

**La pratica filosofica e l'arte di vivere bene.
Cronaca di un ciclo di laboratori con gli adolescenti
nelle scuole della postmodernità.**

Luca Nave

Abstract

Tutti vogliono vivere bene ma pochi sanno proprio bene come si fa. L'articolo presenta una serie di riflessioni partorite in un ciclo di laboratori con gli adolescenti delle scuole della Provincia di Torino. La filosofia torna *praticamente* ad incontrare i giovani, e questo nuovo incontro è ricco di sorprese e di immense potenzialità.

Parole Chiave

Vivere bene – Sopravvivere – Pluralismo – Razionalità - Argomentazione.

“Che cosa ci serve per vivere bene?”. Quando, nel corso dei miei seminari con gli adolescenti, rivolgo loro questa domanda, mi capita di incontrare sguardi perplessi e disorientati, neanche chiedessi la dimostrazione matematica della seconda legge della termodinamica. La perplessità e il disorientamento che leggo nei loro occhi esprime uno dei più grandi paradossi cui va incontro l'essere umano nel mondo. Tutti desiderano vivere bene ma pochi sanno con certezza che cosa ci serve per vivere bene e come si fa a mettere in pratica questo sapere. La situazione è paradossale perché colui che cerca di vivere bene ma non sa che cosa esso sia, si trova in una condizione assai peggiore di colui che cerca il famigerato ago nel pagliaio. Costui, infatti, sa cosa cercare; ci metterà un mese, un anno, forse tutta la vita ma, prima o poi, lo potrà trovare; mentre colui che cerca la vita buona pur senza aver mai riflettuto a riguardo di cosa essa sia trascorrerà la sua esistenza a cercare qualcosa che non sa cos'è. Il paradosso si complica se consideriamo, poi, che è certamente possibile vivere bene senza conoscere la seconda legge della termodinamica, mentre possiamo solamente sopravvivere ma non vivere bene se non sappiamo in cosa la vita buona consista. Si sopravvive dunque, ma con la costante sensazione che qualcosa, nella vita, stia sfuggendo, e che magari in ciò risieda proprio l'essenziale.

Lo sguardo delle ragazze e dei ragazzi diventano ancora più perplessi e disorientati quando comunico loro che una risposta alla domanda posta in apertura non c'è; almeno, non c'è una risposta che possa rispecchiare la “risposta-soluzione” relativa al quesito relativo alla seconda legge della termodinamica che, per onore di cronaca e per eventuale curiosità del lettore, possiamo formulare così: *“È impossibile (= altamente improbabile) realizzare una trasformazione il cui unico risultato sia quello di trasferire calore da un corpo più freddo a uno più caldo senza l'apporto di lavoro esterno”* (formulazione di Clausius).

Le due domande – quella sulla vita buona e sulla seconda legge della termodinamica – rimandano a due forme di sapere affatto diverse, per quanto tra loro strettamente intrecciate: la formulazione della seconda legge della termodinamica richiede un sapere scientifico, fisico-matematico, mentre quella relativa al vivere bene implica un approccio filosofico, religioso o artistico in senso lato. Fin dall'antichità si parla infatti di “arte” del vivere bene: vivere bene è appunto un'arte, per cui nessuna scienza-sapienza, filosofia o religione è stata in grado di elargire, né potrà mai formulare, una risposta-soluzione definitiva, universale e necessaria, ovvero condivisa e condivisibile da tutta l'umanità. Le scuole filosofiche dell'antichità, le grandi religioni e il progetto illuministico di creare una morale universale erano mosse dal desiderio di elargire una risposta condivisa a quella domanda fondamentale, ma i vari tentativi che si sono succeduti nel corso della storia hanno chiaramente fallito la loro missione, e questo fallimento pare evidente e sotto gli occhi di tutti gli abitanti della società postmoderna.

E allora, si chiedono i partecipanti ai miei laboratori, che senso ha porsi la domanda relativa al vivere bene se, tanto, non c'è una soluzione?

La filosofia, innanzi allo smarrimento che questa e altre domande generano, potrebbe intraprendere tre strade, a cui è possibile attribuire tre diverse denominazioni.

La prima è quella che Karl Jaspers definisce “filosofia profetica”, che utilizza metodi, strumenti e dà luogo a un sapere diverso da quello della scienza intesa come “considerazione dell'universale”, qual è, ad esempio, la considerazione o formulazione della seconda legge della termodinamica. “La filosofia – scrive – è sempre stata assai più che una considerazione dell'universale; ha suscitato impulsi, costruito scale di valore, ha dato alla vita umana un senso e un fine, ha procurato all'uomo il mondo in cui sentirsi al sicuro e, in una parola, la visione del mondo. [...] Tale filosofia, che noi chiamiamo profetica, è sostanzialmente diversa da un'astratta considerazione dell'universale, in quanto ci dà una visione del mondo, ci indica un

senso e un significato, e costruisce scale di valori che hanno forza di norme”. E conclude: “Oggi non abbiamo alcun esempio di filosofia profetica, eccettuato qualche fiacco tentativo di restaurazione romantica” (1950, p. 13).

Jaspers scriveva queste cose intorno agli anni Venti del secolo scorso e, nel frattempo, non sono nate altre filosofie profetiche; anzi, anche gli ultimi tentativi romantici si sono spenti. Il compito della filosofia dunque, in particolare nel contesto dei laboratori con gli adolescenti, non può essere “profetico”: in età postmoderna, quando le grandi profezie o “meta racconti” (Lyotard F., 1979) sono tramontati, il compito del filosofo non può essere quello di offrire visioni del mondo, scale di valori, né tracciare itinerari di senso e significato all’umana esistenza. In una scuola sempre più popolata da “stranieri morali” (Engelhart T., 1991) e da presunti giovani nichilisti (Galimberti U., 2007) - sul nichilismo dei giovani ci torneremo – il mio compito non ritengo possa essere quello di offrire idee o modelli di vita buona cui domandare alle ragazze e ai ragazzi di aderire.

