimo frantumarsi del tessuto sociale a seguito e in conseguenza del modificarsi della realtà del lavoro, amplificata (non generata) dalle vicende legate alla crisi economica successiva al 2008. Quasi sempre le persone hanno la sensazione che la loro difficoltà sia un fatto privato da affrontare e risolvere autonomamente, per questo ogni volta che si riesce a creare uno spazio di pensiero in cui confrontarsi e trasportare il disagio individuale nella dimensione collettiva delle problematiche assillanti che caratterizzano questo momento storico e questa particolare fase di sviluppo della nostra società, accade qualcosa di significativo e rilevante. Perché problemi globali non possono trovare soluzioni particolari, per quanto, allo stesso tempo, ciò che è da fare collettivamente deve pur tuttavia muovere da una convinzione personale e l'azione comune ha senso solo a partire da una acquisizione e appropriazione individuale.

Della flessibilità/precarietà

Ma come si è modificata la realtà del lavoro negli ultimi anni? Per usare delle formule celebri potremmo servirci della terminologia di Bauman il quale parla diffusamente in tutte le sue opere di un passaggio dalla economia *solida* dell'età industriale a quella *liquida*

della post modernità. Io però, per essere più diretto, preferirei sintetizzare i radicali cambiamenti avvenuti nel mondo del lavoro, almeno a partire dagli anni '80, con un termine dotato di molte sfumature di significato e usato in modi molto diversi e perfino contrastanti: il termine "flessibilità". Al contempo vorrei coniugarlo con un suo sinonimo, non del tutto coincidente perché dotato di una chiara sfumatura critica, il termine "precarietà". Di cosa si tratta? Non semplicemente dell'opportunità per il lavoratore di provare diverse esperienze lavorative senza fissarsi alla prima, senza inchiodarsi all'idea del posto fisso, reinvestendo così le proprie competenze crescenti, le proprie esperienze via via più ricche. Questa idea di flessibilità, vista dal lato del lavoratore, come una sua *chance* aggiuntiva di miglioramento e di crescita è in realtà una chimera. O almeno è una ipotesi che si sarebbe potuta forse realizzare se la politica di flessibilizzazione fosse avvenuta in una fase di grande espansione economica, ma essendosi realizzata, al contrario, proprio in una fase recessiva, essa ha fatto emergere la sua natura peggiore. È la realtà che abbiamo sotto gli occhi quotidianamente: quella di una flessibilità che non determina occasioni aggiuntive, ma piuttosto si realizza come una drammatica costrizione, fino al limite di essere usata come forma di ricatto sociale più o meno implicito, perché chi perde il lavoro ha poche o nulle possibilità di trovarne un altro e quindi la prospettiva del cambiamento non è mai percepibile come occasione di miglioramento e di crescita, quanto piuttosto come motivo di disperazione.

Di qui appunto la condizione per cui la flessibilizzazione progressiva dei rapporti di lavoro apre una profonda voragine tra lavoratori e imprenditori, nella quale finiscono per cadere progressivamente molte delle conquiste di questi decenni, molti diritti acquisiti e duramente conquistati nel tempo e, in generale, porta a un progressivo peggioramento delle condizioni dei lavoratori.

La politica di deregolamentazione, che ha introdotto la formula della flessibilità nel mondo del lavoro, espone dunque i singoli alle temperie della mutevolezza del mercato e alla tensione di una cronica prospettiva di competizione reciproca. Da un lato non c'è più protezione rispetto al continuo variare delle strutture produttive, che apre e chiude senza regole e senza possibilità di attendibili previsioni le porte del lavoro. Un lavoro nel quale non ha più molta importanza il saper far tesoro delle esperienze crescenti e delle competenze acquisite, tale è la velocità con cui il lavoratore è ora assorbito e ora espulso che l'unica qualità richiesta è appunto l'adattabilità. Ma in questa situazione ognuno parte sempre da zero e quindi si trova costantemente esposto alla concorrenza dell'ultimo arrivato, magari solo perché è più giovane e quindi più energico, o più disponibile o solo più disperato e quindi disposto ad accettare peggiori condizioni di lavoro.

L'esasperata flessibilità produce inoltre uno scarso senso della lealtà da parte del lavoratore, così come l'esperienza professionale non genera rispetto, anzi al contrario, il clima di lavoro esalta piuttosto il rischio e il confronto. Ecco allora alla fine prevalere l'aspetto della concorrenza spietata fra singoli lavoratori. Stretti in questa trappola ci si

trova costretti a vedere in ogni altro vicino, passante o collega di lavoro, un competitore pericoloso, e ci si ritrova a vivere in una condizione di diffidenza e di sospetto.

Ma la flessibilizzazione determina anche un secondo risvolto esistenziale, quello per cui finiamo per adottare sempre e soltanto una prospettiva a breve termine, viene meno, cioè l'idea di una costruzione esistenziale di lunga durata, un lavoro per tutta la vita, un progetto che coincida con un'esistenza. Non è più possibile, se non a prezzo di sacrifici immensi, mantenere degli obiettivi a lungo termine, di conseguenza diventa difficile conservare legami sociali durevoli, così come diventa difficile elaborare solidi processi di identità, cioè una storia della propria vita, poiché essa risulta composta piuttosto da episodi e da frammenti.

Il capitalismo classico spingeva alla continuità, alla routine e quindi alla normalizzazione delle personalità individuali. Il sistema attuale invece, elevando la flessibilità a norma, rompe la logica della routine. In questo modo tuttavia si rende molto più difficile la formazione di una personalità individuale autonoma, perché rompendo la linearità dei processi vitali si rende più difficile sia la realizzazione di un piano di vita sia l'autonarrazione di identità. Sappiamo bene che la *routine* può tradursi in alienazione, e dunque in cancellazione dell'identità personale, tuttavia allo stesso tempo i processi identitari hanno bisogno di stabilità, di continuità, il nostro stile di vita nasce cioè anche dall'abitudine, cioè dalla ragionevole possibilità di prevedere gli sviluppi dell'esistenza, il succedersi degli avvenimenti. Quindi il modello economico attuale da un lato cancella il processo di alienazione per ripetitività e continuità, ma al contempo non rende così più facile la formazione di una personalità individuale ma anzi tende a cancellarla erodendo gli elementi di continuità di cui essa ha bisogno per assestarsi.

La flessibilità non è solo una caratteristica individuale, essa è innestata sui processi stessi. Il sistema economico di oggi fondato sulla produzione illimitata deve infatti puntare alla varietà del prodotto, che deve cambiare continuamente, e ciò lo spinge verso una organizzazione basata più su reti aperte che sul modello classico della gerarchia piramidale, perché considerate appunto più flessibili e quindi più in grado di mettere in atto un processo di continua riprogettazione. Tuttavia, nonostante questo allentarsi dei vincoli, ciò che si produce dal lato del lavoratore è una maggiore sottomissione al potere, che si presenta ormai senza più un volto, coperto da una sorta di anonimato, da una sovrapposizione di maschere funzionali, di consigli d'amministrazione, di società dipendenti l'una dall'altra, di amministratori privi essi stessi di una personalità stabile, funzioni prima che persone, facenti funzione, rappresentanti, ecc., sfugge così la possibilità di individuare una controparte, di stabilire un conflitto reale per il quale necessitano degli attori riconoscibili.

Cambia radicalmente, in questo contesto, l'etica del lavoro. La vecchia etica del lavoro era centrata sul singolo lavoratore, il quale era tenuto a dimostrare il proprio valore attraverso la sua attività professionale, essa imponeva inoltre una forte motivazione

interna dell'individuo, come già ampiamente messo in evidenza dal legame tra etica protestante e sviluppo del capitalismo tematizzato da Max Weber. Viceversa, la nuova etica del lavoro è centrata sul modello del lavoro di gruppo, quindi sulla collaborazione reciproca che sostituisce la dimostrazione di valore personale. I dirigenti stessi diventano *allenatori* di una squadra. In questo senso, al posto dell'uomo motivato internamente appare *l'uomo disincantato*, che sceglie cioè di adottare l'atteggiamento di chi non può prendere mai nulla per definitivo e assoluto, ma è costretto a relativizzarlo, perché non ha alternativa, il suo modo d'essere, infatti, è la logica conseguenza della flessibilità che fa venir meno ogni standard di autorità e di responsabilità, che cancella gli attori sociali, che liquefacendo i rapporti, rende scivolosi e inerziali i conflitti, li priva di consistenza proprio per mancanza di riconoscimento reciproco. Ma ciò comporta grandi rischi, perché questo tipo di personalità disincantata finisce per essere sottratta alla dimensione della socialità, rischia cioè di diventare autodistruttiva. Il passaggio dal credere che non esista niente di stabile alla convinzione di non essere del tutto reali e che i propri bisogni non abbiano consistenza alcuna è rapidissimo. C'è un pericolo sotterraneo, ma diffuso, dunque, in tutto questo e lo possiamo facilmente riscontrare nella generale mancanza di consapevolezza da parte delle persone della propria condizione esistenziale, e delle conseguenze che questa mutazione epocale nelle strutture del lavoro e del consumo ha determinato sulle nostre vite individuali.

L'insicurezza esistenziale

La flessibilità dunque produce frammentazione, delle storie personali, dei processi identitari, produce abbandono del passato e del valore dell'esperienza, perché il lavoro diventa illeggibile per il lavoratore, e quindi inutile per la realizzazione della propria personalità. Il lavoro di oggi determina identità lavorative molto basse, perché mutando in continuazione non consente alcun riconoscimento, né rende possibile il ritrovare una qualche vocazione personale. Diventa difficile conservare un qualsiasi orientamento esistenziale, perché si corrode la personalità stessa dell'individuo che non si costituisce per somma di esperienze ma al contrario si trova continuamente a dover ripartire da zero. Lo ha sottolineato benissimo Richard Sennet, che ha tracciato un vero e proprio profilo dell'*uomo flessibile*, il quale, ha l'impressione di «non stare andando da nessuna parte» e che gli tocchi sempre «tornare alla casella di partenza», e si trova continuamente a dovere fare i conti con un successo effimero, privo di significato, con la difficoltà di ottenere ricompense per gli sforzi fatti. In questa situazione il tempo sembra bloccarsi, e l'uomo flessibile si trova inesorabilmente prigioniero del presente, e quindi incatenato ai propri dilemmi, alle proprie difficoltà.

È da questo punto di vista che va letto il tema del *fallimento*, che rappresenta uno dei grandi tabù del mondo contemporaneo, vera e propria ossessione interiore e motivo di vergogna. Ma è purtroppo una condizione sempre presente, la flessibilità che struttura il mondo del lavoro ci rende soggetti a mutazioni continue, a chiusure, interruzioni e sospensioni, che è più facile e immediato leggere appunto come fallimenti piuttosto che come semplici tappe o passaggi di un percorso mutevole. E rispetto a questa sensazione non c'è facile soluzione, non c'è ausilio che consenta di rileggere gli eventi in altro modo, se non una radicale trasformazione nel nostro modo d'essere e soprattutto nel nostro modo di vivere il lavoro.

Ma i disagi che l'attuale stile di vita occidentale costruito sul modello della flessibilità/precarietà produce sono infiniti, farne l'elenco significa soltanto tentare di circoscrivere il malessere diffuso della nostra attuale condizione di vita. Possiamo mettere nel conto la paura di perdere il proprio valore sociale, e trovarsi estromessi da tutte quelle dinamiche che determinano la stima e il riconoscimento degli altri. Chi non sta al passo con la moda, e con le sue mille giravolte, chi trascura di accaparrarsi gli oggetti del momento – quelli di cui tutti si appropriano, quelli di cui tutti parlano, quelli che fanno *trend* – chi non si appassiona alle tendenze che suscitano la passione di tutti finisce per trovarsi stigmatizzato socialmente.

Corriamo sistematicamente il rischio di restare esclusi da ciò che è corrente, da ciò che è condiviso, dai gusti del momento, dalle scelte più attuali, quelle che determinano status, che danno visibilità e riconoscibilità. Tenere il passo con il cambiamento, questo è il problema per l'uomo nell'epoca del lavoro flessibile e del consumo illimitato, e ciò significa prima di tutto avere certezza di essere nel giusto, ciò che comporta necessità di continue conferme. Avere il sospetto che le nostre scelte non siano coerenti al flusso delle scelte comuni e non siano conformi al giudizio generale, determina un profondo disagio individuale, cioè proprio quel malessere che ci spinge, come sottolinea spesso Bauman, verso le *farmacie del consumo*, cioè ci spinge a cercare consolazione nell'acquisto di merci inutili, di beni superflui.

Ma questa condizione di disagio può manifestarsi, anche in chi non avrebbe motivi di preoccupazione, come una vera e propria paura, la paura di scoprirsi da un momento all'altro escluso dalla condizione di benessere, tagliato fuori dal mondo del lavoro, e dunque del consumo. In una società interamente votata alla flessibilità è una preoccupazione ben comprensibile quella che discende dalla provvisorietà di ogni condizione. Ogni benessere, ogni conquista, anche ogni privilegio, sono comunque momentanei e soggetti ai rapidi mutamenti della fortuna. Di qui la paura anche per chi sta bene. La paura di ritrovarsi tra gli esclusi, di scoprirsi improvvisamente estromessi dalle dinamiche economiche, di ritrovarsi in uno stato di abbandono, di solitudine, sentirsi evitati, messi da parte, ignorati, come accade spesso a chi perde il lavoro, a chi

non riesce a trovarlo, e continuamente arranca, insegue, si percepisce come lasciato indietro, respinto, sottovalutato, forse anche indesiderato.

Tutto ciò ha come risultato di produrre una sensazione di profondo sconforto, di costante preoccupazione e forse anche di infelicità, cioè una condizione generale di *crisi esistenziale*. Da questo punto di vista allora, la crescita economica costruita su queste basi determina non soltanto una crescente opulenza per pochi, ma anche, per innumerevoli altri, una caduta sociale ed esistenziale.

Il disagio della nostra civiltà è questo, e non è facilmente risolvibile. Vale la pena di condividere una espressione davvero emblematica con la quale Christopher Lasch ha tentato di riassumere la sua lettura, ampiamente condivisibile a mio modo di vedere, rispetto alla condizione dell'uomo contemporaneo, costretto dalla pressione coerente di una doppia tenaglia, il consumo illimitato da un lato, il lavoro flessibile dall'altro, per cui stretta fra queste due tensioni, la vita quotidiana finisce per diventare un continuo esercizio di sopravvivenza. Finiamo tutti per vivere alla giornata, poco interessati al passato che può spingersi in una inutile sentimento di nostalgia e piuttosto rivolti al futuro nel quale dobbiamo dribblare, anticipare, saltare tutti gli impedimenti, gli ostacoli, gli imprevisti, gli eventi disastrosi che vi si possono infilare. E che potrebbero rompere il delicato equilibrio fra le due tensioni originarie, il consumo illimitato, il lavoro necessario per sostenerlo. È chiaro che in una simile condizione l'affermazione di una completa e coerente identità personale diventa quasi impossibile, oppure un lusso che pochi possono permettersi dal momento che una identità ricca e completa richiederebbe stabilità, investimento a lungo raggio, una famiglia, un'abitazione, amici, contesti di vita, una storia personale, un senso di appartenenza ai luoghi, un senso di intimità con le cose che ci circondano. Ma ridotto in questa condizione di continua tensione, di pericolo, di preoccupazione e al contempo di continua necessità di cambiamento, di lavoro, di spazi vitali, di tempi, di contatti, di relazioni, l'io può soltanto contrarsi, ridursi a un nucleo difensivo sempre in allerta contro le avversità, e così l'equilibrio vitale si concentra in un *io minimo* che non è più che una vaga parvenza dell'io sovrano di prima.

Ma non è tutto qui, perché questa mutazione epocale nella natura del lavoro ha delle conseguenze profonde sul tessuto sociale, conseguenze che stiamo solo cominciando a intravedere e comprendere. L'età del rischio, dell'insicurezza, della flessibilità come precarietà, disperazione, e crisi esistenziale, è anche l'età della disgregazione familiare e sociale. È l'età in cui viene meno quel contratto sociale implicito che è stato all'origine delle società occidentali, cioè quel patto che abbiamo stipulato come cittadini rinunciando a un po' di libertà – delegandola allo stato sovrano – in cambio di una certa sicurezza. Oggi la condizione dell'*homo homini lupus* che per Hobbes e i contrattualisti era posta prima dell'atto fondativo della società politica, ce la ritroviamo dentro la società politica, in termini, come dicevo, di precarietà del lavoro, con tutte le conseguenze che ho provato ad elencare. Questa condizione di insicurezza diffusa che domina la nostra società,

portata oggi alle sue estreme conseguenze da un lungo periodo di pandemia, produce una condizione di drammatica incertezza personale rispetto alla propria condizione lavorativa ed esistenziale che ci spinge ad una competizione esasperata e a una conflittualità reciproca senza regole; in termini perfino di violenza diffusa perché una società che produce disperazione deve poi confrontarsi con i fenomeni di degrado morale e sociale che nascono dalla disperazione stessa; in termini di scontro fra inclusi ed esclusi, tra privilegiati e deprivati, tra fortunati e derelitti.

La disgregazione sociale entra profondamente nell'esistenza stessa di tutti noi, e porta a quel fenomeno di perdita dei legami soggettivi, siano essi sociali, siano essi familiari, che constatiamo facilmente nella nostra vita. D'altra parte, che ci sia una crisi della famiglia non sono certo io a scoprirlo, è sotto gli occhi di tutti. Nonostante che la famiglia sia la base della comunità umana e il luogo in cui i legami basati sul dono e sulla reciprocità si potrebbero realizzare al massimo grado.

Che, prima ancora, vi sia una profonda crisi dei rapporti reciproci possiamo testimoniarlo tutti ampiamente. Il disagio che vediamo proposto più frequentemente è proprio il disagio relazionale, nei rapporti di amicizia, o di coppia, nei rapporti di lavoro, nei rapporti familiari tra coniugi o tra genitori e figli. I legami sono diventati fragili, insicuri, pronti a interrompersi alla prima difficoltà. Siamo sempre più incapaci di pensare la stabilità, prima ancora che viverla, siamo travolti dall'instabilità per cui c'è sempre qualcos'altro di più importante e di più interessante, c'è sempre qualcosa d'altro da fare e altre esperienze, altre possibilità, per cui le scelte stabili, o addirittura "per sempre" risultano anacronistiche, impensabili appunto.

Ma se dunque la crisi del lavoro, quella dei rapporti, la sensazione di precarietà, strettamente congiunte, appaiono immediatamente all'occhio del filosofo pratico, certo appare agli occhi di noi tutti cittadini del mondo occidentale, quali siano i segni inquietanti che anticipano all'orizzonte il profilo di una apocalisse prossima ventura. Non si tratta di semplice disfattismo, di una banale esasperazione, di una sensibilità esacerbata. Qui sto parlando di dati ben noti e discussi, che taluni sottovalutano, altri ignorano del tutto, ma sono lì sotto i nostri occhi, basta guardarsi intorno con spirito libero. E cosa vediamo?

I limiti

Da oltre due secoli noi cittadini del mondo occidentale viviamo nella certezza che il nostro sia il mondo dello sviluppo infinito. L'intero sistema economico poggia su questa dinamica appresa e accolta largamente come inesorabile, sia dalla prospettiva del meccanismo economico produttivo, sia da quella della società che ha sempre coniugato lo sviluppo economico con quello sociale, nella convinzione condivisa anche da ideologie opposte, che un'economia in crescita determini comunque migliori condizioni di vita,

una diffusione della ricchezza e *di conseguenza* della qualità della vita. Tuttora molta parte della discussione politica verte più sulle modalità attraverso cui realizzare tale sviluppo, o tutt'al più sulle questioni relative l'equa o iniqua distribuzione della ricchezza, ma nessuno dei politici attuali sembra mettere in discussione il fatto centrale che a sviluppo corrisponda benessere. Certo è innegabile che così sia stato a lungo, anche se per porzioni via via sempre più ristrette di popolazione, ma a quale prezzo?

Abbiamo potuto per molto tempo fingere che una simile domanda non fosse davvero importante. Oggi non possiamo più farlo. Oggi lo sviluppo infinito sta cominciando a incontrare i suoi limiti. Di quali limiti parliamo? Da un lato quelli relativi all'economia delle merci, ma accanto a questi vorrei proporre alla riflessione una categoria nuova, quella dei *limiti esistenziali allo sviluppo*.

Per quanto riguarda i limiti naturali è sufficiente un breve elenco, perché si tratta ormai di questioni ben note.

