Antonianum XCIV (2019) 405-415

IL FARE FILOSOFIA COME CURA *

Il Prefetto degli Studi, fra Rocco Timpano, invitandomi a partecipare a questo solenne *Atto Accademico*, mi chiedeva di proporre alla vostra attenzione alcune considerazioni sull'eventuale ruolo della filosofia all'interno di una riflessione ecclesiale attenta a confrontarsi con i mondi giovanili. Se in questa sede, per ovvi motivi, non sarà possibile affrontare in modo pertinente il desiderio suddetto, si potrebbe, per lo meno, immaginare di sollecitare alcuni filosofi, chiedendo loro di dire "una parola ai giovani". Nella finzione un po' ingenua di questo esercizio non si nasconde la convinzione che vi sia una domanda costitutiva la persona umana e che non conosce mutamento; Martin Heidegger, in *Introduzione alla metafisica*, affrontando la questione del *unheimlich* (spaesatezza), si chiede: «Che cos'è l'uomo?»[1]. Forse, è proprio questa domanda a creare un legame capace di mettere in comunicazione le diverse generazioni e di indicare come la pratica filosofica possa corrispondere ad una forma particolare di cura. In quel contesto, Heidegger notava come proprio l'inquietudine della domanda apriva alla consapevolezza della necessità del pensiero e della ricerca, indicandoli come gli elementi costitutivi e qualificanti la natura umana. Attorno alla domanda su cosa sia la persona, si coagula lo sforzo di ogni generazione in cerca di identità, nel tentativo di tematizzare e di affrontare la spaesatezza dell'essere nel mondo. Di fronte a questa sfida essenziale e paradigmatica, ecco che emerge il senso della filosofia stessa, nella sua consapevole responsabilità di esercizio di cura delle generazioni. Ma in che senso si può parlare di filosofia come pratica? Come va intesa la cura da essa esercitata? Nell'utilizzare

---

* Prolusione tenuta per l'apertura dell'anno accademico 2018-19 dell'Istituto di Studi Filosofici "Sacro Cuore" dei Frati Minori Cappuccini, a Campobasso, l'8 novembre 2018.

[1] M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, G. Masi ed., Mursia, Milano 1979, p. 149.

questi due termini – pratica e cura – non ci si vuole allineare immediatamente e *tout court* né al magistero filosofico di Karl Marx con le sue *Tesi su L. Feuerbach*[2], né al *Sorge* di Martin Heidegger[3], anche se – in una riflessione più approfondita – non si potranno ignorare completamente. Qui si vorrà piuttosto tentare quanto poco sopra accennato e ascoltare alcuni filosofi per comprendere cosa sia la pratica filosofica e in cosa consista l'esercizio di cura da essa esercitato.

Il primo autore che interpelliamo è Agostino di Ippona, il quale, nel libro terzo delle *Confessioni*, racconta di una vera e propria conversione filosofica. Così scrive:

> «Fu in tale compagnia che trascorsi quell'età ancora malferma, studiando i testi di eloquenza. Qui bramavo distinguermi, per uno scopo deplorevole e frivolo quale quello di soddisfare la vanità umana; e fu appunto il corso normale degli studi che mi condusse al libro di un tal Cicerone, ammirato dai più per la lingua, non altrettanto per il cuore. Quel suo libro contiene un incitamento alla filosofia e si intitola *Ortensio*. Quel libro, devo ammetterlo, mutò il mio modo di sentire, mutò le preghiere stesse che rivolgevo a te, Signore, suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri, svilì d'un tratto ai miei occhi ogni vana speranza e mi fece bramare la sapienza immortale con incredibile ardore di cuore. Così cominciavo ad alzarmi per tornare a te (Lc 15,18-20). Non usavo più per affilarmi la lingua, per il frutto cioè che apparentemente ottenevo con il denaro di mia madre: avevo allora diciotto anni e mio padre era morto da due; non per affilarmi la lingua dunque usavo quel libro, che mi aveva del resto conquistato non per il modo di esporre, ma per ciò che esponeva»[4].

