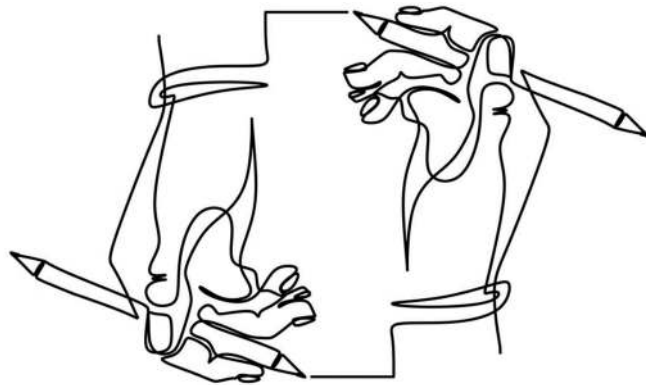


**Ripensare la protrettica filosofica.
Una lettura socio-antropologica e naturalistica dei presupposti impliciti
disciplinari**

Circolarità prospettica

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



E anche nel caso delle odierne pratiche filosofiche di comunità la retroazione procedurale, per un verso o per un altro, sembra tornare insistentemente sulle ragioni stesse del filosofare, cioè sulla sua “protrettica”, intesa in senso ampio. Questo articolo affronta in qualche modo tale aspetto, complesso e delicato, discusso sin dall’antichità copiosamente – forse tante volte quanti sono i filosofi e le filosofie della storia. La riflessione che segue è sicuramente partigiana, parziale e lacunosa, ma nondimeno esprime un punto di vista, singolare come ogni altro, quantunque generale nella sua portata. Il taglio, paradossalmente, *non è filosofico*, bensì *socio-antropologico-naturalistico*, poiché considera la filosofia in quanto impresa socioculturale umana, fra altre¹, senza entrare nei suoi contenuti specifici, o, almeno, considerandoli quanto basta, *en passant*, distaccatamente, al solo fine di portare avanti il ragionamento: cioè, si tratta di mera esemplificazione funzionale, da intendersi come illustrazione o chiarimento dell’analisi di fondo.

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

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

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

Pretesto dantesco

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

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

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

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

⁴ Necessitarismo e determinismo sono chiaramente differenti, ma l'apparente ambiguità lessicale nell'uso dei due termini non ha risparmiato autori anche di opere a larga diffusione. È questo il caso di *Le hasard et la nécessité* di Jacques Monod, vero e proprio best-seller della seconda metà del secolo scorso, con sottotitolo: *Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (ediz. originale: Editions du Seuil, Paris 1970; trad. it. *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano, 1970¹). Monod definisce l'evoluzione, giustamente, come un processo a cavallo fra caso e determinismo, però adoperava il lemma "nécessité" e suoi derivati per esprimerne il concetto (sia nel titolo che nel corpo del testo), generando non pochi equivoci. In maniera di gran lunga più corretta, se non elegante, qualche anno prima, s'era spiegato per esempio un altro evoluzionista di chiara fama del Novecento, Ernst Mayr, nel saggio: *Accident or Design: The Paradox of Evolution* (ediz. originale contenuta negli atti del Darwin Centenary Symposium della Royal Society of Victoria: Geoffrey W. Leeper (ed.), *The Evolution of Living Organisms*, Melbourne University Press, Melbourne 1962, pp. 1-14; trad. it. *Caso o finalità: il paradosso dell'evoluzione*, il lavoro è stato inserito nella raccolta di Mayr intitolata *Evoluzione e varietà dei viventi*, Einaudi, Torino 1983, pp. 22-42). In entrambi i casi, si tratta della medesima nozione basilare della *Grande Sintesi* di Princeton, estrinsecata però in maniera differente.

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

Ebbene, questi versi di Dante, intesi qui evidentemente alla maniera *deterministica*, consentono di catapultarci indietro alla ricerca di cause, *logiche* e *materiali* oltre che *temporali*, che possano rappresentare le motivazioni che portano da sempre gli individui ad accostarsi al sapere filosofico e a frequentare, variamente, la filosofia. “Quanto remota è la radice tua!”, esclama Dante. Qui potremmo parafrasare: quanto remota e vasta è la radice della *filosofia*! Il punto è che, per dirla per esempio con le parole di Roberto Frega, in un commento del 2005 sulla cosiddetta “svolta pratica in filosofia”, «si tratta di un'ampia gamma di motivazioni che sempre più difficilmente trova appagamento all'interno della produzione specialistica corrente, e che tuttavia non sembra indirizzarsi [neanche] semplicemente verso forme di conoscenza di tipo divulgativo»⁵. Analogamente, in precedenza, già Enzo Ruffaldi nel 1999 aveva osservato, però in questo caso nel contesto del movimento d'opinione coevo della “filosofia per tutti”, che, «accanto alla crisi della cultura filosofica nella sua configurazione accademica, è emerso – fuori dai luoghi tradizionalmente deputati alla trasmissione del sapere filosofico – [...] un “bisogno” di filosofia che non si risolve in una precisa esigenza pedagogica [si legga: d'ambito scolastico, educativo], ma appare come bisogno culturale e sociale diffuso e non codificato»⁶. I due commenti menzionati si inscrivono in una cornice teorica e culturale differente, a livello di concezione disciplinare⁷, ma

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

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

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

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

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

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

all'attenzione di un mondo sempre più globalizzato «la promozione del pensare/pensiero filosofico [*philosophical thinking*] e della diversità filosofica [*philosophical diversity*] appartenente a un numero più ampio di popoli e nazioni, al fine di costruire e/o consolidare una cultura della pace e del dialogo [*culture of peace and dialogue*] attraverso il dialogo interculturale [*inter-OR cross-cultural dialogue*]]»⁹. Il lavoro è suddiviso in quattro macroaree geografiche – regioni africane, territori di cultura araba, versante asiatico e pacifico, America latina e caraibica – all'interno delle quali diversi autori, in maniera isomorfa e tuttavia variegata, anche alla luce della loro differente nazionalità e cultura, affrontano, analizzano e discutono aspetti relativi ai seguenti sei argomenti: *Cosmology and the human person*; *Epistemology and model of knowledge*; *Political forms of living together*; *Gender equality*; *Environment and nature*; *Arts and creation*¹⁰. L'iniziativa è sicuramente interessante, anche perché l'assenza voluta di un'esposizione sistematica delle tradizioni filosofiche illustrate evita in qualche modo gli effetti di un'erudizione storica fine a se stessa e, al contempo, cerca di vivificare i differenti concetti e punti di vista espressi rendendoli funzionali a questioni di attualità. Tutto sommato, forse dovremmo (davvero) smettere di pensare che la filosofia sia praticabile da soli filosofi di professione adulti, maschi, bianchi, occidentali¹¹, o che sia possibile tutt'al più diffonderne in varia guisa il distillato di pensiero, perché questa “modalità del conoscere” probabilmente si radica nella matrice generale dell'essere umano in quanto tale: esprimiamo variamente la *forma d'intelligenza* che ci compete, per natura, in ciascuna nicchia ecologica e socioculturale che abitiamo, quindi siamo (nessuno escluso) eminentemente *ragionamento, riflessione, consapevolezza di sé, degli altri e del mondo*, in prospettiva sia diacronica (passato, presente, futuro) che sincronica (latitudine e longitudine geografica). Per usare una metafora: in ogni epoca e luogo del pianeta la culinaria si è giovata di eccellenti cuochi, che hanno lasciato il segno della loro maestria, ma ciò non vuol dire che la cucina sia appannaggio solo di costoro, perché la stragrande maggioranza degli umani mangia cibi cucinati, a partire almeno da *Homo erectus* (primo detentore del fuoco, nel processo di ominazione), anche qualora le gesta di questi provetti cuochi siano (rimaste) sconosciute (nel corso dei secoli e dei