La seconda strada che la filosofia potrebbe percorrere per rispondere alla domanda relativa al vivere bene è quella della “storiografia filosofica”: il filosofo potrebbe presentare i vari modelli di vita buona che si sono succeduti nel corso della storia, magari tra Oriente e Occidente. Si tratterebbe di offrire una lunga carrellata di visioni del mondo, idee, credenze e stili di vita buona, magari annettendo considerazioni relative ai vari metodi, strumenti e strategie elaborate dai filosofi, religiosi, sciamani e guru per aiutare l’essere umano a conquistare il fine della vita buona, tra cui poter scegliere. Il filosofo-profeta, in tal modo, assumerebbe le vesti del “presentatore disinteressato” di filosofi e filosofie, qual è, almeno nella parte curriculare, il ruolo rivestito dal docente nelle scuole in cui si studia filosofia, per quanto, per vari motivi che non mi soffermo a sottolineare, le ragazze e i ragazzi trovino molte difficoltà a scegliere un modello di vita buona nella filosofia che si studia tra i banchi di scuola.

La terza strada, quella che percorro nei seminari, è la “pratica filosofica”: la filosofia, in questo caso, non si limita a presentare modelli di vita buona né offre profetiche visioni del mondo, bensì crea il contesto ed elargisce gli strumenti per riflettere, prima ancora che sulle risposte, sulle domande relative all’arte del vivere bene. La filosofia che diventa pratica insegna che non bisogna affrettarsi a dare risposte né aderire, aprioristicamente, a modelli di vita buona, ma che è necessario “abitare l’incanto della domanda”, “stare nella domanda” per indagarne criticamente la complessità e i diversi elementi che è necessario considerare per intraprendere

l'itinerario che conduce verso la risposta. La filosofia, in tale contesto, assume una configurazione procedurale che Immanuel Kant (2001) definiva “zetetica”, ovvero indagativa e investigativa, attraverso la quale si costruisce una conoscenza tramite un costante processo di esplorazione e di analisi delle esperienze individuali e sociali, cercando di dare ad esse un senso e un significato attraverso ipotesi, concettualizzazioni, riflessioni e sistemazioni mai definitive. Proprio in considerazione di questo aspetto del sapere filosofico Kant riteneva difficile, se non impossibile, insegnare la filosofia in quanto insieme di strutture formalizzate, mentre credeva proponibile, e auspicabile, insegnare a filoso-*fare*, ovvero ad intraprendere un percorso “zetetico” all'interno dei problemi e delle questioni che animano il sapere filosofico e offrono costanti elementi di crescita e di sviluppo conoscitivo. Se la configurazione procedurale della filosofia è “zetetica”, il suo *metodo* di lavoro dovrà necessariamente essere euristico, dovrà cioè condurre all'esplorazione, alla scoperta, all'identificazione di sempre ulteriori problemi e spunti di indagine. In questi termini, la filosofia che anima i miei seminari non appare come un prodotto bensì piuttosto come un processo, sostenuto da elementi logici, cognitivi ed emotivi. È un continuo processo di indagine orientato alla costruzione di conoscenze dotate di asseribilità giustificata e di adeguate strutture argomentative, all'interno di una compagine culturale e sociale: il filoso-*fare* è una forma di pratica sociale (Cosentino A., 2008), ovvero un “dispositivo di riflessività sociale, funzionale alla costruzione-negoiazione di significati condivisi e condivisibili, nonché alla razionalizzazione ed all'orientamento di azioni intelligenti” (Striano M., 2005, p. 48).

La pratica filosofica rimanda a una modalità alternativa di *fare filosofia*, rispetto alla filosofia profetica e alla storiografia filosofica; una filosofia che non si limita dunque a presentare né chiede di aderire a teorie o visioni del mondo, ma offre gli strumenti che permettono di pensare alle teorie e di indagare sul significato delle visioni del mondo incarnate nell'esistenza di chi se ne fa portatore. La filosofia non insegna allora *cosa* pensare bensì permette di condividere un gioco che fa del pensiero un'esperienza aperta, imprevedibile e *trasformatrice*. Si tratta di aprire il pensiero al di là del già pensato, un pensiero che offre la possibilità di pensare se stesso. La filosofia non si esaurisce nel suo essere un luogo in cui si fanno domande e si sollevano dubbi – secondo la natura critico-inquisitiva che condivide con il procedimento della scienza – ma si configura piuttosto come una pratica trasformativa in cui il pensiero, il pensante e il pensato si determinano e si modificano continuamente e

reciprocamente, in un lungo processo che, in particolare qualora applicato alla questione relativa alla vita buona, sarà costante e perpetuo, nel senso che assai difficilmente si potrà ottenere una risposta-soluzione simile alla formulazione della seconda legge della termodinamica. La pratica filosofica insegna anzi a dubitare di coloro che offrono formule a buon mercato per ottenere la vita buona, chiedendo di prestar fede a una serie di precetti, norme e comportamenti che, se non altro, permettono di risparmiare la “fatica del pensiero” implicita nella ricerca filosofica. “Una fede che non dubita è una fede morta”, scrive Miguel de Unamuno. E Gustavo Zagrebelsky, indirettamente, aggiunge: “Al di là delle apparenze, il dubbio non è affatto il contrario della verità. In un certo senso ne è la ri-affermazione, è un omaggio alla verità; [...] ma di una verità che ha sempre e di nuovo da essere esaminata e ri-scoperta” (2009, p. VII). Anche sul tema della verità, e su quello del dubbio, torneremo in seguito.

