

La cooperazione come virtù

Laura Candiotta

1. Introduzione

La crisi della comunità è un fenomeno assai noto per le scienze sociali. Non mi riferisco solo alla liquidità della società¹ e degli affetti² nell'era della globalizzazione diffusa, ma anche alla perdita di autorevolezza delle figure di riferimento tradizionali nelle realtà locali, dove lo sfilacciarsi delle relazioni sociali agisce come una delle condizioni per l'emersione di fenomeni di disagio, devianza e, nei casi più estremi, di patologia³. D'altra parte, il processo storico che ha condotto alla crisi della comunità tradizionale conteneva al proprio interno anche delle istanze critiche che meritavano di venire riconosciute. Alludo, in particolar modo, alla componente patriarcale, gerarchica e proprietaristica del modello di "comunità" occidentale, e alla conseguente acquisizione di potere attraverso una sistematica negazione dell'alterità⁴. Si può discutere sul fatto che questo modello rispecchi effettivamente cosa sia

¹ Cfr. Z. Bauman. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

² Cfr. Id., *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari 2004 e Id., *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008.

³ Gli studi di Aldo Bonomi in merito sono estremamente significativi perché evidenziano la proporzionalità tra tasso di suicidi e isolamento sociale. Cfr. A. Bonomi, *La Malaombra. Il perturbante caso dei suicidi in una vallata alpina*, Codice, Torino 2011. In particolare, secondo il sociologo, la perdita della comunità e delle sue figure di riferimento va compresa all'interno di una comprensione della crisi della nostra società a tutto tondo. In particolare, in un dialogo con lo psichiatra Eugenio Borgna ha evidenziato come la sofferenza che si manifesta nella dimensione più intima del privato sia soggetta alla dimensione pubblica della crisi economica. Cfr. A. Bonomi, E. Borgna, *Elogio della depressione*, Einaudi, Torino 2011.

⁴ La filosofia italiana ha lavorato molto su queste tematiche, sia da un punto di vista ontogenetico, sia per quanto riguarda le teorie del discorso e l'etica. Cfr. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Einaudi, Torino 2013.

“comunità”⁵ o, perlomeno, cosa avrebbe voluto essere. Tuttavia ritengo che per poter efficacemente aspirare a un ristabilimento dei legami sociali non ci si possa riferire a modelli comunitari del passato, cosa che in maniera inquietante sta accadendo proprio ora con il ritorno dei nazionalismi e le chiusure delle frontiere⁶, ma che, accogliendo e valorizzando le istanze critiche, si promuovano comunità plurali capaci il più possibile di essere dinamiche e aperte al cambiamento⁷, senza però per questo sfumare nella liquidità delle relazioni e nella deresponsabilizzazione.

L’obiettivo di questo articolo è quello di discutere il ruolo della cooperazione, intesa come azione comune, e delle motivazioni che la supportano come promozione di legami sociali capaci di valorizzare l’alterità nello sviluppo della comunità. Mi riferirò in particolare alle ricerche attuali nell’ambito delle scienze cognitive per evidenziare come la cooperazione svolga un ruolo centrale nell’emersione della conoscenza di gruppo. Successivamente, distinguerò la cooperazione di tipo virtuoso, volta al bene comune e sorretta dall’affettività e dalla cura per l’altro, da quella mossa da motivazioni meramente utilitaristiche, analizzando le nozioni di impegno comune e di

⁵ Secondo Esposito, ad esempio, la nozione di comunità contiene al proprio interno la nozione di dono (*munus*), acquisendo così caratteri inclusivi. Cfr. Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.

⁶ Remo Bodei, in un recente articolo pubblicato dalla domenica del *Sole 24 Ore* (“La modernità liquefatta”, 15 gennaio 2017), ha messo in discussione l’efficacia della nozione di “liquidità” perlomeno per i recenti sviluppi storici, rilevando invece la durezza e spigolosità del reale portata dalla crisi economica e sostenendo così che i nostri tempi assomigliano agli anni Trenta del Novecento. Personalmente ritengo che la liquidità delle relazioni e la durezza e la chiusura dei nostri tempi andrebbero studiate nelle loro relazioni reciproche. Infatti, si potrebbe rilevare che proprio la liquidità delle relazioni ha portato gli individui a cercare contesti “sicuri” che escludono le differenze perché ritenute pericolose. Detto altrimenti: proprio perché la comunità è assente e le relazioni e gli affetti sono liquidi, allora quelle forme di comunità chiuse che ricordano, giustamente, gli anni Trenta del Novecento, acquisiscono potere e attraggono sempre più persone. Questo meccanismo è stato rilevato dallo stesso Bauman, descrivendo quelle comunità che avendo come ideale la “sicurezza” negano la “libertà” individuale e quindi, a mio parere, la critica a lui mossa dal filosofo è immeritata. Cf. Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁷ A questo riguardo Luigi Vero Tarca ha proposto il metodo dell’ “intreccio continuo”, che è stato sperimentato dalla comunità veneziana di pratiche filosofiche, secondo il quale ogni membro di un gruppo si dovrebbe impegnare a partecipare alla vita di altri gruppi per favorire una reale condivisione di esperienze. Cfr. L.V. Tarca, *Pratiche filosofiche e cura di noi*, in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 114-143. Questa idea mi sembra inoltre riconoscere il carattere performativo e contestuale dell’identità in relazione e quindi potrebbe essere efficacemente comparato con le prospettive femministe in merito alla dimensione relazionale, situata e performativa del sé.

