

Manuela Valle

Orale, scritto, digitale. Sulla rilevanza del modello socratico nella divulgazione filosofica

RIASSUNTO: Fin da subito la filosofia si è posta il problema della sua trasmissione e divulgazione. Nata alla morte di Socrate, ha iniziato a vivere attraverso il suo ricordo e la rappresentazione del dialogo con lui. L'oralità che la connotava alle sue origini ha lasciato il passo alla scrittura, per riemergere, in forme molteplici e ibride, nell'era digitale. Il dialogo socratico, in particolare, a partire dall'ultimo quarto del secolo scorso e fino a oggi, è divenuto il modello al quale si ispira il fare filosofia in contesti non specialistici, come quello della consulenza individuale e della *public philosophy*, nelle sue molteplici declinazioni. Ci auguriamo, per il futuro, che trovi spazio, anche normativo, nelle nuove *Indicazioni nazionali* per l'insegnamento della filosofia nei licei.

PAROLE CHIAVE: Oralità, Scrittura, Platone, *Fedro*, Dialogo socratico, *Public philosophy*, Pratiche filosofiche, Didattica della filosofia.

ABSTRACT: From the very beginning, philosophy posed the problem of its transmission and dissemination. Born at the death of Socrates, it began to live through his memory and the representation of the dialogue with him. The orality that characterised it at its origins has given way to writing, to re-emerge, in multiple and hybrid forms, in the digital age. The Socratic dialogue, in particular, since the last quarter of the last century and up to the present day, has become the model that inspires the doing of philosophy in non-specialist contexts, such as that of individual counselling and public philosophy, in its multiple declinations. We hope, for the future, that it will find a place in the Italian national regulations for the teaching of philosophy in high schools.

KEY-WORDS: Orality, Writing, Plato, *Phaedrus*, Socratic dialogue, *Public philosophy*, Philosophical practices, Teaching philosophy.

* Manuela Valle, dottore di ricerca in Filosofia, socia dell'Accademia Roveretana degli Agiati, insegna storia e filosofia nei licei, collabora con l'Università di Trento all'insegnamento di st. della filosofia antica e allo svolgimento dei corsi abilitanti per la classe di concorso A019 (manuela.valle@unitn.it).

Introduzione

È probabile che la filosofia nasca assumendosi fin da subito il compito e riflettendo sui modi della sua trasmissione e promozione. Ammesso che sia stato Platone il primo filosofo a riconoscersi tale e a definire per la prima volta cosa fosse la filosofia¹, tale operazione si è svolta contemporaneamente all'indagine sui modi della sua divulgazione, come se l'essere filosofo non potesse darsi che congiuntamente all'opera di diffusione della filosofia. Prima di procedere, ci sia concessa una precisazione terminologica: adottiamo nel presente contributo il termine "divulgazione" in maniera del tutto aliena da considerazioni "volgari", cioè indipendentemente dalla sua etimologia che la vuole diretta al "volgo". Certamente tale accezione non avrebbe interessato Platone: come vedremo meglio poi, l'espressione più adatta alle circostanze nelle quali la questione si pose per la prima volta è piuttosto quella di "disseminazione". Meno ancora il termine "divulgazione" può essere accolto oggi, assumendone la valenza spregiativa alla quale ha talvolta rinvio. Nel corso di queste pagine intendiamo la "divulgazione filosofica" come la promozione del pensiero filosofico, nei suoi contenuti e nelle sue modalità di conduzione, presso un pubblico più vasto rispetto a chi non sia espressamente uno studioso della disciplina. Dunque, una "divulgazione" senza "volgo", se non quello dei non addetti ai lavori, certamente senza nessuna "volgarità"².

Nell'articolo prenderò in esame un celebre passo del *Fedro* platonico, in cui è probabile che la questione della così intesa "divulgazione filosofica" sia stata posta per la prima volta, o comunque ai suoi albori. Ne emergerà la rilevanza che l'oralità rivestiva allora, quando la filosofia iniziava a definirsi in quanto tale come dialogo socratico e attraverso di esso. Sottaciuta o marginalizzata nell'epoca in cui a prevalere è stata la cultura scritta, è possibile che

¹ Se la tradizione manualistica vuole che primo filosofo della filosofia occidentale sia stato Talete, la sua definizione in quanto tale non è autonoma, ma dipende dallo sguardo retrospettivo che Platone e Aristotele hanno compiuto su di lui. Con ciò non si intende affatto negare il carattere filosofico del pensiero dei presocratici o preplatonici, quanto il fatto che fossero consapevoli d'essere dei filosofi. Non solo Platone, secondo Rossetti, ma l'intera cerchia socratica sarebbe l'artefice della ridefinizione dei termini *philosophos/philosophia* in senso pregnante e proprio. Cfr. L. Rossetti, *Les socratiques "premiers philosophes" et Socrate "premier philosophe"*, in Id., *Le dialogue socratique*, Paris 2011, pp. 265-277: l'autore ravvisa 346 occorrenze in Platone, 87 in Isocrate e 18 in Senofonte.

² Condivido così la stessa accezione del termine "divulgazione" impiegato dagli organizzatori e dai partecipanti al convegno di studi *Ricerca e comunicazione. Il ruolo sociale di umanisti e scienziati nel mondo della complessità*, Accademia Roveretana degli Agiati, 22-23 ottobre 2024, al quale ho partecipato con una relazione di cui il presente articolo costituisce in parte la riproposizione, in parte il ripensamento.

ora, nell'era digitale, l'oralità torni, in forme ibride e molteplici ad affermarsi. A queste sarà dedicata la seconda parte dell'articolo che verterà, più specificatamente, sulla diffusione, a partire dagli anni '70, del dialogo socratico come modello al quale si sono ispirate le pratiche filosofiche. In conclusione noteremo come, se talune di queste hanno fatto la loro comparsa anche nella scuola pubblica italiana di ogni ordine e grado, a esse non sia stata concessa alcuna rilevanza legislativa nelle *Indicazioni nazionali* che dal 2010 normano l'insegnamento disciplinare nei licei. Auspichiamo, proprio di questi tempi in cui è prevista la revisione della normativa di riferimento, che sia valorizzato l'apporto delle pratiche filosofiche.

Platone: dalla civiltà orale a quella scritta

Il primo grande *corpus* di scritti filosofici che l'antichità ci ha tramandato contiene, paradossalmente e come è noto, almeno due passi nei quali Platone avanza consistenti critiche al discorso scritto e manifeste lodi per quello orale. Per gli scopi che qui ci prefiggiamo basterà prendere in esame una parte del mito della scrittura narrato da Socrate a Fedro verso la conclusione del dialogo che porta il suo nome³.

Ho sentito dire che una volta, presso Naukratis, in Egitto, visse uno di quei vecchi dei del luogo [...] Theuth [...] Al tempo in cui era re dell'intero Egitto Thamous, in quella grande città della regione alta, che i Greci chiamano Tebe d'Egitto, mentre il dio lo chiamano Ammone, presentatosi a lui, Theuth gli mostrò le sue tecniche e disse che bisognava distribuirle agli altri Egiziani. Questi domandò quale utilità potesse avere ciascuna; e mentre quello espose, lui, a seconda che gli sembrasse dire bene o male, una volta rimproverava, una volta lodava. Si dice che molte furono le osservazioni su ciascuna tecnica, in entrambi i sensi, fatte da Thamous a Theuth, tali che occorrerebbe un discorso lungo per esporle (274c-e)⁴.

Che si tratti di un mito è facilmente riconoscibile dalla evocata trasmissione orale («ho sentito dire»), dalla collocazione spaziale e temporale remota

³ Altrettanto noto e commentato è anche *Lettera VII*, 341b-344c, ma ve ne sono altri, ad esempio nel *Politico* (299e) in cui a essere denunciata è la rigidità della norma scritta e la sua pericolosità sia per la politica sia per i saperi.

⁴ La traduzione del testo qui riportata è di F. de Luise, Platone. *Fedro. Le parole e l'anima*, Bologna 1997.

(«una volta», «in quella grande città della regione alta, che i Greci chiamano Tebe d'Egitto»)⁵, dalla presenza, come protagonisti, di figure divine e semi-divine⁶. Theuth, inventore del numero, del calcolo, della geometria, dell'astronomia, degli scacchi, della dama e della scrittura, sottopone al giudizio di Thamous le sue tecniche, in attesa che sia lui a pronunciarsi in merito all'opportunità o meno di una loro diffusione presso gli Egiziani⁷.

Ma quando fu alla scrittura: “Questo, o re – disse Theuth – è la conoscenza che renderà gli Egiziani più sapienti e più capaci di ricordare; perché è stato scoperto come farmaco della memoria e della sapienza”. Ma quello disse: “Ingegnosissimo Theuth, [...] ora tu, come padre della scrittura, per affetto hai detto il contrario di quello che è il suo potere” (274e-275a).

