

## Seminario di filosofia. Germogli

### STROFINARE I DISCORSI

Giovanni Fanfoni

Se dovessi descrivere i miei dintorni, anche quelli più prossimi, si tratterebbe di un'analisi interminabile (come ebbe a dire Freud del lavoro psicoanalitico)<sup>1</sup>. Di primo acchito, potrei considerare il fatto che sono seduto a un tavolo davanti a un computer, oggi come lo scorso 10 ottobre, mentre ascoltavo la lezione di Carlo Sini, e come sarà lunedì, quando occuperò il mio posto in ufficio, e tuttavia è appena immaginabile la serie infinita di storie in cui si è replicata, trasformandosi, questa postura dello stare seduti a un tavolo (o altro sostegno) con cui si potrebbe ripercorrere, ad esempio, l'intera storia della scrittura. Può apparire più recente, eppure è altrettanto sterminata e strettamente connessa a essa, la serie di pratiche a cui si può risalire dall'esistenza di questa macchina che oggi registra i pensieri su un supporto elettronico e un mese fa ha permesso di sentire la voce e vedere il volto di Carlo Sini, pur essendo lontani, come se fossero presso il mio stesso tavolo.

Durante una pandemia, non si può che essere grati alle multinazionali della Silicon Valley (e al loro esercito di sviluppatori, su cui si aprirebbero nuovamente infinite storie) per il fatto di riuscire a lavorare e comunicare, nonostante le esigenze del distanziamento sociale, che a sua volta è solo una delle misure con cui la comunità scientifica (composta da un esercito altrettanto sterminato di microbiologi, epidemiologi e medici) ci sta mettendo a riparo dalle conseguenze più disastrose di un contagio che in altre epoche avrebbe mietuto ben più vittime e provocato ancora più danni all'economia e alla vita in comune. Una simile ricostruzione porta a pensare che in entrambi i casi si tratta dell'incarnazione dei nuovi sapienti destinati al governo della società, come sono evocati da Francesco Bacone nella *Nuova Atlantide* (1627) e descritti da Saint Simon nel *Nuovo Cristianesimo* (1825), rivelandosi come una delle possibili forme con cui le loro profezie si sono avverate.

Perlomeno, questo è uno dei modi in cui noi oggi riusciamo a leggere autori così lontani nel tempo, proiettando inevitabilmente i nostri dintorni in un passato, di cui, d'altro canto, siamo gli eredi, come sottolinea ricorrentemente Carlo Sini a partire dall'immagine dell'archivio<sup>2</sup>. Questa è anche una ricostruzione, tra le tante possibili, del fenomeno per cui riconosciamo la preminenza dei saperi scientifici e specialistici nella determinazione delle decisioni comuni e dei destini individuali che viviamo oggi, ovvero una delle origini a cui essa può essere ricondotta, nella consapevolezza che non esistono inizi assoluti, ma solo regressi all'infinito: «ogni inizio è una quinta del tempo»<sup>3</sup>. Ad esempio, un'origine ancora più remota potrebbe essere attinta in base alle ricerche di mitologia comparata di Georges Dumézil, secondo cui vi sarebbe uno schema comune nelle organizzazioni sociali dei popoli indo-europei (dall'India, attraverso le popolazioni dell'attuale Iran e del Caucaso, fino all'antica Roma), fondato su una tripartizione gerarchica: all'apice i sapienti (ulteriormente suddivisi in sacerdoti e dotti, rappresentati dalla figura divina di Giove), quindi i guerrieri (a cui corrisponde il potere divino di Marte) e infine i lavoratori (a cui corrisponde il culto di Quirino)<sup>4</sup>.

