

Phronesis

Semestrale di filosofia,
consulenza e
pratiche filosofiche

Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica

Phronesis

Phronesis

*Semestrale di filosofia,
consulenza e pratiche filosofiche*

Anno VII, numero 13, ottobre 2009

Direzione: Davide Miccione, Neri Pollastri

Redazione: Francesco Dipalo, Giorgio Giacometti,
Moreno Montanari, Stefano Zampieri
Chiara Zanella

Comitato scientifico: Giuseppe Ferraro, Umberto Galimberti,
Pier Aldo Rovatti, Luigi Lombardi Vallauri,
Alessandro Volpone

Per contatti e contributi scrivere a: rivista@phronesis.info

ISSN 2038-1263

Reg. Tribunale di Firenze n. 5282 del 23 giugno 2003

Editore: Neri Pollastri, per conto di *Phronesis*, Associazione Italiana per la Consulenza
Filosofica, via Blaserna 101, 00146 Roma

Direttore responsabile: Neri Pollastri

La rivista telematica è posta all'URL: www.phronesis.info/RivistaI.html

Service provider: Technorail s.r.l, Piazza Garibaldi 8, 52010 Soci Bibbiena (AR).

©*Phronesis*, Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica.

Tutti i diritti riservati

Phronesis

Indice

Editoriale di Neri Pollastri	5
SAGGI	
Quattro glosse sulla pratica della pratica filosofica di Davide Miccione	9
ESPERIENZE	
I temi della consulenza filosofica. Un'indagine di Stefano Zampieri	29
CONVERSAZIONI	
Tavola rotonda su "Pratica Filosofica e scrittura"	47
DIRITTO E ROVESCIO	
Vito Mancuso, <i>La vita autentica</i> (di Augusto Cavadi e Neri Pollastri)	75
REPERTORIO	
Eugénie Vegleris, <i>Manager con filosofia</i> (di Paolo Cervari)	93
Roberta De Monticelli, <i>La novità di ognuno</i> (di Anna Colaiacovo)	101
Iona Heat, <i>Modi di morire</i> (di Augusto Cavadi)	107
Robert Louis Stevenson, <i>Elogio dell'ozio</i> (di Giuseppe Speranza)	111
NOTIZIARIO	

Phronesis

Phronesis

Editoriale

di Neri Pollastri

Questo tredicesimo numero della nostra rivista porta con sé una grande e attesa novità: la sua uscita a stampa, con l'editore Aracne. La rivista continuerà ancora ad essere reperibile in formato pdf sul sito web dell'Associazione, ma potrà essere acquistata in forma cartacea sui principali siti librari presenti in rete o direttamente dall'Editore. È prevista la progressiva stampa anche dei numeri precedenti.

Il passaggio a stampa impone un livello qualitativo che speriamo di aver raggiunto - i commenti che abbiamo raccolto in proposito ci confortano - ma che non sarà facile mantenere. Una sfida in più per la rivista, per l'Associazione e per tutti coloro che si muovono con serietà e competenza nel mondo delle pratiche filosofiche.

Proprio per affrontare tale sfida in modo appropriato abbiamo cercato e ottenuto il supporto di alcune tra le personalità più eminenti della filosofia italiana che si occupano di questo settore e che, in questi anni, hanno collaborato con noi. Da questo numero, infatti, faranno parte del comitato scientifico Giuseppe Ferraro, Luigi Lombardi Vallauri e Pier Aldo Rovatti, che si aggiungono a Umberto Galimberti. Onorati della loro presenza, li ringraziamo e contiamo sul loro contributo, sia critico che costruttivo, per far ancora crescere la rivista e l'Associazione.

Come avrete già notato, il passaggio a stampa ha richiesto anche una modifica del formato della rivista, adesso leggermente più ampio. Anche questo era un cambiamento invocato da molti lettori, che ritenevano il vecchio formato poco pratico. Speriamo con ciò di averli accontentati.

Passando ai contenuti, per questo numero a suo modo "storico" possiamo vantare la presenza di importanti contributori.

Nella sezione "Saggi" abbiamo infatti un interessante articolo del condirettore Davide Miccione, che fa lucidamente il punto su alcuni dei molti temi caldi e delicati della consulenza filosofica, proponendo riflessioni critiche che certo non lasceranno indifferenti professionisti e studiosi.

Nella sezione "Esperienze", inaugurata nel numero precedente, troviamo uno studio statistico del Presidente di *Phronesis*, Stefano Zampieri, che affronta il tema - finora troppo trascurato - delle "tipologie" di per-

Phronesis

sone e problematiche che a oggi si incontrano nella consulenza filosofica. Lo studio ha, volutamente, un carattere orientativo e non avanza pretese di completezza o definizione, ma merita una seria e attenta considerazione, specie alla luce della convinzione - dentro *Phronesis* ampiamente condivisa - che sia giunta l'ora di dedicare gran parte delle forze di coloro che si muovono nel campo a sviluppare e, possibilmente, affermare il potenziale *professionale* delle pratiche filosofiche.

Le “Conversazioni” sono stavolta giocate “in casa”: riportano infatti la sbobinatura di un confronto dialogico svoltosi il 17 luglio 2009 nell'ambito del VII Seminario Nazionale di *Phronesis*, tenutosi a San Felice di Benaco, sul Lago di Garda. Vi presero parte, con il sottoscritto, Giorgio Giacometti, Davide Miccione e Stefano Zampieri. Il tema - il rapporto tra pratica filosofica e scrittura - è tra i più rilevanti, dal momento che su di esso si gioca, a torto o a ragione, una delle principali *differenze* tra pratiche filosofiche e filosofia *tout court*. Come si potrà vedere, le posizioni espresse sono assai diversificate e di conseguenza - una cosa in filosofia sempre auspicabile - non si giunge a conclusioni definitive. Al lettore, dunque, l'ultima (sua) parola.

Nello spirito di questa ricerca di nuove e originali forme di scrittura per la pratica filosofica, la sezione “Diritto e rovescio” riporta un contraddittorio “epistolare” su *La vita autentica*, ultimo lavoro di un autore che gode oggi di forte popolarità qual è Vito Mancuso. Questa modalità “dialogica” di interpretare criticamente degli scritti ci sembra infatti più congrua allo spirito della pratica e perciò abbiamo pensato di adottarla nella nuova rubrica.

“Repertorio” presenta invece la recensione dell'interessante libro *Manager con filosofia* della francese Eugénie Vegleris, una delle poche consulenti filosofiche al mondo a lavorare con continuità e successo con le aziende. Accanto a esso, recensioni dell'ultimo lavoro di Roberta De Monticelli, dell'interessante lavoro di Iona Heat *Modi di morire* - che tocca il tema per noi relevantissimo del rapporto con persone prossime alla fine della vita - e di un curioso lavoro di un importante autore classico come Robert Louis Stevenson.

Infine, nel “Notiziario”, assieme alle ultime uscite del settore, troverete il resoconto di un interessante convegno sui rapporti tra filosofia, psicologia e psichiatria.

Non ci resta a questo punto che augurarvi, come sempre,

buona lettura!

Phronesis

Saggi

Phronesis

Quattro glosse sulla pratica della pratica filosofica

di Davide Miccione

Introduzione

In principio ognuno cavava da sé la consulenza “senza macchiarsi con l’empiria”. Essa veniva costruita *iuxta propria principia*. Dal concetto di consulenza e da quello di filosofia, variamente alternati, opposti, conciliati, ibridati, confusi, nasceva la trattazione sulla consulenza filosofica. Achenbach del resto non avrebbe potuto fare altrimenti e, limitandoci all’Italia, anche Andrea Poma, come primo teorico di un movimento che ancora non esisteva, era ben giustificato ad agire in tal guisa¹; già Luciana Regina, però, qualche anno dopo riteneva fosse il caso, per farlo, di anteporre una giustificazione teorica al fatto, effettivamente singolare ma non sconosciuto alla storia del pensiero, di dover mettere tra parentesi tutto ciò che si era scritto finora su un argomento e proporre una monografia sul medesimo che partisse dalla sola definizione e venisse da questa interamente tratta.² Anche in anni a noi più vicini la “consulenza a priori” ha mietuto successi, benché progressivamente meno innocenti: si pensi ad esempio a Dal Lago, e alla sua piccola impresa consistente nella stesura di un *pamphlet* di condanna della disciplina senza conoscerla, coprendo appena il solipsistico godimento con le foglie di fico di alcuni testi raccattati in siti internet³.

A parte questi casi residuali il dibattito però, seppur discontinuo, ormai

¹ Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, in “Kykéion”, N. 8, settembre 2002, pp. 37-54.

² Cfr. Luciana Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, Unicopli, Milano 2006, pp. 13-14. Non diversamente mi sembra agisca Pier Aldo Rovatti nel suo *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

³ Alessandro Dal Lago, *Il business del pensiero*, Manifestolibri, Roma 2007. Ancor più di recente lo storico della filosofia Luciano Malusa si è prodotto in una presa di distanza dalla consulenza filosofica, più elegante ed equilibrata di quella proposta da Dal Lago, ma non meno estranea a ogni analisi delle teorie e delle narrazioni concrete che il mondo della consulenza da anni ormai produce. Cfr. Luciano Malusa, *Riflessioni sulle “pratiche filosofiche”: luci ed ombre della consulenza filosofica*, in Francesco Coniglione (a cura di), *Interpretare, vivere, con-filosofare. Studi in Memoria di Rosaria Longo*, Bonanno, Acireale-Roma 2010. Uno sguardo più ampio su quello che qui abbiamo scherzosamente (e anche un po’ amaramente) definito “consulenza a priori” in Neri Pollastri, *Consulente filosofico cerasi*, Apogeo, Milano 2007, pp. 8-20.

Phronesis

esiste ed esiste anche la letteratura secondaria. Altra questione è se questa letteratura stia adempiendo i suoi molteplici compiti. Se così fosse avrei qualche difficoltà a spiegare l'imbarazzo provato qualche tempo fa nel rispondere a una normale richiesta di riferimenti bibliografici da parte di un neofita. L'argomento specifico su cui venivano richiesti lumi (o meglio, dove questi lumi stessero) in teoria sarebbe dovuto essere del tutto ovvio e potrebbe discorsivamente essere così riassunto: cosa accade *concretamente* in consulenza?

Il mio interlocutore, dopo aver dato un veloce ma non sommario sguardo alla bibliografia più facilmente reperibile, mi confidava la sensazione di trovarsi di fronte a tanti testi che gli spiegavano il senso della consulenza, il suo posto nella filosofia, la sua differenza con la psicologia, temi assai astratti a suo dire. Oppure - antitetivamente - scritti che lo mettevano a parte di casi specifici di consulenza, raccontati spesso in modo tale da rendere assai difficile da parte del lettore (ancor più se non esperiente) l'identificazione delle differenze con una seduta di psicoterapia o comunque la generalizzazione del tipo di atteggiamento. Mai nulla che rispondesse alle domande banali di uno che voglia "immaginarsi", anche solo per gioco, consulente o consultante. Che queste richieste restino inevase colpisce ancor di più se si pensa che quasi tutti coloro che hanno tenuto corsi o presentazioni sul tema hanno ricevuto domande assai concrete: sulla presenza o meno, in seduta, di testi scritti, da assegnare o leggere insieme; sulle citazioni di opere o di passi; sul rapporto con le teorie dei filosofi e la loro esattezza filologica; su quanto parlare rispetto al *partner* dialogico; se si può dare torto al consultante; se si può dire che non si è d'accordo eccetera. Insomma hanno ricevuto, sotto difformi spoglie, la domanda: "cosa accade concretamente in consulenza?"

Ovviamente l'idea di aprire un libro e trovare *la risposta* a queste domande non sarebbe filosofica né educativa per l'aspirante consulente, non sarebbe neppure un segno di salute per il mondo della pratica filosofica. Dubito però che, come accade, il non trovare *le risposte* e neppure il semplice confronto tra consulenti su questi temi sia anch'esso un gran segno di salute.

La sensazione è dunque che nella letteratura secondaria di cui da qualche tempo iniziamo ad andare fieri ci siano dei grossi buchi. Per riflettere sulla storia della consulenza o fare una panoramica delle figure dei consulenti e delle loro teorie i testi non mancano, né mancano i tentativi di raccordare la pratica alle correnti della filosofia contemporanea (penso a Frega, Galimberti, Rovatti, Volpone) o di indagare l'araba fenice dello

Phronesis

statuto epistemologico. Sparsi qui e là non mancano neppure i resoconti di casi. Dunque da una parte avremmo i casi che è possibile raccattare nei vari libri dei consulenti, dall'altra dotte disquisizioni di metapratica. E nel mezzo? Cosa ci andrebbe nel mezzo? Probabilmente ci andrebbe l'esperienza del filosofo pratico non schiacciata sui singoli casi, ma neanche esclusivamente assorta nella contemplazione del ruolo o del fondamento o della storia della consulenza filosofica.

Non credo che questa voragine tematica sia casuale. Piuttosto è figlia (come sempre) di una biografia, della peculiare biografia della consulenza in Italia. Innanzitutto la posteriorità della pratica rispetto alla teorizzazione. Difficile nei primi anni poter esercitare con frequenza, dunque difficile affrontare i problemi della "pratica della pratica". A questo vuoto di esperienze (non solo italiano) si è risposto perlopiù avvitandosi in un lavoro storico-epistemologico-identitario. Esso era necessario per giustificare l'esistenza della consulenza filosofica in un panorama già affollato e per presentarsi decentemente negli ambienti della filosofia accademica. Una vocazione tipicamente giovanile, comprensibile ma indubitabilmente difensiva.

Il problema fondamentale, inizialmente, era costituito dall'annoso confronto con le psicoterapie ed era (è) complicato dalla crisi delle medesime. Chi si è trovato a diffondere e presentare la consulenza filosofica aveva davanti, ossessionante e inarginabile, la richiesta di differenziarsi dalle psicoterapie. Ma come differenziarsi in due parole da qualcosa in possesso di un'identità sempre più labile e divaricata? La miriade di psicoterapie brevi, a loro volta alla ricerca di qualcosa per differenziarsi le une dalle altre, alla ricerca di stimoli e ibridazioni, sembrava coprire il campo dell'immaginabile. Se l'apologeta della consulenza filosofica faceva risaltare la differenza con la sua disciplina a partire dai temi dell'inconscio, rapida era la risposta di un seguace della corrente comportamentale razionale emotiva (irrilevante qui se fosse uno studioso, un terapeuta, un simpatizzante, un ex o attuale paziente) nel sostenere che lo stesso era per loro, che anche loro infatti nell'inconscio non credevano⁴.

⁴ Mostrando con queste discipline un rapporto meno competitivo e ansioso non sono pochi comunque, i consulenti che in questi anni, in varie guise e da varie angolazioni, hanno messo in evidenza aspetti di affinità tra la consulenza filosofica e l'universo delle psicoterapie brevi, con particolare riguardo ai lavori di Ellis, Rogers e Frankl. Si veda ad esempio Elliot D. Cohen, *Il processo della logic-based therapy: un approccio alla consulenza filosofica*, in "Pratiche filosofiche", n. 2, Ottobre 2003; Stefano Zampieri, *Una certa somiglianza di famiglia. Consulenza filosofica e psicologia umanistica*, in "Phronesis", Anno IV, n. 6; Monica Cavallé, *La consulenza filosofica e le emozioni*:

Phronesis

Se si tematizzava la questione della pari dignità dei dialoganti, era un rogersiano a dirti che “questa” l’avevano inventata loro; se parlavi di significato, terreno prediletto della filosofia, era il frankliano a rintuzzarti. Persone che avevano fatto della frequentazione di svariate terapie quasi un hobby erano pronte a riconoscere (senza troppi distinguo in verità) in quello che dicevi un tratto identico a quello fondamentale della terza o quart’ultima terapia a cui si erano sottoposte.

Qualche consulente ha cercato di inserire delle note di saggezza, o perlomeno una maggiore articolazione, in questa convulsa faccenda. Ruschmann, ad esempio, ha ricordato come la cosiddetta psicologia umanistica nel suo presentarsi, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, avesse ampiamente saccheggiato la filosofia: «molte delle personalità coinvolte erano fortemente influenzate da filosofi, alcuni si definivano “psicoterapeuti esistenziali” e facevano riferimento a Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Buber, Tillich, Ortega y Gasset eccetera» e come lo sguardo dei contemporanei leggesse le critiche della psicologia umanistica a psicoanalisi e comportamentismo «come aventi un carattere “filosofico” più che “psicologico”»⁵. Ciò avrebbe dovuto indurre a maggiore prudenza chi ravvisava plagi in somiglianze tra consulenza filosofica e alcuni indirizzi della psicologia che qualche anno prima avevano prelevato questi elementi dal generoso patrimonio della riflessione filosofica stessa. Ma la questione nasceva stortignaccola fin dall’inizio, dal peccato originale di aver presentato la consulenza filosofica (di rimbalzo dall’esperienza statunitense) in modo sfavorevole: schiacciata sul *counseling* psicologico fin dal nome⁶. Ancora nel 2006, Moreno Montanari, tra i teorici più ambiziosi del panorama pratico-filosofico italiano esordiva in una prefazione a un volume sulla consulenza con questa frase: «nonostante le importanti peculiarità che questo libro vuole mettere in eviden-

un’applicazione degli insegnamenti di Epitteto», in “Phronesis”, Anno V, n. 8; Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano 2004, pp. 110-124.

⁵ Eckart Ruschmann, *Consulenza filosofica. Prima parte*, a cura di Rosaria Longo, Armando Siciliano, Messina 2004, p. 70. Similmente sul tema si esprime Ran Lahav, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004, p. 19.

⁶ Per una ricostruzione “nominalistica” della vicenda mi permetto di rimandare al mio *La consulenza filosofica*, Xenia, Milano 2007, in part. le pp. 16-17. Per una riflessione sulle ricadute dell’equivoco che ha portato alla costruzione di quello che ho definito il “sosis” e sulle possibili vie d’uscita concettuali verso una pratica filosofica emancipata dalla scarsa libertà concessa da una lettura terapeutica della disciplina si veda il mio *Achenbach come educatore. Considerazioni inattuali sulla pratica filosofica*, in Neri Pollastri, Davide Miccione, *L’uomo è ciò che pensa. Sull’avvenire della pratica filosofica*, Di Girolamo, Trapani 2008, in part. le pp. 81-106.

Phronesis

za, la consulenza filosofica è ascrivibile al più ampio orizzonte delle attività di *counseling* d'indirizzo umanistico»⁷. Un errore che Achenbach aveva cercato di contrastare fin da principio e che in una società ossessionata dalla terapia (psicologica o meno)⁸ si paga profondamente e a lungo. Dopo un'ora di "Achenbachismi", in una lezione di "Introduzione alle pratiche filosofiche" per la Scuola di Specializzazione all'Insegnamento Secondario (SIS) una specializzanda laureata in Psicologia mi chiese (ignorando tutte le possibili questioni filosofiche) se la consulenza veniva fatta in poltrona o lettino. Mi trovai a destare il suo scandalo sostenendo che, in fondo, se non c'era troppo traffico, andava bene anche una passeggiata in bicicletta. Costei urlò inorridita: "e il *setting* dove va a finire?".

Difficile intendersi. Difficile spiegare in un'epoca dove al linguaggio psicoterapeutico viene assegnato d'ufficio il compito di parlare di tutto ciò che non ricada immediatamente sotto l'altro linguaggio, quello tecnocratico-mercantile. In un periodo in cui si pensa comunemente che l'empatia sia un termine inventato dalla psicoanalisi è assai improbo provare insieme a ripensare il rapporto intersoggettivo a "prima" della lettura che ne fa la psicologia. Difficile soprattutto se non si ricorda più, per abitudine e ignoranza, che quella psicoanalitica e psicoterapeutica è una lettura - geniale o sciocca qui non conta - tra le tante possibili.

In questa situazione era comprensibile che i consulenti filosofici parlassero con più agio di Kant che non della deontologia e dei suoi vincoli, ad esempio, o della distanza da tenere nei confronti dei consultanti, insomma delle domande di cui prima davamo qualche saggio. Senza accorgercene abbiamo cercato di parlare d'altro. Il buco bibliografico nasce, inoltre, anche dalla reazione che i teorici più avvertiti hanno avuto di fronte al primitivo (si intenda qui l'aggettivo non solo in senso cronologico) tentativo di otturarlo con materiali di risulta, cioè di dubbia provenienza e dubbia solidità. Per intendersi corre l'obbligo qui di citare il nefasto metodo PEACE (acronimo delle cinque fasi: Problema, Emozione, Analisi, Contemplazione ed equilibrio) di Marinoff, metodo che, a suo stesso dire però, non veniva caricato di soverchio significato: «(...) d'altra parte, se non c'è un metodo generale per filosofeggiare, come può essercene

⁷ Moreno Montanari, *Prefazione*, in Moreno Montanari (a cura di), *La consulenza filosofica: terapia o formazione?*, L'orecchio di Van Gogh, Ancona 2006, p. 7.

⁸ Sulla ossessione per la lettura terapeutica del reale rimando al bel libro di Frank Furedi, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2005 (ed. or. *Therapy Culture*, Routledge, London 2004). Ho tentato una lettura filosofica della questione nel mio *Guida filosofica alla sopravvivenza*, Apogeo, Milano 2008, in part. le pp. 55-80.

Phronesis

uno per la consulenza filosofica? Ciononostante, l'esperienza mi ha insegnato che molti casi si adattano efficacemente a un approccio in cinque fasi che io chiamo procedimento PEACE»⁹. Meno naïf, ma non meno filosoficamente evasiva, la proposta dei quattro stadi di Peter Raabe non si discostava dalla costruzione di modelli su base empirico-pragmatica.¹⁰

Oggi questa non sembra una via proponibile. Chi fa pratica filosofica ha bisogno di fondare argomentativamente e, qui sì, *iuxta propria principia*, le modalità della consulenza. Dire: “io inizio sempre con una barzelletta”, o “io li faccio parlare 40 minuti e poi li interrompo” sono consigli empirici (oltreché di infimo livello). Ipotizzare questo o molteplici *step* non riconducibili ad un significato filosofico significa fondare la pratica della pratica filosofica su rilievi empirici o di tipo psicologico (di una psicologia ingenua e non vagliata). Significa basare la filosofia su questioni non filosofiche. Con ragione Pollastri ci mette in guardia ricordandoci che «assumere regole vuol dire infatti *dare per buoni*, sottraendoli alla riflessione, aspetti della visione del mondo implicita dei dialoganti, ovvero assumere già *una certa filosofia*, o ideologia che dir si voglia»¹¹.

La via indicata da Achenbach è sicuramente estranea alle banalità delle regolette nonché al vizio “terapeutico” originario, ma dopo aver saggiamente sbarrato la porta all'ossessione per il metodo, messo in guardia dalla modellistica implicita nel resoconto dei propri casi, non mi sembra che il fondatore della *philosophische Praxis* abbia lavorato alla possibilità di trarre *filosoficamente* dal carattere *filosofico* della disciplina indicazioni sulla pratica della pratica. Che sia stato il timore di venire trasformato suo malgrado in modello anche nelle sue “ostensioni” antimetodologiche o sia una costitutiva allergia alla costruzione, certo è che Achenbach, dopo il prezioso esordio, sembra il perfetto esempio del parlar d'altro citato qualche riga fa. Su questo tema, si fa a questo punto imprescindibile il contributo di Pollastri, che con caparbia e chiarezza insiste nel cercare una via filosofica che non sia meramente negativa (tale cioè che si possa

⁹ Lou Marinoff, *Platone è meglio del Prozac*, Piemme, Casale Monferrato 2001, p. 57.

¹⁰ Cfr. Peter B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006, in part. pp. 138-194. Il fascino esercitato dalla “facilità” dei modelli, dalla loro mediaticità, trasmissibilità, applicabilità è evidente anche fuori dall'Italia. Ad esempio nel manuale spagnolo di consulenza filosofica di Barrientos si tende a dedicare spazi ampi alle varie proposte di modellizzazione e ad essere più cauti nei confronti di proposte più organiche e articolate come quella achenbachiana. Cfr. José Barrientos Rastrojo, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife 2005.

