

Socrate, la *polis* e la *praxis* filosofica

di Neri Pollastri

In un campo qual è quello della *praxis* filosofica, ove si privilegia l'esercizio della prassi del filosofare subordinando ogni riferimento alla "filosofia come dottrina", vale a dire al pensiero dei singoli Grandi Pensatori della storia della filosofia, è stato più volte ritenuto singolare, se non addirittura contraddittorio, che alcuni dei principali rappresentanti abbiano evocato un ben determinato filosofo, Socrate, quale "padre nobile" del settore. Da Gerd Achenbach – ideatore della *Philosophische Praxis*, cioè di quel che in Italia viene denominato "consulenza filosofica"¹ – a Marc Sautet – inventore dei *Café Philo*, nati con lui presso il Café de Phares, in place de la Bastille a Parigi² –, da Thomas Polednitschek – per anni membro del direttivo della *International Gesellschaft für Philosophische Praxis*, l'associazione tedesca dei consulenti filosofici³ – fino al sottoscritto⁴, sono numerosi i teorici che hanno esplicitamente fatto riferimento alla figura di Socrate, che filosofava nell'agorà di Atene per comprendere assieme ai suoi concittadini i problemi della convivenza civile e della neonata democrazia greca, quale "modello" di filosofo che prova a comprendere e chiarificare i problemi della vita quotidiana "con-filosofando" assieme a chi li viva in prima persona, cioè di quel particolare genere di filosofo che, appunto, oggi i consulenti filosofici provano a proporre e affermare nelle società contemporanee.

Non c'è alcun dubbio che, al di là delle dispute ermeneutiche, una certa figura di Socrate consegnataci a partire da Platone rappresenti tanto l'idealtipo del "filosofo consulente" (per il suo praticare la filosofia *oralmente*, per l'esercitarla nelle piazze di Atene invece che all'interno di "scuole" e perché «ciò che egli dice rinvia sempre alla sua vita filosofica, alla sua persona»⁵), quanto un esempio unico di un modo assai trascurato di fare *formazione*. In lui, infatti, ricerca filosofica e formazione degli individui (dei cittadini della *polis*) si identificano, perché nella Grecia del V secolo a. C., dopo la nascita della democrazia e il fitto intrecciarsi nella città di individui provenienti da culture diverse, diviene urgente unificare sviluppo sociale e personale, sapere collettivo e individuale, tradizione autoctona e conoscenze importate attraverso viaggi, commerci e conquiste.

1 Cfr. Gerd B. Achenbach, *Consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004 (ed. or. *Philosophische Praxis*, Dinter, Köln 1984).

2 Cfr. Marc Sautet, *Socrate al caffè*, Ponte alle Grazie, Milano 1997 (ed. or. *Un café pour Socrate*, Laffont, Paris 1995).

3 Polednitschek ha dedicato alla figura di Socrate il suo volume *Der politische Sokrates*, LIT, Münster 2006.

4 Ho spiegato in dettaglio il perché del mio riferirmi a Socrate nel terzo capitolo del mio libro *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano 2004 (oggi riedito da Algra, Viagrande 2020, i numeri di pagina di seguito sono relativi alla prima edizione).

5 Günter Figal, *Socrate*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 13 (ed. or. *Sokrates*, Beck, München 1995).

Dal mito alla ragione

Com'è noto, la filosofia sorge dal tentativo di dare una risposta scientifica, ovverosia sufficiente a se stessa – *episteme*, la parola con cui si indica la scienza, significa originariamente ciò “che sta in piedi da solo” (*epi histemi*)⁶ – alle questioni che fino ad allora trovavano una risposta attraverso mitologia e religione⁷. Con un'immagine, potremmo dire che la filosofia nasce quando, *per l'ennesima volta*, il fulmine incendia la capanna e l'uomo che la abita, stanco di preghiere e sacrifici agli dei, rivelatisi inutili, si interroga riguardo alla possibilità che quella fiamma che cade rombando dal cielo non sia la rabbia di un essere ultraterreno, ma qualcos'altro, finora ignoto, incomprensibile e inspiegabile. Non a caso i primi filosofi – gli Ionici – sono dei fisici, ovvero hanno al centro della loro riflessione la costituzione del mondo⁸, e poco importa se le loro teorizzazioni ci appaiono così lontane da quella che noi oggi chiamiamo scienza della natura: il tentativo di abbandonare le spiegazioni eterologhe derivate dal mito, a favore di una spiegazione epistemica, nasce con loro.

Ma, contemporaneamente, la cultura greca produce anche altri due importanti fenomeni che precedono e preparano la filosofia: da un lato l'arte drammatica, dall'altro la cronaca storica. Grazie alla prima, vengono elaborate teatralmente e messe in scena le problematiche umane più diffusamente sentite, alcune delle quali di tale universalità che ancora in tempi moderni sono così attuali da essere non solo rappresentate, ma prese addirittura a riferimento esemplare di temi come la giustizia, l'onestà, il destino, le relazioni parentali. Grazie alla seconda, si origina un primo modello di ricostruzione argomentata degli eventi, una struttura linguistico-concettuale che sposta il criterio di verifica dall'autorità del parlante (in quanto narratore del racconto mitico, nonché interprete del detto o del volere divino) al *logos*, come avviene già in Eraclito: «non a me, ma dando ascolto al *logos* è lecito dire che tutte le cose sono una» (fr. 50 DK).

