

# La rivoluzione filosofica

di Giorgio Giacometti

## INDICE

1. Una domanda di filosofia.....	1
2. Diverse concezioni della filosofia.....	2
3. Dall'opinare al filosofare.....	3
4. L'insufficienza della ragione.....	4
5. Il valore dell'esperienza.....	6
6. Una prima vendemmia.....	7
7. Filosofia e giochi della vita.....	7
8. La comunità inconfessabile: implicazioni teologico-politiche del filosofare.....	9

## SINTESI

In questo breve saggio, per rispondere alla domanda "Come può rispondere la filosofia alla domanda di senso dei non filosofi?", azzardo in primo luogo un'ipotesi di risposta alla domanda ancor più fondamentale: "Che cos'è la filosofia?".

Al riguardo, adottando un criterio di legittimazione di tipo storico, cerco di argomentare la tesi che la filosofia sia, sostanzialmente, *ricerca di verità*, una verità di cui possiamo, forse, fare *esperienza*, ma che non ammette "incarnazioni" e che non ci libera mai dal nostro opinare. In questo contesto, da un lato, tento di smontare la diffusa credenza che la filosofia si fondi esclusivamente sulla ragione in senso moderno e sul principio di non contraddizione; dall'altro provo a suggerire che "ingredienti" indispensabili del filosofare, almeno così come storicamente è attestato, siano piuttosto il *dialogo* e la partecipazione a una *comunità* di ricercatori.

Alla luce di tutto questo, per rispondere alla domanda di senso, per lo più implicita, che viene loro dalla società, i filosofi, specialmente come filosofi consulenti o praticanti, non dovrebbero fare altro che favorire la *partecipazione* dei non filosofi alla propria *comunità in ricerca*. Per tratteggiare i *riflessi politici* di questa comunità, dentro e fuori di essa, la paragono, un po' provocatoriamente, a una *chiesa* senza dogmi.

Udine, 31 luglio 2008

## 1. Una domanda di filosofia

L'ipotesi da cui si parte è che, nel Primo Mondo (Europa, Israele, Stati Uniti) più che altrove, cresca la domanda, per la verità ancora più spesso implicita che esplicita, di *filosofia*.

La curva che esprime questa domanda crescerebbe in modo inversamente proporzionale alla curva che esprime la domanda di soluzioni di tipo *scientifico*, *ideologico* o *religioso* ai problemi della vita. L'incongruità di queste soluzioni, la loro sostanziale incapacità di riempire il *vuoto di senso* del nostro mondo, giustificherebbe la nuova tendenza.

- Un primo interrogativo, allora, suona: "*Come* può la filosofia rispondere all'appello?".
- Ma per rispondere a questo interrogativo non possiamo eluderne un altro, più radicale: "*Che cos'è* mai questa *filosofia* che dovrebbe rispondere all'appello?".

## 2. Diverse concezioni della filosofia

Si sa che quasi ogni filosofo ha offerto la sua distinta definizione di filosofia. La "storia della filosofia" lo attesta chiaramente. Non sembra esservi un solo "principio" che, sostenuto da uno o più filosofi, non sia stato criticato, confutato o decostruito da altri, a cominciare da quelli che si direbbero i principi più incrollabili (principio di non contraddizione, relazione di causa-effetto, legge morale ecc.).

Come si può immaginare, allora, di rispondere alla domanda "*Che cos'è la filosofia?*"?

Non solo le possibili risposte che saremmo tentati di dare, ma perfino i *metodi* stessi con cui cercheremmo di argomentarle, potrebbero venire giudicati del tutto inadeguati o parziali da molti di *quegli stessi filosofi* a cui vorremmo rendere giustizia proprio con le nostre "povere" definizioni e spiegazioni!

Si sarebbe tentati di "tagliare la testa al toro", imitando proprio i filosofi che ci hanno preceduto: potremmo, cioè, "inventare" una nuova definizione di "filosofia", che si attagli al modo in cui vorremmo praticarla, magari per rispondere, così, alla domanda "del mercato".

In assenza di definizioni stabili, nulla, certo, lo vieterebbe. Ma l'operazione, realizzata in questo modo, oltre che francamente opportunistica, apparirebbe poco credibile. Infatti, la parola "filosofia", in questo suo uso "creativo", che ignorerebbe programmaticamente quella che chiamiamo "tradizione" filosofica, sarebbe poco più di una  $x$  applicabile a qualsiasi oggetto (per esempio: a una sedia).

Allora, per evitare la totale indeterminazione semantica della parola, sembra necessario convenire almeno su un punto: la miniera dei possibili significati della parola "filosofia" (e, correlativamente, del termine "filosofo"), da cui dobbiamo estrarre quello o quelli che "ci interessano", deve essere costituita da quella che storicamente consideriamo la "tradizione filosofica".

Si tratta, certo, solo di una *convenzione*, dunque di un'ipotesi. Ma appare l'unica che possa *dare senso* all'uso della parola "filosofia", rendendola intelligibile soprattutto a coloro che, non essendo essi stessi filosofi, cercano nella filosofia quel "senso" che non trovano altrove.

