Ritiene che l'attività filosofica consista, nella sua essenza, in una attribuzione di senso e di valore alla vita umana nell'intero (o, in alternativa, in cosa ritiene consista l'attività filosofica)?

Sappiamo che da Kant in poi, passando per Nietzsche e Weber sino a Sartre, si ritiene che i filosofi abbiano il compito di *attribuire* senso all'uomo o addirittura alla totalità dell'essere. Consapevole di trovarmi in netta minoranza nella repubblica dei filosofi, ritengo che questo compito sia vano: irrealizzabile e, anche se fosse realizzabile, irrilevante. Mi sono dedicato agli studi filosofici, sin da ragazzo, con un altro obiettivo: *scoprire* il senso dell'esistenza umana e dell'essere in generale. È ovvio che si può scoprire solo qualcosa che c'è: e, prima di trovare, non si sa se qualcosa c'è o meno. La questione decisiva, a mio sommesso avviso, è dunque se esista o no un senso 'oggettivo', che ci precede e ci trascende.

Uso un aggettivo ("oggettivo") ambiguo in mancanza di meglio: intendo dire non che il senso dell'essere (se l'essere ne contiene uno) si trovi 'davanti a noi' come un sasso da raccogliere o lasciare sul ciglio della strada, ma che esso può essere portato alla luce dall'intelligenza umana solo se, almeno potenzialmente, si trova *in rebus*. Dopo più di quarant'anni dall'inizio degli studi universitari non sono sicuro di aver "scoperto" ciò alla cui ricerca mi sono avviato allora: ma sono sicuro che non mi interessa né *inventare* né *donare* senso, bensì appurare se Eraclito avesse o meno ragione nell'affermare che un unico Logos, fondamento e anima di tutto ciò che è, riluce da sempre e per sempre. All'interno di questo immenso interrogativo incontriamo la domanda sul senso dell'uomo: quest'ultima è certo, agostinianamente, una *magna quaestio*, non però la *maxima quaestio*. Solo un delirio antropocentrico, del tutto ignaro delle acquisizioni delle scienze naturali e antropologiche, può ipotizzare che sia l'uomo a dare senso al cosmo e non - eventualmente - il cosmo a dare senso all'uomo. Evidentemente un cosmo che sia tale, non un caos provvisoriamente abbigliato da cosmo: più di un aggregato casuale di atomi, che contenga ed esprima un Logos inconoscibile in sé

che rende conoscibile (potenzialmente conoscibile, non necessariamente dal mortale uomo) tutto ciò che si dà fenomenicamente.

Se fossi costretto a scegliere un'etichetta, denominerei *realismo sobrio* questa prospettiva onto-gnoseologica in cui mi riconosco perché la riconosco come più plausibile. *Realismo* in contrapposizione a ogni forma di idealismo soggettivistico (iper-soggettivistico) che veda nell'uomo la fonte e la norma della Verità e non, come sommessamente ritengo, il mendicante alle porte dell'Essere-Vero-Valido; *sobrio*, però, perché di questa Verità fondante non riusciamo a cogliere, quando proprio ci va di lusso, che bagliori e sprazzi. Insomma: ci è toccato in sorte il privilegio di essere *interpreti*, ma interpreti di un *testo* (il mondo) la cui leggibilità è inesauribile e per giunta polivoca. Il "conflitto delle interpretazioni" è il combustibile, ma anche la condanna, della ricerca umana.

Proprio in questi giorni, causalmente, ho avuto sotto gli occhi una pagina in cui l'autrice propone un "esperimento mentale" che esprime efficacemente la sua (e mia) concezione in proposito:

Supponiamo che un uomo possieda una scatola misteriosa. In questa scatola c'è un oggetto, infatti la scatola è abbastanza pesante, e muovendola si sente il rumore di qualcosa che si muove. Eppure, tutte le volte che l'uomo apre la scatola, la *cosa* che è contenuta non si vede, la scatola risulta leggera, e completamente vuota. Nella scatola dunque c'è qualcosa che sfugge alla possibilità di accertamento, che si sottrae allo sguardo umano. Le domande che ci poniamo sono: "c'è" un oggetto nella scatola?, ovvero "nella scatola c'è qualcosa" è V? L'uomo possiede solo la scatola, o anche l'oggetto che contiene? Le risposte in fondo sono a portata di mano: nella scatola c'è un oggetto anche se non ne abbiamo una visione o percezione *completa*. L'uomo *possiede* questo oggetto non nel senso che ne dispone utilmente, ma nel senso che fa parte della sua proprietà: *il fatto che sia solo parzialmente percepibile, non vuol dire che non esista.*²⁴

