

CHE NE SARÀ DELLA FILOSOFIA NEL XXI SECOLO?

di Francesco Piro

La domanda che apre questo saggio non esprime la pretesa – che sarebbe veramente incongrua – di profetizzare su quali temi si eserciterà la filosofia a venire. L'attività filosofica è caratterizzata infatti da un'estrema costanza nei suoi compiti, ma anche dall'impossibilità di prevedere quali domande si riveleranno capaci di riportare il pensiero a tali compiti. Se filosofare significa tematizzare l'impensato – cioè formare o riformulare concetti che aprano la via a domande radicali – nulla può essere detto su ciò che apparirà degno domani di essere pensato, posto che ce lo si stia domandando sul serio e non semplicemente formulando una domanda retorica per spacciare un proprio prodotto come novità.

Vi è tuttavia un senso in cui la domanda sopra formulata può non essere incongrua o retorica. Se riflettere sulle modalità della pratica del filosofare e sul modo in cui tali modalità si trasformano nel corso del tempo può essere anche un compito filosofico, lo è anche rilevare in che modo nuovi assetti e nuove possibilità offerte dalle tecniche dell'organizzazione e della comunicazione della conoscenza aprano o chiudano spazi alle pratiche filosofiche. Ciò che discuteremo qui è essenzialmente compreso in tale questione e, non a caso, essa si concluderà con un'analisi dei problemi specifici di un determinato mestiere, quello dell'insegnante di filosofia.

Sappiamo tutti che tra il XX. e il XXI. secolo è successo qualcosa che non è più reversibile. Da una comunicazione della cultura organizzata attraverso il mercato dei libri e dei giornali e una trasmissione della cultura regolata sui depositi di libri e giornali chiamati biblioteche, si è passati a un mondo della comunicazione reticolare e diffuso capillarmente che progressivamente assorbe il vecchio mercato editoriale e ne crea dei sostituti informatici, defisicizza anche i grandi depositi di conoscenza delle biblioteche trasportandole in rete. Oggi si può fare da casa una ricerca per la quale

sarebbero stati necessari in altri tempi viaggi per mezza Europa. Alla rivista cartacea si sostituisce la rivista informatica, che però ha una nuova forma e apre nuove possibilità: il sito è una rivista perpetuamente aggiornabile e ampliabile al di là di ogni limite fisico delle riviste tradizionali. Il pubblico potenziale si accresce enormemente ma, nel contempo, la competizione per l'attenzione diviene fortissima e la comunicazione stessa, nei suoi contenuti, viene modificata dal bisogno di intercettare l'attenzione di un visitatore di siti distratto e affaccendato con il quale bisogna interagire al più presto, per evitare che se ne vada. Tutto diviene 'interattivo' in quella che è stata chiamata la «quarta rivoluzione» tecnologica¹.

Da un certo punto di vista, ciò sembrerebbe essere poco più che una ulteriore fase di quella che potremmo chiamare la *de-oralizzazione* della cultura. In quale misura potrà parteciparvi la filosofia, sapere legato inizialmente alla piccola sfera dell'interazione diretta tra un pensatore e il suo piccolo pubblico di seguaci e allievi?

Partirò da uno sguardo al passato, servendomi degli stimoli dei pochi studiosi che abbiano tentato un'analisi 'sociologica' dell'attività filosofica e della comunicazione filosofica. Pur senza prendere troppo sul serio il mito di Theuth del *Fedro* di Platone, giustificazione postuma della domanda «perché Socrate non scriveva?», è certo che la scrittura filosofica nasce con un complesso di colpa nei confronti dell'oralità, ovvero si propone come trascrizione (anche se più spesso si tratta di una reinvenzione) di discussioni o esperienze di insegnamento orale. Le opere filosofiche classiche sono dialoghi, conversazioni (diatribe), trasmissione di lezioni o detti memorabili di un maestro, o infine reinvenzioni già letterarie (ma comunque dotate della vivezza della conversazione diretta) di questi modelli di comunicazione orale. Le cose cambiano notevolmente nell'età tardo-antica quando si diffonde l'abitudine (ancora strana per Agostino) della lettura muta di lunghi testi. Questi ultimi acquisiscono dimensioni sempre più ampie e, con l'avvento del cristianesimo, anche ispirati a nuovi modelli di comunicazione orale – il sermone ecclesiastico, la perorazione di condanna di una tesi ere-

