

## Riflessioni sul mestiere di pensare

Diego Marconi

L'incontro con il Professor Diego Marconi della università di Torino a proposito del suo recente libro *Il mestiere di pensare* è stato sintetizzato in sette domande, alle quali Marconi ha risposto offrendoci un quadro ampio e articolato delle sue posizioni che offrono spunti interessanti a proposito del dibattito filosofico contemporaneo.

1) DOMANDA: Specialmente nel primo capitolo del suo recente libro, *Il mestiere di pensare*, per descrivere la situazione della ricerca filosofica contemporanea ci sembra che lei utilizzi un lessico di matrice kuhniana. I contributi specialistici, per esempio, sono definiti “intraparadigmatici” e poco più oltre lei scrive che «hanno senso e importanza, se ce l'hanno, perché rafforzano o indeboliscono il paradigma», ricalcando piuttosto fedelmente la teoria della scienza di Thomas Kuhn. Ora, come è noto il pensiero di Kuhn è stato sviluppato e ampliato dalla sociologia della scienza degli anni '70 e '80, ed è tuttora alla base dei Science and Technology Studies (STS). In base a ciò vorremmo porle due domande: innanzitutto chiederle fino a che punto la teoria di Kuhn sia applicabile anche alla storia della filosofia (esistono rivoluzioni filosofiche analoghe alle rivoluzioni scientifiche? Si può parlare di “incommensurabilità” tra epoche, tradizioni o stili filosofici differenti? Per esempio le differenze tra analitici e continentali possono essere descritte in termini di incommensurabilità?). In secondo luogo, se una metodologia di indagine di tipo sociologico, ispirata ai Science and Technology Studies, potrebbe, a suo parere, essere applicata alla filosofia contemporanea e aiutarci a scrivere una storia della filosofia che non sia soltanto “interna” (cioè focalizzata sui soli contenuti intellettuali), ma che prenda in considerazione anche fattori “esterni”, come l'evoluzione dell'istituzione universitaria.

**MARCONI:** In quel testo ho usato l'espressione un po' *en passant*; avrei potuto dire, senza usare la parola 'paradigma', che molti contributi filosofici specialistici sono interni a una teoria o a una famiglia di teorie di cui condividono alcune assunzioni di base; se non si conoscono o non si condividono quelle assunzioni, i contributi risultano poco comprensibili e di scarso interesse. Detto questo, mi pare che sia lecito -e ormai abbastanza frequente- usare la nozione di paradigma anche in filosofia. Come è noto, si tratta di una nozione fin dall'inizio un po' vaga. In filosofia viene usata (mi pare) per intendere un insieme di tesi condivise che caratterizza un periodo della storia della filosofia, una scuola, un gruppo di filosofi, e che per un certo periodo orienta molte ricerche.

Se ci sono state rivoluzioni scientifiche, allora, più o meno nello stesso senso, ci sono state anche rivoluzioni filosofiche: ad esempio il cartesianismo o l'idealismo post-kantiano. E le rivoluzioni si portano sempre dietro una certa dose di

**incommensurabilità: come diceva Richard Rorty , vengono introdotti nuovi "vocabolari", che non hanno nomi per ciò di cui parlavano i filosofi di prima. Non so se questo valga, in particolare, per la relazione tra filosofia analitica e filosofia continentale. Né l'una né l'altra sono, plausibilmente, un paradigma: tra le varie filosofie etichettate come continentali (l'ermeneutica, la fenomenologia, la teoria critica...) c'è al massimo un po' di aria di famiglia, e la filosofia analitica condivide -peraltro sempre meno- una cultura di sfondo, ma ospita le teorie più diverse e incompatibili tra di loro ("se vuoi essere un -ista, puoi essere un -ista analitico", M. Beaney 2013).**