Forse è il caso di aggiungere che se il Logos-Verità (trascendente o immanente che sia rispetto all'universo, trascendente certamente rispetto alla specie umana, microbo di recente comparsa e di probabile imminente scomparsa) può essere decifrato non dalla sola filosofia ma da ogni altra manifestazione della umanità dell'uomo: dall'intuizione artistica, dall'esperienza meditativa, dai presentimenti profetici, dalle analisi delle scienze empiriche supportate dalle scienze logico-matematiche,

²⁴ F. D'Agostini, *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 242 – 243.

dalla risonanza interiore che le azioni politicamente incisive provocano nell'animo di chi le compie e di chi sa riconoscerne la bellezza... Ma non dimenticherei la rivelazione di sé che il Verbum opera, silenziosamente, nell'intimo delle persone autentiche, anche le più modeste: chi sperimenta nella propria quotidianità il prevalere della sincerità sull'ipocrisia, del dono sulla truffa, della fedeltà agli impegni assunti sul capriccio dell'emotività incontrollata... *scopre*, senza sapere di saperlo, ciò che solo alcuni sommi pensatori sono riusciti a cogliere e a raccontare. Che, come Giovanni Reale sintetizza da qualche parte il nocciolo del platonismo, in fondo all'essere c'è il bene: l'essenza dell'*ens* è il *bonum*. Che è poi la ragione ontologica della verità di ogni dialettica storica, se – come mi pare dicesse Guido Calogero – questa si lascia condensare nella tesi che “alla fine, il bene vince”.

In quale modo ritiene che la Sua attività filosofica abbia contribuito alla comprensione ed al conseguente miglioramento della realtà (o, in alternativa, quali descriverebbe essere i fini della Sua attività filosofica)?

Ho optato per la facoltà di filosofia a conclusione del mio ultimo anno di liceo: il 1968 – 69. La datazione è significativa: avendo partecipato, sia pure in posizioni critiche nei confronti della sinistra extraparlamentare, al movimento studentesco, la scelta di studiare filosofia (e, in prospettiva, di insegnarla) la vivevo come un modo privilegiato per continuare la contestazione del sistema. A quarant'anni di distanza, non ho pentimenti né rimpianti. Solo che, per strada, mi sono accorto che l'insegnamento della filosofia nelle scuole (e, occasionalmente, nelle università) costituisce un modo remoto di incidere nel tessuto sociale: sei pagato per insegnare le filosofie storicamente prodottesi e solo attraverso di esse per insegnare a pensare. In questo itinerario diacronico (che, comunque, ritengo oggettivamente valido per difendere i giovani dai deliri di onnipotenza dei docenti: molti di questi starebbero tre anni a proclamare le proprie opinioni come dottrine definitive, se non ad imporle subdolamente) l'intenzione originaria rischia di frastagliarsi eccessivamente: Aristotele o Spinoza, Kant o Wittgenstein possono riuscire così indigesti ad alcuni alunni da non aiutarli, come vorrebbe l'insegnante, a imparare a farsi una propria “visione del mondo”. Per questo, agli inizi degli anni Ottanta, mi sono inventato delle occasioni per fare filosofia *ex professo*, esplicitamente

e direttamente, con colleghi e amici che fossero interessati a filosofare più che ad apprendere la storia delle filosofie. Dopo trent'anni di queste sperimentazioni (seminari pomeridiani, *week-end* filosofici, vacanze filosofiche per non...filosofi) ho incontrato alcuni colleghi (fra i quali Neri Pollastri, Alessandro Volpone e Antonio Cosentino) interessati ad importare in Italia alcuni orientamenti di filosofia-in-pratica: la *Philosophy for Children* (diventata presto anche *for Community*) dello statunitense Lipmann e, soprattutto, la *Philosophische Praxis* del tedesco Achenbach. Così, negli ultimi due decenni, mi sono dedicato alla diffusione di tutte quelle pratiche filosofiche che si fondano sulla duplice convinzione che senza una retta teoria non può darsi nessuna operatività efficace e che, comunque, una riflessione teorica è già in sé stessa un rilevante mutamento pratico.