¹¹ Neri Pollastri, *La consulenza filosofica come “pura” filosofia*, in (a cura di) C. Brentari, R. Madera, S. Natoli e L. Vero Tarca, *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 176.

Phronesis

dire solo ciò che non è) all'esercizio concreto della pratica filosofica.

Da qui probabilmente, dalla percezione della giustezza ma anche della friabilità del crinale in cui si è venuta collocando la *Praxis* di Achenbach, nasce l'insistenza di Pollastri nel tentare di riportare per quanto sia possibile la consulenza filosofica nella pratica filosofica e questa nella filosofia *tout court*¹².

Molte delle questioni, anche minime, che il consulente si pone prendono un altro aspetto se si tiene chiaramente ferma l'idea che si stia semplicemente facendo filosofia: io faccio filosofia con le persone, non risolvo i loro problemi, non li curo, non solidarizzo con loro, non offro conforto. Tutto ciò può succedere, ma non mi riguarda. Può succedere che uno stia meglio, che si senta confortato, che i suoi problemi si dissolvano. Ma non era ciò che stavo cercando, ciò che si cercava era un autentico, sincero dialogo filosofico. Questo è un ottimo punto di partenza. Spazza via tante ossessioni, regolette, pesature con il bilancino del farmacista. Pure, ripartendo da questa visione della questione, alcune riflessioni secondo me si dovrebbero fare. Cavare dall'aderenza della consulenza filosofica alla filosofia alcune indicazioni generali sulla prassi del consulente è meno immediato di quanto si possa pensare, necessità di rigore filosofico e capacità di pensare altrimenti rispetto a questioni che ci vengono costantemente presentate in un certo modo. Un esempio di questa rara capacità si può rintracciare a mo' di esempio nel lavoro di Giacometti sull'identità e i limiti della professione di consulente filosofico¹³.

Propongo qui dunque quattro brevi questioni: 1) se si possa fare consulenza filosofica con chiunque, indipendentemente dalla relazione esistente, fuori dal rapporto di consulenza, tra consulente e consultante; 2) se il consulente debba parlare di sé in consulenza; 3) se le convinzioni filosofiche del consulente pesino sulla consulenza; 4) se l'idea di fornire un resoconto dei propri casi abbia senso.

Non è detto che siano le questioni più pressanti o importanti, sono soltanto alcune delle tante possibili. Più che quattro piccole trattazioni vanno intese come semplici stimoli al dibattito, come segnalazione che *li*

¹² Il tema dell'identità possibile di filosofia e consulenza filosofica è assai presente nella bibliografia di Neri Pollastri. Tra i suoi scritti sul tema si veda: *Pratica della filosofia e consulenza filosofica*, in (a cura di) Rosaria Longo e Davide Miccione, *Vivere con filosofia*, Bonanno, Acireale-Roma 2006; *La consulenza filosofica come "pura" filosofia*, cit.; *Filosofia, nient'altro che filosofia*, in Aa.Vv., *Filosofia praticata*, Di Girolamo, Trapani 2008.

¹³ Cfr. Giorgio Giacometti, *Una professione impossibile?*, in Aa.Vv., *Filosofia praticata*, cit., e *La consulenza filosofica come professione*, in "Phronesis", IV, n. 7.

Phronesis

può esserci qualcosa di cui vale la pena discutere. Alcune di esse rimandano a dibattiti, prassi e regole tipiche dell'universo terapeutico. Ciò, lungi dallo scoraggiarci, dovrebbe portarci a riflettervi sopra, con le armi che la filosofia ci mette a disposizione e per il senso che nel fare filosofia possono avere, e a iniziare a parlarne. Queste quattro glosse non costituiscono delle tesi ma semplicemente delle riflessioni in pubblico e un implicito invito, rivolto ai consulenti filosofici, a riflettere anche su questioni meno elevate ma non meno importanti.

1. Il migliore amico di *Sofia*, non tuo

Facendo consulenza io faccio filosofia con un altro uomo. Non terapia, cura, ascolto empatico, bensì filosofia. Però la faccio con quest'uomo e a partire (per poi ritornare) dalla vita e dalle richieste di quest'uomo. Posto che la consulenza filosofica sia un dialogo filosofico, essa è uno specifico genere di dialogo filosofico. Affinché non sia una lezione, un seminario, un'astratta chiacchierata bisogna ricordare che deve essere lui (il consultante), come dice Achenbach, che «muove il bianco e ha la prima mossa»¹⁴. L'urgenza è sua, il problema è suo. Ciò non esclude che anch'io rifletta e impari, anzi lo include, ma i ruoli vanno definiti. L'unica asimmetria è dunque il riflettore dell'attenzione posto sul consultante e non sul consulente. Anzi è la decisione su dove questo "riflettore" vada puntato a fare di qualcuno il consultante e dell'altro il consulente, giacché la preparazione come discriminare è accidentale.

Perlopiù il consulente filosofico è più preparato filosoficamente e affinato nella riflessione logica del consultante ma ciò è casuale, non strutturale. Non fa di lui un consulente. È fondamentale che il consulente filosofico sia preparato, lucido, abituato a pensare filosoficamente la propria vita, non che sia *più* preparato, *più* lucido, *più* abituato a pensare filosoficamente la propria vita del suo interlocutore. Se entrambi hanno la preparazione, la vocazione e lo sguardo del filosofo pratico, sarà in ogni caso l'assunzione del ruolo a fare di uno il consulente e dell'altro il consultante.

A chi scrive è capitato di fare consulenza in veste di consultante: pur riconoscendo al mio consulente saggezza e preparazione, non collegavo al mio essere consultante una implicita patente di minore preparazione filosofica o minore saggezza rispetto a chi in quel momento faceva da consulente. Dunque ciò che lo rendeva consulente e mi rendeva consul-

¹⁴ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004, p. 92.

Phronesis

tante era il fatto che al centro fosse posta l'analisi filosofica di un mio problema, di un mio quesito, e solo di rimbalzo dei suoi.

Affinché però il mio problema sia *occasione* e non *pretesto*¹⁵ per il suo ampliamento concettuale attraverso il dialogo filosofico; affinché ad esempio il problema del *mio* rapporto con il *mio* corpo non diventi l'universale problema del rapporto con il corpo ma si tenda verso l'universalità dei concetti senza separarsi dalla mia biografia, affinché si connetta a più ampie reti di significato continuando a parlare di me seppure non soltanto di me, è necessario che non ci si trincerò dietro il problema astratto ma si abbia il coraggio di esplorarlo per come si presenta nella mia esistenza. Ciò necessita della chiarezza, della possibilità di esprimere non solo ciò che si pensa ma anche ciò che si è vissuto.

Diventa dunque necessario stabilire un'intimità. Intendo qui con questo termine il semplice venire a conoscenza dei vari fatti, pareri, aneddoti, pensieri che compongono la vita di ognuno. I concetti che vengono discussi insieme non sono concetti puri ma ibridi, impastati con la situazione, la prospettiva di vita dell'uomo che ci sta davanti: «nella consulenza non si chiede al filosofo: “cos'è la felicità?”», ma gli si parla dell'infelicità. Nessuno gli chiederà “cos'è il coraggio” ma certamente gli verrà raccontato lo smacco di una vita vile»¹⁶. Entriamo nella vita del consultante, che noi lo si voglia o no, veniamo a sapere di dolori, piaceri, pregiudizi, sbagli, speranze, ecc. L'altro ha bisogno di piena libertà di poter dire, raccontare, confessare.

Se è così, il problema dell'eventuale rapporto esistente tra consulente e consultante prima o al di fuori della relazione di consulenza ritorna ad avere un qualche valore seppure per motivi e con caratteristiche del tutto diverse da consimili questioni esistenti nel rapporto di terapia psicologica.

Il problema non è però esprimibile attraverso una semplice distinzione tra *licet* e *non licet*. Non ci sono tabù, bensì il mettere da conto una maggiore libertà di pensiero nella consulenza, data dalla possibilità di non sottrarre nulla all'analisi congiunta del problema del consultante. Non mi pare la questione sia mai stata posta nella comunità dei consulenti. Ho assistito a un seminario dove un consulente presentava e analizzava, con

¹⁵ Per una tematizzazione della differenza tra *occasione* e *pretesto* rimando al mio *Achenbach come educatore. Considerazioni inattuali sulla pratica filosofica*, in Neri Pollastri, Davide Miccione, *L'uomo è ciò che pensa*, cit., in part. le pp. 97-106.

¹⁶ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 92.

Phronesis

equilibrio e acutezza, un caso da lui portato avanti l'anno precedente, svoltosi all'interno di un progetto in una scuola. Nessuno sembrava però cogliere un problema, alla mia mente affiorante in modo tanto più pressante perché apparentemente lontano dalle menti dei partecipanti. Il problema, ovvio in quel caso, costituito dalle identità del consulente e del consultante, i quali, fuori da quell'ora di confronto, non erano estranei o conoscenti ma rispettivamente un docente di filosofia del liceo e lo studente della sua stessa classe. Mi chiedo: è possibile che ciò non renda poco sincera la relazione? E anche se lo fosse, la sua intangibilità rispetto alla questione è tale dall'esimerci anche dal semplice porsi della questione? Dal non avvertirla neanche più?

Il problema, per un consulente filosofico, non è connesso con complesse questioni simboliche, proiezioni, sovrapposizioni del docente come autorità, ma dalla semplice domanda che sempre il consulente dovrebbe porsi: ci sono le condizioni per un autentico dialogo filosofico consulenziale? Ci sono le condizioni per la piena sincerità, per la *parrèsia*, il parlar franco che spesso viene tirato in causa nella consulenza? Se non si tratta solo di filosofare sul concreto ma «di partire dal concreto»¹⁷, ciò in questa specifica situazione è possibile pienamente e in libertà?

Di passaggio si potrebbe notare come andando dal mio docente io sia già al corrente - e non per sentito dire ma direttamente attraverso l'ascolto delle parole, l'osservazione dei comportamenti, l'interazione - di quali siano le sue convinzioni su quello che riguarda la scuola, il rapporto con la condotta e con lo studio che non sono piccola parte nella vita di uno studente di liceo. In che misura il consulente può verosimilmente recuperare una neutralità ideologica, assicurare quello spazio di libertà, di non giudizio? Se io fossi studente-consultante direi al mio docente-consulente che mi faccio fare i compiti, comprese le tesine di filosofia, da mio fratello maggiore? E se questo fosse uno dei miei problemi? Direi al mio docente-consulente che faccio uso di *cannabis*, e che utilizzo smodatamente pornografia scaricandola dal computer di mia madre?

Ognuno di noi potrebbe tranquillamente mettersi a tavolino e immaginare figure con cui abbiamo rapporti forti e pensare a tutte le cose che avremmo difficoltà a dire loro. A una donna con cui in passato avessi avuto una storia e mi facesse da consulente direi che tutti i rapporti precedenti alla storia che sto vivendo sono stati senza importanza e che questo mi porta a riflettere sul senso dell'amore e del sesso per me? A un

¹⁷ *Op. cit.*, p. 19.

Phronesis

mio caro amico che mi fa da consulente potrei dire che io non ho mai ritenuto i miei amici sinceri nei miei confronti e che penso abbiano tutti un secondo fine? E in che misura un dialogo di consulenza filosofica può sopravvivere alle omissioni dei dialoganti?

2. *Te fabula narratur*

Il filosofo pratico rappresenta egli stesso l'istituzione della consulenza incarnata in sé. Più esattamente e con le parole di Achenbach, si potrebbe dire «la forma concreta della filosofia è il filosofo e questi, in quanto istituzione della filosofia in un singolo caso, è la consulenza filosofica»¹⁸. A lui non sono concesse le prese di distanza che da secoli il filosofo mette tra la propria vita e il pensato: «il pericolo più grande sarebbe che mi servissi di un pensiero che non potessi poi giustificare con la mia stessa intera esistenza»¹⁹. È difficile per un consulente filosofico conciliare, se le condivide, queste asserzioni con la figura muta del consulente filosofico che ascolta compassato tacendo tutto di sé. Se qualche pagina prima abbiamo messo in evidenza come la consulenza abbia la necessità di concentrarsi sul consultante, questo spostamento di attenzione non elimina la costruzione di un dialogo in comune. Se il consulente è un partner di dialogo e non un terapeuta sovraordinato, come fa a chiedere sincerità e apertura restando abbottonato?

La ricerca della pariteticità, è fondamentale per distinguere la consulenza dalla terapia da una parte e dall'altra dalla pedagogia, per far sì che si possa parlare di dialogo e non di confessione, analisi, oppure di lezione o seminario²⁰. Credo che la tematizzazione del ricorso esplicito del consulente al racconto della sua esistenza possa contribuire a portare avanti questo percorso di simmetria per essenza. Che sia la vita del consultante e non quella del consulente ad essere posta al centro della discussione è ovvio, giacché è il primo a cercare il secondo e non viceversa, è il primo a pagare il secondo e non viceversa, ecc. Ciò crea una situazione in cui si parla del primo ma si potrebbe anche parlare del secondo. Mettersi in gioco con episodi della propria vita mostra all'altro che si sta davvero giocando in due, e anche se “batte” lui e “rispondo” io ciò non fa dei nostri ruoli qualcosa di separato, ma solo di distinto. Ovviamente gli episo-

¹⁸ *Op. cit.*, p. 143.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 22.

²⁰ Neri Pollastri, *Un estraneo in famiglia. Sulla relazione tra consulenza filosofica e psicoanalisi*, in *Giornale storico del centro studi di psicologia e letteratura*, n. 6, aprile 2008, in part. le pp. 184-185 e 198-199.

Phronesis

di della propria vita non possono essere portati in consulenza dal consulente in modo o con intento didattico, creando una agiografica vita del consulente o un rosario di *exempla* di virtù da mostrare al consultante, quanto per aumentare il materiale di vita messo a disposizione, per porre sotto la lente del *logos* altre situazioni che si conoscano bene. Per riflettere insieme su questioni che noi conosciamo bene ma sufficientemente estranee al consultante da permettergli di allenare l'occhio all'analisi concettuale della vita, per aumentare la simmetria che da anni asseriamo. Per dimostrare a noi stessi e al nostro compagno di dialogo che la filosofia è riesame continuo e senza luoghi sacri di fronte ai quali si debba dismettere l'indagine razionale.

3. L'enormità del sapere minimo

Fin dall'inizio la consulenza filosofica ha messo in chiaro come essa non avesse una dottrina cui fare riferimento: «detto in modo conciso, la tesi che è stata presentata è che la consulenza filosofica sulla vita non dispone *in senso positivo di alcuna teoria che sia solo applicabile*»²¹.

Il consulente non giudicava le cose e i consultanti a partire dalla sua teoria filosofica sul mondo. Improbabile tra l'altro che ne avesse una propria e originale, dunque il rischio era, più che altro, di avere in giro consulenti heideggeriani, hegeliani, derridiani eccetera (come nel bel romanzo di Irwin Yalom che ha per protagonista un consulente schopenhaueriano)²², secondo le mode o la prevalenza degli autori nel curriculum di studi universitari.

Questo assunto, chiaro e reiterato fin da principio, si limitava a mettere in evidenza ciò che era considerato stupido o intollerabile, non spiegava quale strada si sarebbe dovuta intraprendere per un rapporto costruttivo con la propria cultura filosofica e con il proprio consultante. La sensazione è che all'inizio si sia perlopiù inteso rispondere al divieto di giudicare il mondo e il malcapitato consultante a partire dalla dottrina di un filosofo con una soluzione al ribasso: frammentare i propri riferimenti, insomma limitarsi a un eclettismo spesso di terza mano. “Non posso schiacciare la consulenza su un autore, prenderò allora qualcosa da ognuno” sembra l'inconfessata idea del consulente filosofico. In alcuni casi (quando la cultura dei protagonisti sia tale da non permettere loro di

²¹ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 83.

²² Irwin Yalom, *La cura Schopenhauer*, Neri Pozza, Vicenza 2005 (ed. or. *The Schopenhauer Cure*, HarperCollins, New York 2005).

Phronesis

cogliere la mediocrità intellettuale dell'operazione) questo bricolage filosofico non è neanche inconfessato. Si pensi ad esempio ad alcuni “notevoli” passi di Marinoff sul tema: «Il grande vantaggio di disporre di migliaia di anni di riflessione a cui attingere consiste in questo: che molte delle menti più fertili della storia hanno meditato su questi argomenti e hanno lasciato concezioni e linee di condotta a nostro beneficio»²³. O ancora: «Se ti rivolgi a me, potrai discutere ad esempio i pensieri di Kierkegaard sul modo di affrontare la morte, le idee di Ayn Rand sulle virtù dell'interesse personale o il consiglio di Aristotele di seguire in ogni situazione ragione e moderazione»²⁴.

La questione, così angolata, mi sembra irrisolvibile. L'eclettismo frammenta solo il problema ma lasciandolo “in circolo” forse più insidiosamente. Che significa, come propone Marinoff, pescare nei duemilacinquecento anni di riflessione per dare qualcosa al consultante? Come decidere in quale borsa, delle tante create e riempite dalla attività filosofica nei secoli, pescare? La scelta non sarà semplicemente condizionata dalla nostra ignoranza e dalla parzialissima conoscenza della enorme varietà di dottrine della filosofia? Inoltre, qual è il metacriterio che ci fa scegliere per quest'uomo che ci troviamo ora davanti il discorso scettico e per quell'altro il discorso stoico²⁵? Sarà chiaramente il metacriterio la vera filosofia del consulente, quella che rappresenta una visione del mondo non meno “forte” del temuto ricorso a una sola dottrina, giacché sussume sotto di sé tutte le altre filosofie e pretende di poterle cogliere in un unico sguardo e sapere come giostrarle e assegnarle al caso singolo. Se ciò fosse un metacriterio consapevole ci troveremmo davanti nuovamente una filosofia ben precisa seppure eclettica; se ciò fosse inconsapevole ci ritroveremmo invece di fronte a un consulente immerso in quello stato di minorità da cui pretende di emancipare gli altri.

Un altro itinerario tende a tematizzare la sospensione del giudizio. Il consulente non fa entrare le sue convinzioni in consulenza, le sospende metodologicamente, le mette tra parentesi. Egli non giudica e non

²³ Lou Marinoff, *Platone è meglio del Prozac*, Piemme, Casale Monferrato 2001, p. 14.

²⁴ *Op. cit.*, p. 15.

²⁵ Così l'immane Marinoff si esprime sulla “posologia” delle teorie esistenzialiste in uno dei suoi migliori pezzi di umorismo involontario: «questa scuola di pensiero di certo attrae alcune personalità e spesso porta a un loro aggravamento. Ritengo che abbia inutilmente reso infelici molte persone. Raramente prescrivo letture esistenzialiste ai miei clienti, a meno che non stiano talmente bene da desiderare un cambiamento e provare un certo sottile malessere, ma è un caso rarissimo», Lou Marinoff, *Le pillole di Aristotele*, Piemme, Casale Monferrato, 2003, p. 47.

Phronesis

schiaccia l'esistenza del consultante sulla propria visione del mondo, che si suppone comunque formata dalla frequentazione con certi autori.

Questa seconda via non sembra meno perigliosa. Come convincere se stessi e gli altri che si sia veramente sospeso il giudizio? Come pensare che un consulente filosofico che ritiene l'omosessualità una malattia da cui guarire possa sospendere il suo giudizio e parlare serenamente della questione? Come escludere (precipitando con ciò nel gorgo della psicologia) che egli non sia semplicemente convinto di sospendere le sue convinzioni e tutti i suoi interventi consulenziali cerchino di riapprodare alla sua Itaca teorica forzatamente lasciata?

La questione va colta invece da un'altra angolazione, strettamente connessa allo statuto della filosofia, che mi sembra già presente in Achenbach. Non c'è nessun convincimento da mettere tra parentesi perché non c'è alcun convincimento che ne possa stare fuori quando stiamo esercitandoci filosoficamente. Il filosofo consulente è tale proprio perché pone le sue convinzioni costantemente sotto la lente della propria e altrui critica. Il percorso di consulenza costituisce in tal senso per lui una grazia. Per poter ottenere questa grazia il consulente gioca ad essere un altro, cioè a pensare nei panni dell'altro con i ritmi e i problemi dell'altro. Per fare ciò rinuncia metodologicamente a se stesso ma solo nella misura in cui non ha mai davvero "acquistato" se stesso ma si è sempre, dall'inizio, considerato "in noleggio". Il filosofo che considera sua proprietà inalienabile le proprie convinzioni, cioè inattaccabili, fuori dalla messa in questione, ha già smesso di essere filosofo, ed è sapiente, guru. Attività ed identità forse anche in possesso di un alto grado di efficacia, ma già post-filosofiche. Al peggio, in mancanza di carisma è, come dice Achenbach, un *informatore*: «Chi (...) risponde senza riflettere né pensare, senza cioè aver prima chiesto *a se stesso* la risposta, be' questi non risponde: chi *aveva* già la risposta, non risponde, ma dà un'informazione, cosa che è tipica degli informatori e dei cosiddetti "portavoce" (il mondo ne è pieno)».²⁶ Dire quindi al filosofo di sospendere il suo giudizio significa in una certa misura offenderlo giacché quando lui pensa esso è perennemente sospeso. Significa solo ricordargli, come certi moniti medievali alla fragilità della vita umana, di essere davvero filosofo.

Quanto ai contenuti positivi dei filosofi consulenti sarebbe il caso di riflettere sulla possibilità di pensare una consulenza filosofica senza al contempo immaginare una implicita dottrina minima sotto la cui soglia

²⁶ Gerd Achenbach, *Del giusto nel falso*, Apogeo, Milano 2008, p. 104.

Phronesis

nessun consulente riesce a scendere. L'idea della neutralità assoluta della consulenza filosofica, così considerata, non ha un gran senso. Ciò non ostacola la riflessione sui singoli problemi della vita, si pone piuttosto come fondamento delle condizioni di possibilità della consulenza.

Ognuno potrà cercare per proprio conto queste “convinzioni filosofiche minime” del consulente. Trovo difficile, però, immaginare un consulente filosofico che pensi che tra esseri umani non si sia in grado di comprendersi linguisticamente. In caso contrario non si capirebbe il senso filosofico del suo lavoro.

Non è questa, in sede filosofica, un'assunzione da poco. La consulenza filosofica, per avere un senso, deve dare per assunte diverse posizioni sulla realtà e predica, che il consulente filosofico lo voglia o no, un'antropologia filosofica minima. Pensa, ad esempio, che in qualche modo lo sviluppo di concetti possa influenzare le azioni o le emozioni, che questo sviluppo possa passare anche dal semplice dialogo e non da eventi dell'esistenza o accessi a dimensioni pre-coscienti. Ancora, la consulenza predica implicitamente che si possa fare filosofia sulla quotidianità. E, fatta la tara di ogni critica al *problem solving* e alla centralità dell'aiuto, ha implicito che la consapevolezza sia meglio dell'inconsapevolezza.

Suppongo che, a rifletterci, altre connessioni necessarie possano essere trovate. Pollastri, ponendosi domande simili, vede nella consulenza, chiunque la impersoni, una dimensione critica strutturale, traendola dalla filosofia di cui è emanazione²⁷. Forse queste annotazioni minime su ciò che già pensa un consulente per il solo fatto di essere un consulente non costituiranno un sistema filosofico, ma rendono di certo difficile, a rigore, parlare dell'assoluta neutralità del filosofo.

4. Scrivere per casi

Sarà la vecchia condanna crociana che agisce senza che noi lo si sappia, sarà l'idea, a volte pensata ai limiti del parodistico, che la filosofia resti intatta nelle relazioni che intrattiene, sta di fatto che il filosofo di rado riflette sui generi letterari che di volta in volta si trova prevalentemente ad utilizzare. Questa mancata riflessione porta spesso a non pensare neanche altri temi che ad essa potrebbero fruttuosamente collegarsi, come la questione della stesura dei casi nella consulenza filosofica.