La sua prima conversione – o l'inizio della conversione – prende le mosse dalla lettura di un'opera filosofica, l'*Ortensio* di Cicerone. È interessante questo fatto: il passaggio dalla vita frivola, esteriore, di-vertita dell'adolescenza, all'interiorità e alla ricerca della vera sapienza, viene indotto dalla lettura filosofica. Quell'opera filosofica, come più tardi il testo di Paolo nel

---

[2] Cfr. K. Marx, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, G. Sgrò ed., La Città del Sole, Napoli 2009.

[3] Cfr. in particolare M. Heidegger, *Essere e tempo*, §39-45; §57; §63-65, F. Volpi - P. Chiodi edd., Longanesi, Milano 2005, p. 220-283; 328-334; 369-392.

[4] Agostino, *Confessioni*, 3.4.7, M. Pellegrino - C. Carena edd., Città Nuova, Roma 1969, p. 63.

giardinetto di Milano, produce in Agostino un'esperienza singolare, accende la consapevolezza di un nuovo desiderio: quello della sapienza, distinto dall'eloquenza. Se quest'ultima è un'arte tutta volta all'esteriorità, perché è l'arte del parlare in pubblico per ricevere pubblico riconoscimento, la filosofia è un'arte dell'interiorità perché è ricerca di quella sapienza che svela il senso profondo delle cose e della vita. L'opera filosofica di Cicerone, la sua *pratica* e l'*averla praticata*, agisce come un vomere nel terreno della mente del giovane Agostino, il quale, da quel momento si sente incitato, mosso, acceso di un desiderio al quale può dare un nome, anche se solo provvisorio. Quel testo produce un'illuminazione e conduce ad una presa di coscienza della propria condizione, come evidenzia molto bene l'aver associato tale esperienza con il riferimento a Lc 15, 18-20. Nella parabola evangelica del padre misericordioso, il figlio prodigo rientra in se stesso e decide di rialzarsi dopo l'esperienza dell'indigenza e della fame; qui Agostino incomincia a rialzarsi dopo la lettura di quest'opera filosofica. Nell'atto del leggere ha scoperto se stesso, ha trovato le categorie per pensarsi, la narrativa per raccontarsi e per giungere, in tal modo, alla consapevolezza del desiderio che lo abitava, di svegliarsi dal sonno dell'esteriorità per incominciare quel lungo cammino che lo condurrà alla scoperta della propria interiorità. Tale dinamica è possibile per la particolare fisionomia della persona umana, acutamente delineata nel breve tratteggio del noto *incipit* delle *Confessioni*:

> «*Tu sei grande, Signore, e ben degno di lode; grande è la* tua *virtù, e la* tu *sapienza incalcolabile.* E l'uomo vuole lodarti, una particella del tuo creato, che si porta attorno il suo destino mortale, che si porta attorno la prova del suo peccatore la prova che tu resisti *ai superbi*. Eppure l'uomo, una particella del tuo creato, vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettarsi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te. Concedimi, Signore, di conoscere e capire se si deve prima invocarti o lodarti, prima conoscere oppure invocare»[5].

L'essere umano si trova nel mezzo, tra l'infinitezza di Dio e la mutevolezza delle realtà create, teso verso una pienezza che può solo desiderare e mai possedere; da qui l'inquietudine del cuore come forza propulsiva che sospinge a indagare e a ricercare. È questa stessa esperienza interiore che permette di concepire la tensione del conoscere come uno degli

---

[5] Agostino, *Confessioni*, 1.1.1, p. 5.

elementi costitutivi la persona umana; questo anelito non si appagherà mai completamente nell'atto di conoscere una qualche realtà determinata, perché tenderà al sempre-più-oltre, all'ulteriore, lasciando il cuore nell'ambiguità dell'inquietudine: da qui la sfida o a continuare a rimanere davanti alla domanda aperta di cosa sia la vita o, per dirla con Pascal, a ripiegarsi nel *divertissement*[6], per sottrarsi al pungolo di tale questione. In questa particolare situazione antropologica ed esistenziale, la pratica filosofica non è un'esperienza estrinseca o secondaria, puramente funzionale a giustificare razionalmente qualche particolare aspetto della vita; qui la filosofia prova a esprimere consapevolmente il desiderio vitale per la Sapienza e corrisponde all'attuazione del movimento di ricerca che scaturisce dalla naturale inquietudine umana.