Il primo limite è quello che deriva dall'uso sconsiderato delle risorse a partire dalle quali realizziamo le nostre merci. Faccio solo qualche esempio: la pesca superiore alla capacità di rigenerazione dei mari; lo spreco dell'acqua, ogni famiglia in Europa ne consuma circa 165 litri al giorno, in Africa meno di 20; la deforestazione, oltre 130.000 chilometri quadrati di foresta vengono abbattuti ogni anno; l'estrazione di minerali, si prevede l'esaurimento dello zinco fra 25 anni, dell'argento fra 17, del piombo fra 21, del rame fra 28, ammesso che il tasso di sviluppo non cresca, perché allora i tempi si accorcerebbero.

Le risorse non sono infinite e la maggior parte di esse non si riproducono, lo sviluppo globale comporta un depauperamento di tutti gli elementi di base, minerali, metalli, fonti energetiche, ecc. Possiamo dunque continuare a sognare lo sviluppo infinito ma resta da stabilire come potremo far fronte alla richiesta di materie che ben presto non saranno più disponibili. Questo è un limite fondamentale che sembra momentaneamente aggirabile, con l'utilizzo di materiali sostitutivi, o con il recupero di quelli già usati, ma resta di fatto insormontabile. Tale da farci dubitare fin da subito della lucidità di chi continua a predicare l'economia dello sviluppo e del consumo illimitati.

Il secondo limite è quello della produzione. Possiamo allegramente immaginare un percorso di sviluppo infinito, ma non possiamo più fingere che tale percorso non finisca per scontrarsi con una serie di barriere insormontabili: in primo luogo il consumo di energia, perché produzione infinita significa energia infinita, e questo pone insormontabili problemi, le fonti energetiche di origine fossile si stanno esaurendo, le fonti alternative o sono troppo costose, o sono troppo rischiose, o non sono abbastanza efficienti, o comportano comunque conseguenze difficilissime da contenere, per esempio di ordine climatico: il riscaldamento globale sta già devastando molte zone del pianeta, e

a seguito dell'innalzamento del livello dei mari produrrà migrazioni forzate di dimensioni bibliche.

È un problema serio, è un limite difficile da aggirare. E poi c'è quello dell'artificialità, perché un percorso di produzione infinita significa fare i conti con la diffusione capillare di una artificialità che ci risulta difficile già oggi da controllare, non sappiamo quali saranno le conseguenze di tutte le merci di cui ci circondiamo e di cui ci nutriamo, in termini di tossicità in primo luogo, in termini di trasformazione della natura, in termini di modificazione di ritmi, di cicli naturali. L'intimità massiccia e protratta con l'artificialità determina già oggi dei fenomeni di tossicità, malattie da sviluppo, allergie, fenomeni di rigetto, e apre scenari inquietanti rispetto ai quali nessuno è in grado di fare previsioni attendibili. Una pandemia globale sta ora mostrando quanto le certezze dell'uomo occidentale siano mal fondate e sta dimostrando a tutti quale precarietà soggiaccia alla nostra condizione. È bastato un virus per mettere in crisi l'intero sistema economico, per far crollare vincoli finanziari che parevano intoccabili.

In terzo luogo lo sviluppo illimitato presuppone un mercato illimitato, ma anche qui invece è evidente che ci troviamo di fronte ad un limite intrascendibile. Proprio perché, i limiti naturali delle risorse non consentono davvero uno sviluppo illimitato esso dovrà per forza di cose limitarsi ad aree privilegiate, i mercati non si possono espandere all'infinito, ma è necessario che accanto a mercati sempre più ricchi – i nostri – vi siano mercati sempre più poveri. La povertà dilagante, sia essa la povertà relativa di chi non può andare oltre il 50% dei consumi medi della società cui appartiene, sia anche la povertà assoluta, quella che colpisce quanti non sono in grado di soddisfare nemmeno i bisogni fondamentali alla sopravvivenza, sia l'impossibilità per buona parte del mondo di accedere ai medicamenti necessari, ai vaccini, alle cure, in un mondo soggetto a fenomeni epidemici globali. Questa inesorabile divaricazione di possibilità e di destino non potrà che determinare l'acuirsi della disperazione, che si manifesta già oggi, ma è solo l'inizio, con ampi flussi migratori, e finirà per risolversi, è lo scenario peggiore ma certo non meno probabile, con sollevazioni di masse disperate e quindi disposte a tutto.

In quarto luogo il limite sta nel processo del consumo, cioè del motore che tiene in movimento l'intera macchina di questo sistema economico. In generale il livello attuale dei consumi delle società ricche è insostenibile: si sa che se tutti vivessero secondo lo stile americano servirebbero cinque pianeti. Ma il consumo non è in grado, contrariamente ai sogni di alcuni, di espandersi all'infinito, perché c'è il limite del desiderio umano che non solo non è infinito, ma soprattutto non può essere portato all'estremo senza conseguenze drammatiche in termini di perdita di umanità.

La quinta e ultima frontiera è quella legata al processo di distruzione delle merci, un processo che questo sistema è costretto ad accelerare il più possibile accentuando i processi di obsolescenza. Ciò tuttavia crea il problema dello smaltimento dei rifiuti, che nelle grandi città è già oggi un dramma pronto ad esplodere, ma in generale crea questioni

molto difficili da affrontare, diffusione di tossicità nell'ambiente, inquinamento del suolo, delle falde e dell'aria, devastazione di aree rese inabitabili e via di questo passo.

Insomma, l'intero ciclo di vita dell'oggetto merce dalla materia prima al rifiuto finale, passando per le fasi della produzione, della distribuzione e del consumo, si scontra inesorabilmente con una serie di limiti insormontabili. Ma la particolare prospettiva di questa ricerca mi impone di fissare l'attenzione in modo particolare su quello che ho chiamato *limite esistenziale*. Ora è il momento di fare chiarezza su questo aspetto, perché solo da un percorso di chiarificazione del limite umano contro cui si scontra rovinosamente il sistema del consumo illimitato, possiamo sperare di intravedere prima di tutto ragioni ultimative per una radicale trasformazione nel nostro stile di vita, e in secondo luogo forse è da qui che possiamo intravedere uno spiraglio di luce nel cupo pessimismo che ci ha guidato in questa parte dell'analisi.

Il limite esistenziale allo sviluppo

Se per un momento proviamo ad adottare una prospettiva esistenziale possiamo ricavarne qualche interessante riflessione in merito alle conseguenze che la condizione del consumo illimitato sta producendo nel nostro modo di essere umani. Lo nota con grande acutezza un filosofo e psicoanalista come Romano Màdera, secondo il quale la malattia psichica del nostro tempo discende direttamente dal trascinamento del desiderio infinito che caratterizza le nostre esistenze e che finisce per produrre una profonda insaziabile delusione ed effetti drammaticamente depressivi. Qui lo sguardo dell'analista della psiche in parte diverge dal mio, io infatti sostengo che la crisi del desiderio non sia l'origine prima ma a sua volta la prima conseguenza della condizione epocale della società post industriale. Ma il ragionamento, se lo prendiamo a questo punto e lo portiamo avanti con questa precisazione fila perfettamente.

La crisi del desiderio infinito si lega, secondo Màdera, alla crisi e morte del patriarcato, in quanto istanza che pone il limite, che stabilisce l'insufficienza, la frustrazione del desiderio, la finitezza della nostra condizione individuale, e proprio per questo trasforma la frustrazione immediata in un progetto di costruzione paziente del futuro. Ecco allora che l'intreccio perverso di desiderio infinito e consumo immediato, mancanza del senso del limite e legge della frustrazione cioè richiesta di ottenere il massimo da ogni situazione e da ogni condizione, producono un individuo incerto per costituzione. Di qui anche una condizione di disagio profondo, che si concretizza nell'avvicendarsi di sensazioni, umori, sentimenti, e nell'ansia continua di non essere all'altezza delle aspettative, dei sogni, delle ambizioni, delle attese di tutto il mondo circostante. Questa condizione tende a diventare cronica, di fronte all'insuccesso, all'impossibile realizzazione, finiamo per odiare i nostri compiti, senza nemmeno possedere la capacità di interrogare e mettere in questione un

tale odio. Finiamo per avvitarci in una ripetizione di tempi e di gesti, e in una perdita generale di interesse per l'esistenza, che si traduce in indifferenza per le sorti comuni, e in una svalutazione nichilistica di tutti i valori.

Non stupisce, di fronte a questo quadro, quanto sia vasta la diffusione dei cosiddetti stati depressivi, che non risparmiano nessuno, né lasciano alcuno immunizzato, poiché a tutti i livelli, da quello del manager a quello del disoccupato, si vive la stessa condizione di fragilità e incertezza.

Il farmaco e il veleno

La società liquida del nostro tempo si configura pericolosamente, dunque, come una società del consumo illimitato, in essa la stessa felicità individuale finisce per racchiudersi nella possibilità di acquisto di merci, in questo senso i negozi, e i centri commerciali che ne sono la realizzazione massima, finiscono paradossalmente per trasformarsi in farmacie contro il disagio dell'esistenza. Lì andiamo a curare le inquietudini della vita, ignari del fatto che la medicina è allo stesso tempo anche il veleno. Su questo bisogna fermarsi a riflettere. Il farmaco universale per tutti i disagi, veri o immaginari ce lo fornisce la società stessa. E non solo attraverso l'abnorme consumo di farmaci veri e propri, che pure rappresenta una caratteristica innegabile del nostro tempo, ma più in generale attraverso il gesto dell'acquistare, il gesto del fare shopping, il gesto del circolare fra gli scaffali delle merci, le domeniche passate nei grandi centri commerciali, e le immagini della pubblicità che ci invita a viziarci regalandoci qualcosa di particolarmente inutile e costoso, o quella che ci spinge a non badare a spese tanto c'è una carta di credito che ci consente di vivere al di sopra delle nostre possibilità. Sei depresso, sei affranto, sei annoiato, hai difficoltà con i tuoi figli, con tua moglie, con il tuo datore di lavoro? Non preoccuparti: tutti questi sentimenti esistenziali ben noti alla letteratura e alla filosofia, sono ormai solo occasioni per dedicarci alla nostra attività fondamentale, essere consumatori. Il consumo come farmaco universale ecco la formula risolutiva dei conflitti nel terzo millennio. Certo, non è chi non veda che a farne le spese sono tutti coloro che per un qualsiasi motivo si trovino occasionalmente o permanentemente esclusi dal mondo del consumo. L'avere o meno accesso ai consumi determina la possibilità di controllo delle inquietudini, delle insicurezze della vita. Essere autorizzati o essere esclusi dal consumo fa la differenza non solo in termini economici, ma prima ancora in termini morali ed esistenziali.

Talvolta i cumuli di rabbia degli esclusi esplodono in rivolte e sommosse, che però nella maggior parte dei casi hanno la forma del reclamo e della richiesta di partecipare alla festa, più che quella della protesta contro il modello dei consumi come tale. In questo senso sembra che le tesi del risentimento evocate da Nietzsche relativamente al confronto

tra ceti forti e ceti deboli, si sia rovesciato in quella tra ceti ammessi ai consumi e ceti esclusi da essi.

Va detto inoltre che gli oggetti del desiderio, al di là di ogni necessità vitale, sono infinitamente vari e aumentano continuamente, e proprio per questo parallelamente aumentano la rabbia e il rancore suscitati dall'esclusione, dal fatto di non poterli avere, se ne determina un circolo che si autoalimenta e del quale non si vede possibile conclusione. Ma che intanto è già un presente di vandalismo e distruzione dei beni pubblici, di degrado di molti spazi comuni.

È questo infatti che accade: il farmaco universale, il consumo illimitato, è insieme un farmaco che non è destinato a tutti, e in questo senso, visto dalla parte che non riesce ad accedervi, o ad accedervi in modo soddisfacente è motivo di acuta, profonda e insanabile sofferenza, mentre dall'altro punto di vista, cioè dalla parte della minoranza che ha accesso ai consumi certamente vale il principio in base al quale il pieno godimento del proprio ruolo di consumatore significa anche pienezza di vita. Al contempo, per i fortunati, si sviluppa una corsa inarrestabile verso consumi ulteriori, per sua natura infatti il consumo non può arrestarsi di fronte a niente ma anzi deve essere continuamente alimentato, arricchito e sviluppato. Nessun oggetto è per sempre nemmeno il più costoso, anzi, al più costoso si opporrà il costosissimo e a questo l'inarrivabile, in una corsa sfrenata e senza limite che a sua volta non può che comportare fenomeni di drammatica inadeguatezza, di bulimia da consumo sfrenato, di desiderio incontenibile e insoddisfabile e quindi di sofferenza.

Il farmaco universale, dunque, cioè il consumo illimitato è, come nella natura di ogni farmaco, anche un veleno. Anzi, forse il primo di tutti i veleni, quello che mina nel profondo i rapporti e le condizioni, e che determina progressivamente una mutazione antropologica devastante. La società dei consumi, infatti, trasforma anche la natura delle relazioni che saranno costruite sul modello cliente – merce, cioè un rapporto artificioso e asimmetrico. Ma accettare questo modello comporta un prezzo molto pesante in termini di umanità, in termini di disagio esistenziale.

La società dello stress e del benessere

La società che doveva garantire sicurezza e pace, produce insicurezza e violenza. Questa è l'osservazione dalla quale dobbiamo partire per leggere la realtà che ci circonda e i suoi effetti sulle persone.

Ci si potrebbe chiedere se si tratta di un risultato collaterale imprevisto o se questa generazione di insicurezza non sia invece connaturata alla società stessa, come noi la viviamo. È quanto ad esempio pensa Peter Slodertdijk, secondo il quale i grandi corpi politici che nominiamo come "società" sono come *campi di forza stress-integrati*, nel senso

che proprio dallo stress per la preoccupazione determinata dal reale circostante ricavano la spinta a una unificazione innaturale. In questo senso, aggiunge, lo stato va pensato piuttosto come un collettivo che riesce a preservare un'inquietudine comune che è proprio ciò che giustifica la sua esistenza. Da questo punto di vista allora, sarebbe addirittura connaturato alle società moderne la sensazione di stress rispetto a condizioni reali, o simboliche, di vita, sensazione che oggi è alimentata vigorosamente e ad arte dai mass media. Paura, insicurezza, preoccupazione per il presente e per il futuro funzionerebbero da collante per la costituzione del corpo politico, le società moderne così sarebbero *comunità di* preoccupazione messe in atto da temi generatori di stress indotti per lo più mediaticamente. Ne stiamo facendo prova in questo periodo di pandemia, di igienizzazione ossessiva, di distanziamento sociale, di virus subdoli e di untori inconsapevoli.

In una società che si fonda di fatto proprio sullo "stress", sul disagio come suo punto di partenza come motivazione profonda, come sistema di ragioni in base al quale costruire il livello politico del governo comune, proprio in una simile società è inevitabile che, come una conseguenza necessaria, una specie di contrappeso, appaia con rilevanza il tema del benessere.

Ormai noi tutti siamo abituati a definire la condizione nella quale viviamo come *economia del benessere*, per molti questa è una definizione in positivo, purtroppo non colgono il fatto che essa ha un contenuto negativo sul quale merita fare alcune riflessioni. L'atteggiamento di chi considera la nostra come *la società del benessere*, prodotto, realizzato, o anche solo promesso, è in sé, infatti tendenzialmente negativo. In quanto determina un allentamento, una riduzione, della nostra capacità di reazione alle difficoltà. Percepirsi come parte di una società volta al benessere, come se il benessere fosse un destino inesorabile, fatti salvi alcuni piccoli imprevisti superabili, produce una sorta di anestetizzazione collettiva. Un effetto Prozac, nemico acerrimo della condizione umana, in quanto l'ottundimento della percezione di sofferenza rende meno pronti alla difesa, riduce le nostre capacità di far fronte agli eventi negativi, ci rende meno pronti a valutare le possibili opzioni di una scelta, ci oscura il campo della possibilità cancellando dalla nostra visuale gran parte delle variabili negative che non riusciamo più a mettere nel conto della nostra valutazione. Da questo punto di vista una certa dose di malessere è componente essenziale dell'essere umano, per una sua adeguata collocazione nel mondo reale. E dunque, non lo aiuta il diffuso mito del benessere come profilo della società o come profilo alternativo, delle politiche e delle pratiche che in qualche modo si offrono come soluzione all'incertezza esistenziale, proponendo però soltanto una soluzione che non cura, un miraggio che allontana dal cammino sicuro, una chimera che finge di essere benefica e in realtà collabora con la società dei consumi nel togliere tratti di umanità all'uomo.

Se il benessere si riassume nella politica del consumo illimitato, come abbiamo già visto, l'esito non potrà che essere nefasto. Che si possa ipotizzare un benessere di natura tutta diversa resta un problema aperto.

Per ora voglio fare alcune ulteriori precisazioni intorno alla natura di questo profondo disagio con cui ci stiamo scontrando nella vita quotidiana perché, non dimentichiamolo la prospettiva di tutta questa ricerca resta sempre quella di pensare il quotidiano con atteggiamento critico. Ovvero cercando di volgerlo al meglio possibile.

Entriamo nel disagio

Com'è noto, il disagio della civiltà nasce per Freud dalla repressione, dal contenimento delle pulsioni naturali che, da un lato, rende possibile la formazione della civiltà stessa incanalando impulsi che lasciati allo stato di libertà naturale sarebbero distruttivi, ma dall'altro lato contiene in sé anche dei rischi di riaffioramento di istinti originari, laddove gli eccessi non siano canalizzati ad esempio nella direzione dell'arte e della cultura. La realtà della società attuale, all'opposto, vede nascere e svilupparsi il suo disagio dalla condizione del consumo illimitato che è il cuore stesso della nostra civiltà, che non tollera alcuna repressione, ma anzi induce una esibizione ossessiva di corpi trasformati in merce, e una continua sollecitazione del desiderio, quali presupposti per un consumo senza limite. L'uomo consumatore è il vero soggetto desiderante, con la piccola postilla che il suo desiderio non può mai essere definitivamente saziato, ma deve riprodursi senza interruzione.

Questo modello, dunque, si preoccupa piuttosto di esaltare e magnificare i benefici e le virtù della crescita senza limite, della produzione, del consumo, e li propone come modello anche alle civiltà che ancora non l'abbiano pienamente realizzato, sotto la forma del grande sogno occidentale.

Mentre nell'immagine freudiana, dunque, il disagio era un difetto superabile della società, addirittura rovesciabile in una condizione creativa felice, nell'immagine attuale il percorso di sviluppo, la crescita illimitata del desiderio e del consumo, non hanno visibilmente avversari in grado di contenerne gli esiti, ed è intimamente connaturata ad essi la produzione di una serie di situazioni di profondo malessere che operano per una radicale trasformazione antropologica. La società della crescita illimitata sta mutando l'uomo sottraendogli quote sempre più alte della sua umanità. E questo processo appare irreversibile.

Il nostro disagio nasce da qui, questa è la mia tesi. Tuttavia è bene chiarire meglio a questo punto che cosa intendo quando uso il termine disagio.

In primo luogo intendo affermare con forza la distinzione tra il disagio e la malattia. Il *dis-agio* va inteso come una mancanza di benessere, come una riduzione dello stato

ottimale, mentre la malattia è piuttosto una condizione patologica di anormale funzionamento dell'organismo, che esige di essere curata. C'è dunque molta differenza, quella che passa tra la necessità di una cura – per la malattia – e la necessità di mettere in atto delle condizioni di vita – scelte, assunzioni, determinazioni, valori, gesti – che aiutino a colmare quella mancanza rispetto a una condizione ideale che immaginiamo possibile. Nel primo caso serve una pratica di cura, nel secondo caso, quello relativo al disagio, serve una pratica di vita, una pratica esistenziale. In questo senso difendersi da un virus è necessario ma non è sufficiente e la salute come sinonimo di benessere è un'illusione.

Se questa distinzione è chiara, diventa chiaro anche il gioco che le forze combinate delle case farmaceutiche e delle associazioni di categoria degli psicoterapeuti stanno giocando sulla pelle di noi tutti: tradurre ogni disagio in malattia, per rendere auspicabile e necessario un intervento curativo specialistico, sia esso una terapia psicologica o farmacologica, o entrambe.

Qui si parte viceversa dal presupposto contrario, che il disagio abbia natura esistenziale e dunque esiga prima di tutto un approccio critico rispetto alle condizioni e agli stili di vita, un approccio che deve essere centrato sui processi di comprensione critica, di formazione della consapevolezza, di confronto dialogico, e di trasformazione delle strutture della vita quotidiana.