²⁷ Cfr. Neri Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007, pp. 52-54; oppure *Filosofia, nient'altro che filosofia*, in AA. VV., *Filosofia praticata*, cit., pp. 26-27.

Phronesis

Eppure i resoconti di casi ormai sono assai diffusi nella letteratura sulla consulenza. A volte interessanti e altre meno, a volte in grado di mostrare una specificità filosofica e altre in grado solo di aumentare la già non ridotta confusione generale. Nonostante la diffusione e nonostante la condanna netta di Achenbach alla costruzione di un genere siffatto, la discussione sulla necessità e l'utilità di resocontare gli incontri di consulenza non è mai decollata. E l'idea che siano meglio di niente, che diano un'idea di ciò che succede in consulenza, non credo risolva gli eventuali problemi, né porti molto avanti il dibattito.

Io mi concentrerei innanzitutto sulla accennata questione del genere letterario. Il resoconto casi non è un genere letterario neutro (anche perché forse un genere neutro non esiste) ma tende con forza verso alcuni *topoi*, con tanta più forza quanta più è l'inconsapevolezza dello scrittore che si trovi a subirli.

La compiutezza innanzi tutto. La spinta a far coincidere la chiusura del caso con la soluzione se non di un problema pratico perlomeno di un problema teorico (qualcosa che ricordi il lieto fine). La compiutezza, quella cosa che dovremmo riconoscere (se c'è) alla fine, si insinua nella mente dell'estensore dei casi e lo porta a costruire un organismo con un capo e una coda anche se lui, queste due parti del corpo, mentre faceva consulenza non avrebbe saputo dire dove stessero. L'effetto è sempre quello di descrivere qualcosa di ordinato dove digressioni, giri viziosi, perdite di tempo, strade senza sbocco non esistano. Direi che il resoconto dei casi sta al concreto rapporto di consulenza come la pornografia sta al reale rapporto sessuale.

Un altro pericolo è quello di cercare, scrivere e rendere esemplare, anche ad uso didattico, il "momento filosofico", equivalente del momento terapeutico della psicoanalisi. Ci sarebbe cioè un momento in cui la vita si trasforma in concetto, questo concetto rivela una profonda struttura filosofica su cui il dialogo agisce e questa rivelazione ritorna sulla vita, illuminandola di un diverso significato. Sebbene ciò possa succedere, la mia impressione è che non sia né così frequente né necessario: «non basta indicare "il momento" nel quale qualcosa è cambiato, perché questo non c'è; viceversa è necessario *narrare come* il dialogo si sia sviluppato, producendo una vasta serie di piccole variazioni di comprensione e di senso»²⁸.

²⁸ Neri Pollastri, *In consulenza da un filosofo. Per dar senso al racconto dell'esistenza*, in Moreno Montanari (a cura di), *La consulenza filosofica: terapia o formazione?*, cit., p. 24.

Phronesis

C'è invece un lavoro di manovale del quotidiano, un confrontarsi sulle piccole cose, un ripulire i propri concetti, un guardare le proprie idee a volte più da vicino a volte più da lontano, un tornare sugli stessi argomenti con sempre maggiore profondità, un conoscere la propria posizione sul mondo. Soprattutto un dare i nomi alle cose, un costruire un linguaggio comune che ci serva per pensare. Tendo a pensare che questo tipo di lavoro sia il miglior successo di una consulenza e che sia pressoché irrepresentabile per iscritto, ritengo paradossalmente che il caso rappresentabile perfettamente sia invece quello meno significativo, cioè quello dell'uomo che viene dal consulente con uno specifico problema, lo analizza, insieme trovano una chiave per leggerlo diversamente e quindi "agirlo" diversamente.

Il lavoro quotidiano di una relazione di consulenza, invece, credo difficilmente possa essere narrato. Narrare gli spostamenti di chi pensa in situazione è possibile, ma solo ai pochi toccati dalla grazia della letteratura e non con i vincoli che il racconto di un caso di consulenza pone. In attesa di un Dostoevskij o uno Schnitzler prestati alla consulenza, sarebbe forse il caso di non confondere il nome con la cosa, la consulenza con un suo schema.

Phronesis

Esperienze

Phronesis

I temi della consulenza filosofica. Un'indagine

di Stefano Zampieri

Introduzione

Una delle caratteristiche più evidenti e ribadite del colloquio filosofico consiste sicuramente nel rifiuto di ogni forma di catalogazione dell'ospite, e anzi, proprio l'atteggiamento classificatorio e modellizzante è indicato universalmente come il limite proprio di altre forme di aiuto dialogico, rispetto alle quali la *praxis* filosofica intende prendere nettamente le distanze. Tuttavia, fin da quando ho cominciato ad esercitare come filosofo consulente, mi sono trovato sempre a riflettere intorno ai miei ospiti, in primo luogo per far tesoro, di volta in volta, delle esperienze di dialogo che andavo facendo, ma poi anche, inevitabilmente, per farmi un'idea più chiara della persona a cui la consulenza filosofica, in generale, si rivolge. Mi sono reso conto in questo modo che le problematiche portate nel mio studio in questi anni appartengono ad alcune aree ben determinate e definite. Capiamoci, non sto dicendo affatto che tali aree tematiche rappresentino *ciò a cui il colloquio sa dare risposta*, vero è che, nel sentire comune di coloro che cercano aiuto da un filosofo piuttosto che da un altro operatore, vi sono alcuni punti fermi, in buona parte non adeguatamente discussi. Forse sullo sfondo vi è, anche, qualche pregiudizio rispetto ai limiti della filosofia praticata, e qualche confusione relativamente ai suoi rapporti con l'ambito delle psicoterapie. Tuttavia, mi pare necessario partire proprio da qui, perché questo è il punto di partenza reale: l'immagine percepita della consulenza filosofica a livello pubblico. Se vogliamo comprendere a fondo in che modo il colloquio filosofico sia attualmente appreso e accettato nel nostro Paese è da queste aree tematiche che dobbiamo partire. La presente indagine, dunque, non vuole affatto indicare ciò che il colloquio filosofico può fare, a chi può rivolgersi e perché, ma al contrario, testimoniare dello stato dell'arte: chi si sente interpellato in questo momento da simile nuova opportunità? E per quali motivi?

Ciò non significa in alcun modo che altri ospiti e altri temi non possano in futuro essere accolti in consulenza, mano a mano che la conoscenza pubblica di essa si svilupperà e la sua immagine si farà più ricca, e più

Phronesis

adeguata alle sue effettive potenzialità.

Resta però da precisare che, all'origine di questo lavoro, vi è anche un mio personale sospetto relativo al fatto che il mio campionario personale di consulenze non fosse abbastanza rappresentativo in termini generali, e dalla sensazione che, vista dalla mia prospettiva di consulente filosofico attivo in una determinata regione, il Veneto, in una città di medie dimensioni, Mestre, e forse anche in un ambiente circoscritto alle mie personali frequentazioni, la mia idea dell'ospite fosse in fondo parziale e inadeguata. Ho cioè sentito il bisogno di confrontare la mia esperienza con quella di altri consulenti operativi in altre regioni d'Italia e in altri ambienti. L'occasione mi è stata fornita dal fatto di essere stato parte, dal 2008 in poi, della commissione per il riconoscimento del titolo di consulente filosofico di *Phronesis*; ho così potuto prendere visione delle schede-caso prodotte da una quarantina di candidati provenienti da ogni parte del paese, e da ogni personale esperienza di formazione. Ad esse ho aggiunto le schede relative al mio lavoro personale dell'ultimo anno, e quelle fornitemi dal collega Giorgio Giacometti. In questo modo ho raccolto un campione complessivo di ben 155 casi di consulenza e fra questi ho cercato di verificare le mie intuizioni personali e le mie stesse esperienze. Se lo scopo immediato è quello di descrivere fenomenologicamente il colloquio filosofico, lo scopo a più lungo termine è forse quello di ripensare in modo adeguato la promozione del nostro lavoro. Ciò che non si potrà mai fare nel modo dovuto se non si comprendono le modalità di ricezione di esso. E questo è soltanto un primissimo passo in tale direzione.

Prima di illustrare i risultati della mia indagine, voglio segnalare i due importanti precedenti che ho tenuto presenti. In primo luogo vi è la ormai pionieristica ricerca di Ran Lahav¹, che però ha lavorato su un campione molto più ristretto (13 consulenze) e soprattutto molto omogeneo: studenti universitari tra i 20 e i 29 anni. Esaminando i temi proposti in quel gruppo appaiono preponderanti le tematiche che qui ho raccolto nell'area "Disagio personale" (sensazione di smarrimento generale, sensazione di essere inautentico, difficoltà nell'esprimere il proprio essere interiore ecc.), seguite dalle questioni relative ai rapporti con gli altri e quelle relative alla costruzione del progetto esistenziale. Ma è chiaro che l'omogeneità anagrafica e di provenienza del campione rende la

¹ Ran Lahav, *L'efficacia della consulenza filosofica: un primo studio sui risultati* in *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004, pp. 79-104. L'articolo è uscito la prima volta nel 2001.

Phronesis

ricerca assai poco esportabile e generalizzabile e quindi non può che dare una indicazione di massima, molto contingente.

L'altro precedente è l'importante lavoro di Neri Pollastri a proposito del suo sportello di consulenza filosofica di quartiere realizzato a Firenze nel 2003-2004². In questo caso il campione è un po' più largo e meno omogeneo (33 consulenze, 21% uomini e 79 % donne, per il 60% di età compresa fra i 40 e i 50). Sinteticamente, i temi che raccoglie Pollastri sono per il 36 % difficoltà relazionali (relazione con gli altri, in famiglia o sul lavoro), per il 54 % difficoltà di natura affettiva. Una percentuale minore ha presentato problemi specifici (lutti, malattie ecc.).

Entrambe queste indagini, tuttavia, hanno più lo scopo di mostrare l'efficacia e la praticabilità della consulenza filosofica in una fase in cui ancora essa non era attestata, e sembrano quindi, giustamente, più interessate a indagare il ruolo del filosofo consulente, delle sue risposte e del modo in cui esse vengono accolte dall'ospite, piuttosto che il movente che porta la persona in consulenza.

La particolarità della presente indagine è invece proprio quella di essere interamente mirata a riflettere sull'ospite, chi è e perché si rivolge ad un filosofo. Naturalmente non è necessario sottolineare che si tratta, comunque, di una ricerca che ha puro valore indicativo, e che non ha alcuna pretesa di scientificità. Il suo obiettivo non è stabilire dati in modo inconfutabile, ma solo indicare vie di riflessione alle analisi future.

La questione dell'età e del genere

Balza agli occhi immediatamente che sono due le fasce di età che sembrano percepire più nitidamente il senso e l'utilità del colloquio filosofico: quella compresa tra 26 e 30 e quella compresa tra 36 e 40 anni (Figura 1). C'è da osservare che il dato relativo alla fascia inferiore ai 20 è falsato dal fatto che un certo numero di casi sono stati raccolti all'interno di sportelli di consulenza attivati nelle scuole superiori. Lo stesso dicasi per il dato relativo agli over 56, dal momento che alcuni colloqui sono stati fatti nell'ambito di un servizio di sostegno all'anziano. Si tratta cioè di due modalità particolari di fruizione del colloquio, non tanto nella forma del singolo che si rivolge al filosofo, quanto piuttosto, *al contrario*, di una offerta che il filosofo propone in un determinato ambiente. Tornerò a riflettere su questa importante distinzione nella parte conclusiva.

² Si può leggere in "Aut aut" n. 332, ottobre-dicembre 2006, pp. 86-122.

Phronesis

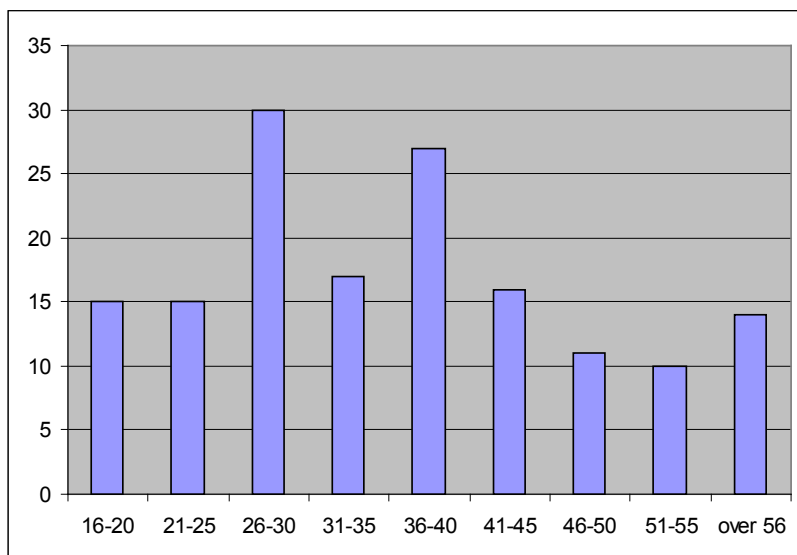


Figura 1 Età degli ospiti

Il campione, come si è detto, non è scientificamente costituito, quindi tutti questi dati vanno naturalmente relativizzati: non devono essere letti come valori assoluti ma solo come linee di tendenza. Anche con questo limite tuttavia, mi pare possano dare indicazioni molto interessanti.

La sensazione è che, per quanto riguarda la richiesta di consulenza, essa incontri maggiore attenzione intorno a due snodi importanti dell'esistenza: quello del giovane che entra nella vita, che cioè deve costruire la propria esistenza, la propria famiglia, la propria vita di coppia, il proprio lavoro, e vive talvolta con difficoltà questi momenti di costruzione dei rapporti e della sua stessa fisionomia: è il momento in cui fare le scelte che resteranno, quelle che determineranno tutta la sua esistenza, e questo mette la persona in una situazione di difficoltà e di incertezza.

D'altra parte c'è un secondo snodo esistenziale, quello che ruota intorno ai 36-40 anni, cioè al momento in cui bisogna cominciare a guardare chi si è, cosa si è diventati, e fare quindi il bilancio delle scelte operate, è il momento in cui la condizione familiare può rivelarsi inadeguata, e il lavoro può riservare brutte sorprese, o ci si può rendere conto delle inadeguatezze del progetto esistenziale realizzato fino a quel momento. È il momento in cui deve apparire la traccia di una condizione di *adulthood* che non è semplice da delineare.

Phronesis

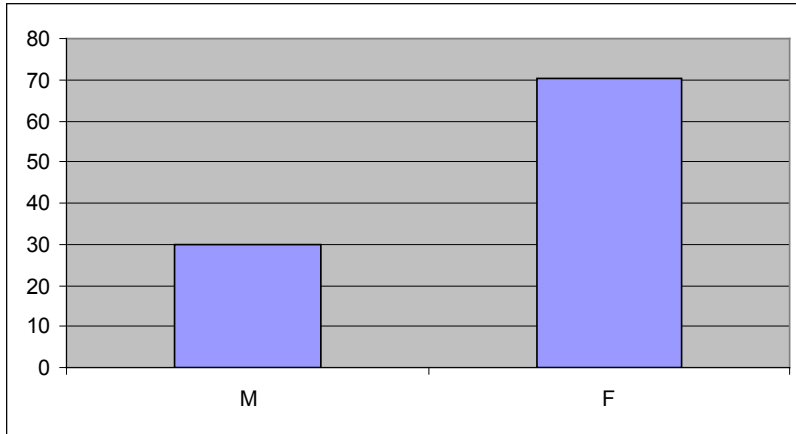


Figura 2 Genere degli ospiti (valori percentuali)

Altro dato molto evidente è che il campione è prevalentemente di genere femminile (per il 70%, Figura 2). Non credo che in ciò abbia un peso particolarmente rilevante il fatto che nel gruppo di consulenti preso in esame ci sia una leggera prevalenza femminile (il 61%)³. Perché mi pare che qualsiasi consulente si sia reso conto che è, comunque, molto più femminile l'attitudine al prendersi cura di sé, all'interrogarsi, al mettersi in questione; e anche la disponibilità ad affidarsi ad un altro, il cercare aiuto, è atteggiamento sicuramente meno diffuso nel mondo maschile. A questo proposito si potrebbero fare delle riflessioni di natura sociologica sul fatto che la riflessività è sempre più marginalizzata nella nostra società, non soltanto sul lavoro, ma anche nella vita comune, quasi si trattasse di una debolezza che è meglio non mostrare, o di una perdita di tempo e di energie che sarebbe meglio impiegare diversamente. Questa ripulsa nei confronti della riflessività, è forse una delle malattie del nostro tempo. E la consulenza filosofica avrà vita difficile per ricavarsi uno spazio autorevole in simile contesto.

³ Faccio notare per inciso che, attualmente, la percentuale maschi/femmine tra i consulenti riconosciuti di *Phronesis* è esattamente divisa al 50%.

Phronesis

Le aree tematiche

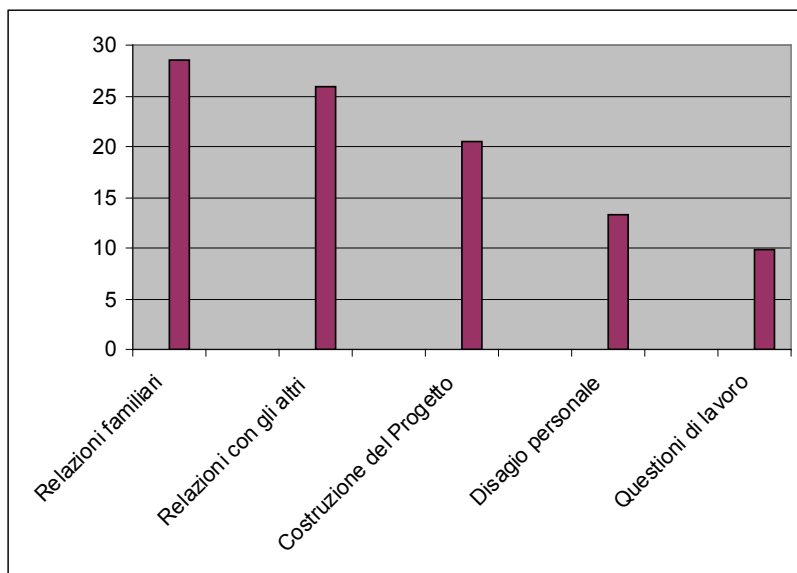


Figura 3 Le aree tematiche emerse (in percentuale)

La distinzione delle consulenze per temi è ovviamente una mia interpretazione, dal momento che non sempre è immediato riconoscerne la presenza e lo sviluppo. Spesso la consulenza si muove a partire da affermazioni assai generiche, il “problema” è indicato con termini piuttosto vaghi come *confusione*, *disorientamento*, *insoddisfazione*, *incertezza*, *difficoltà*, *crisi* ecc. e soltanto lo sviluppo del colloquio ci consente di far emergere il tema dominante. In secondo luogo, è necessario chiarire che la collocazione in aree generali è di nuovo una mia valutazione, e dunque rappresenta una scelta sicuramente discutibile, nel senso che la stessa indagine avrebbe forse potuto dispiegarsi attraverso aree differenti. Stupirà ad esempio la mancanza di un riferimento ai *valori* messi in gioco in ogni singolo colloquio. Ciò è dovuto essenzialmente a un fatto pratico, e cioè che ricavare il valore messo in gioco nell’evento di consulenza dalla semplice lettura di una scheda riassuntiva sarebbe stato nella maggior parte dei casi piuttosto arduo. Ho scelto di individuare ciò che appariva più immediatamente evidente ad un osservatore esterno come sono stato io nel corso di questa indagine (tranne ovviamente per i casi miei personali).

Phronesis

Questa è dunque la mia interpretazione dei fatti, e di conseguenza la mia proposta di analisi.

In secondo luogo c'è da chiarire che le cinque aree generali che io propongo, ci sono d'aiuto solo per orientarci nella pluralità dei colloqui, sempre tutti diversi e non immediatamente paragonabili l'uno all'altro. L'ho già detto e lo ribadisco, la consulenza filosofica muove dal principio dell'imprevedibilità dell'ospite e della sua assoluta originalità e questa indagine non vuole affatto attenuare il principio di base, quanto piuttosto aiutarci a capire quel che accade. Ma le aree generali a loro volta corrono il rischio di introdurre un elemento di eccessiva astrattezza, cioè di riportare all'ambito di una teoria generale il concreto divenire di ogni singola personalità. È un pericolo che bisogna scongiurare: ciò che sembra vuoto nel discorso in realtà è pieno, ciò che sembra astratto resta assolutamente concreto, nel senso che le aree generali sono in realtà la raccolta di azioni concrete, le uniche davvero importanti per il colloquio.

Così, ancora, partendo dalle situazioni reali avrei potuto insistere più sulle combinazioni, per cui le relazioni familiari appartengono certo, come sottoinsieme, al genere delle relazioni con gli altri, ma le relazioni con gli altri, a loro volta, mettono in gioco il sistema dei valori, e determinano condizioni di disagio personale, e spesso richiedono una revisione del progetto esistenziale. Insomma è chiaro che la distinzione è netta solo perché artificiale, la realtà del colloquio, e quella dell'esistenza, è tale per cui in ogni nostro agire mettiamo in campo le diverse componenti della nostra natura, tanto quelle relazionali, quanto quelle relative alla nostra identità, quanto quelle relative al nostro essere liberi.

Le aree generali sono elencate e descritte in ordine di importanza rispetto al campione, da quelle emerse più frequentemente a quelle emerse meno frequentemente, così ugualmente i singoli temi.

1^a area: le relazioni familiari

Ben al di là di quanto solitamente si legge nella letteratura specifica (che evidentemente è ancora troppo teorica), l'indagine sul campo mostra che i temi proposti al colloquio sono in primo luogo appartenenti alla sfera delle relazioni familiari, o meglio, delle relazioni stabilizzate (sancite o meno dal matrimonio).

All'interno di questo spazio dobbiamo mettere in evidenza in primo luogo la crisi del rapporto coniugale (o di coppia) sia nei termini di difficoltà dei rapporti con il coniuge, sia nel caso delle relazioni extra coniugali.

Phronesis

gali, sia, infine, nel caso della separazione. In secondo luogo bisogna collocare le difficoltà di comprensione, interazione, condivisione, con i figli. E persino le crisi che si realizzano alla nascita degli stessi, o di fronte all'incapacità di averne, o alla decisione se averne o meno.

Area	Le relazioni familiari	Frequenza: 28,5%
Temî emersi	Crisi coniugale Separazione Tradimento Difficoltà nei rapporti con i figli Rapporto con i genitori Separazione dei genitori Rapporto con la famiglia acquisita	

Le situazioni nelle quali uno dei due coniugi incontra un'altra persona sono anch'esse fra quelle più frequentemente proposte alla consulenza in quanto evidentemente suscitano enormi problemi di relazione, sensi di colpa, necessità di ricostruire interamente il proprio progetto esistenziale a fronte di un naufragare di quello precedente, e all'interno di una terremoto relazionale al quale sembra difficile porre rimedio. Lo stesso si può dire per quanto riguarda le separazioni vere e proprie, cioè le vicende nelle quali i coniugi decidono di separarsi e che costituiscono sempre, o nella maggior parte dei casi, situazione di conflitto, di incomprendimento, di accuse reciproche, di braccio di ferro rispetto ai figli, e risultano frequentemente oggetto di consulenza proprio nella misura in cui si rende necessario uscire da una forma ossessiva e dolorosa di rapporto provando a pensare una strada nuova, una possibilità nuova, una nuova occasione, tale che consenta di rimettere ordine alle cose, ricostituire rapporti civili, aprire l'ambito delle possibilità esistenziali che quel conflitto ha invece occluso.

Fondamentale tra le situazioni tematiche proposte è certamente anche il punto di vista del figlio; incontriamo infatti tra i temi le difficoltà conseguenti alla separazione dei genitori, o anche in generale le difficoltà di rapporto con la madre o con il padre. Talvolta si tratta di situazioni tipiche dell'adolescenza, anche se certo non esclusivamente, in quanto anche in età adulta, e persino in età avanzata, è possibile trovarsi a vivere con sofferenza la complessa relazione con i propri genitori.