Theuth, particolarmente orgoglioso d'aver scoperto la scrittura, è pronto a elogiare le qualità quale farmaco della memoria e della sapienza, benché l'impiego d'un termine ancipite (*pharmakon*) possa far sospettare il lettore che d'un veleno si tratti⁸. Ed è quanto Thamous, poco oltre, dichiara.

Perché essa apporterà l'oblio nelle anime di coloro che l'hanno appresa, per negligenza della memoria, in quanto, per fiducia nella scrittura, giungeranno a ricordare dall'esterno attraverso segni estranei, e non dall'interno autonomamente da sé stessi; dunque non della memoria, ma della rammemorazione hai trovato il farmaco. Tu fornisci ai discepoli convinzione di sapienza, non verità; perché, diventati capaci di assorbire molto, grazie a te senza insegna-

⁵ L'Egitto offriva probabilmente a Platone un contesto idoneo a una riflessione sulla scrittura, tanto da comparire anche all'inizio del *Timeo* (21e sgg.), come luogo dal quale giungeva notizia di una solida trascrizione sui templi delle vicende occorse all'antica Atene nel suo scontro con Atlantide.

⁶ Questi i tratti distintivi del *mythologein* platonico e del mito più in generale secondo L. Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Paris 1982.

⁷ È possibile ravvisare qui una versione mitica del fatto che le scienze e le tecniche debbano essere sottoposte al giudizio e al parere di chi ne sappia cogliere la relazione e il rapporto che esse eventualmente intrattengano con il bene. Tale subordinazione del sapere scientifico a quello della “scienza regia” è chiaramente espressa nei libri VI e VII della *Repubblica*, ove solo i filosofi-re, grazie al peculiare statuto della dialettica, possono sovrintendere e giudicare della bontà delle altre scienze. Cfr. M. Vegetti, *Dialettica*, in *Platone. Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. V, Napoli 2002, pp. 405-433; *Discutere. La “potenza della dialettica”*, in Id., *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, pp. 175-185.

⁸ Lo stesso termine impiegato da Socrate, anche in questo caso per riferirsi ai discorsi scritti, all'inizio del dialogo: «Tu mi sembri invece aver trovato il farmaco (*pharmakon*) per farmi uscire» 230d. Sull'ambiguità del termine è magistrale l'analisi condotta da J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in Id., *La dissémination*, Paris 1972, pp. 78-99 (trad. it.: *La farmacia di Platone*, Milano 1985).

mento, crederanno di essere ricchi di conoscenza, pur essendo per lo più ignoranti e insopportabili da frequentare, essendo divenuti presunti sapienti, anziché sapienti (275a-275b).

La scrittura, stando alla dichiarazione di Thamous, non è di sostegno alla memoria ma di ostacolo, perché, quando ci affidiamo a un testo scritto, smetteremo di allenarla e di ricordare in proprio. Ulteriormente, ed è quanto di peggio possa accadere a chi come Socrate ha passato la sua esistenza a confutare le false convinzioni di sapere, la scrittura darà convinzione d'esser sapiente a chi non lo è, precludendogli così la possibilità d'esserlo o, almeno, di desiderarlo.

Come spesso⁹ accade nei dialoghi platonici, il mito non è lasciato solo a parlare per sé: quel racconto che proviene da lontano stimola e suscita il dialogo, in questo caso tra Socrate e Fedro.

Perché di terribile (*deinòs*), Fedro, la scrittura ha questo, che è veramente simile alla pittura dal vivo. E infatti i suoi prodotti stanno ritti come esseri viventi; ma, qualora si chieda qualcosa, molto solennemente tacciono; così anche i discorsi: potresti credere che essi parlino come se pensassero qualcosa; ma se tu rivolgi una domanda riguardo alle cose che dicono, con l'intenzione di apprendere, in qualche modo esprimono solo e sempre la stessa cosa. Quando poi una buona volta sia stato scritto, qualunque discorso circola dappertutto, allo stesso modo vicino a quelli che ne capiscono, come pure vicino a quelli cui non importa nulla, e non sa a chi parlare e a chi no. Se viene offeso o anche ingiuriato a torto, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre. Perché da solo non è capace di difendersi, né di portare aiuto a sé stesso (275d-e).

Non che Socrate sia indifferente al fascino dei discorsi scritti: è pure uno di questi ad averlo convinto a uscire dalla città¹⁰, e ciò, benché non ne condividesse il contenuto e fosse celato sotto il mantello di Fedro (cfr. 228d). Ma la scrittura è al tempo stesso meravigliosa e terribile (*deinòs*): e per colui che ne fruisce e per l'autore. Il lettore, che attraverso la scrittura volesse apprendere,

⁹ Il luogo, nel *corpus* platonico, in cui probabilmente è più evidente il supporto che dialettica e mito si offrono vicendevolmente è *Simposio* 199d-204c: quando dapprima Socrate e Agatone, poi Socrate e Diotima discutono della natura di eros e, stabilito che questa sia di carattere intermedio fra il divino e il mortale, se ne traccia la genealogia.

¹⁰ «Come, infatti, alcuni conducono gli animali affamati agitando davanti a loro un ortaggio o un frutto, così tu, offrendomi i discorsi nei rotoli, sembra che mi farai fare il giro di tutta l'Attica e dovunque tu voglia» (230d-e).

non potrebbe infatti rivolgere al discorso scritto alcuna domanda, perché la risposta sarebbe sclerotizzata, sempre la medesima¹¹. All'autore il discorso scritto sfugge di mano: rotola ovunque senza poter selezionare i destinatari; in balia dei capricci della loro interpretazione e di eventuali travisamenti, obbligandolo a una sua continua rincorsa. Dunque, la scrittura inganna, perché illude di possedere una vitalità che in realtà non ha¹². Ci pare viva, mentre essa è immobile, incapace di modulare il messaggio in base alle caratteristiche e alle esigenze del destinatario, che non distingue, con il quale non interagisce, del quale non stimola la crescita autonoma¹³. Volendo applicare una terminologica pedagogica di epoca contemporanea a questo testo antico, la diremmo allora estranea alla personalizzazione e alla co-costruzione del sapere, inadatta a sostenere l'autonomia del discente.

Consideriamo un altro discorso, fratello legittimo di questo, in che modo nasca e quanto migliore e più potente di questo si sviluppi? F: Quale è questo e come dici che nasce? S: Quello che è scritto con scienza nell'anima di chi apprende, capace di difendersi da sé, e che sa di fronte a chi bisogna parlare e tacere. F: Tu parli del discorso di colui che sa, quello vivente e animato (276a).

Specularmente alle caratteristiche del discorso scritto, quello orale, ovvero quello scritto nell'anima, non ha bisogno di rettifiche, cioè non ha più bisogno dell'intervento del padre, è «capace di difendersi da sé», è divenuto auto-

¹¹ A tal proposito, Vegetti 2003, p. 56: «La scrittura è dunque sorda e muta, ripetitiva, inerte».

¹² Nel confronto tra scrittura e pittura cogliamo l'eco delle critiche che Platone rivolge, in maniera esemplificativa alla pittura, ma più in generale a tutti i creatori di immagini, nella prima sezione del libro X della *Repubblica* (595c-599a, 601a-602c) laddove la carenza ontologica ed epistemologica delle immagini – sono tre volte lontane dall'essere e dalla verità – è aggravata dall'inganno di non essere riconosciute come tali. Non altrettanto ci sembra si possa affermare a proposito dell'ultima critica (602c-606d), quando a essere preso in esame è il pericolo dato dalla vicinanza alle parti desideranti dell'anima: le immagini, in particolar modo quelle poetiche, imitano, e così infondono linfa alle passioni, anziché dissecarle. Non è per una carenza di vitalità che vengono qui stigmatizzate, ma per un eccesso o comunque per un uso non regolato delle passioni, che della vita fanno parte. Cfr. M. Valle, *Un'antica discordia. Platone e la poesia: Ione, Simposio, Repubblica, Sofista*, Napoli 2016, pp. 212-249.

¹³ I discorsi scritti risultano allora strutturalmente inadeguati ai compiti che Socrate assegna alla retorica nel *Fedro*, ove essa appare rifondata come psicagogia e diventa tecnica capace di adattare il discorso alla natura dell'anima: «dando ad un'anima complessa discorsi complessi e dotati di ogni tonalità armonica, ad un'anima semplice discorsi semplici» (277c). Cosa intenda qui Platone con complessità e semplicità, delle anime e dei discorsi, è stato variamente interpretato, «In ogni caso, nelle situazioni controllabili della comunicazione diretta, il buon retore dovrebbe saper scegliere la forma comunicativa più appropriata, permettendo la diffusione, a diversi livelli di ascolto, di un messaggio unitario» (de Luise 1997, p. 229).

uomo e, come si dirà poi, stimola l'autonomia. È vivo, in primo luogo, perché sa riconoscere e distinguere le caratteristiche di coloro ai quali si rivolge.