Certo il termine *disagio* è molto vago e approssimativo, ma per il momento è proprio di questo che abbiamo bisogno, perché ci serve una parola capace di indicare con molta larghezza una condizione altrettanto ampia e generale. Se, infatti, osserviamo da una certa distanza la realtà dell'uomo nella sua evoluzione dalla condizione primitiva a quella della civiltà propriamente detta, possiamo facilmente constatare che le sue sofferenze, tante e terribili, legate alle difficoltà della sopravvivenza, la fame, la sete, il freddo, il dolore, la morte e tutto il resto, non esauriscono interamente la percezione del negativo nella vita. Vi è infatti qualcosa, che ha a che fare con la qualità della vita stessa, con la sua piena affermazione, con la sua possibilità di matura espressione, con la sua possibilità di riconoscimento collettivo, qualcosa che quando non trova realizzazione adeguata, o la trova solo parzialmente o viene cancellata e annientata, allora introduce nella dimensione dei nostri pensieri, della nostra esistenza, del nostro immaginario e fin della nostra cultura, un tarlo, un difetto, una piega nella liscia superficie delle nostre credenze, dei nostri desideri e dei nostri sogni. È appunto quel che ora chiamiamo disagio.

Oggi siamo in questa situazione che non è più sopportabile, perché ci sta uccidendo, e uscirne non è semplicemente una scelta fra altre, non è un capriccio, o una preferenza: è una forma di difesa. Dobbiamo difenderci da quanto contribuisce ad assottigliare la nostra umanità di uomini, da quanto lavora per indurre disagio da curare, da quanto ci avvelena per poi fornirci contravveleni ancora più tossici. Perché è proprio questo ciò che accade. La condizione umana nella società occidentale può essere descritta come quella di un tossicodipendente nelle mani di uno spacciatore senza scrupoli, che fornisce

dosi sempre più massicce di sostanze psicotrope, ma anche di molecole antagoniste, che servono a tenere il cliente in vita pronto ad assumere un momento dopo una dose ancora più alta e sempre più tossica di sostanze/merci proposte dal mercato per soddisfare i suoi desideri insaziabili e che non dovranno dunque mai definitivamente saziarlo.

La medicalizzazione dell'umanità imposta dal diffondersi di una pandemia globale rischia di farci perdere di vista l'obiettivo. Nessuna cura medica sarà sufficiente ad affrontare il disagio della modernità. La pandemia ha acuito i processi di precarietà e di disgregazione sociale mettendo a tacere ogni possibile resistenza in nome di una crisi che è stata gettata sulle spalle di tutti in base a un principio di condivisione sociale degli oneri. Ma alla fine di questa vicenda dovremo necessariamente tornare a pensare a quel limite esistenziale allo sviluppo che è il nostro vero nemico.

Questa è la battaglia che dobbiamo combattere quotidianamente nella nostra esistenza, per quanto individualmente essa possa essere sanificata e felice, è una guerra comune quella che serve combattere, una guerra che non farà prigionieri e nella quale ci si salverà tutti insieme o tutti insieme si perirà.

Nota bibliografica

Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, Milano, Bruno Mondadori Editore, 2002
Z. Bauman, *La ricchezza di pochi avvantaggia tutti. Falso*, Roma-Bari, Laterza, 2013
Z. Bauman, *L'etica in un mondo di consumatori*, Roma-Bari, Laterza, 2011
Z. Bauman, *Consumo, dunque sono,* Roma-Bari, Laterza, 2010
A. Heller, *Sociologia della vita quotidiana*, Roma, Editori Riuniti, 1975
C. Lasch, *L'io minimo*, Milano, Feltrinelli, 2004
S. Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005
S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011
S. Latouche, *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica in una economia globalizzata*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003
S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, Milano, Feltrinelli, 2004
S. Latouche, *Limite*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012
S. Latouche - D. Harpagés, *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice*, Milano, Eléuthera, 2011
H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, Bari, Dedalo, 1977
R. Madera, *La carta del senso*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012
R. Sennet, *L'uomo flessibile*, Milano, Feltrinelli, 2001
P. Sloterdijk, *Stress e libertà*, Milano, Cortina, 2012
S. Zampieri, *La filosofia nella vita quotidiana*, Bologna, Diogene Multimedia, 2018

Esperienze

Phronesis, n. 5, seconda serie, maggio 2022

La filosofia in pratica come ΦΆΡΜΑΚΟΝ per affrontare ogni pandemia

XXIV SEMINARIO NAZIONALE

di Roberto Di Bacco

Nei giorni 27, 28 e 29 agosto 2021 si è svolto, presso l'accogliente sede del Centro Paolo VI di Brescia, il XXIV Seminario Nazionale di *Phronesis*, il secondo organizzato dall'attuale Consiglio Direttivo Nazionale a presidenza Renato Pilutti, dopo quello del marzo scorso sulla piattaforma Web. Finalmente, l'incontro ha potuto svolgersi in presenza, fatte salve naturalmente tutte le prescrizioni previste dalla normativa nazionale in tema di Sars Cov-2. E proprio il tema della pandemia, declinato nei termini della cura, è stato posto al centro dei lavori e delle riflessioni nel corso delle tre giornate, tanto da costituire un utile momento di confronto e di approfondimento teorico. Già nella presentazione dell'evento ci si è posta la domanda su come l'Associazione abbia reagito al suo interno di fronte alle necessarie modifiche del modo di lavorare, sostituendo gli incontri in presenza, sia tra soci sia con i consultanti, con la comunicazione on line. Cambiamento che ha prodotto effetti e ricadute sulla vita stessa dell'Associazione, sull'attività professionale e sulla piccola comunità dei soci in formazione. L'auspicio era quello di «tessere le fila cognitive ed emotive del cambiamento in atto» e di «aprire la strada ad un migliore inquadramento della criticità della nostra vita associativa», in direzione di un rinnovamento in grado di rianimare varie forme di passività e demotivazione che saltuariamente emergono a causa delle oggettive difficoltà di affermazione della nostra complessa professione. L'intenso impegno riflessivo delle tre giornate sicuramente ha permesso di fare il punto della situazione sulle diverse principali tematiche che caratterizzano l'azione di *Phronesis* da oltre due decenni e, sebbene in modo provvisorio e parziale, ha consentito di individuare possibili percorsi innovativi e terapeuticamente efficaci.

Il farmaco e la cura. L'«ineliminabile ambivalenza di ciò che viene designato come farmaco»[1] è richiamata nella relazione introduttiva al seminario dal presidente, il quale rileva che, nella sua lunga esperienza di vita associativa, quasi mai ha trovato spazio adeguato l'inquadramento della professione nel contesto socio-politico e culturale. Una mancanza che ha influito in modo negativo nello sviluppo di una filosofia pratica che pretende di essere profondamente calata "nel mondo" e in grado di ricercare, e magari di offrire, forme di consapevolezza critica in grado di leggere e interpretare i segni dei tempi. Ma quali sono i *temporum signa* che caratterizzano l'attuale momento storico? Un elenco

1 Curi Umberto, *Le parole della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, pp. 75-76. Sulla funzione terapeutica della parola filosofica può essere utile rileggere l'intervista curata da Antonio Carnicella al filosofo Umberto Curi pubblicata sul n.1, seconda serie, marzo 2019, p. 49, della rivista *Phronesis*.

indicativo è presentato allo scopo di stimolare la riflessione: dalla mondializzazione agli squilibri demografici, dalla finanziarizzazione sovra-economica alle guerre endemiche in atto, dai conflitti economici e finanziari bilaterali e multilaterali tra potenze primarie e regionali… per giungere alla Sars-Cov2, ultima pandemia in ordine di tempo. Un quadro che pone una molteplicità di problemi, da quelli di ordine giuridico (il rapporto tra diritti, doveri e sovranità, come mostra, ad esempio, la questione afgana), a quelli di ordine antropologico ed etico. Situazioni diffuse che evidenziano i limiti di un approccio conflittuale, frutto della "ignoranza tecnica" palesemente manifestata dagli attori occidentali e dell'assenza di un approccio filosofico-antropologico. "Ignoranza tecnica" che impedisce di cogliere quegli elementi di realtà che possono guidare l'azione a un più esteso beneficio umano e che diventa "ignoranza colpevole" col crescere della consapevolezza della prima. Nell'attuale contesto sommariamente descritto non possiamo che constatare come, nella generale crisi che interessa tutti gli aspetti del vivere sociale, sia proprio la crisi del pensiero ad impedire la comprensione di quanto sta accadendo, l'assenza di quel pensiero critico che noi filosofi siamo tenuti a coltivare, attraversando i sentieri dell'etica per giungere a quella condizione di "libertà ragionevolmente possibile" in questi tempi difficili.

Come già ricordato, uno degli scopi del seminario estivo è quello di fare il punto della situazione sulle diverse tematiche della nostra azione, la quale si articola nella triplice direzione della Formazione, della Ricerca e della Comunicazione.

A presentare il lavoro svolto in questi ambiti sono i referenti delle rispettive commissioni. Per la Formazione è Maria Teresa Cimò a relazionare sull'attività che ha impegnato la commissione in questo periodo di incertezze che coincide con la nomina del nuovo Consiglio Direttivo e del nuovo Presidente e che ha visto il paese entrare nel pieno della diffusione pandemica. Ovviamente, l'impatto della pandemia ha influito sia sulla consueta vita associativa sia sulle fasi conclusive dell'iter formativo 2018-2020. Nelle cinque sezioni territoriali, luoghi privilegiati della Formazione Continua, gli incontri on line hanno di necessità sostituito quelli in presenza, comportando una serie di sensibili cambiamenti i cui effetti fanno discutere. Il contemporaneo dibattito sull'introduzione della DAD nel mondo della scuola e dell'università o dello smart working e del telelavoro in ambito aziendale, che tanto spazio ha occupato e occupa nell'universo mediatico, ha pressoché esaurito ogni possibile considerazione evidenziando i vantaggi e i limiti offerti dalle tecnologie telematiche. Nel nostro caso, gli incontri, pur programmati con una certa frequenza, hanno subito una inevitabile riduzione di ore per la difficoltà a mantenere la concentrazione a lungo. Inoltre, la non facile gestione dei tempi da remoto ha penalizzato l'interazione e il confronto, elementi fondamentali del dialogo filosofico. Per questa ragione, sempre in tema di formazione continua, è importante che tutti i soci possano disporre di spazi e di tempi adeguati per partecipare attivamente alla vita della sezione ed essere in regola con le norme che il regolamento prevede, quale la conferma titolo con la

presentazione di un caso di consulenza o di una esperienza professionale. La linea proposta, da sottoporre all'Assemblea dei soci e al Collegio dei consulenti, è di vincolare tali momenti (e quanto più possibile tutta l'attività sociale) a incontri in presenza, data l'importanza che la discussione dei casi assume dal punto di vista formativo. Si vuole cioè dare una maggiore rilevanza a questa pratica così centrale del nostro agire professionale che spesso viene ridotta ad un mero assolvimento formale di un obbligo, sottoposto a continui rinvii e relegato a ridosso della scadenza del biennio. La promozione di più significativi legami tra i soci troverebbe impulso dall'introduzione e dall'organizzazione di incontri di intersezione: due o almeno uno all'anno, con un vero e proprio calendario redatto dal direttivo in stretta collaborazione con i coordinatori di sezione. Ciò favorirebbe, inoltre, lo scambio e il flusso di informazioni, materiali ed esperienze (presentazione di libri, discussioni sulla rivista, analisi di casi e iniziative su cui le sezioni hanno investito particolari energie, tematiche di approfondimento filosofico ecc..) purché affiancati dal dialogo vivo allargato tra i soci. La proposta, da attuarsi sulle piattaforme on line, avrebbe un carattere sperimentale e necessiterebbe quindi di una verifica che tenga conto di un effettivo vantaggio condiviso non solo sul piano relazionale ma anche su quello della partecipazione e della comunicazione.

Giunto ormai a conclusione l'iter formativo 2018-2020, è in fase di avvio il nuovo iter formativo 2021-2023 che inizierà in autunno con un ristretto numero di iscritti ammessi in sede di colloquio motivazionale convincendo per preparazione, apertura mentale, motivazione e voglia di cominciare. Anche in questo caso il Covid ha condizionato sfavorevolmente l'organizzazione dei lavori. Nel corso del 2020 hanno imperversato corsi on line di ogni tipo con rilascio generoso di certificazioni: percorsi comodi che attraggono nonostante i loro limiti e che offrono informazione più che formazione. A differenza, i moduli *Phronesis* sono progettati come dialogo, con una costante attenzione all'interazione e al confronto con gli altri, prerogative che sono i veri privilegi della "presenza", in grado di trasformare in maniera significativa il percorso di apprendimento in una forma di condivisione e di arricchimento in grado di mettere in discussione certezze, metodi, solidità delle esposizioni, fondatezza dei dubbi.

Leggendo le numerose mail che arrivano a Formazione, oltre alle richieste di informazioni sulla consulenza e in generale sulle pratiche filosofiche, è emerso che uno stimabile numero di persone che non hanno titoli per intraprendere la professione di consulente filosofico, ha manifestato un interesse personale a queste tematiche e la disponibilità a frequentare eventuali iter formativi. È una domanda di formazione di tipo filosofico per arricchimento personale o per gestire il loro lavoro o la loro professione con maggiore profondità e apertura mentale, una richiesta che vale la pena di ascoltare e sulla quale l'associazione potrebbe avviare una riflessione di largo respiro.

Mentre il lavoro della commissione Formazione è vincolato a scadenze temporali e costretto a muoversi entro stretti limiti operativi, lo stesso non può dirsi della Ricerca.

Coordinata da Luca Borrione, la commissione ha presentato le prime riflessioni sul tema *Il corpo nella Consulenza Filosofica*, nuovo filone di ricerca interna sul quale si è costituita una comunità di dieci colleghi. A relazionare è lo stesso Borrione che muove da una domanda: "Che cosa ascoltiamo quando ascoltiamo una voce?". Ma prima di soffermarsi su questo primo argomento trattato, la voce appunto, è bene mettere a conoscenza di tutti i soci le premesse e le impostazioni sin qui seguite nel corso della ricerca. Il tema del corpo, tema "eccentrico", per molti secoli trascurato dalla filosofia, ha trovato oggi una sua "centralità" nel dibattito quotidiano imposto dal Covid, nel rapporto tra biologia e filosofia, tra biologia e politica, in relazione al mondo della tecnica e alla dimensione del dolore. Una "centralità" che viene ridefinita con l'aiuto di una citazione di Merleau-Ponty, là dove dice che "non ci sono problemi dominanti e problemi subordinati: tutti i problemi sono concentrici".

Il metodo della ricerca messa in atto si sviluppa su due piani: un piano pratico-dialogico e un piano teoretico. Il primo, suddiviso in fasi e da attuarsi attraverso incontri in piccoli gruppi e periodicamente in plenaria, ruota attorno ad una domanda condivisa[2]. L'elaborazione delle risposte dovrà condurre alla formulazione, anch'essa condivisa e problematica, di una Voce del Sillabario del Corpo nella consulenza filosofica, un utile strumento di lavoro frutto del confronto e dell'esperienza pratica dei soci consulenti. Il piano teoretico implica la lettura di testi sul "corpo" e la relativa schedatura: una bibliografia curata dai soci ricercatori ad uso e consumo di tutti gli altri soci. Dal lavoro sinora svolto già sono emersi alcuni riferimenti teorici, autori come Foucault[3] o il Byung-Chul Han de *La società senza dolore*, oppure Jean-Luc Nancy di *All'ascolto* o Adriana Cavarero di *A più voci*. Si sono inoltre delineate due visioni teoretiche predominanti: quella fenomenologica, di Jean-Luc Nancy, e quella analitica di Wittgenstein, con la sua attenzione al linguaggio che adoperiamo in relazione al corpo e ai suoi atti. Ritornando alla domanda iniziale della presentazione – "Che cosa ascoltiamo quando ascoltiamo una voce?" – la riflessione trova stimolo dalla lettura di un racconto di Italo Calvino, *Il re in ascolto*, tratto da una collezione dedicata ai cinque sensi dal titolo *Sotto il sole del giaguaro*. Il re di cui si parla rappresenta l'udito. Egli, chiuso dentro il Palazzo, siede sul suo trono per intercettare e decifrare i suoni che appartengono al suo mondo: quello del potere. Quando, una notte insonne, capita al re di udire «una voce di donna che si abbandona a cantare…». Sentire una voce: riconoscere, da una parte, il lato emozionale della vita della mente e, dall'altra, il nucleo cognitivo della vita emozionale. Una polarità che si ripresenta e riproduce lo spazio che separa la passione dal pensiero, le emozioni dai valori, o il vuoto calato

2 Quattro domande per quattro fasi: 1) Di che cosa parliamo quando parliamo del corpo? 2) Che cosa ascoltiamo quando ascoltiamo una voce? 3) Che cosa vediamo quando vediamo un volto? 4) Chi c'è oltre lo schermo?

3 A proposito di biopolitica mi permetto di segnalare il dibattito a cui è stato dedicato il numero 8/2020 della rivista "*MicroMega*" (Almanacco di filosofia).

tra la voce e il logos[4]. Le voci della ricerca di *Phronesis*, finalmente ascoltate, esprimono coralmente e in maniera quasi sempre intonata, le prime acquisizioni del cammino sin qui percorso in termini di consapevolezza. Una presa d'atto che siamo un corpo e non abbiamo un corpo, che il corpo è un limite e – insieme – un richiamo alla trascendenza, che il corpo ci mette di fronte una identità che non ammette divisioni.

Il tema della Comunicazione non ha mai trovato, all'interno della nostra Associazione, una adeguata attenzione e, di conseguenza, una trattazione che fornisse delle linee guida efficaci e coerenti. La nuova Commissione, appena insediata, si è prefissata di porre rimedio a questo stato di cose presentando una proposta operativa curata da Lia Matrone, Stefania Bernabeo e Barbara Niero. In apertura, Lia Matrone ha introdotto il tema attraverso alcuni richiami teorici, con particolare riferimento all'opera di Piero Dominici, docente presso l'Università degli Studi di Perugia ed esperto di comunicazione organizzativa, di organizzazioni complesse, di società della conoscenza e di etica. Nel suo testo sulla comunicazione[5] egli sostiene la necessità di condividere la conoscenza per governare il mutamento, per ridurre la complessità e per una globalizzazione etica fondata sulla responsabilità.

La comunicazione come strumento per la cura e la qualità delle relazioni: questo il titolo della presentazione che mette sin da subito in evidenza come la pratica della cura sia indispensabile per fornire alla consulenza filosofica le risorse che le servono per vivere e magari per prosperare. Cura delle relazioni. In primo luogo quella con la possibile utenza della consulenza filosofica, mettendosi dal punto di vista di questa utenza, utilizzando un linguaggio adeguato, ponendosi una serie di domande[6] le cui risposte siano realisticamente fondate. Curare la relazione con la filosofia: promuovendone un'immagine diversa, che ne evidenzi i pregi in generale e soprattutto la sua presenza nella nostra vita. Come previsto dall'articolo 4 del nostro statuto, altre relazioni che sarebbe opportuno curare con un maggiore spirito di apertura sono quelle relative ad associazioni internazionali, quelle che interessano le altre discipline che possano avere utilità per la consulenza filosofica, quelle rivolte ad enti e istituzioni con cui *Phronesis* condivide le finalità. Esiste poi l'ampio ambito delle pratiche filosofiche, dentro il quale molti consulenti sono impegnati, magari con l'intento di trarre vantaggi ai fini della consulenza. È sicuramente questa un'altra

4 È qui richiamata la riflessione di Giorgio Agamben sulla formula aristotelica dell'uomo come animale razionale o *zoon politikon*, dove «la cesura fra politica e animalità (*bios/zoé, logos/phoné, physis/nomos*)» è pensata «nel tentativo di superarla per ridefinire l'umano in modo non metafisico e l'animale in modo non subumano. E questo riversamento dell'uno nell'altro, la forma-di-vita, non può che avvenire in un pensiero del corpo che coincida col suo libero uso». Cfr. Castanò Ermanno, *Agamben e l'animale. La politica dalla norma all'eccezione*, Novalogos 2018).

5 Dominici Piero, *La comunicazione nella società ipercomplessa*, Franco Angeli, Milano 2011.

6 Perché una persona dovrebbe cercare un consulente filosofico? Nel nostro contesto culturale, che tipo di associazione fa una persona quando pensa alla consulenza filosofica? L'immagine corrente della filosofia è tale da far pensare ai filosofi come possibili professionisti a cui rivolgersi per essere accompagnati/aiutati nell'affrontare una questione o risolvere un problema?

relazione da coltivare, dedicandole l'attenzione e la cura che merita in quanto appartenente pur sempre all'ambito della filosofia.