esercizio. Infine, introdurrò il tema della cooperazione nelle pratiche filosofiche di tipo dialogico, mossa dalla convinzione che esse possano svolgere un ruolo importante nella costituzione e rafforzamento dei legami interpersonali nella sfera sociale. In questo senso, la pratica filosofica acquisirà una specifica valenza educativa, quella cioè di sviluppo ed esercizio di determinate virtù, come quella della cooperazione, che potranno essere successivamente impiegate dal praticante in altri contesti.

2. La cooperazione nel dialogo

Il dialogo è innanzitutto una pratica e un agire comunicativo che permette di costituire sistemi cognitivi intersoggettivi, dal livello minimo della coppia a quello più ampio della comunità. Numerose ricerche empiriche hanno evidenziato la presenza di un coordinamento spontaneo interno al dialogo⁸, riscontrabile come un allineamento tra gli interlocutori a livello della comunicazione verbale, specialmente in riferimento all'assunzione di norme e *routines* interazionali, come quella secondo cui a una domanda segue una risposta. Il dialogo è anche estremamente sensibile al contesto e, quindi, evidenzia caratteristiche diverse a seconda degli attori sociali, dei loro obiettivi e del sistema culturale di appartenenza. Il dialogo, inoltre, realizzandosi anche come comunicazione corporea e gestuale, va compreso all'interno di un coordinamento che va oltre la comunicazione verbale, quello cioè dell'interazione tra intenzionalità incarnate⁹.

Studiando la fenomenologia delle pratiche cognitive¹⁰, inoltre, si è notato come un flusso affettivo si realizzi all'interno delle interazioni sociali. Questo flusso affettivo, che si basa sul coordinamento regolativo interno al

⁸ R. Fusaroli, J. Raczaszek-Leonardi, K. Tylén, *Dialogue as Interpersonal Synergy*, in «New Ideas in Psychology», XXXII, 2014, pp. 147-157; K. Tylén, E. Weed, M. Wallentin, A. Roepstorff, C.D. Frith, *Language as a Tool for Interacting Minds*, in «Mind & Language», XXV, n.1, 2010, pp. 3-29.

⁹ R. Fusaroli, N. Gangopadhyay, K. Tylén, *The Dialogically Extended Mind: Language as Skillful Intersubjective Engagement*, in «Cognitive Systems Research», XXIX-XXX, 2014, pp. 31-39. Per gli autori la cognizione che si realizza a livello dialogico non è solo incarnata e situata, ma anche estesa. Quando utilizzo in questo testo la parola “cognizione” mi riferisco dunque al modello 4EA per il quale la cognizione è situata, incarnata, enattiva, affettiva e (a volte) estesa. Per un approfondimento di queste tematiche mi permetto di rinviare alla mia monografia attualmente in pubblicazione: L. Candiotta, *In prima persona plurale. La dimensione sociale dell'agire cognitivo e delle pratiche epistemiche*, Mimesis, Milano 2017.

¹⁰ S. Gallagher, D. Zahavi, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, tr. it. di P. Pedrini, Raffaello Cortina, Milano 2009.

dialogo, agisce a mio parere come fattore promotore della cooperazione come scelta etica. Si potrebbe cioè sostenere che se il coordinamento interno al dialogo si attiva in maniera irriflessa, dipendendo esso dall'acquisizione di norme sociali e culturali che costruiscono i modi e le forme dell'interazione umana che si basa sul linguaggio e su una predisposizione naturale alla socialità¹¹, la cooperazione invece dipenderebbe da un processo deliberativo che, se orientato al bene comune¹², assumerebbe una configurazione etica universale. Questa scelta individuale sarebbe cioè promossa da una dimensione affettiva che, se adeguatamente inserita in una determinata dimensione normativa, fungerebbe come motivazione per intraprendere azioni cooperative, rafforzando così la predisposizione naturale¹³ e l'esercizio delle virtù individuali dirette al bene collettivo.