Anzi, il richiamo della "tradizione filosofica" si rivela, a una più attenta analisi, un criterio di *legittimazione*, l'unico credibile, per *ogni* pratica della filosofia nel nostro tempo. Questo criterio, infatti, sembra fungere (si direbbe: *oborto collo*, trattandosi di filosofia) da vero e proprio principio di *auctoritas*, a cui appellarsi per distinguere ciò che è filosofico da ciò che non lo è, in mancanza di qualsivoglia altro criterio.

### 3. *Dall'opinare al filosofare*

Si potrebbe ritenere, a questo punto, che qualsiasi "visione del mondo", purché corrispondente all'una o all'altra prospettiva attestata dalla "tradizione filosofica", possa legittimamente rivendicare il nome di "filosofia" e, pertanto, possa venire riproposta, come tale, per rispondere alla domanda di filosofia del nostro tempo.

Ma questa soggettiva "visione", proprio per il criterio storico di legittimazione che abbiamo proposto, per quanto possa costituire un "sistema filosofico" internamente coerente, non può che essere *parziale*. Ogni sistema filosofico, infatti, include, tra gli altri concetti, anche la propria peculiare definizione di "filosofia". Se, dunque, affermassi la verità del *mio* sistema, finirei per negare, anche implicitamente, il carattere filosofico di *altri* sistemi, pure attestati dalla medesima "tradizione filosofica". Quel *pluralismo* che, attraverso il criterio storico, sembrava salvato, sarebbe soffocato.

Supponiamo, infatti, che definissi in termini, per esempio, aristotelici la filosofia come "scienza dei principi e delle cause prime". Con ciò escluderei arbitrariamente che fosse "filosofia" quella esercitata, ad esempio, da chi perseguisse una via "decostruzionista". Ma costui, proprio come me, nel rispetto della convenzione sopra enunciata (che impegna i sedicenti "filosofi" a ricavare dalla "tradizione filosofica" la giustificazione della propria attività, pena la perdita di senso del termine stesso che li denota), potrebbe altrettanto arbitrariamente escludermi, alla luce della sua propria concezione. Si finirebbe in un'antinomia.

Si potrebbe, allora, essere tentati di eludere l'antinomia assumendo una prospettiva francamente "relativistica", alla luce della quale ogni possibile "visione del mondo", attestata dalla tradizione filosofica, sarebbe considerata valida.

Ma il relativismo stesso non regge.

- In primo luogo il relativismo stesso è *una* concezione filosofica! Dunque, per non abbracciare nessun sistema filosofico in particolare, si finirebbe, paradossalmente, per abbracciarne uno, quello appunto del relativismo.
- In secondo luogo, secondo la prospettiva relativistica, quello che a ciascuno *sembra* vero anche *sarebbe* vero, perché non ci sarebbe alcuna verità che non fosse *opinione*. Ma se dobbiamo davvero "salvare il pluralismo", dobbiamo invece ammettere che ciascun filosofo possa rivendicare *soltanto* un'opinione che *non è ancora affatto* verità. Altrimenti ciascuno, da solo, possederebbe, di nuovo, *l'intera verità*, escludendo (e saremmo tornati al punto di partenza) dalla qualifica di "filosofi" coloro che non ne condividessero l'opinione.

Una qualche verità "trascendente", dunque, appare necessariamente *presupposta*, come *distinta e distante* dalla nostra opinione, la quale, altrimenti, verrebbe contraddittoriamente assolutizzata.

Il filosofo, allora, sarebbe semplicemente qualcuno che, a chi gli si rivolge, ha da dire soltanto la sua semplice opinione, senza pretese, come qualsiasi altra persona?

La "tradizione filosofica", che ha in Socrate il suo punto focale, suggerisce una risposta diversa.

"Noi filosofi", come tutti, non conosciamo affatto la verità, ma *sappiamo*, però, una cosa: che essa senza dubbio *non coincide* con la nostra opinione, *in quanto* opinione (accidentalmente la nostra opinione e la verità potrebbero anche avere lo stesso "contenuto informativo", ma noi, appunto, *non lo sappiamo*: per questo la nostra resta precisamente un'opinione). In questo senso, a differenza dei non filosofi, "sappiamo di non sapere".

Bene, quella verità che noi non possediamo, proprio perché, in quanto filosofi, neppure crediamo di possederla, la possiamo *ricercare*.

*Il filosofare si distingue dall'opinare non perché pervenga alla verità, ma perché, sapendo di non saperla, la ricerca.*

Questo risultato a ben vedere, non è solo legittimato dall'"autorità" socratica (il che non sarebbe, comunque, poca cosa, se ammettiamo che non possiamo fare a meno di riferirci al criterio storico per "dare un senso" alla nostra pratica), ma appare anche *il solo presupposto compatibile* con l'intrascendibile *pluralismo* delle prospettive filosofiche.

Infatti, affinché il pluralismo non si dissolva in relativismo (in cui *anything goes*, tutto e il contrario di tutto può dirsi contraddittoriamente "filosofia"), le diverse "filosofie", nella differenza dei rispettivi approcci, dovranno condividere almeno un "minimo comun denominatore", quello, appunto, che ci consente di distinguerle come tali. La *ricerca della verità* o, se vogliamo, della *sapienza* (che è anche un modo per tradurre la stessa parola "filo-sofia") sembra assolvere, a questo punto, questa funzione.