È a partire da questi due fenomeni, che si producono nella Grecia del VI secolo a.C., che la filosofia prende l'abbrivo. Ma, immediatamente dopo, un terzo vi si aggiunge, diviene centrale e orienta in modo decisivo il pensiero dei filosofi successivi: si tratta della nascita della democrazia e del suo portato di problematiche legate alla convivenza civile. Esso si innesta sugli altri due: da un lato anche la nascente scienza storica – prima con Erodoto e poi con Tucidide – è *storia politica*, nella misura in cui ha di mira la comprensione dei fenomeni del passato proprio per meglio affrontare le difficoltà della politica contemporanea; dall'altro la stessa tragedia, mettendo in scena le inquietudini dell'uomo greco, rappresenta drammaticamente dilemmi etico-politici (si pensi, in primo luogo, all'*Antigone*)⁹.

6 Cfr. Umberto Galimberti, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 167.

7 Cfr. Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., pp. 129-194.

8 Cfr. Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1978 (ed. or. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, de Gruyter, Berlin/Leipzig 1944), volume primo: “L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico”, pp. 283 e sg.

9 Per una interpretazione della tragedia greca come momento preparatorio della filosofia, cfr. Vittorio Hösle,

Socrate, filosofo politico ed educatore

È perciò che Socrate dedica la quasi totalità delle proprie energie alla riflessione etico-politica, così come il suo discepolo Platone si spinge nei territori astratti della logica e della metafisica senza però mai abbandonare un solido ancoraggio al primo interesse della sua ricerca, l'individuazione del modo migliore per far convivere i cittadini nella *polis*. Un'esigenza nata appunto con la nascita della democrazia e con l'avvento di quella che Jaeger ha chiamato "crisi dello spirito attico", che diviene particolarmente acuta con l'affermazione dei Sofisti.

Secondo Jaeger,

il trapasso dalla condizione statica dell'arcaico Stato-città alla forma dinamica dell'imperialismo periclò recò seco la più forte tensione e la gara di tutte le forze, all'interno come verso l'esterno. La sistemazione razionale dell'educazione politica non è che un caso particolare di quella della vita intera, più che mai orientata verso l'efficienza e il successo¹⁰.

Osservata appena di passaggio la "modernità" di questo stato di cose (basta infatti sostituire a "imperialismo periclò" il termine "globalizzazione" e tutto quanto suona analogo alla crisi che stiamo attraversando), merita sottolineare il fatto che, in questo contesto, i Sofisti si proponevano come maestri di virtù "pubbliche", ovvero come quelli che oggi chiamiamo formatori e *coach* delle classi dirigenti. Nel momento in cui la società mutava la sua struttura politica, istituzionalizzando la condivisione delle decisioni nella cosa pubblica, il potere oligarchico latente nella cultura dell'epoca produceva una leva di formatori della classe dirigente – dei "capi"¹¹ – a disposizione solo di chi poteva permettersene l'ingaggio (peraltro ben pagato).

A ciò si oppone Socrate, filosofo critico, orale e lontano dalla teorizzazione compiuta¹², che «ristabilisce il legame tra la formazione intellettuale e quella morale»¹³ non già contrapponendo «allo scopo educativo-politico dei Sofisti, una sorta di ideale, non politico, di pura formazione del carattere»¹⁴, bensì proponendo una "formazione politica" – la quale poi spiega «il suo conflitto con lo stato e il suo processo»¹⁵ – che

Il compimento della tragedia nell'opera tarda di Sofocle, Bibliopolis, Napoli 1986, e Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2002. Su questi temi rimando peraltro al terzo capitolo del mio *Il pensiero e la vita*, cit., "Filosofia: la ricerca come modo di vivere", pp. 129-194, e al mio articolo *La vita filosofica è una vita politica*, in *Sophia e Polis* (a cura di Stefano Zampieri), Liguori, Napoli 2012.

¹⁰ Werner Jaeger, *Paideia*, cit., vol. 1, p. 503.

¹¹ *Op. cit.*, p. 501.

¹² Cfr. Gregory Vlastos, *Socrate: il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998 (ed. Or. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1994).

¹³ Werner Jaeger, *Paideia*, cit., vol. 2: "Alla ricerca del divino", p. 77.

¹⁴ *Ibidem*. Si noti di sfuggita la distanza da chi ha proposto ben precise "pratiche" prese a prestito da filosofi del passato proprio per "formare il carattere" dell'individuo, come per esempio Hadot e Foucault, e chi a essi si rifa. Torneremo più avanti sulla questione.

¹⁵ *Ibidem*.

non offriva però al formando uno strumentario (perlopiù retorico), ma lo obbligava a un esercizio (*askesis*) formativo:

Formarsi, nel senso socratico, vuol dire tendere attivamente a una forma di vita, filosoficamente consapevole, tesa al fine di realizzare la definizione di uomo, nei suoi aspetti intellettuale e morale¹⁶.

Una formazione, dunque, di principio *non elitaria*, resa disponibile dalla paradossale rinuncia alla possibilità stessa di insegnare qualcosa, alla quale si sostituisce la centralità del *logos*, inteso come *proceduralità del discorso* che diviene – così come già in Eraclito – criterio prioritario, se non unico, di validazione. Quest'ultimo non viene mai qualificato da Socrate come un “metodo”, né egli si preoccupa di definirne il concetto¹⁷: usa il termine *elenchos* (“confutare”, “esaminare in modo critico”, “censurare”) «per descrivere, non per battezzare ciò che fa»¹⁸. Questo perché Socrate non è un teoreta e perché argomentare a favore dell'*elenchos* lo costringerebbe a «dispiegare una ricerca meta-elenctica»¹⁹. Volendo ricostruire il “metodo socratico”, possiamo con Vlastos affermare che

l'*elenchos* socratico è la ricerca della verità morale per mezzo di un'argomentazione che, procedendo per domande e risposte tra loro antagoniste, prevede che una tesi venga discussa solo se asserita come personale convinzione del rispondente, tesi che può considerarsi confutata solo se la sua negazione viene dedotta dalle stesse convinzioni del rispondente²⁰.