Leggendo questo testo, è opportuna un'altra sottolineatura: Agostino riconosce un'istanza di trascendenza, di alterità che non riuscirà mai ad afferrare, né a ridurre-ricondurre a sé. È un'alterità così marcata e, nel contempo, così prossima che non può venire concepita se non come un'alterità personale che interpella. L'esperienza così detta filosofica è un'apertura sull'insondabile della conoscenza umana, senza cedere né alle lusinghe dello scetticismo, né alle sicurezze del dogmatismo. Questi due estremi vengono evitati da Agostino nel momento in cui afferma che la ricerca della verità è (come) la relazione con una persona: realtà oggettiva-soggettiva che non si può esaurire in una dinamica tipo soggetto-oggetto (cfr. la *Prefazione* alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel). Agostino attribuisce un nome a questa sapienza, ricercata come la risposta alle sue domande: *Signore Gesù*. È un nome, un volto personale che, nella contingenza puntuale dell'atto della nominazione, sembra ridurre e condizionare l'incidenza trascendente e universale della verità-sapienza. Eppure, per Agostino, proprio la possibilità di un nome, di un volto, di una realtà come-personale, corrispondono alla possibilità umane. In altre parole, la personificazione della verità-sapienza, aiuterebbe a riconoscere che la verità si dà in una relazione inter-personale e non in una relazione di soggetto-oggetto: l'altro rimane soggetto, anche quando lo si interroga e lo si vuole conoscere. La conoscenza è una relazione, per questo l'altro – personificazione della verità – mi è accessibile e, nel con-

[6] Cfr. per esempio B. Pascal, *Pensieri*, 213-219, A. Bausola ed., Bompiani, Milano 2014, p. 135-137.

tempo, anche inaccessibile: la verità è un invito alla ricerca, un'esperienza descrivibile secondo il paradigma della relazione, realtà mai del tutto esauribile o definitivamente concettualizzabile. Potremmo ampliare e contaminare la convinzione di Agostino del primato della ricerca sulla presunzione dell'acquisizione, facendo uno strano salto alla conclusione dell'interessante *Introduzione* de *La gaia scienza* di Nietzsche. Anche là, la verità è personificata e, questa volta, nelle sembianze di una donna. La donna affascina, seduce, ma non la si può mostrare completamente svelata: ne andrebbe del pudore. Ecco le parole di Nietzsche:

> «No, questo cattivo gusto, questo volere la verità, la verità a ogni costo, questa farneticazione da adolescenti nell'amore della verità – ci sono venuti in uggia [...] non crediamo più che verità resti verità, se le si tolgono i veli di dosso [...] si dovrebbe onorare maggiormente il pudore con cui la natura si è nascosta sotto enigmi e variopinte incertezze»[7].

Agostino e Nietzsche, due pensatori certamente molto differenti tra loro, ma non in tutto. In entrambi possiamo riconoscere l'incessante lavorio della domanda che scava nel profondo dell'esistenza; questo lavorio non conosce tregue perché antica e sempre nuova – per dirla ancora con Agostino – è la domanda del cuore e la risposta alla quale si perviene, sempre traccia di un cammino da percorrere ancora, mai meta definitiva.