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

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

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

¹¹L'idea, come noto, è riscontrabile sin dall'antichità classica, per esempio quando nell'Atene di Socrate, Platone e (il meteco) Aristotele ci si chiedeva (come traspare per es. nel *Menone* o nella *Repubblica* di Platone) se donne, bambini, schiavi e/o “barbari” potessero filosofare. Naturalmente, i “barbari” erano i non-ateniesi, o almeno i non-greci. (Paradossalmente, anche Aristotele non era greco, di origine, bensì macedone, ragion per cui fra l'altro fu additato da Demostene come spia degli Argeadi.) Oggi, invece, i “barbari” intuitivamente potrebbero essere i non-occidentali. Certo, non è un caso che un pacifista come Bertrand Russell (aperto al dialogo interculturale) definisse esplicitamente “occidentale” la sua (ormai celeberrima) storia della filosofia, precorrendo in qualche modo i tempi, per evidenziare in qualche modo la limitatezza intellettuale o almeno la mancata pretesa di “universalità” della sua iniziativa storiografica, nonché teoretica. [Titolo originale esteso: *A history of Western Philosophy, and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*, Simon & Schuster, New York 1945¹, 3 voll.; trad. it. Longanesi & Co., Milano 1948].

millenni, o dei milioni di anni). Nondimeno, è chiaro che una cosa è sopravvivere e un'altra cosa è l'arte culinaria: evidentemente, non basta bruciacchiare, arrostitire o spadellare qualcosa per considerarsi cuochi. Altrettanto, dunque, forse anche in filosofia dovremmo cercare di uscire dall'ottica manicheistica secondo cui *o* i filosofi sono solo un manipolo di eccelsi pensatori (al di fuori del tempo e dello spazio), da un lato, *o* tutti sono filosofi (in qualunque tempo e ovunque nel mondo), dall'altro: si tratta di *due opposte assolutizzazioni* che non hanno ragion d'essere. Potremmo definire ciò simpaticamente come “mito del Filosofo e del Profano”, espressione che, avendo natura di forbice funzionale, potrebbe anche essere resa in latino con “*aut Philosophus aut Profanus*”, con acronimo M2P (mito-delle-due-P). Ebbene, qualunque possa essere la denominazione scelta, l'idea alla sua base non ha molto senso (e perciò si configura come un “mito”), in quanto la realtà delle cose probabilmente giace lungo la distanza che separa le due ipostasi, cioè il Filosofo e il Profano, con iniziali maiuscole. Del resto, dovremmo pure ricordare che in ogni esercizio *comunitario* della filosofia entrano in gioco non solo le potenzialità del singolo (più o meno filosofo o profano che sia), ma anche le *proprietà emergenti* del gruppo operativo nel quale esso si colloca, che può venire a configurarsi come una “comunità filosofica” o “comunità di ricerca filosofica”, appunto, da considerarsi nel suo insieme come un tutt'uno integrato¹². Pertanto, in questo caso, occorre prestare attenzione tanto alle competenze individuali quanto soprattutto ai processi di ricerca attivati nell'ambito della comunità (a livello cognitivo, comunicativo e socio-relazionale), giacché i sistemi complessi, come noto, possono funzionare bene anche nonostante la disfunzionalità di qualche loro componente.

“Naturalezza” della cultura umana

Per proseguire nella nostra analisi, occorre altresì rimarcare l'origine evidentemente “naturale” della cultura umana. Sotto l'apparente ossimoro, infatti, si celano secoli e secoli di ostinata riconduzione della cultura umana a qualcosa di extra-umano: soprannaturale, divino o altro. E, per non cadere nell'errore di ritenere ormai superata questa inclinazione mitopoietica, paradossalmente anch'essa del tutto naturale nella specie umana e forse non solo¹³, si pensi alle attuali fantasiose ipotesi e teorie – intrise di retropensiero, dietrologia, ufologia spicciola e persino complottismo – che ci regalano interpretazioni affascinanti ma aberranti della storia culturale umana, attribuendo per esempio l'origine delle grandi civiltà del passato a visitatori celesti, oppure gli strabilianti risultati della tecnologia attuale a intelligenze aliene, con cui segretamente saremmo già entrati in contatto. Letteratura e cinema

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

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

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

Tutto ciò e altro ancora, ovviamente, riguarda l'antichità o comunque l'era pre-evolutionistica, poiché oggi sappiamo bene che si tratta probabilmente di metafore, o almeno dovremmo saperlo. Dopo Darwin, infatti, è divenuto sempre più chiaro che fra l'uomo e gli altri animali v'è una differenza di grado e non di genere [*in degree not kind*], anche a livello di facoltà mentali. Ecco il passo dell'*Origine dell'uomo* [*The Descent of Man*] in cui per la prima volta egli ne parla, nel contesto di un sommario (ricapitolativo e interlocutorio) posto a valle di alcune sezioni del suo lavoro:

La differenza mentale [*the difference in mind*] tra l'uomo e gli animali superiori, per quanto grande sia, è certamente di grado e non di genere. Abbiamo visto che i sensi e le intuizioni, le varie emozioni e facoltà, come l'amore, la memoria, l'attenzione, la curiosità, l'imitazione, la ragione, ecc., di cui l'uomo si vanta, si trovano persino negli animali inferiori, in una condizione incipiente oppure ben sviluppata¹⁴.