E dimmi questo: l'agricoltore che ha senno, di quei semi a cui tiene e di cui desidera che siano frutti, potrebbe con serietà, seminando d'estate nei giardini d'Adone, godere vedendoli diventare belli in otto giorni, o piuttosto potrebbe fare queste cose per gioco e per celebrare la festa, quand'anche lo facesse? E per quelli che interessano veramente, seguendo la tecnica agricola, dopo averli sparsi nel terreno adatto, sarebbe felice se nell'ottavo mese quanti ne ha seminato siano giunti a compimento? (276b).

È vivo, ulteriormente, perché della vita conserva il ritmo lento, fatto di una lunga gestazione. Non sono giardini d'Adone¹⁴ quelli che ci si attende dal discorso orale, non hanno la loro rapidità, né il loro carattere giocoso e gratuito. Hanno i tempi e la fatica di un campo coltivato, che attende otto mesi perché quei semi siano fecondi, ed è questo il motivo per il quale Platone avrebbe preferito parlare più di "disseminazione" che di "divulgazione" del pensiero filosofico.

Quando uno, utilizzando la dialettica, presa un'anima adatta, piante e semi discorsi con scienza, quelli capaci di venire in aiuto a se stessi e a colui che li ha piantati, e non senza frutto, ma portatori di un seme da cui verranno altri discorsi, crescendo in altre indoli, capaci di rendere questo seme immortale per sempre e di rendere felice chi ce l'ha, al massimo livello possibile per un uomo (276e-277a).

Infine, è vivo perché non è solo in grado di generare una nuova vita, ma anche di perpetuarla. Si sa che l'immortalità concessa agli uomini non è quella degli dei, che permangono sempre identici a loro stessi; quella che ci riguarda è un'immortalità che cede il passo al divenire, in cui qualcosa permane identico e qualcosa muta. Saranno «altri discorsi» e «altre indoli», diverse da noi e autonome, che ci porteranno almeno in parte con loro e ci renderanno per questo felici, quanto più è possibile all'uomo. Cogliamo qui il riferimento alla peculiare concezione dell'immortalità, mediante la generazione dei figli dell'anima e del corpo, esposta da Diotima a conclusione dei misteri inferio-

¹⁴ Durante la celebrazione delle Adonie, le donne creavano giardini temporanei, piantando semi che germogliavano in pochi giorni. Dopo la festa, i giardini venivano distrutti, simboleggiando la fugacità della bellezza e della vita.

ri¹⁵. Saranno, «come figli legittimi, e primo quello che, una volta trovato, resti dentro di lui, poi quelli che figli e fratelli insieme del primo, siano germogliati in anime diverse di uomini diversi» (278a).

Se questo è ciò che ci si attende dai discorsi condotti «utilizzando la dialettica» (276e), quelli «scritti nell'anima» (276a), dei discorsi scritti, seminati «in acqua nera, servendosi di una penna» (276c), cosa rimane?

Piuttosto i giardini di scrittura, come sembra, li seminerà e scriverà per gioco, nel caso che scriva, costituendo per sé un tesoro (*thesaurizomenos*) di appunti (*hypomnemata*), in vista dell'obliosa vecchiaia, nel caso vi giunga, e anche per chiunque segua la stessa traccia (*ichnos*) e godrà (*hesthesetai*) nel veder (*theonon*) crescere le piantine delicate (*phyomenous hapalous*) (276d).

I sostenitori delle dottrine non scritte hanno ravvisato in questi passi il segno dell'inferiorità e dell'inadeguatezza della scrittura per la filosofia, e ricavato la convinzione che l'autentico pensiero di Platone fosse conservato più dalla memoria dei suoi discepoli in Accademia che nelle sue opere scritte. Non è questa la sede per render conto del nutrito e annoso dibattito sorto in merito a tali considerazioni¹⁶, solo ci sia concesso di chiarire che quanto si intende fare nel presente articolo, cioè cogliere la rilevanza che l'oralità aveva e ha nella divulgazione del pensiero filosofico, non implica di per sé il misconoscimento dei pregi del discorso scritto. Ciò innanzitutto non vale, stando almeno alla nostra opinione, per Platone, che ha dedicato buona parte della sua vita all'individuazione e alla sperimentazione di una tipologia di scrittura, il dialogo, che, attenuando i limiti dello stesso scritto, fosse consona al pensiero filosofico, alla sua perpetuazione e diffusione. Se i suoi dialoghi sono un gioco, non lo sono al punto che si possa prescindere per studiare e

¹⁵ Cfr. *Simposio* 207 d-209 e, in particolare, 208 a-b: «È in questo modo che tutto ciò che è mortale si mette in salvo, non con l'essere sempre in tutto il medesimo, come ciò che è divino, ma lasciando, in luogo di quello che va via e invecchia, qualcos'altro che è giovane e simile a lui. Con questo mezzo, Socrate, soggiunse, ciò che è mortale partecipa dell'immortalità, sia il corpo, sia ogni altra cosa». Su questi passi ho provato a riflettere in M. Valle, *Desiderare l'immortalità: lo stratagemma della generazione e i suoi limiti*, «Thaumazein», 9/1, 2021, pp. 317-335.

¹⁶ Segnaliamo, almeno, quali riferimenti imprescindibili dell'interpretazione oralistico-esoterica: K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli 1984; T.A. Slezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1988; G. Reale, *Le dottrine non scritte di Platone*, Milano 1994; Id., *Platone alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998; e, per la sua critica, M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Napoli 1989; F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, Firenze 1994; M. Vegetti, *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in *Sapere e scrittura in Grecia*, a cura di M. Detienne, Roma-Bari 1989.

far filosofia, in quanto del gioco ripropongono, a più livelli, una caratteristica fondamentale: la simulazione. Come e ancora più di tutti gli altri dialoghi socratici, quelli platonici “fingono”: immaginando tempi, spazi, personaggi, raccontando miti, utilizzando, di continuo, allegorie, similitudini, metafore. Su tutto, simulando il dialogo orale intercorso con Socrate¹⁷.

Infine, se i “giardini di scrittura” non sono un campo arato, costituiscono però un “tesoro” (*thesaurizomenos*) e, ci pare di capire, lo sono tanto per le vecchie quanto per le nuove generazioni: per chi ha conosciuto Socrate sono “appunti” che sostengono il ricordo (*hypomnemata*) della frequentazione con lui, per tutti gli altri sono “traccia”, “impronta” (*ichnos*), se non proprio solco, lungo la quale assistere ammirati e compiaciuti (*hesthesetai*, *theonon*) alla nascita delle nuove vite (*phyomenous hapalous*) alla filosofia¹⁸.

Platone, con le sue critiche alla scrittura e con i suoi dialoghi che ne sfidavano i limiti, segnava un passaggio epocale dalla civiltà orale a quella della scrittura: mettendo in scena i dialoghi intercorsi con il suo maestro, che aveva deciso di non scrivere nulla¹⁹, li affidava ai suoi discepoli, *in primis* al discepolo che, senza più nessuna titubanza nei confronti di quello strumento, scriverà e leggerà tantissimo²⁰.

Dalla civiltà della scrittura a quella digitale

Siamo probabilmente artefici e spettatori di un nuovo passaggio epocale, dalla civiltà della scrittura e delle biblioteche a quello dell'era digitale e delle sue

¹⁷ Nota fin dai primi lettori, la valenza mimetico teatrale dei dialoghi platonici nel XIX sec. è apprezzata da F.D.E. Schleiermacher (*Einleitung*, in *Platons Werke*, Berlin 1855, trad. it. *Introduzione a Platone*, Brescia 1994) e criticata da Hegel. Ha ricevuto l'attenzione degli storici della filosofia antica soprattutto nell'arco degli ultimi vent'anni: nel panorama italiano è stata valorizzata in particolare da Casertano, cfr. *La struttura del dialogo platonico*, a cura di G. Casertano, Napoli 2000 e da A. Capra, a partire dalla pubblicazione di *Agon logon. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001.

¹⁸ Derrida 1972, accoglie il modo iperbolico il suggerimento platonico. Per lui ogni testo, e certamente il *Fedro* alla cui interpretazione si dedica, è resistente alla decifrazione, è irriducibile a una comprensione univoca. Esso rigenera «indefinitamente il proprio tessuto dietro la traccia tagliente, la decisione di ogni lettura» (p. 45); del resto, ogni lettura si pone sempre e nuovamente come riscrittura, senza né la possibilità né il dovere di cogliere ciò che l'autore intendesse dire.

¹⁹ Che la precedenza fosse affidata da Socrate al rapporto maestro discepolo e al dialogo orale non v'è dubbio, tuttavia, sulla sua agrafia gli storici della filosofia dovrebbero essere più cauti. Lo rileva Stavru, § *Agrafia e scrittura*, in A. Stavru, *A colloquio con Socrate. La cura di sé nel dialogo socratico*, Milano 2023.