“Allora – incalzo per superare la perplessità iniziale – che cosa ci serve per vivere bene?”. Dalle risposte dei partecipanti ai laboratori emergono idee, prospettive e valori che fanno riferimento all’Amore, all’Amicizia, al Benessere più o meno economico, alla realizzazione di sé nella vita (*Eudaimonia*) e ad altre questioni sulle quali non mi soffermo in queste pagine; ciò su cui intendo invece dirigere l’attenzione del lettore riguarda il fatto che, qualora interpellati sul significato o contenuto associati a tali e tal’altri termini, emerge tra i giovani la convinzione che non esiste un unico modello di vita buona, che ognuno ha il proprio modello, le proprie idee, le proprie credenze e i propri valori, che si coniugano poi nel contesto socio-culturale e politico nel quale si trascorre la propria esistenza nel mondo.

L’aspetto positivo è che, contrariamente a quanto si pensa, tra i giovani affiora la consapevolezza che per vivere bene è necessario accedere, per dirla con Erich Fromm (2001), alla dimensione dell’*Essere* e non solo a quella dell’*Avere* e dell’apparire; sì, insomma, il possesso di *Smart-Phone*, *I-pad*, *Playstation* e degli altri oggetti del desiderio della società dell’ultra-Tecnica, come il fatto di partecipare ai Reality Show e di diventare “belli, ricchi e famosi” non sono condizioni sufficienti per garantire una vita buona. L’aspetto negativo è che non si crede più nella condivisione dei valori universali: “ognuno ha i propri valori personali e sociali – si narra; chi abita in Europa, in Iran e in Cina, crede in cose affatto diverse riguardo al vero, al bene e al giusto, e ciò che è vero, bene e giusto per ‘noi’ non lo è per altre

persone lontane nello spazio e nel tempo (o che magari, afferma qualcuno, sono nostri vicini di casa)”.

Il dialogo filosofico che si sprigiona nei laboratori testimonia, in diversi gradi e secondo diverse prospettive, la grande varietà di usi-e-costumi (*mores*), tradizioni, credenze e valori – in un’espressione – la profonda varietà delle *visioni del mondo* e le differenti forme di vita buona cui i vari soggetti, e le varie società, aderiscono.

Tale varietà esiste eccome nella società postmoderna ma, in fondo, è sempre esistita: nella storia dell’Occidente risale alle narrazioni di Erodoto, di Tacito e dei filosofi dell’antica Grecia di ritorno dai viaggi in Oriente, per giungere fino alle ricerche etnografiche e antropologiche contemporanee che, a sentire Michel Foucault, rappresentano gli strumenti più acuminati per risvegliare la società occidentale dal “sonno antropologico” e per scuoterla da una tradizione che, “fondata sulla sovranità dell’Io penso”, si rivela angusta e limitata nello spazio e nel tempo (1967, p. 366).

Attenzione!, incalza il filosofo: dal momento in cui si sostiene che la varietà delle visioni del mondo e dei modelli di vita buona sono legati alla cultura, alla religione, alla struttura socio-politica, alle contingenze storiche e ad altri peculiari fattori - più o meno soggettivi -, corriamo il rischio di trovarci, con tutti e due i piedi, nel più estremo relativismo, ovvero in quel nichilismo che, a sentire Galimberti (2007), pervaderebbe di sé le giovani generazioni che vivono “nell’epoca delle passioni tristi” (Benasayang M., Schmit G., 2004) e del disincanto del mondo, il cui risultato sarebbe proprio il “politeismo dei valori” e il fatto che “i valori supremi perdono ogni valore” (Nietzsche F., 1974).

Ma allora – chiede il filosofo – siete tutti relativisti?

Chi può annuisce, gli altri esprimono, con i loro occhi, la perplessità e il disincanto.

Ammettere la varietà delle visioni del mondo e della vita buona – continua imperterrito il filosofo - vuol forse dire che esse si equivalgono sul piano morale? Che tutti hanno la stessa legittimità, e che, dunque, vero, buono e giusto sono concetti relativi? Vuol forse significare disconoscere all’etica e ai giudizi morali – che aspirano a ottenere ragioni che possano valere per tutti – la loro legittimità? Oppure possono esistere dei criteri razionali per affrontare, in maniera appunto razionale e argomentativa, i conflitti che inevitabilmente sorgeranno innanzi alla varietà delle visioni del mondo delle persone, delle culture e delle società?.

Per mettere alla prova il relativismo e il nichilismo dei giovani leggo loro la seguente notizia:

Sakineh Mohammadi-Ashtiani, 43 anni, vedova e madre di due figli (aizzati, tra l'altro, contro di lei dal tribunale islamico), è stata vista pubblicamente in compagnia di due uomini ed è stata arrestata dalle autorità locali iraniane con l'accusa di "adulterio" e di "concorso in omicidio del marito" (persona fortemente integralista e violenta). In carcere ha ammesso e confermato queste accuse, per quanto il suo avvocato – subito sospeso dall'esercizio della professione – abbia ammesso che la confessione sia stata estorta con la violenza, dopo due giorni di atroci torture. Comunque sia, la donna ha già subito 99 frustate in pubblico (sotto gli occhi dei figli) che servivano come esempio per tutti. Ora si trova nel braccio della morte ed è in attesa della condanna a morte per lapidazione o per impiccagione. Lo prevede la Sharia, la legge islamica in vigore in Iran. (Fonte: Ansa)