¹ Cfr. L. Floridi, *The 4th. Revolution: How the In-fosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014.

tica di fronte a un sinodo ecclesiale, la confessione pubblica dei propri errori – che vengono sempre più ampliati e dilatati, perché si è sempre più consapevoli del rischio che le conoscenze vadano perdute e il libro costituisce una costosa ma indispensabile risposta a questo rischio. Nel Medioevo, poi, quest'ultima preoccupazione diviene dominante e il libro diviene una collezione di 'sentenze' o un compendio di dottrine (*summa*) o enciclopedia ragionata di conoscenze attestate. Ma resta inteso che, pur in questo aumento di proporzioni e di funzioni, il libro resta funzionale a promuovere un apprendimento che resta legato alla lezione e alla discussione (*disputatio*) nelle scuole e poi nelle università. La filosofia è divenuta un sapere universitario e il libro resta legato alla sua destinazione di opera di insegnamento o di dibattito interno alla discussione viva delle scuole ecclesiali o delle Università.

Per tutto questo periodo, si può dunque prendere sul serio la tesi di fondo di uno dei pochi libri che citerò in questa sede, cioè la *Sociology of Philosophies* di Randall Collins². Secondo Collins, il pensiero filosofico è socialmente funzionale alla costruzione di pratiche di interazione adeguate per la comunicazione e la soluzione di problemi intellettuali. Essa non è dunque opera di «*organizational isolates*» ma, in larghissima, prevalenza di «members of chains of teachers and students» ovvero di «circles of intellectuals»³. Tuttavia, proprio questo dato sembra modificarsi profondamente con la «rivoluzione del libro» del XV. – XVI. secolo, ovvero con l'aprirsi dell'età di Gutenberg, della stampa a caratteri mobili. Fu allora che divenne possibile lo straordinario evento di persone che divengono famose solo perché scrivono libri importanti, che comunicano innanzitutto e perlopiù attraverso libri (e più tardi, magari, attraverso riviste), che si rivolgono a un pubblico indifferenziato di lettori e i cui 'discepoli' spesso non hanno avuto nessun contatto diretto con il maestro. Chi sarebbero stati Descartes o Spinoza o Locke o Hume se i loro libri non avessero trovato lettori? Da allora un filosofo importante è una persona che ha scritto un libro che contiene una dottrina nuova e che convince i lettori. Ciò vale anche per la scien-

² Cfr. R. Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998.

³ Ivi, p. 65.

za, beninteso, ma in quest'ultimo caso sappiamo che il libro comunica esperienze e esperimenti che di solito hanno anche un pubblico locale, magari organizzato attraverso accademie o altri tipi di centri di ricerca. Il libro è strumento di comunicazione interna alla comunità virtuale ma già tendenzialmente organizzata degli scienziati, degli specialisti del settore. Ma nel caso della filosofia?

Nel caso della filosofia contano ovviamente anche le accademie, contano i circoli locali di aderenti a questo o quel movimento filosofico, ma nella prima età moderna conta soprattutto la presenza di una *Repubblica delle Lettere*. I filosofi moderni non sono sempre professori universitari (anzi, a volte si sono tenuti volutamente alla larga dalle Università), ma non sono stati nemmeno degli *organizational isolates*, degli intellettuali isolati. La loro patria è la *Repubblica delle Lettere* pan-europea, che all'origine è una repubblica non solo di 'letterati', ma di persone che usano proprio le 'lettere', intese nel senso di missive da scambiarsi (talora in modi avventurosi dati i tempi) come strumento per richiedere informazioni e pareri, intraprendere discussioni, tenersi aggiornati e aggiornare gli altri. Sono le reti di contatti epistolari che creano la fama dei filosofi moderni. Cartesio diviene noto al mondo attraverso il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni metafisiche*, ma la sua rete di contatti epistolari, grazie all'amico Mersenne, è di molto precedente. Per Leibniz, la rete delle corrispondenze è così fitta da rendere necessaria un'analisi differenziata nei vari *network* a cui il filosofo partecipa: eruditi tedeschi, amici acquisiti in Francia, matematici e scienziati della *Royal Society*, gesuiti e così via. Sono queste reti che permettono la persistenza della memoria anche di quegli intellettuali che erano stati effettivamente degli isolati, ma i cui libri continuano ad essere diffusi proprio perché chi li ha letti ne scrive ad altri e quindi continua a sussistere un 'mercato' (spesso clandestino) per le loro opere 'maledette'. Reti e sotto-reti sono dunque una precoce realtà della cultura europea anche se noi ce ne siamo accorti soltanto quando Internet era già nell'aria: oltre a Collins, vanno ricordati qui almeno gli studi di Bots-Waquet sulla Repubblica delle Lettere pan-europea⁴ e gli studi sulle grandi controversie filosofico-scientifiche di Marcelo

⁴ Cfr. H. Bots – F. Waquet, *La République des Lettres*, De Boeck, Paris-Belín-Bruxelles 1997.