**Per quanto riguarda la seconda parte della domanda credo di sì, penso ci sia spazio per una sociologia delle istituzioni della filosofia. A Torino, ad esempio, c'è chi sta facendo una ricerca sistematica sulle tesi di dottorato in USA nella seconda metà del Novecento per vedere (tra l'altro) se il presunto primato della filosofia analitica trova riscontro nella distribuzione tematica delle tesi.**

2) DOMANDA: L'imperativo socratico "Conosci te stesso" è stato matrice di molti percorsi filosofici. Ma è traducibile in una domanda plausibile e feconda sul terreno filosofico? Non è questo imperativo che è "generalista" ad ingenerare l'idea nel popolo, colto e non colto, che la filosofia disponga della specifica e caratterizzante peculiarità rispetto ad altre discipline di porre questioni cruciali e universalmente valide, capaci di coinvolgere l'umanità nel suo complesso?

**MARCONI: La filosofia ha sempre posto, e continua a porre, questioni cruciali, "capaci di coinvolgere -almeno in linea di principio- l'umanità nel suo complesso". In che cosa siamo diversi dagli altri animali? La morte è un male? Esistono norme morali universali e qual è il fondamento della loro autorevolezza? Che cos'è la verità? Sono alcuni esempi di domande filosofiche che sono tuttora poste con insistenza e su cui riflettono migliaia di ricercatori. Ciò di cui si dubita, fin dai tempi di Socrate, è la capacità della filosofia di fornire risposte convincenti a domande di questo genere. Il problema che io intendevo sottolineare, però, è un altro. I filosofi di professione sanno che per rispondere in modo soddisfacente a questo genere di domande bisogna prima rispondere a molte altre; e di queste altre domande, di solito, non è immediatamente percepibile la pertinenza, l'interesse, o addirittura il senso. E' soprattutto per questo che la filosofia dei filosofi di professione risulta arcana e irrilevante per i non specialisti. Questo vale anche tra filosofi di diversa specializzazione: anch'io, se leggo un articolo di filosofia morale, spesso faccio fatica a capire bene di che cosa parla e perché ciò di cui parla è importante. E' normale che sia così, e avviene anche (anzi, di più) nelle scienze. Ma, nel caso della filosofia, ci deve essere un momento in cui la ricerca specialistica viene ricondotta alle sue motivazioni di fondo; altrimenti diventa una sorta di enigmistica. Intendiamoci, la dispersione specialistica in questioni marginali o addirittura futili è un rischio anche nelle scienze "dure"; ma nel caso della filosofia sembra radicalmente incompatibile con la sua vocazione, che è di parlare a tutti di questioni che toccano tutti. Di qui l'importanza di quella che io chiamo "divulgazione" filosofica, che è in realtà il**

ricupero del senso e dell'interesse delle ricerche specialistiche per le domande che interessano (o dovrebbero interessare) a tutti. Segnalo un esempio recente che mi pare molto ben riuscito: il libro di Timothy Williamson *Io ho ragione, tu hai torto*, che presenta attraverso un dialogo tra persone qualsiasi alcuni decenni di ricerche filosofiche su verità e relativismo.

3) DOMANDA: Nel nostro gruppo c'è chi nel remoto 1959 è stato il traduttore in italiano di "*Methods of Logic*" di W. V. Quine, nel 1960 si è laureato su questo autore all'Università degli Studi di Milano e, in seguito, ha letto antri suoi testi, fino a "*Word and Object*". Ci piacerebbe avere da lei qualche indicazione circa gli sviluppi successivi del pensiero di Quine e la sua influenza sul pensiero filosofico dei nostri giorni negli USA e nel mondo.