La filosofia, dunque, come *processo* (di ricerca di verità), piuttosto che come *dottrina*, sembra poter ritrovare (o aspirare a) quell'*unità* che essa immediatamente perde se si tenta di afferrarla dentro un *sistema* o anche dentro un determinato *metodo*.

#### **4. L'insufficienza della ragione**

A questo punto, si sarebbe tentati di individuare anche nell'esercizio della *ragione* un tratto comune a tutte le diverse "filosofie" che si sono succedute nel tempo.

L'ipotesi sembra reggere, ma solo a patto che si intenda la ragione nel senso ampio del termine greco di *Lògos* (che include, in generale, il *linguaggio*, fatto anche di silenzi, di pause eloquenti, di interrogazioni, di narrazioni, di miti ecc.) e non in quello più ristretto di "calcolo" basato sul principio di non contraddizione (tipico del moderno razionalismo).

Storicamente è indubbio che la via tipicamente "filosofica" di ricerca della verità si nutra di *dialogo* piuttosto che di preghiera, ascolto, meditazione, esercizi fisici ecc.

Ma non è affatto scontato che dialogo significhi *soltanto* esame critico dei pro e dei contro di ciascuna tesi, investigazione dei suoi presupposti e implicazioni. Soprattutto, non è affatto scontato che la verità possa venir raggiunta come *risultato* (in senso razionale) di questo esame.

Due fondamentali *limiti* della ragione, infatti, sembrano *a priori* impedirlo:

- la fragilità del principio di non contraddizione,
- l'incapacità della ragione stessa a uscire dal proprio formalismo.

Per quanto riguarda la fragilità del principio di non contraddizione, basta ricordare che, se lo prendiamo troppo sul serio, il divenire di qualcosa, si rivela illusorio, come suggerisce Parmenide (se sono *x*, non posso che essere *x*, quindi non sarò *mai* *y* o *z*). Peccato che questo stesso divenire illusorio sia necessario anche solo per *enunciare* il principio, per pensarlo!

La storia della filosofia è costellata da esempi di *antinomie* (dai paradossi di Zenone, attraverso le aporie dell'uno nel *Parmenide* di Platone, fino a Kant e a Russell), in cui il principio di non contraddizione "fa cilecca". Per quanto il sorgere di antinomie sia raro, la loro occasionale emergenza getta un'ombra sui limiti del principio in generale (e, dunque, sulla stessa "razionalità" come metodo).

Ne fa le spese, ad esempio, la celebre "dimostrazione per assurdo". Anche se dimostro che è contraddittorio negare una certa tesi, nulla mi assicura che la stessa tesi, risultata apparentemente "incontrovertibile", non implichi conseguenze a loro volta contraddittorie (come è appunto il caso delle antinomie).

Dunque, in ultima analisi, non esco dalla sfera dell'opinare.

Per altro verso, l'incapacità della ragione stessa di uscire dal proprio formalismo è stata più volte denunciata dalla tradizione empiristica.

Ma sono soprattutto i celebri *tròpoi* risalenti allo scettico Agrippa a costituire la più convincente "fondazione epistemologica" del pluralismo filosofico. Questi tropi così si possono formulare:

1. data un'opinione, per quanto coerente e ben argomentata, è sempre possibile argomentarne una contraria;
2. ogni argomentazione addotta a sostegno di una tesi va a sua volta argomentata e così via all'infinito, senza poter pervenire mai a un principio;
3. se una catena argomentativa si ferma a un preteso "principio" questo, non essendo argomentato, è tale solo, appunto, per "petizione di principio" e resta opinabile;
4. se una catena argomentativa è circolare, si evita sì il regresso all'infinito, ma si finisce contraddittoriamente per presupporre ciò che si voleva dimostrare (*diallele* o circolo vizioso);
5. ogni concetto dipende dalla relazione che intrattiene con ogni altro, ma, poiché i concetti sono pressoché infiniti e nessuno può determinarli tutti, nessuno può determinarne esaustivamente neppure uno solo.

Espresso in altri termini: una prospettiva filosofica esclusivamente razionalistica appare insufficiente per un motivo fondamentale: la mera *coerenza* di un qualsivoglia sistema filosofico, anche raggiunta, nulla ci dice della sua *verità*.

Il *dubbio* non tocca soltanto il corollario di un mio determinato "teorema" che non si rivelasse coerente con il sistema o congruente con l'esperienza. Il dubbio filosofico *attraversa da parte a parte* il mio "sistema", costringendomi a riconoscerlo sempre soltanto come coacervo di opinioni, per quanto coerenti tra loro e ben argomentate.

Se tutto ciò non bastasse, l'esercizio della ragione, in filosofia, sembra non solo non *sufficiente*, come la scepsi suggerisce, ma neppure *necessario*.

Per dimostrarlo basta restare fedeli al *criterio storico* che ci siamo dati come modalità per riconoscere ciò che possiamo legittimamente chiamare "filosofia".

Gli studi di Pierre Hadot hanno mostrato chiaramente come nelle diverse scuole filosofiche dell'antichità, soprattutto di età ellenistica, i *dogmi* fondamentali dei diversi approcci non venissero mai messi in discussione all'interno della determinata scuola. Per "filosofia" si intendeva soprattutto, in quel contesto, l'applicazione (apparentemente) "acritica" dei principi dei maestri (fossero stoici o epicurei) alla propria vita quotidiana.