Dascal e della sua scuola⁵, contributi relativamente recenti a una storia della filosofia non costruita sull'immagine del pensatore come genio che erompe dal nulla.

Nel corso del Sei-Settecento, la *Repubblica delle Lettere* diviene sempre più ampia e sue vie ordinarie di comunicazione divengono, oltre ai libri, le riviste (si pensi alle «*Nouvelles de la République des Lettres*» di Pierre Bayle). Conseguentemente, essa inizia a polarizzarsi in soggetti più attivi (i veri e propri intellettuali) e più passivi, i lettori ovvero i membri di quella che inizia a chiamarsi «opinione pubblica». Nel contempo, si verifica un altro evento, che rafforza questa distinzione: il ritorno in scena dell'Università. Tra Settecento e Ottocento, l'Università, non più dominata dalla Chiesa e dalle corporazioni professionali, diviene tassello centrale in un nuovo e complesso gioco che si instaura tra il potere statale e l'opinione pubblica colta in nome della cultura e dell'identità nazionale. In questo gioco, la filosofia assume una funzione egemone, soprattutto nella stagione dell'idealismo tedesco. In questa stagione, la filosofia conquista le Università⁶ ovvero, per dirla in altro modo, diviene un prodotto tipicamente, anche se non esclusivamente, universitario: non potremmo fare la storia dell'idealismo tedesco senza discutere delle cattedre occupate da questo o da quel pensatore (Jena, Berlino e così via). Nasce allora una produzione filosofica che cessa di avere lingue universali (come erano state il greco, il latino, per un certo periodo il francese) e parla nelle lingue nazionali, pur senza – per fortuna – perdere mai uno sguardo quantomeno europeo e una risonanza europea. Questa *ri-universitarizzazione* del pensiero filosofico non sarà mai definitiva. Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, ma anche Croce o Sartre, non hanno cattedre o le abbandonano, parlano soprattutto al pubblico colto e non a studenti. A lungo la filosofia occidentale vive con due gambe, una accademica e una extra-accademica legata a opinioni pubbliche ancora permeabili dalla curiosità.

Ma è proprio questa seconda gamba a venire progressivamente meno nel corso della storia recente dell'Occidente, allorché

⁵ M. Dascal – V. D. Boantz, *Controversies within the Scientific Revolution*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2011.

⁶ R. Collins, *The Sociology of Philosophies*, cit., p. 615 e sgg.

L'opinione pubblica colta delle grandi nazioni si scioglie nell'indifferenziata 'massa' oggetto dei *mass-media*. È allora che l'attività filosofica tende a divenire un'attività quasi esclusivamente praticata in circuiti universitari. Il che diviene drammatico via via che l'Università cambia ruolo: non più coscienza (e fiore all'occhiello) di una comunità nazionale, ma soprattutto agenzia di formazione di personale per aziende, per professioni, per centri di ricerca. In questa trasformazione, il filosofo si sente spesso a disagio. Lo segnalano episodi sintomatici del XX. secolo come il nostalgico e catastrofico tentativo di Heidegger di invertire la rotta e riportare l'Università al suo archetipo ottocentesco di coscienza della nazione attraverso l'adesione al nazismo e l'esperienza del rettorato.

Potremmo addirittura dire che la partizione novecentesca tra analitici e continentali è in larga parte condizionata da questa trasformazione dell'Università in senso specialistico. I primi accettano pienamente la trasformazione della filosofia in sapere speciale da sviluppare secondo una logica di ricerca organizzata e progressiva, e scelgono di sviluppare quei lati del pensiero filosofico che possono essere efficacemente e produttivamente 'compartimentati' in logiche di ricerca specialistica (logica, linguistica, scienze cognitive, intelligenza artificiale). In questi casi, la logica che presiede all'interazione interna al gruppo universitario non è più quella artigianale della relazione tra maestro e allievo (che pure sopravvive in forme interstiziali), ma quella organizzativo-manageriale della distinzione tra dirigente del gruppo di ricerca e nuovo addetto che assume un posto all'interno dell'organizzazione. Quasi tra parentesi, la progressiva connessione tra le Università di diversi paesi rilancia una lingua internazionale: l'inglese.