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

¹⁴ Charles R. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 2 vols., John Murray, London 1871¹, I, p. 105; 1882², single volume, p. 126. [Mia traduzione]. Edizione italiana consigliata: trad. it. *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 1975; ultima ristampa: 2017. (Traduzione di Mario Migliucci e Paola Fiorentini; introduzione di Giuseppe Montalenti).

sull'argomento, fra cui la più nota fu *Animal Intelligence*, nella quale si occupò, forse per primo in maniera sistematica, di diversi gruppi tassonomici: molluschi; formiche; api e vespe; termiti; ragni, scorpioni e altri articolati; pesci; anfibi e rettili; uccelli; mammiferi, con particolare riguardo a roditori, elefanti, gatti, cani, volpi, lupi, sciacalli, scimmie, babuini, ecc¹⁵. In un successivo suo celeberrimo lavoro, fra l'altro, pubblicò postumo anche un saggio inedito di Darwin che approfondiva proprio aspetti legati a comportamenti istintuali e/o ponderati degli esseri viventi (nell'ambito di fenomeni quali migrazioni, allestimento di nidi e altre dimore, utilizzazione di strategie e strumenti di difesa e di offesa, socialità e organizzazione, ecc.), preparato per l'*Origine delle specie*, ma alla fine non incluso nell'opera per questioni di brevità¹⁶. Lungo tutto il Novecento, studi comparati di gnoseologia e psicologia d'orientamento intellettuale differente – specialmente comportamentista, gestaltica oppure neuro-cognitivista – si sono succeduti, nel corso del tempo, sviluppando in diverse direzioni l'apertura di ricerca, rinnovandola (su base genetica) anche alla luce delle idee promosse attraverso la *Grande Sintesi* evolutivista di Princeton e il seguente dibattito post-sintetico, confluito a fine secolo nell'Evo-Devo. Ovviamente, sarebbe vano cercare di farne una rassegna nella presente sede. Piuttosto, si segnala che, negli ultimi decenni, lo psicologo (comparato) Michael Tomasello – attualmente direttore emerito del Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology di Leipzig, in Germania – ha discusso ampiamente e cercato di compendiare, utilizzando la gran mole di dati osservativi e sperimentali finora accumulati, l'origine naturale della conoscenza umana, della comunicazione, della socialità e della morale¹⁷, delineandone/ipotizzandone possibili meccanismi e percorsi storici di sviluppo (naturali e culturali)¹⁸. E sin dagli anni Ottanta del secolo scorso, si ricorda che Charles J. Lumsden ed Edward O. Wilson hanno definito *gene-culture coevolution* [alla lettera: coevoluzione gene-culturale] l'interazione di base (una sorta di *loop*) presente nella maggior parte delle specie animali tendente a cortocircuitare le potenzialità genetiche possedute e le relative capacità intellettive espresse, e viceversa, mediante un meccanismo circolare e retroattivo il quale ha condotto, nel caso specifico degli ominidi, a uno sviluppo encefalico particolarmente pronunciato, nelle diverse linee filetiche, così come a specializzazioni legate all'uso del pollice opponibile, alla manualità fine e così via. In altre parole, il patrimonio genetico dei diversi ominidi che si sono succeduti nella linea filetica che ha condotto fino a *Homo sapiens* ha favorito lo sviluppo e il consolidamento del linguaggio articolato, della concettualizzazione simbolica e delle abilità tecnologiche, consentendo la costituzione di un patrimonio culturale ampio e variegato; e il patrimonio culturale, a sua volta, nel gioco delle parti della lotta per la sopravvivenza, deve aver agito come anello di retroazione (a livello di selezione di singoli individui, comunità o popolazioni) sull'assetto genetico delle

¹⁵ George J. Romanes, *Animal intelligence*, Kegan Paul, London 1882¹.

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

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

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

specie di ominidi che si sono avvicinate nel corso del tempo, fino a giungere all'estrinsecazione della nostra peculiare configurazione morfologica, fisiologica, comportamentale e culturale, così e così determinata nella multiforme e variegata civiltà *sapiens* attuale¹⁹. A livello generale, gli ultimi millenni di geo-storia umana non rappresentano che un istante del percorso evolutivo che ha condotto fino a noi, iniziato oltre 4 miliardi di anni fa. Uno snodo significativo importante, come noto, risale alla fine dell'Era Terziaria, circa 70 milioni di anni fa, con l'estinzione dei dinosauri e il successivo avvento e lussureggiamento di uccelli e mammiferi. La comparsa di *Homo sapiens*, in particolare, avviene intorno a 200 mila anni fa; e circa 75 mila anni fa, la specie ha cominciato a uscire dall'Africa, recando con sé la propria forma d'intelligenza, declinata oggi nel patrimonio culturale di miriadi di gruppi familiari, comunità e popoli ormai diffusi sull'intero pianeta, organizzati in nazioni e gruppi di nazioni che si riconoscono in differenti bandiere, lingue, tradizioni e memorie collettive. Una linea di ricerca compartecipata e interdisciplinare (condotta da specialisti di vari settori d'indagine) avviata sin dalla fine degli anni Settanta dal genetista Luigi Luca Cavalli-Sforza, per esempio, ha provato a tracciare su scala planetaria il rapporto di reciproca influenza tra l'assetto genico delle popolazioni umane e le lingue, mediato da tratti fisici essenziali per il linguaggio articolato, lungo i percorsi migratori seguiti nel corso della colonizzazione del pianeta; e viceversa, riesaminare (nello spazio e nel tempo) le traiettorie migratorie alla luce di possibili corrispondenze riscontrate. Il lavoro è divenuto noto con la sigla HGHG, ovvero "History and Geography of Human Genes", dal titolo di un'omonima opera espositiva²⁰. Tenendo conto di alcuni parametri strutturali e sintattici (*e.g.*, tipologia fonologica, forma di lemmi e parole, articolazione frasale, ordine di termini e sintagmi linguistici, ecc.), diversi decenni di studi comparati di genetica, antropologia fisica, archeologia e linguistica sembrano dimostrare che la diversità morfo-grammaticale delle lingue sia compatibile con le distanze geniche (riconducibili a marcatori specifici) fra popolazioni di vari continenti, per cui la geostoria demografica delle attuali popolazioni umane sarebbe in qualche modo sovrapponibile all'evoluzione delle lingue, e viceversa²¹. Ovviamente, non si tratta di determinismo genetico, ma di mera reciprocità funzionale. L'indagine²² ha riguardato il solo

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

²⁰ L. Luca Cavalli Sforza, Paolo Menozzi, Alberto Piazza, *The history and geography of human genes*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1994; trad. it. *Storia e geografia dei geni umani*, Adelphi, Milano 1997¹.