Dalla cura alla promozione. Una grossa novità sarebbe la creazione di un ufficio stampa con il compito di potenziare la preparazione di contenuti da raccogliere in cartelle stampa da mettere a disposizione dei soci per le varie iniziative di promozione in campo mediatico e dei social. La commissione sarà disponibile come supporto all'eventuale creazione di eventi, convention, workshop, attività on line e sul territorio, ma sottolinea l'importanza del coinvolgimento delle Sezioni e la collaborazione dei singoli soci alle attività necessarie per la promozione della professione.

È giunto quindi il momento di dedicarci ad una pratica filosofica: il laboratorio *Pensare il Covid al tempo del Covid*, pensato e proposto da Chiara Zanella. "Giochiamo a fare il consulente filosofico" è l'invito rivolto ai partecipanti, tenuti a raccontarsi e a confrontare le osservazioni e le riflessioni maturate in questo lungo periodo che in vario modo ha modificato il normale svolgimento delle nostre vite. Il modello di questa pratica, già proposta in altre occasioni, si basa sul tentativo di creare le condizioni che consentano di trattare un problema, o un aspetto specifico di un problema, in forma dialogica e seguendo delle linee guida condivise. Ciò avviene attraverso la costituzione di gruppi di lavoro che operano in un primo tempo autonomamente e successivamente, riuniti in plenaria, espongono le considerazioni a cui sono pervenuti. Nel nostro caso, il tema del Covid ha trovato un ampio spazio di riflessione, toccando aspetti trascurati dalla narrazione mainstream, andando ben oltre le facili contrapposizioni a cui sembriamo costretti. Come ci si aspetta da dei filosofi, l'atteggiamento critico ha prevalso, consentendo di muoverci liberamente nella "cornice di pensabilità del fenomeno Covid, partendo dall'osservazione".

L'atteso intervento della prof.ssa Luigina Mortari ha occupato la mattinata della domenica 29 agosto. Si è giunti a lei attraverso la lettura dei suoi testi, in particolare quelli dedicati alla cura, argomento spesso trattato nei nostri consessi suscitando diverse controversie e sul quale la ricerca di *Phronesis* ha posto una particolare attenzione[7]. L'attuale situazione sanitaria non poteva che richiamare il termine cura, insieme ad altri termini come terapia o farmaco, sui quali, estratti dal contesto medico o psicologico, si è concentrata la nostra riflessione di filosofi consulenti.

Luigina Mortari è professore ordinario di Epistemologia della ricerca qualitativa presso la scuola di Medicina e di Filosofia della cura dell'Università degli Studi di Verona, dove dirige il Dipartimento di Scienze Umane. Ricopre ed ha ricoperto prestigiosi incarichi presso istituzioni e comitati scientifici e di ricerca ed è autrice di numerose pubblicazioni

7 Una eco di tale dibattito interno è possibile coglierla nella recensione che Antonio Carnicella ha dedicato al libro di Umberto Curi già citato (vedi nota n. 1) alle pagg. 76-77 della rivista *Phronesis*, n. 1, seconda serie, marzo 2019.

che spaziano in vari ambiti disciplinari: dall'ecologia alla pedagogia, dalla sociologia alla psicologia e alla filosofia. Il suo intervento muove dalla narrazione dell'origine del suo interesse per il pensiero della cura. Esso risale agli anni della sua esperienza nella scuola elementare, quando come insegnante di matematica si misura con le difficoltà di apprendimento di alcuni alunni. La scoperta del mondo dell'infanzia, l'ascolto delle parole dei bambini, la lezione che i bambini stessi impartiscono agli adulti disposti a prestare loro l'attenzione dovuta, nel pensiero della giovane maestra, dove già albergano gli insegnamenti socratici e della tradizione filosofica, maturano l'esigenza di stabilire un rapporto nuovo con quel sapere che nasce dal desiderio di rendere migliore la vita. Rompere vecchi paradigmi, ma "restando sempre nella ragione e nella realtà": è la lezione di Maria Zambrano e di altri autori che nel corso degli anni alimentano una ricerca che nella pratica della cura ha il suo epicentro. Una ricerca le cui tappe sono elencate dalla Mortari seguendo un ordine cronologico e biografico, dove incontriamo pensatori antichi e contemporanei, movimenti di critica e di riforma sociale. Una ricerca che si sviluppa principalmente in due campi correlati, quelli della filosofia e della pedagogia, e che si dirama secondo due direzioni: una teoretica e l'altra applicata. Dal punto di vista metodologico, gli strumenti d'indagine seguono l'impianto di una epistemologia della ricerca qualitativa che si richiama ad un approccio fenomenologico, ermeneutico e alla *Grounded theory*. La fenomenologia ci offre "una teoria descrittiva della cura che possa costituire lo sfondo per disegnare una valida politica dell'esperienza"[8]. Ci indica una definizione semplice ed essenziale della cura, una definizione tratta dall'esperienza quotidiana: aver cura è prendersi a cuore, preoccuparsi, avere premura, dedicarsi a qualcosa. "Esistono cose essenziali per la vita umana. La cura rientra nell'ordine delle cose essenziali, perché per dare forma al nostro essere possibile dobbiamo aver cura di noi, degli altri e del mondo"[9]. Ragioni ontologiche che hanno radici antiche – dal *Fedro* e dalla *Repubblica* platonica – ne sostengono la necessità. "Senza la cura la vita non può fiorire". L'essere umano è un essere fragile e mancante, in un continuo stato di bisogno e sempre esposto al nulla, ma nella quotidianità fa anche esperienza di un'altra inconfutabile dimensione dell'esser-ci: è conservato nell'essere ed è oggetto di cura, dal ventre materno fino alla fine della vita. La presenza dell'Heidegger di *Essere e tempo*, come quella delle *Idee* di Husserl, è imprescindibile. L'essenzialità della cura risponde a una necessità ontologica che include una necessità vitale, una necessità etica, quella di continuare a essere con senso, e una necessità terapeutica, per riparare l'esser-ci. Se la fenomenologia mette a disposizione gli strumenti teorici per dimostrare l'indissolubile legame che unisce la vita umana alla cura, il confronto con la realtà richiede che la cura si incarni in una pratica, in un agire che prenda a

8 Mortari Luigina, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 4 di copertina. Nei quattro capitoli che compongono questo libro ritroviamo tutti i contenuti che sono alla base della riflessione filosofica dell'autrice sulla cura.
9 Ibidem, p. 4 di copertina.

cuore la vita stessa, mossa dall'intenzione di procurare beneficio all'altro e a sé. È la lezione di Dewey che ogni pedagogista ha conosciuto nel proprio itinerario formativo e che la Mortari ha fatto propria sviluppandola e adattandola ai nostri tempi così complessi. Nella sua esposizione Mortari ha fornito una notevole ricchezza di riferimenti, che ritroviamo poi nelle sue opere, e che costituiscono un indubbio patrimonio di risorse per chi opera nel campo della filosofia pratica. I commenti che sono seguiti al suo intervento hanno ribadito la sovranità della cura autentica per la sua natura umana e umanizzante, evidenziandone l'aspetto etico e terapeutico. Ma, come ha sottolineato Augusto Cavadi, noi filosofi non siamo dei terapeuti ma dei maieutici.

La tre giorni di *Phronesis* non può che concludersi con un bilancio positivo. Nonostante la limitata partecipazione su cui hanno influito problemi oggettivi, un primo importante risultato è stato raggiunto nell'essere riusciti ad organizzare un incontro in presenza in cui tutte le componenti associative hanno avuto modo di comunicare e condividere il lavoro svolto, un lavoro che non si è mai arrestato e che sta alla base di un rilancio della nostra azione.

Conversazioni

Phronesis, n. 5, seconda serie, maggio 2022

Intervista a Maurizio Pallante

a cura di Augusto Cavadi

Augusto: Sei laureato in Lettere e svolgi una vasta attività divulgativa nell'ambito delle tecnologie ambientali. Quando ti ho invitato nell'estate del 2021 sulle Madonie, al Festival Una montagna di filosofia*, per introdurre una "colazione col filosofo" sul tema portante della tua missione – la "decrescita felice" – sei rimasto stupito? E, comunque, come ti sei trovato nel ruolo per te insolito di 'maieuta' filosofico?*

Maurizio: Poteva stupirmi la tua richiesta di partecipare a un convegno di filosofia? Mi ha fatto pensare che tu avessi percepito la valenza filosofica delle mie riflessioni sulla decrescita. Mi sono preoccupato soltanto per la mia inadeguatezza a trasformarle da intuizioni in un sistema di pensiero organico. Io ho solo risposto a un imperativo etico che mi ha indotto a cercar di capire le cause della crisi epocale – ecologica, economica, sociale, culturale e politica – in cui l'umanità sta sprofondando e a tentare di individuare una via per evitare che si trasformi in una catastrofe irrecuperabile. Ho maturato la convinzione che la ricerca scientifica e tecnologica sono indispensabili per percorrerla, ma solo se non saranno più usate come strumenti di dominio della specie umana sulle altre specie viventi. Solo se muteranno le finalità con cui verrà utilizzato il loro enorme potere e i loro progressi saranno misurati con la capacità di rientrare nei limiti della sostenibilità ambientale. Quando gruppi di persone che non si sono lasciate irretire dalla demonizzazione della decrescita felice ad opera del pensiero dominante, e intuiscono le prospettive che può aprire, mi chiedono di aiutarle a capire le sue implicazioni, la mia relazione con loro tu chiamala, se vuoi, maieutica.

Augusto: In effetti, sin da quando ti ho ascoltato e poi anche letto – ormai quasi venti anni fa – ho intuito la preziosità della tua riflessione per chi, come me e i colleghi di "Phronesis", siamo molto attenti alla valenza 'pratica' (dunque esistenziale ed etico–politica) del filosofare. E questo non solo quando gestiamo incontri di piccoli gruppi, ma anche nei colloqui a due: riteniamo infatti che molte sofferenze individuali originino da contesti socio–culturali ed economici ingiusti e che sia dunque da miopi tentare di perseguire il benessere soggettivo ignorando il malessere collettivo. È illusorio cercare di essere felici – o per lo meno sereni e in grado di convivere con tante sofferenze che ci assediano da ogni lato – in una società ingiusta, inquieta, priva di riferimenti valoriali minimi condivisi. Se tu dovessi individuare un centro cruciale, una radice decisiva, degli errori e degli orrori della società attuale, cosa nomineresti?

Maurizio: Probabilmente, la matrice di tante perversioni operative è nella prospettiva filosofica (di cui si ha per giunta scarsa consapevolezza collettiva) dell'antropocentrismo.

Augusto: Puoi illustrare meglio il nesso fra critica (filosofica) all'antropocentrismo – che secondo Hans Jonas accomuna i sistemi liberalcapitalisti e i sistemi socialcollettivisti – e proposta (economico–politica) della decrescita?

Maurizio: Per risponderti in maniera argomentata, devo chiederti un po' di pazienza e partire da una premessa all'apparenza troppo remota: non tutti coloro che sostengono la necessità di una decrescita economica attribuiscono lo stesso significato a questa parola. Io penso che per definire cosa sia la decrescita occorre innanzitutto ripristinare la distinzione tra il concetto di beni e il concetto di merci. I beni sono oggetti e servizi che rispondono a un bisogno o soddisfano un desiderio. Le merci sono oggetti e servizi che si comprano. Si tratta, pertanto, di due concetti diversi, ma non contrari. Il contrario di beni non è merci, ma oggetti che oggettivamente non rispondono ad alcun bisogno e non soddisfano alcun desiderio: gli sprechi di energia termica negli edifici non ben coibentati, il cibo che si butta, l'acqua che si disperde nelle reti idriche ecc. Il contrario di merci non è beni, ma oggetti e servizi che non sono in vendita: o autoprodotti per autoconsumo, o scambiati sotto forma di dono reciproco del tempo nell'ambito di rapporti comunitari: l'economia vernacolare, secondo la definizione di Ivan Illich.

L'indicatore della crescita economica, il prodotto interno lordo, si calcola sommando i prezzi di vendita degli oggetti e dei servizi a uso finale scambiati con denaro nel corso di un anno. Pertanto cresce se cresce la quantità delle merci vendute e comprate, anche se non hanno alcuna utilità, o creano danni; mentre non cresce se cresce la produzione di beni vernacolari, che sono per definizione utili. Il Pil non può pertanto essere considerato un indicatore di ben-essere. La decrescita, secondo la definizione che io ne do, è la riduzione della produzione di merci che non sono beni e l'aumento della produzione di beni che non assumono la forma di merci. Non si identifica col segno meno davanti al Pil, ma col meno quando è meglio. Non è la recessione, ovvero la diminuzione generalizzata e incontrollata della produzione di tutte le merci, quelle utili e quelle inutili, che crea una disoccupazione crescente. Al contrario la diminuzione degli sprechi non solo richiede l'adozione di tecnologie più evolute, che comportano una riduzione dell'impatto ambientale (minor consumo di risorse naturali e di emissioni di scarti per unità di prodotto), ma contribuisce a creare un'occupazione utile che paga i suoi costi con i risparmi che consente di ottenere. La decrescita così intesa utilizza criteri di valutazione qualitativi del fare umano. Propone di sostituire il fare bene al fare sempre di più.

La finalizzazione dell'economia alla crescita della produzione di merci utilizza la scienza e la tecnologia come strumenti di dominio della specie umana su tutte le altre specie viventi, considera la biosfera un serbatoio illimitato di risorse a sua disposizione, con una capacità illimitata di metabolizzare le sostanze di scarto derivanti dai processi produttivi e dalla trasformazione degli oggetti in rifiuti al termine della loro vita utile. È

la realizzazione più compiuta dell'antropocentrismo. La decrescita, nella definizione che io ne do, è il capovolgimento di questa concezione.

Augusto: Si può dunque affermare che la tua teoria della decrescita non ha solo una valenza economica, ma veicola una concezione delle relazioni, sia tra gli esseri umani, sia tra la specie umana le altre specie viventi e la biosfera?

Maurizio: Certo. Aggiungerei che questa concezione della posizione dell'uomo nel cosmo da me condivisa è totalmente diversa rispetto alla concezione del mondo che caratterizza il modo di produzione industriale. Uso questo concetto per definire la fase della storia che si è aperta nella seconda metà del Settecento con la rivoluzione industriale e ha avuto due varianti: la variante vincente del capitalismo e la variante perdente del socialismo "scientifico", sconfitta definitivamente con l'abbattimento del muro di Berlino nel 1989. Le due varianti erano unite dalla concezione della scienza e della tecnologia come strumenti di dominio della specie umana sulla natura per accrescere la sua capacità di estrarne quantità crescenti di risorse da trasformare in quantità crescenti di merci. Si dividevano sulla scelta dei modi più efficaci di organizzare la società per raggiungere il fine che le accomunava – il mercato e la democrazia parlamentare da una parte, la pianificazione economica e i soviet dall'altra – e sui criteri di distribuzione tra le classi sociali dei profitti derivanti dalla crescita della produzione di merci – ad opera del mercato da una parte e dello Stato dall'altra. Il giorno dopo l'abbattimento del muro di Berlino si sono formate file di 40 chilometri di Trabant su cui i tedeschi dell'est andavano ad appiccicare il naso sulle vetrine dei negozi dell'ovest, che contenevano maggiori quantità di merci e merci tecnologicamente più evolute di quelle disponibili nei negozi dell'est. La variante capitalista aveva fatto crescere l'economia più della variante socialista scientifica.

Augusto: Come giudichi questa vittoria della variante capitalista (sia quando è totale, o quasi, come nel mondo occidentale sia quando è parziale, ibridata, come in Cina)?

Maurizio: La fase storica aperta dal modo di produzione industriale ha apportato grandi benefici a una parte limitata dell'umanità, ma ha accresciuto le diseguaglianze tra gli esseri umani e ha superato le capacità della biosfera sia di fornirle le quantità crescenti di risorse di cui ha bisogno, sia di metabolizzare gli scarti che produce. L'*overshoot day* …

Augusto: Scusa, come si potrebbe tradurre in italiano questo inglesismo?

Maurizio: *L'overshoot day* è il giorno in cui l'umanità arriva a consumare le risorse rinnovabili che la fotosintesi clorofilliana rigenera nel corso dell'anno. Nel 2021 è sceso il 29 luglio. Le emissioni di anidride carbonica, che eccedono le capacità della vegetazione di

assorbirle con la fotosintesi e si concentrano nell'atmosfera, hanno raggiunto le 418 parti per milione rispetto alle 270 dell'epoca pre-industriale. Di conseguenza la temperatura media della terra è aumentata più di 1,1 gradi centigradi. Per invertire questa tendenza non basta abbandonare la finalizzazione dell'economia alla crescita perché non basterebbe per rientrare nei limiti della sostenibilità ambientale, occorre diminuire il consumo delle risorse e l'emissione di sostanze di scarto. Occorre una decrescita, che, per non essere devastante soprattutto per le fasce più deboli della popolazione mondiale, deve essere selettiva e governata. Si deve realizzare come diminuzione della produzione di merci prive di utilità e aumento della produzione di beni autoprodotti e scambiati sotto forma di dono reciproco del tempo.

Augusto; Sarebbe difficile contestare il rigore logico, basato su dati empirici, della tua proposta. Ma altrettanto difficile negare che la sua traduzione in scelte quotidiane individuali e in politiche economiche governative comporterebbe la rinunzia a troppi privilegi, a troppe comodità. Proprio a questa difficoltà di fornirsi di motivazioni etiche, talmente forti da superare le spinte egoistiche di segno contrario, ha dedicato l'ultimo libro Jonathan Safran Foer, Possiamo salvare il mondo, prima di cena. Perché il clima siamo noi (*Guanda, 2019).*

Maurizio: Bisogna riconoscere che tra il dire – o il pensare – e il fare resta sempre di mezzo il mare… Affinché questo cambiamento trovi il consenso sociale necessario alla sua attuazione, occorre anche un cambiamento del sistema dei valori. Da laico ho voluto dedicare uno dei miei testi più recenti alla valorizzazione della 'spiritualità', declinandola in una maniera che, poi, ho constatato vicina alle tue riflessioni su una spiritualità a-confessionale, 'filosofica': *Spiritualità, dono del tempo, contemplazione. Un approccio laico* (Edizioni Messaggero Padova, 2021).

Augusto: Già, mentre il materialismo come teoria filosofica, ontologica, da Democrito e Lucrezio sino ai nostri giorni, ha una sua altissima dignità, non altrettanto può dirsi di quel materialismo pratico, agito inconsapevolmente, di cui parlò Pier Paolo Pasolini all'inizio degli anni Settanta.

Maurizio: In effetti, Pasolini denunziava l'appiattimento materialistico come una vera e propria mutazione antropologica. La sfida in atto è di una gravità largamente sottovalutata dai ceti dirigenti, dai cosiddetti intellettuali, dai professionisti dell'educazione… Non si tratta di opporre – vanamente – slogan a slogan. Piuttosto di promuovere, anche con esperimenti concreti, la riscoperta dell'economia del dono e la sostituzione dei rapporti sociali basati sulla competizione con rapporti sociali basati sulla collaborazione; la lentezza al posto della frenesia; la conoscenza disinteressata al posto del sapere per utilizzare; la contemplazione della bellezza alla distruzione dell'ambiente e del patrimonio artistico.

Augusto: Critica dell'antropocentrismo, critica della società industriale (nella sua duplice versione di 'destra' e di 'sinistra'), rivalorizzazione di una spiritualità basica… In realtà le tue considerazioni si inanellano formando una collana con una sua coerenza logica, filosofica, che potrebbe sfuggire a chi ti legge sul piano meramente socio–economico e, al massimo, politico-istituzionale.

Maurizio: Hai ragione e sono contento che tu lo sta evidenziando: il paradigma culturale della decrescita che io sostengo non si limita all'ambito dell'economia e della tecnologia, ma ha una valenza filosofica. Si fonda sulla convinzione che l'epoca storica iniziata nella seconda metà del Settecento con la rivoluzione industriale è arrivata al capolinea. Se non si costruiscono i tasselli di un paradigma culturale alternativo capace di accompagnare la nascita di una nuova epoca storica, l'esito non potrà che essere l'estinzione della specie umana.

Diritto e Rovescio

Phronesis, n. 5, seconda serie, maggio 2022

Lettere su
Paul Bloom, *Contro l'empatia. Una difesa della razionalità.* (Liberilibri, Macerata, 2016)

di Saveria Addotta e Antonio Carnicella

Cara Vera,

ho iniziato a leggere il libro di Paul Bloom *Contro l'empatia* carico di curiosità, anche fortemente attratto dal sottotitolo, *Una difesa della razionalità*. In una società in cui la sfera emotiva svolge sempre più il ruolo di dominus e su essa si costruiscono politiche sociali, economiche, di marketing e sanitarie (come abbiamo visto in epoca pandemica), mi sembrava di particolare interesse ascoltare una voce che mette in questione questa sorta di dittatura. Tra l'altro, e qui c'è già un punto su cui ci sarebbe molto da dire, questo soccorso della razionalità (*compassionevole*, come vuole in realtà il titolo originale) arriva da un docente di psicologia e scienze cognitive (alla Yale University), che sembra compiere un percorso intellettuale inverso rispetto a tanti filosofi che, spesso con buone ragioni, sottolineano la forza e l'impatto delle emozioni sul modo in cui ragioniamo.