Phronesis

Vi è infine da segnalare una tematica interessante: quella relativa alla situazione di difficoltà che si realizza all'ingresso in una famiglia acquisita, ad esempio, con il matrimonio o con una convivenza. Talvolta l'ingresso in una nuova famiglia corrisponde a una situazione di chiusura, alla costituzione di una sorta di gabbia, il più delle volte impreveduta e imprevedibile, che mette in difficoltà, se non in crisi, il rapporto da cui è scaturita.

2^a area: la relazione con gli altri

Area	La relazione con gli altri	Frequenza: 28,5%
Temi emersi	Crisi coniugale Separazione Tradimento Difficoltà nei rapporti con i figli Rapporto con i genitori Separazione dei genitori Rapporto con la famiglia acquisita Difficoltà di adattamento (straniero)	

La distinzione tra relazioni familiari e relazioni con gli altri può apparire forzata (e in parte lo è), ma emerge forte dagli ospiti stessi. Indica infatti quelle situazioni esterne all'ambito familiare, di solito più tipiche delle fasce di età più giovani. In questo contesto troviamo il tema *in assoluto* più ampiamente proposto al colloquio: *le difficoltà di relazione con gli altri*, sia in termini più strettamente affettivi, e sia in quelli conseguenti alle incertezze nello stringere relazioni, alla rottura delle stesse, all'incapacità di presentarsi agli altri e quindi di sottoporsi a una dinamica di riconoscimento.

Appaiono qui molto evidenti tutte le fragilità delle giovani generazioni travolte da una generale incertezza, sia per quanto riguarda la propria identità, sia per quanto riguarda la propria capacità di intrecciare relazioni solide, o di riannodare rapporti interrotti, o infine di far tesoro delle esperienze relazionali già acquisite. Appare la difficoltà che ogni semplice evento di rottura determina, dal momento che esso richiede ogni volta una profonda ristrutturazione di sé e del proprio progetto esistenziale, che molti non sono in grado di realizzare da soli.

A questa area ho associato anche le tematiche relative ai dubbi etici,

Phronesis

perché in ogni caso si tratta di mettere a punto delle forme soddisfacenti (per sé, per i propri valori, ma anche per la condivisione) di rapporto con gli altri.

In generale, l'altissima incidenza di queste tematiche segnala un ambito di intervento della consulenza filosofica del tutto particolare, perché è proprio qui che si evidenzia il vuoto lasciato dal venir meno delle forme storiche di condivisione dei rapporti interpersonali. Così, di fronte al progressivo individualizzarsi della società, il tema del rapporto con l'altro (in tutte le sue sfaccettature) appare come una urgenza sociale di questo nostro tempo, alla quale la consulenza filosofica non può porre rimedio, ma che può cominciare a tematizzare in modo più concreto e reale tanto della teoria filosofica (che pure su questo ha molto prodotto) o sociologica, quanto delle pratiche psicoterapeutiche, inesorabilmente portate a spostare l'attenzione *al dentro* proprio nel momento in cui, invece, è necessario spostarla sul *fuori*.

3a area: la costruzione del progetto esistenziale

Area	La costruzione del progetto esistenziale	Frequenza: 20,5%
Temi emersi	Problemi relativi alla scelta Mancata realizzazione professionale o personale Incertezza rispetto al futuro Difficoltà scolastiche Costruzione del progetto comune (matrimonio) Senso di precarietà Desiderio di uscire dalla quotidianità Difficoltà di adattamento (straniero)	

Ho raccolto sotto questo capitolo una serie di temi caratterizzati dal fatto di richiedere una costruzione o ricostruzione del progetto esistenziale, primo fra tutti il tema della scelta in tutte le sue articolazioni, da quelle che dovremmo chiamare di orientamento scolastico e professionale (scelta del percorso di studi o dell'attività lavorativa), a quelle relative alle conseguenze di un lutto, che impone alla persona di rivedere tutti i suoi punti di riferimento, le sue aspettative e i suoi rapporti con gli altri.

Phronesis

Ma a questo capitolo appartengono anche le tematiche relative alla mancata realizzazione professionale o personale, fondendosi in questo caso, soprattutto negli ospiti meno giovani, con la necessità di fare il bilancio della propria esistenza.

Qui si collocano anche quelle situazioni nelle quali si vive l'ansia per il futuro soprattutto in concomitanza con alcuni passaggi di età, il passaggio dall'adolescenza alla giovinezza (per esempio la fine di un ciclo di studi), il passaggio dalla giovinezza alla maturità, o dalla maturità alla vecchiaia. Tutte fasi nelle quali bisogna riprogettarsi per costruire il proprio futuro.

Ma qualcosa di non dissimile accade anche quando si necessita di rivedere i propri limiti, di tracciare la misura giusta del proprio vivere e del proprio modo di affrontare l'esistenza a venire. Passaggio, questo, essenziale anche nel caso delle relazioni che nascono (matrimonio o rapporto stabile di coppia), che esigono una progettazione comune, una condivisione di tempi e spazi, una posizione di limiti reciproci di libertà.

E infine, ma si tratta ancora di situazioni sporadiche, c'è il caso dello straniero che vive la difficoltà di adattamento in un ambiente nuovo. Non sappiamo se, nella prospettiva di una società multietnica, questo potrebbe essere un tema destinato a svilupparsi; certo, se così fosse, esso potrebbe porre interessanti questioni di confronto con culture altre, tradizionalmente poco coinvolte nel discorso filosofico. Una bella sfida.

4^a area: il disagio personale

Area	Il disagio personale	Frequenza: 11,9%
Temi emersi	Tristezza, delusione, rinuncia... Preoccupazione Stato di frustrazione Rapporto con la malattia e la morte Rapporto con la propria identità sessuale	

Vi è poi un quarto gruppo, abbastanza poco rilevante nel campione preso in esame, che raccoglie una serie di tematiche che potremmo definire in modo piuttosto largo attinenti alla sfera del disagio personale.

Non si può fare a meno di osservare che le tematiche raccolte in quest'area esigono una certa attenzione perché hanno a che fare con un

Phronesis

risvolto particolarmente delicato dell'umano, quello che riguarda la nostra identità individuale così come noi la percepiamo *privatamente*, cioè prima del movimento in cui ci esponiamo all'altro, al rapporto, alla condivisione, allo scambio, alla relazione. Stiamo parlando di quel che incontriamo quando rivolgiamo la nostra attenzione a noi stessi, cercando di delineare la nostra fisionomia interiore, il nostro essere questi e non altri, la nostra specificità irripetibile (ciò che altrove si potrebbe chiamare *l'io*), cioè quello stato di immediatezza che cerchiamo e insieme rendiamo impossibile con la nostra stessa interrogazione, che rompe ogni identificazione e ci costringe a fare i conti con un *io* che è di già un altro in quanto interlocutore, in quanto osservato, in quanto immagine che io stesso guardo, in quanto, soprattutto, profilo che io stesso plasmo nel tempo. In questo senso preferisco usare il termine *sé* piuttosto che il termine *io*, che è ambigua illusione a una trasparenza che non esiste.⁴

Ma ciò che va ribadito con forza è che qui intendo riferirmi a condizioni di natura strettamente esistenziale e non patologica, che il filosofo consulente può affrontare efficacemente proprio perché ha cancellato dalla sua pratica ogni intento terapeutico (se non addirittura "patologizzante"), e quindi è capace di affrontare tutte le diverse sfumature del disagio personale dal punto di vista delle componenti valoriali che mettono in gioco. E soprattutto è capace di muoverle dalla stretta osservazione dell'*io* alla dimensione in cui l'*io* diviene relazione, con sé e con altri. Spostando il *focus* dell'attenzione dalle dinamiche interiori alle dinamiche sociali, il filosofo consulente è in grado di proporre soluzioni non scontate e non interamente rivolte all'isolata individualità dell'ospite.

Si trovano, dunque, qui raccolti una serie di temi e di condizioni problematiche che in qualche modo attengono alla sfera della persona in rapporto a se stessa. Si tratta per esempio di ciò che gli ospiti chiamano un po' genericamente e confusamente, "tristezza", o "delusione", o "condizione di rinuncia" per indicare, con termini appunto molto vaghi e molto approssimativi, una vasta gamma di condizioni esistenziali negative spesso assai diverse le une dalle altre. In ogni caso, va detto, si tratta sempre della necessità di una ricostruzione interiore, della revisione della identità personale, che deve essere definita e riconosciuta per potersi esplicitare poi di fronte agli altri nell'agire.

⁴ Non sviluppo qui questa delicata tematica, Mi limito a riconoscere il mio debito nella scelta del termine al percorso di riflessione di Paul Ricoeur, cfr. in particolare *Sé come un altro*, Jaca Book, Roma 1993.

Phronesis

Non diversamente possiamo pensare allo sviluppo di quelle tematiche che partono dall'esperienza di sentimenti di frustrazione generica rispetto al proprio vivere e alle proprie aspettative, o di preoccupazione profonda in relazione al rapporto con la malattia (e con la morte), tematiche che prima di essere svolte in funzione dell'agire immediato della persona, e della costruzione del suo progetto esistenziale, richiedono lo sviluppo di una interrogazione interiore, richiedono il passaggio attraverso una messa in questione della propria identità così come emerge dalla narrazione che si è in grado di farne, a partire dal passo indietro che esige la filosofia.

Appartengono, secondo me, a questo capitolo anche le tematiche relative al percorso di accettazione della propria identità sessuale, e non solo nel caso dell'omosessualità. Prima di poter lavorare nel colloquio sui rapporti esterni, sulle relazioni, sulla esposizione all'altro, è necessario aver fatto chiarezza sulla fisionomia interiore della persona, che deve avere preventivamente riconosciuto se stessa prima di offrirsi al riconoscimento dell'altro. È quanto accade anche nel caso di chi deve confrontarsi con gravi malattie, e che deve in qualche modo rielaborare la propria identità in funzione di questa sua nuova condizione che travolge non solo l'intero campo delle aspettative e delle possibilità, ma deforma i tratti stessi della personalità, il modo in cui sentiamo di essere quello che siamo.

È chiaro che quasi tutti questi temi contengono, rispetto a quelli delle altre aree, la specificità di una più viva sofferenza fisica, e quindi espongono il colloquio alle difficoltà di un confronto con il dolore che è sempre coinvolgente e problematico per il filosofo consulente.

5^a area: questioni di lavoro

Area	Questioni di lavoro	Frequenza: 9,9%
Temi emersi	Insoddisfazione/disagio sul lavoro Difficoltà di lavorare in gruppo Rapporti con i colleghi Dubbi sulle scelte professionali Rapporti con i dipendenti Licenziamento	

La sottostima delle problematiche inerenti il lavoro fra quelle proposte

Phronesis

è certo anche legata a fattori contingenti; tuttavia se la prendiamo sul serio, come indicativa di una tendenza, allora dovremmo interrogarci seriamente intorno alla questione seguente: in questo momento il pubblico potenziale della consulenza filosofica individuale forse non ritiene che la stessa possa rappresentare una risposta alle difficoltà che si sviluppano all'interno della condizione lavorativa. D'altra parte si può osservare che fra i temi specifici proposti quello (di gran lunga) più frequente è manifestazione di un disagio generico, di una insoddisfazione rispetto al lavoro svolto; solo dopo vengono tematiche più dettagliate, relative alla difficoltà di lavorare in gruppo e ai rapporti con i colleghi (o con i dipendenti). La filosofia evidentemente è più facilmente associata a questioni generali relative alla condizione esistenziale della persona, che a singole disfunzioni operative in un ambiente specifico come quello lavorativo. C'è, in questo, un ampio margine di miglioramento dal punto di vista dell'immagine pubblica della consulenza filosofica. Perché, viceversa, essa potrebbe aprire uno spazio nuovo, ancora ampiamente non percorso, nel quale portare le problematiche attuali del lavoro a una più alta consapevolezza individuale, ma anche a una condivisione tale da rendere possibile la costituzione di un discorso critico comune che interroghi non soltanto il singolo nei suoi rapporti e nei suoi disagi, ma anche le istituzioni, nelle loro pretese e nelle loro articolazioni.

Forse in questa direzione è opportuno pensare a una interazione operativa molto stretta tra attività di gruppo e attività di consulenza individuale per ricavarne la proposta più ricca che la pratica filosofica è in grado di fare in questo momento.

Conclusione

Ho già fatto notare come questa indagine contenga in sé il rischio reale di far emergere un *profilo tipo* dell'ospite della consulenza filosofica individuale, e di pensare che esso rappresenti l'interlocutore principale.

In realtà quel che appare, pur con tutti i limiti e le approssimazioni della ricerca, è piuttosto, come già si è detto nell'introduzione, un profilo approssimativo ma credibile, di chi sta accogliendo più facilmente la proposta della consulenza filosofica in questo momento in cui essa si presenta in modo indifferenziato. Certo, la donna fra i 30 e i 40, che soffre delle sue crisi coniugali, è in questo momento l'ospite più frequente dello studio di consulenza filosofica. Ma se ci fermiamo a questa osservazione dimentichiamo i fattori essenziali per comprendere l'autentica

Phronesis

natura di questa attività.

Qualcuno potrà restare forse deluso osservando che buona parte del lavoro di consulenza, visto alla luce di una ricostruzione di questo tipo, sembra somigliare fin troppo alle molte pratiche d'aiuto già presenti sul mercato. È però un errore prospettico: l'evidenziare soltanto *il tema* della consulenza ovviamente fa perdere tutta l'originalità del suo trattamento in termini filosofici; ma qui non si è trattato per nulla della intima natura di questa forma di colloquio, che possiede una sua assoluta specificità.

Il fatto poi che, in assoluto, i temi più frequenti nei colloqui abbiano a che fare con le questioni relazionali e in particolare con quelle di origine familiare, potrebbe far temere uno sviluppo futuro che configuri l'approccio filosofico sul modello di una specie di consultorio familiare. È un'impressione legittima, ma non corretta, il rischio esiste ma solo se non ci rendiamo conto di almeno tre fattori essenziali.

In primo luogo, il fatto che la consulenza filosofica non è soltanto richiesta, ma anche offerta, e l'offerta ha già iniziato a specificarsi in ambienti determinati nei quali sta trovando interesse e rispondenza; pensiamo ai progetti di sportello scolastico alle attività con gli anziani, alle offerte rivolte a precise categorie professionali (medici, infermieri, formatori eccetera). Da questo punto di vista è propriamente il modello dello studio di consulenza individuale, cioè quello al quale un cliente generico si rivolge di sua iniziativa, che va interpretato in modo diverso rispetto ai modelli canonici delle psicoterapie per scongiurare il rischio di riproporre pedissequamente forme di aiuto non originali e tali, soprattutto, da determinare una pratica al suo livello più basso, perché sacrifica le reali potenzialità della parola filosofica. Lo studio di consulenza non può essere centrato esclusivamente sull'incontro duale, ma deve probabilmente sempre più articolarsi attraverso attività di laboratorio, di seminario, di confronto collettivo.

In secondo luogo, non bisogna mai dimenticare che la natura della filosofia in quanto pratica è quella di rivolgersi a tutti, uomini e donne, adolescenti, giovani, adulti, anziani. La pratica filosofica non è né limitata, né confinata ad un rapporto speciale con una speciale fascia di età, anche se probabilmente il modo in cui essa viene realizzata condiziona la risposta. Per l'adolescente funzionano meglio azioni come quella dello sportello, che è strettamente legato all'ambiente scolastico e si presenta come offerta specifica, rivolta a quella specifica classe di età. Il professionista, ugualmente, è più probabile che risponda a una offerta piuttosto che essere lui in prima persona a cercarla. Ancora, bisognerebbe valutare, ad

Phronesis

esempio, le modalità del diversificarsi della risposta nel caso di attività di gruppo, in cui è meno forte l'elemento di esposizione personale.

Infine, ma a mio modo di vedere è sicuramente la questione essenziale, dovrebbe essere ben chiaro a chi entra nella dimensione della pratica filosofica che l'obiettivo finale non può essere quello pur legittimo, anzi necessario, di trovare risposte alla condizione di disagio dell'ospite, ma che si deve puntare più in alto, a introdurre a una vera e propria *vita filosofica*; ciò che si può fare attraverso un percorso di consulenza filosofica non brevissimo, ma soprattutto attraverso un passaggio dal rapporto duale al rapporto di gruppo (e viceversa). È questa la direzione che la consulenza, a mio avviso, deve intraprendere: dal dialogo a due verso il dialogo di gruppo e dalle situazioni collettive al confronto duale, i due movimenti non possono essere pensati separatamente ma devono essere probabilmente composti in funzione di un obiettivo generale relativo all'acquisizione di un'attitudine filosofica rispetto alla vita. Perché lo scopo del colloquio filosofico è solo marginalmente quello di *risolvere* il problema, e mettiamo pure in evidenza il termine per intenderlo nel modo più largo possibile: risolvere nel senso di *superare*, o di *dissolvere*, o di *articolare*, o di *decostruire*, o di *ridescrivere*, o di *imparare a convivere*, ecc.

Il tema proposto dall'ospite deve comunque essere affrontato, perché altrimenti verrebbe meno, semplicemente, il senso della consulenza filosofica; ma lo scopo finale di essa, nel momento stesso in cui affronto il tema, deve essere quello di mettere l'ospite in condizione di acquisire alcune disposizioni e attitudini, di esercitarlo ad alcune pratiche: l'interrogazione, l'esame di sé, la messa in questione dei propri termini chiave, l'elaborazione consapevole dei propri rapporti, la capacità di esporsi all'altro, ecc. che costituiscono la complessa articolazione della vita filosofica, o di quel che altri chiamano "saggezza". Bisogna rendersi conto che non si tratta di due fasi separate (prima risolvere il problema e poi allargare la prospettiva alla persona), ma di un agire filosofico che nello stesso tempo opera su diversi piani con l'intento di passare costantemente dalla parola al gesto, dal discorso all'azione, dal colloquio alla vita quotidiana.

Phronesis

Conversazioni

Phronesis

Tavola rotonda su “Pratica Filosofica e scrittura”

Il 17 luglio 2009 nell'ambito del VII Seminario Nazionale di *Phronesis*, dal titolo *Il cuore e i confini del colloquio filosofico* (tenutosi a San Felice di Benaco, sul Lago di Garda, dal 16 al 19 dello stesso mese), si è svolta una tavola rotonda sui temi del rapporto tra pratica filosofica e scrittura. Vi hanno partecipato Giorgio Giacometti, Davide Miccione, Neri Pollastri e Stefano Zampieri. Sperando di fare cosa utile e gradita ai lettori di “Phronesis” ne riportiamo per iscritto i contenuti.

Davide Miccione - Tema di questa tavola rotonda è il rapporto tra oralità e scrittura all'interno della pratica filosofica. La scelta di questo tema nasce occasionalmente dal dialogo pubblicato nella seconda parte del libro scritto da Neri Pollastri e da me, pubblicato col titolo *Dietro le quinte. Un dialogo sull'utopia della pratica filosofica scritta*¹, e più specificamente dalla franchezza (tipica di questa associazione) del nostro presidente Stefano Zampieri che ci ha detto, appena letto il dialogo, “Io non sono d'accordo su niente di quello che avete detto”. A quel punto abbiamo pensato che poteva essere interessante eviscerare i temi del disaccordo e quindi farne un confronto, magari un confronto di pratica filosofica.

Giorgio Giacometti - Io dico due cose sulla mia presenza non prevista e non gradita. Mi sono inserito proditoriamente quando ancora si pensava che non avrei fatto altro durante questo Seminario (cosa che poi si è rivelata falsa), perché da tempo e per altre ragioni, come i colleghi sanno, mi occupo del rapporto tra *oralità* e *scrittura*. Quindi mi sembrava utile dare un contributo che spero, però, limitato e parziale.

D. Miccione - Il tema è ovviamente enorme, quindi io descriverò sommariamente le linee principali del nostro affrontarlo e poi passerò la parola a Stefano Zampieri per sapere un po' che cosa ne pensa. Neri Pollastri ed io ci siamo occupati del problema della pratica e del problema della scrittura, una questione che già, così posta, mi lasciava per-

¹ Si tratta di Neri Pollastri, Davide Miccione, *L'uomo è ciò che pensa. Sull'avvenire della pratica filosofica*, Di Girolamo, Trapani 2008.

Phronesis

plesso; nel senso che io tendo a vedere la pratica come oralità e la scrittura un po' come cristallizzazione o pacificazione: ovviamente la scrittura *letta*, perché la scrittura nel suo farsi è anch'essa in qualche modo una pratica; però in questo caso ci stiamo occupando della scrittura nella sua dimensione socializzata, insomma nella sua "dimensione pubblicata", per così dire.

A me sembra, però, che il tema della scrittura, per chi si occupa di pratica filosofica, sia anche occasione di meditare su una serie di posizioni che emergono, spesso sotto traccia, e che sono rivelative. Una di queste, ad esempio, è la questione della lingua, cioè la questione, direi anche, del gergo, del tipo di lingua che il consulente filosofico può o deve o dovrebbe avere. La questione è innanzitutto il capire se sia un tema assolutamente irrilevante, cioè se il consulente ha la lingua che ha, così come ogni filosofo lavora sul tipo di linguaggio che ha; oppure se il suo essere consulente, se il suo essere filosofo pratico lo porti invece verso l'adempimento di alcuni doveri, ad esempio il dovere della chiarezza. Se questo dovere della chiarezza - e scusatemi se adesso sto più che altro creando confusione, ma l'intenzione è di rendere più ricche le domande, per quanto riguarda le risposte spero che qualcuna, parziale, emerga più avanti nella discussione - si configuri come una semplificazione, come molti temono; oppure si configuri quasi come un ritorno ad una verità più vicina all'esistenza e quindi una verità che cerchi in qualche modo di evitare i tecnicismi. Dunque se rappresenti o meno una perdita. Una cosa che capita spesso di vedere nell'ambito della pratica filosofica ad esempio è questa: persone che parlano in modo molto chiaro e scrivono in modo criptico e difficilissimo. C'è chi dice che ciò sia giustificato dalla diversità delle due dimensioni. Come tali, nella dimensione della scrittura dobbiamo riacquistare un rigore, una ricchezza di riferimenti che nella pratica invece, per necessità, tralasciamo. Questa potrebbe essere una prima questione. Ad essa si connette, a mio parere, quella della divulgazione: cosa possa essere la divulgazione, cosa possa essere un libro di pratica (se esista un libro di pratica), e se le due cose abbiano davvero a che fare l'una con l'altra. Che esistano libri *sulla* pratica è abbastanza ovvio. Immaginiamo già un libro sulla pratica nel senso di una storia della pratica filosofica o della consulenza filosofica, una tesi di laurea o di dottorato sulla consulenza filosofica: sono di fatto dei libri dove si cerca di parlare dall'esterno di processi, di autori, delle loro idee. Resta il dubbio se sia un libro *di* pratica. Potremmo anche analizzare altri libri che solitamente vengono de-

Phronesis

finiti di pratica: pensiamo, non so, a un libro come quello di Galimberti, *La casa di psiche*. In realtà di cosa sia la consulenza filosofica o, se vogliamo cambiare domanda, di che cosa accada dentro la consulenza filosofica, *durante* una consulenza filosofica quel libro non parla mai. Si parla in maniera molto affascinante (e a mio parere utile) di quale può essere la linea della contemporaneità entro cui possa inserirsi la consulenza filosofica; si parla di quale possa essere l'utilità della consulenza filosofica, di quale possa essere l'orizzonte entro cui si inserisce; ma di che diavolo dicano questi due, consulente e consultante, quando sono chiusi là dentro non si ha la più pallida idea.