²¹ Cfr. L. Luca Cavalli-Sforza, Marcus W. Feldman, *Cultural transmission and evolution. A quantitative approach*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1981; L. Luca Cavalli-Sforza, Alberto Piazza, *Biologia e genetica*, in *Storia d'Europa*, Vol. 1: *L'Europa oggi*, a cura di Perry Anderson, Maurice Aymard, Paul Bairoch, Walter Barberis, Carlo Ginzburg, Einaudi, Torino 1993, pp. 5-69; L. Luca Cavalli-Sforza, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Mondadori, Milano 1993; L. Luca Cavalli-Sforza, *Geni, popoli e lingue*, Adelphi, Milano 1996¹; *Un approccio multidisciplinare all'evoluzione della specie umana, in Le radici prime dell'Europa. Gli intrecci genetici, linguistici, storici*, a cura di Gianluca Bocchi, Mauro Ceruti, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 3-22; e così via.

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

aspetto del linguaggio, ma il risultato è probabilmente generalizzabile all'intera cultura umana, nelle sue diverse componenti²³.

Sin dagli anni Trenta del Novecento, d'altronde, diversi biologi hanno cominciato a distinguere fra *endo-* ed *eso-genetica*, dette anche *endo-* ed *eso-somatica*, per enfatizzare due diverse forme di trasmissione ereditaria presenti nell'uomo e in altri animali. Tra i primi autori, ricordiamo il padre della genetica cromosomica, Thomas H. Morgan, il quale, in un suo volume del 1932, intitolato *The scientific basis of evolution*²⁴, criticava i filosofi naturali che, considerandosi “persone coi piedi per terra”, rigettavano all'epoca il concetto di evoluzione *eso-genetica*, cioè *altra* rispetto a quella genetica ordinaria, definibile appunto *endo-genetica*, per differenziarla. In entrambi i casi, infatti, si ha una trasmissione d'informazioni utile al fine di realizzare elementi o tratti del nostro patrimonio ereditario, con prodotti alternativamente somatici (anatomici, fisiologici e comportamentali) o extra-somatici (di varia tipologia culturale: comportamentale, simbolica, oggettuale, procedurale, tecnologica, ecc.). L'idea di base è stata successivamente affinata e consolidata grazie alla decifrazione del codice genetico e alla rivoluzione cibernetica, che, in maniera indipendente ma complementare, hanno messo in rilievo l'importanza da attribuire al concetto di “informazione” non solo in campo biologico, cioè a prescindere dal fatto che si tratti di acidi nucleici o di altri supporti (trasmissivi) materiali o immateriali²⁵. Attualmente, è chiaro che, accanto alla materia e all'energia, nel nostro universo l'informazione gioca un importante ruolo. Un passo ulteriore è stata la scoperta di programmi genetici chiusi e aperti²⁶. Fra i casi più semplici si ricorda il fenomeno dell'*imprinting*, studiato da Konrad Lorenz sin dagli anni Trenta e poi nel secondo dopoguerra, nel quale la fissazione di un istinto innato su un determinato oggetto/soggetto dipende da variabili contestuali. Probabilmente, la maggior parte dei comportamenti superiori, com'è del resto evidente agli occhi di tutti, è determinata solo in parte dal DNA, perché dipende perlopiù da fattori culturali: ciò che viene ereditato per via endogenetica va inteso in termini di norma di reazione, predisposizione, attitudine, capacità e simili, mentre tutto il resto è gestito (e diviene intelligibile) a livello di variabili individuali, ambientali, sociali, ecc. Altrimenti, dovremmo smettere di credere nel libero arbitrio.

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

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

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

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

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

ecc²⁷. Perciò negli ultimi anni, tra l'altro, il termine "meme" è divenuto invalso (o potremmo dire "virale"), a giusta ragione, anche per esprimere un qualunque contenuto (comunicativo/trasmittivo) testuale o multimediale nell'ambito di Social e altri New media. Nell'ambito generale dello studio dei viventi, Dawkins ritiene che l'evoluzione culturale possa essere meglio espressa/compresa in termini di "memetica", da affiancarsi alla più tradizionale "genetica". Ciascun meme, infatti, con opportune quanto necessarie differenze, agisce proprio come un gene: è portatore di informazioni (*i.e.*, funziona come un tutorial, della serie "veder fare saper fare") che possono trasmettersi da un individuo all'altro o da una generazione all'altra (*e.g.*, diffusione di idee, azioni o altro), quindi in prospettiva sincronica e orizzontale, oppure diacronica e verticale, essendo trasferibile in modalità intra- e intergenerazionale; e, in quest'ultimo caso, dai più maturi ai più giovani oppure viceversa (trasmissione *inversa*, come oggi spesso accade per esempio nell'ambito dell'industria musicale e di altre attività del tempo libero, o nel caso delle nuove tecnologie)²⁸. Non è un caso, probabilmente, che anche in psicologia (sociale) e nell'educazione oggi grande rilevanza abbiano assunto il cosiddetto "apprendimento sociale" (come nella teoria sociale cognitiva di Albert Bandura), il socio-costruttivismo e impostazioni analoghe (come per esempio l'approccio vygotkiano dell'apprendimento mediato).

Analogamente alla genetica, anche la memetica possiede/dovrebbe possedere meccanismi e principi suoi propri, che potremmo definire "leggi dell'evoluzione culturale", che però sono attualmente ancora perlopiù da stabilire, auspicabilmente in sinergia con la trasmissione ereditaria di tipo tradizionale, in maniera transdisciplinare e integrata. Quel che possiamo dire, al momento, è che molti esseri viventi mostrano una sorta di naturale estensione strutturale e funzionale di "prodotti d'ingegno", per così dire, senza i quali essi – dal punto di vista biologico e/o evolutivo, in senso ampio – non avrebbero ragion d'essere, o quasi. (Questo è ben evidente quando, sbagliatamente, si pensa che gli umani siano esseri "ignudi e indifesi", come accadeva per esempio nel mito greco di Prometeo ed Epimeteo). Un'ulteriore suggestione originale di Dawkins, infatti, a mio parere molto efficace, è l'idea che il patrimonio culturale di ogni specie che lo possiede, inclusa indubbiamente quella umana, costituisca una sorta di "fenotipo esteso" (*extended phenotype*) della medesima²⁹, supportato da memi codificati a loro volta da geni (come esemplificato nelle figure che seguono); ragione per cui egli adopera anche l'espressione «the long reach of the gene» [alla lettera: la "lunga portata" del gene, o la sua "portata estesa"]³⁰. Sono innumerevoli gli esempi possibili nell'ambito della biologia animale. Fra quelli più noti, ricordiamo i nidi degli uccelli, oppure i rituali di corteggiamento o i loro canti e richiami, diffusi anche presso