Questo non deve stupire. L'esercizio della *ragione critica*, che noi tendiamo a considerare proprio della filosofia, in generale, ha guadagnato tanta reputazione, storicamente, solo dall'Illuminismo in poi.

Per di più, neppure in seguito questo esercizio critico è mai stato "totalitario" in filosofia.

Durante il Romanticismo, ad esempio, si è potuto immaginare che *organo* della filosofia fosse, invece che la ragione, l'*arte* (Schelling) o, più in generale, il *sentimento* rettammente inteso (*Gefühl*), "legittimando", quindi, *ante litteram*, gli approcci contemporanei alle pratiche filosofiche fondati su "empatia" (nozione peraltro di matrice storicistico-fenomenologica), "intelligenza emotiva", "narratività" ecc.

Dati questi limiti della "ragione" in senso moderno, delle due l'una:

- o la ricerca della verità è un mero "gioco" senza senso (perché se ne può prevedere con largo anticipo il fallimento),
- oppure si deve immaginare un tipo di esercizio filosofico che trascenda il semplice esercizio della "ragione" (giustificando, quindi, implicitamente anche tutti gli approcci filosofici "non razionali" o "non solo razionali").

## 5. *Il valore dell'esperienza*

Storicamente, in campo filosofico, si è trovata, per quanto riguarda l'attingimento della verità, la via di un'esperienza irriducibile alla sola ragione (nel senso di *supra* o *ultra rationem*, non *contra rationem*).

Non ci si riferisce, qui, all'esperienza cara all'empirismo e propria dell'abito "scientifico". In campo scientifico, infatti, l'esperienza è provocata secondo le regole di un metodo rigorosamente razionale e viene interpretata alla luce di una teoria altrettanto razionale. Questo genere di esperienza, pertanto, "ridotta alla semplice ragione", non promette alcuna conoscenza che trascenda la ragione stessa e le sue "secche".

Ci si riferisce, invece, a un'esperienza di altra natura. Che la si chiami *estasi* come nella tradizione neoplatonica, *evidenza* come in Cartesio o nella tradizione fenomenologica, *intuizione* come in Spinoza o Schelling, si tratta comunque di qualcosa "personale" che ciascuno deve raggiungere da solo e che non si può in alcun modo "apprendere", né "insegnare" ad altri, se non in modo indiretto (come anche Socrate, contro i sofisti, diceva, della "virtù").

Un testo chiave al riguardo è la *VII Lettera* di Platone.

Dopo avere escluso categoricamente che si possa intendere la sua filosofia sulla base della sola lettura dei suoi scritti, Platone, come è noto, allude alla verità come a

una conoscenza che *non si può in alcun modo comunicare*, ma s'accende come fiamma da fuoco che balza: nasce *all'improvviso* [*exàiphnes*] nell'anima dopo *un lungo periodo* di discussione sull'argomento e *una vita in comune*, indi *si nutre da sé medesima*.

Se non vogliamo escludere Platone dal novero dei filosofi (dopo averne escluso magari anche i filosofi dogmatici dell'età ellenistica, con buona pace del nostro criterio storico di legittimazione!), dobbiamo ammettere che sia almeno *legittimo*, per chi voglia praticare la filosofia nel nostro tempo, ricercare, all'interno di una *comunità di pratica*, qualcosa di simile a un *insight* sulla verità (per quanto *parziale* o *locale* essa possa essere).

Questa verità potrà essere conseguita certamente anche attraverso il *dialogo*, ma non tanto come risultato logico-razionale delle argomentazioni a cui si sia fatto via via ricorso (Platone scrive: "all'improvviso"), quanto all'interno di un'esperienza *personale* capace di una sorta di "vita propria" (Platone scrive: "si nutre di sé medesima").

Platone sembra alludere a qualcosa che *si può sì ricevere ma anche no* (come una *grazia*) piuttosto che a qualcosa che *si raggiunge necessariamente* contando solo sulle proprie forze intellettuali.

In questa prospettiva, la stessa appartenenza a una *comunità in dialogo* sembra rappresentare solo una *condizione di possibilità* dell'esperienza filosofica, piuttosto che una sua *causa* necessitante.

Il *lògos* che si esercita all'interno di una comunità di pratiche, potrebbe, inoltre, costituire un *farmaco*, con tutta l'ambivalenza etimologica del termine (come *rimedio* e come *veleno*), ai fini di una *purificazione* spirituale che, in quanto tale, non avrebbe nulla di "logico". Secondo l'immagine cara, ancora una volta, agli scettici, questo farmaco, assunto contro i mali delle troppe "chiacchiere" che ci affliggono (nel senso heideggeriano del termine), verrebbe esso stesso espulso, alla fine del processo, come una *purga* (un *catartico*), insieme a queste stesse "chiacchiere".

Se Platone e gli scettici, con le loro immagini, sembrano alludere a un'esperienza improvvisa e, forse, *conclusiva* di un percorso, come escludere che la filosofia ci consenta di fare esperienza della "verità" anche *progressivamente*, durante il percorso medesimo?

Lo stesso riconoscimento *vissuto* del proprio non sapere e dei limiti della propria ragione appare una prima autentica esperienza filosofica, una prima forma di *saggezza*.