**MARCONI**: L'influenza di Quine è stata enorme: Quine è vissuto quasi 100 anni e ha sempre svolto un ruolo di primo piano nella comunità filosofica analitica. Negli ultimi decenni del XX secolo è stato influente, in parte, per via di un fraintendimento: ancor oggi si dice che se la filosofia ha assunto un orientamento naturalistico così accentuato lo si deve alla critica di Quine alla distinzione analitico/sintetico. Criticando questa distinzione, Quine metteva in discussione la distinzione tra scienza e filosofia. Fino a (circa) il 1960, se c'era una tesi largamente condivisa tra i filosofi analitici (che peraltro non si chiamavano ancora così) era quella della distinzione radicale tra scienza e filosofia. Lo pensavano i wittgensteiniani, i filosofi del linguaggio ordinario e gli stessi neopositivisti. La posizione di Quine, contestando la distinzione, sembrava aprire le porte ad una filosofia che si identifica con la scienza. In realtà, se si mette in discussione quella distinzione il confine tra filosofia e scienza certamente si attenua: non c'è più un dominio della filosofia (quello delle verità analitiche) e un dominio della scienza (quello delle verità sintetiche), l'uno nettamente delimitato rispetto all'altro. Ma non ne segue affatto che filosofia e scienza siano la stessa cosa, né che la filosofia debba diventare scienza. Se anche ci sono persone di cui è difficile dire se sono calve o non calve, questo non vuol dire che non ci siano persone che sono chiaramente calve e altre che sono chiaramente non calve. La negazione della distinzione analitico/sintetico non comporta affatto l'identificazione di scienza e filosofia (né la riduzione della filosofia a scienza). E' invece vero che Quine ha influito nella direzione del naturalismo con la sua proposta di naturalizzazione della epistemologia (alla fine degli anni '60, nell'articolo "Epistemology Naturalized"). Qui egli sosteneva che la teoria della conoscenza doveva diventare una descrizione scientifica del modo in cui la conoscenza si forma: di come, a partire da quelle che chiamava le "irritazioni superficiali" dei nostri organi di senso, si formano le nostre credenze sul mondo. Un discorso genetico, di scienza naturale, doveva sostituirsi a un discorso fondativo e normativo. L'epistemologia tradizionale è una disciplina normativa, che dice a quali condizioni qualcosa deve o non deve essere considerato come conoscenza. Quine dice invece: proviamo a vedere come si

formano quelle che normalmente consideriamo conoscenze. La proposta ha incontrato molte critiche, perché sembra a molti che la dimensione normativa dell'epistemologia sia ineliminabile; tuttavia, essa ha spostato il focus dell'attenzione su certi ambiti di indagine e certi tipi di problemi, per esempio in discipline filosofiche come la filosofia della mente e la filosofia del linguaggio. Non ci sarebbe l'attenzione che oggi si ha per le neuroscienze se non ci fosse stata l'operazione di naturalizzazione dell'epistemologia proposta da Quine.