Va tuttavia tenuto presente, da un lato, che tale “metodo” vale per Socrate solo nell'ambito delle verità morali e che perciò non c'è ragione per ritenerlo valido anche in altri ambiti (ad esempio, come metodo per la dimostrazione di se stesso), dall'altro, che esso ha senso in vista del suo proprio «duplice obbiettivo»:

scoprire in che modo ogni uomo debba vivere e sottoporre a prova l'individuo che si è assunto il ruolo di rispondente, per scoprire se *quest'ultimo* stia conducendo la vita nel modo in cui è giusto fare²¹.

Una forma di “cura dell'anima” che si attua «nello sforzo di cogliere l'essenza della moralità, per forza del *logos*»²² e una proceduralità dialogica che ha per «movente essenziale (...) il proposito di venire, insieme con altri uomini, a una conclusione che s'imponga all'accettazione di tutti»²³. Ricerca e formazione condotte, cioè, in un solo atto: quello del filosofare.

16 *Op. cit.*, p. 116.

17 Cfr. Gregory Vlastos, *Studi socratici*, Vita e Pensiero, Milano 2003, (ed. or. *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994), p. 7.

18 *Ibidem*.

19 Gregory Vlastos, *Studi socratici*, cit., p. 29.

20 *Ibidem*.

21 *Op. cit.*, p. 14-15.

22 Werner Jaeger, *Paideia*, cit., vol. 2: “Alla ricerca del divino”, p. 104.

23 *Ibidem*.

Il “non sapere”: limiti dell’individuo e ricerca condivisa della verità

Tutto ciò è strettamente connesso al socratico disconoscimento della conoscenza, al “saper di non sapere” che Socrate interpretando nell’*Apologia* le parole dell’oracolo di Delfi – considera paradossalmente la massima forma di conoscenza. Chi sappia di non sapere, infatti, non può che *rivolgersi agli altri* per avviare con loro una ricerca della verità e perciò non può mai pretendere di *insegnare* agli altri, di essere “maestro”. E infatti, pur svolgendo un’attività che è a tutti gli effetti educativa, «Socrate non è “un maestro”, ma egli è senza posa alla cerca del vero maestro e non lo trova mai»²⁴. Un tale approccio, lungi dall’essere scettico o negativo, *performa caratteristicamente il concetto stesso di filosofia*, facendone non già un *sapere*, un costrutto teorico, ma uno *stato*, un *processo*, un *atteggiamento* di ricerca, che Socrate per primo descrive, ma che viene in seguito conservato, in modo di volta in volta diverso, da tutti i pensatori della storia.

La filosofia per Socrate – ma, se intesa genuinamente, per tutti coloro che la affrontino – non è dunque sapienza, ma «un discorso determinato dall’idea di saggezza»²⁵, è un *tendere al sapere* per il quale è appunto necessario *non sapere*, perché – come ben argomentava Isocrate²⁶ – chi già fosse sapiente non vi tenderebbe più e non sarebbe più filosofo. La missione educativa di Socrate consiste proprio nello svelare il filosofo che è in ogni uomo, una missione che si identifica con la sua impresa filosofica perché si realizza giustappunto con-filosofando, facendo filosofia assieme ai propri dialoganti, cercando assieme a loro le risposte alle questioni di volta in volta aperte e performando, grazie a questo fare, le loro personalità.

Il filosofare elentico di Socrate ha dunque di mira esaminare non «semplici proposizioni, ma *le vite stesse* di chi le sostiene»²⁷, cioè ha come abbiamo visto il «duplice obiettivo» di «scoprire in che modo ogni uomo debba vivere» e di «sottoporre a prova» i ricercatori per vedere se stiano «conducendo la vita nel modo in cui è giusto fare»²⁸. Il primo obiettivo è filosofico, muove dall’assunzione dei limiti dell’individuo²⁹ e dall’esigenza sociale e politica di conseguire la verità in modo comunitario, partecipativo, in senso ampio “democratico”; il secondo è invece educativo e mira, attraverso *il medesimo agire critico*, a mettere i dialoganti nella condizione di *produrre da soli il loro sapere*. Questo *atteggiamento* problematico e autocritico è ciò che il Socrate

24 *Op. cit.*, p. 97.

25 Pierre Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?* Einaudi, Torino 1998, p. 20 (ed. or. *Qu’est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, Paris 1995), p. 48.

26 Cfr. Pierre Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?* cit., pp. 51-52.

27 *Ibidem* (corsivo nostro).

28 *Op. cit.*, p. 14-15.

29 Sull’importanza del “non sapere” nella presa d’atto della finitezza umana e sul ruolo che tale consapevolezza ha nell’atteggiamento esistenziale del filosofo ha insistito Jan Patočka, *Socrate*, Rusconi, S. Arcangelo di Romagna 1999 (ed. or. *Sòkratés*, Praha 1947), pp. 353 e sg.

educatore cerca di “trasmettere”: una presa di coscienza sui propri umani limiti, che fa del filosofare non un’“acquisizione di sapere”, ma un *mettere in discussione sé stessi*³⁰. Un atteggiamento, un *modo di vivere*, che caratterizza il filosofo e lo differenzia dagli altri uomini: sebbene *non sapiente*, egli «tende alla saggezza, ma in modo asintoto, senza mai poterla raggiungere»³¹. Un atteggiamento che può e deve essere praticato *in ogni circostanza*, a cominciare da quelle abituali, della vita quotidiana: come scriveva Plutarco, Socrate «è stato il primo a dimostrare che, con ogni tempo e in ogni luogo, in tutto ciò che ci accade e in tutto ciò che facciamo, la vita quotidiana dà la possibilità di filosofare»³².