Da parte mia, non nego l'importanza delle emozioni, un tema cui sono legato da una ricerca effettuata un paio di decenni fa sull'*Esquisse d'un theorie des emotions* di Jean Paul Sarte. È vero che spesso "piegano" la ragione a loro uso e consumo, e nei dialoghi di consulenza è facile rendersene conto, ma penso che se prendessimo da esse un sano distacco, servendo un po' meno il nostro ego, faremmo un buon servizio a noi stessi. È questa anche l'idea che guida il mio lavoro di filosofo consulente e che mi fa dubitare dell'importanza dell'empatia per la nostra professione. Per quanto mi riguarda, più che di *empatia*, per me sinonimo di con-fusione, ho sempre preferito riferirmi alla *simpatia*, che considero come un mettersi sulla stessa lunghezza d'onda del proprio interlocutore. Bloom parte proprio facendo chiarezza sui significati di questi termini e sviluppando la sua tesi – che non è così anti empatia come vuole provocatoriamente il titolo – percorre una linea teorica che lo conduce verso una "ragione compassionevole" che somiglia molto all'idea achenbachiana di *Philosophische Praxis* come "pratica del cuore che pensa".

Ma prima di arrivare a quel punto vorrei fermarmi sul suo concetto di empatia, che con Stuart Mill sintetizza nella capacità di mettersi nei panni degli altri, di sentire ciò che sentono. Partendo da questa definizione, l'autore afferma che l'empatia è fondamentale in molte attività umane, dalla fruizione dell'arte ai rapporti intimi per esempio, ma non è necessaria come sostrato di giudizi morali e come motivazione delle condotte umane, laddove addirittura controproducente perché induce a prendere decisioni sbagliate. E qui arriviamo a un punto saliente, secondo me, perché queste riflessioni, supportate da anni di ricerche, sono estremamente utili al filosofo consulente in quanto impegnato ad accogliere le emozioni dell'ospite e a gestire quelle che nascono in un rapporto di consulenza.

Qual è l'atteggiamento migliore da assumere? Con Bloom possiamo dire che non sia quello "empatico".

***

Caro Antonio,

ho accettato il tuo invito a dialogare sul testo di Bloom anche io colpita dal titolo militante, perché sembra introdurre ad una presa di posizione netta riguardo ad un tema "meanstream" e interessante, appunto, perché proveniente da uno psicologo. Nel suo caso si tratta, come specifica nella presentazione dei suoi studi, di psicologia morale, con una ricerca svolta in modo interdisciplinare, che considera scienza, comportamenti economici e …filosofia. Il sottotitolo italiano *Una difesa della razionalità*, in effetti, risulta ancora più confortante per la direzione del nostro lavoro di consulenti filosofici. La sua tesi – meno forte, appunto, di come fa presagire il titolo –, è a favore di una *empatia cognitiva* piuttosto che quella emotiva a cui ci si riferisce nel senso comune. Posizione che l'autore argomenta sulla base di teorie e ricerche tipiche della psicologia che, come noto, si forma come disciplina autonoma dalla seconda metà dell'Ottocento, proprio sulla base di un'impostazione fisiologica, aspirando quindi ad essere "oggettiva", sperimentale, scientifica e non più "soggettiva e filosofica". La psicologia come sapere e non più branca della filosofia ha, come dire, un legame fondativo con la dimensione corporea e quindi con le emozioni. Mentre per la riflessione filosofica, come sappiamo, sono entrambi temi piuttosto controversi, implicati in questioni più ampie – come il rapporto mente-corpo e la relazione fra ragione e passioni – che, come accenni, trova maggiore interesse in tempi più recenti, almeno a partire dalla metà del secolo scorso, con la filosofia analitica e la scuola fenomenologica. Stesse correnti filosofiche che hanno influenza, più o meno diretta, nel nostro lavoro di consulenti filosofici, vista la centralità del linguaggio, del dialogo, dell'interpretazione nel nostro caso, con persone, in "corpo vivo". Per questo uno dei temi ricorrenti nelle teorie sulla consulenza filosofica è proprio il ruolo delle emozioni nella relazione dialogica e, quindi, la possibilità di provare o meno "empatia" da parte del filosofo consulente verso il suo ospite. Una delle questioni con cui dobbiamo confrontarci.

Bloom, giustamente, sottolinea che l'empatia è una sorta di faro che illumina un singolo aspetto mettendo in ombra il contesto. Supporta questa sua posizione facendo numerosi esempi, come quello dell'esperimento del socio psicologo Daniel Batson che, invitando alcuni partecipanti a "mettersi nei panni" di una piccola paziente, li ha indotti a prendere decisioni inique sul trattamento di altri bambini malati o quello dell'elemosina data in strada in India ai bambini, magari mutilati proprio dalle organizzazioni criminali che li reclutano per sfruttarli. In questi e nei tanti casi che elenca il nostro autore sono a rischio proprio i principi di giustizia ed eguaglianza che, invece, si ritiene di prendere in considerazione in scelte simili. L'empatia viene vista, quindi, come una "pessima guida morale", specchio e riproduzione dei nostri pregiudizi peggiori. Bloom le preferisce l'intelligenza emotiva, la *capacità di comprendere*

cosa provano gli altri ma mostra come nemmeno questa migliori il mondo perché può essere usata anche per far male: diversi criminali sembra ne siano piuttosto dotati, anzi, è quanto consentirebbe loro di colpire meglio le vittime.

Anche io, nella mia pratica, non mi sono posta il problema di provare a "mettermi nei panni dell'altro", piuttosto di comprenderne, insieme, il pensiero nella sua globalità, quindi tonalità emotive comprese. Sappiamo quanto le emozioni contino dal punto di vista sociale, intersoggettivo perché comportano anche credenze e valutazioni. Se anche, almeno inizialmente siamo passivi rispetto a quanto sentiamo, reputiamo come qualcosa che "ci colpisce" – nella tradizione filosofica, come sappiamo, il termine emozione è stato usato come sinonimo di passione (*paschein*, subire, soffrire, il latino *patior*) – ma rispetto a cui ci muoviamo (ex-movere), rispondiamo, in modo più o meno controllato. Senza questa "spinta" probabilmente non ci sarebbe movimento, neanche quello riflessivo.

L'atteggiamento migliore da assumere, per cominciare a rispondere alla tua domanda, come ci suggerisce anche il nostro autore, forse è propendere per la *compassione*: sentire *per* piuttosto che sentire *con*, che io intendo come stimare, dare valore alla situazione di difficoltà, di sofferenza. Credo sia la mia posizione da esterna, a distanza dalla problematica dell'altro (che comunque considero una possibilità umana, quindi anche la mia, per cui mi mette in gioco insieme al mio interlocutore di dialogo) che può consentire la ricerca, quella apertura ad altre prospettive, che la consulenza deve consentire. Posso comprendere il punto di vista e relativo stato emotivo dell'altro, senza farli miei.

Che ne pensi, quindi, dell'empatia cognitiva, su cui si sofferma soprattutto Bloom, per cui possiamo capire il dolore dell'altro pur non provandolo, quello che gli psicologi chiamano cognizione/intelligenza sociale, lettura/teoria della mente o mentalizzazione?

***

Cara Vera,

credo che l'empatia cognitiva sia il cuore della sua teoria contro-empatica, perché senza di essa non sarebbe possibile raggiungere la comprensione dell'altro. Non bastano disponibilità e attenzione per prendersi cura di un'altra persona, almeno nei termini in cui ne stiamo parlando qui, ma, come dimostra Bloom col supporto di numerose ricerche neurologiche, non è neppure necessario sentire ciò che sente o partecipare della sua stessa esperienza. Non so se si possa chiamare intelligenza sociale o lettura della mente, ma credo che nello sviluppo filogenetico dell'essere umano abbiano avuto una grande importanza quei momenti intorno al focolare in cui i primi sapiens dotati di un proto linguaggio raccontavano le proprie esperienze o tramandavano quelle che a loro volta avevano ascoltato. Questo patrimonio di conoscenze personali ha permesso alla nostra specie di sopravvivere in ambienti ostili, ma anche di regimentare e allenare le emozioni, di far crescere e riconoscere sentimenti, prendersi cura della propria esistenza e di quella altrui. Un neuroscenziato probabilmente spiegherebbe questo fenomeno in termini diversi dicendo che la vicarianza, la capacità di immedesimarci

in ciò che ascoltiamo, è reso possibile dal fatto che un'area specifica del nostro cervello è deputata a ricreare le stesse condizioni percettive ed emotive, oppure scomoderebbe la teoria dei neuroni specchio, ma non voglio portare il discorso su un ambito che non è il nostro. Mi preme di più sottolineare come l'importanza di questo gioco la sperimentiamo ancora oggi leggendo un romanzo, che non ci appassiona solo perché la storia "ci prende", ma perché parla al nostro corredo genetico-culturale, perché in essa ritroviamo le nostre emozioni e nostri sentimenti senza partecipare attivamente alle stesse situazioni. Non per niente, tutti i filosofi del variegato filone esistenzialista erano particolarmente legati alla letteratura e Albert Camus, quello che più sento vicino, diceva che "se vuoi essere un filosofo, scrivi romanzi". Dal punto di vista personale, questo è lo spettro attraverso il quale vedo il mio lavoro di filosofo consulente, un movimento di com-prensione dell'esistenza a partire dalla narrazione del vissuto, da ciò che risuona in noi stessi degli altri, senza uno schiacciamento sul sentire dell'ospite né sul mio, altrimenti uno dei due sparirebbe e non ci sarebbe più quel percorso, che potremmo dire di andata e ritorno, che rende la meta riflessione del nostro lavoro così proficua per entrambi.

C'è un'altra questione che il razionalismo-emotivo di Bloom mi sollecita a presentarti, ma prima vorrei chiudere la questione "filogenetica" con un'evidenza a partire dalla quale molti osservatori hanno cominciato a suonare sirene di allarme. A proposito di Millennials e Generazione Z, si parla sempre più spesso di inaridimento delle capacità empatiche e della compassione, quindi tanto dell'empatia emotiva quanto di quella cognitiva, come se trent'anni di sfrenato regime di mercato, che sobilla scientificamente e strategicamente le nostre emozioni, siano bastati a portare al collasso quelle capacità innate che Frans de Waal ha riscontrato anche nei bonobo! Questo penso che dia molto da riflettere e da lavorare alla nostra comunità di filosofi. L'altra considerazione parte dal fatto che nel libro di Bloom ho trovato tracce di polemica verso il suo collega Jonathan Haidt e questo ci riconduce direttamente alla nostra "cura filosofica". In un paio di libri e in un articolo molto studiato risalenti a qualche anno fa, Haidt ha messo in questione la fede nella ragione mostrando come, alla luce delle teorie evolutive e della psicologia sperimentale, l'essere umano sia fondamentalmente guidato dalle emozioni e non dalla razionalità e siano le prime la base delle scelte morali. Da qui ne deriva che se vuoi persuadere qualcuno, devi parlare ai suoi sentimenti e non alla sua ragione. Bloom, al contrario, afferma di non aver mai incontrato persone insensibili ai dati e agli argomenti della ragione e che «ragioniamo meglio quando siamo aiutati a farlo, e certe comunità aiutano la ragione a sbocciare». Alla luce della tua doppia esperienza, di incontri duali di consulenza e di gruppo nelle comunità di ricerca, cosa ne pensi?

***

Caro Antonio,

dalla mia esperienza di dialogo filosofico penso che sia piuttosto ampia la necessità di chiarificazione e orientamento – benché non emerga altrettanto diffusamente come domanda

esplicita – proprio per le caratteristiche della nostra società postmoderna, secolarizzata, che tende alla pretesa dell'oggettività (quella assoluta, del punto di vista dell'occhio di dio direbbe Putnam) e a rifiutare il riferimento a valori ultimi, universali. Ciascuno (anche da bambino), continua comunque a porsi questioni di verità, giustizia, moralità, ecc... Pena l'impossibilità di vivere anche il quotidiano, ci si deve fare carico della responsabilità di ciò che si afferma (le tante opinioni che sono vere per ognuno), le scelte che continuamente dobbiamo compiere, anche quando scegliamo di non fare nulla. Il soggetto forte ha mostrato il suo dogmatismo ma individualmente continuiamo la ricerca di fondamenti più o meno stabili, quelle certezze che, come direbbe Wittgenstein, fungono da perni su cui far ruotare le nostre esistenze, proprio nella molteplicità dei "giochi linguistici". Per questo il nostro è un lavoro molto complesso: deve tenere in equilibrio la legittima tendenza alla conservazione del proprio punto di vista dei nostri interlocutori con la necessità di far comprendere i criteri con cui si sono formate le idee, credenze, convinzioni, anche per poter pensare altro e tenendo in considerazione il paradigma in cui siamo inseriti, la logica della produzione che ricordavi, per cui qualsiasi contesto, anche quelli in cui non dovrebbe vigere (ambienti sociali, artistici, culturali, laboratori scientifici, ecc.), ne sono condizionati per avere, appunto, prodotti "vendibili". È una questione che ci poniamo anche noi quando pensiamo alla comunicazione della pratica filosofica e quindi ci confrontiamo con la necessità di fare il nostro "storytelling" per agganciare il senso comune, che tende ancora a dividere, ad esempio, mente e cuore. Spero almeno dopo esserci chiariti se anche noi consulenti non siamo ancora dentro il dualismo cartesiano. Così quanto proponiamo può risultare ancora una sorta di portato illuminista, di un esercizio della ragione per l'illuminazione di sé e del mondo – proprio mentre la condizione post-moderna sembrerebbe negare questa possibilità – per muovere e orientare comportamenti in un unico senso, verso la "saggezza".

Il pluralismo di valori con cui dovremmo confrontarci può essere piuttosto disorientante e questo emerge soprattutto nelle scuole – che faticano a tenere insieme la complessità di essere contesti di socializzazione con il compito di costruire la relazione degli individui con la propria tradizione culturale – e quindi nei ragazzi, sempre più chiamati (per rispondere alla tua domanda e tornare al tema del nostro dialogo) ad "empatizzare" con un numero crescente di differenze: di generi sessuali, nazionalità, di specie… e con l'intero pianeta. Non è una pratica diffusa quella di soffermarsi sulle proprie idee, argomentarne le ragioni, trovarne di sufficienti per essere riconosciute come valide dagli altri e quindi essere condivise; per questo esercizio è necessario uno spazio e un tempo dedicati. Non soltanto ribaltare le classi per un po' ma l'intero paradigma dell'insegnamento. Quanto spiega il maggior successo nelle scuole di metodologie didattiche come il "debate" piuttosto che della philosophy for children: nel primo caso s'imparano delle regole argomentative e si applicano ad un contenuto determinato; nel secondo, ci s'interroga e si mettono in discussione le proprie certezze, esponendosi all'altro interamente, con quanto si conosce e si sa fare in quel momento. Nel caso della P4C non si recita un copione già scritto, al limite si scrive dopo quanto emerso – preferenze, preconcetti, valori morali, ecc. – dalla viva oralità, con tutte le sue dimensioni (emotività

compresa), considerando che il corpo "naturale" dell'uomo è un corpo "sociale". Cercando di instaurare un dialogo che, come nella consulenza, non manca neanche dell'aspetto retorico, forse anche persuasivo, perché non è uno scambio di logica formale: si fa attenzione alla coerenza del ragionamento ma si gioca con le categorie, si fanno analogie e metafore, ecc… Soprattutto, non si danno giudizi di valore, giusto o sbagliato: c'è piena libertà di parola e, come sottolinea anche Bloom, quando c'è libertà di espressione si corre il rischio di non risultare empatici. Possiamo trovarne un esempio sui media in questi giorni, in cui faticosamente alcuni stanno cercando di argomentare che anche gli autocrati e chi li sostiene hanno le loro ragioni, almeno sufficienti a spiegare parte dei fatti. Lo stesso Bloom afferma che l'empatia è sempre "dalla parte dei censori". Che ne pensi?

***

Cara Vera,

tra i cosiddetti bias che accompagnano l'empatia, Bloom stigmatizza in particolare la partigianeria, in virtù della quale la nostra capacità di sentire le emozioni dell'altro ci porta naturalmente a mettere da parte lo spirito critico e prendere posizione per il dolore della persona con cui ci rapportiamo. All'empatia, ricordiamolo di nuovo, il nostro autore riconosce un valore assolutamente positivo (*ciò che ci rende umani*), ma la critica fortemente quando è posta come base per prendere decisioni di ordine politico e morale poiché conduce alla polarizzazione delle posizioni in campo. È evidente che in un'epoca come quella che stiamo vivendo in cui saltano gli equilibri e sale il livello di contrasto delle opinioni all'interno del corpo politico e sociale, le parti in causa assumono opposti atteggiamenti moraleggianti, da censori, appunto. Per catturare adepti, procedono attraverso discorsi che mirano a suscitare emozioni, passando attraverso semplificazioni e promuovendo politiche a corto raggio. Soprattutto, nel gioco delle parti si pongono all'indice i comportamenti degli "avversari". In tutto questo c'è poco di razionale, come sottolinea anche Bloom, piuttosto il comportamento è animato da dinamiche simili a quelle per le quali si sceglie di tifare per una squadra invece di un'altra.

Più o meno sono le stesse conclusioni cui era giunto Jonathan Haidt nel suo *Menti tribali*. Per questa ragione, penso che per ogni filosofo quello di non risultare empatico non sia un pericolo ma un dovere. L'esercizio del pensiero non può essere compiuto senza una sana presa di distanza dagli avvenimenti e dalle emozioni, anche e soprattutto dalle proprie, senza l'espressione libera dei propri pensieri. Tuttavia, per non rinnegare quel valore politico che attribuiamo alla filosofia, non credo ci si possa limitare al puro esercizio critico, perché questo equivarrebbe a vivere nella notte in cui tutte le vacche sono nere e a nascondersi dietro un dito per non assumersi le proprie responsabilità. Con Bloom, sappiamo di poter raggiungere una posizione intellettuale di buon senso e con quella alimentare delle proposte. Possiamo contare tanto sulla ragione quanto sulla consapevolezza che questa ha dei limiti, dei bachi, come li chiama il nostro autore. È vero, come egli stesso riconosce, essa si presta a fallacie

logiche, è manipolabile, va strenuamente alla ricerca di dati che ne confermino le assunzioni, ma affidandoci al ragionamento possiamo *fare meglio* rispetto a quando ci lasciamo influenzare *dai sentimenti di pancia,* qual è l'empatia, di cui, sottolinea Bloom, *non siamo schiavi*.

A questo proposito, trovo molto interessante per la difesa dei risultati della nostra "terapia" razionale, l'ultimo capitolo del libro in cui Bloom, partendo dal dualismo tra pensiero emotivo e pensiero deliberativo – il secondo, dopo quello tra empatia e compassione – ingaggia un interessante confronto con le Neuroscienze e Psicologia sociale. Bloom non pensa assolutamente di confutare i risultati delle ricerche condotte sul cervello, ma ci pone di fronte ai pericoli insiti nel ridurre il mentale al fisico, nel considerare le nostre azioni come mero risultato di trasformazioni neurali. La nostra vita quotidiana mette in mostra manifestazioni di intelligenza e razionalità senza le quali non saremmo in grado di sopravvivere e senza le quali non avremmo alle spalle secoli di progresso. Sono queste manifestazioni, frutto della capacità di ragionare e di comprendere, nonché del controllo di sé, la migliore confutazione del riduzionismo scientifico, che quando diventa un oltranzismo manicheo finisce per essere semplificatorio. Non possiamo svuotare il mare magnum dell'irrazionalità, ma possiamo creare isole di consapevolezza, riconoscere i nostri limiti, lavorare sui nostri errori e, come sottolinea Bloom, a volte anche *cambiare opinione*.