È *vero* che chi commette adulterio – ed è accusato di concorso in omicidio - merita la lapidazione? È dunque *giusta* la pena comminata a Sakineh? Che effetto fa sentire questa notizia? Per quanto la storia di Sakineh si trovi tra l'etica e la giurisprudenza internazionale, un relativista, soggettivistico o convenzionalistico che sia, non dovrebbe scandalizzarsi né ostentare indignazione morale. Se il significato o la validità del giudizio morale è relativo alle preferenze, agli interessi, ai sentimenti o alle credenze del soggetto, da un punto di vista normativo ciò che rende giusto o ingiusto, buono o cattivo, un giudizio morale, fa tutt'uno con ciò che una persona approva o crede giusto o sbagliato, mentre se la validità e la verità delle norme, dei principi o dei valori morali è relativa alle forme storiche, sociali e culturali dei rispettivi codici morali in cui sono incorporati, l'unica ragione che rende vero un principio, e giusta o buona una condotta, risiede nel fatto che tale condotta sia richiesta o proibita dal codice morale in una data società o cultura. Il vero relativista, innanzi alla storia di *Sakineh*, non dovrebbe provare indignazione morale ma assumerla come un semplice fatto di cronaca proveniente da un posto lontano da noi occidentali, come un mero reportage di usi, costumi, credenze e valori diversi dai nostri ma rispetto ai quali non è lecita né opportuna nessuna condanna morale, appunto perché il metro di ciò che è giusto o sbagliato, o buono e cattivo, è sancito dal codice morale di quella specifica comunità. Per la comunità islamica iraniana, vivere bene coincide con il rispetto della legge della Sharia, mentre chi non la rispetta

vive male, ed è di cattivo esempio per gli altri, può cioè impedire o distrarre gli altri dalla “vera vita buona”.

Se questa interpretazione del relativismo morale è corretta, posso tranquillamente ammettere che il migliaio di giovani che ho incontrato non è né relativista né nichilista. Nessuno considera – o almeno ha ammesso di considerare – il giudizio morale sulla storia di Sakineh equiparabile al giudizio di gusto per cui noi a pranzo preferiamo mangiare la pasta al sugo, l’iraniano il Kebab e il cinese le pinne di pesceccane. In ambito morale non sembra valere il principio *de gustibus non est disputandum*: emerge anzi la convinzione, tutta la sondare, che la morale non può essere ridotta a un insieme di credenze personali o sociali, senza alcun riconoscimento di validità alla differenza tra il vero e il falso, il bene e il male o il giusto e l’ingiusto. Emerge in maniera lampante che il caso di Sakineh offre un cattivo esempio di “vita buona” e dunque, implicitamente, che esistono esempi “buoni” ed esempi “cattivi” tra cui scegliere, e quindi che sia necessario stabilire dei criteri da porre a fondamento delle summenzionate distinzioni.

Il relativismo ha chiaramente molti limiti, che emergono in tutta la loro potenza quando ne va della vita, della libertà e dei diritti umani delle persone. Proprio per affrontare questi limiti intrinseci al relativismo morale e alle diverse visioni del vero, del bene e del giusto (della vita buona), giunge da diverse parti il richiamo alla necessità di creare una forte convergenza dei soggetti e delle società su una gerarchia di valori condivisi da tutti: la creazione di un’unica morale universale, garanzia di principi veri e di azioni buone e giuste può apparire, almeno a prima vista, la soluzione al difficile governo dei diversi sistemi morali onde evitare che, in assenza di qualunque principio e valore condiviso, si possa degenerare in un’anarchia morale, in casi di soprusi, violenze e in una potenziale guerra di tutti contro tutti di hobbesiana memoria.

Onde evitare che si verificano casi come quelli di Sakineh - domando -, sarebbe dunque secondo voi auspicabile la creazione di un’unica morale e di un’unica visione del vero, del bene e del giusto da far condividere universalmente a tutte le persone che abitano questo pianeta? Se la vostra risposta è sì, al di là delle difficoltà che questo tentativo implicherebbe, da relativisti correte il rischio di diventare aspiranti assolutisti. Ciò che sta a cuore all’assolutista, religioso o politico che sia, è mostrare l’esistenza di valori morali e di modelli di vita buona che hanno – e devono avere - validità oggettiva, che non sono legati in maniera contingente ai sistemi morali

storicamente determinati oppure alla preferenze delle singole persone che ricercano la vita buona. Negare l'esistenza di un bene e di un male oggettivi e comuni, e il conseguente venir meno di ogni riferimento a valori condivisi è, secondo l'assolutista, l'anticamera della negoziabilità di tutto, anche del primo dei diritti fondamentali, il diritto alla vita.

Ora, l'idea che sta a fondamento delle diverse forme di assolutismo sembra genuina, ma la storia ha dimostrato le difficoltà cui va incontro nel momento in cui si esprime il tentativo di convincere e convertire gli altri ad aderire alla propria visione del mondo che, in quanto fondata su principi, norme, credenze e valori oggettivi, non può che essere l'unica vera, buona e giusta, in maniera auto-evidente e, appunto, assoluta.