Il dialogo filosofico può essere considerato una forma di conoscenza di gruppo. Pur esistendo diversi modelli, quello della cognizione distribuita¹⁴ è quello che, a mio parere, meglio spiega le dinamiche interne al dialogo come strumento per la conoscenza di gruppo, dal momento che riconosce nelle interazioni sociali cooperative e dunque nell'integrazione delle diverse

¹¹ Per quanto riguarda le nostre tendenze evolutive alla cooperazione, cfr. M. Riddley, *Le origini della virtù. Gli istinti umani e l'evoluzione della cooperazione*, tr. it. di R. Merlini, IBL Libri, Milano 2012.

¹² La filosofia classica, penso in particolare a Tommaso d'Aquino, ha riconosciuto il bene comune come finalità della politica e della legge. Oggi, forse, dovremmo parlare più efficacemente di beni comuni al plurale, riferendoci in particolar modo ai diritti universali dell'umanità, anche se credo che l'espressione al singolare richiami qualcosa di più della somma dei diversi beni, materiali e immateriali, che devono essere garantiti a ciascuno in quanto persona, ma che appunto si riferisca a quella condizione che garantisce il benessere a una comunità universale. Per quanto riguarda la concezione tomistica e la sua rilevanza per l'oggi, cfr. E. Berti, *Il concetto di 'bene comune' di fronte alla sfida del terzo millennio*, «Congresso tomista internazionale», Istituto Universitario Virtual Santo Tomás 2003. Per quanto riguarda i beni comuni e ai diritti universali, Stefano Rodotà ha evidenziato come la solidarietà, che a mio parere è una forma specifica di cooperazione mossa da un impegno morale, permetta la costruzione di legami sociali nella dimensione propria dell'universalismo. Cfr. S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari 2014.

¹³ Da un punto di vista evolutivo, secondo Richard Joyce, l'orientamento morale della cooperazione è servito a rafforzare la motivazione per l'agire cooperativo dei nostri antenati, dal momento che essa non poteva basarsi sul riconoscimento dei benefici immediati – spesso infatti i risultati di azioni cooperative si coglievano solo a lungo termine o indirettamente. Comprendere la cooperazione in termini morali, cioè, conferirebbe a essa una più robusta ed efficace motivazione. Cfr. R. Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, Cambridge (MA) 2006.

¹⁴ E. Hutchins, *Cognition in the Wild*, MIT Press, Cambridge (MA) 1995.

funzioni¹⁵ ciò che permette l'emersione della cognizione di gruppo. Differentemente dal modello standard secondo cui il gruppo si realizza come somma degli individui che lo compongono, secondo questo modello il gruppo sarebbe un sistema dinamico composto da individui che, nell'integrazione delle loro diverse funzioni, produrrebbero qualcosa che non era realizzabile a livello individuale, ovvero la cognizione di gruppo intesa come trasformazione cognitiva. Ciò che mi preme sottolineare in questo contesto è che, affinché questo processo si possa realizzare, i membri del gruppo debbono aver assunto un obiettivo comune. Di nuovo, se è possibile riconoscere forme di coordinamento nelle interazioni tra gli umani che dipendono da un'assunzione irriflessa di norme e da una predisposizione naturale, affinché si possa realizzare in maniera regolata e riproducibile una cognizione di gruppo attraverso il dialogo, essa dovrà essere motivata dal conseguimento di determinati obiettivi condivisi, trasformando il coordinamento in una scelta cooperativa. Non escludo i casi nei quali questo tipo di cognizione possa realizzarsi d'improvviso e inaspettatamente – ad esempio come quando, in contesti informali, parlando con gli amici, ci si accorge che si è compreso assieme qualcosa di nuovo – ma sottolineo che, se l'interazione dialogica assume la forma di una pratica assunta deliberatamente dagli interlocutori, allora la finalità della pratica verrà assunta come impegno comune da ciascun membro, rafforzando così le possibilità di successo cognitivo di gruppo. La cooperazione, dunque, va oltre l'immediato coordinamento tra i membri appartenenti a un gruppo, garantendo così una maggiore efficacia al processo.

Ciò che mi interessa approfondire in questo contributo è l'orientamento etico che funge da motivazione per l'azione cooperativa perché, in questo caso, la cooperazione potrebbe configurarsi come impegno per la comunità e il successo, dunque, non sarebbe solo "cognitivo" ma avrebbe un'immediata ricaduta sociale come fattore propulsivo di elaborazione e sperimentazione di nuove forme di azione per il bene della comunità. Infatti, la cooperazione può essere mossa anche da motivazioni di tipo meramente utilitaristico, come quando collaboriamo con un collega che possiede delle competenze che, a nostro parere, possono essere vantaggiose nel risolvere un determinato problema esclusivamente personale¹⁶. La cooperazione che è sorretta da una

¹⁵ Come ha spiegato Francesco Viola, il modello della cooperazione richiede il riconoscimento delle diverse soggettività in gioco e la disponibilità individuale, che si basa sulla fiducia reciproca, di modificare le proprie intenzioni per raggiungere il fine comune auspicato. Cfr. F. Viola (a cura di), *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, il Mulino, Bologna 2004.