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

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

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

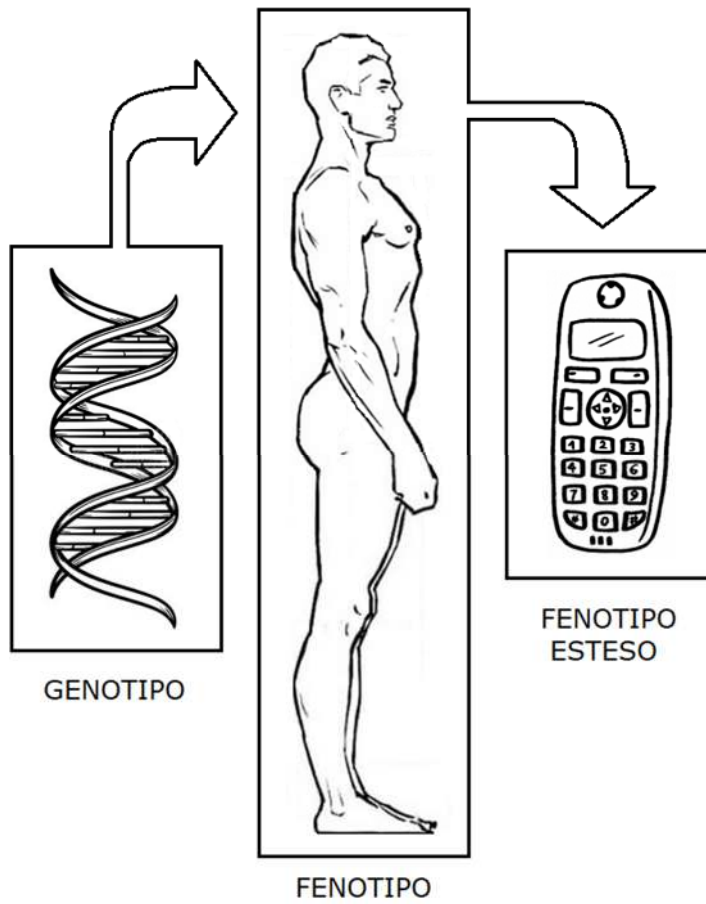
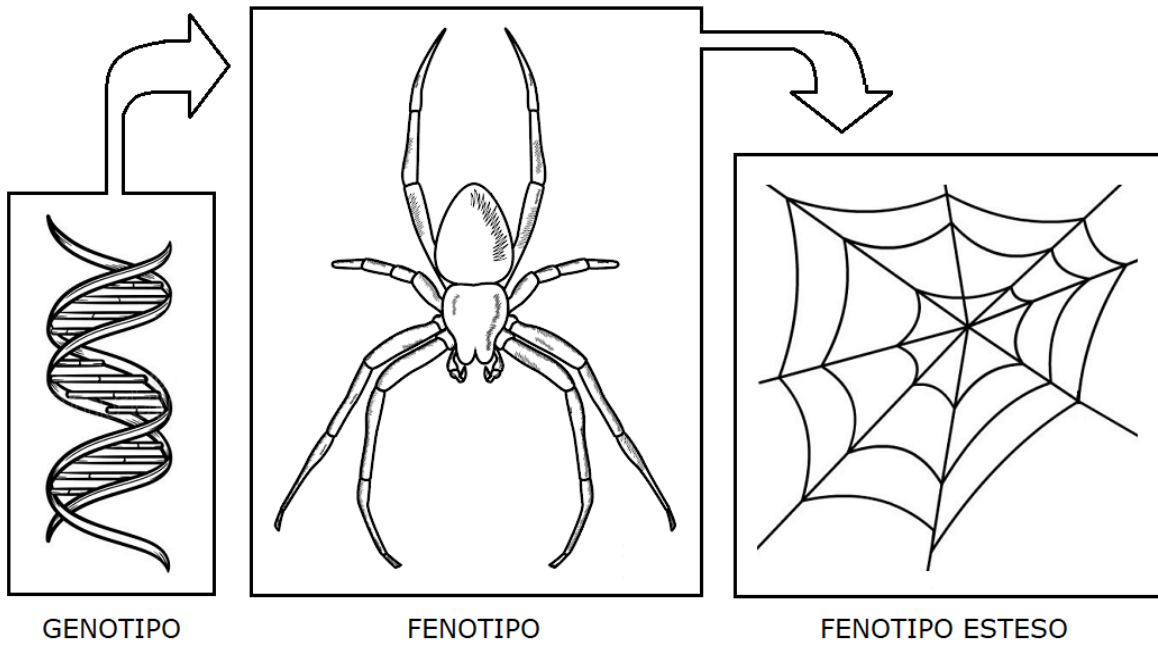
³⁰ Nella seguente riedizione dell'opera: *The extended phenotype. The long reach of the gene*, Oxford University Press, Oxford - New York 1983. La traduzione italiana, purtroppo, considera il solo sottotitolo della prima edizione originale.

molti rettili e mammiferi (tratti organismici che possiedono solo in parte una determinazione genetica, mentre la restante parte è caratteristica di ciascuna comunità di appartenenza); oppure, termitai e formicai, gli alveari di altri imenotteri (api, vespe, bombi, ecc.), per non parlare del linguaggio delle api e di altri rappresentanti della fauna terrestre, conosciuto grazie agli studi avviati da pionieri del comportamento animale quali Karl von Frisch, Konrad Lorenz e Nikolaas Tinbergen³¹, nonché in Italia da Leo Pardi, meno noto ma non meno importante, il quale si occupò in particolare di vespe³². Oggi sempre maggiore attenzione è rivolta per esempio al linguaggio dei cetacei (delfini, orche, balene, ecc.), anch'esso supportato da programmi genetici aperti, che presuppongono quindi pure una base memetica. L'organizzazione delle società di insetti e altri animali eusociali, a livello non solo di regole di convivenza, è stata studiata da un altro grande evoluzionista del Novecento, Edward O. Wilson, mirmecologo harvardiano, padre della "sociobiologia" e già menzionato a proposito di *gene-culture coevolution*, scomparso di recente³³. Svariati e talvolta complessi, dunque, sono i fenotipi estesi di viventi non umani; e quello della specie umana, manco a dirsi, li supera tutti in fatto di estensione, articolazione e qualità dei prodotti (materiali e immateriali), quantunque segnatamente la differenza non sia di genere, bensì di grado, s'è già detto. La questione è che la nostra specie ha fatto del patrimonio culturale la sua principale strategia di sopravvivenza. Il resto è conseguenza.

³¹ Tutti e tre premiati con il Nobel nel 1973.