Se Agostino ha raccontato di come sia divenuto consapevole di sé, nel momento in cui cominciò a corrispondere a quell'incitamento alla Sapienza che proveniva dall'operato filosofico di Cicerone, Kant – ed è il secondo autore che vogliamo sollecitare – richiama l'urgenza di prendere sul serio l'importanza della ragione. Nel breve testo *Che cos'è l'illuminismo?*, scritto nel 1784 per il *Berlinische Monatsschrift*, Kant afferma che «l'illuminismo (*Aufklärung*) è l'uscita dell'uomo da una condizione di minorità di cui è egli stesso responsabile»[8]. Per mancanza di determinazione e di coraggio nel seguire la forza della ragione, la persona umana rinuncerebbe alla propria responsabilità di scegliere e di determinarsi, consegnandosi ciecamente all'autorità del magistero di altri. Il

---

[7] F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, G. Colli - F. Masini edd., Adelphi, Milano 1977, p. 34-35.

[8] I. Kant, *Che cos'è illuminismo?*, in *Che cos'è l'illuminismo*, A. Tagliapietra ed., Mondadori, Milano 2010, p. 16.

cuore umano, agli occhi di Kant, è malato di pigrizia (*Faulheit*) e di viltà (*Feigheit*)[9], le quali fanno rimanere nella biasimabile situazione di aver bisogno di un tutore, al quale si è completamente delegato il diritto di soppiantare la ragione, la coscienza e la volontà. Per taluni, tale situazione di minorità, è diventata come una seconda natura, così da trovarsi talmente instupiditi ed imbrigliati, da non riuscire più ad emanciparsi (*herausaurbeiten*), a servirsi in modo consapevole e responsabile del proprio intelletto. A questi tali Kant rivolge un'esortazione: «*Sapere aude*, abbi il coraggio di servirti del tuo stesso intelletto»[10].

Il breve testo di Kant evoca chiaramente una tendenza opposta e complementare a quella di cui parlava Agostino: là emergeva la forza del desiderio e l'audacia di intraprendere il cammino di ricerca della sapienza. Qui si osserva un uomo fiacco, che ha ceduto ad altri il gravoso compito di condurre la propria vita, quasi per sottrarsi alla fatica e ai rischi connessi con il doversi confrontare con la propria interiorità. In effetti, constata Kant, per molti, a tutti livelli, da quello intellettuale a quello morale-religioso, fino a quello pratico-personale, è meglio non correre il rischio di vivere in prima persona, delegando piuttosto ad altri l'onere di dover pensare, scegliere e comandare. L'antidoto a questa possibile determinazione della natura umana, starebbe nel riprendere con coraggio l'uso della ragione. L'esortazione, di sapore oraziano[11], invitava al coraggio di una vita coerentemente virtuosa; Kant, raccogliendo tale eredità, indica nell'esercizio della ragione la misura più alta della virtù. Emerge così il desiderio del filosofo di illuminare e risvegliare le coscienze alla consapevolezza della propria responsabilità: il filosofo qui è più simile ad un profeta che grida nel deserto dell'arida apatia, che al maestro che istruisce circa un codice di norme da osservare. La stessa impresa delle tre *Critiche* di Kant, la si può leggere anche come il tentativo di operare, con la forza della ragione e della riflessione filosofica, al fine di curare la pigrizia e la viltà che paralizzano e fissano la persona allo stato di minorità. Si potrebbe fare eco all'esortazione di Kant con le parole di Nietzsche, quando ne *La gaia scienza*, scagliandosi contro gli intellettualmente pigri, afferma:

---

[9] Cfr. Kant, *Che cos'è illuminismo?*, p. 18-19.

[10] Kant, *Che cos'è illuminismo?*, p. 17-18.

[11] Cfr. Orazio, *Epistole*, I,2,40, *Ad Lollium*, dove si legge: «*Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude*».

> «Vi è una balorda umiltà tutt'altro che rara, grazie alla quale colui che ne sia affetto si rivela una volta per tutte inadatto a diventare il seguace della conoscenza. Difatti nel momento in cui un uomo di questa specie avverte qualcosa di inusitato, quasi si gira sui tacchi, e dice a se stesso: "Ti sei ingannato! Ma dove avevi la testa? Questa non può essere la verità!" – e allora, come intimidito, invece di aguzzar la vista e tender gli orecchi, corre via dalla strada dove si trova la cosa straordinaria e si sforza di togliersela dal capo più presto che può. La sua intima regola è infatti di questo tenore: "non voglio vedere nulla che contraddica all'usata opinione delle cose! Sono forse fatto io per scoprire nuove verità? Ve ne sono già tante di vecchie»[12].