Ma, sotto questo profilo, come escludere che anche gli "esercizi spirituali" suggeriti dalle diverse scuole ellenistiche, apparentemente così "applicativi" di dogmi acriticamente assunti, consentissero di fare, invece, autentiche "esperienze di verità" a partire dal vissuto quotidiano? E come escludere

che queste esperienze possano ripetersi anche oggi, se sperimentiamo di nuovo questi esercizi, riveduti e corretti quanto si voglia?

Ma siamo solo nel campo delle *ipotesi* (opinabili) di quello che potrebbe avvicinare alla meta della nostra ricerca. Non possiamo, infatti, dimostrarle fondate *se non attraverso l'esperienza stessa che queste ipotesi suggeriscono*.

Quello che sembrava urgente ribadire era l'assoluta *legittimità*, sulla base della tradizione filosofica, di questo richiamo a un vissuto non immediatamente comunicabile. Tale richiamo appare irrinunciabile se si vogliono *bypassare* le *impasses* di un esercizio meramente razionale del pensiero.

## 6. *Una prima vendemmia*

Tornando al nostro interrogativo iniziale ("Che cos'è la filosofia?") possiamo, allora, cominciare a tirare le somme (a fare una *vindemmiatio prima*, per dirla con Bacone).

Anche se la filosofia non si presta a venire definita una volta per tutte in modo "positivo", la "denominazione d'origine controllata" *Filosofia* (a differenza di una qualsiasi *x*) sarà preferibilmente associata a ciò che la "tradizione filosofica" suggerisce che essa sia (o sia stata) piuttosto che a qualsiasi altra cosa a piacere (per esempio: una sedia).

Se ammettiamo questo criterio minimo di legittimazione (che corrisponde anche, in buona sostanza, all'immagine che della filosofia hanno quanti ne fanno richiesta), possiamo individuare altre peculiarità della "filosofia".

La filosofia coinciderà non tanto con questo o quel "sistema" che, come tale, ne escluderebbe ogni altro, quanto col *processo* che genera questi stessi "sistemi".

Sospeso come un funambolo tra gli abissi del dogmatismo (alla sua destra) e del relativismo (alla sua sinistra), il filosofo, il cui modello resta Socrate, cammina su una corda tesa tra l'*opinione* da cui non riesce mai del tutto a liberarsi e la *verità* che ha di mira. In questo cammino, che lo porta a *riflettere* su ogni suo passo, deve dubitare anche dei principi più incrollabili, ivi compresi quelli che sembrano fondare il suo stesso andare (come il principio di non contraddizione o i presupposti etici che lo muovono). Egli, cionondimeno, non sembra poter fare a meno di "sperare" di poter attingere, prima o poi, quella "verità" che lo spinge a procedere.

La tradizione filosofica suggerisce che questa verità, dal momento che la *ragione*, da sola, nel suo formalismo, non appare *sufficiente* a conseguirla (e forse non è neppure *necessaria* all'impresa), possa essere attinta, anche progressivamente, a mano a mano che ci si libera dai lacci e dai laccioli dei propri preconcetti. La tradizione suggerisce che di questa verità si potrebbe fare una speciale *esperienza*, variamente denominata, da un lato personale e incomunicabile a chi non ne faccia a sua volta esperienza, dall'altro lato probabilmente *favorita* (ma non *determinata*) dal *dialogo* filosofico e dalla partecipazione a una *comunità* di ricerca, se non di vita.

## 7. *Filosofia e giochi della vita*

A questo punto possiamo cominciare a rispondere alla prima domanda che ci siamo fatti: "Come può la filosofia rispondere all'appello di chi la invoca?".

Al di là della *forma* che la domanda ha assunto nel nostro mondo, ossia come domanda prevalentemente *di mercato* (cfr. il mio contributo *Una professione impossibile?* in AA.VV. *Filosofia praticata. Su consulenza filosofica e dintorni*, Trapani, Di Girolamo 2008), ciò che il

filosofo sembra poter offrire in risposta è la sua disponibilità, anzi vocazione al *dialogo*. Questo, però, se quanto finora emerso è convincente, non va inteso tanto come esame razionalistico ("cognitivistico") dei pro e dei contro delle proprie e altrui scelte, quanto come occasione, per il non filosofo, di *partecipare implicitamente alla comunità di coloro che ricercano la verità su se stessi e sul mondo*.

La domanda di filosofia, come domanda di senso, in assenza di risposte preconfezionate, sembra implicare una domanda di *partecipazione* a una ricerca comune, la cui cifra è il dialogo. Di qui i suoi possibili effetti, anche socialmente, *rivoluzionari*; al di là delle forme, talvolta molto "privatistiche", in cui, oggi, a tale domanda, si tenta di rispondere.

Ma qui sorge un problema. Come intercettare, da parte del filosofo, la domanda di verità del non filosofo (per lo più implicita)?

Come ho già avuto modo di sostenere, "il filosofo non ha alcun modo di *dire* chi egli sia e che cosa faccia a chi egli stesso non abbia già 'e-ducato', cioè reso filosofo a sua volta. Lo scarto tra il lato *esoterico* e quello *essoterico* della professione [è] sotteso alla differenza insopprimibile tra chi sa di non sapere e chi crede di sapere ma non sa".