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

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



IDEE

Ripensare la protettica filosofica di Alessandro Volpone

La filosofia come uno dei molteplici risultati del processo di ominazione

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

In altre parole, l'intera nostra cultura ricade nella fattispecie di cui sopra. Pertanto, va da sé che anche la filosofia trovi probabilmente le sue radici più remote nel quadro epistemologico delineato (in quanto compartimento culturale, pluralità di approcci e di metodi d'indagine così e così determinata, storicamente). Anzi, alla luce di questa interpretazione comparata e integrata, è senz'altro opportuno tornare a riflettere con occhi nuovi anche sulle “ragioni” per cui esortare alla filosofia, discusse fin dall'antichità, nel filone letterario di opere dal titolo *Protrèpticon* (Προτρεπτικόν). (Questo è quanto sarà fatto di seguito.) Tra le più note, per esempio, ricordiamo la *Protrettica* di Aristotele, da questi composta presumibilmente quando ancora si trovava presso l'Accademia platonica e della quale restano diversi frammenti³⁴. Il suo passo più noto rimarca che è impossibile sfuggire alla filosofia, perché anche per motivare se si debba filosofare occorre necessariamente filosofare³⁵. Intuibilmente, non importa qui entrare nel merito delle diverse argomentazioni adoperate dai filosofi nel corso dei secoli e dei millenni, talvolta manieristiche. Piuttosto, si punterà l'attenzione sulla presunta polarizzazione dicotomica *interesse-disinteresse*, da tutti ben conosciuta, che la tradizione storiografica (oggi) tramanda, ascrivendola a Platone e soprattutto ad Aristotele: in effetti, a quest'ultimo in particolare, perché apparentemente propugnatore meglio esplicito di una concezione “contemplativa” dell'attività, schiacciata sul mero “stupore” quale molla della ricerca. E a tal proposito, senza soffermarci oltremodo su questo tormentone storiografico – sul quale fiumi d'inchiostro sono già stati versati e che diamo in questa sede per scontato – si svolgerà di seguito

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

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

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

Platone:

[*Socrate, rivolto a Teeteto*] Si addice particolarmente al filosofo questa tua sensazione [*pathos*]: meravigliarsi [*thaumàzein*]. Non vi è altro inizio [*archè*] della filosofia, se non questo, e chi affermò che Iride era figlia di Taumante, come sembra, non fece male la genealogia³⁶.

Aristotele:

[...] Gli esseri umani hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia [*thaumazōn*] riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica³⁷.

Platone, come si vede, si riferisce al mito di Iride, figlia di Taumante e di Elettra insieme ad altre tre figlie, Celeno, Ocipete e Aello, che erano le arpie, o “rapitrici” di umani e altri esseri³⁸. Diversamente dalle sorelle, Iris era personificazione dell'arcobaleno e messaggera degli dèi, ma, a differenza di Ermes, non era venerata nel culto ellenico, ma semplicemente apparteneva alla mitologia. Altrettanto Taumante, padre di Iride, era anch'egli un personaggio mitologico, il cui nome derivava dalla parola *thaûma* (θαῦμα), che significa stupore e meraviglia, ma anche sgomento o sbigottimento, in quanto era spesso associato alla paura dell'inesorabile scorrere della vita e divenire del mondo, oppure al conseguente terrore della morte. Emanuele Severino, per esempio, ha rimarcato la ricchezza semantica del termine greco *thaûma* proprio in relazione all'*incipit* del filosofare discusso da Platone e Aristotele³⁹. Severino, facendo sponda su Omero ed Eschilo, ricorda tutta la “tragicità” del mito, giacché Taumante era foriero anche e soprattutto di sciagure, dolore e morte; e Iris, a sua volta, era annunciatrice di messaggi funesti: quindi, *thaûma* non indicherebbe la mera curiosità intellettuale, ma lo stupore in genere che gli esseri umani provano, o patiscono (*pathos*), di fronte a eventi inaspettati positivi o negativi. Ciò potrebbe essere avvalorato dal fatto che anche Aristotele, a sua volta, nel passo della *Metafisica* in cui richiama

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

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

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

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

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

Non è un caso, dunque, che in diversi miei lavori abbia fatto spesso ricorso a un altro filosofo italiano, Giuseppe Semerari, che sin dalla fine degli anni Settanta ha dedicato ampia attenzione all’argomento, sviluppandone un’apposita riflessione incentrata sulla nozione di “insecuritas”, intesa come condizione ontologica dell’umano esistere che abbraccia tutta la vasta gamma di perturbazioni positive e negative all’origine non solo della filosofia, ma anche dei miti, delle religioni, dell’arte, dell’economia, del diritto, della politica, della scienza: in una sola parola, essa è il perno della nostra stessa *civiltà*, variamente sviluppata nei diversi angoli del mondo da noi abitati⁴⁰.

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

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

andrebbe spiegata in altro modo, oppure intesa diversamente: nei *Topici* e più in particolare negli *Elenchi sofistici* (171 b 25-34), per esempio, Aristotele distingue la dialettica dall'eristica e dalla sofistica asserendo che la prima è agita in nome della verità, mentre l'eristica per il gusto di prevalere e la sofistica per arricchirsi in modo disonesto, offrendo falsa sapienza⁴¹. Per analogia, forse nella *Metafisica* potrebbe voler dire semplicemente che l'*episteme* è conoscenza perseguita non per tornaconto personale, di qualunque natura esso sia. Tuttavia, discutere questo possibile parallelismo o altri argomenti, concernenti interpretazioni altre, significherebbe entrare nel merito della discussione storiografica infinita di cui si diceva⁴², scivolando d'altronde sul versante internalista, filosofico. Perciò, al fine di portare avanti di qualche passo il nostro discorso, esternalista⁴³, forse è meglio tornare a constatazioni d'ordine descrittivo concernenti il sistema produzione-riproduzione disciplinare della filosofia, così come si è sviluppato nel corso dei secoli e dei millenni.

In qualche modo, il cliché della ricerca “pura e disinteressata” può al massimo soddisfare, per esempio, la motivazione colta dell'intellettuale borghese d'epoca moderna e contemporanea, il quale, apparentemente, sembra accedere al sapere (umanistico o scientifico) solo per una forma di passione conoscitiva o di appagamento culturale, magari non senza provare con ciò anche di distinguersi dalla massa, per un raffinato stile di vita e di pensiero avulso da piccole o grandi questioni ordinarie, considerate di poco conto⁴⁴. Secondo Gilles Deleuze e Félix Guattari, questa postura è una chiara mistificazione, ormai superata o superabile. «L'idea che l'orgoglio della filosofia – essi hanno sottolineato – consista proprio nella sua inutilità rappresenta una civetteria che non diverte più nessuno, neanche i bambini»⁴⁵. Il punto è che, a ben vedere, il (presunto) “mero disinteresse”