Qualcosa di quel succede lì dentro, per esempio, occhieggia nei libri di Lahav. Possiamo definire allora "pratica filosofica" quei libri perché si descrive ciò? Non lo so. Probabilmente credo che Pollastri direbbe di no; i miei due altri interlocutori non saprei dire. Oppure potremmo pensare che pratica sia la narrazione della pratica, cioè una narrazione in prima persona dell'esperienza di una pratica? Oppure pratica è solo la pratica in atto, cioè quel filosofare, facendo la spola tra la quotidianità, il proprio vissuto, la dimensione biografica e la dimensione filosofica dell'universalizzazione? Ecco questi sono tutti temi, secondo me, che hanno poi una ricaduta su quella che è la nostra visione della pratica filosofica e della consulenza filosofica. Io a questo punto mi fermo qui e passerei la parola a Stefano Zampieri.

Stefano Zampieri - Innanzitutto devo chiarire che, al di là dell'introduzione che ha fatto Davide, la mia opinione su questo libro è molto buona. Secondo me questo è un bel libro e quindi anche il fatto che io abbia fatto una critica a un particolare aspetto di questo libro, cioè al capitolo dedicato a una conversazione tra Davide e Neri sulla scrittura, va inteso in questo senso: come il riconoscimento di un libro molto ben fatto che pone delle questioni tali da giustificare il fatto che si sia deciso di dedicare un capitolo apposito a un confronto tra voi due su questo specifico argomento. Perché la cosa è problematica. Non lo fosse stato, quel capitolo sarebbe stato inutile. Allora, che la cosa presenti dei problemi credo che ce ne siamo resi conto tutti benissimo. Io non mi riconosco in alcune delle proposte che voi avete fatto in quel capitolo, e questa è la mia critica, proverò a spiegare perché. Ma le cose che tu hai detto adesso, in introduzione, sono molto interessanti; perché è evidente che da quando siamo entrati in questa dimensione, quella della pratica filosofica, ci siamo trovati di fronte al problema del *testo di prati-*

Phronesis

ca filosofica. Ci siamo resi conto subito che c'era una contraddizione. La pratica filosofica, se è un'altra pratica della filosofia, non può che avere anche un linguaggio *suo*. E allora fare pratica filosofica attraverso il linguaggio della tradizione filosofica è difficile; se non forse, io credo, impossibile. L'elenco dei libri che hai fatto tu, Davide, è molto emblematico. Sono libri che la maggior parte di noi conoscono bene: sono i libri di Galimberti, di Lahav, aggiungerei i libri di Neri Pollastri, naturalmente. Sono libri di pratica filosofica? Sono libri *sulla* pratica filosofica, non c'è dubbio. Che siano libri *di* pratica filosofica, beh, questo secondo me già apre delle questioni. Cosa vuol dire? Che non si deve scrivere? Ad esempio non si deve fare storia della pratica filosofica? Il libretto di Davide, della Xenia, che è una storia della pratica filosofica, è un libro molto interessante, molto importante, molto utile, perché ci aiuta a ricostruire una dimensione. Non è un libro di pratica filosofica, però, mi pare. È evidente, no? E d'altra parte l'alternativa qual è? Tu hai posto già un'alternativa in cui io non mi riconosco: si tratta semplicemente di narrare esperienze? Io non lo credo. Io credo che questa sia una falsa alternativa. Mi spiego meglio: credo che ci sia una falsa alternativa tra parola scritta e parola orale. Se pensiamo che la parola scritta sia, come dire, parola di *auctoritas*, mentre la parola orale sia pratica discorsiva, che si esaurisce nell'evento, secondo me stiamo commettendo un errore, cioè stiamo vedendo le cose in maniera manichea, troppo forzata. Io credo che il termine chiave nel quale *io* mi riconosco è "esperienza", come dico sempre, anche nel mio libro², in cui parlo di *parola di esperienza*. Quando io dico "parola di esperienza" non intendo dire che qui si tratta semplicemente di *narrare* esperienze. Dico una cosa che per me è diversa. E dico qualcosa che può essere tanto parola orale quanto parola scritta. Mi spiego: secondo me è possibile arrivare a una parola scritta, a una forma di scrittura, che sia propria della pratica e che non sia né la divulgazione e che non sia nemmeno il romanzo, cioè la narrazione romanizzata di esperienze. Io credo che esista una terza possibilità: quella di un linguaggio che è filosofico ma che è anche linguaggio di esperienza. Ora come sia possibile che una parola scritta sia linguaggio di esperienza e, insieme, anche linguaggio filosofico, è questa per me la domanda importante. Dico subito: secondo me non esiste un esempio da poter presentare. Cioè non posso dire: "Ecco, l'esempio

² Stefano Zampieri, *L'esercizio della filosofia*, Apogeo, Milano 2007.

Phronesis

è questo”; perché anche il mio libro, che ho cercato di costruire con questa logica, in realtà fa diversi esperimenti. C’è una prima parte che è più di ricerca filosofica, a tratti molto brevi, non dico aforismi, ma quasi: ed è un percorso, dove, diciamo così, il passaggio dalla parola autorevole della tradizione filosofica alla parola che io chiamo d’esperienza sta nel fatto che non ci sono le note a piè di pagina. Che non è una cosa così banale (poi magari ci ritorno). Un altro esperimento è in un altro capitolo dove tento di riportare un certo numero di colloqui filosofici con una scrittura originale, cioè tentando di raccontare che cosa è successo a me consulente in quella particolare situazione: quindi senza fare la storia del caso, la descrizione delle persone, ma facendo emergere sensazioni, difficoltà, ipotesi, domande, ecc. È un tentativo. C’è un ultimo capitolo in cui addirittura io faccio una bio-bibliografia, cioè faccio un percorso mio personale attraverso i testi che mi hanno segnato. Sono soltanto degli esperimenti e nessuno di questi è il modello che io sto proponendo. Tuttavia secondo me questa deve essere la direzione, cioè un processo di ricerca nel quale non si parla di divulgazione.... Cioè si può fare divulgazione con altri intenti, ma la scrittura della pratica filosofica, a mio modo di vedere, non è divulgazione e non è romanzo; è una forma di scrittura *filosofica*, ma mediata dall’*esperienza*. Io mi fermo qui perché so che vi sono cose che Neri deve dire sicuramente.

Neri Pollastri - Innanzitutto mi sembra necessario premettere che il problema sta anche in quello che si intende per “pratica filosofica”. Ma qui si aprirebbe un capitolo troppo lungo, per cui mi limiterò a dire che personalmente credo che sia pratica filosofica anche la filosofia tradizionale - nonostante quest’ultima abbia determinate derive che la rendono autoreferente, iperspecializzata, lontana dal concreto ecc. ecc. Questa premessa la devo fare perché, secondo me, quello che poi diventa essenziale per distinguere un testo filosofico da un romanzo è che la scrittura conservi quel *rigore disciplinare* che è proprio della filosofia. E sottolineo *della filosofia*, perché quel rigore non è specifico della pratica filosofica, ma proprio *della filosofia*.

Ma, detto questo, allora la pratica filosofica che cos’è? Cosa la distingue dalla filosofia tradizionalmente intesa? E specifico che per “filosofia tradizionalmente intesa” evidentemente non intendo le glosse a quel che hanno detto e scritto coloro che ci hanno preceduto - perché quella non è tanto filosofia, quanto *storia* della filosofia, *storiografia* filo-

Phronesis

sofica, ecc. - ma quel che troviamo in tante opere classiche e contemporanee, nelle quali si cerca di analizzare certi processi, certi fenomeni, certi aspetti della realtà, e lo si fa a un livello di astrazione più o meno alto. Cito ad esempio Ermanno Bencivenga, il quale - quando scrissi l'introduzione alla sua intervista su "Phronesis" - mi contestò di aver affermato che lui scrivesse opere divulgative. «No, io non penso di fare divulgazione. Le mie opere sono un tentativo di fare filosofia in una maniera accessibile», mi disse. E aveva ragione, era stato un mio errore essermi lasciato sfuggire "opere divulgative": i suoi lavori sono "opere di filosofia", ma sono scritte in modo che tutti possano frequentarla e trarne i vantaggi che la filosofia può dare. Per il resto non è diversa da quella che Bencivenga fa ad "alti livelli".

Il problema è che se io dico che anche la filosofia tradizionale è "*pratica della filosofia*", quest'ultima formulazione può apparire ridondante, bastando il solo termine "filosofia". A mio parere, invece, non lo è, perché "*pratica della filosofia*" mette l'accento sul fatto - di solito trascurato - che anche "fare filosofia" in modo tradizionale è una pratica. E questo ha tutte le sue - anch'esse trascurate - conseguenze.

S. Zampieri - Scusami, ma questo è un punto dirimente, su cui ti chiedo di chiarire. Tu dici anche la filosofia tradizionale è pratica *filosofica*. Io dico: anche la filosofia tradizionale è *una* pratica. Mi pare un po' diverso. Quando io penso alla filosofia penso alle varie pratiche attraverso le quali si concretizza, si materializza. E allora la pratica della tradizione non è la pratica della pratica filosofica. Scusate la ridondanza del termine, però....

N. Pollastri - Non sono completamente convinto di questo.

S. Zampieri - Beh, ci sono una presentazione diversa, una necessità linguistica diversa, quello che tu hai chiamato il "rigore disciplinare". Come si vede il rigore disciplinare? È una forma retorica il rigore disciplinare. È una forma retorica, cioè è quella che ti costringe a parlare, quando io faccio la filosofia accademica, mettendoci le note a piè di pagina, giustificando quello che dico, ricostruendo il percorso delle mie idee....

N. Pollastri - In Platone ci sono le note a fondo pagina? In Kierkegaard ci sono le note a fondo pagina? Le note a fondo pagina esistono nella

Phronesis

letteratura secondaria! Allora, forzando forse un po' le cose, diciamo che neppure la letteratura secondaria della filosofia è filosofia, ovvero non è esattamente pratica della filosofia, ma solo una meta-riflessione sulla filosofia.

S. Zampieri - Nella filosofia contemporanea ti sfido a definire che cos'è la letteratura secondaria. O è tutta letteratura secondaria o è tutta letteratura primaria. Questa distinzione è difficile da fare.

N. Pollastri - Ci sono una quantità di libri di filosofia contemporanea pressoché privi di note a fondo pagina. E ci sono scritti che fanno parte della filosofia accademica ma sono assai vicini alla pratica filosofica, così come la intendiamo da alcuni anni. Mi viene in mente l'autobiografia di Feyerabend, scritta pochi mesi prima della sua morte. Sono riflessioni sul suo tragitto intellettuale: non proprio un'autobiografia, piuttosto direi una riflessione filosofica, molto sentita, di un uomo che stava morendo di tumore. Alcune considerazioni che aveva fatto nell'ambito della filosofia della scienza assumevano a quel punto una valenza sul piano della sua stessa esistenza. È un esempio, ma tantissima filosofia si muove anche su questo piano.

Poi, ovviamente, ci livelli ben diversi di astrazione, e su questo sono d'accordo a distinguere. La *Critica della ragion pura* è filosofia, senz'altro, però è lontana dal piano della pratica filosofica così come la pensiamo oggi. Ma allora si tratta di distinguere non tanto nei termini del rigore disciplinare, quanto in quelli dei *diversi livelli di astrazione*. Su questo si potrebbe cominciare ad aprire un discorso.

Ripartendo, però, dal problema del rapporto *oralità-scrittura*: sono d'accordo con quanto è stato detto a proposito delle diverse forme di opere che sono state prodotte da noi e da altri, e sono d'accordo anche che sia difficile individuare un vero e proprio "modello" di scrittura "pratico-filosofica". Tuttavia - come ho scritto anche nel mio ultimo libro - qualcosa forse c'è: ad esempio, almeno alcuni dei libri di Giuseppe Ferraro mi sembrano un esempio di possibile modello. E infatti non mi sembra un caso che molti filosofi accademici li guardino con sospetto, come qualcosa che non appartiene alla *loro* letteratura. Eppure dentro ci sono riflessioni di un rigore disciplinare che mi tocca molto da vicino. Ecco, questo per me è decisivo: che al di là del contenuto, di quello che Ferraro scrive, sono proprio *i processi* che mi toccano.

Fino ad oggi, io credo di avere scritto tutta *meta-pratica* - per riprendere

Phronesis

il termine che abbiamo usato nel dialogo con Davide in *L'uomo è ciò che pensa*. Tutta meta-pratica, ad esclusione proprio della prima parte de *L'uomo è ciò che pensa*: quella, io credo, non è semplicemente meta-pratica, bensì una possibile modalità di fare *pratica filosofica scritta*. Perché? Perché alla fin fine - affrontando una serie di questioni senza mai chiuderle, ma mantenendole aperte e fluide - cerco di mostrarvi un processo di pensiero che è il mio stesso rapporto con il pensiero, con la filosofia. Con la filosofia, si badi, intesa come atteggiamento e come rigore disciplinare, non come *corpus* letterario o scuola condotta da Maestri. Questo rapporto processuale io, in quel libro, cerco in qualche modo di farlo vedere: non lo descrivo, non ne detto le norme. Lo *mostro*, lo presento all'opera, in esercizio - in *pratica*.

Poi, certo, quel testo è una piccola cosa, oltretutto non ripetibile, in quanto ancora parla di se stesso: è filosofia che mostra in esercizio la filosofia. Però non è proprio metapratca, perché non parla *della* disciplina: come ho detto, cerca di mostrarla all'opera, quello è il suo intento.

Volendo andare oltre questo esempio, con i suoi pregi e i suoi limiti, credo che se si vuol cercare di indicare le possibili linee direttrici di opere di pratica filosofica, io le identificherei nell'ordine di cose che scrive Galimberti nei suoi libri cosiddetti divulgativi. Non *La casa di Psiche*, che è ancora anche metapratca, ma piuttosto *Le cose dell'amore* o *L'ospite inquietante*. Libri che a me personalmente non entusiasmano particolarmente - anche se sono spesso ricchi di spunti importanti - ma che non a caso sono capaci di toccare qualcosa in un gran numero di persone, di produrre un certo tipo di riflessione. Perché penso che proprio questa sia una direttrice che merita di essere esplorata se si cercano esempi e modelli di scrittura pratico-filosofica? Perché in quei libri viene portato avanti un lavoro che è tradizionalmente filosofico: non nel senso che si fanno glosse alle opere altrui o si fa uso "scientifico" delle note a fondo pagina (che non ci sono), ma nel senso che si utilizza una *formazione filosofica* (una, quella dello scrittore, e qui il bello della filosofia e quindi il bello della scrittura di pratica filosofica è proprio che ci siano persone diverse di formazione diversa, più approcci sullo stesso argomento) per analizzare, vagliare, sottoporre a critica, aprire prospettive - in breve, per *filosofare* - su problemi condivisi da una quantità di persone. Che poi sono spesso i problemi che finiscono sui titoli dei giornali.

Questo mi sembra essere la cosa più rilevante della pratica filosofica (e

Phronesis

osserverei come almeno una parte dei seminari di pratica di Achenbach si muovano allo stesso modo): *argomentare con il rigore della filosofia attorno a questioni quotidiane*. Con qualche riferimento ai filosofi, quando serve, ma sempre finalizzati a esplicitare e precisare cosa ne pensiamo e cosa capiamo di un problema noi stessi. E questo si può fare tanto oralmente, quanto per iscritto, sebbene con modalità abbastanza diverse.

Proprio ieri, in un laboratorio, ho fatto un esempio di pratica filosofica a partire dalla domanda se sia giusto o meno affermare che gli immigrati devono tornare a casa loro. Ed abbiamo visto come, aldilà della provocazione e degli schieramenti ideologici, scegliere la risposta non sia per nulla semplice. Ecco, cerchiamo di utilizzare gli strumenti e la processualità della filosofia per fare questo, anche per iscritto.

D. Miccione - Io vorrei sentire Giorgio per allargare anche un po' il campo.

G. Giacometti - Sì, cerco di non mettere troppa carne al fuoco, facendo più che altro delle domande. Io vi chiedo se questa disquisizione sulla questione dell'oralità e della scrittura non ci porti un po' fuori strada. Vi propongo un'ipotesi. Partiamo dall'assioma o dall'ipotesi che Neri, tra l'altro, in vari testi, ci ripropone, cioè che la pratica filosofica sia "filosofia e nient'altro", cioè sia un esercizio del pensiero e della filosofia. Anche adesso Neri citava: "La pratica del pensiero è filosofare, è pensare". Ma se l'evento del filosofare è il pensiero - questo mi ricorda un caro filosofo a tutti molto vicino, soprattutto [*con ironia*] per le sue scelte politiche, tale Giovanni Gentile, ma lasciamolo perdere - comunque, se il filosofare è l'evento del pensiero o semplicemente è il pensiero, allora l'oralità, la scrittura o anche, ad esempio, l'immagine sono dei *medium* attraverso cui può o meno prodursi - in chi produce questi *medium*, scrive, parla o dipinge, e in chi fruisce di questi *medium* - l'evento in cui risiede il filosofare, che è il pensare. Allora, ci sono, diciamo, forme in cui questo tipo di evento si produce con maggiore difficoltà (il monologo, la conferenza, il libro scritto), in cui non c'è la possibilità, come dice Neri anche in questo testo, del contraddittorio, dell'approfondimento, dell'evento del pensiero, o in cui ciò è più difficile, non impossibile; e forme, invece, in cui questo avviene più facilmente, che, ad esempio, sono quelle che noi comunemente chiamiamo pratiche, cioè la consulenza individuale, il colloquio, anche la pratica di gruppo, perché il dialogo favorisce l'evento del pensiero. Ma questo

Phronesis

non esclude che la meditazione, che ne so, di Montaigne o di autori più vicini a noi, *letta*, generi nel lettore l'evento del pensiero; ma può anche non generarlo. O, non so, la poesia *La ginestra* di Leopardi. Nel senso che noi non dovremmo confondere il *medium* con il pensiero. Questo non vuol significare che esista un pensiero libero dal linguaggio. Probabilmente non si pensa se non attraverso il linguaggio, attraverso le diverse forme del linguaggio. Ma io distinguerei il prodursi del pensiero dai vari *media*. Se parliamo dei vari *media*, come ho già accennato, alcune forme - già Platone ce lo racconta - sono meno, come dire, facili (anche Neri lo dice in questo testo): come la scrittura, il monologo, il discorso continuo che non ammette la contestazione; altri sono un pochino più, diciamo, permeati dall'evento del pensiero. Tra questi - Neri nel suo testo suggeriva e anche adesso nel suo intervento, in parte, vi alludeva - anche i libri scritti (e qui le note a fondo pagina possono svolgere il loro bravo ruolo) possono essere intesi come un gioco di dialoghi a distanza tra autori che in qualche modo si scrivono come dei messaggi e si rispondono (una pratica per la quale qualcuno potrebbe utilizzare anche altri *media*, per esempio la posta elettronica, ma questa la chiudo come parentesi). Allora questa modalità, di usare il *medium* della scrittura per svolgere un dialogo, sia pure a distanza, potrebbe essere una forma alternativa per favorire l'evento del pensare. Ma secondo me, come dimostrano le difficoltà a intendersi quando anche si usa la sola posta elettronica, il problema della scrittura è che, quando noi usiamo questo genere di *medium*, oltre all'atteggiamento di tipo critico e di ricerca, diciamo così, della verità, che si può attivare anche nel dialogo orale, oltre a questo si sovrappone il problema *ermeneutico*, della comprensione di che cosa diavolo costui voleva dire. Infatti Platone ci dice: "Non possiamo interrogare il testo perché ci risponde sempre le stesse cose". Quindi la scrittura è più opaca all'evento del pensiero perché non si presta a questo stesso evento (il che non esclude che esso si possa produrre). Ultima cosa che vorrei dire. Nella mia esperienza io credo che forme di scrittura che sono vicine a quelle a cui alludeva Stefano, come ad esempio la meditazione di Montaigne, gli aforismi e quant'altre, possano essere più di altre favorevoli a questo evento, ma non lo garantiscano; per cui non potremo mai sapere se sia stata o meno una pratica prima che... O meglio: lo sa l'autore che esercitava su di sé questa cosa come pratica; lo potrebbe confermare *qualche* lettore (infatti i libri di Nietzsche sono scritti "per tutti e per nessuno") nel momento in cui in lui si producesse l'evento del pensiero, mentre qual-

Phronesis

che altro lettore potrebbe dire: “No, queste sono chiacchiere, cose che con la filosofia non hanno niente a che fare”.

D. Miccione - Per capire meglio. Questa sarebbe quasi un’immagine sociologica del sapere. Invece vorrei sapere se tu identifichi dei criteri attraverso cui un certo tipo di scrittura, ad esempio quella di Montaigne che si cita sempre, piuttosto che la *Critica della ragion pratica*, sarebbe più adatta a essere pratica

G. Giacometti - Ma io, a differenza di Stefano, sono molto più ecumenico, nel senso che io credo che molte forme di scrittura, sia quelle con le note a fondo pagina, sia quelle a forma di *essay*, possano generare l’evento. Direi che l’elemento (che penso sia quello su cui insiste molto Neri) discriminante è quel tipo di scrittura che favorisce nel lettore l’attivazione di un processo, diciamo lo sviluppo di un ragionamento di tipo logico, possibilmente quando questo ragionamento riguarda dei presupposti, dei fondamenti che vengono messi in crisi, mettendo in luce dei punti di aporia. Quando qualunque lettura genera come effetto questo genere di produzione per cui chi legge si trova in qualche maniera sconcertato, messo in discussione rispetto alle sue credenze, io credo che si sia prodotto un evento di pensiero. Quando il lettore si riconosce in quello che c’è scritto (“Ah, io l’ho sempre detto. Lo dice Kant? Ma lo pensavo anch’io prima di leggerlo!”), Kant non ha prodotto alcun evento di pensiero.

D. Miccione - Scusate ma io ho bisogno di riordinarmi il cervello in pubblico. Allora, se la pratica è solo filosofia, io avverto una certa difficoltà; se la pratica filosofica è nient’altro che filosofia, nella sua sostanza e nel suo accidente, io ho difficoltà a costruire poi degli addentellati specifici nella dimensione della scrittura. Per questo ti ho chiesto qual è per te il criterio. Tu hai avanzato l’ipotesi, quasi di buon senso, per cui un certo tipo di autori, Montaigne meglio magari della *Fenomenologia* di Hegel, al di là della complessità, possano stimolare o entrare in contatto. Io ti ho chiesto se c’era un criterio.

G. Giacometti - L’ultima cosa che posso dire, forse, se ho ben capito la tua domanda, per quanto riguarda la nostra questione più urgente (e così vorrei ripassare la palla agli altri), a cui anche Stefano accennava, cioè come noi comunque possiamo metterci in relazione attraverso la

Phronesis

scrittura con le pratiche che svolgiamo invece nella forma dell'oralità.... Perché sotterraneamente c'è anche questa questione, come noi possiamo metterci in relazione con le cose che svolgiamo come consulenti o come conduttori di pratiche orali, nel momento in cui ci rimettiamo in gioco in rapporto a queste. La risposta è che noi potremmo esercitare una sorta di gioco di specchi per cui ci facciamo una consulenza sul nostro essere consulenti, facciamo una pratica filosofica sul nostro fare pratiche. Quindi la pratica originaria potrebbe essere stata orale, una serie di esperienze di pratiche di colloqui con se stessi o con altri, di forma orale, come quelli che vanno sotto il nome di pratiche filosofiche. Scriverne, come suggeriva Stefano, potrebbe essere non una *storia* - che potrebbe scrivere anche un non filosofo - di questo, ma potrebbe essere una *meditazione* su quello che queste pratiche hanno avuto o meno di filosofico, il che si può tradurre in una forma di scrittura - e qui mi avvicino alla tesi di Stefano - forse, per il tipo di cose su cui questa meditazione si esercita, più adatta: una forma saggistica, aforistica, che non è la forma del saggio tradizionale, con le note a piè di pagina.

S. Zampieri - Aggiungerei alla risposta di Giorgio: tu chiedi un criterio, ma è evidente che questo criterio non siamo in grado di darlo, nessuno è in grado di darlo. Se fossimo in grado di darlo, questo criterio, avremmo risolto il problema, sapremmo che cosa distingue una scrittura "accademica" da una scrittura di pratica filosofica. Io penso però che, sia in parte nelle cose che diceva adesso Giorgio, sia nelle cose che diceva Neri, ci sia un elemento comune che vorrei sottolineare, perché secondo me è un elemento fondamentale nel mondo delle pratiche filosofiche, per cui secondo me è bene metterlo in chiaro in maniera netta. Riprendo una frase detta da Neri che è molto emblematica. "Io ho scritto essenzialmente testi di metapratca, tranne il capitolo di cui stiamo parlando che è un dialogo trascritto".