D'altro canto, tutte queste conferme sembrerebbero in contrasto con un altro fenomeno della nostra modernità, consistente in un diffuso, nonché paradossale, se si considera la loro efficacia, sentimento di sfiducia verso le decisioni assunte in base alle conoscenze e alle previsioni dei saperi scientifici, ad esempio riguardo al cambiamento climatico, alla sesta estinzione di massa, al potere dei vaccini o alla stessa emergenza epidemica, se non fosse che questa forma di scetticismo si manifesta molto presto nella storia dell'idea dei sapienti ai governi, in modo sarcastico, come nel ritratto di Socrate che Aristofane propone ne *Le nuvole*<sup>5</sup>, oppure, per tornare al Rinascimento, nel richiamo al fondamento corporeo dell'esperienza del mondo con cui Montaigne, coevo di Francesco Bacone, conclude i propri *Essais*, evocando la figura del politico e ripetendo, con efficace sarcasmo, l'immagine dell'uomo seduto da cui siamo partiti: «È una perfezione assoluta, e quasi divina, saper godere lealmente del proprio essere. Noi cerchiamo altre condizioni perché non comprendiamo l'uso delle nostre, e usciamo fuori di noi perché non sappiamo che cosa c'è dentro. Così abbiamo un bel montare sui

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, Bollati Boringhieri, Torino 1977 (ed. or. 1937).

<sup>2</sup> Carlo Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, Jaca Book, Milano 2013, pp. 40-53.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>4</sup> Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Galimard, Paris 2016 (ed. or. 1941).

<sup>5</sup> Cfr. es. Luciano Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Laterza, Bari 2014.

trampoli, perché anche sui trampoli bisogna camminare con le nostre gambe. E sul più alto trono del mondo non siamo seduti che sul nostro deretano»<sup>6</sup>.

Non si tratta tanto dello spaesamento che possono provocare le dispute all'interno di ogni comunità scientifica, di cui peraltro sono il motore per il progresso delle conoscenze, come mostra buona parte della novecentesca filosofia della scienza, quanto degli inevitabili paradossi a cui va incontro la tesi secondo cui il potere politico debba essere assegnato ai sapienti, che siano filosofi, scienziati o esperti. Infatti, riassumendo le argomentazioni di Federico Zuolo<sup>7</sup>, la pretesa che i sapienti assurgano al potere può essere imposta con la forza, ma allora viene meno il requisito per cui debbano essere sapienti, o può essere riconosciuta come legittima da parte di chi non è sapiente, ma come può avvenire tale riconoscimento? Da una parte, chi non è sapiente non potrebbe disporre degli strumenti per valutare la validità epistemica delle pretese dei sapienti e si tornerrebbe all'imposizione; dall'altra parte, se si ammette che non si tratta di una totale mancanza di conoscenze, per cui chi non è sapiente è ritenuto comunque capace di tale valutazione, allora verrebbe meno la dicotomia e la richiesta di legittimazione si trasformerebbe in un dibattito tra potenziali pretendenti al medesimo potere.

In altri termini, si tratta dei paradossi e delle aporie che il dibattito sulla legittimità del potere nelle *poleis* greche del VI-V secolo a.C. inaugurò costruendo i dintorni in cui ancora ci aggiriamo, come mostra Mario Vegetti<sup>8</sup> distinguendo cinque criteri, dialetticamente connessi tra loro: la volontà di una moltitudine (*plethos*), che è stata intesa sia come gruppo di valorosi (per cui si rinvia al criterio della virtù o a quello della conoscenza) sia come maggioranza numerica (che viene a imporsi sulle minoranze, rinviando al criterio della forza); il vincolo della legge (*nomos*), che in una società secolarizzata pone il problema della propria fonte, non essendo più riconducibile alla rilevazione divina, e perciò finisce col rinviare al criterio della forza (o della maggioranza, che ne è un'espressione) o al criterio della conoscenza (circa la natura degli esseri umani e le idee di bene e giustizia); la violenza della forza (*kratos*), che può riscuotere successo nel momento in cui si impone, ma per mantenere il potere conquistato deve legittimarsi con il vincolo della legge e la persuasione che deriva da un uso più o meno spregiudicato del criterio della conoscenza; la supremazia della virtù (*areté*), da intendersi come una variazione del criterio della forza, con tutti i problemi che comporta, in quanto non si tratta della virtù morale, bensì dell'eccellenza in quelle caratteristiche (il valore militare, l'abilità retorica, il comando carismatico, ecc.) che rendono efficace e duraturo l'esercizio del potere; infine, la verità della conoscenza (*episteme*), proposta per la prima volta da Platone nella *Repubblica*, per la quale non solo valgono le aporie espone più sopra, ma si pone il problema della realizzabilità, a cui si risponde richiamando il criterio della forza o quello della virtù, ovvero considerando la possibilità che un principe sufficientemente potente e virtuoso diventi sapiente, come fu realmente tentato da Platone con l'allievo Dione, presso la città di Siracusa.