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

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

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

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

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

rappresenta palesamente l'eccezione e non la regola⁴⁶ nella storia della filosofia (oppure della scienza o di altri settori di studio e di ricerca). Quindi, sorge una domanda: com'è possibile che questo cliché abbia convinto e continui a persuadere così tanta gente, fra cui non solo persone comuni, ma anche autori illustri e meno illustri della nostra tradizione? Ovviamente, è possibile formulare varie ipotesi di spiegazione, ma non è facile venirne a capo. Fra l'altro, potremmo anche intravedere nel fenomeno qualche forma di autoconvincimento, non sappiamo quanto spontanea e inconsapevole. Credere nell'inutilità della filosofia: perché? Non è chiaro. Per esempio, potrebbe trattarsi di una sorta di delirio collettivo tendente a esaltare la "sovranità" del fare filosofia (*la Souveraineté*), o a celebrarne la "sacralità" delle energie spese per il suo tramite sotto forma di sperpero, dispendio o spreco sacro (*Dépense*), nel senso indicato da Georges Bataille⁴⁷; oppure, un tentativo mai tramontato di collocare per il suo tramite ancora una volta l'umanità al centro dell'universo⁴⁸, attraverso una concezione che faccia assurgere la filosofia a massima espressione della nostra libera creatività, in quanto attività avulsa tanto da faccende quotidiane quanto dalla lotta stessa per la vita e per la sopravvivenza – dei singoli, delle comunità e dell'intera specie – sul pianeta: a differenza di altri viventi e delle loro forme d'intelligenza, gli umani potrebbero continuare con ciò a illudersi di essere simili a Dio, il quale non ha mai avuto alcuna necessità di creare l'universo. Del resto, che un delirio collettivo – soprattutto se esso stimola anche il nostro contorto narcisismo – possa facilmente attecchire, diffondersi e divenire pernicioso, se non pericoloso, lo dimostra la storia del XX secolo, quando un omino di media taglia, di carnagione scura, con capelli e baffetti neri, di nome Adolf Hitler, ha convinto milioni di persone (molte delle quali ovviamente simili a lui, nei lineamenti somatici) che la "razza pura"⁴⁹ fosse quella ariana, fatta di individui biondi, occhi azzurri, alti e nordici, che a suo parere rappresentava il compimento ideale della stirpe caucasica.

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

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

⁴⁶ Cfr. prossima tabella.

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

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

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

dell'antica servetta trace protagonista dell'aneddoto su Talete, narrato da Platone⁵⁰. Quindi, forse i filosofi potrebbero aver reagito ai dubbi concernenti lo scollamento dalla realtà o l'apparente astruseria delle loro ricerche proprio costruendosi una torre d'avorio nella quale il disinteresse regnasse sovrano, quantunque senza tralasciare di ricordare che si tratta di un'occupazione che talvolta paradossalmente può tornare utile, come nel caso dell'aneddoto dei frantoi di Talete, raccontato da Aristotele⁵¹. La Rivoluzione scientifica potrebbe aver del resto inasprito questo reciproco rapporto d'ambivalenza, dei filosofi nei confronti della società e viceversa: la filosofia che perde territori disciplinari un tempo di sua pertinenza (per esempio anche quello che un tempo permetteva a Talete di fare previsioni sui frantoi) e l'indagine scientifica che si sviluppa in tecnoscienza e incide in maniera sempre maggiore sulla società, modificandola radicalmente, com'è avvenuto negli ultimi secoli, potrebbero aver determinato un arroccamento viepiù stringente dei filosofi nell'illusione, autoemarginante ma rassicurante, che il loro impegno sia tendenzialmente disinteressato.

Come intuibile, la possibile genealogia del *mito dell'inutilità della filosofia* in questa sede interessa relativamente poco. Piuttosto, sarà il caso di rimarcare la sua totale infondatezza, giacché ovunque si volti lo sguardo nella storia della filosofia, di ogni epoca, si trova riscontro della sua utilità (teoretica o pratica, diretta o indiretta, personale o comunitaria), la quale, in generale, non coincide con l'utilità di questo o quel sistema filosofico o parte di esso, se non incidentalmente, ma con l'esercizio stesso del filosofare. In altre parole, è possibile fare a meno di *una* filosofia, così e così determinata, ma non della filosofia in quanto teoresi, praxis o stile di vita, cioè in quanto *modus operandi* o *modus vivendi* – o, se si vuole, come “peculiare modalità di conoscenza”, come già detto nel precedente paragrafo. In fondo, questo è ciò che in qualche modo forse lo stesso Aristotele sosteneva nella sua protrettica, quando osservava che pure per motivare se si debba filosofare oppure no occorre necessariamente filosofare⁵².

Quale protrettica per la filosofia?

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

⁵⁰ *Theaet.* 174 a - 174 c.

⁵¹ *Pol.* 1259 a 5-18.

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

classica dicotomia *interesse-disinteresse* perché copre l'intera gamma di motivazioni naturali e culturali che spingono da sempre la specie umana a interrogarsi sul sé, sugli altri e sul mondo, con particolare riferimento all'uso del canone disciplinare, epistemologico e procedurale della filosofia. *In secundis*, essa discute l'argomento mediante un approccio *externalista* piuttosto che *internalista*, perché le motivazioni addotte non sono filosofiche, se non in un senso lato e indiretto, ma possiedono un respiro ampio e generale⁵³, in quanto, andando a ritroso, rimandano alla possibile scaturigine tanto della filosofia quanto della stessa cultura umana, procedendo dal generale al particolare. Pertanto, sebbene si possa obiettare sull'eventuale valenza comunque "filosofica" di tali istanze, o della cornice di pensiero che le contiene, visto che in qualche modo non è possibile sfuggire alla filosofia anche quando la si nega, la questione è che, nella fattispecie, sarebbe però come affermare che la nostra intera civiltà abbia radici filosofiche, il che evidentemente è improponibile, dal punto di vista logico e temporale: difatti, ciò va ben oltre il banale dilemma dell'uovo e della gallina.

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

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

⁵⁴ Cfr. paragrafo precedente.

temporali (variabilità diacronica). Endo- ed esogenetica giocano sempre un ruolo complementare e integrato e hanno pari importanza condizionante: cioè, natura e cultura interagiscono (*nature & nurture*, per dirla all'inglese), in quanto entrambe espressioni della nostra dimensione specie specifica⁵⁵.