²⁰ Aristotele è soprannominato non a caso “il lettore” dai suoi compagni in Accademia.

evoluzioni intelligenti. Quali siano le implicazioni, i pericoli e le potenzialità del nostro nuovo modo di trasmettere e promuovere la conoscenza non è probabilmente ancora dato di sapere, soprattutto se lo si volesse comprendere in profondità e in modo sistematico. Si tratta di un fenomeno nel quale siamo immersi e di cui con difficoltà riusciamo a cogliere le conseguenze che ne ricaveremo a breve e a lungo termine, per quanto attiene ai processi cognitivi e alle dinamiche relazionali, sociali, politiche. La velocità con la quale si succedono le innovazioni tecnologiche sembra mettere in scacco sia la riflessione teorica, sia le soluzioni normative che la politica, a vari livelli, è chiamata a produrre. Un compito di tale portata, difficile di per sé e per chiunque, non può essere pertanto ciò con cui possiamo qui confrontarci. Ci limitiamo a cogliere, per quanto attiene la nostra disciplina, la filosofia, e il nostro specifico oggetto d'indagine, l'oralità nella sua trasmissione e divulgazione, una possibile "svolta": probabilmente marginalizzata nella civiltà della scrittura, essa tende nella civiltà digitale ad assumere uno spazio nuovo e più vasto.

Internet ha moltiplicato le occasioni che permettono di ascoltare e riascoltare studiosi di filosofia e parole filosofiche. Lezioni di filosofia, proposte a più livelli, in più lingue, si trovano diffusamente nel web. Le conferenze tenute in presenza, organizzate dalle Università, dalle Accademie²¹, dai festival, sono – e sempre più – fruibili anche a distanza e a distanza di tempo. Video e audio risultano in questi casi sempre associati tra loro e solo talvolta affiancati anche da brevi testi, perlopiù limitati a qualche schema, a parole chiave o, nel caso delle conferenze, a slides. La voce è la sola protagonista delle trasmissioni radiofoniche, come quelle trasmesse da Rai Radio 3²² o da Radio Radicale²³, e dei podcast. *Philosophy Bites*²⁴, creato da Nigel Warburton e David Edmonds, è una collezione di singole puntate o serie dedicate interamente alla filosofia e ai filosofi, in lingua inglese, di enorme successo con milioni di download complessivi dal suo lancio: al momento in cui scriviamo sono più di 50. Altri,

²¹ Anche l'Accademia Roveretana degli Agiati, nei cui Atti tale contributo è raccolto, ha scelto di impiegare stabilmente i canali digitali per diffondere in streaming e in differita, previo consenso dei relatori, gli interventi di tutti i suoi eventi culturali e pubblici. I cicli di conferenze dedicati a temi di carattere filosofico, che si sono svolti a partire dal 2020, sono ampiamente visualizzati sul canale YouTube ottenendo, in genere, alcune centinaia di visualizzazioni, ma vi sono conferenze che ne hanno ottenute più di mille e in un caso più di 17.000 (18 marzo 2022, *La filosofia e la fisica: le sfide del mondo quantistico*, di Federico Laudisa).

²² «Le parole della filosofia» è una trasmissione settimanale su Rai Radio 3, dove si discutono termini fondamentali come verità e giustizia, analizzandone il significato, in onda tutte le domeniche.

²³ Il giornalista Giuseppe di Leo, la sera, su Radio Radicale, presenta spesso volumi di recente pubblicazione di argomento filosofico.

²⁴ https://nigelwarburton.typepad.com/philosophy_bites/

come è ovvio, sono i numeri dei podcast di filosofia diffusi in lingua italiana. Tra i più celebri annoveriamo: *Daily Cogito*²⁵, *Tlon*²⁶, *BarbaSophia*²⁷, *Dentro alla filosofia*²⁸, *R.O.C. filosofico*²⁹.

Gli stessi libri di testo per l'insegnamento della filosofia nei licei hanno vissuto negli ultimi 20 anni una consistente trasformazione: se la struttura portante resta comunemente quella della storia della filosofia – antica e medievale per il terzo anno, moderna per il quarto, contemporanea per il quinto – i canali della comunicazione vanno ben al di là del testo scritto. La forma dei manuali è ibrida: ospitano, oltre alle trattazioni, ai brani antologici e agli esercizi di comprensione testuale, anche sintesi vocali, numerose immagini, riferimenti a film, talvolta podcast. Insomma, la civiltà digitale consente e promuove costantemente forme comunicative multiple e interrelate nelle quali non poco spazio è nuovamente concesso all'oralità. Possiamo, dunque, intenderlo come un ritorno a quanto Platone auspicava per la filosofia e la sua disseminazione? Crediamo di no o non del tutto.

Prendiamo l'esempio di un podcast dedicato proprio a Platone, al mito di Thamou e Theuth, che abbiamo poc'anzi riportato, e che risulta associato ad alcune questioni relative alla civiltà digitale³⁰. In poco più di sedici minuti, il podcast esplora il dibattito tra intelligenza artificiale e intelligenza naturale, affrontando le preoccupazioni comuni riguardo al potere delle macchine. Ciò che si immagina e a cui si dà voce è un'intervista impossibile e un dialogo tra Platone, in collegamento dall'Accademia di Atene, e un assistente di Searle. Il primo ripete, pronunciandoli in prima persona, alcuni passi del mito della scrittura, il secondo propone l'esperimento mentale della stanza cinese e i due si dicono d'accordo sul fatto che l'intelligenza naturale sia altra e superiore rispetto a quella artificiale. L'intervistatrice conclude il podcast fornendo una sintesi dei due contributi e proponendo all'ascoltatore, dapprima la sua posizione in merito e poi alcune domande: ritiene che sia il corpo l'effettiva e forse unica frontiera tra l'intelligenza naturale e quella artificiale; chiede se, nell'odierna civiltà digitale, si possa effettivamente separare l'intelligenza arti-

²⁵ <https://www.dailycogito.com/>

²⁶ <https://tlon.it/>

²⁷ <https://www.barbasophia.com/>

²⁸ <http://www.ermannoferretti.it/>

²⁹ <https://www.radiooltre.it/timetable/event/r-o-c-filosofico/>

³⁰ Seconda puntata della serie *Filosofi For Future*, fa parte del progetto *MyPodcast* di Sanoma Italia ideato da Person. https://www.ivoox.com/en/puntata-2-intelligenza-artificiale-o-intelligenza-naturale-audios-mp3_rf_79049194_1.html?autoplay.

ficiale da quella naturale³¹ e se il platonico mondo delle idee sia affine a quello degli algoritmi³². La voce guida e quella degli intervistati è diretta, accattivante, accompagnata dalla musica; il contesto è evidentemente ludico e simulato.

È indubbiamente un discorso orale, che tenta di farci ascoltare quei testi altrimenti muti, ricorrendo ancora una volta, come Platone nei dialoghi aveva a suo modo fatto, alla simulazione, secondo le possibilità offerte ora dal digitale. Tuttavia, quello proposto non è il discorso serio, quello di chi cerchi un'anima adatta e in essa pianti e semini discorsi destinati a generarne altri e diversi. Non seleziona il destinatario e a lui non si adatta perché, esattamente come avviene nella scrittura, rotola ovunque senza fare distinzioni. Inoltre, non attende mesi o anni: il suo tempo è veloce e si consuma in poco più di sedici minuti.

Non è un caso che il podcast sia corredato da una scheda didattica³³ che probabilmente tenta, e questa volta attraverso dei suggerimenti scritti, di ovviare a tali limiti. Si cerca cioè, innanzitutto, di guadagnare più tempo alla riflessione suggerendo sette percorsi di approfondimento, e lo si fa chiedendo a chi legge di modulare la proposta secondo le proprie esigenze e condizioni. Così, infatti, leggiamo al suo inizio: «Puoi scegliere quali e quante fasi affrontare, sviluppando un itinerario personale, compatibile con i tuoi tempi e i tuoi interessi».

Eppure, ancora non basta. Mancano, infatti, la dialettica e la dimensione intersoggettiva che caratterizzavano il dialogo socratico e costituivano la cifra saliente del discorso orale, o se vogliamo, del discorso vivo, per come lo intendeva Platone. Più che l'oralità *tout court*, compatibile anche con i discorsi di retorica, della poesia comica o tragica, dal filosofo era allora ricercata quella specifica del dialogo socratico.

Dialogo socratico e pratiche filosofiche

Alle modalità e alle caratteristiche del dialogo socratico si sono ampiamente ispirate le “pratiche filosofiche” o la *Public Philosophy*³⁴ sorte, nelle loro varie

³¹ Qui non è esplicito, ma, poiché si dichiara che i supporti per la memoria sono esterni e a più gradi artificiali, è possibile che le teorie evocate siano quelle della mente estesa. Esposte in modo inaugurale da A. Clark e D. Chalmers, *The extended mind*, «Analysis», 1, 1998, pp. 7-9, hanno in M. Di Francesco, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, Milano 2012, l'interprete italiano più noto.