¹⁶ Secondo Raimo e Maj Tuomela la cooperazione è composta da due segmenti: l'*I-mode* e il *we-mode*. Nell' *I-mode* l'agente regola l'azione cooperativa in base ai propri obiettivi, nel *we-*

dimensione normativa e valoriale volte al bene comune e alla responsabilità verso gli altri, invece, potrà essere diretta non tanto al perseguimento di qualcosa di utile solo per il singolo individuo ma per la comunità¹⁷.

3. Cooperare per amicizia

Se ci riferiamo alla configurazione platonica del dialogo filosofico, scopriamo che l'amicizia veniva riconosciuta come il contesto all'interno del quale il dialogo diretto all'attingimento della conoscenza si poteva realizzare. L'amicizia fungeva cioè da motivazione per la ricerca comune e la comunità era lo spazio fisico e ideale dove si riunivano gli amici nella filosofia. Certo, i dialoghi socratici portano alla luce le contraddizioni, gli interlocutori vengono sfidati e, in alcuni casi, anche denunciati pubblicamente¹⁸. Tuttavia, l'ideale regolativo che orientava il dialogo, almeno nella prospettiva di Platone, era il Bene, ciò che non può essere mai possesso di un singolo, ma ciò che costituisce la stessa struttura del comune e dell'essere in relazione¹⁹. L'amicizia era cioè il legame sociale che costituiva la comunità filosofica, ovvero quello spazio dove cercare la verità con gli amici, come Aristotele ha spiegato efficacemente nell'*Etica Nicomachea*²⁰.

Dunque, tornando alla nozione di cooperazione nel dialogo filosofico inteso come pratica di comunità, e ricordando quanto ho prima evidenziato in

mode, invece, a vantaggio di tutti i partecipanti. Cfr. R. Tuomela, M. Tuomela, *Cooperation and Trust in Group Context*, in «Mind & Society», IV, n.1., 2005, pp. 49-84. In questo modello, cioè, le motivazioni egoistiche o utilitaristiche non sono negate, ma comprese all'interno di un modello più ampio di cooperazione che giova sia all'individuo e sia al gruppo. Questo modello è chiamato a rispondere – e mi sembra anche in maniera efficace – a determinati dilemmi evidenziati ad esempio dalla *decision theory* che implicano l'incompatibilità, in alcune situazioni, tra beneficio personale e beneficio del gruppo. Esso è al contempo estremamente stimolante da un punto di vista dell'ontologia sociale perché pone la differenza funzionale tra gli agenti dell'*I-mode* che sono individui in un gruppo, e gli agenti del *we-mode* che sono, invece, membri del gruppo la cui identità si determina in relazione a quella del gruppo.

¹⁷ La letteratura psicologica distingue a questo riguardo tra le motivazioni egoiche e le motivazioni altruistiche. Secondo Charles Daniel Batson l'empatia rafforza le motivazioni altruistiche nei confronti della persona con la quale si empatizza. Cfr. D. Batson, *The Altruism Question. Toward a Social Psychological Answer*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale 1991.

¹⁸ Cfr. L. Candiotti, *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

¹⁹ S. Lavecchia, *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti & Vitali, Bergamo 2015.

²⁰ E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010.

merito alla dimensione incarnata e situata della cognizione, si potrebbe evidenziare come l'amicizia e determinate disposizioni morali volte al benessere altrui siano delle condizioni costitutive della sua configurazione etica. In questo caso, dunque, non si tratterebbe tanto di fornire alla cooperazione un principio deontico, ma di promuovere quelle virtù che appartengono all'agente cooperante. David Hume e Adam Smith, ad esempio, raccogliessero dagli antichi proprio questa idea di amicizia connotandola come "simpatia" o "com-passione" per i propri simili ed evidenziando come essa sia alla base dei giudizi morali²¹. La motivazione etica, cioè, sarebbe sorretta da una valorizzazione del sentire empatico e da un esercizio delle emozioni morali.

È opportuno ricordare anche i rischi di un certo modello tradizionale greco di amicizia. L'amicizia infatti agiva anche come dispositivo che creava la separazione tra chi apparteneva al gruppo e chi, invece, no. Pur essendo la comunità filosofica differente dalle eterie della Grecia arcaica – ovvero quei nobili che, condividendo gli stessi interessi militari ed economici, divenivano "compagni" – non possiamo ascrivere a esse quelle caratteristiche di universalismo che, attraverso lo stoicismo, avranno così tanta fortuna nel messaggio cristiano e poi nell'Illuminismo.