Ascoltate, per esempio, le parole con cui George W. Bush difende la visione del mondo e il modello di vita buona degli Stati Uniti, fondata su valori quali la libertà, la giustizia e l'autodeterminazione delle persone che, afferma, *sono giusti e veri per ogni persona, in ogni società*. Sono, dunque, assoluti. Tali valori, di per sé e *prima facie*, sono certamente condivisibili (per quanto bisognerebbe analizzarne i contenuti), mentre non sembra proprio condivisibile la strategia utilizzata per convertire gli altri ad aderire alla propria visione del mondo. Le parole che seguono sono state pronunciate da Bush per giustificare la guerra degli Stati Uniti in Medio Oriente, con la buona intenzione di evitare, tra l'altro, i migliaia di casi simili a quelli di Sakineh:

“I popoli di tutto il mondo vogliono poter parlare liberamente, scegliere chi li governa, praticare la loro religione in totale libertà, educare i propri figli, possedere beni e godere i frutti del proprio lavoro. Questi valori di libertà *sono giusti e veri per ogni persona, in ogni società*, e il dovere di proteggere questi valori dai loro nemici è la comune vocazione degli amanti della libertà in tutto il mondo e in tutti i tempi”. Citando poco dopo la forza militare e la grande influenza economica e politica degli Stati Uniti, aggiunge che “difenderemo la pace combattendo i terroristi e i tiranni” (2002).

Credere in valori “*giusti e veri per ogni persona*”, “*in tutto il mondo e in tutti i tempi*”, significa chiaramente negare la relatività e la legittimità dei diversi stili di vita buona per dichiarare al mondo di possedere la Verità, e di sentire il dovere morale di difenderla contro i nemici di essa. Non posso entrare qui nel merito della filosofia politica del

governo Bush e dei motivi che stanno spingendo gli Stati Uniti alla guerra in Medio Oriente, né posso dilungarmi a discutere circa il “diritto internazionale” e le modalità con cui evitare casi come quello di Sakineh; il mio scopo è solo quello di far comprendere cosa significhi aderire a una visione del mondo assolutista, che cioè deve essere vera, buona e giusta per ogni persona e per ogni società, e riscontare i limiti che l’assolutista incontra nel momento in cui si trova a dover convincere e convertire chi abbraccia una visione del mondo alternativa.

Tali limiti emergono in tutta la loro potenza in una società popolata da “stranieri morali”, i quali esigono il rispetto dei propri principi, valori e credenze, nella misura in cui ovviamente non si vadano a scontrare con i modelli di vita buona degli altri e con i diritti fondamentali ed inalienabili delle persone appartenenti alle diverse comunità morali. I principali rischi insiti nell’assolutismo si chiamano “dogmatismo” e “fanatismo”, e sono all’origine di conflitti e contrasti etici, politici e religiosi che mettono a repentaglio la coesistenza umana pacifica.

Innanzi ai limiti del relativismo e dell’assolutismo, non sembra esserci alternativa tra l’accettazione della finitezza e mutevolezza dei punti di vista e degli stili di vita buona, e l’aspirazione all’assolutezza del proprio punto di vista, l’unico vero, buono e giusto, con annessa adozione di tutti i mezzi che si hanno a disposizione per convincere, persuadere o convertire l’altro ad aderire al proprio sistema-modello di vita buona.

Siamo così giunti a un vicolo cieco da cui la pratica filosofica non sembra poterne uscire. Che alternativa c’è, infatti, al relativismo e all’assolutismo?

L’alternativa si chiama *pluralismo etico*; come dice l’espressione, chi abbraccia questa posizione parte dalla constatazione che esistono una *pluralità* di modelli e prospettive morali relative alla vita buona che, entro certi limiti e a determinate condizioni, hanno diritto di esistenza e meritano rispetto. Molto spesso il pluralismo viene confuso con il relativismo, per quanto il fatto di prendere atto che esistono diverse visioni del mondo e differenti modelli di vita buona non implica, inevitabilmente, l’assunzione di una posizione relativista sul piano normativo. Mentre il relativista, oltre a sostenere l’esistenza di diverse concezioni morali, afferma che non esistono criteri, più o meno razionali, per preferire una concezione rispetto a un’altra, cioè per attribuire validità al vero, al bene e al giusto, il pluralista invita a difendere con convinzione il proprio sistema di valori e la propria visione del mondo, pur sostenendo la necessità di elaborare dei criteri che diano un fondamento alla propria visione del mondo in un costante confronto critico e argomentativo con chi abbraccia una visione del mondo

alternativa alla propria. L'ammissione di altre visioni del mondo è diverso dal ritenere che l'una valga l'altra, da cui segue la necessità di elaborare criteri razionali per stabilire il valore di verità, giustizia e bontà delle diverse prospettive morali.

Vista in questi termini, la maggior parte dei partecipanti ai laboratori si scopre pluralista. Ma il pluralismo è un valore da realizzare e, come tale, implica degli sforzi e delle rinunce che non sempre – anzi mai – il relativista e l'assolutista sono disposti a intraprendere. Cosa serve, allora, per essere pluralisti? E come è possibile elaborare dei criteri razionali che permettano di stabilire la verità, la bontà e la giustizia insiti nei diversi modelli di vita buona?

