

Antonio Cosentino
Socrate dopo tutto
(Mursia, Milano 2021)

di Marta Mancini

L'ultimo libro di Antonio Cosentino, *Socrate dopo tutto. La pratica filosofica di comunità* (Mursia, Milano, 2021, pp. 246) merita di essere accolto come un'opera opportuna non solo per la molteplicità dei piani di riflessione e la ricchezza dei riferimenti teorici ma anche perché da tempo si avvertiva l'assenza di una riproposizione critica e aperta dei topoi della pratica filosofica, come se l'agire sul campo non richiedesse anche l'apporto continuo della metariflessione e del confronto tra le diverse posture del filosofare. Sebbene il focus sia diretto alla pratica filosofica di comunità, *Socrate dopo tutto* ha una rilevanza trasversale per coloro che ambiscono a svolgere il "mestiere del filosofo" ai quali, per un diffuso e malfermo concetto di utilità, capita di imbattersi nel mai del tutto sopito pregiudizio di astrattezza e di inutilità della filosofia.

Cosa (ci) fanno dunque (ancora) i filosofi? E a cosa servono oggi? Ripensare a Socrate da un'angolazione che non vuole essere l'ennesima interpretazione della sua figura, è un modo per affrontare domande essenziali in un tempo in cui la filosofia resta per lo più ancora marginale nel coinvolgimento delle umane occupazioni. A differenza di Socrate che sapeva bene a che cosa serviva il suo dialogare con gli Ateniesi, già con Platone questo convincimento si è dileguato nell'ombra della metafisica, fino a condurre la filosofia sulla soglia dell'inconsistenza per il mondo della vita. Tuttavia, se Socrate rappresenta ancora il momento germinale del filosofare, non è proponibile oggi il ritorno in purezza a quel gesto fondativo, senza fare i conti con almeno due evidenze di ordine storico: la formazione di un imponente patrimonio filosofico che costituisce la dorsale dell'intera cultura dell'Occidente, impossibile da liquidare come un vecchio arnese buono per gli addetti ai lavori; e, in secondo luogo, sul piano sociale e politico, la distanza siderale della società contemporanea dalla polis ateniese dove, per quanto si agitassero conflitti e particolarismi, era possibile aspirare alla ricerca della verità. Su questa convinzione Platone ha costruito la figura del filosofo, mettendola, tuttavia, prudentemente al riparo dalla città che aveva condannato il maestro e consegnandola, attraverso il mito della caverna, all'immaginario collettivo dei posteri, filosofi e non. Osserva Cosentino: «Il prigioniero, in realtà, stando al testo platonico, non si libera, ma "viene" liberato e "costretto" a essere libero [...]. È qui che Platone fonda e legittima un ruolo, un'identità e un'autorità per il filosofo. La differenza che separa costui da tutti gli altri è il suo incontro con la Verità, l'apertura luminosa dello sguardo verso la realtà delle idee [...] il

ruolo e la missione dell'illuminato è quella di comunicare ciò che ha visto a quanti sono ancora incatenati sul fondo della caverna. Su questa possibilità Platone si mostra davvero poco ottimista: gli altri rideranno delle parole del filosofo» (28, 29 passim).