Kant è ben consapevole che seguire la ragione può essere pericoloso, che è necessario molto coraggio, che potrebbe portare a conseguenze imbarazzanti: come ci si potrà sentire di fronte all'esuberanza delle proprie domande? Come si starà di fronte all'esplosione della diversità di opinioni, intuizioni, prospettive? Nonostante il timore, Kant resta dell'avviso che non vi sia nulla di più nobile e di più umano che condurre fuori dallo stato di minorità, insegnando ad assumersi la responsabilità di pensare in proprio.

Il breve testo sull'illuminismo andrebbe letto insieme all'altra sua operetta: *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, dove specifica, tra l'altro, come intendere la libertà del pensiero. Importante è sicuramente il richiamo che fa alla dimensione comunitaria del pensiero: il libero pensiero non è – parafrasando Kant – l'occasione per esporre egocentricamente se stessi in contrapposizione agli altri, quanto piuttosto l'impegno di rendere pubblica la propria ragione, attraverso la comunicazione, in vista di una comunione[13]. Nel medesimo testo, poco più oltre, ricorda come il processo di illuminazione e, quindi, l'assunzione coraggiosa della responsabilità nei confronti della propria ragione, richieda pazienza ed educazione, così da evitare gli eccessi derivanti dall'uso euforico della libertà stessa[14]. A questo punto è importante distinguere tra un pensiero libero e la ragione coraggiosa: se il primo rischia di divenire tracotante e

---

[12] Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 25, p. 81-82.

[13] I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, F. Volpi - P. Dal Santo edd., Adelphi, Milano 1996, p. 62.

[14] Kant, *Che cosa significa orientarsi*, p. 64-65.

infantile, perché intende procedere svincolato dalle leggi della ragione[15] e finisce per distruggere se stessa; la ragione si presenta come il bene più grande, come mostra quando esorta dicendo:

> «Amici dell'umanità e di ciò che le è più sacro! Assumente pure ciò che a un esame schietto e accurato vi appare più credibile, si tratti di fatti o di motivi razionali, ma non contestate alla ragione ciò che la rende il bene sommo in terra, cioè il privilegio di fungere da pietra ultima di paragone della verità. In caso contrario, perderete certamente una libertà di cui siete ormai indegni, riversando questa sventura anche su quella residua parte inconsapevole che altrimenti sarebbe stata senz'altro disposta a servirsi della propria libertà in maniera *conforme alla legge*, cioè finalizzata al bene del modo»[16].

Il rimprovero di Kant è acuto e inequivocabile: seguire la ragione richiede certamente coraggio perché conduce non solo alla responsabilità di uscire dalla minorità, ma anche a riconoscere la necessità di interrogarsi sempre attorno alla verità. La pratica filosofica è ben più di un pensiero che trasborda disordinato senza alcun impegno; così come non si riduce a puro principio razionale, chiuso in sé, senza considerare né l'interesse, né la passione, elementi fondamentali e complementari nello specificare il coraggio del proprio intelletto[17].

A mettere in guardia da un utilizzo svilito della ragione è anche il terzo autore che vogliamo sollecitare: Kierkegaard. Nella sua operetta *La nostra epoca* presenta alcuni di quelli che ritiene essere i mali più significativi del suo tempo; tra questi evidenzia un certo *stile* dell'attività intellettuale. Dal testo emerge una non velata critica al sistema hegeliano e che vede proseguire nel comunitarismo-comunismo; a quel processo di razionalizzazione che condusse, oltre che all'eliminazione sostanziale della differenza tra bene e male, anche ad una vera e propria de-soggettivizzazione, determinando, in tal modo, il costituirsi di una soggettività generica, la quale corrisponde alla massa. La critica è rivolte a quel *fare filosofia* disgiunto dalla contraddittorietà del reale e dalla sua drammati-

---

[15] Cfr. Kant, *Che cosa significa orientarsi*, p. 65.