³² L'allusione è vaga ma si intuisce che, tanto il mondo delle idee quanto gli algoritmi, trascurerebbero l'importanza del corpo.

³³ <https://26978026.fs1.hubspotusercontent-eu1.net/hubfs/26978026/MyPodcast/Risorsedi-dattiche/podcast-filosofi-for-future-puntata2.pdf>.

³⁴ Il dibattito italiano parla più frequentemente di “pratiche filosofiche”, mentre quello anglo-

declinazioni, a partire dagli anni '70 del secolo scorso: pensiamo alla *Philosophy for Children*, alla consulenza filosofica, al movimento dei *Café-Philo*, alla *Philosophy for Community*, alla *Philosophy for Prison* e recentemente anche alle proposte di filosofia in natura o passeggiate filosofiche.

Efficacemente Lucia Ziglioli distingue, all'interno della filosofia pubblica, le iniziative che si svolgono «in o al pubblico» e quelle che si svolgono «per il pubblico»³⁵. Le prime corrispondono a «tutte quelle operazioni nelle quali l'esperto, il filosofo professionista, mette il proprio sapere a disposizione del pubblico non specialista»³⁶, come accade ad esempio in alcune riviste³⁷, nei festival di filosofia³⁸, nei podcast e nelle serie TV³⁹, finanche sui social in forma di meme⁴⁰. La filosofia è invece «per il pubblico» quando «il pubblico non è semplice fruitore di un messaggio, spettatore di una pratica, ma è parte integrante del processo di costruzione del lavoro filosofico, che l'esperto facilita e modera»⁴¹, ed è in questo secondo gruppo di iniziative che annovera, anche se non esclusivamente, le pratiche menzionate in apertura di paragrafo. Il pubblico, indipendentemente dall'età, dalla formazione, dalla condizione

sassone di *Public Philosophy*, ma entrambi sembrano riferirsi a iniziative che tendono a sovrapporsi, pur accentuando maggiormente l'uno la loro accezione *pratica* e l'altro quella *pubblica*. Cfr. L. Ziglioli, *Formare alla filosofia. Modelli socratici nella filosofia pubblica contemporanea*, in *Socrate: otto ritratti filosofici*, a cura di S. Gullino, M. Valle, Padova 2024, pp. 335-372, spec. pp. 336-337 e per un tentativo più recente e ampio di sistematizzare il fenomeno della filosofia pubblica, L. McIntyre, N. McHugh, I. Olasov (eds.), *A Companion to Public Philosophy*, Hoboken (NJ) 2022.

³⁵ L. Ziglioli, *Filosofia pubblica e Citizen Science: verso una Citizen Philosophy?*, «Etica and Politica/Ethics and Politics», XXV, 2023, 2, pp. 153-169. Nell'articolo la studiosa aggiunge alle categorie elencate anche la filosofia «con il pubblico», quando il filosofo interviene a fianco dei cittadini per sostenere operazioni di denuncia di stereotipi o di deliberazione collettiva.

³⁶ Ivi, p. 157.

³⁷ Tra le più diffuse, in italiano *La Chiave di Sofia* (circa 5.000), in francese *Philosophie Magazine* (circa 10.000 copie per numero), in inglese *Philosophy Now* (circa 30.000 copie per numero), *The Philosophers' Magazine* (circa 20.000 copie per numero).

³⁸ Festival Filosofia (Modena, Carpi, Sassuolo), Filosofia in città (Torino), Filosofia e società (Ravenna), Festival della Filosofia di Salerno, Philosophy & Art Festival (Berlino), Dublin Philosophy Festival, Philosophy Now Festival (Regno Unito), Copenhagen Philosophy Festival.

³⁹ A titolo di esempio la serie televisiva *The Good Place*, in quattro stagioni, il cui primo episodio risale al 2016, conclusasi nel 2020, tuttora in onda, di argomento etico, è la storia di Eleanor Shellstrop, che si risveglia nell'aldilà e scopre di essere stata erroneamente mandata in un luogo paradisiaco. Tuttavia, Eleanor non è una persona buona, cerca di nascondere il suo passato e contemporaneamente di diventare una persona migliore.

⁴⁰ S.J. Evnine, *Philosophy Through memes*, in *A companion to Public Philosophy*, McIntyre, McHugh, Olasov (eds.), Hoboken (NJ) 2022, pp. 311-324.

⁴¹ Ivi, p. 158. Su questo cfr. anche A. Volpone, *Le pratiche filosofiche da un punto di vista epistemologico: filosofia del synphilosophein*, in *Pratiche filosofiche e cura di sé*, a cura di C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli, L.V. Tarca, Milano 2006, pp. 224-238.

sociale, sia esso formato da bambini come nella *Philosophy for Children*, da detenuti come nella *Philosophy for Prison*, da anziani o altri gruppi di cittadini come nella *Philosophy for Community*, non è inteso come destinatario di un messaggio, ma come partecipante attivo del processo filosofico.

Sono queste iniziative, quelle di “filosofia per il pubblico”, che hanno assunto come modello, spesso in modo esplicito, Socrate e il suo dialogo. Sempre Ziglioli mostra come Socrate, al di là della sua effettiva vicinanza a ciò che storicamente è stato, sia divenuto archetipo di riferimento costante: «gran parte della filosofia pubblica contemporanea fa di Socrate un modello, un paradigma di filosofo ideale al quale aspirare e al quale guardare per definire se stessa»⁴². Lo è stato e lo è sulla base di quattro ragioni o immagini fondamentali.

- 1) Lo è, innanzitutto, per la cruciale importanza assunta dal dialogo con l'altro: è nella dimensione intersoggettiva che si fa filosofia: «L'invito al *synphilosophieren*, al con-filosofare, è quanto queste pratiche filosofiche ritrovano nel modello socratico e vogliono oggi riproporre»⁴³. Rivendicato nel suo valore epistemico innanzitutto da Nelson⁴⁴, il dialogo è attività sulla quale si basano le sessioni della *Philosophy for Children*⁴⁵ e di tutte le forme di pratica filosofica da essa derivate o comunque a essa ispirate (come la *Philosophy of Enquiry*, la *Philosophy for Company*, la *Philosophy for Citizen*, e altre tipologie di *Community*, come la *Philosophy for Prison*).
- 2) Lo è, oltre che per il suo metodo, per il fine che il dialogo persegue, ovvero la consapevolezza di sé: «Invitando il pubblico nell'esercizio filosofico, il filosofo vuole guidare il pubblico a esaminare le proprie opinioni, credenze, teorie, a sottoporle all'esame critico della ragione, farne emergere assunzioni implicite e scoprire implicazioni irriflesse»⁴⁶.
- 3) Lo è per alcune sue caratteristiche di svolgimento: perché il dialogo è agevolato dagli interventi del facilitatore che “pungola” il pubblico, talvolta in modo più accogliente, in altre occasioni in modo irriverente e provocatorio.

⁴² Ziglioli 2024, p. 341. Sul riferimento esplicito a Socrate cfr. anche L.M. Napolitano, *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Milano-Udine 2018, p. 23.

⁴³ Ivi, p. 344.

⁴⁴ L. Nelson, *Il metodo socratico*, in *Il dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile*. Con scritti di L. Nelson, G. Heckmann, M. Specht, a cura di P. Dordoni, Milano 2009, pp. 109-156.

⁴⁵ Fondatore è stato il filosofo e insegnante statunitense M. Lipman, *Thinking in Education*, Cambridge 2003. Chi ne ha promosso maggiormente la diffusione in Italia sono stati: A. Cosentino, *Filosofia e formazione. 10 anni di P4C in Italia*, a cura di Id., Napoli 2002, e M. Santi, *Ragionare con il discorso*, Firenze 1995.

⁴⁶ Ziglioli 2024, p. 350.

- 4) Lo è, infine, perché la filosofia e la pedagogia appaiono nel dialogo socratico profondamente intrecciate e Socrate risulta, contemporaneamente, modello del filosofo e del maestro, come se la filosofia non potesse essere scissa dalla educazione alla filosofia.