Mentre scrivo queste righe immagino la miriade di fraintedimenti a cui possono dare adito: per qualche rarissimo lettore interessato non posso che rimandare, per sciogliere qualche equivoco, al mio *Filosofia di strada. La filosofia-in-pratica e le sue pratiche* (Di Girolamo, Trapani 2010) e al volume collettaneo, curato da Stefano Zampieri, *Sofia e polis. Pratica filosofica e agire politico* (Liguori, Napoli 2012). Alle obiezioni specifiche di Alessandro Dal Lago ho provato a rispondere anche nel contributo, intitolato *La filosofia-in-pratica. Una discussione lacustre*, al volume di "Koiné" del gennaio-giugno 2009, nel quale si trova pure una mia recensione all'eloquente e accessibile testo di Neri Pollastri *Consulente filosofico cercasi* (Apogeo, Milano 2007).

Ho cercato di affrontare, con l'attitudine del filosofo-in-pratica, tutta una serie di questioni che non sono esclusivamente o prioritariamente filosofiche, ma che presentano anche aspetti teoretici. Per ragioni di spazio mi limito a una esemplificazione. Da nativo siciliano non ho ritenuto legittimo, a differenza della stragrande maggioranza dei miei coetanei corregionali, dedicarmi alla filosofia come se fossi nato e vissuto a Stoccolma o a Città del Capo: dunque ignorando un contesto storico-politico, ma anche culturale e morale, segnato incisivamente dal sistema di dominio mafioso. Nel 1992 (anno *horribilis* per la storia d'Italia) ho proposto ad alcuni colleghi di vario orientamento ideologico e di varie competenze disciplinari (dal diritto all'economia, dalla sociologia alla psicologia, dall'antropologia alla teologia...) di creare un *team* di cittadini consapevoli e pro-attivi che costituissero un luogo stabile di osservazione dei fenomeni mafiosi e di progettazione di interventi in senso ampio educativi per contrastarli. È sorta così un'associazione

di volontariato culturale che, con alterne vicende, sussiste tutt'ora (la Scuola di formazione etico-politica "G. Falcone" di Palermo): al suo interno, il ruolo del filosofo è stato molteplice. Innanzitutto è servito e serve a 'tradurre' i dialetti specialistici di ogni ricercatore in modo da rendere possibile la comunicazione fra gli addetti alle singole discipline nonché fra loro e la cerchia più ampia dei fruitori della Scuola. Inoltre è servito e serve a 'spremere', dai diversi contributi, un 'succo' comune da offrire alla società civile come orientamento nell'interpretazione e nella trasformazione del tessuto storico-sociale. La gran parte dei miei scritti editi costituisce un'esemplificazione concreta di questo lavoro di 'sintesi' su materiali preparati, analiticamente, da colleghi e amici dediti a settori specifici del sapere: da *Ripartire dalle radici. Naufragio della politica ed etiche contemporanee* (Cittadella, Assisi 2000) a *Ideologie del Novecento. Cosa sono state, cosa possono diventare* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2002); da *Strappare un generazione alla mafia. Lineamenti di pedagogia alternativa* (Di Girolamo, Trapani 2003) a *La mafia spiegata ai turisti* (Di Girolamo, Trapani 2005) ; da *Il Dio dei mafiosi* (San Paolo, Milano 2008) a *Il Dio dei leghisti* (San Paolo, Milano 2011); da *La bellezza della politica. Attraverso e oltre le ideologie del Novecento* (Di Girolamo, Trapani 2012) a *Legalità* (Di Girolamo, Trapani 2013).