Tutto questo – vista l’assenza tanto di una esplicita “metodologia”, quanto di “tecniche” operative – Socrate lo realizza con l’impiego di un unico “strumento” non strettamente filosofico: l’*ironia*, «il suo contributo alla sensibilità dell’occidente europeo, una conquista non meno memorabile del suo contributo alla nostra filosofia morale»³³.

Se sei il giovane Alcibiade corteggiato da Socrate, sei lasciato alle tue sole risorse per decidere cosa fare delle enigmatiche ironie che ti ha proposto. Se cadi in errore e lui vede che sei caduto in errore, potrebbe non alzare un dito per dissipare il tuo errore, e tanto meno sentirà l’obbligo di fartelo togliere dalla testa. (...) Cosa diresti? Non, certamente, che non gli importi che tu sappia la verità, ma che gli importa di più qualcos’altro: che *se vuoi arrivare alla verità, devi farlo con le tue sole forze*³⁴.

L’ironia, in altre parole, è una forma espressiva che mira ad *investire di responsabilità il dialogante*, per favorirne la personale riflessione, per indurlo alla ricerca, per metterlo di fronte a quella *meraviglia* che genera la filosofia. Un’ironia che è stata definita *complessa*³⁵ per distinguerla da quella agonistica, ma anche perché, in Socrate, essa va in gioco allorché essenziali situazioni problematiche, invece di ricevere una risposta risolutiva, vengono riconsegnate al dialogante nella loro paradossale ambivalenza *enigmatica*, e proprio per questo ne favoriscono l’investimento di responsabilità e l’autonomia morale³⁶.

Finitezza umana e superamento della *doxa*: due forme di *episteme*

Il “non sapere” socratico, apparentemente paradossale e caratteristico dell’intera filosofia, diviene di fatto necessario nel momento in cui si assuma in tutto il suo significato il “dato” della finitezza umana. Perché “non sapere” non significa “non sapere nulla”, tanto che lo stesso Socrate – o meglio, quello rappresentato da Platone

30 Cfr. Pierre Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?* cit., p. 31.

31 *Op. cit.*, p. 50.

32 Plutarco, *Se un anziano debba fare politica*, 26.796d, in Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?* cit., p. 40.

33 Gregory Vlastos, *Socrate*, cit., p. 57.

34 *Op. cit.*, pp. 57-58 (corsivo nostro).

35 *Op. cit.*, Capitolo 1, “L’ironia socratica”.

36 *Op. cit.*, p. 318 sg.

nei dialoghi giovanili – ben afferma di *sapere qualcosa con verità*³⁷. Ciò che qui appare è una distinzione tra due usi diversi del termine “conoscere”³⁸, una distinzione linguistica che permetta di uscire dalle secche di una contrapposizione semplicistica tra opinione e scienza – tra *doxa* ed *episteme* – che rimanda a una prefilosofica (cioè mitologica e religiosa) idea secondo la quale la certezza indubitabile dovrebbe essere il contrassegno della conoscenza. Abituato dagli albori della civiltà a “guardare al cielo degli dei”, fino al VI secolo a.C. l'uomo è solito rispondere alla sua insicurezza e alle proprie angosce rivolgendosi alla “divina follia” che, assieme all'*episteme*, è uno dei «due modi di oltrepassare la *doxa*»³⁹. Nella filosofia delle origini questi due modi sono ancora confusi assieme: Parmenide si dice ispirato dalle muse, ma propone il proprio *logos* come *certo* ed *autonomo*⁴⁰. Tuttavia, la filosofia ha aperto la strada per liberare l'uomo dalla divinità, fornendogli una forma di validazione non eterologa, che non faccia cioè riferimento agli dei per “stare in piedi”, per esser *episteme* piuttosto che *doxa*. Resta ancora un retaggio della concezione religiosa: il riferimento alla “certezza”, che risponde in modo diretto, troppo diretto, ad un bisogno umano, troppo umano: il *bisogno di sicurezza*.

Socrate interviene su questo punto, cercando di separare la scienza non solo dall'*autorità del divino* – come avevano fatto i primi filosofi – ma anche dal *bisogno del divino*, mostrando che quest'ultimo è solo un'*esigenza umana*. Con il disconoscimento della conoscenza Socrate *rinnega* ogni pretesa di certezza assoluta e si limita ad affermare di avere solo conoscenze precarie, provvisorie, *incerte* e perciò sempre di nuovo da sottoporre all'esame dell'*elenchos*. La sua non è una “scienza della certezza” – scienza_c – ma solo una *scienza elenctica* – scienza_e⁴¹. In quest'ultima non vigono «gli standard fantasticamente esosi»⁴² della prima, né «nulla è mai ritenuto “noto per sé stesso”, ma solo “per mezzo di altre cose”»⁴³.

È importante sottolineare che una delle ragioni per cui Socrate non contesta direttamente il paradigma della scienza “certa” è che, se lo avesse fatto, avrebbe *messo a punto dei contenuti* che avrebbe quindi dovuto *insegnare*. Ma, come abbiamo visto e come osserva anche Vlastos, «egli insegna, negando di insegnare», perché non trasmette mai contenuti, innesca solo «nell'anima del discepolo un interiore quanto autonomo processo di apprendimento»⁴⁴.