Propongo quindi, in linea con quanto ho dichiarato nell'introduzione in merito a un modello dinamico di comunità, di intendere l'etica della cooperazione non tanto come qualcosa che emerge in seguito a un atto fondativo di una comunità di amici, ma come una disposizione altruistica e prosociale individuale volta alla promozione del benessere comune nei diversi contesti sociali nei quali ci si trovi ad agire assieme, anche per tempi limitati o per obiettivi specifici, che viene raffinata attraverso l'esercizio. Questa disposizione verrà sorretta da un orientamento valoriale, che potrà dunque fungere anche a livello normativo, ma il focus sarà posto, come vedremo fra poco, sull'educazione di quelle disposizioni che permetteranno la

²¹ Nel dibattito contemporaneo in ambito analitico, le "teorie disposizionali" sostengono che la sensibilità morale sarebbe dunque ciò che permetterebbe di concepire il mondo secondo classificazioni etiche. Cfr. J. McDowell, *Il non cognitivismo e la questione del 'seguire una regola'*, in P. Donatelli, E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica*, Led, Milano 1996, pp. 159-182. La teoria delle emozioni come percezioni, inoltre, sostiene che le emozioni siano percezioni di valori. Anche la riflessione fenomenologica ha portato alla luce la componente affettiva dei giudizi morali, penso in particolare a Max Scheler. Secondo Francesca De Vecchi, inoltre, la prospettiva fenomenologica avrebbe il vantaggio di spiegare, per quanto riguarda il tema del gruppo e della cooperazione, come lo stare assieme dipenda dalla condivisione dei valori e di come, in alcuni casi, si possano riconoscere anche dei valori che emergono nella dimensione collettiva. Cfr. F. De Vecchi, *The Plural Subject Approach to Social Ontology and the Sharing Values Issue*, in «Phenomenology and Mind», n. 9, 2015, pp. 84-96.

trasformazione del soggetto in agente virtuoso. La cooperazione come virtù si distingue cioè sia dal coordinamento irriflesso, sia dalla cooperazione meramente utilitaristica, perché integra la dimensione valoriale a quella dell'esercizio di trasformazione di sé. La pratica filosofica di comunità, in questo senso, acquisirà il valore di educazione delle disposizioni prosociali e, nello specifico, la pratica dialogica favorirà la trasformazione del praticante in cooperante, all'interno di un processo dinamico di costruzione del sé.

4. La cooperazione come impegno comune

Margaret Gilbert, analizzando i requisiti che permettono agli individui di agire di concerto, ha sostenuto che la motivazione nei confronti di un impegno comune svolga un ruolo centrale nella costituzione del gruppo²². Per quanto riguarda i gruppi epistemici come le comunità di ricerca dialogica, l'impegno comune potrebbe essere diretto al conseguimento della conoscenza dove, si badi, specialmente per i modelli di tipo socratico, questo può significare anche la messa in discussione di una conoscenza presupposta e il conseguimento, quindi, della comprensione delle contraddizioni o limiti insiti in ciò che si credeva essere vero. In linea con il modello dominante in merito alla cooperazione, per il quale la cooperazione deriva dalla capacità di comprendere le intenzioni dell'altro e, quindi, di agire in linea con esse nell'attingimento di un obiettivo comune²³, Gilbert enfatizza la dimensione deliberativa insita nella cooperazione, sottolineando come essa sia una scelta di agire in vista del comune²⁴. Significativamente, la filosofa sottolinea come questa scelta sia fatta anche di componenti affettive che, quindi, appartengono al gruppo come collettività²⁵. Le emozioni infatti emergono nella dimensione intersoggettiva²⁶ e

²² M. Gilbert, *Joint Commitment. How We Make the Social World*, Oxford University Press, New York 2013.

²³ R. Tuomela, *Cooperation. A Philosophical Study*, Kluwer, Dordrecht and Boston 2000.

²⁴ Come ha efficacemente chiarito Roberta Sala, l'impegno comune è essenzialmente fedele alla comunità: non è solo una disposizione individuale alla collaborazione, ma il riconoscimento di far parte di una comunità e di agire, dunque, per essa. Cfr. R. Sala, *May Joint Commitment Stabilize Modus Vivendi?*, in «Phenomenology and Mind», n. 9, 2015, pp. 172-180: 176.

²⁵ M. Gilbert, *How We Feel: Understanding Everyday Collective Emotion Ascription*, in C. Von Scheve, M. Salmela (eds.), *Collective emotions*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 17-31.