Se mi è permesso aggiungere ancora qualche parola, la dedicherei a una precisazione solo apparentemente semantica. Ho risposto alla domanda intendendo per "realtà" non ciò che intendo abitualmente (la totalità dell'essere) bensì ciò che ho supposto si intendesse nel formulare la domanda (la totalità storico-sociale). So benissimo che in una prospettiva storicistica, hegel-marxista, non c'è differenza apprezzabile fra le due accezioni semantiche; ma, poiché – pur tenendo in gran conto la storia – non sono storicista, ritengo che la storia non esaurisca l'ambito del reale e che si possano ipotizzare realtà meta-storiche (non sto pensando necessariamente a realtà trascendenti in senso più o meno teologico, ma anche a verità matematiche o a leggi fisiche). Insomma, la mia risposta completa alla domanda suonerebbe presso a poco così: cerco con la filosofia di comprendere la realtà *nella sua totalità*, di imparare a migliorare quella *parte di essa* che è migliorabile e ad accettarne *il resto* – con gioia o con pazienza a seconda dei casi – nella misura in cui mi risulti non modificabile.

Quali sono i contenuti di critica della attuale totalità sociale che ritiene più rilevanti, e soprattutto quali progetti di miglioramento della stessa ritiene più opportuno porre in essere (o, in alternativa, per quale motivo ritiene preferibile non trattare della totalità sociale, o non porre ad essa delle critiche)?

Confesso subito che non mi trovo d'accordo con quanti ritengono che stiamo vivendo la peggiore delle epoche storiche. Non perché condivide l'ottimismo illuministico-positivistico-storicistico del progresso continuo, irreversibile e necessario: i *gulag* staliniani e i *lager* hitleriani basterebbero da soli (ma soli, per disgrazia di intere popolazioni, non sono stati e non sono: dal genocidio degli Armeni agli stermini reciproci fra Hutu e Tutsi, fra Serbi e Bosniaci, fra Palestinesi e Israeliani) a smentire ogni visione del genere. Alla interpretazione apocalittica di quanti, al contrario, leggono la Modernità come una corsa planetaria al suicidio collettivo, oppongo invece una suggestione della filosofia della storia di Jacques Maritain che vede crescere, simultaneamente, le energie del bene e le forze del male. Se essere filosofo significa vedere come stanno le cose e raccontarle fedelmente, come negare che ci è toccato di vivere nell'epoca delle contraddizioni più laceranti? Che non possiamo esaltare i progressi scientifici, tecnici, sociali, politici, etici senza - *contestualmente* - denunciare le sperequazioni fra gli Stati e dentro ogni Stato, i rapporti di dominio, le violenze sistemiche? E che, *reciprocamente*, non possiamo denunciare i crimini della globalizzazione senza misurare gli avanzamenti culturali e politici planetari che hanno consentito alla mia generazione, nata qualche anno dopo la Seconda guerra mondiale, di non attraversarne una Terza?

Da questa diganosi deriva una concezione terapeutica che rifugge dal conservatorismo del "pensiero unico" quanto dal semplicismo delle formule palingenetiche. Sono dunque su posizioni riformiste? Posso accettare l'etichetta solo se mi si concede che, in alternativa al riformismo moderato, possa darsi - ossimoricamente - un riformismo rivoluzionario. Penso a una forma virtuosa di strabismo per cui con un occhio si guarda all'utopia (un mutamento radicale dell'assetto sociale ai vari livelli, dall'economico al teoretico e ritorno) e con l'altro al dato di fatto contingente (che va modificato subito anche se imperfettamente e, soprattutto, va modificato senza pagare costi umani, etici e politici maggiori dei benefici realisticamente prevedibili).

Ogni strategia ha senso se fondata su un progetto e, come sappiamo da Platone a Foucault, il cuore di un progetto politico-sociale è dato da

una determinata antropologia. Per quanto mi riguarda, non ho dubbi: tale antropologia è già stata sintetizzata, vanamente, dalla Rivoluzione francese. Dal 1789 il liberalismo ha esaltato unilateralmente la libertà; il socialismo l'uguaglianza; il cattolicesimo (democratico) la fraternità. Ma i tre principi non si possono attuare isolatamente: se si tenta di realizzarne uno a scapito degli altri, non si riesce neppure a realizzare quell'unico. La scommessa – teorica e pratica – è di lavorare per una società in cui, simultaneamente e inseparabilmente, si perseguano *liberté, égalité e fraternité*. In questa scommessa possono ritrovarsi i più avvertiti fra i liberali, i più acuti fra i marxisti e i più aperti fra i cristiani: un po' come è successo nel micro-laboratorio dell'assemblea costituente italiana del 1946 – 47.