Per contro, le filosofie 'continentali' vivono con disagio questa trasformazione e cercano di opporvi modelli di filosofia più capaci di rivolgersi all'esterno, di intercettare un pubblico non esclusivamente universitario, di galvanizzare ciò che resta – si potrebbe dire – dell'opinione pubblica colta. Per usare un'altra espressione suggestiva di Collins, la filosofia 'continentale' si fa erede di quel «Literary-Academic Hybrid»⁷ già emerso sporadicamente nell'Ottocento

⁷ Ivi, p. 764.

con Kierkegaard o Nietzsche, cioè un'ibridazione tra problematiche filosofiche discusse anche in ambiti accademici e stili narrativi o comunicativi tipici della letteratura, con un circuito spesso fecondo tra i due linguaggi. L'ibridazione nasce dall'evidente speranza di intercettare un pubblico non esclusivamente composto da studenti e professori, discutendo di tematiche concernenti l'esistenza, la vita, l'attualità sociale e politica. Questo modello si è rivelato vincente soprattutto in Francia e, in modo più interstiziale, in Italia. In Francia, esso si è retto sulla lunga persistenza che qui ha avuto la concezione dell'intellettuale come coscienza della nazione, come sacerdote laico, sia in ragione delle complesse vicende politiche del Paese sia della maggiore vitalità culturale della sua classe media (a partire dagli insegnanti liceali i quali, diversamente da quelli italiani, continuano a leggere anche dopo aver preso il 'posto'). Si spiega così perché personalità accademicamente marginali (o addirittura estranee all'Università) abbiano potuto conquistare spazi durevoli di influenza culturale, così come – viceversa – temi tipicamente universitari (per esempio lo strutturalismo) abbiano potuto diventare per un certo periodo addirittura delle mode culturali di cui doveva avere nozione anche il pubblico non specialistico.

Analogamente, in Italia ha continuato a sussistere per tutto il XX. secolo una tradizione di pensiero politico originale, perché perfino dopo la scomparsa del locale partito comunista e degli altri partiti novecenteschi è restato presente nel Paese un interesse non accademico da parte di associazioni e movimenti per i temi di filosofia politica, il che ha finito anzi per fare del «pensiero italiano» un punto di riferimento per associazioni e movimenti analoghi presenti in altri Paesi. C'è forse da chiedersi se la recente conquista di spazi accademici rilevanti e addirittura internazionalmente collegati da parte della «*French Theory*» dapprima e poi dell'«*Italian Thought*» vada inteso come un segnale del persistente bisogno che tutti sentiamo per una filosofia che non sia soltanto metateoria delle scienze e storia di se stessa, o piuttosto come un sintomo dell'esaurimento e quindi della cristallizzazione accademica di queste due tradizioni nel momento in cui la loro specifica matrice sociale – la concezione dell'intellettuale come coscienza della nazione alla Zola in Francia, la lunga scia di virulenti conflitti socio-politici che ha caratterizzato l'Italia – sembrano ormai un dato del passato.

Torniamo di qui al presente. Che la filosofia divenga una specialità esclusivamente universitaria costituisce un rischio perché la filosofia, a differenza di altre discipline, non ha un'applicabilità crescente quanto più si specializza. In genere, avviene l'inverso: l'interesse di una specifica questione filosofica dipende dall'interesse che suscita quella più generale a cui essa è legata. Per dirla in termini sociologici: mentre nelle altre discipline la specializzazione garantisce un'interconnessione Università/società maggiore di quanto non lo garantisce la teoria generale, in ragione della ricaduta tecnica o economica che può avere il sapere specializzato, ciò non vale per la filosofia (con sporadiche eccezioni, come la bioetica). Dunque, il rapporto tra Università e filosofia sembra dare luogo a una sorta di *double bind*, per usare il linguaggio degli psicologi. Da una parte, l'Università dice: «specializzati!»; d'altra parte ti dice «ma che ce ne facciamo di questo tuo sapere specialistico che non interessa nessuno?». Finché l'Università è ricca e i fondi sono copiosi, la seconda domanda passa sottotraccia. Basta che i criteri di una ricerca metodologicamente corretta siano rispettati e l'Università ben dotata di fondi finanziari anche la più astrusa delle ricerche, come mostra la generosità che hanno spesso quelle americane. Ma se i fondi scarseggiano o diminuiscono – come è tipico dell'Italia, dell'Europa, forse domani degli stessi Stati Uniti – il *double bind* diviene stringente. Perché continuare a finanziare qualcosa che non ha risonanze esterne?