L'allusione alla servetta Tracia che ride di Talete, mostra qualcosa di interessante di questa scena primaria in cui la distanza tra il protofilosofo e la giovane è la stessa che corre tra il prigioniero liberato e i compagni rimasti nella caverna, tanto che il senso del ridicolo in un caso, e il fastidioso pungolare nell'altro, rievocano ancora oggi per il filosofo una considerazione di estraneità difficile da ricomporre. Ma anziché interrogarsi sull'identità del filosofo, Cosentino sposta il campo di indagine su ciò che consente di congiungere la *doxa* e l'*episteme* e farle comunicare, come avviene nel dialogo tra Innocenzo e Filo: «il filosofo anziché tacitare le convinzioni del suo interlocutore, «parte proprio da queste, per ascoltarle e poi provarle [...]. Le mosse del filosofo, in questo caso, non sono mai risolutive, assertive di conoscenze più garantite, ma consistono piuttosto, in domande che spingono l'interlocutore verso premesse implicite che egli sta utilizzando» (p. 59). Il protagonista principale del dialogo è in realtà il senso comune, l'anello mancante tra opinione e conoscenza, espulso dalla riflessione filosofica a partire da Platone. Con una lettura inedita, ma non arbitraria, la caverna-mondo nell'interpretazione che ne dà Cosentino rappresenta la cornice-condizione di imprescindibilità per gli esseri umani, costitutivamente limitati e immersi nella mutevolezza degli accadimenti che li attraversano. Non l'anelito ad una verità trascendente né un supposto filosofo illuminato, bensì proprio il «bagaglio di conoscenze e di regole d'azione» (p. 60) depositati come senso comune nella memoria storica e linguistica di una comunità fa scaturire, per qualche ragione, il bisogno di pensare filosoficamente sottoponendo il pensiero al vaglio critico. Una ragione che prende la forma di una pietra d'inciampo, di una disarmonia della vita, della perdita di certezze così come della necessità di ricostruire un nuovo equilibrio, a partire appunto dal carattere mobile e processuale della realtà, mentre la si vive e si condivide con gli altri: «In contrasto con la visione platonica della netta separazione tra ciò che è incorniciato e, quindi, relativo e ciò che è assoluto perché non ha limiti né relazioni (decontestualizzato), l'esperienza ci presenta una realtà che si articola, si definisce, si riconosce mediante processi sempre aperti di contestualizzazioni e ri-contestualizzazioni» (p. 59).

La differenza tra il non filosofo e il filosofo si radica nella consuetudine del secondo a non attendere l'imprevisto per iniziare a riflettere poiché, in un certo senso, «se lo va a cercare volutamente e trasforma questo atteggiamento in un suo *habitus* se non in una vera e propria professione definibile sulla scorta di una precisa tradizione» (p. 33). Parole nette, poiché nel momento in cui il filosofo si situa nei luoghi comuni e abbandona il posizionamento atipico in cui originariamente aveva collocato se stesso, non ne consegue un livellamento al ribasso del filosofare, per quanto potenzialmente alla portata di tutti, bensì un diverso punto di partenza da cui farlo sbocciare. Cosentino guarda a

Thomas Reid, fondatore della Scuola scozzese della filosofia del senso comune nonché critico dell'intellettualismo di matrice cartesiana; prospettiva che torna nel concetto di ragionevolezza di Peirce, intesa come relazione dinamica e ricca di implicazioni tra senso comune e filosofia e, naturalmente, in Dewey. Da questa affiliazione teorica deriva una pratica, interamente affidata all'oralità, di natura processuale e inequivocabilmente filosofica, che «dovrebbe condividere con Peirce e Dewey, ma anche con Socrate, l'idea di prestare ascolto alle credenze del senso comune, ma in modo critico e provocatorio, per metterle in movimento di graduale auto-superamento, senza accantonarle in nome di verità superiori» (p. 69). Emerge così più chiaramente il Socrate che Cosentino ci presenta in questo suo libro: un interlocutore vicino e lontano, un Socrate "essenziale" di cui saggiare, per così dire, la tenuta nella complessità del nostro tempo. Sono due i momenti in cui ciò avviene con particolare evidenza: nella riflessione sul rapporto tra filosofia, politica e società e, a proposito della professionalità del filosofo, nel confronto inaggirabile tra il modello duale del dialogo socratico e quello polifonico della comunità di ricerca (filosofica).