La condizione fondamentale risiede innanzitutto nella creazione di un linguaggio comune tra le diverse comunità morali; qualora i membri delle diverse comunità morali si limitassero a usare i peculiari linguaggi delle rispettive visioni del mondo, le varie credenze relative al vero, al bene e al giusto, si genererebbe un dialogo tra sordi, monologhi tra persone che parlano, appunto, linguaggi diversi. Con il termine linguaggio non mi riferisco ovviamente alle lingue storiche dei diversi paesi (inglese, francese, arabo ecc.) quanto piuttosto all'aspetto semantico delle parole, al significato che ogni comunità morale attribuisce alle parole che vengono utilizzate; si pensi, a mero titolo di esempio, al significato del termine "vita" quale viene inteso all'interno della comunità scientifica e atea, di quella cattolica romana o islamica. Se i parlanti attribuiscono a questo termine il significato proprio che esso mantiene all'interno delle singole comunità morali e, insieme, considerano in-sensato ogni altro significato ad esso attribuibile, risulta impossibile stabilire un dialogo tra i parlanti proprio perché essi praticano *giochi linguistici* diversi, usano codici, regole e strategie comunicative che impediscono loro di stipulare accordi circa il significato dei termini utilizzati. Fino a quando i membri di una comunità morale giocano e riconoscono le regole solo degli scacchi, gli altri solo quelle della dama e gli altri ancora solo quelle del tris, e fino a quando essi continueranno a considerare il proprio gioco come l'unico che ha un senso e non ne vogliono sapere di provare ad allargare la loro visione del mondo al gioco degli altri, il pluralismo sarà impossibile da realizzare. Senza il desiderio e la volontà di allargare la propria visione del mondo a quella degli altri e senza il desiderio di stipulare un autentico *Dia-Logòs* (scambio di ragioni e argomentazioni), il pluralismo resterà un vuoto ideale.

In ciò emergono i limiti della posizione pluralista che, come dicevo, implica degli sforzi e delle rinunce: innanzitutto la *rinuncia* a considerare la propria prospettiva

morale come l'unica dotata di senso, come l'unica vera, buona e giusta in assoluto, da cui segue lo *sforzo* di voler comprendere la visione del mondo degli altri, essere disposti ad ascoltare empaticamente le loro ragioni e le argomentazioni attraverso un dialogo autentico, inteso, appunto, quale scambio di ragioni e contro-ragioni alla ricerca della verità.

Attualmente la questione del pluralismo è al centro di un dibattito internazionale che abbraccia filosofia, politica, diritto internazionale e le varie scienze umane, sul quale non posso qui soffermarmi per ovvi motivi di spazio. Alla ricerca di un terreno comune tra le diverse comunità morali, visioni del mondo e stili di vita buona al fine di consentire una pacifica convivenza tra gli stranieri morali, diversi autori riscontrano nella razionalità e nella pratica dell'argomentazione le strategie da attuare per stipulare accordi e stabilire un dialogo tra gli stranieri morali. "I criteri della razionalità – scrive John Searle – sono universalmente validi per tutti gli abitanti e per tutte le culture" (2003, p. XV), e offrono la possibilità di stilare accordi tra esseri umani, a condizione, ovviamente, che si impegnano a fornire ragioni e argomentazioni a favore del proprio punto di vista, oltre che, naturalmente, siano disposti ad ascoltare e rispettare le ragioni dell'interlocutore che sostiene un punto di vista alternativo, rinunciando a considerarsi gli unici possessori della Verità.

La razionalità incarnata in una filosofia che diventa Pratica, per tornare là dove eravamo partiti, insegna innanzitutto a distinguere tra verità e credenza, e aiuta a prendere consapevolezza che nelle questioni morali, e in quelle relative all'arte del vivere bene, non è possibile disporre dei criteri di verità che stanno a fondamento della scienza dei fatti o della "considerazione dell'universale" qual era, nel nostro esempio, la formulazione della seconda legge della termodinamica. L'arte del vivere bene, e le questioni morali annesse e connesse, non possono essere dimostrate con argomenti di tipo fattuale, e il disaccordo morale non può trovare una soluzione nella verifica empirica della verità: enunciati come "l'aborto è moralmente inammissibile", oppure "l'adulterio merita la lapidazione" non possono essere dimostrati attraverso la verifica di fatti empirici, diversamente dalla verifica della seconda legge della termodinamica, oppure del fatto che "la macchina è rossa" o "Mario è nella sala accanto" (legge di Hume). Da ciò segue che una posizione morale non può mai essere *vera* ma può essere ben sostenuta o ben argomentata, e le buone argomentazioni saranno convincenti o inefficaci mai evidenti o necessarie. Un maestro dell'argomentazione del calibro di Chaim Perelmann sostiene infatti che "la

natura dell'argomentazione e della deliberazione si oppone alla necessità e all'evidenza, perché non si delibera dove la soluzione è necessaria, né si argomenta contro l'evidenza. Il campo dell'argomentazione è quello del verisimile, del probabile, nella misura in cui quest'ultimo sfugge alle certezze del calcolo" (1966, p. 3).

La validità di un'argomentazione non potrà allora risiedere nella dimostrazione apodittica e incontrovertibile della verità ma nella sua capacità di produrre "un effetto di convinzione razionale nell'uditorio", nel grado di persuasione che le ragioni a sostegno delle tesi sostenute riescono ad ottenere. Anche per questo motivo, nel contesto dei più recenti studi sull'argomentazione, si parla di "nuova retorica" (C. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca), sulla quale tuttavia non mi posso soffermare in questa sede.¹

Ritengo qui piuttosto necessario introdurre una distinzione fondamentale, strettamente intrecciata alla separazione tra la filosofia profetica e la pratica filosofica proposta in apertura, tra la *razionalità* che sto delineando nel contesto della pratica filosofica e il *razionalismo* associabile a una filosofia profetica, a una visione del mondo che crede nella verità e in valori assoluti. Questa distinzione apre il discorso relativo al diverso utilizzo che si può fare della *ragione*, intesa, in maniera assai generale, quale facoltà universale per mezzo della quale si esercita il pensiero. La storiografia filosofica mostra le molteplici prospettive – spesso reciprocamente incompatibili - cui questa nozione ha dato luogo. Dalla filosofia greca al neo-razionalismo contemporaneo, passando per i filosofi medievali e moderni da Cartesio a Hegel, la ragione non è stata intesa come semplice strumento di ragionamento e di argomentazione bensì in termini assoluti, come entità suprema che si identifica con la verità ultima del reale, presupponendo, per dirlo in termini hegeliani, che reale e razionale coincidono, ovvero che "ciò che è razionale e reale e ciò che è reale e razionale" (Hegel, 2006, p. 12). Intesa in senso assoluto e quale strumento fondamentale di una filosofia profetica, la ragione ha il compito fondamentale di condurre o di comprendere in sé la verità assoluta, ovvero quello di fornire una giustificazione razionale a una visione del mondo (del vero, del bene e del giusto) con caratteristiche universali e necessarie o "chiare e distinte".