***

Caro Antonio,

per quanto riguarda il contributo delle neuroscienze alla comprensione dell'empatia così come in generale sulle cosidette "attività mentali" mi fa piacere che lo stesso Bloom conviene che non possano dire l'ultima parola. E anche questo è significativo, se consideriamo che se già le ricerche in psicologia si pongono di perseguire scientificità, le neuroscienze, appunto, ne dovrebbero costituire l'ultima frontiera. Ricercando le possibili connessioni di pensiero, emozioni, autocoscienza, volontà, ecc. con le attività cerebrali, i neuroscienziati condividono con gli psicologi l'attenzione a questioni fondamentali per la stessa filosofia. Sembra che le diverse discipline con il prefisso neuro (neurofisiologia, neurobiologia, neurochimica, ecc.) siano arrivate a considerare le attività mentali sovrapponibili a quelle cerebrali, che quindi queste non siano diverse da quelle per cui muoviamo un arto o percepiamo un colore, un sapore, ecc… Ma, appunto, trovare la "collocazione" nel cervello della memoria, del linguaggio, dell'attenzione non ci dà una spiegazione della mente: rimane sempre il problema "difficile" (come lo ha definito David Chalmers) di definire come avvenga il passaggio, come "emerga" dalla materia la coscienza. Questioni al centro delle analisi dei filosofi della mente che nel nostro lavoro non possiamo non considerare. Così come condurre ricerche – come appare quella che cita Bloom, di Jonathan Haidt – che mostrano come gli uomini esprimerebbero in modo istintivo un'innata moralità, serve a confermare fenomeni, come dici tu, non "naturali" ma culturali. Una cultura sostenuta da "poteri forti" (politici ed economici) che vede al centro le emozioni, ritenute (o fatte ritenere) più vere (perché più naturali)

piuttosto che la ragione, considerata fredda, calcolante, nei suoi eccessi addirittura inumana. Le stesse emozioni che ci distinguerebbero dalle macchine, dalla famosa (per alcuni famigerata) intelligenza artificiale, considerata, invece, per altri versi, migliore di quella umana. Almeno questa la "narrazione" prevalente. Sappiamo che la stessa "grande narrazione" dichiara la fine della filosofia come sapere che pretende il riconoscimento della verità del suo discorso, visto il passaggio di testimone a quello scientifico, anche se questo non sembra mostrare maggiore garanzia di universalità.

Mi avvio a concludere questo nostro scambio continuando con la metafora della narrazione e riprendendo il tuo accenno al legame tra empatia e letteratura, che hai ricondotto, appunto, al racconto delle storie che i nostri interlocutori ci portano, proprio per sottolinearne l'importanza nel nostro lavoro. Accettando l'ipotesi della dissoluzione delle "grandi narrazioni" dell'epoca moderna (in realtà trasformate in altre narrazioni, forse ancora più inglobanti), raccogliere quelle "al dettaglio" (come direbbe Achenbach), può rappresentare una forma di resistenza critica. E quando le persone, come avviene nella nostra pratica, sono stimolate a raccontarsi, a tracciare le trame delle loro visioni del mondo, comprendendone presupposti e condizionamenti, si possono delineare delle piccole opere d'arte. Anche quando i racconti sono semplici, di biografie comuni – come lo sono quelle dei bambini, ad esempio – provo lo stupore di trovarci grande ricchezza, anche se non sono emerse nuove nozioni o rigorosi sillogismi. Con la pratica filosofica abbiamo l'opportunità di narrare, di "mettere la vita in bella", come ha commentato una mia consultante il percorso fatto insieme, nel senso di tracciarne un possibile senso, ordine... logos, appunto. Lo sostiene anche Adriana Cavarero (in *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, 2011): proprio la narrazione fatta da un altro può fare emergere l'identità, l'unicità dell'esistenza umana. E nei nostri dialoghi affiora la particolarità di ogni individuo tanto più si riesce a sviluppare, differenziare, amplificare i desideri, le emozioni portati non con "un lavoro interessato ma un lavoro sugli interessi, non pensieri motivati ma il pensare sul motivo, in senso letterale: *riflessione*" (Achenbach).

La nostra pratica mostra come il luogo comune del "mettersi nei panni degli altri" può essere rappresentato, piuttosto che dall'empatia, da l'*enlogos* – concetto richiamato da Andrea Pinotti nella sua estesa ricerca *Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano*, 2011 – il penetrare nella dimensione cognitivo-discorsiva dell'altro.
Anche per accompagnarlo a narrare e, se necessario, riscrivere la propria storia.

Repertorio

Phronesis, n. 5, seconda serie, maggio 2022

Antonio Cosentino
Socrate dopo tutto
(Mursia, Milano 2021)

di Marta Mancini

L'ultimo libro di Antonio Cosentino, *Socrate dopo tutto. La pratica filosofica di comunità* (Mursia, Milano, 2021, pp. 246) merita di essere accolto come un'opera opportuna non solo per la molteplicità dei piani di riflessione e la ricchezza dei riferimenti teorici ma anche perché da tempo si avvertiva l'assenza di una riproposizione critica e aperta dei topoi della pratica filosofica, come se l'agire sul campo non richiedesse anche l'apporto continuo della metariflessione e del confronto tra le diverse posture del filosofare. Sebbene il focus sia diretto alla pratica filosofica di comunità, *Socrate dopo tutto* ha una rilevanza trasversale per coloro che ambiscono a svolgere il "mestiere del filosofo" ai quali, per un diffuso e malfermo concetto di utilità, capita di imbattersi nel mai del tutto sopito pregiudizio di astrattezza e di inutilità della filosofia.

Cosa (ci) fanno dunque (ancora) i filosofi? E a cosa servono oggi? Ripensare a Socrate da un'angolazione che non vuole essere l'ennesima interpretazione della sua figura, è un modo per affrontare domande essenziali in un tempo in cui la filosofia resta per lo più ancora marginale nel coinvolgimento delle umane occupazioni. A differenza di Socrate che sapeva bene a che cosa serviva il suo dialogare con gli Ateniesi, già con Platone questo convincimento si è dileguato nell'ombra della metafisica, fino a condurre la filosofia sulla soglia dell'inconsistenza per il mondo della vita. Tuttavia, se Socrate rappresenta ancora il momento germinale del filosofare, non è proponibile oggi il ritorno in purezza a quel gesto fondativo, senza fare i conti con almeno due evidenze di ordine storico: la formazione di un imponente patrimonio filosofico che costituisce la dorsale dell'intera cultura dell'Occidente, impossibile da liquidare come un vecchio arnese buono per gli addetti ai lavori; e, in secondo luogo, sul piano sociale e politico, la distanza siderale della società contemporanea dalla polis ateniese dove, per quanto si agitassero conflitti e particolarismi, era possibile aspirare alla ricerca della verità. Su questa convinzione Platone ha costruito la figura del filosofo, mettendola, tuttavia, prudentemente al riparo dalla città che aveva condannato il maestro e consegnandola, attraverso il mito della caverna, all'immaginario collettivo dei posteri, filosofi e non. Osserva Cosentino: «Il prigioniero, in realtà, stando al testo platonico, non si libera, ma "viene" liberato e "costretto" a essere libero [...]. È qui che Platone fonda e legittima un ruolo, un'identità e un'autorità per il filosofo. La differenza che separa costui da tutti gli altri è il suo incontro con la Verità, l'apertura luminosa dello sguardo verso la realtà delle idee [...] il

ruolo e la missione dell'illuminato è quella di comunicare ciò che ha visto a quanti sono ancora incatenati sul fondo della caverna. Su questa possibilità Platone si mostra davvero poco ottimista: gli altri rideranno delle parole del filosofo» (28, 29 passim).

L'allusione alla servetta Tracia che ride di Talete, mostra qualcosa di interessante di questa scena primaria in cui la distanza tra il protofilosofo e la giovane è la stessa che corre tra il prigioniero liberato e i compagni rimasti nella caverna, tanto che il senso del ridicolo in un caso, e il fastidioso pungolare nell'altro, rievocano ancora oggi per il filosofo una considerazione di estraneità difficile da ricomporre. Ma anziché interrogarsi sull'identità del filosofo, Cosentino sposta il campo di indagine su ciò che consente di congiungere la *doxa* e l'*episteme* e farle comunicare, come avviene nel dialogo tra Innocenzo e Filo: «il filosofo anziché tacitare le convinzioni del suo interlocutore, «parte proprio da queste, per ascoltarle e poi provocarle [...]. Le mosse del filosofo, in questo caso, non sono mai risolutive, assertive di conoscenze più garantite, ma consistono piuttosto, in domande che spingono l'interlocutore verso premesse implicite che egli sta utilizzando» (p. 59). Il protagonista principale del dialogo è in realtà il senso comune, l'anello mancante tra opinione e conoscenza, espulso dalla riflessione filosofica a partire da Platone. Con una lettura inedita, ma non arbitraria, la caverna-mondo nell'interpretazione che ne dà Cosentino rappresenta la cornice-condizione di imprescindibilità per gli esseri umani, costitutivamente limitati e immersi nella mutevolezza degli accadimenti che li attraversano. Non l'anelito ad una verità trascendente né un supposto filosofo illuminato, bensì proprio il «bagaglio di conoscenze e di regole d'azione» (p. 60) depositati come senso comune nella memoria storica e linguistica di una comunità fa scaturire, per qualche ragione, il bisogno di pensare filosoficamente sottoponendo il pensiero al vaglio critico. Una ragione che prende la forma di una pietra d'inciampo, di una disarmonia della vita, della perdita di certezze così come della necessità di ricostruire un nuovo equilibrio, a partire appunto dal carattere mobile e processuale della realtà, mentre la si vive e si condivide con gli altri: «In contrasto con la visione platonica della netta separazione tra ciò che è incorniciato e, quindi, relativo e ciò che è assoluto perché non ha limiti né relazioni (decontestualizzato), l'esperienza ci presenta una realtà che si articola, si definisce, si riconosce mediante processi sempre aperti di contestualizzazioni e ri-contestualizzazioni» (p. 59).

La differenza tra il non filosofo e il filosofo si radica nella consuetudine del secondo a non attendere l'imprevisto per iniziare a riflettere poiché, in un certo senso, «se lo va a cercare volutamente e trasforma questo atteggiamento in un suo *habitus* se non in una vera e propria professione definibile sulla scorta di una precisa tradizione» (p. 33). Parole nette, poiché nel momento in cui il filosofo si situa nei luoghi comuni e abbandona il posizionamento atopico in cui originariamente aveva collocato se stesso, non ne consegue un livellamento al ribasso del filosofare, per quanto potenzialmente alla portata di tutti, bensì un diverso punto di partenza da cui farlo sbocciare. Cosentino guarda a

Thomas Reid, fondatore della Scuola scozzese della filosofia del senso comune nonché critico dell'intellettualismo di matrice cartesiana; prospettiva che torna nel concetto di ragionevolezza di Pierce, intesa come relazione dinamica e ricca di implicazioni tra senso comune e filosofia e, naturalmente, in Dewey. Da questa affiliazione teorica deriva una pratica, interamente affidata all'oralità, di natura processuale e inequivocabilmente filosofica, che «dovrebbe condividere con Peirce e Dewey, ma anche con Socrate, l'idea di prestare ascolto alle credenze del senso comune, ma in modo critico e provocatorio, per metterle in movimento di graduale auto-superamento, senza accantonarle in nome di verità superiori» (p. 69). Emerge così più chiaramente il Socrate che Cosentino ci presenta in questo suo libro: un interlocutore vicino e lontano, un Socrate "essenziale" di cui saggiare, per così dire, la tenuta nella complessità del nostro tempo. Sono due i momenti in cui ciò avviene con particolare evidenza: nella riflessione sul rapporto tra filosofia, politica e società e, a proposito della professionalità del filosofo, nel confronto inaggirabile tra il modello duale del dialogo socratico e quello polifonico della comunità di ricerca (filosofica).

La riflessione sul valore politico della filosofia come pratica sociale parte da una sottolineatura del *Simposio*, laddove viene nuovamente dato risalto, anziché ai contenuti, alla cornice entro cui si sviluppa il dialogo, evocativa del contesto che ha visto nascere e svilupparsi la democrazia ateniese. Fra le prerogative della riunione conviviale – informalità, pariteticità dei partecipanti, rispetto e ascolto reciproco, condivisione del tema, interiorizzazione delle regole di processo e, non ultima, la libera volontà di prendervi parte – assume particolare rilevanza il clima amichevole che, traslato nella pratica filosofica di comunità, Cosentino fa evolvere in una direzione inedita e più estesa della *philia* di derivazione aristotelica, tale da non lasciare spazio alla vaghezza: «la "filia" di cui stiamo parlando è soltanto quella che è in grado di agire come motore della ricerca, quel sentimento di cura e di attribuzione di valore che è rivolto, contemporaneamente, verso l'esplorazione e verso i compagni di viaggio» (p. 85). Il che equivale a dire che la comunità filosofica si configura come un'unità in cui «la rete di relazioni sarà una componente insostituibile dello stesso processo di ricerca» (p. 86). Forma e sostanza, insomma, non sono scindibili come del resto non lo sono nell'autentica cultura democratica intesa come stile di vita. Cosentino apre da qui una riflessione critica sul concetto di democrazia alludendo ai frequenti slittamenti di significato occorsi nella storia, fino ad assumere tratti di ambiguità, se non battute di arresto, come è facile notare nell'attuale mondo globalizzato. Sono diversi i sintomi che rivelano questo stato di debolezza della democrazia non tanto della concezione dichiarata, sebbene più retorica che ambita, quanto della sua concreta agibilità: la ridotta autonomia individuale dissolta nei processi di massificazione, la mancanza di un vero dibattito pubblico, l'ingiunzione al consumo, la spettacolarizzazione dell'informazione, l'impersonalità delle forze che governano la vita economica e sociale e, non ultimo, un concetto distorto di comunità

animato reattivamente da particolarismi e rivendicazioni identitarie. Di fronte ad un quadro così complesso, il legame tra filosofia e politica potrebbe anche risolversi nella scelta di un ritorno al *bios theoreticos*, coevo al tramonto della polis a cui si fa risalire la nascita delle scuole ellenistiche, insieme alla reviviscenza di quel sentimento da perdenti di cui parla Sloterdijk. Oppure, liberando la filosofia dall'intellettualismo socratico – ma non dall'impegno etico nella vita pubblica incarnato da Socrate – è possibile immaginare, con Dewey, una democrazia "creativa" dove «stile di vita democratico e pensiero riflessivo (ricerca) sono reciprocamente l'uno condizione dell'altro, all'interno dello spazio sociale che egli chiama "pubblico"» (p. 100). La democrazia in questa prospettiva deweyana, sottolinea Cosentino, non richiede re-filosofi ma, al contrario, «si nutre di partecipazione diffusa al "dare e prendere" della comunicazione» (ivi), per cui democrazia si coniuga di necessità con la *demo-sophia*, di una sapienza capillarizzata e collettiva. L'approdo di queste riflessioni si concretizza nel punto d'intersezione del progetto di pratica filosofica di comunità e, insieme, della costruzione di un profilo professionale del filosofo, in una ritrovata vocazione pubblica e di impegno politico al fine di «ricostruire l'utilità della filosofia in ambito sociale e comunicativo» (p. 103). Se il senso comune è il terreno sul quale nasce e di cui si alimenta il pensiero riflessivo, occorre infatti una comunità che ne favorisca lo sviluppo coltivando la forza generativa del dialogo in modo più esteso di quanto potesse accadere nell'interlocuzione duale del socratismo giovanile. Si tocca qui un punto fondamentale, nella prospettiva di Cosentino, nel confronto tra due opzioni in campo in cui, da un lato viene data attenzione al logos, come accade tipicamente nell'approccio elenctico del pensiero logico razionale delle origini; dall'altro, si evidenzia la cura necessaria affinché il dialogo polifonico non si trasformi in un genere conversativo, socialmente piacevole quanto inconcludente per l'avanzamento della riflessività. Due opzioni che sotto il profilo delle forme politiche di governo corrispondono, rispettivamente, alla grammatica di una democrazia nascente da un lato e, dall'altro, alla centralità del linguaggio, secondo l'impianto dei più recenti orientamenti teorici, della cosiddetta svolta linguistica, più consoni alla condizione post-metafisica delle democrazie "mature".

Partendo dal modello lipmiano della comunità di ricerca, Cosentino amplia in modo originale il retroterra dei presupposti del costrutto sociale di comunità, da cui discendono interessanti riflessioni sull'utilità del filosofo e sulla possibile declinazione professionale. Approfondendo il rapporto individuo-comunità attraverso il confronto con una nutrita letteratura, Cosentino giunge ad una risignificazione del concetto secondo il quale la comunità «più che costruirla tenendo insieme più individui grazie a legami aggiunti e condivisioni di qualche genere di proprietà, dovremmo soltanto farla riemergere come "campo" pubblico e relazionale, come una "gestalt" vitale la cui identità è più e altro della somma delle singole parti mentre evolve e si trasforma nella dinamica "con" le parti e "delle" parti tra loro» (p. 107). La dimensione comunitaria viene concepita, seguendo una

linea "ontologica" di ispirazione heiddegeriana, come cornice di intersoggettività originaria e di connaturata esposizione di ogni essere agli altri, non antitetica alla società ma neppure come entità che si forma sulla base di un qualche criterio comune sovraordinato. L'indizio rilevante sta in quel "far riemergere" che prelude al modo in cui la comunità "semplice", che connota la condizione umana in quanto tale, è anche il presupposto che la può orientare verso la ricerca, sebbene tale passaggio, così come quello successivo verso la filosoficità, non avvenga in successione spontanea. Seguendo la traccia del mito della caverna "rivisitato" si potrebbe ora aggiungere una parte del racconto in cui i prigionieri non soltanto vivono ingabbiati, ciascuno nella propria *doxa*, ma formano una comunità primaria nel condividere – questo sì – un luogo, in cui si trovano per sorte, popolato da una pluralità di opinioni e di linguaggi differenti. Ma questa metafora della società contemporanea, è anche la condizione di partenza che consente di spogliarsi (liberarsi) dal proprio individualismo mediante una pratica riflessiva, cooperativa e simultanea, di autodistanziamento verso una nuova inter-soggettività. Il dialogo polifonico costruisce un logos partecipativo in cui la comunità, intesa nell'originaria accezione antropologica dell'«essere presenti come nodo di un reticolo», si trasforma in un potenziale incubatore di democrazia, «nelle micro-aggregazioni, nelle piccole oasi di relazioni vitali e di comunicazione non superficiale» (p. 108) recuperando l'esperienza etico-politica della condivisione e della dialettica tra il tutto e le parti. In un simile contesto, anche la domanda sull'utilità del filosofo può far leva su una ragione più che plausibile: lasciati gli abiti dello specialista o dell'illuminato, egli compare sulla scena come facilitatore della pratica del con-filosofare in cui «i processi transattivi mettono in relazione trasformativa i prodotti del pensiero ingenuo e le competenze derivanti dalla conoscenza della tradizione filosofica. Il risultato finale non è il travaso di queste conoscenze dal filosofo al non-filosofo, ma l'avanzamento in direzione logico-critica, creativa e valoriale del pensiero dell'intera comunità» (p. 114).

Alla riflessione sulla possibilità per il filosofo di proporsi come professionista (*practitioner*) sulla base di presupposti di contesto, di attori e di finalità descritti da Cosentino fa da controcanto, tuttavia, la constatazione che «al filosofo non è riconosciuta una professionalità assimilabile a tutte le altre; non è considerato un professionista dotato di specifiche competenze da mettere a disposizione di chi gliene faccia richiesta» (p. 141). La presa d'atto che questo scarto esiste non deve far perdere di vista alcuni cardini che tengono conto delle possibili analogie del mestiere di filosofo con le professioni un tempo definite "liberali". Analogie che potrebbero facilitare il passaggio dalla potenza all'atto, ovvero seguendo un percorso che muove dalla rinnovata consapevolezza del filosofo di poter «ricostruire una funzione e una vocazione che la filosofia ha vantato in non pochi momenti della sua storia» (p. 142) per fare breccia nella percezione dell'opinione pubblica. Tra una filosofia strumentale al servizio di scopi altrove stabiliti – dalla scienza, dall'economia, dalla politica, dall'istruzione e via dicendo – e una filosofia contemplativa

di ispirazione epicurea che anela alla pace dell'anima o alla saggezza, è possibile individuare una terza via, propria del filosofo-*practitioner*, che escludendo entrambe le finalità «aiuta a scavare sempre più a fondo fino a scoprire problemi che prima non si vedevano o a dare la forma di problema comprensibile e comunicabile a situazioni confuse, velate, avvertite tacitamente» (p. 148). Gli effetti che scaturiscono dalla pratica spostano così il punto di domanda dall'identità del filosofo a ciò che sa fare in modo specifico e che può proporre ai non filosofi nell'esercizio della professione. Chiedersi chi sia il filosofo, dunque, appare una mossa di autoreferenzialità anche se – aggiungiamo – potrebbe rivelarsi fruttuosa a condizione che la domanda miri, non ad una definizione identitaria, ma alla costruzione di un profilo di *practitioner* sulla base di alcuni requisiti essenziali: la funzione del filosofo incentrata sull'«impegno del pensiero e per la difesa del pensiero seguendo il proposito di ricostruire l'utilità della filosofia in ambito sociale e comunicativo» (p. 143); le competenze dell'agire esperto, declinate nella conoscenza dei contenuti della riflessione filosofica e della strumentazione metodologica; in terzo luogo, il tratto tipico della pratica, comune alle varie forme del filosofare di ispirazione socratica, quali il «rilancio dell'oralità in presenza come ambientazione comunicativa, (dal)la predilezione del dialogo come strumento di ricerca, (dal)la preferenza degli spazi informali, (da) una certa inclinazione, per così dire "agoretica" più o meno accentuata che apre spazi di partecipazione attiva per non-filosofi» (p. 146). Da tale proposta conseguono due aspetti interessanti: in primo luogo, viene superata la contrapposizione tra la pratica filosofica, da un lato, e la filosofia accademica e l'insegnamento dall'altro, considerando semmai le differenze nei modi e nella finalità soggiacenti a differenti pratiche professionali che appartengono allo stesso campo disciplinare: per l'insegnamento si tratterà di trasmettere contenuti di conoscenza; nella ricerca prevarrà il lavoro critico, l'esegesi o la ricostruzione storica. In secondo luogo, si mette in evidenza una *koiné* tra le diverse modalità di pratica che si riconoscono nella predilezione per il filosofare orale e dialogico e nella figura professionale del facilitatore di pratica filosofica di comunità.