[16] Kant, *Che cosa significa orientarsi*, p. 65-66.

[17] Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, V. Mathieu ed., Laterza, Bari- Roma 2005, p. 316-317.

cità. Da qui l'invito e l'urgenza di recuperare due aspetti: la soggettività e la passione. «La nostra società – afferma Kierkegaard – è un'epoca essenzialmente ragionevole, riflessiva, senza passione, che avvampa fugacemente d'entusiasmo e sverna sagacemente in indolenza»[18]. Peggio ancora, si è diventati così ragionevoli, esercitati nell'arte del raziocinio sicuro di sé, che il reale è solo il pretesto per continuare l'elogio della propria ragione. Questo metodo – che ha perso l'insonnia del ricercatore – mostra la sua fallacia nell'aver escluso due aspetti fondamentali: la passione e l'esigenza di trasformare il pensiero in bene e, quindi, in una precisa determinazione della propria realtà. La vera pratica filosofica nasce dall'insonnia del desiderio – come nel convalescente di Nietzsche de *La gaia scienza* – o, per lo meno, è un desiderio ridestato – come quello di Agostino; la filosofia ha a che fare con la passione, dice Kierkegaard:

> «Ma un'epoca senza passione non possiede fondi e tutto va a cambiali. Così sono certe locuzioni e considerazioni, in parte vere e ragionevoli ma esanimi, a circolare tra la gente. Però nessun eroe, nessun amante, nessun pensatore, nessun cavaliere della fede, nessun filantropo, nessun disperato garantisce con un'esperienza primordiale il loro valore pieno. E, come udendo il fruscio delle banconote passare da mano a mano si può rimpiangere la sonorità delle monete, così nel presente si può rimpiangere un po' di primordialità. Ma che cos'è più primordiale del motto di spirito, più primordiale, o almeno più sorprendente ancora del primo boccio di primavera o del fragile stelo della prima verzura? Sì, giungesse pure per accordo preso, primavera sarebbe non dimeno tale, ma un motto di spirito per accordo preso sarebbe una schifezza»[19].

Il breve incontro con questi autori ha permesso, per lo meno, di focalizzare l'attenzione su alcuni aspetti che determinano in modo fondamentale la pratica filosofica. In primo luogo, si può riconoscere che l'attribuire un valore pratico alla filosofia non significa necessariamente concepirla come quell'alternativa all'esercizio teoretico, tutta ridotta a compiere una rivoluzione[20], sempre in bilico, minacciante di implode su se stessa. La filo-

---

[18] S. Kierkegaard, *La nostra epoca*, D. Borso ed., Morcelliana, Brescia 2013, p. 25.

[19] Kierkegaard, *La nostra epoca*, p. 34-35.

[20] Cfr. Marx, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo*.

sofia è pratica rivoluzionaria perché, nella sua pratica e nelle sue pratiche, si pone come forza critica e rivoluzionaria, sia nei confronti dei totalitarismi pratici, che di quelli teoretico-dogmatici; in altre parole: la filosofia è quella pratica del desiderio e della ragione che, in quanto tale, ha la forza sovversiva di minare ogni struttura che tenda ad una qualche forma di egemonia. In secondo luogo, dalla testimonianza dei nostri interlocutori è emerso che, mentre la si pratica, la filosofia fornisce le strutture narrative e concettuali per leggere e interpretare la propria interiorità; accende il desiderio di incominciare il fascinoso cammino verso il senso della propria esistenza; ridesta il coraggio per accogliere l'impegnativa sfida di indagare il reale con il rigore e la passione di chi cerca la verità e il bene; infine, desta dal sonno della mediocrità, offre l'occasione per scoprire una nuova soggettività, getta nel marasma della vita con la passione e il desiderio di scoprire e riaffermare se stessi.