Il “filosofare educativo” di Socrate è pertanto un procedimento di ricerca basato sull'esame elenctico delle fallibili e transeunti verità umane, non un'inumana aspirazione a un sapere certo:

37 Cfr. *Op. cit.*, p. 52 per due esempi tratti dall'*Apologia* e dal *Gorgia*.

38 *Op. cit.*, p. 57.

39 Umberto Galimberti, *La terra senza il male*, cit., p. 168.

40 Gregory Vlastos, *Studi socratici*, p. 62.

41 La distinzione e l'indicizzazione dei due tipi di scienza è di Gregory Vlastos, in *op. cit.*, p. 63.

42 *Op. cit.*, p. 63.

43 *Ibidem*.

44 *Op. cit.*, pp. 71-72.

per Socrate la realtà – conoscenza reale, virtù reale, reale felicità – è nel mondo in cui vive. L'aldilà è per lui un premio e comunque solo un fatto di fede e speranza. Le certezze appassionate della sua vita sono nel “qui” e nell’“ora”⁴⁵.

Si tratta di una via davvero *umana* al sapere, perché se ogni aspirazione *divina* esce dall'orizzonte “reale” dell'uomo e «l'*elenchos* è la migliore procedura per lui disponibile», allora «vivere secondo i risultati della conoscenza fallibile è connaturato alla condizione umana. Solo un dio potrebbe fare senza. Solo un pazzo potrebbe volerlo»⁴⁶.

Una via, si noti, che non è neppure assimilabile a uno sterile razionalismo, perché Socrate conservava ben vivo l'interesse per i sogni, gli oracoli, le molteplici forme di “divina pazzia”⁴⁷. Un fatto, quest'ultimo, che testimonia come da un lato egli tendesse verso l'autonomia dell'uomo dalle superstizioni *esplicative*, ma dall'altro avesse ben presente l'importanza che il cosiddetto “irrazionale” ha per il contenuto del *logos razionale*⁴⁸.

Formazione e ruolo dell'individuo nella società democratica

Il tipo di formazione individuale che la filosofia socratica mirava a essere, di fatto costituisce un elemento imprescindibile della cultura sociale di una società realmente democratica – una società, cioè, nella quale il cittadino non si limiti a delegare il potere a un “principe” di nomina elettiva⁴⁹, ma partecipi attivamente nel processo di ideazione, progettazione, decisione e attuazione delle opzioni concernenti la cosa pubblica. Non è questa la sede per addentrarsi in una disamina su quanto questa partecipazione sia utopica e fino a che punto possa invece essere resa praticabile (magari attraverso l'uso della tecnologia e di ingegnerie istituzionali complesse); basti qui osservare che la riconduzione del discorso socratico al piano della *morale*, ovvero della responsabilità che gli individui hanno nel contesto allargato della vita sociale della città, sia sufficiente per dotare di senso la proposta di Socrate anche all'interno di società più complesse, numericamente e organizzativamente, della città-stato ateniese. Non ci vuol molto infatti a riconoscere come anche nelle nostre democrazie, così impoverite quanto a partecipazione decisionale, la carenza di consapevolezza, propositività e responsabilità da parte dei cittadini si faccia fortemente sentire. Tra i molti aspetti problematici, quello forse più evidente è che alla delega democratica del potere in forma quasi totale al *leader* politico (e si noti come il termine *leader*, oggi tanto in voga, traduca letteralmente termini assai inquietanti e meno alla moda, come *duce* o *führer*) corrisponda una volontaria alienazione da parte del cittadino di tutti e tre i momenti partecipativi

45 Gregory Vlastos, *Socrate*, cit., p. 105.

46 *Op. cit.*, p. 360.

47 Cfr. Eric R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 2000 (ed. or. *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1951), cap. 2, “I divini doni della pazzia”, e Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., pp. 157 e sg.

48 Cfr. Gregory Vlastos, *Socrate*, cit., pp. 211-228.

49 Cfr. Danilo Zolo, *Il principato democratico*, Feltrinelli, Milano 1992.

elencati: non spetta più a lui informarsi e comprendere il senso delle leggi emanate; non sta più a lui immaginare e proporre alternative; non è di sua responsabilità far funzionare la macchina sociale (della quale peraltro sono i cittadini gli interpreti quotidiani), cosa che compete esclusivamente al *leader*.

È in quest’ottica che – dalle riflessioni di Matthew Lipman sulla prima pratica filosofica affermata modernamente, la *Philosophy for Children*, fino agli studi più recenti⁵⁰ – si è spesso insistito sul significato sociale e politico della pratica filosofica. Anche se è vero che questo aspetto, sebbene non assente, è stato a lungo trascurato dalla teorizzazione di una delle pratiche più rilevanti e maggiormente osservate dai media, vale a dire la consulenza filosofica, per una ragione non difficile da spiegare.