Quindi, il percorso è un po' intricato e tutt'altro che lineare, ma non c'è dubbio che la sua influenza nella direzione del naturalismo ci sia stata. Una cosa che di solito non si dice ma che per me è altrettanto importante, per quanto riguarda l'influenza di Quine, riguarda la riabilitazione della metafisica. Di solito essa viene ricondotta a David Lewis e Saul Kripke; ma si dimentica che già negli anni '50, in articoli come "On What There Is", Quine svolgeva temi che oggi si direbbero di metafisica analitica. Ci era arrivato attraverso una critica serrata del suo maestro Carnap, in particolare attraverso l'abolizione della distinzione tra questioni interne e questioni esterne, che era il modo in cui alla fine degli anni '30 Carnap aveva ripresentato la posizione antimetafisica del Circolo di Vienna. Carnap aveva detto che una questione sensata, una domanda che può avere una risposta, deve essere posta in un qualche *framework* linguistico. Prendiamo la questione se esistono i numeri. Se pongo questa domanda all'interno del contesto dell'aritmetica allora la risposta è chiara: certo che ci sono numeri; per esempio, si dimostra nell'aritmetica che 7 è un numero. Se invece pongo la domanda senza specificare nessun contesto linguistico allora la domanda è priva di senso, perché non sono in grado di dire attraverso quali procedimenti potrei stabilire se la risposta è sì oppure no. Attraverso la critica della distinzione analitico/sintetico, e cioè della distinzione tra enunciati veri in virtù delle proprietà semantiche del linguaggio ed enunciati veri in virtù dell'esperienza, Quine aveva criticato la distinzione tra questioni interne e questioni esterne, e quindi aveva indebolito in maniera decisiva la critica della metafisica, almeno nell'ultima e più aggiornata versione che era stata proposta dagli empiristi. Diventava del tutto legittimo domandarsi se esistono i numeri, se esiste Babbo Natale o se esistono enti contraddittori (anche se erano domande alle quali Quine non era particolarmente interessato). Si dice spesso che, lungi dall'aver riabilitato la metafisica, Quine ne era stato un critico durissimo; lo si dice avendo in mente la sua critica della metafisica della modalità (dell'apparato dei mondi possibili, con gli individui possibili, le proprietà essenziali ecc.). Questa critica però non riguardava la metafisica in quanto tale bensì, appunto, la metafisica modale, a cui i nuovi metafisici come Lewis e Kripke erano soprattutto interessati. Su questo c'era effettivamente una contrapposizione. Tuttavia, la riabilitazione della metafisica in quanto tale era una conseguenza importante, e pienamente consapevole, delle posizioni di Quine.

4) DOMANDA: Sul problema della argomentazione ha spazio l'opinione, per lo meno discutibile, che essa sia appannaggio peculiare solo degli analitici come se le altre scuole

filosofiche non esibissero adeguate attitudini argomentative. Inoltre, anche sulla sua concezione del rapporto fra storia della filosofia e filosofia teoretica ci sarebbe da avanzare qualche riserva. Infatti, si potrebbe pensare che il modo più equilibrato di impostare il suddetto rapporto sia quello che lei attribuisce ai cosiddetti tradizionalisti (né analitici né continentali, dunque): costruire pazientemente il proprio personale punto di vista teorico attraverso un dialogo pacato e sereno con i pensatori del passato. Invece lei - pur ammettendo che mettersi a teorizzare da soli comporta il rischio di scoprire l'acqua calda e che gli analitici fino a non molti anni fa, per sua stessa ammissione, erano in generale piuttosto ignoranti in materia di storia della filosofia - non è comunque d'accordo con questa impostazione, e nell'insieme non tratta i tradizionalisti molto meglio dei continentali. La etichetta di filosofo "tradizionalista" potrebbe essere assunta nel senso di "conservatore" volto al passato, ma il tradizionalismo può essere inteso come percezione e senso della continuità della ricerca filosofica, per cui ne viene che essa è sempre situata in un determinato contesto e si avvale di una precomprensione del problema che affronta in base alla eredità della tradizione. Ora, rispetto alla identificazione di tradizionalista in quanto conservatore, impostazione che sembra essere prevalente in *Il mestiere di pensare*, viene invece da pensare la storicità come distinta dallo storicismo. L'impressione è che in tutta la prospettiva della filosofia analitica ci sia questa dicotomia netta: o una concezione storicistica del filosofare o una concezione che non fa posto alla storicità di cui non si elabora una nozione. Sembra che se si introduce una qualche storicità, già per questo si è considerati storicisti. Può darsi che i non analitici non siano riusciti ad elaborare questa differenza tra una sana comprensione di quello che è la storicità del sapere filosofico e lo storicismo inteso come risoluzione, assorbimento totale della problematica filosofica nella storia, cosa assai discutibile, e ci sarebbe quindi da chiedere: "Si può configurare una storicità che si renda conto del fatto che il ricercatore è in qualche modo calato in un contesto storico senza finire in uno storicismo in senso deteriore?"