Duemilacinquecento anni dopo, il 18 gennaio 2001, Jacques Derrida si sentì ancora in dovere di prenderne le distanze nel discorso di ringraziamento per la cittadinanza onoraria di Siracusa: «Questa fu la tentazione di Platone e seguendo il suo paradigma soprannominerò "tentazione di Siracusa" qualsiasi esperienza di questo tipo: un filosofo crede di essere qualificato per illuminare con i suoi consigli politici un'arte o un potere di governare [...] Ora, di questa eredità platonica mi sento innocente grazie a voi, grazie alla vostra ospitalità. Vengo a Siracusa senza una tale tentazione»<sup>9</sup>. Tuttavia, le aporie della tesi dei sapienti al potere sembrano riaffiorare quando poco dopo Derrida propone una nuova «figura dell'alleanza tra la filosofia e la politica»<sup>10</sup> consistente nel ripensamento dell'idea di sovranità, che non sia più legata alle idee di autoctonia, territorio, confine, ma sia proiettata verso «una nuova era della cittadinanza cosmopolita [...] nuove leggi di ospitalità internazionale»<sup>11</sup>, ovvero «una democrazia a venire che faccia segno al di là del concetto classico di cittadinanza e dunque di Stato-nazione, e dunque di luogo»<sup>12</sup>. Al di là delle differenze di contenuto e contesto, non si sente forse l'eco del gesto di Platone che parla (d)all'orecchio di Dionisio, di nuovo?

Oggi, ciò che per il filosofo resta una tentazione è diventata la realtà quotidiana degli esperti consultati per ogni tipo di decisione politica, senza risolvere, anzi acuendo i paradossi a cui conduce la tesi dei sapienti al potere, come ricostruisce, ad esempio, l'economista William Easterly<sup>13</sup> a proposito degli esperti

<sup>6</sup> Michel de Montaigne, *Saggi*, trad. it., Fausta Garavini, Bompiani, Milano 2014, libro III capitolo XIII, p. 1048.

<sup>7</sup> Federico Zuolo, *La verità al potere. Paradossi platonici*, contenuto in *Filosofia, verità e politica. Questioni classiche*, a cura di Antonella Besussi, Carocci, Bologna 2015, pp. 18-32.

<sup>8</sup> Mario Vegetti, *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Carocci, Bologna 2017.

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *Tentazione di Siracusa*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2018, p. 23.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>11</sup> *Ivi*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>13</sup> William Easterly, *La tirannia degli esperti. Economisti, dittatori e diritti negati dei poveri*, Laterza, Bari 2015.

dell'economia dello sviluppo nei paesi più poveri, che finiscono col predisporre le stesse soluzioni (che genericamente potremmo definire neolibériste) in qualsiasi nazione intervengano, dall'Uganda alla Colombia, trascurandone gli specifici contesti e sostenendo poteri autoritari, nella convinzione che siano il mezzo più efficace per realizzare la propria agenda; oppure, più in generale, come appare in un recente saggio di Raffaele Alberto Ventura<sup>14</sup>, dove si sostiene che l'enorme importanza riconosciuta ai saperi specialistici nelle moderne società democratiche post-industriali produce un effetto (descritto con metafora economica) di rendimento decrescente di tali saperi, dovuto sia al fatto che le soluzioni escogitate dagli esperti non sono prive di effetti secondari imprevisi che finiscono con l'aumentare la complessità da gestire, innescando un circolo vizioso, sia al fatto che l'implementazione di tali soluzioni richiede l'accesso di una fetta sempre più ampia della popolazione all'istruzione specialistica, determinando una svalutazione dei titoli di studio e una specializzazione sempre maggiore per riuscire a risultare competitivi, che alimentano nuovamente lo stesso circolo vizioso.