²⁶ Sulla situatezza sociale delle emozioni, cfr. P. Griffiths, A. Scarantino, *Emotions in the Wild. The Situated Perspective on Emotions*, in P. Robbins, M. Aydede (eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 437-453.

sono dei potenti fattori motivazionali per la cooperazione. Le emozioni, adeguatamente esercitate e orientate, possono cioè sviluppare disposizioni virtuose nei confronti della cooperazione e, quindi, le abilità affettive favoriscono l'andamento positivo dei processi cognitivi di gruppo.

La nozione di conoscenza come risultato dell'applicazione di determinate abilità cognitive appartiene alla *virtue epistemology* che qui utilizzo per comprendere la cognizione di gruppo e integro con la nozione di abilità affettiva. Linda Zagzebski, una delle maggiori esponenti di questa tradizione, ha argomentato in favore di due componenti delle virtù intellettuali, la componente motivazionale e la componente del successo epistemico²⁷. La prima direziona il processo cognitivo verso un fine desiderato, che è la conoscenza, la seconda, invece, configura la procedura per il raggiungimento del fine. Secondo la filosofa, le emozioni giocherebbero un ruolo importante all'interno della componente motivazionale nella produzione di giudizi morali²⁸. A partire da questa tesi, ed estendendo l'analisi alla cognizione di gruppo, ritengo che si possa individuare questa componente motivazionale anche nella formazione dei giudizi di gruppo, attraverso il rilevamento del ruolo delle abilità affettive per l'agire cooperativo dei gruppi epistemici.

La cooperazione, tuttavia, derivando da un potenziamento del coordinamento riscontrabile nell'interazione sociale, può essere compresa non solo come qualcosa che ci si propone di perseguire intenzionalmente,²⁹ ma anche dal punto di vista dell'agire comune incarnato, dove la disposizione a cooperare si attiva istantaneamente nel momento in cui un gruppo si costituisce. A questo riguardo, ad esempio, Deborah Tollefsen ha sostenuto che per poter comprendere la disposizione alla cooperazione nella prima infanzia, sia necessario adottare un modello di "cooperazione in azione", secondo il quale le intenzioni altrui sono comprese nell'azione stessa, senza cioè dover possedere capacità complesse di *mind-reading* le quali, secondo la psicologia dello sviluppo, emergerebbero dopo i cinque anni di età³⁰. Questo

²⁷ L. Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 137.

²⁸ Id., *Emotion and Moral Judgement*, in «Philosophy and Phenomenological Research», LXVI, n.1, 2003, pp. 104-124.

²⁹ A questo riguardo, Luigi Alici ha introdotto efficacemente la nozione di "noi come compito". Cfr. L. Alici (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, il Mulino, Bologna 2004.

³⁰ D. Tollefsen, *Let's pretend. Children and joint action*, in «Philosophy of the Social Sciences», XXXV, n. 1, 2005, pp. 75-97. La filosofa, proponendo un modello di cooperazione in azione, critica così la teoria delle intenzioni condivise di Michael Bratman. Una critica simile è stata mossa recentemente anche da G. Satne, A. Salice, *Helping Behaviour and Joint Action in Children*, in «Phenomenology and Mind», n. 9, 2015, pp. 98-106. Un modello "mind-reading"

studio è per me particolarmente significativo non solo perché permette di comprendere la cooperazione come una disposizione prosociale disponibile a un maggior numero di persone – dall’infanzia all’anzianità, comprendendo anche persone con disabilità intellettiva³¹ – o in contesti nei quali non si condivide uno stesso linguaggio o cultura, ma anche perché dischiude l’orizzonte della cooperazione nelle pratiche filosofiche già nella prima infanzia³². Questo modello di cooperazione incarnata e in azione, però, se compreso come propongo all’interno di un modello di etica della virtù, non nega la dimensione valoriale che caratterizza l’aspirazione della cooperazione al bene comune perché riconosce una disposizione altruistica di apertura all’altro e di fiducia reciproca, che si basa su un’intersoggettività affettiva, come costitutiva del nostro essere in relazione.