D. Miccione - No, Neri parlava del suo saggio iniziale. Un equivoco tipico dell'oralità, direi.

S. Zampieri - Io avevo capito che tu, Neri, alludessi al dialogo trascritto tra te e Davide; perché se diciamo che è pratica il dialogo sarebbe banale. Però secondo me questo pone un problema molto serio che è questo (vado anche al di là di quello che dicono Neri e Giorgio), e cioè

Phronesis

il fatto che nel mondo delle pratiche filosofiche c'è secondo me una sorta di *mito dell'oralità*. Certo, la pratica è oralità, nel senso che è evento, e quindi è inevitabilmente anche oralità. Ma secondo me c'è un vero e proprio mito dell'oralità che è legato a un secondo mito, tipico delle pratiche filosofiche, che è quello del socratismo: Socrate, un Socrate peraltro molto superficiale e stereotipato, inteso come modello operativo del consulente filosofico; un mito che si lega a un altro elemento che viene fortemente sopravvalutato nel mondo delle pratiche filosofiche, che è Hadot. Le pratiche filosofiche sembrano fatte tutte discendere da Hadot. Io non credo che sia così. E c'è in tutto questo una lettura che risale a Platone, cioè c'è un mito dell'oralità che sembra contrapporsi alla scrittura, come se, quando si scrive, si sottraesse qualcosa; come se la scrittura non facesse altro che tradurre un'oralità e, nell'atto in cui la traduce, la tradisce, perché impoverisce, perché toglie. Che cosa toglie? Toglie il fatto che il testo, come dice Platone, non risponde mai: lo interroghi e lui sta zitto. Io credo che questa sia una lettura assolutamente inadeguata, inadeguata alla comprensione che noi oggi possiamo avere della natura del testo, che non è quella che poteva avere Platone. Io credo che Platone, quando scriveva quelle cose, la *Settima Lettera* ecc., secondo me pensava ad altro, non pensava al problema della scrittura, pensava al problema dell'oralità, aveva un altro problema da risolvere, secondo me. Ma questo meriterebbe un discorso a parte. Ciò che *noi* dobbiamo avere è una diversa consapevolezza della natura del testo, della *testualità*. È questo il punto chiave. Non è vero che la testualità toglie immediatezza, capacità di contraddittorio, capacità di risposta, produce difficoltà di intendersi. Produce la difficoltà di intendersi che produce anche l'oralità. Invece io ritengo che bisognerebbe cominciare a pensare alla scrittura in altro modo, cioè per quello che *aggiunge* alla comunicazione. La scrittura aggiunge delle cose che sono importanti, secondo me. Ci sono degli esempi che adesso appariranno, se volete, un po' superficiali, un po' presuntuosi. Però c'è tutta una bibliografia su queste cose. Aggiunge, ad esempio, una diversa esperienza dell'essere soggetto, cioè dell'io, perché l'io che si presenta nel testo non è più l'io che dice "io", Stefano Zampieri, *hic et nunc*, qui presente, ma è un io che diventa un "egli", una neutralità che si ripete, è un evento che diventa "io" ogni volta che ognuno di noi prende un testo in mano, lo apre, e quell'io evidentemente è diventato un nuovo io: io, io. È un io che si ripete, è un io che diventa una neutralità. Questo significa, attenzione!, una diversa esperienza della soggettività.

Phronesis

Non vorrei che si trascurasse l'enormità di questa piccola cosa. Oppure: la testualità introduce un elemento che non c'è nell'oralità, che è un diverso rapporto con la temporalità. È un'aggiunta che fa il testo, non è una *diminutio*, è un'aggiunta. La temporalità che si esperisce all'interno del testo scritto non è quella lineare che viviamo, ad esempio mentre io sto parlando in questo momento. È una temporalità ciclica e ripetitiva. È stato citato Nietzsche, in proposito, e la sua esperienza della scrittura frammentaria, aforistica. È scrittura di ripetizione. E, ancora, cosa aggiunge il testo scritto? Aggiunge visibilità, permanenza. Visibilità e permanenza che cosa significano? Ma scusate, come *nasce* la dimensione sociale del nostro essere? L'evento orale è un evento che si conclude nel momento in cui appare, lì finisce. È la testualità che lo trasforma in *storia*. È la testualità che ci rende partecipi di una dimensione storico-sociale e politica. Ancora: la visione tradizionale, quella che poteva avere Platone, secondo me, ma che è veramente antica, della testualità come distinzione tra l'autore e il lettore, è roba vecchia, insomma. Proviamo a pensare alle cose in maniera diversa. La fenomenologia....

G. Giacometti - Scusami, ti voglio fare una domanda, solo una, su questo punto, perché in realtà per certi aspetti sono molto d'accordo, nonostante quello che sembrava. Io parlavo del fatto che non è una questione di opposizione tra oralità e scrittura: non è che ora bisogna sacralizzare l'oralità dopo che si è sacralizzata la scrittura. Però, non ne farei una questione storico-culturale (Platone, i suoi tempi, i nostri tempi). Io ne faccio una questione di esperienza, quindi *epistemologica*. A questo punto devo richiamare le problematiche che si producono attraverso lo scambio di posta elettronica, ma lo faccio in modo pertinente. Recentemente abbiamo avuto una controversia, io e Neri, sulla nozione di "ragione", nel senso che, usando questo termine in modo differente, ci si arrabattava, argomentando e controargomentando, senza renderci conto che, in realtà, - almeno questa è la mia interpretazione, perché appunto ne dovremmo discutere oralmente, cosa che non abbiamo ancora fatto - forse dicevamo la stessa cosa con altre parole. Allora se io e Neri discutiamo a cena, questo si risolve così: "Ma scusa, ma tu che cosa intendi per *ragione*, ecc.". Abbiamo, cioè, l'accelerazione del tempo dello scambio, che può essere fatto magari in una *chat*, per dire, (qui io non sacralizzo, come fai tu in altri contesti, la presenza fisica, anche se lì ci sarebbe tutto il discorso della comunicazione non verbale, del corpo ecc.); diciamo: è l'accelerazione delle modalità comunicative dello

Phronesis

scambio che favorisce la comunicazione reciproca. Se io scrivo un libro che un'altra persona legge dopo cento anni è chiaro che componenti di varia natura producono delle difficoltà di comprensione; o meglio - e qui mi riallaccio a quello che dicevi tu - forse non c'è comprensione tra i due, tra lettore e autore, perché ognuno intendeva la cosa più disparata rispetto a quella che l'altro poteva pensare, così come accade quando noi leggiamo Dante: chissà che cosa pensava quando noi lo interpretiamo in un certo modo! Questo, però, cioè la mancata comunicazione tra i due, non esclude affatto quello che dici tu, cioè che io leggendo Dante faccia un'esperienza filosofica intensissima che nulla ha a che fare con quello che Dante pensava e che io la faccia su di lui come la faccio - richiamando cose che sono state dette in altri contesti - guardando un'opera d'arte contemporanea. Perché se dobbiamo aprire, apriamo, a questo punto, a tutte le forme di espressione, non solo la scrittura e l'oralità dal punto di vista del linguaggio verbale.

D. Miccione - Io provo a rientrare ancora sulla pratica, e provo a restringere, tanto poi voi vi riallargherete: mi sono rassegnato! A mio parere il criterio è già stato indicato, quel criterio per cui si potrebbe parlare o meno di pratica filosofica. Forse prima c'è da provare a dire che cos'è la pratica filosofica, a questo punto. Essendo una declinazione della filosofia, questa declinazione dovrà pur "declinarsi" verso qualche direzione. Questa direzione per me è la *singularità*. Anche nella versione più *hard* della consulenza, quella di Neri (cioè dove viene posto fortemente l'accento sulla ragione e sull'argomentazione) l'universale viene riconquistato dopo essere passato attraverso la singularità e non viene mai riconquistato, come dire, in maniera assoluta o *erga omnes*. Quindi ci si congiunge sempre e si resta accanto a questa singularità. La filosofia propriamente detta, per me, coltiva il sogno - a cui sono anche affezionato e che non vorrei dismettere - di sviluppare un qualche rapporto con la verità o anche un qualche rapporto di negazione della non-verità che in qualche modo è sempre *erga omnes*. Quindi questa singularità non la incontra molto spesso. Io non arrivo a questo passando da Hadot, ci arrivo, anzi ci arrivai riflettendo sulla Zambrano degli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta, che sosteneva come questo sogno, anche glorioso, della filosofia di costruire il trattato (bisognerebbe parlare di generi filosofici, come si parla altrove di generi letterari), cioè una verità che non avesse né mittenti, né destinatari, che stesse lì quasi come un diamante, era tutto sommato un sogno non assoluto della filosofia. La

Phronesis

Zambrano faceva notare poi come, nei fatti, andando a vedere anche numericamente, nelle espressioni della filosofia si trovava perlopiù altro, cioè si trovava una quantità enorme di epistole, di dialoghi, di guide, di confessioni. Tutti questi generi filosofici erano caratterizzati dalla reintroduzione tematica, dalla reintroduzione voluta di un aspetto della singolarità. La Confessione è così la filosofia che si piega a cercare la verità sull'individuo che la scrive. La Guida non può essere il trattato morale, perché la Guida, le *Lettere a Lucilio* ad esempio, tiene conto di Lucilio, (sennò sono *Lettere a nessuno* ed è un altro libro). Le *Lettere a Lucilio* sono tali perché questo Lucilio ci deve essere, sennò è un puro pretesto. Tutto questo mi sembra che si leghi - e qui la cosa, Stefano, in qualche modo forse potrebbe anche incontrarsi col discorso dell'esperienza. Per me c'è una filosofia che si declina praticamente quando c'è appunto l'incontro con la situazione, con la singolarità, con l'esperienza. Questo provo a rintracciare - secondo me c'è già qualche caso di filosofia che ha queste caratteristiche - e per questo credo che in qualche modo un criterio ci possa essere. Quando ho scritto, nella *Guida filosofica alla sopravvivenza*, l'attacco del secondo capitolo, che poi era uno dei più comici, quello sul tecnopellegrino, questo tipo che si faceva portare i bagagli in taxi facendo il pellegrinaggio di Santiago, non l'ho fatto solo affinché il lettore non si annoiasse e provasse a leggere il resto, ma perché effettivamente quella è stata per me la *rivelazione* di un aspetto della contemporaneità. Era il mio linguaggio di esperienza, che in quel momento mi ha fatto pensare: "Ma cose da pazzi!". Poi questo "Cose da pazzi" a casa, anzi non a casa, nell'ostello dei pellegrini, riflettendo, si è incominciato a strutturare. Allora secondo me quando il consulente filosofico scrive o quando vuole provare a dare una declinazione pratica alla scrittura, questa scrittura dovrebbe in qualche modo tener conto - lo scrivo anche nel dialogo - dell'occasione in cui si è generata e della *situazione* in cui si è generata.

G. Giacometti - Posso aggiungere una cosa, su quest'ultima asserzione?

Un aspetto su cui insisto anche molto e che in questa discussione ho trascurato è quello dei *destinatari*. Un modo per riattivare nella scrittura la dimensione dell'oralità o della *dialogicità*, per capirci, è quello di pensare a un potenziale destinatario, che può essere un po' generico, ma non troppo. Per dire: un'ipotetica collana di un'ipotetica associazione di pratiche filosofiche potrebbe essere mirata a un pubblico di non filosofi e deve essere scritta in modo completamente diverso da una colla-

Phronesis

na rivolta a filosofi praticanti in formazione o da un'altra collana ancora orientata affinché i filosofi "accademici", cosiddetti, comprendano l'importanza delle pratiche filosofiche. Una collana di questo tipo dovrebbe essere scritta con un bel "pienone" di note e di citazioni, perché questo è quel tipo di discorso che mette in rapporto il nostro modo di intendere le cose con quello, per esempio, di questo universo. Quindi il tener conto, in forme diverse, del potenziale destinatario a me sembra molto importante per riattivare una dimensione dialogica della scrittura.

S. Zampieri - Rapidamente su questo. Questa, però, è una dimensione *strategica*, diciamo, che condivido. Però francamente non risolve la questione. La domanda era: è possibile una scrittura della pratica filosofica? Questo non è soltanto legato al destinatario.

G. Giacometti - Non è una questione strategica nella misura in cui il dialogo si produce per il fatto che si desidera essere compresi, non perché si voglia plagiare l'altro.

D. Miccione - Vorrei ricordare: ho citato le *Lettere a Lucilio*, non le *Lettere a un romano di ventisette anni con livello culturale X*. C'è una bella differenza.

N. Pollastri - Tutto questo presuppone tutta una serie di pregiudizi culturali. Presuppone, per esempio, che io abbia individuato un potenziale lettore e che esso, se dicessi qualcosa di più complesso, faccia fatica a capirlo. Il risultato, però, potrebbe essere perfino controproducente. Nella mia esperienza di consulenza individuale il consultante, che è poi il potenziale lettore, anche quando ha fatto la terza media i discorsi complessi li capisce benissimo. Se glieli facessi più facili non ascolterebbe con la stessa attenzione, perché gli sembrerebbero banali.

G. Giacometti - E perché non parli in inglese, allora, adesso, Neri? Parli in italiano. Parli perché comunque ti aspetti che ti capiscano.

N. Pollastri - La tecnica del pensiero ce l'hanno a disposizione tutti, non è un linguaggio che qualcuno debba imparare. Semmai devono affinarla. Ma anche i passaggi più ardui che può capitare di fare, se fatti con i giusti tempi e con la giusta relazione dialogica, sono alla portata di qualunque persona.

Phronesis

G. Giacometti - Su questo sono d'accordo.

N. Pollastri - L'obiezione del "discorso troppo difficile" l'ho sentita fare spesso, ma è del tutto sconfessata dai fatti. Posso dire di avere avuto esperienza di persone di bassissima cultura che, anche se si arrivava a fare discorsi complessi, seguivano. L'intelligenza non è proporzionale alla cultura, sono due cose ben diverse.

S. Zampieri - Però, scusa Neri, non puoi nemmeno ridurre la questione a una questione di *stile*. Non è una questione di stile: scrivere facile, scrivere difficile. È una questione diversa, cioè di *natura* dello scrivere. Perché, come diceva secondo me molto bene Davide, ci sono alcuni elementi chiave sui quali dovremmo interrogarci. Cioè il fatto che è possibile (ma forse ci vorrebbe un punto di domanda) una pratica di scrittura che testimonia la nostra esperienza di pratica filosofica. Diceva, Davide, di usare il termine "singolarità". Io, che non sono hegeliano, uso termini differenti, come tu ben sai. A me piace di più il termine "appropriazione". Io credo che in un testo scritto che volesse essere di pratiche filosofiche ci dovrebbe essere un processo di appropriazione di ciò che si dice: faccio mio ciò che sto dicendo. E allora questo implica anche un rapporto diverso con la verità - l'altro termine chiave che ha introdotto Davide - che è fondamentale. Qual è il valore di verità, qual è la funzione di verità legata a un testo di pratica filosofica? Non certo quello del testo tradizionale. Questo è un punto chiave. Gli esempi che faceva Davide sono perfetti, la Zambrano in realtà, parlava di generi letterari come le confessioni, o i dialoghi, e noi possiamo chiederci con lei: qual è la natura del testo che noi chiamiamo "confessioni"? Che sia Rousseau, che sia qualcun altro, è il fatto che ha un rapporto differente con la verità. È un'altra la verità di cui parla Rousseau. Peraltro fra Rousseau e tutti gli altri scrittori di confessioni potremmo trovare una varietà infinita di riflessioni sulla verità, cioè non troviamo un modello di verità da adottare. Però troviamo un'esperienza della verità che non è quella del testo canonico, del testo tradizionale di filosofia, e che si avvicina - qui uso una parola che mi costerà cara - a un termine della verità che è diverso e che è il termine "sincerità". In Rousseau ci sono pagine e pagine in cui si discute proprio di questo. "Sono un uomo sincero", dice, "e voi dovete ascoltare ecc. ecc.". La sua diviene una versione della verità che è trasfigurata attraverso l'assunzione di responsabilità. Allora il testo, come io lo inten-

Phronesis

do e come in qualche maniera emerge da queste esperienze, ha queste caratteristiche, e queste sono anche alcune delle caratteristiche del testo che io chiamo di pratica filosofica; cioè un testo nel quale ciò che io dico è stato da me appropriato, mi appartiene, è roba mia. Ciò che io dico è detto con un intento che non è quello di dimostrarvi: “Le cose stanno così. Vi *dimostro* che cos’è la scrittura”. Questo lo fa un accademico. Secondo me non è un lavoro di pratica filosofica dimostrare *che cos’è la scrittura*. Io vi posso provare a *testimoniare* il percorso attraverso il quale *io* ho assunto dei valori che sono quelli relativi alla scrittura. Non vi devo *persuadere* di questo. Vi devo *testimoniare* questo. Ciò mette in campo, ad esempio, un’altra retorica.

N. Pollastri - Posso anche seguirti. Però a me, francamente, se leggo scritture anche interessanti, filosofiche, in cui si fa *testimonianza*, non succede nulla. Questo genere di scritti personalmente non mi toccano. Se invece leggo un testo dove - senza perdersi nei rivoli delle controdeduzioni delle tesi del tale autore, dell’ermeneutica, della scuola del tale e del tal altro, ecc. ecc. - si fa un discorso rigoroso e, sull’argomento che mi interessa di comprendere, mi persuade, quello mi tocca. Se io leggo Montaigne, mi addormento. Non mi trasmette nulla. Lo stesso vale per gran parte di Nietzsche....

D. Miccione - Non è un problema di Montaigne e di Nietzsche....

N. Pollastri - Certo che no, ma neppure mio: casomai è un problema di relazione, di sensibilità diverse. Ed è proprio quello che volevo dimostrare: non è pratica filosofica *solo* o *principalmente* quello che si muove sul piano del pensiero testimoniante, del pensiero che va sull’esperienziale, delle *Lettere a Lucilio*. Sono io che lo *testimonio*, per l’appunto, perché se leggo libri di questo genere, che fanno testimonianza, mi annoio mortalmente, più che leggendo “glosse accademiche”!

S. Zampieri - Stai usando la parola sbagliata. Stai usando la parola che ho introdotto io, ma in maniera scorretta. Non sto dicendo: “libri di testimonianza”, ma libri che non hanno per obiettivo quello di dire: “Questa è la verità che ora ti spiego”. Ma hanno per obiettivo di dire: “Questa è ciò che io ho assunto per verità e che ora ti mostro”. Testimoniare nel senso di mostrare il percorso che io ho fatto per stabilire

Phronesis

che cos'è la verità.

N. Pollastri - Ma la sincerità non è necessario dichiararla in prima persona. La sincerità si può praticare anche scrivendo un libro e scrivendolo in maniera sincera. Io non credo che tutti i filosofi del passato, mentre scrivevano, avessero per obiettivo semplicemente di fare un atto di persuasione violenta e di imposizione di una verità.

S. Zampieri - Dai un valore morale a cose che per me non hanno questo valore. Stai attribuendo degli elementi morali a delle cose che non li hanno. Lo scrittore antico non ha il problema di essere perfido perché non è sincero. Non sto dicendo che è perfido in questo senso. Sto dicendo che lo scopo, il fine, il lavoro della sua scrittura è diverso; che il lavoro della sua scrittura è il lavoro della verità intesa in un certo modo. Io sto dicendo: possiamo provare ad avventurarci in un campo di scrittura in cui si intenda la verità in un altro modo.

N. Pollastri - Stefano, il punto è questo: io leggo la stragrande maggioranza delle opere filosofiche tradizionali in un modo che tu invece ritieni sia impossibile e per il quale pensi sia necessario scrivere cose diverse, proprio quelle cose che invece a me non comunicano niente... Anche questo non è un problema degli autori di quei libri, come non è un problema di Montaigne che io non lo sappia apprezzare.

Io, quando leggo l'opera di un filosofo, non penso che mi stia "rivelando la Verità", ma piuttosto che mi stia conducendo in un certo processo di pensiero - una sua personale e originale lettura delle cose del mondo - che non è l'unico possibile; è per questo che, ascoltandolo, sento di dover tener conto di altri possibili processi di pensiero, mescolarli con quello e con ciò che già pensavo, per ottenere il *mio* processo di pensiero, quello che a me sembra più persuasivo e coerente.

Questa è la ragione per cui impiego il mio tempo a leggere libri di filosofia, a confrontarmi e a dialogare con Hegel e con Heidegger, con Platone e con Gadamer, e via dicendo: perché alla fine voglio produrre *il mio processo di pensiero*.

Questo voglio intendere quando affermo che non vedo ragione di distinguere in termini di intenzioni di verità o di testimonianza e che il problema non sta nel tipo di scrittura che facciamo: perché - come dimostro io stesso, con la mia allergia agli scritti "esistenziali" - che un testo tocchi o meno una persona dipende dalla persona e non dal tipo

Phronesis

di scritto.

Ma, allora, anche il problema della scrittura si trasforma: non è più centrale *come si scrive*, ma piuttosto *come ci si pone di fronte allo scritto*. Così, anche tutto quello che dicevi prima cambia senso - tanto che io, mentre ti ascoltavo, pensavo che in realtà condividevo quasi tutto. Visto che non posso commentare punto a punto, specifico solo che, rispetto all'oralità, il testo scritto - lo si voglia o meno - aggiunge un sacco di cose, tra le quali c'è anche *il rigore*: infatti, oralmente non si può mantenere lo stesso livello di rigore argomentativo che invece si può osservare scrivendo. Anzi, questa è proprio una delle ragioni per cui nasce la scrittura: per ricordarsi quello che s'era detto prima e poter controllare che non si fossero dette delle sciocchezze, per non dimenticare le cose essenziali, per verificare che non si cada in palesi contraddizioni.

Avrei raccolto una gran quantità di osservazioni da fare, ma mi limiterò a una conseguenza di quel che stavo dicendo: se ci si mette davanti al testo in un certo modo, senza ritenerlo "sacro" - cioè senza presupporre sempre che abbia la pretesa di affermare la verità - beh, allora si può valutare laicamente, con i loro rispettivi pregi e difetti, sia gli scritti "teoretici", sia quelli "esistenziali" e narrativi. Poi sta alla sensibilità personale la scelta: *per la mia*, i testi che parlano dell'esistenza dei loro autori, che insistono sulla narrazione e la testimonianza, sono meno interessanti, stimolanti, profondi. A questi lavori assegno tuttavia un valore, che mi è balzato agli occhi molto recentemente e sul quale credo meriti fare una breve riflessione.

In occasione di una serie di incontri pubblici con autori che ho coordinato tempo fa, in alcuni di essi - tra cui c'era proprio Giuseppe Ferraro, assieme però a diversi scrittori di narrativa - tornava e ritornava il tema dell'importanza, oggi, di rivalutare la narrazione - anzi, proprio *il racconto* - per *incarnare* quelle categorie universali il cui abuso nell'ultimo secolo (anche se loro facevano riferimento più alla politica che alla filosofia, ma si sa quanto le due cose siano vicine e tra loro collegate) ha portato a perderne il significato. Ad esempio, è difficile esprimere il significato delle parole chiave di tipo etico senza darne esemplificazione in una narrazione - la quale può anche includere la narrazione dell'esperienza attraverso cui si è personalmente arrivati al riconoscimento di valore, non lo nego. Questa esemplificazione narrativa fa risaltare il valore concreto del termine universale, mostra l'aspetto *vivo* della norma e del valore. Però - attenzione! - questa narrazione *non è una cosa necessaria*: si può benissimo capire anche senza di essa, solo *pen-*

Phronesis

sando pienamente l'universale. Probabilmente oggi, in questo momento storico, narrare e "incarnare" gli universali è una cosa *urgente*, perché si viene da una fase in cui si è esagerato nell'intellettualizzare, nel parlare a un livello alto di astrazione - e le università hanno contribuito a tale esagerazione. Ma, ripeto, non si tratta di un elemento strutturale della filosofia, che è fondamentale - in tutte le sue manifestazioni, inclusa la pratica filosofica - astrazione ed elaborazione teorica. Che è poi ciò che personalmente mi tocca e influenza la mia esistenza e il mio sentire, mentre molto più raramente mi toccano ed influenzano la mia esistenza le cosiddette narrazioni filosofiche.