**MARCONI:** Sul primo punto -solo gli analitici argomentano- faccio solo una osservazione: non credo che, a parte qualche eccezione, i filosofi continentali teorizzino che le argomentazioni non hanno nessun ruolo in filosofia o perseguano l'obiettivo perverso di produrre cattive argomentazioni. Si può forse dire che la nozione di argomentazione non è centrale nella loro visione della filosofia, ma niente di più. Tuttavia, il fatto che i filosofi continentali appartengano ad una comunità in cui non è istituzionalizzata la critica li rende meno preoccupati della bontà di una argomentazione. Noi filosofi non continentali apparteniamo ad una comunità usa a sottoporre a controllo critico ogni riga di quanto scriviamo: se c'è un passaggio che non funziona quel determinato articolo non viene pubblicato. I filosofi continentali, in generale, sono meno preoccupati dei dettagli argomentativi. Questo lo so per esperienza: da giovane sono stato un filosofo continentale, mi sono laureato con Luigi Pareyson, ho scritto su Wittgenstein; scrivevo articoli che portavo alla rivista "Filosofia" di Augusto Guzzo e questi articoli venivano pubblicati 'pari pari',

così come erano stati scritti. Questa pratica, quali che ne siano i meriti, non presuppone che la qualità argomentativa sia un parametro importante per valutare un articolo di filosofia (oppure i miei articoli erano, da questo punto di vista, perfetti; ma ne dubito).

Sul secondo punto: "Dialogare con i filosofi del passato per costruire un proprio punto di vista". Anzitutto, interessa costruire un proprio punto di vista, è un obiettivo del filosofo? A me interessa piuttosto capire quali sono le soluzioni migliori di certi problemi, o chiarire l'uso ottimale di certi concetti in certi contesti teorici; poi uno può giungere a qualcosa che può essere chiamato il suo punto di vista -la "sua" filosofia- ma è un risultato, non un obiettivo: si cerca di capire come stanno le cose, non si lavora per costruire la propria filosofia. Un'altra osservazione: i filosofi del passato dialogavano con i filosofi del passato? Alcuni sì; per esempio la cultura filosofica ottocentesca era piena di storia della filosofia. Poi ci sono stati filosofi che dialogavano solo con *certi* filosofi del passato: per esempio Spinoza avrà anche studiato tanta cultura giudaica, ma il suo interlocutore era Cartesio. Aristotele viene sempre citato per aver fatto quella ministoria della filosofia nel libro alfa della *Metafisica*, ma il suo interlocutore era Platone; e non gli interessava Platone in quanto filosofo del passato, ma perché aveva posizioni su cui Aristotele non era d'accordo con lui; ed era interessato a risolvere certi problemi che condivideva con Platone, ad esempio su come dovessero essere concepiti gli universali e il rapporto tra gli universali e le cose. Altri invece non dialogavano affatto con i filosofi del passato; che è altra cosa dall'usare un vocabolario che è il vocabolario ereditato da qualcun altro. Si veda Wittgenstein, che nel *Tractatus* sostiene che non gli interessa se altri abbiano pensato i suoi pensieri prima di lui; di fatto usa il vocabolario di Frege e di Russell (e in qualche caso di Schopenhauer e dei kantiani), ma una cosa è far questo, una cosa diversa è discutere con i filosofi del passato, e una cosa ancora diversa è sostenere che la filosofia *consiste* nel discutere con i filosofi del passato. Questo è un atteggiamento piuttosto recente, comparso nella stagione post-hegeliana della filosofia: solo una stagione della storia della filosofia, durata, secondo me, non molto più di un secolo. Sottolineo che io sono stato sempre un difensore della utilità della conoscenza della storia della filosofia (potrei definirmi uno "storicista moderato"): penso che quando ci si occupa di un problema filosofico è utile trarre suggerimenti dalla filosofia precedente, perché spesso ha visto cose che il dibattito contemporaneo non ha visto o ha visto in modo diverso. Mi sembra difficile sostenere (in alternativa) la posizione "darwiniana" per cui le idee e teorie che sono in campo nel momento attuale sono tutto ciò che valeva la pena fosse conservato del passato. D'altra parte è anche vero quel che dice un mio amico, filosofo insigne: può anche esserci una tesi di Avicenna che, lavorandoci per tre mesi, si riesce a rendere pertinente alla discussione contemporanea; ma il tempo richiesto è eccessivo rispetto al tempo complessivo che si ha a disposizione. Certamente c'è un vocabolario che i filosofi ereditano dal passato con la problematica ad esso connessa. Lo stesso è vero nel caso della scienza. Ma nessuno chiede agli scienziati consapevolezza storica; viene chiesto loro di usare i termini in modo competente, conformemente all'assetto attuale