La riflessione sul valore politico della filosofia come pratica sociale parte da una sottolineatura del *Simposio*, laddove viene nuovamente dato risalto, anziché ai contenuti, alla cornice entro cui si sviluppa il dialogo, evocativa del contesto che ha visto nascere e svilupparsi la democrazia ateniese. Fra le prerogative della riunione conviviale – informalità, pariteticità dei partecipanti, rispetto e ascolto reciproco, condivisione del tema, interiorizzazione delle regole di processo e, non ultima, la libera volontà di prendervi parte – assume particolare rilevanza il clima amichevole che, traslato nella pratica filosofica di comunità, Cosentino fa evolvere in una direzione inedita e più estesa della *philia* di derivazione aristotelica, tale da non lasciare spazio alla vaghezza: «la "filia" di cui stiamo parlando è soltanto quella che è in grado di agire come motore della ricerca, quel sentimento di cura e di attribuzione di valore che è rivolto, contemporaneamente, verso l'esplorazione e verso i compagni di viaggio» (p. 85). Il che equivale a dire che la comunità filosofica si configura come un'unità in cui «la rete di relazioni sarà una componente insostituibile dello stesso processo di ricerca» (p. 86). Forma e sostanza, insomma, non sono scindibili come del resto non lo sono nell'autentica cultura democratica intesa come stile di vita. Cosentino apre da qui una riflessione critica sul concetto di democrazia alludendo ai frequenti slittamenti di significato occorsi nella storia, fino ad assumere tratti di ambiguità, se non battute di arresto, come è facile notare nell'attuale mondo globalizzato. Sono diversi i sintomi che rivelano questo stato di debolezza della democrazia non tanto della concezione dichiarata, sebbene più retorica che ambita, quanto della sua concreta agibilità: la ridotta autonomia individuale dissolta nei processi di massificazione, la mancanza di un vero dibattito pubblico, l'ingiunzione al consumo, la spettacolarizzazione dell'informazione, l'impersonalità delle forze che governano la vita economica e sociale e, non ultimo, un concetto distorto di comunità

animato reattivamente da particolarismi e rivendicazioni identitarie. Di fronte ad un quadro così complesso, il legame tra filosofia e politica potrebbe anche risolversi nella scelta di un ritorno al *bios theoreticos*, coevo al tramonto della polis a cui si fa risalire la nascita delle scuole ellenistiche, insieme alla reviviscenza di quel sentimento da perdenti di cui parla Sloterdijk. Oppure, liberando la filosofia dall'intellettualismo socratico – ma non dall'impegno etico nella vita pubblica incarnato da Socrate – è possibile immaginare, con Dewey, una democrazia “creativa” dove «stile di vita democratico e pensiero riflessivo (ricerca) sono reciprocamente l'uno condizione dell'altro, all'interno dello spazio sociale che egli chiama “pubblico”» (p. 100). La democrazia in questa prospettiva deweyana, sottolinea Cosentino, non richiede re-filosofi ma, al contrario, «si nutre di partecipazione diffusa al “dare e prendere” della comunicazione» (ivi), per cui democrazia si coniuga di necessità con la *demo-sophia*, di una sapienza capillarizzata e collettiva. L'approdo di queste riflessioni si concretizza nel punto d'intersezione del progetto di pratica filosofica di comunità e, insieme, della costruzione di un profilo professionale del filosofo, in una ritrovata vocazione pubblica e di impegno politico al fine di «ricostruire l'utilità della filosofia in ambito sociale e comunicativo» (p. 103). Se il senso comune è il terreno sul quale nasce e di cui si alimenta il pensiero riflessivo, occorre infatti una comunità che ne favorisca lo sviluppo coltivando la forza generativa del dialogo in modo più esteso di quanto potesse accadere nell'interlocuzione duale del socratismo giovanile. Si tocca qui un punto fondamentale, nella prospettiva di Cosentino, nel confronto tra due opzioni in campo in cui, da un lato viene data attenzione al logos, come accade tipicamente nell'approccio elencico del pensiero logico razionale delle origini; dall'altro, si evidenzia la cura necessaria affinché il dialogo polifonico non si trasformi in un genere conversativo, socialmente piacevole quanto inconcludente per l'avanzamento della riflessività. Due opzioni che sotto il profilo delle forme politiche di governo corrispondono, rispettivamente, alla grammatica di una democrazia nascente da un lato e, dall'altro, alla centralità del linguaggio, secondo l'impianto dei più recenti orientamenti teorici, della cosiddetta svolta linguistica, più consoni alla condizione post-metafisica delle democrazie “mature”.