5. La promozione della cooperazione nelle pratiche filosofiche dialogiche

Come ogni virtù, la capacità di cooperare deriva dall’esercizio. Uno degli obiettivi dell’educazione è proprio quello di sviluppare determinate abilità e di renderle fruibili in diversi contesti. È noto che la formazione filosofica, ad esempio, sviluppi il pensiero critico, rafforzi la capacità di trovare soluzioni

per la cooperazione, inoltre, può essere criticato anche evidenziando come animali non umani si dimostrino invece capaci di cooperazione. Per quanto riguarda gli animali non umani, la discussione è solitamente posta nei termini delle capacità richieste per l’empatia. Come nel caso della cooperazione, il modello dominante sull’empatia richiede che vengano soddisfatte alcune capacità di lettura delle intenzioni altrui. Si tratterebbe dunque di individuare non solo una risonanza affettiva o un contagio emotivo, ma anche la cosiddetta “empatia primaria”, in grado cioè di riconoscere le proprie emozioni, distinguendo il sé dall’altro, ed eventualmente di agire di conseguenza. Secondo Lori Gruen questo modello non è in grado di spiegare i tipi di legami che si realizzano tra gli animali non umani e tra di loro e gli animali umani ed è quindi necessario elaborare un modello differente, capace di intendere l’empatia come un processo che non differenzia la dimensione emotiva da quella cognitiva e che implica necessariamente un’azione. Cfr. L. Gruen, *Entangled Empathy. An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals*, New York, Lantern Book 2015.

³¹ Sono ad esempio state studiate le disposizioni alla cooperazione nelle persone autistiche che, come è noto, risulterebbe affette da una incapacità di leggere le intenzioni altrui. Cfr. V. Fantasia, H. De Jaegher, A. Fasulo, *We Can Work It Out. An Enactive Look at Cooperation*, in «Frontiers in Psychology» V, article 874, 2014.

³² Ho infatti sperimentato in alcune scuole dell’infanzia del Veneto e della Lombardia il ruolo della cooperazione in giochi-esercizi corporei come stimolo per un dialogo filosofico con bambini di 4 e 5 anni. Anche se ulteriori sperimentazioni sarebbero necessarie, posso sottolineare che la messa in gioco della dimensione corporea e della cooperazione nei giochi abbia avuto una significativa influenza nella costituzione della comunità di ricerca.

alternative e creative ai problemi, potenzi le capacità analitiche e argomentative. La mia tesi è che una determinata educazione filosofica che intende la filosofia innanzitutto come una pratica di gruppo, che riconosce nel dialogo uno dei suoi principali strumenti e che è orientata a una lettura critica del presente, permette di sviluppare anche quelle capacità cooperative che potranno essere poi messe a servizio anche di altri contesti, specialmente quelle dirette allo sviluppo di comunità. Il dialogo filosofico, in particolare, è estremamente efficace in questo contesto perché, come ho evidenziato nelle sezioni precedenti, presuppone il coordinamento che, adeguatamente raffinato attraverso l'esercizio delle virtù, diviene cooperazione.

L'esperienza di Minna Specht, allieva e collaboratrice di Leonard Nelson, fondatore del modello tedesco di *Socratic Dialogue*, mi sembra essere il miglior esempio di come le pratiche filosofiche di tipo dialogico possano essere uno strumento per rafforzare la motivazione etica alla base della cooperazione³³. Il lavoro di Specht è stato diretto prevalentemente alla costituzione di contesti (chiamati allora “comunità di vita”) dove bambini, provenienti da diverse culture – significativamente ella accoglieva nelle sue scuole bambini tedeschi, ebrei e rom – potessero imparare a pensare assieme, sviluppando la dimensione empatica dell'ascolto dell'altro e la fiducia. La sua intuizione fondamentale è stata quella secondo cui per sviluppare questo tipo di capacità nei bambini fosse necessario esercitare i bambini al dialogo filosofico. Questo valenza educativa, etica e sociale ascritta al dialogo filosofico è ancora estremamente valorizzata nel metodo tedesco dove, come è stato efficacemente sostenuto da Paolo Dordoni,³⁴ il dialogo socratico viene inteso chiaramente come un dialogo di comunità, ma non solo nel senso della “comunità di ricerca”, espressione tipica della *Philosophy for Children*, ma nel senso di un dispositivo pedagogico in grado di educare i bambini al pluralismo e all'impegno etico e sociale.

Come ho già evidenziato, ritengo che una delle capacità che vengono efficacemente sviluppate in un dialogo filosofico di questo tipo sia proprio la cooperazione. Tuttavia, affinché la cooperazione sia sorretta da una motivazione etica, sono convinta che sia necessario non solo prestare

³³ In un mio lavoro, attualmente in pubblicazione, evidenzio la portata etica e politica dell'operare di Minna Specht in un periodo storico particolarmente difficile, quello cioè della resistenza al nazionalsocialismo e, successivamente, nella ricostruzione della Germania post bellica. Cfr. Laura Candiotta, *Promuovere la fiducia nell'umanità durante il massacro. La resistenza dialogica di Minna Specht*, in I. Adinolfi, L. Candiotta, L. Zagato (a cura di), *Il genocidio. Declinazioni e risposte di inizio secolo*, Giappichelli, Torino 2017.