Coloro che nel corso degli anni si sono prodotti in analisi e fondazioni epistemologiche della consulenza filosofica hanno con grande frequenza sottolineato che l’ampliamento delle cornici di senso, l’approfondimento delle concezioni del mondo, il processo di ricerca che ne costituiscono momenti essenziali sono in certa misura riconducibili a una sorta di “oltrepassamento” dello stato in cui consulente e consulenti si trovavano all’inizio del loro processo di riflessione, cioè prima dell’esercizio della filosofia; un “andar oltre” se stessi che, talvolta, è stato definito persino “rivoluzionario”⁵¹. E tuttavia, nata anche come “alternativa” alle pratiche psicoterapeutiche, cresciuta all’insegna del cambiamento personale⁵² e vissuta con un’attenzione forse troppo forte (e, di nuovo, ereditata immeritabilmente dalle pratiche psicologiche) alla “relazione”⁵³, la consulenza filosofica si è molto spesso lasciata

50 Tra i molti, ricorderei Thomas Polednitschek, *La “morte” del cittadino. Consulenza filosofica come filosofia politica*, in Stefano Zampieri (a cura di), *Sofia e Polis*, Liguori, Napoli 2012; Neri Pollastri, *Prospettive politiche della pratica filosofica*, cit.; Davide Miccione, *Achenbach come educatore. Considerazioni inattuali sulla pratica filosofica*, in D. Miccione e N. Pollastri, *L'uomo è ciò che pensa*, Di Girolamo, Trapani 2008; Antonio Cosentino, *Filosofia come pratica sociale*, Apogeo, Milano 2008; Augusto Cavadi, *Filosofia di strada*, Di Girolamo, Trapani 2010.

51 Penso in particolare a Ran Lahav, cfr. i suoi *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica*, in “Phronesis”, 6, 2006-9, 2007, e *Oltre la filosofia*, Apogeo, Milano 2010.

52 Mi riferisco qui al peso che ha avuto Pierre Hadot sugli studi del settore; ma Hadot, com’è noto, fa riferimento alle pratiche postsocratiche, ellenistiche, e in particolare alla scuola epicurea, che - come osserva acutamente Martha Nussbaum in *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell’età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998 (ed. or. *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton 1996) - sono più prossime alle psicoterapie che non alla ricerca filosofica. Il tema della politicità o impoliticità della psicoterapia e della psicoanalisi è complesso da affrontare; mi permetto qui di rinviare a quanto ho sostenuto, in relazione a una ben precisa e delimitata forma di psicoanalisi, nel mio *Limiti della psicoanalisi e prospettive della Praxis filosofica. Osservazioni sulle pagine di Elvio Fachinelli*, in Nestore Pirillo (a cura di), *Elvio Fachinelli e la domanda della sfinge*, Liguori, Napoli 2010.

53 Si sostiene talvolta che il termine “relazione” sia di origine filosofica e che la psicologia lo avrebbe sottratto e piegato ai propri fini. Non vi è dubbio che sia così. Tuttavia, quella “relazione” a cui, in ambito filosofico consulenziale si presta così tanta attenzione è per l’appunto quel fenomeno *psicologico* che lega tra loro, affettivamente, le persone, mentre la relazione a cui giustamente la filosofia deve prestare attenzione è quella che lega le persone sul piano del senso, del significato e dei valori - piani sui quali non è necessario né che le persone siano legate affettivamente, né - persino! - che si conoscano, si vedano e si frequentino: la nostra vita è legata ad esempio per responsabilità - dunque sul piano dei valori - a quella moltitudine di diseredati che non hanno accesso all’acqua e che noi spesso non abbiamo occasione di conoscere neppure in uno solo dei suoi rappresentanti. Sul tema della relazione propria della *praxis* filosofica e sulla sua differenza da quella propria della psicoterapia si veda Thomas Polednitschek, *La “morte” del cittadino. Consulenza filosofica come filosofia*

sfuggire tanto l'elemento mondano e finitista del progetto socratico (l'accantonamento, cioè, di ogni ambizione a certezze inumane e a qualsiasi tentazione mitologica), quanto il suo corollario politico (perché, in assenza del divino, l'unica forma di trascendenza che rimane è il trascendimento del soggetto nell'intersoggettività comunitaria) e ha interpretato quell'"oltrepassamento" in termini di misticismo: attingimento a realtà non limitate dalla finitezza umana⁵⁴, siano esse caratterizzate da una sua fusione entro un "orizzonte oceanico", siano invece più modestamente dirette a forme di "fusione affettiva" di tipo para-empatico tra i partecipanti al processo dialogico⁵⁵. In entrambi i casi, va con ciò comunque persa – almeno in prima approssimazione o nella sua interezza – la prospettiva *politica*: viene cioè smarrito il fatto, invece così centrale nel pensiero socratico, che l'individuo è tale solo se forma se stesso assieme agli altri e mantenendo nei confronti della *totalità sociale* un costante, attivo e partecipato legame di senso, significato e valore.

Formarsi facendo: la pratica del dialogo filosofico

1. *Formare capi o formare cittadini*

Proprio quel formarsi interagendo con gli altri in un'impresa, del tutto umana, di ricerca del sapere, con la consapevolezza che tale impresa rimarrà sempre, di principio, incompiuta, è tanto l'obiettivo di Socrate, quanto quello della pratica filosofica in tutte le sue forme – consulenza inclusa. Anzi, la posizione di Socrate rispetto ai Sofisti ci aiuta a capire meglio che tipo particolare di "formazione" sia la pratica filosofica, perché se essa vuol conservare la propria impronta socratica non può né deve essere "trasmissione" di sapere o di competenze, così come non può né deve essere "formazione del carattere", cura della persona⁵⁶, acquisizione di capacità di dominio (degli altri, del mondo, di sé), né è sufficiente che essa sia mera "conoscenza di sé". Tutti questi aspetti possono magari costituire momenti, limitati e parziali, del più completo e proprio obiettivo del processo socratico e consulenziale: appunto, una formazione *politica*, che costruisca e metta alla prova l'identità dell'individuo all'interno

politica, cit.

54 Ciò appare chiaro, ad esempio, in Lahav, ma anche in Hadot e nei suoi seguaci, così come in Luigi Lombardi Vallauri - originale interprete di esercizi filosofici (cfr. Neri Pollastri, *A dialogo con Luigi Lombardi Vallauri*, in "Phronesis", 9, 2007). Può essere interessante notare che si tratta molti casi di persone con un passato di forte sentimento religioso e per questo forse alla ricerca di un suo sostituto.