Partendo dal modello lipmiano della comunità di ricerca, Cosentino amplia in modo originale il retroterra dei presupposti del costrutto sociale di comunità, da cui discendono interessanti riflessioni sull'utilità del filosofo e sulla possibile declinazione professionale. Approfondendo il rapporto individuo-comunità attraverso il confronto con una nutrita letteratura, Cosentino giunge ad una risignificazione del concetto secondo il quale la comunità «più che costruirla tenendo insieme più individui grazie a legami aggiunti e condivisioni di qualche genere di proprietà, dovremmo soltanto farla riemergere come “campo” pubblico e relazionale, come una “gestalt” vitale la cui identità è più e altro della somma delle singole parti mentre evolve e si trasforma nella dinamica “con” le parti e “delle” parti tra loro» (p. 107). La dimensione comunitaria viene concepita, seguendo una

linea “ontologica” di ispirazione heiddegeriana, come cornice di intersoggettività originaria e di connaturata esposizione di ogni essere agli altri, non antitetica alla società ma neppure come entità che si forma sulla base di un qualche criterio comune sovraordinato. L’indizio rilevante sta in quel “far riemergere” che prelude al modo in cui la comunità “semplice”, che connota la condizione umana in quanto tale, è anche il presupposto che la può orientare verso la ricerca, sebbene tale passaggio, così come quello successivo verso la filosoficità, non avvenga in successione spontanea. Seguendo la traccia del mito della caverna “rivisitato” si potrebbe ora aggiungere una parte del racconto in cui i prigionieri non soltanto vivono ingabbiati, ciascuno nella propria *doxa*, ma formano una comunità primaria nel condividere – questo sì – un luogo, in cui si trovano per sorte, popolato da una pluralità di opinioni e di linguaggi differenti. Ma questa metafora della società contemporanea, è anche la condizione di partenza che consente di spogliarsi (liberarsi) dal proprio individualismo mediante una pratica riflessiva, cooperativa e simultanea, di autodistanziamento verso una nuova inter-soggettività. Il dialogo polifonico costruisce un logos partecipativo in cui la comunità, intesa nell’originaria accezione antropologica dell’«essere presenti come nodo di un reticolo», si trasforma in un potenziale incubatore di democrazia, «nelle micro-aggregazioni, nelle piccole oasi di relazioni vitali e di comunicazione non superficiale» (p. 108) recuperando l’esperienza etico-politica della condivisione e della dialettica tra il tutto e le parti. In un simile contesto, anche la domanda sull’utilità del filosofo può far leva su una ragione più che plausibile: lasciati gli abiti dello specialista o dell’illuminato, egli compare sulla scena come facilitatore della pratica del con-filosofare in cui «i processi transattivi mettono in relazione trasformativa i prodotti del pensiero ingenuo e le competenze derivanti dalla conoscenza della tradizione filosofica. Il risultato finale non è il travaso di queste conoscenze dal filosofo al non-filosofo, ma l’avanzamento in direzione logico-critica, creativa e valoriale del pensiero dell’intera comunità» (p. 114).

Alla riflessione sulla possibilità per il filosofo di proporsi come professionista (*practitioner*) sulla base di presupposti di contesto, di attori e di finalità descritti da Cosentino fa da controcanto, tuttavia, la constatazione che «al filosofo non è riconosciuta una professionalità assimilabile a tutte le altre; non è considerato un professionista dotato di specifiche competenze da mettere a disposizione di chi gliene faccia richiesta» (p. 141). La presa d’atto che questo scarto esiste non deve far perdere di vista alcuni cardini che tengono conto delle possibili analogie del mestiere di filosofo con le professioni un tempo definite “liberali”. Analogie che potrebbero facilitare il passaggio dalla potenza all’atto, ovvero seguendo un percorso che muove dalla rinnovata consapevolezza del filosofo di poter «ricostruire una funzione e una vocazione che la filosofia ha vantato in non pochi momenti della sua storia» (p. 142) per fare breccia nella percezione dell’opinione pubblica. Tra una filosofia strumentale al servizio di scopi altrove stabiliti – dalla scienza, dall’economia, dalla politica, dall’istruzione e via dicendo – e una filosofia contemplativa