La tripartizione in *pathos*, *ethos* e *logos* di tali motivazioni funge in questa sede da *trait d'union* per il passaggio alla matrice culturale concernente l'esercizio della filosofia, nelle sue diverse determinazioni storiche e concettuali. Nella parte dello schema relativa all'interesse conoscitivo generale, (A), queste tre categorie dell'umano sono considerate come equipollenti, interconnesse e integrate⁵⁶, in quanto medesimi stimoli possono probabilmente confluire, a seconda dei casi, in ciascuna di esse alternativamente, oppure in tutte e tre contemporaneamente. La morte di qualcuno a noi caro, per esempio, affligge la nostra sensibilità (*pathos*), ma coinvolge anche il nostro sistema di valori personali e collettivi (*ethos*) e in vario grado la razionalizzazione dell'evento (*logos*). Non è un caso, infatti, che sin dall'antichità⁵⁷ esse fungano anche da cardini della retorica e, potremmo aggiungere, della comunicazione e più in generale dell'interazione di specie, giacché riguardano a livello profondo la dimensione stessa dell'essere umano, a livello appunto emotivo, socio-relazionale e logico-razionale. Nella parte concernente lo specifico filosofico della traduzione culturale di queste spinte motivazionali, (B), la compagine *pathos-ethos-logos* tende a scomporsi nelle sue diverse componenti, procedendo verso direzioni più caratteristiche. L'immagine che meglio descrive quest'idea è quello della luce che filtra attraverso un prisma ottico e che si separa nei suoi diversi colori. Fuor di metafora: le spinte motivazionali, nell'ambito della cultura umana, sembrano disgiungersi, affinarsi e concentrarsi, più distintamente, nella direzione del *pathos* o dell'*ethos* o del *logos*, quantunque non completamente e non per sempre, nel grande gioco delle umane vicende. Per cui, nelle tre grosse suddivisioni della seconda parte dello schema, queste tre categorie sono organizzate e numerate in ordine di pregnanza. Nel primo blocco, concernente le spinte motivazionali (d'ordine culturale) legate soprattutto al *pathos* (e in seconda e terza battuta rispettivamente a *ethos* e *logos*), troviamo (01) "cura di sé" e (02) "ideali utopici"⁵⁸, quali ragioni dell'esercizio filosofico, ultime o prime che si vogliano considerare. Nel secondo blocco, concernente la dimensione dell'*ethos* (e in seconda e terza battuta *pathos* e *logos*), ci sono (03) "dimensione etico-esistenziale" e (04) "edificazione della società civile", che comprendono l'aspetto tanto privato quanto pubblico dell'agire. Nel terzo blocco, concernente più propriamente il *logos* (e in seconda e terza battuta *pathos* ed *ethos*), troviamo (05) "costruzione di certezze o all'opposto loro distruzione" e (06) "fondazione critica dei

⁵⁵ Per esprimerci in altri termini, potremmo anche parlare di mondi 1, 2 e 3 popperiani, con riferimento a corporeità e stati fisici morfofisiologici (Mondo 1), fenomeni psichici, stati di coscienza o stati mentali (Mondo 2), contenuti di pensiero, sistemi simbolici e culturali (Mondo 3). Cfr. Karl R. Popper, *Epistemologia, razionalità e libertà*, Armando, Roma 1972¹ (trad. it. di Dario Antiseri).

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

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

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

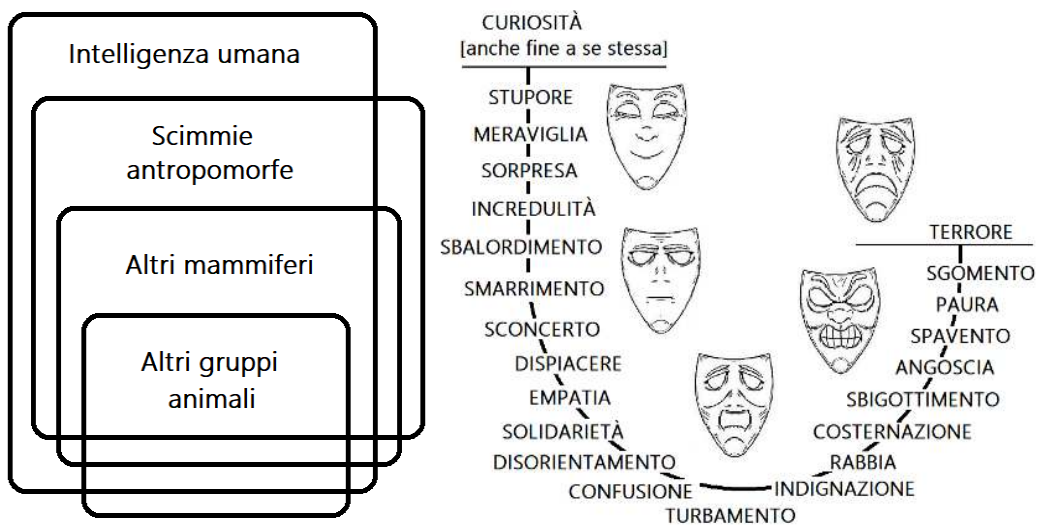
saperi”. Intuibilmente, tutti e tre i blocchi sconfinano l’uno nell’altro, in materia sia di motivazioni operative sia di connessioni intellettuali, tant’è che metafisica, ontologia, gno-seologia, epistemologia, logica, filosofia del linguaggio, ermeneutica, etica, politica, estetica, ecc. (*i.e.* le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

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

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

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

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



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

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

<p>1. PATHOS, 2. <i>Ethos</i>, 3. <i>Logos</i></p>		<p>Possibili ragioni antropologiche e sociali dell'interesse umano per l'indagine filosofica</p>	<p>Alcuni POCHI ESEMPI storici e/o storiografici – colpevolmente parziali, limitati, insufficienti, insoddisfacenti, forniti a titolo meramente indicativo...</p>	
		01	<p>Cura del sé, interiorità, crescita personale psicofisica e spirituale</p>	<p>Orfismo-Pitagorismo (<i>e.g.</i> metempsi-cosi);⁶⁰ Empedocle; scuola ippocratica e altre scuole mediche; Socrate e scuole socratiche (inclusa l'Accademia); Platone e scuole d'orientamento neoplatonico (antiche e medievali), scuole ellenistiche e successive; Sant'Agostino e diversi scolastici; molti pensieri medievali, moderni e contemporanei, fra cui potremmo collocare forse anche Kierkegaard, o alcune forme di personalismo novecentesco; filone commentato e discusso nell'ultimo secolo fra l'altro da autori come Georges Bataille, Jan Patocka, Pierre Hadot, Martha Nussbaum, ecc.</p>
		02	<p>Rinnovamento della civiltà, ideali utopici⁶¹</p>	<p>Definizione di ideali e utopie d'impostazione filosofica: Socrate (Sommo bene), Platone (Repubblica) Th. More (Utopia), Fr. Bacon (New Atlantis), Campanella (La città del Sole), ecc.; inclusi i movimenti del socialismo utopico ottocentesco, oppure il pensiero di Feuerbach, l'analisi marxiana della società su base materialistico-dialettica;⁶² il leninismo; ecc.</p>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'inizio della fine

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

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

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

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

IDEE

Ripensare la protrettica filosofica di Alessandro Volpone