G. Giacometti - Scusate, questo mi sembra un punto - sembra di no - ma anche di convergenza possibile (anche perché credo che dobbiamo avviarcì verso la conclusione). Perché se ci pensate bene, in fondo, qui io credo si sia sperimentato quello a cui io alludevo prima: Stefano e Neri leggono i classici della filosofia in forme diverse. A Neri i classici suscitano un senso per cui "qui c'è pensiero, c'è filosofia"; a Stefano sì, anche, ma in forma diversa: comunque quando lui parla di tradizione accademica, lo diceva all'inizio, parla di pratiche che non sono necessariamente filosofia o comunque non sono la filosofia che lui intende sia importante fare, in qualche modo. Viceversa, mi pare di capire, sempre nel caso di Stefano, la forma di scrittura che Stefano predilige e che considera più propria del filosofare è quella, diciamo, delle confessioni o delle forme di cui dicevamo prima. Quindi qui abbiamo innanzitutto due letture diverse, due modi, due reazioni (lo diceva anche Neri: "Questa cosa non mi dice niente, mi lascia freddo"), due forme diverse di reagire allo *stesso testo*. Perché uno si sente dominato dalla dimostrazione come qualche cosa che ti costringe a pensare a una verità, mentre Neri diceva: "Non è mica vero, io mi leggo Kant ma della sua Verità non mi importa proprio nulla". Quindi vedete come la scrittura funziona: chi legge, come diceva il vecchio Platone, legge quello che vuole, diciamo così alla buona. Quindi c'è una pluralità di letture delle scritture, di interpretazioni, e c'è una pluralità.... anche Neri concedeva qualcosa a Stefano, diceva: "Io privilegio una certa forma, quella tradizionale, ma non escludo anche quella a cui Stefano fa riferimento". Allora io mi domando, e vorrei arrivare a una conclusione.... Quello che diceva Neri, l'ultimo spunto mi sembra molto interessante: "Forse oggi si è esagerato con una certa forma" quella che Stefano chiama accademica, tradizionale. Forse quella, aggiungo io, non è molto adatta a un

Phronesis

certo tipo di testimonianza delle pratiche come noi le concepiamo (e qui, un colpo al cerchio, un colpo alla botte, mi sembra che Stefano non avesse tutti i torti). A questo punto io dico: ma perché vogliamo, così amichevolmente, simpaticamente, scannarci su una questione che a mio giudizio evidentemente implica (visto che noi qua non siamo d'accordo e siamo teoricamente i responsabili di un'associazione di pratiche filosofiche) un evidente pluralismo di prospettive e la necessità di aprire ecumenicamente a tutte queste prospettive? Perché non è possibile che uno abbia ragione e l'altro torto, insomma diciamolo chiaramente.

N. Pollastri - Perché ci dobbiamo amichevolmente scannare? Ma per chiarirci le idee, per che altro? Per andare a determinare che cosa c'è di comune e cosa di diverso nelle nostre sensazioni personali, nelle definizioni che diamo, e per vedere - sulla base delle differenze e delle affinità - se possiamo imparare l'uno dall'altro cose che ci aiutino a individuare un *modello* che non abbiamo. Perché, comunque, nessuno di noi ce l'ha.

D. Miccione - Io direi di fare l'ultimo giro, ovviamente per chi ritiene di avere qualcosa da puntualizzare. Secondo me la torsione che ha dato Stefano alla questione, per quel che riguarda la mia visione, è una parte di un insieme più ampio. E su questa torsione Neri, a mio parere, è andato un po' in una direzione che lo fa imbufalire. La torsione che ho dato io era quella di una filosofia *situazionale*. Non a caso avevo mostrato una versione di filosofia che inseriva il "destinatario" (le *Lettere a Lucilio*) e una versione di filosofia che inseriva il "mittente", che coincideva poi con il destinatario (la confessione). Stefano parlava della dimensione diaristica, della dimensione della confessione, che fanno parte di tutto questo. Ma in realtà, per come la vedo io, mittente e destinatario sono in questo caso, semplicemente, due specificazioni di una questione che è quella della *situazione* - anche quando nella situazione possiamo vedere l'occasione della dimensione "situazionata" del pensiero, che secondo me è caratteristica della pratica - può essere diaristica, può anche non essere affatto diaristica. Secondo me Anders si avvicina molto, Ortega si avvicina molto. Sono autori che non sono diaristici, ma sono sempre "situazionati" (credo dovrebbero dare meno fastidio a Neri). In ogni caso anche quando Neri: "Mi tocca di più, non so, Spinoza", mi viene da rispondere: ti tocca perché tu leggi Spinoza,

Phronesis

poi te lo mastichi, lo metabolizzi, e te lo situazioni. La minore digeribilità, per dir così, ti dà un senso di azione intellettuale maggiore. Chi è più pigro o ha mascelle meno forti o allenate, può provare la stessa attivazione con autori già “semidigeriti”.

S. Zampieri - Anche io sarò brevissimo. Sono d'accordo con quello che hai detto tu, per cui non ho nessuna difficoltà. Vorrei non aver dato un'idea sbagliata. Non sto assolutamente dicendo che bisogna buttare a mare un certo tipo di scrittura filosofica, di cui peraltro io stesso sono stato responsabile: ne ho fatta, ne faccio, ne farò ancora. Ci serve la scrittura filosofica nel senso “accademico”. È il nostro pane quotidiano. Li leggo anch'io Spinoza, Leibniz, Heidegger e Platone. È di questo che mi nutro. Mica mi nutro soltanto di romanzi o cose del genere! Non sto nemmeno dicendo che bisogna accedere a una scrittura che sia semplicemente diaristica. Altri lo pensano. O che sia semplicemente la confessione o che sia semplicemente la testimonianza nel senso basso in cui sta usando il termine Neri. Io sto dicendo una cosa *molto* più impegnativa, *molto* più complicata, se vogliamo, e cioè che è necessario sperimentare una forma *nuova* di scrittura. Purtroppo io non ho l'esempio: e questo rende tutto il discorso difficile. Ma ho dato molte indicazioni. Si tratta di essere testimoni; non nel senso di fare semplice testimonianza. Si tratta di fare *filosofia*. E quindi articolare pensiero, ma anche pensiero *pesante*, non semplicemente le memorie della casalinga. Si tratta di riuscire a fare testi che siano di filosofia, autentica filosofia, senza essere i testi della tradizione, e, quindi, *situati*, ad esempio, e quindi che testimoniano un tempo e un'esperienza, che siano frutto di un'esperienza, e che mostrino il procedere di un'esperienza, che siano impostati sulla base di un diverso modello di verità.

G. Giacometti - In che cosa questa forma che tu dici nuova di pratica che mette in gioco l'esistenza, se ho capito bene, sarebbe diversa dalla tradizionale meditazione, appunto, dalla confessione e quant'altro? Questo mi sfugge.

S. Zampieri - Sarebbe diversa perché frutto di questa pratica che noi nel 2009 stiamo facendo, che non è quella di Rousseau.

G. Giacometti - Ma in relazione o meno - perché questo vorrei capirlo, ingenuamente - con le altre pratiche?

Phronesis

S. Zampieri - Non necessariamente.

G. Giacometti - Quindi indipendentemente dall'essere filosofo pratico o consulente, quindi proprio come un filosofare autonomo?

S. Zampieri - Io sto dicendo che *questa* pratica filosofica ha la necessità di trovare una forma testuale di riferimento.

G. Giacometti - Ma quale “questa”?

S. Zampieri - La pratica filosofica, la consulenza filosofica.

G. Giacometti - Quindi non, però, come forma di scrittura che non è evidentemente il colloquio orale con il consultante, ma come scrittura che si affianca a questo, ed è la scrittura del consulente quando non è con il consultante.

S. Zampieri - Certo.

N. Pollastri - Io vorrei sottolineare una cosa che ho già detto, ma alla quale tengo. Non si tratta di squalificare un certo tipo di scrittura o un certo tipo di opere di filosofia. Si tratta di *non* spostare l'accento *esclusivamente* su alcune di esse, di non cadere nell'errore che ci siano alcuni generi di scrittura *vocati* alla pratica filosofica e altri che invece le siano totalmente alieni. E si tratta di fare questo perché, se è vero che quella forma di scrittura ha in qualche modo il vantaggio di incarnare le idee attraverso una costruzione letteraria che, essendo narrativa, si avvicina facilmente all'esperienza (magari proprio di colui che ha prodotto quel tipo di riflessione), è anche vero che proprio tale vantaggio nasconde un pesante svantaggio. Mi spiego.

Il mio ideale di filosofia - e non soltanto di pratica filosofica, per quanto le due cose, quando le penso in questo contesto, per me si identifichino - è che si riesca ad essere *motivati dai concetti*, cioè spinti ad agire ed emotivamente mutati non da “esempi concreti” ma proprio dalle *idee astratte* che si ascoltano e di leggono. E questo non perché esse siano (o vengano considerate) Verità, ma solo perché ci persuadono con il loro rigore argomentativo. Perché questo possa avvenire - come diceva Davide - è certo necessario che ognuno queste idee le mastichi e

Phronesis

le metabolizzi, che ne faccia un certo uso. Ma l'impiego di esempi, esercizi, testimonianze, e quant'altro, per quanto possa avere vantaggi in termini di "efficacia", ha uno svantaggio in termini di ciò che chiamerei "motivazione filosofica": è infatti motivazionalmente funzionale, ma non grazie alla "forza del pensiero". Poiché è questa che a me sta a cuore, quando mi sento sollecitato da altro reagisco negativamente e non ne vengo toccato.

E allora è forse per questo che indicavo i libri di Galimberti (ma potrei aggiungere quelli di Günther Anders, che non a caso Galimberti considera uno dei suoi maestri) come scritti da cui trarre ispirazione per un possibile modello: perché in quei libri si punta proprio a *motivare con i concetti* e non con le narrazioni. Si fa riferimento al pensiero *forte*, tradizionale, ma non lo si prende come qualcosa di *vero*, di valido assolutamente, di riconosciuto come autentico perché autorevolmente convalidato. No: lo si considera come uno strumento per la costruzione del mio *proprio* pensiero. Uno strumento che ha pregi e difetti, che si può sottoporre continuamente a critica. A me, francamente, se un autore mi persuade completamente, non mi soddisfa gran che: mi ha detto cose che già sapevo! O dissento almeno un po' dall'autore che sto leggendo, oppure non mi ha rivelato nulla di nuovo, non mi ha trasmesso nulla. Per questo diffido di quegli autori aforistici ed edificanti che esprimono "proprio quel che pensavo, ma non così bene": perché *confermano senza ampliare il pensiero critico*, perché non permettono di apprendere *per differenza*.

Ci sono tanti modi di ricevere qualcosa dal pensiero. Quello che mi sta più a cuore è idealmente quel modo attraverso il quale si leggono testi dove si fa teoria, si sta attenti a capire cosa essa significa nella pratica e, grazie alla coerenza e alla potenza di quella teoria, si arriva tanto a dire: "Ah ecco, ho capito qual è la scelta giusta qui e ora!", quanto ad avere le motivazioni per mettere in pratica quella conclusione. E perché ciò accada la conclusione non può scaturire dal rispetto per una norma scritta, dall'ossequio a un legge kantiana, dall'autorità dei tanti scritti della storia della filosofia, ma deve essere una comprensione maturata attraverso un processo di pensiero che, intrecciandosi coerentemente con il mio, porti una chiarificazione che mi motivi, che muova delle cose all'interno di me stesso.

Phronesis

Diritto e Rovescio

Phronesis

**Lettere su
Vito Mancuso, *La vita autentica*
(Raffaello Cortina, Milano 2009)**

di Augusto Cavadi e Neri Pollastri

Caro Neri,

devo premettere, per correttezza intellettuale, che non sono un lettore abbastanza “oggettivo” delle cose di Vito Mancuso. Non lo ero prima di leggere - per presentarlo, con lui, a Palermo - il suo *best-seller* intitolato *L'anima e il suo destino* (il fatto che insegnasse in una facoltà universitaria privata, e perfino diretta da un prete amico di Berlusconi, me lo faceva immaginare come teologo di corte); non lo sono adesso perché - dopo avere letto quel suo libro straordinario e, soprattutto, dopo essere stato affascinato dalla sua personalità così sommessamente incisiva - sono condizionato, in senso esattamente opposto, dalla stima e dall'affetto.

Comunque, da Aristotele in poi, è noto che noi filosofi ci sforziamo, per quanto possibile, di evitare che una qualsivoglia pre-comprensione - anche se fondata su relazioni umane significative e preziose - prevalga sulla ricerca della “verità” (a prescindere da ciò che ognuno di noi intende con questo semantema impegnativo). Proverò dunque, un po' schematicamente, non solo a dirti quali siano i passaggi dell'ultimo saggio di Mancuso, *La vita autentica*, che ritengo interessanti per noi - intendo: per la consulenza filosofica - ma anche quali altri suscitino in me delle perplessità critiche.

Inizierò da quelle che definirei “sintonie metodologiche”.

Come ci siamo detti tante volte, il pluriverso delle pratiche filosofiche è accomunato dalla condivisione non tanto di *dottrine* quanto di una certa *concezione del filosofare*: una concezione che, senza minimamente negare né la rilevanza dell'esegesi testuale né la valenza teoretica, enfatizza le implicanze pratiche (individuali e collettive) del filosofare. Da questa angolazione posso dire che - sia pur del tutto preterintenzionalmente - Mancuso è uno di noi. Lo evinco da una sua dichiarazione presente già nella *Prefazione*: «Io ritengo che tra le finalità delle scienze dell'uomo (...) vi sia la delineazione dei criteri di autenticità della vita umana. Anzi, aggiungo che si tratta di una tematica di così vitale importanza da misurare il valore

Phronesis

delle singole competenze, in particolare nel campo della psicologia, della filosofia e della teologia. Il metro che le misura, mettendo alla prova quanto siano effettivamente sapere e non solo erudizione, è la capacità di illuminare la vita concreta» (p. 11). È vero che per Mancuso la “vita concreta” è direttamente la vita del soggetto, della persona («Non si tratta di disquisire gratuitamente ma di trovare la prospettiva giusta per dare una forma autentica alla propria vita, a questa esistenza qui e ora, nella sua solitudine e nella sua capacità di relazione con gli altri: è questo che ha a cuore il più profondo pensare», p. 128); ma indirettamente, e conseguentemente, “vita concreta” abbraccia anche la rete dei rapporti sociali e delle istituzioni: «la medicina, il diritto, la politica, l’economia raggiungono tanto più il loro obiettivo quanto più sanno creare relazioni ordinate, e l’azione a favore di un mondo più giusto riproduce la medesima logica che governa l’essere naturale del mondo, cioè la relazione ordinata» (p. 158). Nessuna scissione dunque fra prospettiva sul singolo e prospettiva sul sociale: «il collettivo può esistere solo grazie al fatto che prima ancora c’è la dimensione del sé, ed è qui che si gioca la vera partita» (p. 94).

Si può intendere la filosofia come “illuminazione” della “vita concreta” se si adotta un linguaggio tecnico, arduo, per iniziati? In linea astrattamente teorica, Mancuso risponde affermativamente. A proposito di Heidegger, ad esempio, scrive (ritengo con un eccesso di benevolenza verso il pur grande pensatore tedesco che, a mio sommesso avviso, ha ceduto un po’ al vezzo dello stile cripticamente oracolare): «Heidegger è un pensatore profondo ma uno scrittore oscuro. Anzi, è uno scrittore oscuro proprio a causa della profondità del pensiero, nel senso che il suo linguaggio ermetico non dipende dal fatto che non sapesse scrivere, ma dall’esigenza di piegare il linguaggio comune alla novità del pensiero» (p. 95). Però, in concreto, Mancuso si affretta ad aggiungere: «io appartengo alla scuola opposta, quella che si sforza di esprimere il suo pensiero il più possibile chiaramente, ritenendo la chiarezza un dovere, soprattutto in questi tempi» (Ibidem).

Oltre le citate sintonie, ne rilevo in Mancuso anche alcune altre, che definirei “sintonie contenutistiche”.

Se non è necessario che le “affinità elettive” fra filosofi pratici vadano oltre il piano “metodologico” dello “statuto epistemologico” del filosofare, è un dato di fatto statistico che la stragrande maggioranza di loro condivide anche alcune convinzioni antropologiche. Come non è per nulla necessario che un docente universitario sia un po’ borioso, un po’ sprezzante, un po’ troppo elastico eticamente, ma in effetti l’esperienza

Phronesis

attesta che la maggior parte dei docenti universitari sia caratterizzato da simili tratti, così - pur non essendo per nulla necessario in linea di principio - di fatto la maggioranza dei filosofi pratici appare esente da complessi di superiorità, da tendenze alla rivalità, da tentazioni esibizionistiche. È come se, pur non essendo previsto da nessun codice, chi si dedica alle pratiche filosofiche fosse abbastanza spontaneamente estraneo ai maneggi, così frequenti in altri ambienti anche filosofici, funzionali all'incremento di potere e di denaro.

Ebbene anche su questo versante - potremmo dire dei "contenuti" filosofici - ho trovato in Mancuso delle convergenze intriganti (e confortanti). Potrei citare, fra i tanti aspetti, una caratteristica che egli attribuisce a «qualunque forma di *leadership*, dalla politica all'economia allo sport» e che a me ha evocato il ruolo che tendenzialmente gioca in una comunità di ricerca un filosofo pratico: «I migliori *leader* non sono coloro che impongono se stessi a dispetto degli altri e contro gli altri, ma coloro che sanno creare sistema, squadra, organizzazione, cioè concerti di relazioni ordinate» (p. 159). In queste rapide pennellate mi pare venga misurata, efficacemente, la distanza abissale fra il filosofo guru, "maestro", capo-scuola (e, se può, barone accademico e feudatario editoriale) ed il filosofo consulente, "diacono", nomade.

Ma, per andare all'essenziale, mi pare che la maggior parte dei filosofi-in-pratica che ho sinora conosciuto condividano *l'identikit* dell'uomo "autentico" tratteggiato da Mancuso in tre "tesi" principali: «l'uomo autentico» è «l'uomo libero» (p. 76); «l'uomo fedele a sé stesso» (p. 123); «l'uomo che vive per la giustizia, il bene, la verità» (p. 137).

Mi fermerei qui, per il momento, rimandando a più tardi le mie perplessità sul lavoro di Mancuso.

Augusto

Caro Augusto,

una delle ragioni per cui mi fa particolarmente piacere discutere con te questo libro sta proprio nel fatto che io, diversamente da te, non conosco per niente Mancuso, se non per il successo pubblico che ha recentemente riscosso. Ora, del successo solitamente diffido, ma so anche superare tale diffidenza (mi è successo, ad esempio, nel caso di due "eccellenti

Phronesis

Umberto”, Eco e Galimberti, che ho imparato ad apprezzare *nonostante* il loro successo); inoltre, in questo caso ho le tue ottime referenze - e, si sa, gli attestati di stima da parte di una persona che si stima, come sei tu, non possono che essere accolte positivamente. Di Mancuso, quindi, parlerò solo relativamente a *La vita autentica* e sarò ben lieto di accogliere le tue eventuali considerazioni di più ampio respiro.

Per iniziare in via generale, direi che questo libro ha prodotto in me reazioni contrastanti: è un libro chiaro e ben scritto ma, al tempo stesso, per i miei gusti un po' scolastico; è palesemente “aperto” e tuttavia un po' assertorio; il tema centrale - appunto, la vita “autentica” - è ben definito (anche se forse con qualche ritardo, cioè solo alle pp. 76 e sg.), ma al tempo stesso tutt'altro che sottratto alle sue numerose ambiguità. Un aspetto, quest'ultimo, su cui mi soffermerò a lungo più avanti.

Per seguire l'ordine delle tue considerazioni, direi che concordo con te sulle “sintonie metodologiche”, palesi sin dalla chiarezza d'esposizione (e forse anche dalle per me eccessive “sottotitolazioni professorali”, alla fin fine utili per un lettore inesperto), ma che al tempo stesso trovo troppo “direttivo” e poco problematico (in seguito ti spiegherò meglio perché) il percorso disegnato dal libro. Quanto poi alle “sintonie contenutistiche”, tralascio la questione del *leader* perché ci porterebbe lontano (la mia idea del *leader* è un po' più articolata e singolare, credo che il *leader* non si dovrebbe neppure vedere, cioè dovrebbe esser riconosciuto come tale solo quando cessa di svolgere il proprio ruolo...) e passo a quel che chiami «l'essenziale». Sul quale, caro Augusto, non sono poi così d'accordo, nel senso che dubito fortemente abbia senso affermare che «l'uomo autentico» sia «l'uomo libero», o «l'uomo fedele a sé stesso», o anche «l'uomo che vive per la giustizia, il bene, la verità» (p. 137).

La ragione di questa mia perplessità ci riconduce al tema stesso dell'autenticità - concetto al quale, come forse sai, sono decisamente “allergico”, ma che proprio per questo mi appassiona nella sua disamina critica. Lo trovo infatti pericolosamente ambiguo: è un termine *descrittivo* che, in ambito filosofico, si finisce per usare in senso *valutativo*, conferendo in tal modo *oggettività* a un *giudizio soggettivo*. Si tratta di uno dei potenti insegnamenti che mi sono stati dati dal mio più stimato insegnante di filosofia, Sergio Landucci.

Vediamo cosa dice il dizionario alla voce “autentico”: in senso proprio, «che è vero e dimostrato come tale» (il riferimento è a *testi, storie, copie consolidate* da autorità competenti); in senso figurato, «originale» (il riferimento è alla mobilia del Settecento) e, «nella filosofia esistenzialistica,

Phronesis

(...) ciò che in un essere umano è originale, durevole, profondo, in opposizione a ciò che è accettato dall'esterno, per imitazione, in modo superficiale». Dunque, per parlare di qualcosa di "autentico" pare necessario riferirsi ad *altro*: all'"originale", che serva da *metro* o *criterio*, cioè da "vero". Non a caso Sautet, nel suo *Socrate al caffè*, riconduce immediatamente e con necessità il concetto al pensiero religioso e alle Sacre Scritture, criterio di autenticità per antonomasia. Questo "originale", nel caso dell'uomo, è qualcosa di "profondo" e "durevole", di "non accettato dall'esterno": ovvero il "proprio" (*eigen*) dell'autenticità heideggeriana (*Eigentlichkeit*).

Ora, a me questi usi linguistici fanno diffidare dell'accezione "esistenzialista", in quanto essa mi sembra richiedere necessariamente un'assunzione antropologica (e, soprattutto, ontologica) straordinariamente forte e tuttavia inconsistente: che vi sia oggettivamente un "originale" di ciascun uomo, o di ciascuna vita. Un "originale" che - per fungere da criterio - sia *durevole*, ossia *statico* (anche solo idealmente), che non muti, non *divenga* man mano che la vita procede e che l'uomo cresce, apprende, si modifica.

Un tale presupposto antropologico sembra essere ricusato anche da Mancuso, che sposa esplicitamente un'«antropologia dinamica» (p. 109) e definisce l'autenticità in modo (solo apparentemente) diverso: «l'uomo autentico è l'uomo libero, l'uomo che costruisce la sua vita su un fondamento interiore tutto suo, sulla sua consapevole e autonoma personalità» (p. 76); l'uomo inautentico, invece, è quello che introduce «la falsità, la menzogna, il raggio» (p. 80).