di ispirazione epicurea che anela alla pace dell'anima o alla saggezza, è possibile individuare una terza via, propria del filosofo-*practitioner*, che escludendo entrambe le finalità «aiuta a scavare sempre più a fondo fino a scoprire problemi che prima non si vedevano o a dare la forma di problema comprensibile e comunicabile a situazioni confuse, velate, avvertite tacitamente» (p. 148). Gli effetti che scaturiscono dalla pratica spostano così il punto di domanda dall'identità del filosofo a ciò che sa fare in modo specifico e che può proporre ai non filosofi nell'esercizio della professione. Chiedersi chi sia il filosofo, dunque, appare una mossa di autoreferenzialità anche se – aggiungiamo – potrebbe rivelarsi fruttuosa a condizione che la domanda miri, non ad una definizione identitaria, ma alla costruzione di un profilo di *practitioner* sulla base di alcuni requisiti essenziali: la funzione del filosofo incentrata sull'«impegno del pensiero e per la difesa del pensiero seguendo il proposito di ricostruire l'utilità della filosofia in ambito sociale e comunicativo» (p. 143); le competenze dell'agire esperto, declinate nella conoscenza dei contenuti della riflessione filosofica e della strumentazione metodologica; in terzo luogo, il tratto tipico della pratica, comune alle varie forme del filosofare di ispirazione socratica, quali il «rilancio dell'oralità in presenza come ambientazione comunicativa, (dal)la predilezione del dialogo come strumento di ricerca, (dal)la preferenza degli spazi informali, (da) una certa inclinazione, per così dire "agoretica" più o meno accentuata che apre spazi di partecipazione attiva per non-filosofi» (p. 146). Da tale proposta conseguono due aspetti interessanti: in primo luogo, viene superata la contrapposizione tra la pratica filosofica, da un lato, e la filosofia accademica e l'insegnamento dall'altro, considerando semmai le differenze nei modi e nella finalità soggiacenti a differenti pratiche professionali che appartengono allo stesso campo disciplinare: per l'insegnamento si tratterà di trasmettere contenuti di conoscenza; nella ricerca prevarrà il lavoro critico, l'esegesi o la ricostruzione storica. In secondo luogo, si mette in evidenza una *koiné* tra le diverse modalità di pratica che si riconoscono nella predilezione per il filosofare orale e dialogico e nella figura professionale del facilitatore di pratica filosofica di comunità.

In questa compagine, Cosentino dedica una riflessione particolarmente severa alla consulenza filosofica achenbachiana che rappresenta un «elemento controverso e problematico» (p.154) per l'assonanza di ambientazione con le pratiche psicoterapeutiche e per la forma duale del dialogo tra il filosofo e il consultante. Altre osservazioni riportano in luce il tratto "scapigliato" degli esordi della consulenza filosofica come, ad esempio, la tendenza dei consulenti a «sottrarsi a qualunque vincolo di tipo procedurale o metodologico in nome della imprevedibilità del caso unico e di una pretesa "atopia" che la filosofia eserciterebbe collocando la sua voce sempre fuori dal contesto» (p. 156); altre critiche, invece, sono rivolte direttamente ad Achenbach per aver incoraggiato quella indeterminatazza operativa, senza fornire indicazioni di come si articola il processo

dialogico e sul genere di relazione che si instaura tra il consulente ed il consultante affinché il processo riflessivo si sviluppi.