Tutto ciò è ampiamente condivisibile, benché si debba precisare, non solo che tali immagini non corrispondono al Socrate storico, ma anche che non riproducono, fedelmente, le modalità del dialogo socratico per come ci è stato tramandato dai socratici delle prime generazioni. Vediamo, almeno a grandi linee, il perché. Innanzitutto, il dialogo con Socrate, a differenza delle sue attualizzazioni, poteva anche avvenire alla presenza di molti, ma era in genere diretto a un interlocutore per volta, scelto per le sue qualità da saggiare e mettere alla prova; spesso implicava una relazione amorosa e aveva quale modalità di svolgimento prevalente la confutazione. Le pratiche filosofiche, invece, in genere, se non nel caso della consulenza filosofica⁴⁷, sono esperienze collettive, e la selezione del pubblico, se avviene, è solo per categorie: quando esso è formato da bambini, adolescenti, detenuti, anziani o altri gruppi di lavoratori e cittadini. In tali gruppi non sono sottese implicazioni erotiche: l'amore non è né lo scopo che si prefiggono né il collante che le sostiene, benché Lipman sostenga che la *philosophy for children* sia in grado di sviluppare e sostenere la dimensione *caring* del nostro pensare, intesa come ascolto attivo e anche come empatia nei confronti dell'altro. Esse prevedono, tutte, certamente la discussione, volendo la messa alla prova delle proprie convinzioni attraverso il confronto con l'altro, ma raramente procedono attraverso una confutazione diretta dell'opinione altrui⁴⁸, fino allo sconcerto o allo scoramento nel quale si ritrovano gli interlocutori dei *dialogoi socratikoi*⁴⁹. Meno ancora possia-

⁴⁷ Fondatore della consulenza filosofica è G. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, trad. it., Milano 2004; Idem, *Saper vivere. Per una vita piena di significato e di valore*, trad. it., Milano 2009. Per un confronto specifico tra la consulenza filosofica, che è individuale, e il modello socratico cfr. A. Cosentino, *Socrate e la consulenza filosofica. Dall'agorà all'ambulatorio privato*, in «Oltreconfine», aprile 2021. A proposito della differenza tra il dialogo che si svolge all'interno di un gruppo e quello socratico che era rivolto a un unico interlocutore cfr. Napolitano 2018, p. 63 e note 12, 13.

⁴⁸ Insiste sulla dialettica confutatoria quale caratteristica fondamentale del dialogo socratico Napolitano e contemporaneamente rileva come né Nelson né L. Marinoff, *Platone è meglio del Prozac*, trad. it., Casale Monferrato 2001, ne prevedano un impiego nel loro metodo, pur dichiaratamente ispirato a Socrate. L'autrice propone un confronto dettagliato tra le loro procedure di conduzione dialogica e quelle socratiche, quantomeno del Socrate platonico in L. Napolitano, *Il dialogo socratico come esplicitazione corale dell'implicito: Marinoff e Nelson*, in Id., *Il dialogo socratico*, pp. 59-96.

⁴⁹ Fa eccezione O. Brenifier, *Filosofare come Socrate*, Milano 2015, che impiega una modalità fortemente aggressiva nella conduzione del dialogo, confonde le idee e rende impotente l'interlocutore.

mo trovare corrispondenza con le scansioni previste dai vari curricula. Ad esempio quello della *Philosophy for Children* segue una successione precisa di tappe: prevede, dopo la lettura condivisa di un testo-pretesto, la formulazione delle domande da parte degli interlocutori, quindi la negoziazione del tema della discussione, la discussione vera e propria, rispettando il turno di parola e la volontà di intervento per alzata di mano, la sintesi di quanto emerso nel dibattito, dunque, del percorso compiuto dal pensiero, infine l'autovalutazione da parte di ciascun partecipante al dialogo. Nulla di tutto ciò, ovviamente, è presente nelle testimonianze antiche.

Eppure ci sembra di poter aggiungere, rispetto a quanto poc'anzi riportato, che dei dialoghi con Socrate, in queste esperienze di "filosofia per il pubblico" resti, insieme al confronto tra opinioni, al ruolo di pungolo del facilitatore, alla valenza formativa per tutti e specificamente metacognitiva, il fatto che gli interlocutori siano coinvolti in proprio e in *toto* nel dialogo, ovvero siano interpellati a una partecipazione cognitiva, emotiva, esistenziale, e finanche "fisica".

Certo chi partecipa a una sola o a una serie di sessioni di filosofia pubblica non attua una vita in comune al maestro, una *synousia*, uno "stare insieme" paragonabile a quella testimoniata dai dialoghi socratici⁵⁰. Non ha, perlopiù, i tempi della disseminazione per come la intendeva Platone, perché quelli promossi dalle pratiche filosofiche non corrispondono agli otto mesi o agli anni di frequentazione dei discepoli con Socrate, benché i tempi in cui si svolgono spesso prevedano la reiterazione delle sessioni. Non è una trasformazione radicale fisica e psichica quella ricercata e attesa, non sono sentimenti dirompenti d'amore, dolore e odio quelli messi in atto e sollecitati⁵¹. È vero però che chi partecipa alle sessioni di *public philosophy* non lo fa per acquisire conoscenze filosofiche ma per pensare in modo filosofico, non per accrescere nozioni in merito al pensiero filosofico di altri ma per costruire e condividere il proprio modo di intendere la vita e, in questo tipo di operazione, l'intero sé risulta coinvolto. Si mettono in gioco idee e valori, e la capacità di sostenerli

⁵⁰ Sulla *synousia* cfr. A. Stavru, *La synousia*, in Stavru 2023, pp. 205-209, capitolo nel quale lo studioso riporta e commenta alcuni passi tratti dai *Memorabili* di Senofonte, altri ascrivibili a Eschine di Sfetto e menziona, a tal proposito, anche la parte conclusiva del *Simposio* di Platone.

⁵¹ Per una riflessione più generale sul fondamento emotivo della pratica dialogica socratica si veda A. Stavru, *Il fondamento emotivo della cura socratica di sé*, «Studi Filosofici», XLV, 2022, pp. 7-27, ove l'autore, rifacendosi agli studi di Hadot e Foucault, approfondisce il ruolo che le emozioni (la vanità, l'eros, la vergogna, il dolore, l'odio, l'invidia) ricoprono nei processi trasformativi messi in atto dal dialogo socratico: «La cura socratica di sé si configura dunque come una cura di emozioni mediante emozioni». Lo studioso peraltro ritiene che i medesimi effetti siano riscontrabili non solo sugli immediati discepoli ma anche, più ampiamente, in qualunque fruitore dei dialoghi socratici, ovvero nei lettori.

in virtù della forza delle parole, sia argomentativa, sia retorica. Si confidano scelte, esperienze, sentimenti. Anche il tono della voce è significativo, come lo è la postura, lo sguardo nostro sugli altri e quello degli altri su di noi. Si fa esperienza di come la filosofia non sia altro rispetto a ciò che siamo e alla nostra vita; è bensì il modo in cui si è, si decide di vivere e di render conto a sé e agli altri delle proprie scelte.

Se non è una vera e propria comunanza di vita quella ricercata, della vita conserva e ripropone almeno una parte dell'intreccio su cui si fonda. Non ha la serietà di una scelta che comportava di vivere come e con Socrate, ma è pur sempre un gioco piuttosto impegnativo, un gioco nel quale, agevolato dalla partecipazione in presenza in cui si svolge, siamo invitati a esporre il peculiare intreccio del nostro sé a confronto con quello dell'altro. I pensieri e le ragioni sulle quali questi si basano sono impastati ai sentimenti, risentono del suono della voce con cui vengono pronunciati o taciuti, dei gesti, dei sorrisi, delle espressioni nostre e altrui che li accompagnano.

L'interlocutore di Socrate sedeva accanto a lui: tale vicinanza aveva spesso connotazione erotica, come lungo le sponde dell'Ilisso, quando, in luogo ameno e lontano dagli sguardi altrui, Socrate invita Fedro a farsi più vicino⁵²; talvolta è affettuosa, ad esempio quando, in attesa della morte, Socrate accarezza i capelli di Fedone⁵³; in altri casi sconfina in atteggiamenti violenti, come quando Trasimaco è sul punto di sbranare gli invitati nella casa di Cefalo⁵⁴. Non è tale intensità quella cercata dalle sessioni di filosofia pubblica, che pure si svolgono stando gli uni accanto agli altri e partecipando alla conversazione, allo scambio di opinione, idee, ragionamenti con la propria presenza fisica, non meno che con le proprie passioni.

Per una revisione delle *Indicazioni nazionali* per l'insegnamento della filosofia nella secondaria di secondo grado

Disseminare la filosofia attraverso tali attualizzazioni del dialogo socratico può sembrare, dunque, una buona idea? Sì, perché tra gli altri pregi ha quello di non separare la filosofia dall'esperienza di vita, dal vissuto e dalle proprie scelte. Non si ha mai a che fare con testi che «molto solennemente tacciono», ma con uomini e donne, in carne e ossa, che si confrontano direttamente in

⁵² Cfr. *Fedro*, 243e.

⁵³ Cfr. *Fedone*, 89b.

⁵⁴ Cfr. *Repubblica*, 336b.

proprio e *in toto* con noi. Eppure, contemporaneamente, è proprio qui che si manifesta un grave limite delle pratiche filosofiche. Si tratta perlopiù di una filosofia ingenua, priva del confronto approfondito, spesso del confronto *tout court*, con i testi dei filosofi. Possono venir impiegate immagini, spezzoni di film per suscitare il dibattito e, se si ricorre a un breve estratto testuale, non sempre questo è scritto da un filosofo o, quando lo è, l'obiettivo non è mai la sua analisi. Il testo filosofico è, qualora sia presente, solo un pretesto.