³⁴ P. Dordoni, *Il dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile*, Apogeo, Milano 2009.

particolare attenzione alla formazione dei facilitatori, ma anche alla dimensione emotiva che è così rilevante per la formazione dei giudizi morali e, in generale, della persona. Questo elemento non è per nulla dato per scontato nelle pratiche dialogiche contemporanee che spesso si configurano come un *problem solving* depurato da ogni dimensione esperienziale e affettiva. Per questo, in questi anni, mi sono impegnata nell'elaborazione, promozione e sviluppo di un dialogo socratico "integrale", capace cioè di valorizzare l'integrazione della dimensione razionale ed affettiva nel processo di creazione di conoscenza di gruppo, non solo in contesti educativi, ma anche nella formazione professionale. In particolar modo, ho lavorato per determinare quali siano le condizioni contestuali che possano supportare nel dialogo la cooperazione e favorire, dunque, l'acquisizione di disposizioni prosociali da mettere in atto in diversi contesti. Alcuni studi empirici hanno dimostrato che le emozioni positive sostengono la cooperazione nella risoluzione dei problemi, al contrario di quelle negative che inducono ad azioni individualistiche e inibiscono la cognizione di gruppo³⁵. Gli interlocutori in competizione o conflitto presentano un allineamento funzionale e una convergenza significativamente inferiori rispetto agli interlocutori cooperanti che, invece, sono più facilmente disposti ad assumere un impegno comune³⁶. Ne consegue che i partecipanti al dialogo riconoscono la cooperazione come un'azione efficace per la conoscenza di gruppo. Se a questo riconoscimento viene affiancata un'educazione delle emozioni e delle virtù morali in contesti che assumono l'impegno per il bene comune come uno dei propri obiettivi principali, allora la cooperazione potrà acquisire quei tratti virtuosi che la renderanno strumento per la solidarietà sociale e lo sviluppo di comunità.

6. Conclusione

Diverse organizzazioni nel mondo stanno lavorando in vista di un rafforzamento dei legami sociali, spesso in connessione con la promozione della pace e di valori di inclusione sociale. Quello che ho voluto portare alla luce in questo contributo è che le pratiche filosofiche possono avere un ruolo in questo importante movimento di sviluppo di comunità e che la cooperazione, in particolare, potrebbe essere quella virtù, così cruciale per la costituzione di legami, promossa dalle pratiche dialogiche. La pratica dialogica,

³⁵ GL. Clore, J. R. Hutsinger, *How Emotions Inform Judgement and Regulate Thought* in «Trends in Cognitive Science», XI, n. 9, 2007, pp. 393-399.

³⁶ A. Paxton, R. Dale, *Argument Disrupts Interpersonal Synchrony*, in «The Quarterly Journal of Experimental Psychology», LXVI, n. 11, 2013, pp. 2092-2102.

specialmente se promossa a livello interdisciplinare, in particolare con le scienze dell'educazione, le scienze sociali e le discipline artistiche³⁷, si presenta dunque come un esercizio della filosofia intesa come stile di vita³⁸, sorretto da un impegno per il bene comune e volto alla promozione di virtù.

Una comunità di ricerca dialogica in azione, dunque, dove la cooperazione sia riconosciuta come una pratica di trasformazione non solo di sé, ma soprattutto di noi, il cui esercizio conduce alla sperimentazione di nuove forme di azione per un mondo in comune. Solo così la cooperazione potrà essere “integrale”, fatta cioè non solo di intenzioni ma anche di affetti, perseguita non solo per un vantaggio personale ma per la collettività. Un'azione comune per il bene comune.

³⁷ A questo riguardo vorrei segnalare i progetti portati avanti da circa una decina d'anni in Italia dalla Rete Giolli-Freire che, attraverso un'integrazione della pedagogia e del teatro dell'oppresso, nella denuncia di situazioni di disagio e sopraffazione, stanno promuovendo pratiche di liberazione di tipo maieutico attraverso gli strumenti della ricerca-azione e del teatro sociale. Già Danilo Dolci, negli anni Settanta del secolo scorso, aveva sperimentato una pratica dialogica di tipo freiriano in Sicilia. La configurazione dialogica di queste pratiche è estremamente spiccata, ma ha un tratto caratterizzante che la differenzia dalle cosiddette “pratiche filosofiche di tipo dialogico”. Infatti, la dimensione sociale del dialogo rende la parola una “parola-azione”, ovvero parola che trasforma, che mette in atto un processo di liberazione e che, dunque, è immediatamente legata a un agire collettivo. Secondo Freire, il dialogo autentico è decisione e impegno di collaborare nella costruzione del mondo comune. Cfr. P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, Ega, Torino 2002.

³⁸ R. Madera, L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003; L. Candiotta, L.V. Tarca (a cura di), *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine 2013.