

## Filosofia e conoscenza

Ringrazio di questo invito che mi consente di intervenire su un tema per tutti noi decisivo, quale è quello dell'insegnamento della filosofia. Lo farò, più che proponendo una mia idea di filosofia – che, in questa sede, non interesserebbe nessuno – avanzando qualche considerazione critica sul documento sugli orientamenti (ricavo più di uno spunto dal saggio di Annalisa Caputo 'Per una rilettura ragionata dei recenti Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza. Possibilità e criticità della proposta', in 'Journal of Philosophy, 9/2017). Sono convinto che avanzare delle critiche fondate sia l'unico atteggiamento serio nei confronti di un documento altrettanto serio, che, appunto per questo, non ha certo bisogno di elogi, ma che può al contrario giovare di qualche considerazione critica orientata al suo miglioramento. Naturalmente quanto sto per dire è esso stesso criticabile da prospettive diverse. Del resto la differenza, e a volte anche il contrasto dei punti di vista, è parte integrante del lavoro filosofico.

Ma, prima di arrivare alla parte critica, vorrei esprimere un ringraziamento a coloro che hanno steso il documento con un impegno che traspare da tutte le sue pagine. Un ringraziamento non rituale, e anzi fondato sulla condivisione dei suoi propositi programmatici. Innanzitutto l'apertura di orizzonte, il carattere né definitorio né prescrittivo, che assume la non-compiutezza, la non-chiusura, piuttosto che come un limite, come scelta e occasione di sviluppo ulteriore. Lasciare un documento programmatico volontariamente incompiuto, non-finito, come hanno opportunamente fatto gli estensori del documento, esprime un'opzione essa stessa filosofica – quella di non restringere il ventaglio delle possibilità a favore di un'unica direzione, di lasciare aperto lo scarto tra potenzialità e attualità. Ciò non solo consente di integrare il testo, ma anche di intervenire sul suo profilo d'insieme.

La seconda opzione generale del documento che mi sento di condividere appieno riguarda l'ampiezza del numero degli interlocutori cui è rivolto. Non solo tutti gli operatori dell'insegnamento della filosofia, in ogni tipo di scuola. Ma, come viene efficacemente detto, tutti coloro, filosofi e non-filosofi, che testimoniano dell'esistenza del pensiero, vale a dire, almeno in potenza, appunto tutti. Ma il documento usa una locuzione per me ancora più pregnante, che richiama la categoria di 'vita': "in tutti contesti della vita, formali e non formali", esso scrive, all'interno "della società contemporanea". Colgo in queste espressioni un doppio riferimento alla vita e alla storia che già di per sé rimanda ai caratteri peculiari del pensiero italiano, fin da sempre aperto alle dimensioni inscindibili della profondità storica alla consistenza vitale. Da questo punto di vista è possibile percepire un richiamo a quello che, già a partire da Hegel, si può definire 'ontologia dell'attualità', intendendo l'inerenza del sapere filosofico ai dilemmi e ai conflitti del proprio tempo. Non per nulla il documento richiama eventi attualissimi come la migrazione, la globalizzazione, la cittadinanza. Tali richiami restituiscono quella dialettica tra territorio e sconfinamento, tra identità e alterità, anch'essa al centro di un pensiero come quello italiano, da sempre aperto al proprio esterno – essenzialmente cosmopolita, come lo definì Antonio Gramsci già a partire dal quel primo grande fenomeno transnazionale che è stato il Rinascimento. Un pensiero nazionale risulta vitale quando è in continua osmosi con altre tradizioni filosofiche, in modo tale da esserne continuamente irrorato, potenziato, trasformato.