Tuttavia, cogliendo la propositività della provocazione, più che di scetticismo nei confronti della consulenza, le critiche di Cosentino, in coerenza con l'impianto del suo ragionamento complessivo, potrebbero risuonare come un invito rivolto ai consulenti di uscire allo scoperto e di smuovere le acque rispetto ad un consolidato teorico, per mostrare in che cosa e perché la consulenza filosofica può essere utile ai non filosofi. È innegabile che Achenbach ha lasciato in sospeso il tema della professionalità del consulente, prediligendo la critica al modello del filosofo tradizionale anziché la costruzione di una nuova figura professionale. E in effetti, se diamo enfasi alla scena, al contesto o allo sfondo come Cosentino suggerisce in questo suo libro, la consulenza filosofica non può che rimanere una pratica fuori dal coro. Tuttavia, la cornice da sola non basta per garantire le condizioni migliori per lo svilupparsi della riflessività, rischiando con questa convinzione radicale di perdere di vista la sostanza squisitamente filosofica della consulenza. Ad esempio, è parimenti necessario, per il facilitatore come per il consulente, ampliare la conoscenza del patrimonio filosofico affinché il dialogo non si appiattisca «sul tono della conversazione ripetitiva e conformistica, oppure [...] in direzioni che possono essere psicologiche, sociologiche, politiche o di senso comune» (p. 145). Ma ancor più fondamentale per entrambi è la sorveglianza sul progredire del dialogo che chiamerà sempre in causa la responsabilità e l'abilità del filosofo di fronte ai suoi interlocutori: «Le azioni che il filosofo-facilitatore compie per far crescere il senso di comunità sono dirette soprattutto a se stesso. La misura della partecipazione attiva dei membri della comunità, del loro coinvolgimento nella ricerca, della loro responsabilizzazione e dell'auto-controllo è inversamente proporzionale alla direttività del facilitatore [...]. Come facilitatore, fa da modello e da testimone: mostra come si può fare e poi sta attento a come lo fa la comunità e, magari, apprendendo egli stesso una modalità, una possibilità che prima non aveva considerato» (p. 148). Nell'immagine di Achenbach del filosofo che si fa funestare dalla domanda del suo ospite, balza agli occhi la similitudine tra la capacità del buon facilitatore di non eccedere in direttività e quella del consulente di abbandonare ogni precomprensione e “farsi vuoto” (il ripensare daccapo di cui parla Achenbach) affinché sia, appunto, il dialogo a guidare e non il “già pensato”. In metafora si può dire che anziché “in battere”, lo spartito professionale di Achenbach è scritto “in levare”, per dare enfasi alla necessità di sottrarre dall'agire del filosofo tutto ciò che lo rende sovrabbondante e assertivo. In questa indicazione è racchiusa la cifra distintiva del filosofo, diversa dalla passione, dalla vocazione o dall'inclinazione e che allude più al dare prova della sua attitudine ad espandere la pensabilità che all'apprendimento di una qualche abilità tecnica. In questo senso può essere recuperata anche la domanda su chi sia il filosofo, da ricollocare nell'ampio contesto delle riflessioni sul Socrate post-socratico.

Altre analogie si potrebbero intrecciare seguendo la logica della complementarietà e della ricchezza di ciò che il filosofo professionista può offrire seguendo preferenze, esperienze e interessi personali. La rilevanza della proposta di Cosentino sta proprio nel mostrare la prospettiva più ampia del filosofare agoretico che si alimenta di una molteplicità di proposte operative senza chiudere nessuna di esse in un recinto di esclusività e al tempo stesso preservando il rigore delle specifiche prerogative e competenze. L'esperienza mostra che non sono rari i casi in cui l'esigenza di una consulenza individuale scaturisce da una pratica filosofica collettiva, per sua struttura non appropriata a inclinare la riflessione su questioni che toccano più intimamente il singolo partecipante; così come il desiderio di ampliare la riflessione in condivisione con altri può essere stimolata da un percorso personale. La valenza sociale, così come quella politica, sono iscritte nella filosofia nonostante sia proprio questa curvatura ad essere misconosciuta.

Per comprendere le ragioni di un tale disinteresse, tipico del nostro tempo, sono di supporto le considerazioni contenute nell'ultimo capitolo del libro, dove Cosentino affronta il rapporto tra filosofia ed educazione. Il tema, in consonanza con il terreno elettivo della comunità di ricerca, è rilevante sotto il profilo della didattica e della formazione degli insegnanti-facilitatori; ma, ancora più lo è nel mettere in evidenza il circolo vizioso generato dall'insegnamento di una filosofia che gli adulti di domani ricorderanno per lo più come un deposito di astruse – o al contrario, edificanti – teorie, in ogni caso ugualmente inutili. È evidente il nesso causale tra la svalutazione del pensiero critico nella formazione dei futuri cittadini e l'erosione progressiva del sentimento di democrazia. L'invito è dunque ad abbandonare il paradigma classificatorio e nozionistico dell'apprendimento per spostarsi nella prospettiva di favorire le condizioni affinché «gli studenti acquisiscano modalità di pensiero, schemi interpretativi, concetti che possano portare nella loro vita e utilizzare per incrementare il livello della loro consapevolezza critica e della loro capacità di orientarsi nel loro mondo» (p. 197).