A questo punto non è eccessivo ritenere – come tra l'altro e per altra via ha già fatto Bernard Stiegler nel suo *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*[21] – che il compito della pratica filosofica corrisponda al desiderio e all'urgenza di prendersi cura di una generazione giovanile, spesso deprivata di codici narrativi adeguati per far emergere e condividere la forza dei propri desideri, contro l'egemonia di un potere che, nell'illusoria emancipazione del desiderio verso l'impulso, soggioga le intelligenze convogliandole all'obbedienza di una nuova tirannia[22]. In questo scenario giovanile – che non si vuole certo dipingere apocalittico, bensì sofferente – la filosofia deve riscoprire la propria indole di esercizio, di lavoro faticoso e difficile – come sostiene Heidegger – tutto volto a insegnare a pensare, a far imparare l'importanza del pensiero e del suo esercizio consapevole, dove «imparare significa: portare il fare e il non fare a corrispondere con ciò che di volta in volta si rivolge come qualcosa di essenziale verso di noi»[23]. Il pensiero critico e consapevole è la grande urgenza della nostra epoca: la pratica filosofica vorrebbe sollecitare il risveglio delle coscienze all'urgenza di un pensiero che abbia il coraggio di gettarsi con passione

---

[21] B. Stiegler, *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, Orthotes Editrice, Napoli 2014.

[22] Cfr. in particolare Stiegler, *Prendersi cura*, p. 43-117, dove affronta il problema della distruzione dell'apparato psichico giovanile e del rapporto pulsioni e desideri.

[23] M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, G. Vattimo ed., Sugarco, Carnago 1971, p. 107.

nella contingenza della storia, marcando nuovi tratti per far emergere il bene, il vero e il bello. La cura che la pratica filosofica vorrebbe realizzare, si attua anche nell'insegnare a desiderare: «il filosofo ama la saggezza nella misura in cui egli pone che quest'ultima gli sfugga e lo superi; la saggezza è l'oggetto del desiderio della filosofia nella misura in cui gli fa difetto»[24]. Il desiderio – volto dinamico della penuria – è l'energia vitale che rompe ogni forma di manipolazione e di dittatura e restituisce il soggetto a se stesso e alla responsabilità per la propria e altrui storia. Il desiderio, ben distinto dalla pulsione sollecitata dalla tecnica, non lo si insegna "tecnicamente": lo si può solo far emergere. Con le parole di Bernard Stiegler, si può quindi affermare che «la filo-sofia è una nuova forma d'attenzione e di cura e, in tal senso essa vuole configurare un nuovo sistema di cura [...]»[25], al di là della tecnica del dogmatismo concettuale, attenta al sé e all'altro.

A una comunità credente che guarda con interesse i giovani, ad un *Istituto di Filosofia* dove si formano credenti desiderosi di incontrare i giovani, cosa dice, dunque, la filosofia? Forse dice semplicemente questo: il desiderio di entrare nei mondi giovanili per insegnare a *desiderare*, a *pensare* e a *vivere* con la passione di chi si sente afferrato dalla sollecitudine della cura per sé e per l'altro[26].

Se, come mostra Martin Heidegger in *Che cosa significa pensare?*[27] il grado più alto che il pensiero possa raggiungere è l'amore e se questo esercizio di pensiero è, ben al di là della "logistica", il preludio dell'arte, la quale, nel momento in cui svela il bello, mostra una particolare attualizzazione del vero; allora il fare filosofia con i giovani e per i giovani, è accompagnare la mente e il cuore, la ragione e il desiderio, il pensiero e l'arte, così da cogliere il bello ancora celato e che attende di essere visitato e scoperto.

Andrea Bizzozero *

---

[24] Stiegler, *Prendersi cura*, p. 190.

[25] Stiegler, *Prendersi cura*, p. 192.

[26] Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, F. Volpi ed., Adelphi, Milano 2018, p. 166.

[27] Cfr. in particolare Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, p. 37-50.

* Professore Incaricato di Storia della Filosofia Moderna presso la Facoltà di Filosofia e Professore Invitato nella Facoltà di Teologia e nell'Istituto di Scienze Religiose (andrewbizzozero@gmail.com).