Se ammettiamo che l'esperienza filosofica ci permetta di leggere il mondo e di parlarne in un modo *non riducibile* a (o *traducibile* in) quello proprio del senso comune, non c'è alcun modo di *dire* la verità sul contenuto effettivo dal "pacchetto filosofico", "immesso sul mercato", prima che questo sia spaccettato.

Necessariamente il filosofo dovrà indossare una *maschera*, come quella di Socrate, il cui volto di satiro nascondeva, almeno nell'esperienza che ne aveva fatto Alcibiade, un'immagine divina.

Perché, tuttavia, il filosofo si dovrebbe dare tanto da fare per *sedurre* i non filosofi?

Si potrebbe rispondere: per amor loro, dal momento che il filosofo, a ragione o a torto, pensa che non ci sia niente di meglio che filosofare.

Ma una risposta più ironica e più sottile sarebbe: "E perché no?".

L'offerta che il filosofo fa di se stesso sul mercato sembra, ad alcuni, un'offerta *sacrificale*, come se, in qualche modo, il filosofo, così facendo, si compromettesse, compromettesse la sua stessa filosoficità.

Ma andare serenamente incontro alla morte non è proprio un tipico gesto socratico?

Per indurre il filosofo a non sacrificarsi sull'altare dei giochi del mondo bisognerebbe prima dimostrargli che questi non portano nulla di buono e che sarebbe molto meglio per lui "vivere nascosto".

Peccato che questa dimostrazione sia impossibile. Perciò non c'è alcuna ragione per non giocare a questi giochi, da parte del filosofo, anche perché, anche volendo, finché vive, gli sarebbe impossibile non farlo.

Indubbiamente è diversa la qualità del gioco filosofico rispetto a quella del gioco non filosofico.

Il gioco filosofico è fine a se stesso ed è consapevole di esserlo.

Il gioco non filosofico si prende, in genere, molto più sul serio, non sa di essere un gioco e, per questo, non mette mai seriamente in discussione i propri obiettivi. In questo senso si può parlare di un agire *strategico* che ricorre, in termini weberiani, a una "razionalità secondo lo scopo".

La radice della differenza tra i due tipi di agire è quella sottolineata, ancora una volta, da Socrate, nei dialoghi giovanili di Platone. Qualcuno può ben avere capacità tecniche straordinarie, ma, se non possiede la "scienza del bene", tutte queste competenze potrebbero rivelarsi non solo inutili, ma perfino dannose (possiamo fare l'esempio della costruzione della bomba atomica e molti altri esempi "politici" ed "ecologici" riferiti al nostro tempo).

Ma il punto è, ancora una volta, un altro: questa "scienza del bene" invocata noi *non la possediamo affatto*. Infatti, se siamo filosofi, ci limitiamo a *cercarla*.

Perciò non possiamo in alcun modo dimostrare che uno o l'altro di questi giochi sia *cattivo*, anche se, naturalmente, possiamo benissimo avere l'*opinione*, più o meno argomentata, che lo sia. Ma per avere questo tipo di opinione, non serve davvero essere filosofi!

Certamente, non si può neppure dimostrare che certi giochi del mondo siano sempre così *buoni*....

Gli stoici li chiamavano *indifferenti*, rispetto al bene (al dovere); tuttavia, in attesa di giudicare della loro qualità, consideravano, a parità di tutto, alcuni di essi, con una concessione al senso comune, *preferibili* rispetto ad altri (ad esempio mangiare, dormire, fare l'amore, diventare ricchi e potenti ecc. rispetto al digiunare, al soffrire d'insonnia, al restare soli, al diventare poveri e negletti ecc.).

Gli scettici, dal canto loro, rincaravano la dose: sospendendo *sine die* il giudizio sulla qualità di tutti questi giochi, si concedevano, a propria volta, di giocare proprio a quelli che - ma guarda un po'! - il senso comune del tempo suggeriva loro. Opportunismo?

L'equivoco sta nel pensare che vi sia una qualche ragione di natura *etica* per cui la filosofia non dovrebbe giocare a questi giochi. Il trucco sta, piuttosto, nel prendere "con filosofia" vincite e perdite ai giochi della vita, riconoscendoli appunto come tali, non dando loro più importanza di quella che meritano.

Certo, un problema può sorgere quando due giochi che vorremmo giocare danno risultati contrari. Allora è contraddittorio giocare a entrambi ed è filosofico riconoscerlo (non necessariamente non giocarvi).

In ultima analisi, nel dubbio sulla qualità di tutti questi giochi, il filosofo giocherà a quelli che gli consentiranno di continuare a filosofare; come ha fatto Socrate, che ha smesso di giocare (cioè di vivere) solo quando la condizione per continuare a farlo era di cessare di filosofare.

Ci potrebbe essere un calcolo più "strategico" del suo?

## **8. La comunità inconfessabile: implicazioni teologico-politiche del filosofare**

Se giocare alla filosofia, anche da parte del non filosofo, come avviene nell'ambito delle pratiche filosofiche contemporanee, è partecipare implicitamente alla *comunità* di coloro che ricercano la verità su se stessi e sul mondo, ci si può chiedere, in conclusione, quali siano le regole di inclusione/esclusione a/da questa comunità e quali siano gli effetti, sul piano più generalmente politico, dell'esistenza stessa di una comunità di questo tipo.