È forse questa la ragione di fondo per la quale la ricerca che si svolge nei Dipartimenti di Filosofia delle Università e le pratiche filosofiche difficilmente entrano in contatto l'una con le altre. Esistono, è vero, Tesi di Laurea e di Dottorato, master dedicati alle pratiche filosofiche⁵⁵. Ma il punto è che in genere finalità e metodo della filosofia, quando su di essa si fa ricerca in Università e quando se ne fa pratica nei contesti pubblici, sembrano inesorabilmente divergere.

Napolitano esprime chiaramente quanto sia profonda tale divergenza anche nei confronti di chi si occupa di storia della filosofia antica, alla quale, più di altre, le pratiche filosofiche sembrano ispirarsi:

Nessuno di questi studiosi, per quanto ne so, ha ritenuto prima di parlare di Socrate, di consultarsi con chi di Socrate si occupa professionalmente, cioè con uno storico della filosofia antica, o di basarsi sui pur numerosi lavori critici che gli antichisti continuano a redigere sul filosofo greco. Forse però pochi storici della filosofia antica si dorrebbero di non essere stati consultati e, anche se lo fossero, difficilmente troverebbero tempo e modo di dialogare con interlocutori tanto esterni al nostro ambito tradizionale di competenza⁵⁶.

Peraltro, benché alcune aperture degli antichisti si possano ravvisare⁵⁷, non è questo che riteniamo necessario e inderogabile. Per quanto concerne il livello

⁵⁵ Si vedano i master di II livello organizzati da numerosi atenei italiani. Tra i primi, a Padova, quello in P4C.

⁵⁶ Napolitano 2018, p. 25.

⁵⁷ Cfr. C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, trad. it., Milano 2004; E. Spinelli, *I fondamenti scettici di un'arte della vita: Sesto Empirico fra epistemologia ed etica*, in *Pratiche filosofiche e cura di sé*, a cura di Brentari, Màdera, Natoli, Tarca, Milano 2006, pp. 7-16; L. Rossetti, *Consumismo epistemico e primato della domanda sulla risposta. A proposito della "Problematologia" di M. Meyer*, «Giornale di Metafisica», 32, 2010, pp. 467-477. La stessa Napolitano, più recentemente, *Platone e la cura di sé e dell'altro. Con nuovi traduzione e commento dell'Alciabiade I*, Milano-Udine 2024, p. 20, torna sull'esigenza di mettere in relazione il mondo accademico con quello delle pratiche filosofiche: «entusiasmante è comunque il rischio di far dialogare due mondi finora spesso ignoratisi, quello della filosofia accademica e quello delle pratiche filosofiche».

universitario possiamo non solo rilevare discrepanza di intenti e di metodi, ma anche riconoscerne legittimità e opportunità. Meno condivisibile è, invece, il fatto che tale separazione permanga quando si tratti di insegnare filosofia a scuola. Il dibattito sulla didattica della filosofia è ponderoso e in Italia si è sviluppato fin dalla fine dell'Ottocento⁵⁸. Non ci proponiamo in questo contesto né di riassumerlo né di commentarlo nel suo complesso, ci limitiamo a osservare che le pratiche filosofiche delle quali abbiamo fin qui parlato risultano talvolta applicate e sperimentate in classe, ma non sono contemplate nella normativa scolastica di riferimento. Ciò a cui abbiamo assistito e a cui stiamo assistendo è da un lato la sperimentazione delle pratiche filosofiche nella scuola di ogni ordine e grado, dalla scuola dell'infanzia alla secondaria di secondo grado, per iniziativa di singoli insegnanti, consigli di classe o istituti⁵⁹; dall'altro l'insegnamento "ufficiale" della filosofia nei licei che, stando alle *Indicazioni Ministeriali* del 2010, non le prevede, né in modo sistematico né estemporaneo. Il paragrafo dal titolo "Linee generali e competenze" così si apre:

Al termine del percorso liceale lo studente è consapevole del significato della riflessione filosofica come modalità specifica e fondamentale della ragione umana che, in epoche diverse e in diverse tradizioni culturali, ripropone costantemente la domanda sulla conoscenza, sull'esistenza dell'uomo e sul senso dell'essere e dell'esistere; avrà inoltre acquisito una conoscenza il più possibile organica dei punti nodali dello sviluppo storico del pensiero occidentale, cogliendo di ogni autore o tema trattato sia il legame col contesto storicoculturale, sia la portata potenzialmente universalistica che ogni filosofia possiede.

L'invito cogente⁶⁰ è quello ad applicare una didattica della filosofia che contempli e compenetri l'approccio storico a quello tematico, e gli "Obiettivi

⁵⁸ Forse è senza eguali nel mondo cfr. A. Caputo, *Manuale di didattica della filosofia*, Roma 2019, pp. 89 ss.

⁵⁹ A opera prevalentemente, anche se non esclusivamente, del CRIF (English: Italian Research Center for Philosophical Inquiry), un'associazione impegnata nella diffusione della P4C, riconosciuta a livello internazionale dall'Institute for the Advancement of Philosophy for Children (IAPC, con sede presso Montclair State University, New Jersey, USA) e a livello nazionale dal MIUR, ha numerose sedi sul territorio nazionale. Cfr. <https://www.filosofare.org/crif-p4c/>

⁶⁰ Perché di un obbligo normativo si tratta, benché attenuato dal fatto che siano *Indicazioni* e non programmi, come chiarisce la "Nota introduttiva": «Le *Indicazioni* non dettano alcun modello didattico-pedagogico. Ciò significa favorire la sperimentazione e lo scambio di esperienze metodologiche, valorizzare il ruolo dei docenti e delle autonomie scolastiche nella loro libera progettazione e negare diritto di cittadinanza, in questo delicatissimo ambito, a qualunque tentativo di prescrittismo» e come, del resto, è garantito dal dettato della Carta costituzionale (art. 33).

specifici di apprendimento”, che immediatamente seguono le Linee generali, pur prediligendo quello storico, non escludono il riferimento ad alcuni temi (come «la rivoluzione scientifica», o «il problema del metodo e della conoscenza»). Così, sia il secondo biennio, sia il terzo anno⁶¹, prevedono un elenco di autori da considerarsi «imprescindibili», mentre di altri si suggerisce un novero entro il quale scegliere (ad esempio, si tratterà «il pensiero politico moderno, con riferimento almeno a un autore tra Hobbes, Locke e Rousseau»). Dichiarate nelle Linee generali e coerentemente applicate negli obiettivi sono, inoltre, la richiesta di dedicarsi alla lettura e analisi dei testi filosofici e la sollecitazione al confronto interdisciplinare. Invece, benché compatibile con alcune dichiarazioni delle Linee generali⁶², è assente nella declinazione degli obiettivi specifici il riferimento alla necessità di porre in relazione la filosofia esplicita conservata nei testi e nei manuali con quella implicita che ciascuno assume in modo più o meno consapevole e coerente. Del tutto in linea con una didattica per competenze⁶³, la capacità di collegare la filosofia esplicita a quella implicita dovrebbe essere quella più perseguita dall’insegnamento della disciplina filosofia nei licei.

Studiare la filosofia e pensare in proprio⁶⁴: conoscere gli autori, i temi, i testi che li conservano, i contenuti di pensiero e le modalità con le quali il pensiero si compie, confrontandoli attivamente tra loro, ma anche con noi, con i nostri contenuti e i nostri modi di pensare. Non crediamo si tratti di una novità in senso assoluto, è al contrario assai probabile che da sempre chi si imbatte in un testo filosofico, andando oltre il piacere della sola erudizione, si sia posto il problema di coglierne il nesso con la propria filosofia implicita e che questo abbia offerto l’occasione di una sua esplicitazione. Eppure, quando ciò accade nella scuola, avviene perché il singolo studente lo fa

⁶¹ Al tempo non erano previsti licei in quattro anni, come lo sono invece ora.

⁶² Cfr. «Grazie alla conoscenza degli autori e dei problemi filosofici fondamentali lo studente ha sviluppato la riflessione personale, il giudizio critico, l’attitudine all’approfondimento e alla discussione razionale, la capacità di argomentare una tesi, anche in forma scritta, riconoscendo la diversità dei metodi con cui la ragione giunge a conoscere il reale».

⁶³ Se la “Nota Introduttiva” è coerente a tale approccio, meno lo sono le *Indicazioni* dedicate, nello specifico all’insegnamento della filosofia perché, pur riportandolo nel titolo, “Linee generali e competenze”, poi queste scompaiono nel corpo del testo, limitandosi, in gran parte, a elencare le conoscenze da acquisire. La bibliografia in merito alla didattica per competenze è ponderosa e articolata, e ha come riferimento cardine comune la Raccomandazione del Parlamento europeo e del Consiglio del 23 aprile 2008 sulla costituzione del Quadro europeo delle qualifiche per l’apprendimento permanente. In essa la competenza è definita come «un insieme di conoscenze, abilità e atteggiamenti che consentono a un individuo di affrontare situazioni e risolvere problemi in contesti diversi».