della loro disciplina. Perché ai filosofi è richiesto un rapporto diverso con i loro vocabolari, con i concetti e problemi che hanno ereditato? Una risposta è quella di Bernard Williams: secondo lui, mentre la scienza è in grado di scrivere una storia in cui si dà ragione della scienza attuale, della scienza passata e della transizione dalla passata alla attuale in un modo che sarebbe convincente anche per un partigiano della scienza passata (quella di Williams è quindi un'immagine non kuhniana della storia della scienza), in filosofia non è così perché qui, a differenza che nella scienza, i quadri argomentativi sono parte integrante della nuova concezione. Williams fa il caso della filosofia politica (che è quella che gli interessa di più): gli argomenti che accreditano la teoria politica liberale sono parte integrante della teoria stessa, e non sarebbero accettabili per un sostenitore dell'*ancien régime*. In altre parole, non è possibile presentare la transizione dal vecchio al nuovo come universalmente razionale, nel senso di essere mediata da una argomentazione che sarebbe accettabile anche da un sostenitore del vecchio regime. Ovvero, mentre la storia della scienza può essere presentata come storia di *scoperte*, questo non vale per la filosofia. Quel che è curioso è che il modo in cui Williams presenta la storia della filosofia è esattamente il modo in cui Kuhn presenta la storia della scienza; quindi questa contrapposizione su come vanno le cose in filosofia e come vanno invece nella scienza è controversa, perché c'è chi dice che le cose nella scienza vanno esattamente come in filosofia. Comunque ritorno alla domanda: perché al filosofo e alla filosofia si chiede di avere con il suo passato un rapporto speciale che invece non si chiede agli scienziati? Perché gli scienziati possono non sapere chi è stato Mendel mentre un filosofo analitico non può non sapere chi sono stati Russell e Frege?

5) DOMANDA: Lei pensa che anche per uno scienziato – ad esempio un chimico o un biologo - un sapere storico potrebbe essere proficuo a proposito di determinati problemi del giorno d'oggi?

MARCONI: Però il lavoro richiesto sarebbe molto. L'anno scorso sono andato a un convegno in cui si parlava di origini dell'analisi. Si parlava di Cartesio, di Newton, di Leibniz, ma io, pur avendo dato un esame di analisi all'università, non capivo neanche di cosa parlavano: non riconoscevo in quel che dicevano gli elementi dell'analisi che avevo studiato. Ci vuole molto lavoro per riuscire a vedere nei padri del calcolo la teorizzazione moderna dell'analisi. Sono d'accordo che possa essere interessantissimo e forse anche illuminante per la ricerca attuale, ma se uno si occupa di analisi e studia, mettiamo, le varietà proiettive, ha tempo di fare anche questo lavoro? Qualche volta anche in filosofia si ha l'impressione che la conoscenza del passato potrebbe accelerare la ricerca attuale e che certe interminabili discussioni su microproblemi filosofici potrebbero essere risolte o spazzate via da una certa consapevolezza storica. Tra l'altro la filosofia analitica, oltre ad avere scarso interesse per la storia altrui ne ha poco anche per la propria, e quindi la dimentica continuamente. La concezione ontosemantica del *Tractatus* di Wittgenstein è stata reinventata due o tre volte.