55 Le due prospettive mistiche finiscono talora per unirsi, come nel caso dell'ultima speculazione di Elvio Fachinelli, quella che trova espressione ne *La mente estatica*, Adelphi, Milano 1989 (cfr. in proposito quanto osservo nel già citato *Limiti della psicoanalisi e prospettive della Praxis filosofica*).

56 Mi riferisco qui a un certo tipo di "cura di sé" che Foucault rintraccia in alcuni autori d'epoca ellenistica, che però paiono recuperare ed estremizzare quella formazione *coaching-style* che era propria della "formazione del capo" di taglio sofista. Cfr. Michel Foucault, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985 (ed. or. *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984) e *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003 (ed. or. *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, Paris 2001).

d'un processo che è sociale e si muove sul terreno morale – ragioni per le quali esso è necessariamente politico.

Politico, si badi, nel senso proprio di “svolto nella e vertente sulla *polis*”, non già nel senso moderno (e alterato) di “mirante al potere della *polis*”⁵⁷. La seconda accezione, elitaria, era accolta dai Sofisti, che proprio per questo conducevano una formazione (tradizionale) rivolta ai “capi”; la prima, quella di Socrate, è invece democratica, messa in atto “facendo” (filosofia) e rivolta a tutti i cittadini. La prima è una formazione tecnica, attraverso la quale dei Maestri producono quelli che oggi chiamiamo *professionisti della politica*; la seconda è una formazione umana, cooperativa (la si fa in comunità) ed è *senza maestro*, nel senso in cui Socrate non lo era (chi insegna non si sente e non si dichiara tale, perché sa di dover ancora molto imparare dai propri “discepoli”), e produce *cittadini*. In che modo, cercheremo qui di riassumerlo brevemente.

2. *Filosofare come educazione: il ruolo del “non sapere”*

Se il filosofare socratico può ambire ad avere una funzione educativa, ciò è dovuto fondamentalmente al ruolo che vi gioca il disconoscimento della conoscenza. Il quale, come abbiamo visto, è in primo luogo un atteggiamento di umiltà intellettuale e di accettazione della “condizione umana”, finita e limitata nelle proprie potenzialità. Ma un tale atteggiamento si riverbera formativamente in molte direzioni diverse.

3. *Il “non sapere” come antidoto al dogmatismo e come motore della coscienza critica*

Anzitutto, filosofare esercitando il disconoscimento della conoscenza favorisce la formazione di una *coscienza critica*, nella misura in cui richiede che *neppure le proprie conoscenze* siano prese mai come definitive, assolute, *vere*. Ciò rende quasi impossibile l'ancoramento dogmatico, una delle ragioni per cui le persone temono la diversità e non riescono né a comprenderla, né a convivervi, finendo così per poterla solo combattere, prendendo partito contro di essa – fenomeno, quest'ultimo, che è uno dei problemi più gravi della politica negli stati democratici.

4. *Il “non sapere” come apertura alle opinioni altrui e come motore dell'educazione morale*

Di più: il filosofare di stampo socratico ha negli altri e nelle loro idee, proprio perché *diverse*, il principale referente per la messa alla prova, l'ampliamento e il perfezionamento delle nostre. Ciò forma in chi filosofa un *rispetto* per l'altro e per le sue idee: l'interlocutore è sempre e comunque meritevole di ascolto, perché anche le più bislacche fra sue opinioni possono rivelarsi di capitale importanza, e a esso ci si deve sempre rivolgere con *sincerità (parresia)*, senza la quale la ricerca dialogica non può essere fruttuosa. Questo rispetto geneticamente presente nel dialogo socratico (che ovviamente non gli preclude di diventare anche sinceramente aspro e sanguigno) favorisce la formazione di una coscienza morale, *percepita* come essenziale al processo

57 Ho distinto nel dettaglio i vari aspetti che compongono la politica e i loro ben diversi rapporti con la filosofia nel citato *Prospettive politiche della pratica filosofica*.

dialogico da chi lo abbia attraversato e non *imposta* da un terzo come una “regola da rispettare” affinché il dialogo funzioni⁵⁸.

5. *Il “non sapere” come attenzione per le alternative e come motore della creatività*

Il disconoscimento della conoscenza, non permettendo l’innalzamento delle proprie anche meditate opinioni al rango di “sapienza”, stimola l’attenzione verso le alternative, palesi e implicite⁵⁹, e perciò promuove la creatività. A prescindere infatti dalle cosiddette doti naturali, quest’ultima dipende infatti da una prassi cognitiva e comportamentale sollecita nei confronti di tutto ciò che travalichi l’ordinario, una prassi che viene promossa dal non essere appagati della routine e dallo spingersi costantemente alla ricerca del nuovo e del diverso.

6. *Il “non sapere” come molla alla partecipazione della vita pubblica e come motore dell’educazione civica e politica*

“Non sapere” significa anche non poter essere mai appagati dello stadio cui è giunta l’elaborazione delle regole della convivenza civile; tale inappagamento spinge a prendere responsabilmente parte alla vita pubblica, ovvero al processo di ideazione, scelta e messa in atto delle regole della convivenza civile. Tale partecipazione è una *conditio sine qua non* di una società realmente democratica: in sua assenza lo Stato si trasforma di fatto in un diverso genere di istituto politico (oligarchia, aristocrazia, “principato democratico”, totalitarismo, monarchia, ecc.). Che ciò non si verifichi dipende in gran parte dalla coscienza dei cittadini stessi; ma questa, come s’è detto, richiede una formazione quale l’esercizio della filosofia d’impianto socratico.