⁶⁴ Preferisco tale espressione a quella più ambiziosa di “fare filosofia” o “essere filosofi”.

spontaneamente o perché il singolo docente⁶⁵ ha inteso perseguirlo ma non è dichiarato negli obiettivi declinati dal Ministero e in questo modo reso, almeno idealmente, sistematico.

Ci auguriamo che sia preso in esame nella imminente revisione delle *Indicazioni* che proprio in questi mesi si sta svolgendo a opera del Ministero⁶⁶, il quale, nel caso, dovrà anche considerare come tale obiettivo possa essere attuato. Ci sembra che la strada da intraprendere per perseguirlo sia, non tanto in Università ma nella scuola e per la scuola, quello dell'integrazione tra la tradizione filosofica e storico-filosofica e le pratiche di filosofia pubblica, ossia, in fondo, tra i testi che più di duemilaquattrocento anni di storia del pensiero ci hanno consegnato, e il dialogo vivo con coloro che ora ci siedono accanto, perché, almeno per gli studenti del liceo, i primi non tacciano e gli altri siano meno ingenui. Compito non facile, soprattutto se ciò che ci prefiggiamo non è la semplice giustapposizione, ma, appunto, la loro integrazione: non ipotizzare un ciclo di lezioni di storia della filosofia o di filosofia per temi e, *una tantum*, una sessione di P4C o un ciclo di una qualsiasi pratica filosofica, ma trovare il modo in cui l'uno completi e includa l'altro.

Peraltro, pare che lo stesso Socrate non rifiutasse, con i suoi discepoli, di leggere e commentare insieme qualche testo scritto⁶⁷. Come lui facesse a renderlo, non lettera morta ma parte di una vita in comune, non ci è dato nello specifico di sapere; come lo si possa fare noi, non essendo lo stesso il contesto pedagogico e sociale di appartenenza e, a maggior ragione, non essendo noi Socrate, è la sfida che dovremmo tentare di raccogliere.

⁶⁵ In particolare chi segua un approccio didattico alla filosofia di tipo esistenziale. A questo fa riferimento F. Papi, *Sull'identità culturale dell'insegnante di filosofia nelle scuole superiori*, «Paradigmi», 21, 1991, pp. 384-399, saggio nel quale valorizza il lavoro che a scuola, attraverso la filosofia, è possibile fare sulla propria esistenza.

⁶⁶ L'11 marzo 2025 la Commissione incaricata ha terminato i lavori di redazione della bozza del nuovo testo delle *Indicazioni nazionali* per il curriculum della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione.

⁶⁷ Nei *Memorabili* di Senofonte a fronte di passi nei quali Socrate non manca di criticare la scrittura, così ad esempio nel lungo confronto con Eutidemo (4.2), ve ne sono altri nei quali parla del valore che i testi scritti possono assumere se accuratamente scelti e commentati: «E i pensieri preziosi dei sapienti del passato, che essi hanno lasciato scritti sui loro libri, li ripercorro leggendoli e commentandoli con gli amici. E quando troviamo qualcosa di valido, lo scegliamo» (1.6.14). Cfr. D.M. Johnson, *Xenophon at his most Socratic* (Memorabilia 4.2), «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 29 (2005), pp. 39-73: 50 sgg.

Bibliografia

- G. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, trad. it., Milano 2004.
- G. Achenbach, *Saper vivere. Per una vita piena di significato e di valore*, trad. it., Milano 2009.
- O. Brenifier, *Filosofare come Socrate*, Milano 2015.
- L. Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Paris 1982.
- A. Capra, *Agon logon. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001.
- A. Caputo, *Manuale di didattica della filosofia*, Roma 2019.
- G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000.
- A. Clark e D. Chalmers, *The extended mind*, «Analysis», 1, 1998, pp. 7-9.
- A. Cosentino (a cura di), *Filosofia e formazione. 10 anni di P4C in Italia*, Napoli 2002.
- A. Cosentino, *Socrate e la consulenza filosofica. Dall'agorà all'ambulatorio privato*, «Oltreconfine», aprile 2021.
- F. de Luise, *Platone. Fedro. Le parole e l'anima*, Bologna 1997.
- J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in Id., *La dissémination*, Paris 1972, pp. 78-99 (trad. it.: *La farmacia di Platone*, Milano 1985).
- M. Di Francesco, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, Milano 2012.
- S.J., Evnine, *Philosophy Through memes*, in *A companion to Public Philosophy*, L. McIntyre, N. McHugh, and I. Olasov (eds.), Hoboken, Wiley-Blackwell, NJ 2022, pp. 311-324.
- K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli 1984.
- C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, trad. it., Milano 2004.
- M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Napoli 1989.
- D. M. Johnson, *Xenophon at his most Socratic* (Memorabilia 4.2), «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 29 (2005), pp. 39-73.
- M. Lipman, *Thinking in Education*, Cambridge 2003.
- L. Marinoff, *Platone è meglio del Prozac*, trad. it., Casale Monferrato 2001.
- L. McIntyre, N. McHugh, and I. Olasov (eds.), *A Companion to Public Philosophy*, Hoboken, Wiley-Blackwell, NJ 2022.
- L.M. Napolitano, *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Milano-Udine 2018.
- L.M. Napolitano, *Platone e la cura di sé e dell'altro. Con nuova traduzione e commento dell'Alcibiade I*, Milano-Udine 2024.
- L. Nelson, *Il metodo socratico*, in *Il dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile*. Con scritti di Leonard Nelson, Gustav Heckmann e Minna Specht, a cura di P. Dordoni, Milano 2009, pp. 109-156.
- F. Papi, *Sull'identità culturale dell'insegnante di filosofia nelle scuole superiori*, «Paradigmi», 21, 1991, pp. 384-399.
- G. Reale, *Le dottrine non scritte di Platone*, Milano 1994.
- G. Reale, *Platone: alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998.
- L. Rossetti, *Consumismo epistémico e primato della domanda sulla risposta. A proposito della "Problematologia" di M. Meyer*, «Giornale di Metafisica», 32, 2010, pp. 467-477.

- L. Rossetti, *Les socratiques "premiers philosophes" et Socrate "premier philosophe"*, in Id., *Le dialogue socratique*, Paris 2011, pp. 265-277.
- M. Santi, *Ragionare con il discorso*, Firenze 1995.
- F.D.E. Schleiermacher, *Introduzione a Platone*, trad. it., Brescia 1994.
- T.A. Slezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1988.
- E. Spinelli, *I fondamenti scettici di un'arte della vita: Sesto Empirico fra epistemologia ed etica*, in *Pratiche filosofiche e cura di sé*, a cura di C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli, L. Vero Tarca, Milano 2006, pp. 7-16.
- A. Stavru, *Il fondamento emotivo della cura socratica di sé*, «Studi Filosofici», XLV, 2022, pp. 7-27.
- A. Stavru, *A colloquio con Socrate. La cura di sé nel dialogo socratico*, Milano 2023.
- F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, La Nuova Italia, Firenze 1994.
- M. Valle, *Un'antica discordia. Platone e la poesia: Ione*, Simposio, Repubblica, Sofista, Napoli 2016.
- M. Valle, *Desiderare l'immortalità: lo stratagemma della generazione e i suoi limiti*, «Thaumazein», 9/1, 2021, pp. 317-335.
- M. Vegetti, *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in *Sapere e scrittura in Grecia*, a cura di M. Detienne, Roma-Bari 1989.
- M. Vegetti, *Dialettica*, in *Platone. Repubblica*, a cura di M. Vegetti, V, Napoli 2002, pp. 405-433.
- M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003.
- A. Volpone, *Le pratiche filosofiche da un punto di vista epistemologico: filosofia del synphilosophiein*, in *Pratiche filosofiche e cura di sé*, a cura di C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli, L.V. Tarca, Milano 2006, pp. 224-238.
- L. Ziglioli, *Filosofia pubblica e Citizen Science: verso una Citizen Philosophy?*, «Etica and Politica/Ethics and Politics», XXV, 2023, 2, pp. 153-169.
- L. Ziglioli, *Formare alla filosofia. Modelli socratici nella filosofia pubblica contemporanea*, in *Socrate: otto ritratti filosofici*, a cura di S. Gullino e M. Valle, Padova 2024, pp. 335-372.

Sitografia

<https://www.barbasophia.com/>
<https://www.dailycogito.com/>
<http://www.ermannoferretti.it/>
https://nigelwarburton.typepad.com/philosophy_bites/
<https://www.radiooltre.it/timetable/event/r-o-c-filosofico/>
<https://tlon.it/>