Peraltro, qui si tratta di un passato recente, cioè di una tradizione direttamente pertinente sul piano teorico alle cose di cui ci occupiamo; non stiamo parlando di Parmenide, di Platone e nemmeno di Kant. Mentre nella filosofia di orientamento tradizionalista quando si parla di rapporto con il passato di solito non si parla della tradizione prossima, si parla della intera tradizione della storia della filosofia. Rispetto a ciò mi domando: ma davvero per occuparmi della semantica oggi devo studiare il *Cratilo* di Platone? Studiandolo, non ho avuto l'impressione che mi potesse servire più che tanto. C'è qualcosa in ciò che dice Socrate che potrebbe riabilitare il fonoiconismo? So benissimo che esiste il fonoiconismo, ed è una teoria sbagliata: non è vero che il linguaggio è fondamentalmente onomatopeico.

6) DOMANDA: C'è una responsabilità del filosofo nel mestiere del pensare? Ci sono delle domande che hanno una coloritura filosofica che provengono da un contesto più ampio, diciamo sociale, popolare. Un filosofo deve lavorare esclusivamente per sé, o ha il compito di rispondere a determinate domande che la società tende a proporgli o che, comunque egli suppone possano da essa essergli poste?

MARCONI: Un professore appartiene ad una comunità, che ha le sue regole e le sue richieste, da cui non può prescindere in nome di una certa immagine di quello che la filosofia dovrebbe fare per la società. Se uno è un industriale dell'automobile, può avere anche delle idee su come sarebbe bello costruire automobili di un certo tipo, ma il suo primo interlocutore è il mercato dell'automobile. Quello che corrisponde al mercato nel nostro caso non è la società, ma è la comunità ristretta dei professionisti della filosofia, che è ciò che corrisponde all'interesse dell'industriale dell'auto, che non è un benefattore ma deve fare profitti, quindi vendere le sue automobili. Da un lato, quindi, c'è non la società nel suo insieme ma la comunità a cui apparteniamo. Dall'altro lato c'è non ciò che la società richiede, ma ciò che secondo il filosofo dovrebbe richiedere. Il filosofo può anche trascurare ciò che la società gli chiede di fatto, quello che non può trascurare è ciò che la società dovrebbe chiedergli, cioè quelle che dovrebbero essere secondo lui le domande che la società rivolge alla filosofia: deve cioè fare i conti con la sua concezione del ruolo sociale della filosofia. Una cosa che io ho cercato di sottolineare (nella parte finale del primo capitolo del mio libro) è che oggi si è creata una discrasia tra queste due cose: le richieste della comunità scientifica e quelle che noi stessi riteniamo dovrebbero essere le domande sociali della filosofia sono fortemente divaricate. Per far parte della comunità dobbiamo fare certe cose, mentre per rispondere a quello che noi pensiamo che la società dovrebbe volere da noi (indipendentemente da quello che *di fatto* vuole da noi) dobbiamo farne altre. Quello che la società di fatto vuole da noi è che svolgiamo la funzione di un settore del dipartimento dei beni culturali: come c'è gente che si occupa della conservazione dei quadri di Caravaggio, o di far sì che le opere di Verdi continuino a essere rappresentate, così noi dovremmo garantire che si continui a parlare di Platone, di Cartesio e di Kant; che sia conservata la memoria di questo patrimonio, che viene considerato