In questa compagine, Cosentino dedica una riflessione particolarmente severa alla consulenza filosofica achenbachiana che rappresenta un «elemento controverso e problematico» (p.154) per l'assonanza di ambientazione con le pratiche psicoterapeutiche e per la forma duale del dialogo tra il filosofo e il consultante. Altre osservazioni riportano in luce il tratto "scapigliato" degli esordi della consulenza filosofica come, ad esempio, la tendenza dei consulenti a «sottrarsi a qualunque vincolo di tipo procedurale o metodologico in nome della imprevedibilità del caso unico e di una pretesa "atopia" che la filosofia eserciterebbe collocando la sua voce sempre fuori dal contesto» (p. 156); altre critiche, invece, sono rivolte direttamente ad Achenbach per aver incoraggiato quella indeterminatezza operativa, senza fornire indicazioni di come si articola il processo

dialogico e sul genere di relazione che si instaura tra il consulente ed il consultante affinché il processo riflessivo si sviluppi.

Tuttavia, cogliendo la propositività della provocazione, più che di scetticismo nei confronti della consulenza, le critiche di Cosentino, in coerenza con l'impianto del suo ragionamento complessivo, potrebbero risuonare come un invito rivolto ai consulenti di uscire allo scoperto e di smuovere le acque rispetto ad un consolidato teorico, per mostrare in che cosa e perché la consulenza filosofica può essere utile ai non filosofi. È innegabile che Achenbach ha lasciato in sospeso il tema della professionalità del consulente, prediligendo la critica al modello del filosofo tradizionale anziché la costruzione di una nuova figura professionale. E in effetti, se diamo enfasi alla scena, al contesto o allo sfondo come Cosentino suggerisce in questo suo libro, la consulenza filosofica non può che rimanere una pratica fuori dal coro. Tuttavia, la cornice da sola non basta per garantire le condizioni migliori per lo svilupparsi della riflessività, rischiando con questa convinzione radicale di perdere di vista la sostanza squisitamente filosofica della consulenza. Ad esempio, è parimenti necessario, per il facilitatore come per il consulente, ampliare la conoscenza del patrimonio filosofico affinché il dialogo non si appiattisca «sul tono della conversazione ripetitiva e conformistica, oppure [...] in direzioni che possono essere psicologiche, sociologiche, politiche o di senso comune» (p. 145). Ma ancor più fondamentale per entrambi è la sorveglianza sul progredire del dialogo che chiamerà sempre in causa la responsabilità e l'abilità del filosofo di fronte ai suoi interlocutori: «Le azioni che il filosofo-facilitatore compie per far crescere il senso di comunità sono dirette soprattutto a se stesso. La misura della partecipazione attiva dei membri della comunità, del loro coinvolgimento nella ricerca, della loro responsabilizzazione e dell'auto-controllo è inversamente proporzionale alla direttività del facilitatore [...]. Come facilitatore, fa da modello e da testimone: mostra come si può fare e poi sta attento a come lo fa la comunità e, magari, apprendendo egli stesso una modalità, una possibilità che prima non aveva considerato» (p. 148). Nell'immagine di Achenbach del filosofo che si fa funestare dalla domanda del suo ospite, balza agli occhi la similitudine tra la capacità del buon facilitatore di non eccedere in direttività e quella del consulente di abbandonare ogni precomprensione e "farsi vuoto" (il ripensare daccapo di cui parla Achenbach) affinché sia, appunto, il dialogo a guidare e non il "già pensato". In metafora si può dire che anziché "in battere", lo spartito professionale di Achenbach è scritto "in levare", per dare enfasi alla necessità di sottrarre dall'agire del filosofo tutto ciò che lo rende sovrabbondante e assertivo. In questa indicazione è racchiusa la cifra distintiva del filosofo, diversa dalla passione, dalla vocazione o dall'inclinazione e che allude più al dare prova della sua attitudine ad espandere la pensabilità che all'apprendimento di una qualche abilità tecnica. In questo senso può essere recuperata anche la domanda su chi sia il filosofo, da ricollocare nell'ampio contesto delle riflessioni sul Socrate post-socratico.

Altre analogie si potrebbero intrecciare seguendo la logica della complemetarietà e della ricchezza di ciò che il filosofo professionista può offrire seguendo preferenze, esperienze e interessi personali. La rilevanza della proposta di Cosentino sta proprio nel mostrare la prospettiva più ampia del filosofare agoretico che si alimenta di una molteplicità di proposte operative senza chiudere nessuna di esse in un recinto di esclusività e al tempo stesso preservando il rigore delle specifiche prerogative e competenze. L'esperienza mostra che non sono rari i casi in cui l'esigenza di una consulenza individuale scaturisce da una pratica filosofica collettiva, per sua struttura non appropriata a inclinare la riflessione su questioni che toccano più intimamente il singolo partecipante; così come il desiderio di ampliare la riflessione in condivisione con altri può essere stimolata da un percorso personale. La valenza sociale, così come quella politica, sono inscritte nella filosofia nonostante sia proprio questa curvatura ad essere misconosciuta.

Per comprendere le ragioni di un tale disinteresse, tipico del nostro tempo, sono di supporto le considerazioni contenute nell'ultimo capitolo del libro, dove Cosentino affronta il rapporto tra filosofia ed educazione. Il tema, in consonanza con il terreno elettivo della comunità di ricerca, è rilevante sotto il profilo della didattica e della formazione degli insegnanti-facilitatori; ma, ancora più lo è nel mettere in evidenza il circolo vizioso generato dall'insegnamento di una filosofia che gli adulti di domani ricorderanno per lo più come un deposito di astruse – o al contrario, edificanti – teorie, in ogni caso ugualmente inutili. È evidente il nesso causale tra la svalutazione del pensiero critico nella formazione dei futuri cittadini e l'erosione progressiva del sentimento di democrazia. L'invito è dunque ad abbandonare il paradigma classificatorio e nozionistico dell'apprendimento per spostarsi nella prospettiva di favorire le condizioni affinché «gli studenti acquisiscano modalità di pensiero, schemi interpretativi, concetti che possano portare nella loro vita e utilizzare per incrementare il livello della loro consapevolezza critica e della loro capacità di orientarsi nel loro mondo» (p. 197).

Phronesis, n. 5, seconda serie, maggio 2022

Alberto Giovanni Biuso
Animalia
(Villaggio Maori Edizioni, Catania 2020, pp. 186)

di Davide Miccione

Qualche giorno fa riflettevo, con una certa mestizia, sulla profondissima crisi di libertà mentale e mediatica in cui versa l'Italia (il malato più grave dell'intera "corsia occidentale"). Nonostante la situazione ben si presti ad una analisi giuridica, morale e politica (meglio ancora biopolitica e geopolitica), la ormai antica frequentazione della pratica filosofica fa sì che essa sempre più si costituisca, per me, come una chiave ermeneutica privilegiata. Del resto, se così non fosse, sarebbe solo "pratica" e solo "applicativa" perché allocata alla fine di un processo di comprensione che la vede assente.

In questo caso mi sono trovato a iscrivere mentalmente, senza troppo pensarci, la situazione attuale all'interno di un quadro di esplicazione che proverò a illustrare. È una di quelle griglie di analisi duali, chiarificatrici sebbene spesso un po' manichee, che costruiscono un criterio che si muove tra due polarità e tra esse prova a chiarire un'ampia porzione del reale. Per intenderci, una movenza alla Simmel o, se si è colpevolmente smesso di frequentare il Novecento, alla Daniel Kahneman.

Mi sono dunque ritrovato a pensare come presenti due forze: la prima tende a far smettere di pensare filosoficamente (o comunque in quelle modalità che in Occidente facciamo coincidere con la filosofia) e confinarci in un ambito di riflessione franto, che si occupa di aspetti minori, di mezzi e non di fini, di logistica, e sempre all'interno di un quadro semantico e valoriale già dato. Il risultato è di tipo dogmatico, abitudinario, adialettico. Questa prima tendenza ha ragioni direi fisiologiche, pratiche, sociali e politiche. La riflessione profonda, cioè disposta a esplorare in ampiezza le questioni contigue, i concetti che usiamo dandoli per scontati, i valori che non vogliamo toccare, le paure che non intendiamo affrontare, è una riflessione che rende faticosa la "meccanizzazione" della nostra vita quotidiana, e la meccanizzazione fa risparmiare tempo ed energia fisica e mentale. Inoltre la riflessione rende il corpo sociale più mobile, meno omogeneo, meno controllabile e oggi meno adatto alla "mobilitazione totale" che sembra tornata di moda.

A fronte di ciò la seconda tendenza, quella opposta, quella che vorrebbe "fluidificare" achenbachianamente il pensiero, che vorrebbe fare la spola tra un pensiero operativo e i concetti soggiacenti su cui quella operatività insiste, può contare su ben poco. Pochi uomini che ad essa si sono votati (e che non hanno mai coinciso interamente con i filosofi, e oggi ancor meno) e la fiammella di verità (mi si conceda in questo caso

l'immagine retorica) che in ogni uomo alberga. Ma in fondo può contare anche sui casi della vita, che molto spesso non riescono ad incastrarsi nel pensiero prefabbricato entro cui ci muoviamo e "chiedono" altro. La malattia, la morte, l'amore che non "funziona", lo scorrere del tempo e i mutamenti sociali ci si pongono innanzi e ci fanno sentire prigionieri dei nostri pensieri. E infine i libri, la grande letteratura, l'onesta filosofia, che creano un mondo (l'*Opera* sgalambriana) entro cui ci troviamo a stare dentro per un po' (il fattore tempo non è qui secondario) e ci costringono a rivedere, riprendere, riconsiderare le nostre idee. In alcuni autori di queste *opere* questo scuotimento delle nostre (ma sono nostre nel primo dei due casi?) fruste categorie sembra un effetto collaterale della loro originalità di sguardo, in altri sembra essere uno degli obiettivi.

È in questo attardato "pseudo-simmelismo" che mi sono ritrovato a leggere il libro di Alberto Giovanni Biuso, *Animalia* (a cui questo lungo preambolo ha rubato fin troppo spazio) che non ha solo queste caratteristiche di felice intrusione nei pensieri che siamo soliti considerare assodati ma ha più precisamente questo scopo esplicito. Lo vuole fare, lo dice, costruisce il libro per poterlo fare. È già questa esplicitezza un valore perché segna l'adesione a un modello di critica culturale come dovere intellettuale e filosofico che oggi sembra dolorosamente (e opportunisticamente) sparita. Mentre scrivo queste note arriva in libreria *Disvelamento*, un altro volume di Biuso che mette al centro il rapporto tra il corpo sociale e la gestione del virus di questi ultimi anni e che mostra la medesima scomoda attitudine filosofica ad indurre alla riflessione non solo quando se ne abbia una consolatoria convenienza.

Il tema di *Animalia* non è però calcato sull'urgenza del momento come *Disvelamento* ma su un'urgenza, per così dire, eterna, cioè quella che ha il *Sapiens* di riuscire a capirsi e vedersi in quanto uomo. Un volume di antropologia filosofica verrebbe da dire se non fosse che è proprio quest'ultima che viene scardinata e resa impossibile, almeno nelle forme in cui siamo abituati a pensarla. Biuso parte dal modo in cui siamo abituati e pensare l'uomo e in pochi passaggi rende questa modalità inattingibile. Educati in questi anni a pensare l'uomo, per quel poco che ormai lo si pensa, perlopiù in contrapposizione alla sua metà nascosta, la donna, e a fare i conti con un secolare gioco delle tre carte in cui i concetti di maschio, uomo e donna li abbiamo fatti girare a nostro comodo, leggendo Biuso capiamo che questa ormai patetica prestidigitazione concettuale è nulla se paragonata a quella in cui dividiamo il mondo della vita in due categorie, una che comprende una specie sola: *Homo Sapiens* (anche perché gli altri *Homo* sembra che, in modi diretti o indiretti, ci siamo occupati di farli fuori) e dall'altra parte l'enorme varietà della vita animale (dalla formica al delfino) le cui espressioni ben poco hanno di simile tra loro ma che tutte vengono destinate a forza nella categoria dell'*Animale*. Difficile non scorgere il ridicolo di una categorizzazione binaria che mette il lombrico e il bonobo, che in nulla si somigliano, insieme nella identità animale, e noi che tanto al cugino peloso somigliamo,

da soli nell'altra. Animale diventa così solo un "controtermine" atto a scopi di separazione, di sfruttamento e di guerra.

Come non vedere qui, ci fa capire Biuso, l'ideologia alla base di ogni altra ideologia: l'eccezionalismo antropocentrico, la distruzione del concetto di Zoé, ampio mare entro cui costruirsi "una identità propria" che sia "contigua e coniugativa rispetto a tutte le altre" (*Animalia*, p. 21) per rifugiarsi invece in una ridotta da cui guardare il resto del mondo. Peccato che il mondo, così categorizzato, perda visibilità e perspicuità e che l'Uomo stesso (che così considerato non può che volere per sé la maiuscola) finisca con non capirci più molto non solo del mondo ma anche di un se stesso staccato dalla sua animalità, confinato in un'eccezione che lo rende opaco. Chiuso in questa categorizzazione, vera e propria garitta filosofica, l'uomo non può che muovere guerra agli animali, con una interpretazione estensiva del già ampio mandato biblico, ma soprattutto non può che muovere guerra alla sua appartenenza alla vita della terra: "l'animalità diventa invisibile, prima di tutto l'animalità che noi stessi siamo" (p. 29).

In fondo l'ideologia dell'eccezionalismo antropocentrico è una forma di sostituzione della figura di Dio (creatore della materia ma del tutto estraneo alla materia) con quella umana. Invece di ristrutturare la casa per renderla più sostenibile a tutti i suoi abitanti ci siamo limitati a sostituire il vecchio padrone di casa con noi senza modificarne il progetto. Così categorizzato, questo eccezionalismo si fa nelle sue manifestazioni storiche "umanismo". In questa ampia caratterizzazione dell'umanismo Biuso inserisce proprio la perdita di ogni "natura" umana a favore di una infinità plasmabilità (si pensi al *De hominis dignitate* di Pico, momento germinale della questione) che in questo discorso ci appare come il feroce tentativo di rompere ogni nostra parentela con l'animale che siamo. L'umanista appare così spinto da una "recisa negazione dell'animalità in quanto tale. Anzitutto della *propria* animalità e solo successivamente di quella altrui. L'umanista, infatti, confonde il suo essere animale con la sola fisicità e l'animalità del non umano con il semplice meccanismo dei suoi organi". (p. 43) In questa negazione è necessario giungere alla convinzione che l'uomo non abbia alcuna natura, ma solo carenze da compensare con la tecnica. Una piattaforma ideologica che serve a salutare definitivamente i nostri fratelli animali e a consegnarci nelle mani di una tecnologia che sembra volersi fare nostra unica natura. Ovviamente per rinchiuderci in questo recinto abbiamo estremizzato tutte le posizioni facendo dei cosiddetti animali (cioè di tutte le forme di vita animata escluso noi) esseri automatici (Cartesio *docet*) del tutto nelle mani dell'istinto e di una programmazione che impedisce loro di modificarsi e imparare alcunché. Una lettura della realtà messa profondamente in questione dall'etologia contemporanea ma anche, più semplicemente, dalla minuta esperienza di chiunque abbia diviso la propria vita, per un certo periodo, con un cane o un gatto. Così parodizzato, comunque, "l'altro" che è l'animale ci siamo assicurati che restasse solo "l'altro".

Frantumare il masso erratico dell'Uomo nella natura assicurandogli una continuità con il resto della varietà della vita vegetale e animale sulla terra significa liberare la possibilità di una nuova antropologia (anzi, come propone Biuso, di una etoantropologia) ma anche più ampiamente di un nuovo sguardo sul mondo. Dalla sua posizione isolazionista l'uomo, abbracciando una identità separata e fintamente autarchica, ha fatto discendere altre miopie. La prima, quella che sta alla base e però anche a sigillo di tutte le altre, è un antropocentrismo epistemologico che fa misurare tutta la realtà animale (anche quella in noi) a partire dalle supposte caratteristiche umane. Annoterei qui come, un po' ridicolmente, le tante performance cognitive animali (di memoria olfattiva e orientamento ad esempio) di cui non siamo capaci non siano mai prove a nostro carico, però l'incapacità degli animali di fare ciò che noi sappiamo fare ne certifica sempre l'inadeguatezza. Una sola intelligenza va valutata, putacaso la nostra. Allo stesso modo tratteremo quelle intelligenze umane che mal si legano a ciò che noi abbiamo deciso essere il *proprium* umano. La perimetrazione dell'intelligenza e della comprensione del mondo non è dunque neutra e serve poi ad altre azioni (Biuso dedica ad esempio un capitolo alla vivisezione mostrandone l'inconsistenza epistemologica oltre che la repellenza morale).

L'antropocentrismo diventa un mito invalidante, che ci impedisce di capire. Un mito da cui non si esce neppure "concedendo" diritti agli animali (i lavori di Singer e Regan per intenderci) giacché nella rilettura di Biuso questa movenza teorica sembra mettere una toppa ad una situazione scarsamente sostenibile non, come sarebbe il caso, cambiando paradigma e "rianimalizzandoci" bensì umanizzando gli animali. In ogni caso la stessa nostra animalizzazione sarebbe comunque una mezza verità a fronte di cui Biuso predica invece un rapporto identità/differenza che, come accadeva nella Grecia antica dove altre scelte linguistiche erano state fatte, elimini il concetto di animale.

Dunque dall'eccezionalismo antropocentrico che ci divide dall'animalità, discendono altre separazioni, altri dualismi, altre contrapposizioni che Biuso perlustra nel libro e a cui contrappone una attenta cucitura della nostra realtà categoriale. Tentato dal monismo (come le ombre di Spinoza e Schopenhauer che si intravedono alle sue spalle ci suggeriscono) Biuso non vi cede mai. Alla casacca della totalità preferisce un attento lavoro sartoriale che tenga conto dei tessuti di provenienza. La stessa scelta del termine "corpomente" per indicare quegli uomini che noi siamo o "naturacultura" per delineare una lettura del rapporto tra innato e acquisito meno rigida, rivela questa passione per una conciliazione che superi le differenze ma non lo anneghi.

Da questa separazione tra corpo e mente che reinseriti nella nostra animalità non abbiamo motivo di coltivare possiamo essere "vaccinati" da un attento studio di "quel corpo che sono" gli animali. Guidati dalla nostra animalità possiamo rileggere i temi della aggressività e del suo rapporto con la guerra, la nostra distruttività e l'ecologia, la presenza dei nostri fratelli dimenticati Neanderthal, il rapporto tra autorità e autoritarismo, la

nostra fiducia nelle biotecnologie (qui sarebbe servita qualche altra pagina per consentire al lettore non interno al dibattito di seguire meglio la questione).

Ma gli animali non sono di moda verrebbe di dire, studiarli è molto meno attuale che studiare l'intelligenza artificiale e quindi utilizzare qualcosa di fatto da noi per capire noi stessi con un movimento mentale masturbatorio che spero non sfugga ai più. Insomma, allo stato dei fatti sembrerebbe che l'uomo abbia creato un salto tra sé e la propria animalità e lo abbia eliminato tra sé e il macchinico (cfr. p. 27). Vivi auguri all'umanità, verrebbe da dire.