Il paragone più calzante, per impostare la risposta a queste domande, sembra quello con la Chiesa.

In greco comunità si dice *ekklesia* e la Chiesa, infatti, si concepisce come la comunità di coloro che sono chiamati (da *kalèo*, chiamo) da Cristo a costituirla.

Ma Cristo è *Lògos* incarnato, personale, *Lògos* che, quindi, si storicizza, si denomina e si determina a partire da un evento spaziotemporale *privilegiato* che genera a cascata tutta una serie di meccanismi di inclusione/esclusione ed "effetti politici", storicamente molto determinati.

Se, in una sorta di moviolone immaginario, riavvolgendo la pellicola della storia, rimettessimo al posto di Cristo il *lògos* disincarnato dei filosofi, scopriremmo, in primo luogo, che "suo Padre", cioè l'"origine" (*arché*) da cui esso "procede" e che esso "contempla", sarebbe bensì una Verità, ma radicalmente ineffabile (come dice Plotino dell'Uno). Nessun Libro Sacro ne potrebbe parlare espressamente, perché per intuirlo occorrerebbe viverla.

Ecco, allora, che la comunità dei filosofi, anche oggi, che si sentono "chiamati" a ricercare questa stessa verità ineffabile può essere denominata, con una metafora (che forse è qualcosa di più di una semplice metafora, se il riavvolgimento storico a cui si alludeva fosse davvero possibile), una *chiesa*, a condizione che si precisi che tale chiesa non ammette né dogmi, né rivelazioni privilegiate. Ma ciò che più conta è che non si potrebbero definire rigide regole di inclusione/esclusione in/da questa strana chiesa, per l'assenza di una definizione univoca dei "dogmi" a cui i suoi membri dovrebbero aderire, così come delle "competenze" (o "carismi") che costoro dovrebbero vantare.

Tutto questo non vieta affatto che nella comunità filosofica si eserciti *autorità*. Anzi ciò avviene in forma tanto più occulta, quanto meno appare giustificabile agli occhi di chi non sia già "iniziato", come suggerisce ancora una volta Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi*.

Se l'esercizio del *potere*, presuppone un *patto* sociale che lo legittima, all'interno di un gioco di società tipicamente moderno (quello che, nel nostro tempo, ha assunto la forma del gioco della democrazia liberale), l'esercizio dell'*autorità* sfugge a una regolazione di questo genere e, giocando a un gioco più antico, si fonda su un *riconoscimento* legato piuttosto al *carisma* delle singole persone (per quanto questo si celi dietro la denominazione di "competenza" o simili).

Una comunità filosofica (e non solo una comunità filosofica!), se, *formalmente*, può reggersi, per esempio come associazione professionale, sulla base di meccanismi democratici, *sostanzialmente* può sopravvivere soltanto se le persone *giuste* hanno la *giusta* autorità per prendere le decisioni più *giuste*, in una maniera che nessuna regola può stabilire *a priori*.

Potere e autorità fanno entrambi capolino, ad esempio, in una serie di passaggi del cammino iniziatico dell'aspirante filosofo. I riti di "iniziazione" alla comunità, proprio come avviene nel caso delle chiese, pur rispettando certe necessarie *forme*, sono necessariamente legati a contatti personali e a decisioni, in ultima analisi, irriducibili, apparentemente arbitrarie, legate allo scarto tra lato esoterico e lato essoterico dell'esperienza filosofica.

Questo non è vero solo per quanto riguarda l'universo della filosofia "ufficiale", che si pratica all'università, ma anche per quello, parallelo, delle cosiddette "pratiche filosofiche"; le quali, oltre che sembrare molto più credibili degli studi accademici come palestra di una filosofia capace di innervare la vita stessa, rappresentano, oggi, il massimo sforzo di *inclusione* dei non filosofi alla comunità filosofica.

Il "catecumeno" della comunità filosofica (il "consultante", ad esempio, di un incontro di consulenza filosofica o il partecipante a un seminario di pratica) non sa ancora esattamente, né potrebbe sapere, *chi* dovrebbe diventare per esservi ammesso come "novizio" (un "filosofo consulente in formazione", ad esempio). Egli lo diventa, in ultima analisi, quando uno o più altri lo *riconoscono* come tale a nome della comunità; cioè quando, in ultima analisi, la comunità stessa lo *riconosce* come membro di se stessa.

Un riconoscimento analogo consentirà il passaggio dalla condizione di "novizio" a quella di "presbitero" (quando, ad esempio, si tratti di riconoscere al filosofo consulente in formazione il "potere" di proporsi come filosofo consulente a tutti gli effetti), nonché quello da "presbitero" a "episcopo" (quando, ad esempio, si tratti di riconoscere a un filosofo praticante il "potere" di guidare un'associazione di praticanti a diversi livelli), infine quello da "episcopo" a "pontefice" (quando, ad esempio, si tratti di individuare il filosofo che dovrà reggere una determinata comunità di praticanti, rappresentandone la "linea" agli occhi delle altre comunità e del mondo).