Quando, nel contesto della pratica filosofica, si parla di razionalità, non si ha in mente questo uso della ragione. Non avendo – in ambito morale, o relativamente alle questioni della vita buona - verità universali da difendere, idee di vero, buono e giusto

¹ Per approfondimento della pratica dell'argomentazione nel contesto delle pratiche filosofiche cfr. Biasin F. (2010) e Contesini S. (2013).

da sostenere, assolutamente, al fine di convincere e convertire l'altro, l'uso che si fa della ragione è piuttosto procedurale, formale e argomentativo: la razionalità in se stessa, e la pratica dell'argomentazione a cui è strettamente intrecciata, a causa del suo carattere, appunto, formale e procedurale, è un prerequisito del discorso che non dice ciò in cui dobbiamo credere, ma si limita a fornire delle regole di dimostrazione che funzionano sulla base di un insieme di assiomi predefiniti. La logica e la razionalità non si pronunciano su contenuti sostantivi, poiché esse forniscono gli strumenti, non i fini, del pensiero. Esse costituiscono le condizioni di possibilità delle nostre pratiche culturali e linguistiche, cioè i criteri formali e procedurali intersoggettivi che ci consentono di comunicare e valutare i prodotti dell'intelletto umano nella loro dimensione razionale, teoretica e pratica. L'intreccio di teoria dell'argomentazione e della razionalità che sto, seppur brevemente, delineando, “non si limita a presupporre [...] una qualche concezione unitaria della ragione elaborata dal pensiero filosofico” ma “avvia in prima persona una riflessione sulle norme della razionalità, determinandole in riferimento all'aspetto intersoggettivo della validità argomentativa” (Cantù-testa bias 121).

Rispetto al razionalismo metafisico, che da alcuni principi generali del sapere intende dedurre logicamente il mondo, o al razionalismo scienziata-positivista che ritiene di spiegare integralmente il mondo mediante un sistema di leggi di tipo scientifico, da cui segue che le leggi del pensiero dovrebbero coincidere con le leggi dell'essere, la razionalità della pratica filosofica ha piuttosto il compito di analizzare le procedure del discorso, la coerenza tra premesse e conclusioni e gli errori del ragionamento (fallacie, bias, ecc), togliendo alla razionalità ogni riferimento a verità prime, assolute, assiomatiche, autoevidenti. Le effettive costruzioni razionali dell'uomo appaiono dunque come finite e limitate, e hanno come riferimento una razionalità ristretta rispetto al razionalismo metafisico o scienziata, di cartesiana, hegeliana o positivistica memoria.

Dal momento che la razionalità – insieme alla logica e all'argomentazione – in virtù del suo carattere formale o procedurale, non avanza pretese sostantive, non può essere oggetto di confutazione da parte di teorie poiché essa non avanza alcuna affermazione che possa essere “refutata”, essendo piuttosto il presupposto su cui poggiano i resoconti intelligibili da noi elaborati, ovvero lo strumento di ogni confutazione.

Per questo motivo sostenevo che la razionalità argomentativa così intesa ben si presta ad essere lo strumento del pluralismo per la pacifica convivenza tra stranieri morali: non avendo verità morali universali o modelli di vita buona da offrire e difendere, essa offre gli strumenti per trovare accordi sul piano morale, ferma restando la volontà dei dialoganti di argomentare la propria posizione e di accogliere, rispettare e tollerare le verità degli altri.

Nel contesto dei laboratori con gli adolescenti la pratica filosofica assume le vesti di una “pedagogia della razionalità argomentativa”: crea il contesto per un dialogo tra visioni del mondo e insegna a ricercare la verità attraverso le “ragioni della ragione” piuttosto che le “ragioni della forza”, della violenza e dell’inganno. Questa è una filosofia, o meglio, un filoso-*fare* “zetetico” che può essere praticato solo da soggetti che siano aperti al confronto tra punti di vista diversi, che sappiano sostare senza malessere nel dubbio della ricerca e che siano disponibili ad essere coinvolti all’interno di una riflessione razionale e argomentativa, che non può certamente essere esercitata da chi crede di avere la verità in tasca e dunque “vuole avere ragione invece di cercare le ragioni”. Qui ci si muove nel terreno impervio situato tra la verità assoluta e la non verità laddove, scrive Bobbio, “c’è posto per le verità da sottoporsi a continua revisione, mercé la tecnica dell’addurre ragioni pro o contro” (1966, p. XIX), nel regno della verità incerta e della logica del revocabile, nello sterminato territorio del pressappoco, in cui pure viviamo e respiriamo, pensiamo e discutiamo. Argomentare è il solo modo per inoltrarsi in questo regno del più e del meno alla ricerca della verità; è il solo modo per cercare una piattaforma comune, una qualche verità, una ragionevole condivisione. Argomentare equivale ad educarci a questa ricerca, mai definitiva, mai perentoria, sempre pregiudicata. Ma è il modo più civile con cui, senza violenza, possiamo razionalmente convivere, anche perché, aggiungo con Bobbio, “[...] quando gli uomini cessano di credere alle buone ragioni, comincia la violenza” (*Id.*).