Phronesis, n. 5, seconda serie, maggio 2022

Vito Mancuso
I quattro maestri
(Garzanti, Milano 2020, pp. 528)

di Augusto Cavadi

I quattro maestri di Vito Mancuso possono interessare il mondo della consulenza filosofica, e più ampiamente delle pratiche filosofiche, per diversi aspetti.

Il *primo*, più rilevante, è un filo rosso che lega la lettura di Socrate, Buddha, Confucio e Gesù: si tratta di personaggi considerabili come "maestri" (e non solo come "istruttori" o "dottori") in cui il pensiero e la vita sono stati inseparabilmente intrecciati (un po' come è avvenuto ai nostri tempi – nota l'autore – con «quattro donne ebree: Hannah Arendt, Etty Hillesum, Edith Stein, Simone Weil», p. 19). Di loro si può dire che abbiano realizzato l'invito di Kant: «Non si tratta di speculare sempre, ma bisogna una buona volta pensare di passare alla pratica» (pp. 19 - 20). Con un'importante precisazione di Mancuso: quando si dice "*pratica*" non si intende qualcosa che "vale meno"; al contrario, «vale di più rispetto a una domanda solo teoretica: vale di più perché suppone l'impianto teorico ma lo verifica a contatto con l'esistenza reale giungendo a toccare la vita nella sua concretezza» (p. 20). Esemplare, ma non esclusivo, il caso di Socrate che «non era per nulla interessato a *fondare la filosofia morale*, nel senso di istituire una nuova disciplina accademica; egli piuttosto intendeva praticare la filosofia come morale e la morale come filosofia»: infatti, da una parte, egli trasformò la filosofia «in un *esercizio* della propria interiorità, paragonabile agli esercizi ginnici», in un «esercizio spirituale»; dall'altra parte, la morale divenne in lui filosofia perché cessò di «essere conformazione a regole tradizionali» per farsi capacità di «capire cosa è giusto in ogni specifica situazione concreta, evitando prescrizioni dogmatiche che piovono dall'alto senza rispettare la singolarità della situazione e di chi la vive», in nome del primato dell' "autocoscienza" (p. 84).

Vediamo un *secondo* aspetto per cui questo voluminoso, ma fruibilissimo, testo di Mancuso può incuriosire il mondo della consulenza filosofica. Sulla valenza "pratica" del filosofare sono possibili – e rilevabili di fatto – molti equivoci. Tra questi la possibilità di intendere la pratica come il *fine* cui subordinare la teoria così ridotta a *mezzo*. Personalmente non vedo nulla di male a che si utilizzi il "filosofato" a scopi estrinseci rispetto al "filosofare": è quanto hanno sempre fatto gli ideologi (utilizzando le idee in funzione della prassi politica) e, più di recente, fanno alcuni psicoterapeuti (utilizzando categorie, intuizioni, scenari filosofici in funzione della salute complessiva del paziente). Veramente importante è chiarire in maniera netta che questa (legittima) strumentalizzazione della filosofia non è ciò che va inteso come "pratica filosofica". Il libro di Mancuso offre vari

esempi. Il filosofare di Socrate ha – consapevolmente e intenzionalmente – degli effetti "politici", ma non si tratta di effetti estrinseci: egli fa politica non solo *da* filosofo, ma *in quanto* filosofo. «Egli rifiutò sempre di appartenere a un partito prendendo attivamente parte alla vita politica. Affermava di esserne impedito da una voce divina», ma «il suo rifiuto di assumere una posizione determinata nella competizione politica non equivale in nessun modo a un disinteresse per la vita politica: come sarebbe stato possibile per uno come lui che viveva nella polis e per la polis?». Egli si dedica infatti, più che ai frutti e ai rami, alle radici della vita politica: a stimolare la ricerca di «ciò che oggi chiamiamo competenza, preparazione, merito» (p. 58) e, soprattutto, della "statura morale" (tipica del governante che ragiona «in base a ciò che è giusto in sé» e non «a ciò che piace ai più» (p. 59). Coltivare questa ricerca che Gramsci avrebbe chiamato "intellettuale e morale" è un'attività filosofica e, inscindibilmente, politica.

Qualcosa del genere la si può rinvenire in Buddha a proposito del rapporto fra teoria e pratica terapeutica: sarebbe impreciso e riduttivo sostenere che, per lui, la conoscenza *è funzionale* alla guarigione. Questa affermazione sarebbe solo la metà di una circonferenza: se, infatti, la conoscenza «non è mai fine a se stessa ma sempre finalizzata alla guarigione» (p. 126), è anche vero che «si guarisce solo conoscendo, cioè risanando la mente dall'ignoranza» (p. 127). Insomma: non basta dire che «conoscenza e guarigione» costituiscono «una specie di circolo» perché, più precisamente, la conoscenza *è* la guarigione.

Questi "maestri" – ecco una *terza* valenza che interseca la professione del filosofo pratico – non hanno lasciato nulla di scritto. Hanno preferito nettamente l'oralità. «Vi sono individui» – nota l'autore – «il cui esercizio del pensiero richiede compagnia e che danno il meglio di sé nelle conversazioni improvvisate nelle case e nelle strade; e ve ne sono altri che invece necessitano di solitudine e raccoglimento e che quando sono chiamati a conversare risultano spenti, a volte persino bloccati»: non solo Socrate, ma anche Buddha, Confucio e Gesù sembra «appartenessero alla prima categoria». Ciò ovviamente senza né escludere che gli stessi "maestri" in questione «avessero momenti di solitudine volontaria» né che il fatto di non avvertire «mai l'esigenza di scrivere» li abbia posti, per ciò stesso, su un livello superiore rispetto ai «pensatori della seconda categoria», per i quali scrivere è «tipico, direi essenziale» (p. 52).

Più propensi a decostruire che a fornire sistemi belli-e-fatti: ecco una *quarta* caratteristica di questi "maestri" che, per riecheggiare Nietzsche, più che idee offrono «metodi» (p. 97). Nel caso di Socrate - maestro di ironia e di maieutica - sarebbe sin troppo facile mostrarlo. Ma vale anche per Confucio. Commentando uno dei detti a lui attribuiti – «Possiedo io forse la conoscenza? Non la possiedo. Allorché una persona, per quanto semplice, mi pone un problema, lo esamino sotto tutte le angolazioni, abbandonando ogni idea preconcetta» – Mancuso osserva: «per Confucio era soprattutto decisivo il metodo» (p. 257). E aggiunge: «Egli procedeva empiricamente, per lo più privo di presupposti dogmatici che gli anticipassero a priori cosa fosse bene e cosa male» (pp. 257 - 258).

Anche in Gesù ritroviamo la tendenza a smontare le convinzioni dominanti: «Avete inteso che fu detto… ma *io* vi dico» (p. 352). Al posto della precettistica rabbinica, articolata e dettagliata, egli propone un criterio di fondo (l'amore di Dio attraverso l'amore del prossimo) che – in ciò dissentendo da Vito Mancuso – a me pare simile a un "metodo" filosofico: infatti costituisce sì «un ben preciso contenuto da comunicare» (p. 353), ma di tipo "formale" (come l'imperativo categorico kantiano) e non "materiale" (come una casistica gesuitica).

Una *quinta*, conclusiva, caratteristica trasversale ai quattro maestri prescelti da Mancuso è la consapevolezza di essere insufficienti, limitati, più che uomini perfetti – come ha detto Ortensio da Spinetoli di Gesù – perfettamente uomini. Come ogni filosofo-consulente di orientamento achenbachiano, essi sanno di poter pronunziare solo la penultima parola perché l'ultima è riservata alla responsabilità del soggetto interlocutore. Infatti «il lavoro effettivo lo deve compiere ognuno nella propria interiorità facendo scaturire dentro di sé il maestro più importante di tutti: il maestro interiore, il *quinto maestro*, o magari la *quinta maestra*, facendo del *femminile* la nuova sorgente della vita etica e spirituale» (p. 440).

Phronesis, n. 5, seconda serie, maggio 2022

Renato Pilutti
Non quello che voglio faccio, ma quello che detesto
(edizioni Segno, Udine, 2021)

di Luca Borrione

Non quello che voglio faccio, ma quello che detesto segna una tappa significativa nell'ampio panorama delle pubblicazioni di Renato Pilutti poiché si presenta come una sintesi tra le dottrine classiche dell'etica e le sue applicazioni e declinazioni interpretative, sviluppate soprattutto sul piano sociale ed esistenziale della quotidianità nel nostro tempo presente. Il volume, edito dalle Edizioni del Segno di Udine, si struttura in tre parti che, a ben vedere, cadenzano il ritmo della lettura come altrettanti movimenti musicali che, pur nella loro diversità tematica, ritmica e melodica, risuonano armoniosamente creando, a lettura ultimata, la chiara certezza di un'opera omogenea e profondamente coerente. La prima parte tratta degli *Elementi fondamentali di Filosofia morale sociale e della vita umana*, la seconda e la terza, nella forma breve del trattato, sintetizzano rispettivamente gli aspetti morali e teologici *Per un'Etica della vita umana.*

Vista l'ampiezza e la densità dei temi trattati, in questa sede non tenterò tanto di forgiare una impossibile sintesi dei contenuti raccolti nel volume, quanto, piuttosto, di indicare alcune possibili punti prospettici di avvicinamento al testo: il mio non vuol essere, insomma, altro che un invito alla lettura, attraverso l'enucleazione di alcune parole-chiave del discorso sviluppato.

Lo stesso autore, d'altra parte, rivela che il manuale «non ha la pretesa di una sistematicità strutturale completa, ma il desiderio di costituire una sorta di compendio, possibilmente accessibile a una larga platea, che non sia rappresentata solo dall'ambiente accademico e specialistico»: una sorta di assaggio, insomma, di quell'amplissimo ambito disegnato dall'etica filosofica.

Nei vari capitoli della prima sezione si sviluppano, in progressione, la questione del valore, del fine, del bene e della coscienza come strutture epistemologiche di una scelta morale di matrice teleologico-eudemonistica, tendente cioè al compimento di un equilibrio e di una gioia nella vita umana. Segue una trattazione del rapporto tra logica ed etica e del significato di morale sociale, politica e del *welfare* state odierno. I principali argomenti di teologia morale sono esposti in forma essenziale al fine di presentare una comparazione delle strutture teoretiche della stessa etica generale e riguardano la coscienza e la legge, le virtù e i vizi contrapposti, la morale delle virtù come alternativa alla morale dell'obbligo.

Tema cardine per comprendere la natura filosofica e, insieme, teologica del discorso del prof. Pilutti è proprio il concetto di etica nella sua declinazione di scienza come dono. Presentata al lettore sin dalle prime pagine, la natura della filosofia morale si rivela scientifica nella misura in cui corrisponde a quella conoscenza spirituale che Romano Guardini così definisce nella magistrale meditazione dedicata alla *Sacra Scrittura e Scienza della fede*: la scienza «è un processo che coinvolge tutto l'uomo, è uno sbocciare interiore, un chiarificarsi, un essere presi, è finezza di udito e vibrante fecondità. Un processo che quanti ne sono stati partecipi hanno sempre sentito come dono». "Scienza", in questa accezione, non si riduce, pertanto, al piccolo esercizio del maneggiare i concetti, ma elaborazione razionale delle grandi e molteplici cognizioni dell'esperire umano. Mai, infatti, la grande visione nella filosofia, nella teologia, nelle scienze della natura o nelle scienze umane è soltanto faccenda di mero sforzo logico, ma si appella a una viva concezione dell'esistenza che richiede di essere sempre integrata e approfondita. Le nostre concezioni realmente vitali non sono, infatti, quelle trovate con il solo atto razionale, bensì quelle che riconosciamo, richiamandoci ancora al magistero guardiniano, come *donate* perché *avvenute*: la scienza viva «si realizza in un chiarificarsi, un approfondirsi, un ampliarsi e uno svilupparsi che si attua lentamente sull'intero patrimonio del vissuto».

Si comprende, in questa prospettiva, come l'impianto dottrinale e scolastico di quest'opera sia scientifico nella misura in cui parli della vita e la interpelli nella sua problematica e, in ultimo, abissale natura. In questo senso, credo che si possa riconoscere una struttura polare sottesa all'intero orizzonte filosofico di Renato Pilutti: da un lato emerge con estrema evidenza e rigore l'impianto dottrinale etico di matrice scolastica e aristotelica sul quale, d'altro lato, si va a radicare la matrice esistenzialistica dell'esperienza biografica dello stesso Pilutti, in cui vita e pensiero concorrono a creare quella visione scientifica che guida, con passione e luminosità, lo sguardo del lettore.

Da questa polarità metodologica e strutturale si irraggia, così, quella vasta molteplicità di tematiche etiche che descrivono e definiscono, talvolta anche sinteticamente, lo specifico ambito delle problematiche filosofiche e teologiche presentate analiticamente nel sommario del manuale.

La versatilità di Renato Pilutti (teologo, studioso, dirigente sindacale, consulente filosofico e consigliere etico anche in ambito imprenditoriale) trova, però, un punto unificante, denso e originale nello sguardo del filosofo che invera la sua natura: proprio qui, nel domandare inquieto del ricercatore di Dio e della verità ultima sul senso della nostra esistenza, convergono, a mio vedere, sia l'impegno civile del cristiano, sia l'intento pedagogico-sociale e, per molti aspetti, inattuale dello studioso e del professore.

In questa prospettiva si può allora cogliere la specifica dimensione della consulenza filosofica in Renato Pilutti: essa nasce dall'esigenza di "riordinare le idee nella testa" poiché si ha la consapevolezza di respirare una diffusa e confusa percezione di degrado della condizione umana. Infatti, nonostante – paradossalmente – si abbiano a

disposizione nuovi mezzi, conoscenze e apporti della tecnica, non si riesce a individuare un cammino armonioso di convivenza tra le persone, le comunità e i popoli. Ed è proprio qui, su questo fragile terreno della vita, che la Consulenza Filosofica può arrischiarsi e giungere in aiuto all'uomo. Purché ci si fermi e inizi a pensare filosoficamente insieme a chi ha scelto di praticare quest'arte del pensiero, la consulenza filosofica, per l'appunto. Pare, infatti, che «sia senz'altro tempo di fermarsi un poco a riflettere, dando spazio e tempo allo scorrere di una positiva meditazione su ciò che veramente ha valore, su ciò che conta nella vita, per decidere di fare, se serve, anche un passo indietro, tornando in parte su una pista che era già stata battuta dagli spiriti migliori che ci hanno preceduto». Urge, allora, «ripensare al grande dono della vita di cui godiamo, agli affetti che ci sono dati, alla bellezza che ci circonda, nonostante tutto, alla verità che ci attende». Un chiaro esempio di come, nella consulenza filosofica, si possa praticare una rigorosa e fertile riflessione sulle virtù viene offerto da Pilutti in una lucida e appassionata pagina dedicata alla *epicheia*[1] (termine polisemantico indicante equità e mitezza in ambito morale e giuridico) che trova in Platone e in Aristotele i suoi due maggiori interpreti da recuperare anche in chiave consulenziale. L'*epicheia* permette, infatti, di collocare al giusto posto il giudizio morale, senza scivolare nel relativismo scettico o nel cinismo più crudele, soprattutto quando i due interlocutori, il consulente e l'ospite, riflettono insieme sulla biografia di quest'ultimo perché «l'*epicheia* è una specie di farmaco che aiuta al riconoscimento dell'altro come valore pari al proprio, e quindi è una salutare lezione indiretta di antropologia morale, e di vita vera».

In ultimo, segnalo al lettore un elemento che potrà, forse, sorprenderlo (purché si avvicini al testo con quella cura all'ascolto profondo che solo il cuore pascaliano può avere): *Non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto* offre squarci di vibrante, rara e, talvolta, lirica intensità narrativa intrecciati nel tessuto dottrinale e manualistico. Inaspettatamente, proprio come un dono, si aprono di fronte all'occhio del lettore attento pagine che commuovono e inteneriscono la sua anima.

E proprio lì, nelle pieghe della pagina che commuove, ci si sente mossi a continuare con passione l'avventura di un libro che parla della vita: di una vita viva e pensata nelle radici profonde del cuore dell'uomo.

[1] Cfr. *Sulla "giustizia giusta" o* epichèia. *A volte seguire le* regole *e fare la* cosa giusta *non è la stessa cosa*, di Renato Pilutti, *Phronesis* nr. 1 seconda serie, marzo 2019, pp. 31-37.

Phronesis, n. 5, seconda serie, maggio 2022

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, contributi in volumi e co-autrice di *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*. e direttore della omonima rivista dal 2018. 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 "www.filosofiaperlavita.it". Tra i suoi numerosi volumi ha pubblicato di recente la trilogia *Voglio una vita spregiudicata. La filosofia come spiritualità per chi ritiene di non averne una; Tremila anni di saggezza. La spiritualità nella storia della filosofia*; *La filosofia come terapia dell'anima. Linee essenziali per una spiritualità filosofica* (Diogene, Bologna 2019 - 2020). Per altre notizie: www.augustocavadi.com.

Roberto Di Bacco
Laureato presso l'Università degli Studi di Torino con una tesi di Filosofia medievale. Ha insegnato nella scuola primaria e nel liceo statale. Attualmente è Filosofo consulente presso *Phronesis* e conduce attività di formazione agli insegnanti per l'introduzione della

filosofia nella scuola dell'obbligo. Recentemente ha pubblicato, per le Edizioni Segno, un saggio dal titolo *L'etica di Abelardo*.

Marta Mancini
Laureata in Filosofia presso l'Università degli Studi di Firenze con una tesi sul pensiero di Max Horkheimer e la Scuola di Francoforte. Ha conseguito presso la SILAE di Padova le qualifiche di Consulente esistenziale (1996) e Logoanalista esistenziale (1997). Si è occupata di formazione manageriale e di coaching presso un istituto bancario di livello nazionale. Dal 2009 è consulente filosofico *Phronesis*, di cui è stata Presidente Nazionale e Responsabile della formazione dal 2016 al 2018. Vive e lavora a Firenze dove ha uno Studio professionale di consulenza filosofica.

Davide Miccione
Consulente filosofico. Già condirettore della rivista *Phronesis* e direttore della Scuola di Consulenza filosofica *Phronesis*, ha insegnato a contratto in diverse università. Dirige per le edizioni Algra la collana "Contemporanea" e per le edizioni LetteredaQalat la collana "Scrittori e pensatori siciliani del Novecento". Coordina il blog collettivo *Aldous. Blog di difesa concettuale*. Tra i suoi 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, *La svolta pratica*, Catania 2020 e, con Neri Pollastri, *L'uomo è ciò che pensa*, Di Girolamo, 2008.

Alessandro Volpone
Docente di Storia della biologia evoluzionistica presso l'Università di Bari, dove ha conseguito il dottorato e ha insegnato anche Storia, teoria e tecnica della comunicazione scientifica. Già docente di filosofia nei licei, parallelamente svolge attività di formatore di Philosophy for Children / Community / Citizenship (P4C) per conto del Centro di Ricerca sull'Indagine Filosofica (CRIF), di cui è presidente dal 2013. È studioso di storia delle scienze della vita, con particolare riferimento al darwinismo e alla biologia italiana del Novecento, e si occupa di teoria delle pratiche filosofiche comunitarie. Diverse sono le sue pubblicazioni su questi argomenti.

Stefano Zampieri
Già presidente di *Phronesis*, ha pubblicato numerosi studi di carattere filosofico e letterario (Blanchot, Heidegger, Savinio, Celan, la testimonianza della Shoah). Ha tenuto seminari presso le università di Messina, Roma, Padova, Venezia. È autore del primo *Manuale della consulenza filosofica*, Ipoc, Milano, 2013, ma intorno a questo tema, oltre a numerosi articoli, ha pubblicato anche *L'esercizio della filosofia*, Apogeo, Milano, 2007, *La consulenza filosofica spiegata a tutti*, Ipoc, Milano 2010, *Introduzione alla vita filosofica. Consulenza filosofica e vita quotidiana*, Mimesis, Milano, 2010 e *Alberto Savinio e la filosofia. Materiali per una vita filosofica*, Ipoc, Milano,

2011, ha curato inoltre il volume *Sofia e Polis. Pratica filosofica e agire politico*, edito nel 2012 dall'editore Liguori. Nel 2014 ha pubblicato *La saggezza delle figure. Materiali per la pratica filosofica*, Ipoc. I suoi ultimi lavori pubblicati rispecchiano un percorso di ricerca dedicato alla vita quotidiana: *Filosofia dello spazio quotidiano*, Diogene Multimedia, Bologna, 2017 e *La filosofia nella vita quotidiana*, Diogene Multimedia, Bologna, 2018.