Rivisitata a partire da questo dato, l'affacciarsi della società dell'informazione e della comunicazione via Internet costituisce una grande opportunità storica, che si può vincere o perdere. La domanda è infatti se questo nuovo passo nella *de-oralizzazione* della cultura possa costituire qualcosa di analogo a quella che fu la «Rivoluzione del Libro» quattro-cinquecentesca e la connessa invenzione della *Repubblica delle Lettere*: creazione di un mondo parallelo in cui diviene possibile violare le gerarchie ufficiali, possibilità di sollecitare interessi di tipo non professionale, prefigurazione di un pubblico che travalica le differenze di status sociale e di confessione religiosa. In questo caso, come in quello della Rivoluzione del Libro, avremmo la possibilità di affiancare a un sapere universitario ripiegato su se stesso, una filosofia che stimola dall'esterno quest'ultimo e ne permette la rivitalizzazione.

Esiste già una copiosa produzione su quali problemi filosofici siano sollecitati dalla costituzione della «società dell'informazione» sia sul terreno squisitamente teorico (l'ontologia del virtuale etc.), sia su quello etico della gestione corretta e aperta della rete stessa (etica dell'informazione)⁸. La domanda che mi sto ponendo incrocia questi temi, ma il suo cuore è se il dibattito filosofico possa uscire da un'ottica soprattutto e prevalentemente universitaria, creare nuovi poli di discussione, nuovi modi di esercitare le conoscenze e competenze offerte da una formazione filosofica, forse addirittura nuove professionalità filosofiche. Forse è presto per dirlo. Al momento, gli *e-books* sono ancora libri tradizionali, un po' più ricchi di immagini; le riviste online sono riviste tradizionali che possono permettersi di essere un po' più ampie. Ma potremmo immaginare riviste on line che partono da domande rivolte a tutti i lettori e che selezionino risposte, magari facendo intervenire gli 'specialisti' solo a dibattito già avviato. Possiamo immaginare libri costruiti in rete partendo da abbozzi e che poi esibiscano al lettore tutto il processo di confronto con altri che ha portato alla stesura definitiva. Possiamo immaginare nuove versioni aperte e estensibili della *quaestio*, della *disputatio*, della controversia. Il problema è ovviamente come superare la distrazione e la lettura 'veloce' che sono tipici del mondo del web. Ma la risposta non è solo tecnologica, dipende anche dai temi e dai contenuti.

Fare l'esperimento di una rivista di filosofia non strettamente 'accademica' significa allora raccogliere materiali per istruire un'analisi, possibilmente materiali vari e trasversali in una logica di *multi-prospettività*, per inscenare un dibattito che non si chiuda. Occorre farlo senza perdere il rigore necessario e l'onestà intellettuale che sono le virtù di base della letteratura scientifica, ma – al tempo stesso – sapendo guardare all'oggi e selezionare esattamente la domanda che può innalzare di una spanna il dibattito quotidiano extra-filosofico. Se guardiamo alla rete, ci accorgiamo che temi accademicamente poco rilevanti sono infinitamente più dibattuti di temi che ci accadrebbe di considerare filosoficamente più rilevanti.

⁸ Su entrambi i punti rinvio a L. Floridi, *The Ethics of Information*, Oxford University Press, Oxford 2013 e Id., *Philosophy and Computing. An introduction*, Routledge, London-New York 1999.