un bene culturale. Quello che noi pensiamo, invece, che la società dovrebbe chiederci è, per esempio, che forniamo elementi di chiarezza al dibattito pubblico, cioè che siamo in qualche modo antagonisti rispetto alle confusioni concettuali in cui continuamente si avvita il dibattito pubblico. La società dovrebbe chiederci di chiarire i contenuti della ricerca scientifica, di mediare il lavoro degli scienziati, cosa che gli scienziati hanno dimostrato di non essere interessati a fare e/o di non saper fare (sono pochi gli scienziati come Carlo Rovelli che hanno grandi doti di mediazione comunicativa). Ci sono nel mondo filosofi che fanno questo genere di cose: che lavorano come consulenti dei governi sui regolamenti, sugli artefatti cognitivi, sul ruolo della tecnologia nei processi educativi, sui processi di produzione delle scelte intelligenti degli utenti dei servizi pubblici o dei consumatori, ecc. Tutta questa gamma di attività che rispondono a domande sociali potenziali sono, secondo me, antagonistiche con i compiti professionali che vengono assegnati al filosofo dalla sua comunità di appartenenza, la quale non solo ci chiede di essere degli specialisti e di lavorare alla frontiera della ricerca nel campo della specializzazione di ciascuno, ma tende a penalizzare chi si occupa di rispondere a domande sociali. C'è quindi antagonismo tra ciò che la filosofia potrebbe fare per la società e ciò che la comunità di appartenenza chiede al filosofo.

7) DOMANDA: La filosofia non può coincidere con il mestiere accademico: ad esempio, alla Statale di Milano ogni anno a Filosofia si iscrivono 500 matricole e ne escono più o meno altrettanti, ed uno dei problemi più pressanti ai cui i filosofi professionali devono rispondere è la missione che la didattica della filosofia ha. Il problema di oggi è cosa vuol dire e come si insegna la filosofia in relazione a quali nicchie del mondo del lavoro ha disponibile per chi è iscritto a questa facoltà e per chi sta valutando l'opzione di iscriversi ad essa.

MARCONI: Il nostro difetto di comunicazione dipende dal fatto che si è creata una situazione alla quale abbiamo dato una risposta sbagliata (anch'io ho contribuito a questa risposta sbagliata). Noi abbiamo pensato che la possibilità occupazionale dei filosofi fosse una questione di contenuti didattici e quindi abbiamo creato corsi come Scienze della comunicazione, cercando di ibridare la filosofia con qualcosa che "vende", che promuove canali occupazionali. Ma l'occupabilità dei filosofi dipende soprattutto dalla nostra capacità di convincere i datori di lavoro che i filosofi sono il miglior personale manageriale disponibile in questo momento in Italia; e lo sono non in quanto hanno una formazione funzionale alle aziende perché hanno studiato un po' di economia o di psicologia, ma proprio in quanto hanno studiato filosofia. Questa è la nostra esperienza: la filosofia, ben studiata, risulta essere una grande formazione polivalente. Noi abbiamo due compiti: da un lato insegnare la filosofia bene, dall'altro convincere i datori di lavoro che i filosofi vanno bene così.

L'essenziale è che gli studenti vengano abituati a pensare, a prospettare alternative, ad argomentare per le varie scelte possibili. Per anni, invece, abbiamo fatto l'esatto opposto: abbiamo cercato di mescolare la filosofia con dei contenuti

spendibili, e la nostra istituzione di appartenenza - l'Università- ci ha chiesto di fare così: di metterci dentro un po' di economia, un po' di informatica, qualcosa di immediatamente commercializzabile. Studiare filosofia ed economia, o filosofia e psicologia, è molto interessante e sensato da un punto di vista scientifico, ma non si deve pensare che sia questo a rendere un laureato in filosofia più "occupabile". Un laureato in Psicologia di Padova o un laureato in Economia alla Bocconi sarà sempre preferito a un filosofo, se il parametro sono le conoscenze economiche o psicologiche. I pregi caratteristici dei laureati in Filosofia sono invece l'apertura mentale, la ricchezza culturale, le capacità di analisi e di argomentazione applicabili a qualsiasi contenuto, e soprattutto la capacità di pensare alternative possibili - l'immaginazione, in una parola. E' su questo che bisognerebbe puntare nella formazione dei giovani filosofi.