Ma proprio perché intervengono, in tutti questi passaggi (a partire da quello iniziale, che fa sorgere il filosofo dal "non filosofo"), *potere e autorità*, non bisogna dimenticare che si tratta pur sempre di "giochi" di società. Non è mai dato sapere, infatti, se chi è riconosciuto da qualcuno come filosofo (e abbia titolo per "esercitare" questa "professione") anche lo sia e, viceversa, se chi non è riconosciuto come tale davvero non lo sia.

Potere e autorità si manifestano, più in generale, ogniqualvolta non basta *pensare*, ma occorre *decidere* in modo tale che gli effetti delle decisioni di alcuni non possono non riflettersi su altri.

Certo, il *dialogo* su cui una comunità di filosofi, come tale, si fonda dovrebbe sempre suggerire la strada migliore quando si tratta di prendere le decisioni necessarie.

Ma dobbiamo ammettere che questo dialogo non possa mai, come tale, pervenire a soluzioni certe, univoche, da tutti condivise, pena (per quanto ciò possa apparire paradossale) il venir meno proprio del necessario *pluralismo*. I diversi filosofi, infatti, in quanto tali, non solo non partono necessariamente da presupposti uguali, ma non possono neppure arrivare a soluzioni buone per tutti, proprio perché perennemente *le ricercano*.

Appare, allora, evidente la necessità che le *decisioni* che, di volta in volta, *urge* prendere (non decidere, come si sa, è già decidere), siano prese sulla base di un *gioco*, in sé non filosofico, ma francamente strategico.

Il filosofo, in perenne difetto di conoscenza su ciò che sia veramente *meglio* fare, proprio *in quanto filosofo*, deve riconoscere il ruolo dei giochi di potere che lo riguardano e, senza farsene irretire, ma prendendoli piuttosto per quello che sono, dalla giusta "distanza", li deve saper giocare.

Se ne è stato formalmente investito, deve assumersi la responsabilità di esercitare il suo *potere*; se gliene è riconosciuta sostanzialmente una, deve assumersi la responsabilità di esercitare la sua *autorità*. Omettere di esercitare l'uno o l'altra in una certa direzione significa esercitarli (o lasciare che altri li esercitino) in una direzione diversa.

La guida del filosofo, quando deve scegliere, può essere solo il suo gusto, il suo istinto, certo anche la sua "opinione argomentata"; ma senza la pretesa di disporre mai, sulla materia del contendere, di una "verità" *superiore* a quella di chiunque altro, anzi con la chiara consapevolezza, che è tipicamente sua, del proprio *non sapere*.

Poiché, dunque, l'errore è dietro l'angolo e nessuno può spogliarsi della sua umanità, non c'è da meravigliarsi che le diverse "sette", in cui la comunità filosofica si divide, dentro e oltre i confini nazionali, possano essere afflitte da "scismi" e da lotte intestine contro presunte "eresie". La lotta è tanto irriducibile quanto vana, perché non c'è alcun "metodo" per stabilire chi "ha ragione" (e il "metodo democratico" non fa eccezione).

Paradossalmente, proprio la mancanza di *dogmi* e *scritture* di riferimento, indebolisce, in una comunità filosofica, le forze centripete e avvantaggia quelle centrifughe.

Stabilire alcune "parole d'ordine", anche solo provvisoriamente, come *simboli* (meglio che come univoche definizioni) per il riconoscimento reciproco (ad esempio: nello statuto di un'associazione di filosofi, nel patto fondativo di una *companionship* filosofica e così via) potrebbe certo favorire lo spirito di appartenenza e la coesione.

Ma se si preme troppo su questo pedale il rischio è quello contrario: dello *scisma*, perfettamente comprensibile, di chi, in modo perfettamente legittimo, intenda la filosofia *diversamente*.

Tuttavia, lo strumento privilegiato del dialogo, l'assenza di dogmi, il desiderio di condivisione, l'aspirazione a una "vita filosofica" dovrebbero stemperare i conflitti, rendendoli essi stessi, una volta che li si sia riconosciuti come "giochi umani troppo umani", argomenti di comune riflessione.

La comunità è, infatti, *inconfessabile*, nei diversi sensi che attribuisce a questo termine Maurice Blanchot, ma soprattutto nel senso inedito che *non* vi si confessa un unico credo, ma semmai tante fedi diverse, illuminate (si spera) da una comune, indescrivibile aspirazione alla conoscenza.

Questo è anche il  *dono* che la comunità filosofica, nelle sue diverse articolazioni, per quanto franta, in conflitto con se stessa, lacerata, (o, forse, proprio per questo) può portare alla comunità umana più generale, di cui essa rappresenta un modello in miniatura.

Si tratta di un dono *politico*, perché suggerisce un modo diverso, più profondo e, nello stesso tempo, più leggero, di intendere e di vivere la vita di *ogni* comunità, non solo di quella dei "filosofi di professione" o pretesi tali.

Si tratta di un dono *rivoluzionario*, perché, se davvero accolto da chi lo riceve, potrebbe avere conseguenze inimmaginabili sugli assetti sociali e politici vigenti. Certo, i "giochi di potere" non ne sarebbero apparentemente toccati. Ma il solo fatto di considerarli "giochi" e di trattarli come tali, da chi non ne avesse più *paura* e fosse aperto alla *speranza* di un nuovo senso per la propria vita, toglierebbe loro appunto quel *potere*, *diabolico* perché ingannevole, di cui si nutrono.