Già qui, tuttavia, è possibile affacciare una prima riserva. La relazione con l'esterno appare ridotta a una sola tradizione, quella anglosassone – richiamata nella lingua in maniera insistita e piuttosto incongrua per un documento che dichiara di rifarsi a un orizzonte italiano. Ciò sorprende tanto più se si considera che tale tradizione, mimata nel lessico, nello stile, nelle categorie, non è certo più rilevante, sul piano filosofico, di quella italiana, tedesca e francese. È vero che l'inglese oggi è una chiave di accesso necessaria alla comunicazione globale. Ma in questa scelta non è in gioco non è solo una questione di termini. Anche di merito e di contenuti. Per esempio l'espressione inglese, usata nel testo, 'critical thinking' è lontana dal contenere quello che la grande filosofia continentale, da Kant a Adorno, ha inteso per 'critica' – nel senso che ne costituisce una variante riduttiva e

depotenziata. Così come il termine inglese 'debate' difficilmente esprime tutti le risonanze che la filosofia europea, da Platone in poi, ha conferito al termine 'dialogo'. La stessa espressione-chiave 'società della conoscenza' è un calco piuttosto approssimativo del termine inglese 'learning society', il quale, più che con 'società della conoscenza', andrebbe tradotto con 'società dell'apprendimento'. Del resto è ben noto che larga parte dei termini filosofici – forse i più rilevanti – non sono perfettamente traducibili. Chiunque abbia un minimo di formazione filosofica si rende conto che il termine tedesco 'Geist' non è equivalente al francese 'esprit' e tantomeno all'inglese 'mind'. Naturalmente si può, anzi si deve, tradurre la *Logica* di Hegel in inglese, ma sapendo che, se non ha l'originale a fronte, il lettore leggerà un testo diverso da quello scritto da Hegel.

Aggiungerei qualcosa di più. E cioè che l'interesse filosofico maggiore sta proprio nell'elemento di intraducibilità tra lessici diversi – perché è precisamente in esso che si condensa la forza semantica delle grandi parole filosofiche (segnalo a questo proposito un fondamentale 'Vocabolario degli intraducibili', pubblicato in Francia con l'apporto dei maggiori filosofi europei). Quello che conta in filosofia, si potrebbe dire, non è l'analogia, ma la differenza, la tensione e perfino il conflitto tra termini diversi in ordine al significato di un dato concetto. Tutto ciò viene di fatto messo in ombra, se non anche cancellato, dall'assoluto privilegio dell'inglese – la lingua europea di per sé meno ricca di sfumature, più priva di elasticità interna. Questo mi pare un punto fondamentale, che resta impensato, o trascurato, nel vostro documento. Bisognerebbe spiegare agli studenti di filosofia fin da subito che le lingue non sono uno strumento neutro, un contenitore capace di trasportare al proprio interno qualsiasi contenuto, ma veicolano significati sedimentati nella storia e nell'uso, nati da confronti storici e conflitti semantici, irriducibili a slogan semplificati. Come è insensato per gli italiani interpretare Dante in inglese, lo per i tedeschi intendere Goethe.

Immaginiamo per un momento – per me è uno scenario da incubo – che tutti i filosofi italiani comincino a scrivere in inglese. Come capiremmo cosa interessa all'estero, visto che nessuno più sarebbe tradotto. Possibile che un sistema serio di valutazione non tenga nel massimo conto le traduzioni internazionali dei nostri libri di filosofia, rese possibili proprio perché scritti in italiano? Possibile che si preferiscano quelli in un inglese maccheronico o scritti da altri? Se dovessimo scrivere tutti in inglese scompariremmo dalla scena filosofica internazionale, confinati in una piccola provincia anglosassone, snobbati soprattutto dagli inglesi e americani – che rivolgono il proprio recente interesse agli autori italiani che non mimano da loro stilemi linguistici e modelli concettuali, ma elaborano un proprio lessico filosofico radicato nella nostra tradizione storico-concettuale.

A riprova di quanto dico – cioè del fatto che la lingua non è uno strumento neutro e indifferente, ma un operatore performativo – è il fatto che il documento sugli orientamenti, nonostante la proclamata neutralità metodologica, propende di fatto nettamente per un modello epistemologico di chiara impronta analitica. Immaginare che il compito della filosofia sia quello di insegnare a ragionare 'correttamente' – senza mai problematizzare il concetto di 'correttezza' – o di discutere logicamente, senza dire nulla sul significato di questo avverbio, significa deprivere il pensiero filosofico di quella stessa potenza critica che pure si dice di voler attivare. È noto a chi abbia anche un po' di pratica di filosofia che l'idea di verità come 'correttezza' e 'adeguatezza' non è un dato scontato, ma un'opzione gravida di presupposti. Chi sarebbe, o dovrebbe essere, l'arbitro di tale correttezza? E come immaginare che questa pretesa correttezza del ragionamento porti di necessità alla correttezza dell'azione, senza mai chiarire rispetto a quali parametri, attraverso quali strumenti, in vista di quali fini?