7. *Il “non sapere” come atteggiamento esistenziale e come motore dell’educazione ai giusti stili di vita*

Il disconoscimento della conoscenza, in quanto atto di umiltà intellettuale e di accettazione della “condizione umana”, è però per ciascun individuo anche un atteggiamento importante dal punto di vista esistenziale. Esso, come abbiamo visto, permette di liberare l’uomo da arcaiche (per non dire infantili) esigenze di sicurezza, consentendogli di vivere più serenamente l’incessante mutamento che è la vita, i rischi incombenti che essa presenta, i frequenti (ancorché del tutto normali) stati di sofferenza che si incontrano lungo il suo corso. Ma esso aiuta anche a preservare l’uomo da un duplice eccesso il cui rischio è sempre presente: da un lato quello di mirare a una *inumana* certezza, appagabile solo attraverso fideistiche Verità divine; dall’altro quello di cadere in infiniti stati desideranti (immense ricchezze, potere sempre crescente, godimenti inesauribili, e via dicendo), incompatibili e inappagabili a fronte della natura

58 Vale la pena di ricordare che la nostra cultura, di tradizione cattolica, è al contrario tutta incentrata sull’imposizione di regole dall’esterno (e dall’alto), con il risultato che i cittadini le seguono spesso solo per paura e molto raramente perché ne hanno compreso il senso - preludio, cioè, all’insofferenza verso comportamenti anche virtuosi e alla loro violazione non appena se ne presenti l’occasione.

59 Intendo per “alternative implicite” quelle strade che si aprono all’interno di una visione del mondo e che la piegano in una o in un’altra direzione, cioè modificandola senza rivoluzionarla immediatamente.

finita dell'uomo. Il tal modo, il “non sapere” spinge alla ricerca (condivisa) di forme d'equilibrio – stili di vita, ruoli sociali, responsabilità e oneri da assumersi, onori cui ambire – tanto compatibili con la sostanza finita dell'individuo, quanto sostenibili per la comunità degli uomini che danno senso e valore all'esistenza dell'individuo stesso⁶⁰.

Il “non sapere” come critica alle istituzioni: il rischio del filosofare

In conclusione, brevemente, è forse opportuno ricordare come la pratica della filosofia socraticamente intesa, con tutte le sue sopra menzionate caratteristiche positive, porti con sé anche un forte rischio, intimamente connesso a quell'indubbio valore politico che si è sin qui cercato di evidenziare. Socrate, grande educatore di cittadini ateniesi, costante ricercatore di nuove e migliori forme di convivenza civile, viene messo a morte dal governo della sua città, cioè proprio dai vertici di quella politica che era stata al centro di ogni suo agire. E l'accusa, poi, è addirittura quella di aver corrotto i giovani, cioè di aver fatto *tutto il contrario* di quel che invece egli aveva cercato di fare per tutta la vita: formare buoni cittadini. Il perché di questo paradossale esito è fin troppo semplice da spiegare: le istituzioni, così come coloro che vanno a occuparne i posti di comando, per loro natura non tollerano chi tenda sistematicamente a metterne in discussione i fondamenti, chi non abbia nei loro confronti un atteggiamento di rispetto *sacrale*, chi non le consideri assolute. E non importa loro se la critica che le investe sia metodologica o polemica, cooperativa o competitiva: le cose, ai loro occhi, si confondono e ciò che a esse sembra più urgente – nella peggiore tradizione della corruzione dello spirito democratico – è *annientare colui che critica*. Ora, visto che la filosofia socratica – e, per suo tramite, pressoché *tutta la filosofia* – ha un intrinseco atteggiamento critico e ha con tutto ciò che è istituito, convalidato e preso per buono un pessimo rapporto (almeno dal punto di vista teoretico), è altresì chiaro che il filosofo e la filosofia portano quel rischio insito nella loro stessa costituzione, e ciò in misura maggiore quanto più aderiscano allo spirito socratico.

Questo conclusivo segnale d'allarme non può e non deve essere in alcun modo inteso come una ragione per accantonare il progetto socratico e, quindi, quello della *praxis* filosofica; tutto al contrario, esso ci aiuta a capire il perché della (nota) difficoltà di far sostenere un modello di formazione pubblica di questo genere proprio da coloro che del pubblico sono alla guida: perché per chi *dirige* la città – in prima approssimazione e fatti salvi i casi particolari – non vede di buon occhio che i cittadini possiedano troppo spirito critico, siano troppo propositivi, partecipino troppo alle scelte che loro dovranno eseguire – in breve, non vedono di buon occhio che i cittadini *pensino*. Preso atto di questo dato – che dal V secolo a.C. a oggi ancora non è purtroppo

60 Anche qui, vale la pena ricordare come oggi, in un mondo sempre più stipato di abitanti, sperequato nella distribuzione dei beni, minacciato da più parti dal punto di vista ambientale, l'assunzione di stili di vita realmente sostenibili ed equi sia un imperativo cui non è più possibile sottrarsi, pena l'assumersi la responsabilità delle altrimenti inevitabili catastrofi sociali e ambientali.

cambiato – possiamo riprendere sulle nostre spalle di filosofi la responsabilità che ci spetta e, nei modi e nei tempi che ci sembrano più adeguati e sostenibili anche con le nostre limitate e transeunti esistenze, possiamo proseguire il lavoro di Socrate: filosofare, nei diversi luoghi della *polis* in cui ciò appare necessario e urgente, con ciò contribuendo quanto possiamo alla formazione di buoni cittadini.