Partire con umiltà dal documentare e porre domande complicate su temi che suscitano curiosità e dibattito – come le migrazioni cambiano le identità politiche e le nazioni, le possibili vie di uscita dalla società centrata sul lavoro nell'età dei robot, che cosa mai possa significare oggi l'aver o non avere una religione – costituisce forse un punto di partenza per sperimentare nuove forme di filosofare pubblicamente, ma in modi diversi da come si è fatto finora. Rompendo anche con le identità chiuse della filosofia novecentesca. Dobbiamo essere oggi 'continentali' o 'analitici'? Per 'continentali' si è a lungo intesa una tradizione che, pur rivolgendosi di necessità soprattutto a studiosi, tendeva a mantenere l'ipotesi di un pensiero che cerca di interrogare l'oggi («ontologia dell'attualità» secondo una celebre dizione di Foucault). Per 'analitici' si è a lungo intesa una tradizione che, stimolando la riflessione sul linguaggio e sull'argomentazione logicamente strutturata, portava alla chiarezza su domande ritenute rilevanti per facilitare o almeno non impacciare il progresso delle scienze. Ora, chiedere argomentazioni ben fatte e capaci di resistere alla critica è un compito eminentemente politico, di cui abbiamo assoluto bisogno nell'età delle demagogie a buon mercato costruite per un vecchio pubblico massmediatico e ben recepite anche da un mondo internet che mira alla comunicazione veloce e impressionante, più che a quella sensata. Ma evidentemente ciò va fatto uscendo dall'ambito rarefatto delle sole questioni logico-linguistiche e guardando all'insieme delle questioni che ci sfidano oggi sul terreno della costruzione di una più decente società globale.

Infine, una parte importante del pubblico da coinvolgere nella creazione di un nuovo polo di dibattito è costituita indubbiamente da coloro che svolgono la professione di insegnanti di filosofia nella scuola o aspirano a svolgerla. E ciò non soltanto perché questa componente sociale è ovviamente una parte ampia (anche se non esclusiva) di coloro che possono essere interessati a esercitarsi a ragionare filosoficamente sui problemi dell'oggi. Lo è soprattutto perché l'insegnante di filosofia nella scuola superiore è una figura professionale che sussiste in pochi Paesi europei e che potrebbe domani anche scomparire o essere decisamente parzializzata nel suo ruolo e nelle sue funzioni. Con il passaggio da una scuola delle *conoscenze* a una scuola delle *competenze*, quale destino ha l'insegnante

di filosofia? Quali sono le competenze che il suo insegnamento permette di sviluppare? Se non si risponde a queste domande, non si comprende perché questa specificità italiana (e francese) debba continuare ad esistere in una scuola che diviene sempre più standardizzata su modelli europei – ovvero, fundamentalmente, tedeschi e nord-europei – e sempre più centrata su una formazione di tipo tecnico-professionale.

Bisogna combattere l'idea che l'aggiornamento' della professionalità docente sia una questione che spetta soltanto ai pedagogisti e che tutto si risolva nell'adozione di nuove tecniche di insegnamento e di valutazione dell'allievo. La questione è più radicale e riguarda l'identità stessa della disciplina, l'individuazione dei suoi contenuti e della sua funzione scolastica, il che certamente non può essere deciso dai pedagogisti. La difficoltà sta nel fatto che, nel corso del tempo, l'insegnamento liceale della filosofia è andato in una direzione opposta al passaggio da una scuola delle conoscenze a una scuola delle competenze: è divenuto sempre più caratterizzato come storiografia o, più esattamente, come conoscenza manualistica delle idee dei 'grandi' del passato. A facilitare quest'identificazione tra insegnamento della filosofia e storia manualistica della filosofia, vi sono stati molti fattori: la persistenza dell'idea del 'circolo' tra filosofia e storia della filosofia di matrice idealistica, ma anche il fatto che la storia dei grandi pensatori appariva ben accordata con un liceo classico fondato anche in altri casi su conoscenze di tipo storico (storia della letteratura, storia dell'arte, etc.). Ancora essa appariva dotata di una certa oggettività scientifica, era insegnabile in ultima analisi anche da parte di insegnanti non molto preparati in altri aspetti della filosofia che pure apparirebbero importanti (per esempio, la logica o la teoria dell'argomentazione), soprattutto appariva capace di dare anche allo studente più pigro intellettualmente un compito riconoscibile: impara a memoria quando è nato Hegel e che cosa ha scritto e avrai la sufficienza, anche se di tutto il resto non hai capito nulla.