La pedagogia della razionalità, nei laboratori con gli adolescenti, si declina allora nella variante di un’educazione al “dialogo filosofico” che, qualora inteso, nel suo senso più ampio, quale “conversazione tra due o più persone, riguardante concetti che sono comuni a tutti noi, centrali per le nostre vite ed essenzialmente opinabili e contestabili” (Santi M., 2005, p. 159), si rivela un potente strumento che può influire sulla ricerca della vita buona. Dal momento che i partecipanti al dialogo filosofico

che si sprigiona nelle classi sono interpellati a riflettere su se stessi e sulla propria visione del mondo (Biasin, 2010, pp. 134 e seg.), nonché sul grado di coerenze logica e argomentativa delle proprie credenze, assunzioni, valori e opinioni personali, nel confronto sempre aperto con le visioni del mondo degli altri, si verifica una presa di consapevolezza circa la questione sulla vita buona, si incomincia – come sostenevo in apertura - ad abitare la domanda senza precipitarsi a dare risposte, per coglierne le sfumature e le varianti di senso e significato per la propria esistenza nel mondo con gli altri.

Nella misura in cui il pluralismo invita ad aderire alla visione del mondo che a ciascuno sembra garantire la vita buona, i criteri della razionalità che ne devono costruire un fondamento – onde evitare che si trasformi in relativismo e nichilismo - richiedono di giustificare e argomentare la propria posizione al cospetto degli altri, ad affermare i motivi che stanno a fondamento delle proprie preferenze, credenze e valori, in particolare per tutte quelle faccende che riguardano la sfera intersoggettiva, cioè la propria vita di relazione con gli altri. “In una discussione fondata liberamente su argomentazioni e contro argomentazioni – scrive Biasin – ogni ipotesi, assunzione o credenza messa in campo da ciascun partecipante è obbligata a sottoporsi al vaglio critico di altre menti e visioni del mondo e deve conseguentemente dotarsi di una convincente struttura argomentativa per poter essere accolta consensualmente. Non c’è più spazio in questa pratica per il profetismo filosofico ingenuo, per l’illuminazione intuitiva del pensatore che, talvolta, si dimostra seducente ma carica di fraintendimenti e fallacie: solo ciò che supera un serio vaglio critico altrui può essere accettato” (*Id.*, p. 128).

Nel corso dei seminari si applica la pratica filosofica - la razionalità e l’arte dell’argomentazione che ne costituiscono un fondamento - ai diversi modelli di vita buona e ai contenuti cui i partecipanti fanno riferimento. Non ci possiamo accontentare di sostenere, ad esempio, che per vivere bene servono i valori, ma si ha l’obbligo filosofico di chiedersi perché chi coltiva i valori vivrebbe meglio di chi non li ha, come essi si manifestano nel corso della nostra esistenza, nonché quali sforzi implica l’adesione ad essi. Nella misura in cui non possiamo dire che crediamo quello che crediamo “perché l’ha detto Bush, il Papa o mio cugino”, ma siamo chiamati a fare appello alla razionalità e all’argomentazione, si sviluppa un dialogo filosofico che aiuta le ragazze e i ragazzi a pensare alla vita buona, e che dunque può rivelarsi uno strumento prezioso per sviluppare l’arte del vivere bene.

Bibliografia

- Biasin F., “L’argomentazione filosofica come forma di comprensione e disciplina della cura di sé”, in Taddei Ferretti C., Nave L., *Pensiero, meditazione, ragionamento. La filosofia in esercizio*, Mimesis, Milano 2010
- Benasayag M., Schmit G., *L’epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004
- Bobbio N., “Introduzione al Trattato dell’argomentazione. La nuova retorica di Perelman C. e Olbrechts-Tyteca L.”, Torino, Einaudi 1966
- Bush G. W., “*The National Security Strategy of the United States of America. Seal of the President of the United States*”, in http://www.cooperweb.it/societaeconflitto/dottrina_bush.html (visitato il 02.06.2013)
- Contesini S., “Argomentazione” in, Nave L., Pontremoli P., Zamarchi E., *Dizionario del Counseling Filosofico e delle Pratiche Filosofiche*, Mimesis, Milano 2013
- Cosentino A., *Filosofia come pratica sociale*, Apogeo, Milano 2008
- De Unamuno M., *L’agonia del cristianesimo*, SE, Milano, 2006
- Engelhardt T., *Manuale di Bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991
- Foucault M., *Le parole e le cose. Un’archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1967
- Fromm E., *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 2001
- Galimberti U., *L’ospite inquietante*, Feltrinelli, Milano 2007
- Jaspers K., *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950
- Hegel F., *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato*, Bompiani, Milano 2006
- Kant I., *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001
- Liotard J. F., *La condizione post moderna*, Feltrinelli, Milano 1979
- Nietzsche F., “Frammenti postumi 1888-1889”, in *Opere*, vol. III, Adelphi, Milano 1974
- Perelmann C., Olbrechts-Tyteca L., *Trattato dell’argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi 1966
- Santi M. (a cura di), *Philosophy for children: un curriculum per imparare a pensare*, Liguori, Napoli 2005
- Searle J., *La razionalità dell’azione*, Cortina, Milano 2003

Striano M., “Filosofia e costruzione della conoscenza nei contesti di formazione”, in Santi M. (a cura di), *Philosophy for Children: un curriculum per imparare a pensare*”, Liguori, Napoli 2005

Zagrebelsky G., *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2009