Forse è la mancanza di una *techne* propriamente politica a indurre il bisogno e il desiderio dei sapienti al potere, che tuttavia risultano inadeguati per la loro stessa virtù (la specializzazione), dato che finiscono con l'applicare la parzialità del proprio punto di vista all'intero della società, il quale è l'oggetto proprio del politico, a cui però si è già sempre sottratto, dato che può solo applicare l'ennesima parzialità di un punto di vista.

Alla luce di queste considerazioni e degli esempi citati circa la tesi dei sapienti al potere, forse è ingiusto imputare a Platone la tentazione di Siracusa, dato che per il filosofo non si tratta di sottoporre al politico dottrine né, tanto meno, soluzioni pronte all'uso, com'è noto in base a celebri passi della *Settima lettera*<sup>15</sup>, dove si descrive il tiranno Dionisio II privo di attitudine filosofica, in quanto «semplicemente tinto da opinioni, proprio come coloro che hanno i corpi abbronzati dai raggi del sole, [per cui] vedendo tutto quello che c'è da imparare e quale grande fatica comporti, [o vi rinunciano, o] si convincono di aver già ascoltato a sufficienza le linee generali e di non aver più bisogno di altro»<sup>16</sup>.

Di più, proprio nella *Settima lettera*, è possibile rinvenire una descrizione dell'atteggiamento che il politico dovrebbe assumere per affrontare le aporie e i paradossi a cui conduce la tesi dei sapienti al potere, ovvero quella «lunga frequentazione con l'oggetto stesso»<sup>17</sup> da cui «all'improvviso, come una luce che balena da un fuoco divampante, si genera nell'anima»<sup>18</sup> il sapere, che potremmo intendere qui come consapevolezza di cosa occorre fare. Più precisamente, si tratterebbe di considerare gli elementi dell'esperienza (per Platone: nomi, discorsi, immagini e percezioni) «procedendo avanti e indietro»<sup>19</sup> attraverso di essi, così come avviene in «quell'esercizio che è ritenuto inutile e dai più è detto esercizio di vane chiacchiere»<sup>20</sup>, consistente nel vagliare tutte le ipotesi alternative circa la natura unitaria o molteplice dell'essere, per cui il vecchio Parmenide dice: «Anch'io sento di avere paura, per il ricordo che ne ho, pensando a come farò ad attraversare, a questa età, tale e tanto grande mare di parole»<sup>21</sup>.

Nei termini usati dal Seminario di filosofia di Mechrí per questo anno 2020/21, si tratterebbe di considerare ogni volta gli elementi dei propri dintorni (itinerari, abitazioni, relazioni e discorsi), «strofinandoli [τριβόμενα] gli uni con gli altri, con sforzo, attraverso domande e risposte, in confutazioni benevole e in discussioni condotte senza alcuna ostilità»<sup>22</sup>, così come si strofinano pietre focaie per scaturirne una scintilla («allora la conoscenza e l'intellezione intorno a ogni cosa balenano all'improvviso»<sup>23</sup>), che resta comunque precaria e contingente, diventando un nuovo elemento degli stessi dintorni («purché uno si impegni, nei limiti concessi al genere umano, al massimo grado»<sup>24</sup>).

(15 novembre 2020)

---

<sup>14</sup> Raffaele Alberto Ventura, *Radical choc. Ascesa e caduta dei competenti*, Einaudi, Torino 2020.

<sup>15</sup> Platone, *Settima lettera*, a cura di Filippo Forcignanò, Carocci, Bologna 2020.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 340e-341a, p. 97.

<sup>17</sup> *Ivi*, 341c.

<sup>18</sup> *Ivi*, 341c-d.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 343e, p. 103.

<sup>20</sup> Platone, *Opere complete 3. Parmenide*, trad. it. Attilio Zadro, Laterza, Bari 1991, 135d, p. 19.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 137a, p. 21.

<sup>22</sup> Platone, *Settima lettera*, op. cit., 344b, p. 103.

<sup>23</sup> *Ivi*.

<sup>24</sup> *Ivi*.