Questa procedura irriflessa – che si richiama a un 'filosoficamente corretto', parente povero del politicamente corretto – è ampiamente contestata da un'intera linea interpretativa che individua la forza del pensiero proprio nella sua capacità di liberarsi da canoni prestabiliti e da opinioni consolidate, nei confronti dei quali è suggeribile la massima scorrettezza e originalità, senza la quale la filosofia si riduce un noioso catalogo di buone intenzioni. Non c'è neanche bisogno di ricordare che modelli e valori cambiano, anche radicalmente, in base a luoghi, tempi, condizioni

diverse. Che il sapere – anche e soprattutto quello filosofico – è sempre radicato nella storicità, sottoposto a tensioni, conflitti, rapporti di forza che ne mutano di continuo il profilo, il significato, il senso. Esso è sempre situato in una relazione mutevole col potere e viceversa.

Di questa dialettica trovo poche tracce nel documento, orientato a una sorta di catalogo da cui non derogare. È possibile questa prescrizione di precetti di buona condotta filosofica dopo Spinoza, Hume, Hegel, Nietzsche? Certo, quanto sto dicendo esprime una posizione a sua volta contestabile. Ma ciò è appunto quanto sostengo – che il discorso filosofico ha sempre un elemento soggettivo, non è riconducibile a regole universali di razionalità oggettiva. Perciò un saggio di filosofia non è valutabile in base a una qualità astratta dai contenuti filosofici che veicola. Tutto ciò investe profondamente la categoria di ‘società della conoscenza’ – oltre che l’attuale dispositivo di valutazione. La stessa idea di società – come corpo unitario, anziché come terreno di tensione tra istanze diverse e talora contrapposte – appare un principio non problematizzato che finisce per fare della conoscenza una sorta di contenitore neutro, destinato all’incremento quantitativo di nozioni altrettanto generiche. Un puro apparato di competenze specialistiche orientate alla crescita e allo sviluppo di una società tecnocratica, come appare dal resto dall’uso ripetuto di termini assai sgradevoli come quello di ‘capitale umano’. Ciò prefigura il passaggio da una società della conoscenza a una società della competenza e da questa a una società della crescita di cui non vengono discusse direzione e finalità.

Come si evince la strategia sottesa è precisamente quella di adeguare tutte le forme di sapere a un unico modello che, proprio in quanto si dichiara neutrale, risponde a determinate logiche non sottoposte a discussione. Rispetto alle quali mi pare che il ruolo della filosofia dovrebbe essere, se non di resistenza, quantomeno di problematizzazione critica. Nel documento si fa più volte riferimento a una via italiana all’apprendimento. Ma cosa c’è in esso che in qualche modo richiami la straordinaria tradizione che va da Machiavelli a Croce, Gentile, Gramsci, passando per Bruno, Campanella, Vico, Leopardi? È vero che il documento richiama “alle competenze di cittadinanza attiva”, pur senza specificare quali esse siano. E anche al nesso necessario tra pensiero e azione, nel senso anglosassone dell’*agency*, vale a dire una pratica corretta come esito di un ragionamento altrettanto corretto. Ma possibile che in un testo ispirato al pensiero italiano, non compaia mai, neanche una volta, il termine ‘politica’? Esattamente quello che per tutto il mondo è caratteristico, dalle origini ad oggi, della filosofia italiana? Naturalmente potrei aggiungere tante altre osservazioni nei confronti di un documento comunque ricco e stimolante. Esso esprime uno sforzo apprezzabile di elaborazione che in ogni caso testimonia la forte sensibilità di questo Ministero per la filosofia e i suoi problemi. Ho ritenuto di dover dire esattamente quanto penso, anche a costo di provocare qualche scontento. Ma son convinto che solo in questo modo si possa corrispondere davvero all’intenzione aperta e problematica che anima fin dalle prime pagine il vostro documento.

*Roberto Esposito*