Non vorrei chiudere la risposta senza una precisazione. Quando si riflette sulla funzione politica della filosofia si rischia di identificare filosofia e ideologia. Premesso che non ritengo per nulla spregevole la produzione di ideologie (nel senso di apparati teorici in funzione operativa) e che probabilmente è ancora il filosofo il soggetto professionalmente più adatto a tale produzione (a servizio di partiti, movimenti, sindacati, associazioni *et similia*), terrei a chiarire che l'ideologia è un 'pensato' mentre la filosofia è un 'pensare'. Mi spiego meno male: in quanto ideologo del Partito comunista o della Chiesa anglicana so già, appena mi siedo a tavolino, a che risultati debba arrivare la mia riflessione intellettuale; ma in quanto filosofo non lo so. Può darsi che mi sieda a riflettere sul futuro del comunismo e arrivi alla conclusione che sia preferibile il capitalismo o l'anarchismo; o sul futuro dell'anglicanesimo e arrivi alla conclusione che sia più vero il politeismo induista o l'ateismo. Come ideologo farò bene a chiudere i libri e a darmi per malato all'istituzione che mi ha commissionato i testi; come filosofo, invece, dovrò avere il coraggio di ammettere che nei decenni precedenti mi ero sbagliato e che, da quel momento in poi, la mia *weltanschauung* è mutata profondamente (ben sapendo che nessuno mi pagherà lo stipendio per tale onestà intellettuale e che qualcuno, anzi, ordirà un piano per gettarmi in prigione o per bruciarmi vivo).

Solo un rapido accenno, infine, a una problematica che – affrontata tematicamente – mi porterebbe assai lontano. Da quattro o cinque secoli la filosofia occidentale ha divorziato dalla religione cristiana (soprattutto dalla sua versione cattolica): un divorzio che non ha giovato né alla filosofia né alla religione. Ai teologi il compito di capire perché hanno bisogno di confrontarsi con il pensiero filosofico in sviluppo; ma, a noi filosofi, spetta il compito di capire che abbiamo almeno due ragioni per

non sprofondare nell'ignoranza della tradizione teologica. Innanzitutto perché non c'è filosofia che non accolga intuizioni, simboli, ipotesi, metafore dal mondo del mito (che è anche il mondo della creazione poetica): il giovane Wittgenstein ha insegnato – prima di tutto al Wittgenstein maturo – quale impoverimento sarebbe per l'umanità rinunciare a tutti i giochi linguistici tranne quello sterilizzato della scienza empirica. Inoltre perché la filosofia deve vegliare criticamente sulle istituzioni religiose le quali, almeno nelle società sinora conosciute, hanno esercitato una più o meno forte influenza sulla vita dell'intera società. Ecco perché ho inteso - e continuo a intendere – incluso nel mio compito di filosofo una critica della teologia dominante in Occidente, con particolare attenzione alla teologia che conosco meglio e che è più influente in Italia. Frutto di queste riflessioni critiche libri come *In verità ci disse altro. Oltre i fondamentalismi cristiani* (Falzea, Reggio Calabria 2008) e *Non lasciate che i bambini vadano a loro. Chiesa cattolica e abusi sui minori* (Falzea, Reggio Calabria 2010): il fatto che queste pubblicazioni abbiano provocato la simmetrica diffidenza di credenti (scandalizzati dalle mie eresie) e di filosofi 'laici' (sconcertati dai miei interessi teologici) costituisce ai miei occhi un indizio di stare percorrendo un sentiero intrigante.

Sarebbe contrario alla mia idea della funzione sociale della filosofia accentuare la *pars destruens* del bimillenario impianto teologico cristiano senza proporre, contestualmente, una *pars costruens* che, in estrema sintesi, identificherei in una spiritualità planetaria in grado di raccogliere il meglio delle diverse tradizioni sapienziali, non esclusa la tradizione della filosofia occidentale. In questa fase dell'esistenza mi sto concentrando su questa prospettiva, di cui sono riuscito a offrire qualche squarcio di una certa ampiezza nei contributi che Chiara Zanella ha generosamente ospitato nel recente volume da lei curato *Sofia e agape. Pratiche filosofiche e pratiche pastorali a confronto* (Liguori, Napoli 2013).