Ora, il punto nodale è che conoscere la vita e qualche idea dei grandi del passato non serve a nulla se non è uno stimolo a esercitare in proprio il ragionamento e la discussione, se non è un *training* per un insieme di abiti che (per comodità) chiameremo *abiti critici* o *capacità di pensare criticamente*. Tali abiti sicuramente costituiscono una

‘competenza’ utile e anzi si potrebbe dire una competenza indispensabile per il cittadino dell’età globale, proprio perché la società dell’informazione crea infinite repliche di bufale e pregiudizi ai quali è sano opporre un po’ di sana diffidenza e volontà di distinguere. Una battaglia culturale per salvaguardare (e anzi estendere) la filosofia nella scuola in funzione della crescita delle capacità di leggere criticamente testi, ricollegare informazioni disparate e dare loro un ordine, porre domande scomode, imparare a discutere e a confrontarsi con gli altri, sarebbe sicuramente sostenibile. Ma non lo è se la filosofia nella scuola è identificata con la trasmissione di notizie sui grandi filosofi del passato. Bisognerebbe invertire il percorso e fare dell’educazione a pensare criticamente il *core business* dell’insegnante di filosofia – che dovrebbe proprio perciò avere una formazione più adeguata anche sul terreno delle discipline che potenziano le capacità di analisi e di argomentazione – mentre il confronto con le grandi teorie e tradizioni che hanno fatto la storia dell’Occidente dovrebbe essere il terreno di *esercitazione* delle capacità critiche e di creazione di occasioni di discussione all’interno della classe. Gli insegnanti più bravi – che ci sono stati e ci sono ancora – lo hanno sempre fatto per intuito, hanno sempre usato la narrazione della storia del pensiero per porre problemi e stimolare a ragionare, ed è a questo che dobbiamo il fatto che l’incontro liceale con la filosofia sia stato per molti (compreso chi scrive) un momento di felicità e di scoperta di proprie potenzialità. Ma occorre andare avanti su questa strada, sia per rendere più efficace l’insegnamento anche nel caso di professori meno ‘bravi’, sia per riposizionare efficacemente la filosofia nella scuola delle *competenze*.

Tra l’altro, ripensare l’insegnamento della filosofia in funzione dell’educazione al pensiero critico permetterebbe di invertire il sostanziale isolamento della disciplina, la sua esclusiva presenza negli ultimi tre anni del liceo classico scientifico e psico-socio-pedagogico. Esistono già da anni esperimenti di filosofia per bambini o per studenti delle medie inferiori. La *philosophy for children* è ormai una tradizione consolidata. Ma, se la filosofia è educazione al pensiero critico, si potrebbe richiedere sensatamente che questi esperimenti si istituzionalizzino e che l’educazione al pensare criticamente divenga una componente stabile dell’istruzione elementare e media, con un *training* che porti dalla capacità generica di riflettere

e di discutere all'acquisizione di competenze inferenziali e di concettualizzazione. A questo punto, l'incontro con la filosofia vera e propria nei licei diverrebbe uno sbocco ovvio e sarebbe anche più legittimo che tale incontro fosse centrato su grandi testi e grandi autori, essendo già state date prima le coordinate per discuterne.

Chi potrebbe lavorare per questa trasformazione? Penso che fondamentalmente dovrebbero essere gli stessi insegnanti di filosofia, almeno quelli più giovani o quelli ancora in formazione, a intervenire direttamente sulla questione. I docenti universitari (debite eccezioni a parte: penso a Giovanni Boniolo, a Adelino Cattani e a pochi altri) sono di solito poco interessati alla didattica scolastica della loro disciplina e (spesso) poco interessati alla didattica in generale. Se non si crea una rete di resoconti su sperimentazioni tentate e magari rivelatesi efficaci, di proposte di 'buone pratiche', di trasmissione di notizie su come usare in maniera sensata le varie innovazioni della «buona scuola» e dell'alternanza scuola/lavoro, il docente di filosofia – costretto ad 'aggiornarsi', ma privo di orientamenti interni alla sua disciplina su che cosa sia l'aggiornamento – sarà sempre più un oggetto e sempre meno un soggetto della propria vita professionale. E alla lunga, come si è detto, il rischio è la marginalizzazione e la finale scomparsa della filosofia nella scuola.

Creare un *focus* di dibattiti su questo argomento è dunque un elemento strategico nella costruzione di una nuova identità per la filosofia italiana ed è uno dei compiti primari che una rivista di giovani deve affrontare. Promettiamo che vi torneremo sopra costantemente.