Purtroppo, questa definizione mette nero su bianco proprio ciò che più temo dall'uso di "autentico": la cancellazione (non argomentata) della differenza fatto/valore, la trasformazione di un giudizio di valore in un giudizio di fatto. Perché la definizione di Mancuso è quella del termine "sincerità", e a tutta prima non si capisce perché sia usata per definire "autenticità"....

Sono andato a cercare la risposta nel riferimento che Mancuso, subito dopo, fa ad Heidegger (pp. 94 e sg.), cercando di superarne proprio il riferimento al "proprio". Di esso viene riconosciuta la pericolosità, dovuta alla riduzione dell'autenticità a una «"fedeltà a se stessi"» (p. 100) potenzialmente individualistica: l'uomo autentico fedele a se stesso è a rischio di un autismo sordo a tutto ciò che lo circonda. Purtroppo, però, Mancuso cerca di risolvere il problema stigmatizzando in Heidegger «l'assenza di un valore ultimo nel leggere la realtà», cioè di nuovo riman-

Phronesis

dando a pretese “oggettività” nell’ambito dei valori: ancora una volta, l’“autentico” accampa pretese descrittive, ma si palesa solo come valutativo!

Mancuso percepisce tuttavia che questo spostamento non è e non può essere automatico. Che richiede, cioè, una *autenticazione* dei valori. Infatti, subito dopo si addentra nel problema della verità e cita, facendola sua, la concezione di Bonhoeffer (che so lasciare perplesso anche te, Augusto): una verità «che non è ridicibile all’esattezza, ma che è anche misura, giustizia, bene, bellezza, decoro» (p. 119). Con ciò il cerchio si chiude, ma si chiude molto male: la verità - termine coniato per l’appunto al fine di indicare l’*esattezza* - non è più esattezza, bensì valore! E che valore, poi: non solo «misura, giustizia, bene» - sui quali ancora si potrebbe discutere circa una possibile oggettivazione - ma persino «bellezza, decoro» - cioè valori *soggettivi per antonomasia!*

Caro Augusto, io sinceramente credo che questo sia il più perfetto esempio di quanto ho capito tanti anni fa, cioè che “vero” e “autentico”, quando usati in contesti impropri, hanno solo una funzione retorico-esortativa per rafforzare il *proprio* giudizio di valore: autentico è l’uomo *buono*. Ovviamente, secondo il criterio di bontà che ciascuno ritiene *vero*, facendo così cadere in una perniciosa circolarità: autentico è il buono, ma non un buono qualunque, bensì il buono... autentico!

In tal modo, non basta più essere sinceri, perché il sincero che procura sofferenze non è buono, *ergo* non è più autentico... Né ha più senso discutere sulle differenze delle gerarchie di valore (una per tutte, citata da Mancuso: su quali basi dovremmo ritenere un male la morte degli animali, specie se procurata senza sofferenza?) o sui fondamenti dell’etica (i valori valgono di per sé, oppure sono relativi ad altro?): non ha più senso perché, ad esempio, il *mentitore* - che per essere *autentico* non può non mentire - se mente producendo sofferenza è *ipso facto* inautentico, dunque privato della sua dignità di essere umano (è infatti un essere “falsificato”).

Prima di congedarmi e di passare ad attendere le tue risposte, caro Augusto, vorrei sottolineare come questa concezione dell’autenticità si scontri con lo stesso dettato di Mancuso. Il quale, infatti, ripetutamente si appella alla sincerità, per poi negarla nell’esempio di Bonhoeffer; si riferisce all’interiorità, per poi trovarsi a negarla con la relazione alle relazioni con gli altri; richiama il vero convertendolo nel bene, per poi fondare il bene sul vero; parla di libertà, ma dimentica che la costituzione relazionale dell’uomo (e che egli afferma con tanta enfasi e che io preferirei chiamare *intersoggettività*) limita necessariamente la nostra libertà....

Phronesis

Non stupisce perciò che al centro del suo pensiero ci sia la discutibilissima concezione di una insuperabile “contraddizione reale” (per superare la quale, alla fin fine, non si può che ricorrere al concetto di Dio...): perché è lui stesso ad aver seminato antinomie!

Ma que mi fermo e aspetto le tue considerazioni.

Neri

Caro Neri,

ognuno di noi - come dimenticarlo dopo Gadamer? - legge un testo sulla base di una personale pre-comprensione. È chiaro che discutendo di questo libro di Mancuso non possiamo mettere a tema le nostre due differenti pre-comprensioni: sarebbe impresa troppo laboriosa (e non so di quale interesse per i lettori). Mi limito dunque a una sola considerazione: se ti capisco bene, da hegeliano storicista tu neghi qualsiasi “oggettività” e “meta-temporalità” ai valori e riduci a “soggettività” non solo la “bellezza” e il “decoro” di un’esistenza, ma anche la “giustizia”, il “bene” e la “verità”. Mancuso, che è hegeliano come te ma non immemore della lezione platonica e kantiana, ritiene che la storia sia un dinamismo finalizzato a qualcosa di meta-storico. Di metafisico. Di assoluto. Di normativo, dunque...

Che aggiungere? Ognuno di noi usa il metro di giudizio di cui è in possesso: l’importante è che, come avviene da anni fra noi due, si sia disposti a metterlo in crisi davanti ad eventuali confutazioni convincenti.

In questa sede posso solo precisare che, per quanto più vicino alle posizioni di Mancuso che alle tue, ho anch’io le mie perplessità su un volume di cui nella lettera precedente ho avuto modo di parlare solo positivamente. Certo, a fronte di tante ragioni di consenso, le riserve sono di minor peso. Eppure in filosofia servono come combustibile per alimentare, incessantemente, la riflessione. Provo ad accennarne alcune in ordine crescente di rilievo.

a) Comincerei dal «carico di dolore innocente che la vita comporta a tutti i livelli, a cominciare dalla nutrizione che impone la macellazione di milioni di animali da parte degli uomini e lo squartamento di un numero ancora maggiore di animali da parte degli stessi animali» (p. 165). Premesso che l’autore di un saggio non può inseguire, mentre segue un filo rosso principale, gli innumerevoli rivioli secondari del suo discorso, per-

Phronesis

sonalmente non metterei nello stesso elenco «la macellazione» da parte degli uomini con «lo squartamento» fra animali: quanto inevitabile è il secondo, tanto evitabile è la prima. Con l'evoluzione della specie umana abbiamo imparato a superare l'idea che il cannibalismo sia "naturale"; stiamo imparando a superare anche l'idea che "naturale" sia la guerra come strumento di risoluzione delle contese fra gli Stati; perché escludere che si arrivi a capire che ci si possa procurare le proteine attraverso alimenti diversi dalla carne animale? E, anche ammesso e non concesso che fosse inevitabile il consumo di carni animali, non metterei sullo stesso piano l'uccisione di (pochi) bisonti o (poche) mucche che trascorrono nelle praterie la loro vita e la macellazione di (innumerevoli) buoi o galline o agnellini o suini che vengono concepiti, partoriti, allevati e sterminati in campi di sterminio rispetto ai quali i *gulag* stalinisti o i *lager* hitleriani possono considerarsi luoghi di villeggiatura.

b) Passerei ad un secondo ordine di interrogativi. Mancuso condivide la prospettiva di Bonhoeffer secondo cui «la parola veridica non è una grandezza costante in sé: è vivente come la vita stessa. Quando (...) qualcuno dice la verità senza tenere conto della persona a cui parla, c'è l'apparenza ma non la sostanza della verità» (p. 117). L'esempio di Bonhoeffer che Mancuso riporta è illuminante: «Un maestro chiede a un bambino dinanzi a tutta la classe se è vero che suo padre spesso torni a casa ubriaco. È vero, ma il bambino nega. (...) Si può dire che la risposta del bambino è una bugia, ma è una bugia che contiene più verità, ossia che è più conforme alla verità che non una risposta in cui egli avesse ammesso davanti a tutta la classe la debolezza paterna» (pp. 114-115). Personalmente non sono d'accordo con questa lettura. Penso, con Kant, che la verità sia una verità e la bugia una bugia: che poi, spostandoci dal punto di vista teoretico al punto di vista etico, ci possano essere verità che si dicono per ferire (e dunque l'atto di dirle è immorale) e bugie che si dicono per soccorrere (e dunque l'atto di dirle può essere lecito o addirittura doveroso) è un'altra questione. Ancora Kant sostiene che se un amico, perseguitato ingiustamente dalla polizia, si rifugia a casa tua, nell'ipotesi che un poliziotto ti chieda se egli è nascosto presso di te, tu debba dire come stanno effettivamente le cose. Mi pare un'esagerazione da "crucchi". Ma se dico, come direi, che a casa mia non c'è nessuno, la mia bugia non diventa verità: resta una bugia ed io sono eticamente meritevole di lode per non aver detto la verità nel momento sbagliato e alla persona sbagliata.

c) Un terzo grappolo di interrogativi critici lo potrei catalogare sotto

Phronesis

l'etichetta "Aristotele". Infatti, in nome di un hegelismo più praticato che proclamato, Mancuso attacca il povero Aristotele su diverse teorie qualificanti del suo sistema (e immagino che a te, hegelista e in parte hegeliano impenitente, questi passaggi rendano Mancuso ancora più simpatico). Non ho il tempo - e forse neppure la competenza - per affrontare le critiche al concetto di "sostanza" (anche se ho il sospetto teoretico che non sia vero che «la relazione è anteriore alla sostanza in quanto la costituisce», come si legge ad esempio a p. 153, bensì che la rete di relazioni in cui siamo inseriti strutturalmente consente alla sostanza potenziale - un seme, un ovulo fecondato - di diventare sostanza in atto; che le relazioni, insomma, siano *condizione di possibilità* e non *causa della genesi* delle sostanze "prime"). Ma almeno un accenno al «principio contraddizione» (p. 40) non posso proprio evitarlo. Mancuso, con toni suggestivi, riprende Kant (ed implicitamente Hegel) asserendo che «quando la ragione si pone davanti alla vita in modo puro, senza ideologismi tendenti *a priori* verso il senso assoluto o il non senso assoluto, quando si dispone con weberiano disincanto a vedere la vita quale realmente è, essa incontra necessariamente la contraddizione (...). La contraddizione vista, riconosciuta e pensata si chiama antinomia, ovvero scontro tra due *nómoi*, tra due leggi, entrambe legittime ma in opposizione l'una con l'altra» (pp. 41-43). Ebbene, mi sembra di intuire che cosa voglia dire Mancuso ma mi pare che - se intende dire ciò che intuisco - lo formula in maniera inutilmente equivoca. Mi spiego meglio. Se vuole affermare che la ricerca di una teoria generale dell'essere, di una interpretazione ontologica complessiva è - di fatto - talmente ardua che la ragione umana, anche delle menti più profonde sostenute dalla massima sincerità d'animo, approda a conclusioni opposte, divergenti, inconciliabili, non posso che concordare. È quasi un'evidenza storica. Ma dobbiamo stare attenti, a mio sommo avviso, a non scambiare una difficoltà effettuale, o esistenziale, con una impossibilità di principio. Se, *di fatto*, l'umanità non è ancora riuscita a sciogliere i dilemmi della metafisica ma, *di diritto*, potrebbe, ha senso continuare la ricerca: ha senso leggere Hegel che fa della contraddizione "gnoseologica" kantiana la legge "ontologica" fondamentale; ha senso leggere Marx che fa della contraddizione la formula "scientifica" dell'evoluzione storica; ha senso leggere le contro-obiezioni di un Gustavo Bontadini o di un Emanuele Severino o di un Enrico Berti.... Ma se potessimo asserire, senza timore di essere contraddetti, che la contraddizione è, per "principio", il cuore del mondo e dunque del pensiero che pensa il mondo, staremmo asserendo (non so quanto coerentemente e

Phronesis

intelligibilmente) che l'universo, il nostro pianeta, la vita dell'uomo, sono intrinsecamente "assurdi". È questo che intende sostenere Mancuso (magari per legittimare, come ragionevole, il "salto" nella fede, sia pur nella "fede filosofica")? Non saprei. Ma, se così fosse, mi troverei abbastanza distante. Se ciò che è non è solo sconosciuto (*de facto*) ma inconoscibile (*de iure*), non possiamo saperlo neppure un minuto prima che la ricerca di intelligibilità, di non-contraddittorietà intrinseca, abbia termine. Ecco perché riterrei molto più aderente a ciò che possiamo dire - e a ciò su cui dobbiamo tacere - asserire che nella natura del cosmo come nella storia dell'umanità vi siano non "contraddizioni" ma "aspetti contrastanti", "leggi opposte", "tendenze contrarie". Come diceva Romano Guardini, "gegen..." e non "wider...".

Forse queste contro-obiezioni, dal punto di vista di un aristotelico-tomista non del tutto pentito, possono risuonare troppo tecniche, se non addirittura capziose. Ma sono dettate dall'intenzione di avvalorare la tesi principale di Mancuso stesso: che la vita dell'uomo abbia senso solo in vista della verità, del bene e della giustizia. Se questa "verità" non è un volto dell'essere (anche se un volto velato, solo progressivamente e solo parzialmente svelabile) - in quanto l'essere, in sé, sarebbe "contraddittorio" (e dunque impensabile) - perché riconoscervi la meta fondamentale del cammino umano?

d) Solo come nota in margine (perché, rispetto alle questioni toccate in precedenza, questa può *sembrare* veramente di lana caprina a lettori come te notoriamente distanti dalle problematiche teologiche) aggiungerei che Mancuso parla sempre della ricerca del bene da parte dell'uomo. È l'amore come *eros*: molto greco e molto essenziale alla realizzazione dell'esistenza umana. Una vita autentica può chiamarsi tale anche se, per ipotesi, escludesse dal proprio orizzonte mentale, e soprattutto dalla propria prassi, l'amore *agapico* (assai poco greco, molto biblico e altrettanto essenziale alla realizzazione dell'esistenza umana)? Mi riferisco non all'amore-bisogno, all'amore centripeto che accoglie il bene a integrazione delle proprie lacune e a lenimento delle proprie ferite, ma all'amore-dono, all'amore centrifugo che opera il bene altrui per colmare la fame altrui e per lenire le altrui ferite. Personalmente sono convinto che l'amore-desiderio (di matrice filosofica) e l'amore-benevolenza (di matrice teologica) siano entrambi necessari, come il pane e l'acqua. Non so se all'amore "oblativo" si possa giungere solo in forza di un ragionamento puramente razionale o se esso non presupponga uno slancio ulteriore: so solo che, se la fede ha un senso, è precisamente questo osare darsi senza

Phronesis

nessuna previsione di restituzione. È significativo che Mancuso, dopo aver citato *Marco* 8, 34 («Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso»), ne dia una esegesi non solo comprensibile, ma anche accattivante: «Sarebbe meglio rendere il verbo greco *aparnéomai* con “negare” nel senso di “vincere”, “superare”: se qualcuno vuol venire dietro di me, si deve negare, si deve superare. Non si tratta di rinnegare se stessi quasi in odio a se stessi, ma si tratta di superare i propri interessi particolari per realizzarsi veramente nell’adesione a qualcosa di più grande. Solo uscendo dal mio orizzonte inevitabilmente limitato sarò infatti nella condizione di incontrare qualcosa di più grande e di più stabile del mio piccolo e instabile Io, affidandomi al quale il mio Io nella sua profondità (l’anima spirituale) non si perde, ma si guadagna, si fortifica, si compie» (p. 109). Una esegesi comprensibile e accattivante, dicevo; ma anche esauriente? Direi che, a questo primo livello, siamo sul piano del buon senso “naturale” o, per non gettare neppure il sospetto di voler essere riduttivi, della “saggezza”. Ma Gesù, sulla scia del profetismo ebraico anteriore, annunciava solo questo? O, anche, ad un secondo più profondo livello, la “follia” (del tutto facoltativa) di chi gioca la vita per rendere migliore la vita altrui, di un “prossimo” conosciuto o dell’umanità intera? Con l’esegesi di Mancuso legittimiamo l’esodo di un Giovanni Falcone o di un Paolo Borsellino dal guscio dell’individualismo piccolo-borghese, da quell’*inferno* così ben definito da Hegel (in un brano di *Fede e sapere* citato nello stesso saggio a p. 88) come «l’essere eternamente legati all’azione soggettiva, l’esser soli con il proprio appartenere a sé stessi», come il «tormento dell’eterna contemplazione di sé stessi». Ma quando, una volta dedicatisi al bene e alla giustizia, si profila il rischio di morire, è ancora ragionevole perseverare? Forse l’esegesi integrale del brano suggerisce che per Falcone e Borsellino, come per tutti i martiri di tutte le cause, sia realmente - anche se enigmaticamente - sensato andare oltre i limiti del buon senso e della saggezza, accettando di inabissarsi come il seme nella terra invernale senza nessuna garanzia di risurrezione. (Ovviamente sto considerando una “legge” oggettiva che vale non solo per chi, come un Borsellino, l’accettasse consapevolmente per fede ma anche per chi, come un Falcone, affrontasse il rischio della morte per motivazioni altre, totalmente “laiche”).

Augusto

Phronesis

Caro Augusto,

no, io non nego “oggettività” a niente: desidererei solo che quando si usa questo termine si dichiarasse chiaramente l’impegno ontologico che ci si assume e si mostrasse anche che tale impegno è assunto con logica coerenza (o almeno con moderata e responsabile incoerenza). Io il mio impegno ontologico riguardo l’oggettività l’ho ben chiaro e lo richiamo molto spesso (anche in queste lettere, quanto parlo di *intersoggettività*); al libro di Mancuso contesto proprio l’assenza di questa chiarezza ontologica, che poi lo porta a ripetute contraddizioni anche espositive.

Apro una breve parentesi: dovremmo confrontarci molto, molto di più sulle rispettive precomprensioni (e non parlo di me e di te, ma di noi uomini tutti), perché proprio tale confronto *critico* è la filosofia! Lasciare che ciascuno abbia la propria precomprensione senza confronti serrati (e teoreticamente anche “feroci”) è banale quieto vivere, spesso peraltro anche foriero di futuri e insanabili scontri.

Ma per tornare al libro su cui stiamo dialogando, concordo con la tua perplessità riguardo al «carico di dolore innocente»: come avevo accennato già nella mia precedente, non sono affatto sicuro che si possa estendere *sic et simpliciter* l’etica al mondo animale, perché anche in questo caso è necessario esplicitare un impegno ontologico (relativo ai “valori”, ai concetti di “animale” e di “uomo”, e a tutto ciò che la messa in campo di questi impegni porta inevitabilmente con sé).

Quanto poi alle posizioni di Bonhoeffer e Kant, credo che negare l’immoralità della sincerità nel caso della difesa di un amico perseguitato ingiustamente sia ben peggio che “un’esagerazione da crucchi”: si tratta infatti della ricusazione dell’etica *filosofica* - dinamico campo nel quale si confrontano, con tutti i loro inevitabili conflitti, i molteplici valori che ciascun uomo assume - a favore di una morale *codificata* e solidificata - comoda da assumere, perché scarica dalle responsabilità delle proprie azioni e le rimanda a chi garantisce i codici. Purtroppo Kant ha inclinato spesso verso questa ricusazione, per un eccesso di platonismo, e meriterebbe riflettere di più sulle alternative offerte dalla riflessione etica contemporanea (penso a Richard M. Hare, a Charles L. Stevenson e a William K. Frankena), spesso venate da un utilitarismo etico che il maestro di Königsberg avrebbe certo guardato con orrore.... Tuttavia, la posizione di Bonhoeffer - almeno così come l’assume Mancuso - ha a mio parere un neo gravissimo: è *arbitraria*. Chi e con quali criteri decide che un determinato valore (nel caso specifico, la sincerità) debba essere sacrifi-

Phronesis

cato? L'utilitarismo etico ha i suoi criteri rigorosi, non lascia la scelta semplicemente alla sensibilità personale. Caro Augusto, il nostro disgraziatissimo Paese è giustappunto affetto dall'idea dilagante che il "vero" sia quel che è più adeguato alla situazione: bisogna stare molto, molto attenti a citare esempi come quello di Bonhoeffer! Il quale - non mi dilungo perché non è la sede - non mi sembra neppure poi così "giusto" dal punto di vista delle conseguenze: non sarebbe stato meglio dire le cose come stavano e aiutare il ragazzo a prendere distacco dalla figura del padre? Ma forse per Bonhoeffer quest'opzione era impensabile....

Sul "terzo grappolo di interrogativi" qualcosa ho già detto, ma vorrei calcare la mano: quando afferma che «la contraddizione vista, riconosciuta e pensata si chiama antinomia, ovvero scontro tra due *nómoi*, tra due leggi, entrambe legittime ma in opposizione l'una con l'altra», ancora una volta Mancuso non esplicita il proprio impegno ontologico. *Due leggi?* Ma stipulate da chi? Nel mio personale impegno ontologico direi dall'uomo, che quindi per superare la contraddizione non ha da far altro che cambiare le leggi; in quello di Mancuso non so. So però che se la sua ontologia non permette il superamento dell'antinomia, ebbene, è un'ontologia inconsistente, dunque invalida e da abbandonare: se Mancuso non vuol farlo, non dia poi la colpa al mondo!

L'ultimo tema che tocchi richiederebbe davvero altri contesti per essere affrontato. Io non credo che sia così opportuno distinguere (se non analiticamente) *eros* e *agape*, perché sono due facce della medesima medaglia: non si può ricevere senza dare (almeno, non in un rapporto d'amore), ma al tempo stesso non è vero che si doni senza attendere niente in cambio (come spiegano bene le riflessioni di Godbout sul paradigma del dono). Ciò che fa la differenza è il *calcolo economico* del dare e dell'avere, che nel dono (e quindi nelle relazioni affettive) non c'è, o meglio non è un *calcolo*, ma solo un'attesa. Se doni, doni, doni e non ricevi mai nulla indietro (quanto meno riconoscimento o affetto), alla fine o smetti di donare, o semplicemente non provi più amore per l'altro.

Concordo comunque con te che in Mancuso sembri mancare (almeno negli argomenti) una componente "politica": cos'è quel «qualcosa di più grande e di più stabile del mio piccolo e instabile Io» a cui fa riferimento? Per me (di nuovo, sulla base del mio personale impegno ontologico) non è niente di "profondo" o di "trascendente", bensì sono gli altri, *tutti* gli altri - e perciò ne segue che il "superamento" di sé si gioca sul piano della politica (nel senso greco del termine). In Mancuso - azzardo - c'è in più un elemento di trascendenza o, come dici tu, di "resurrezione", reso ne-

Phronesis

cessario dal suo inesplicito ma tangibile assunto ontologico individualista: «il collettivo può esistere solo grazie al fatto che prima ancora c'è la dimensione del sé, ed è qui che si gioca la vera partita» (p. 94). Ora, assumere che il sé sia ontologicamente prioritario pospone irrimediabilmente la dimensione etico-politica, per recuperare la quale è richiesto un intervento trascendente: «io sono convinto che la dimensione etica, (...), sia il fondamento autentico del pensiero del divino nella coscienza umana di tutti i tempi» (p. 136). Nota bene che l'intervento è fideistico - Mancuso è «convinto», perché non può argomentare, e richiama il «divino» come garante - ed è tale solo perché serve a “salvare” dall'inconsistenza l'argomento; ed è anche confortante per chi, come Mancuso, afferma di «sentire un grande bisogno di certezza, di solidità, di fondazione, di sicurezza» - tutte cose che il filosofo può cercare sapendo di non trovarle mai, mentre per il teologo sono a portata di mano - anche se fuori dal *sapere* e riposte nella *fede*.

Ma l'assunto ontologico di Mancuso, purtroppo, contraddice anche un suo altro dichiarato caposaldo: quello di «una concezione della vita al vertice della quale c'è la relazionalità dell'essere» (p. 116), una «relazione (...) costitutiva, originaria, essenziale per l'Io, il quale esiste in quanto frutto delle relazioni» (p. 151). Ma non aveva affermato sessanta pagine prima che la dimensione del sé è precedente al collettivo? Delle due l'una!

Caro Augusto, qui non siamo di fronte a una mia precomprensione: questa è una vera e propria inconsistenza nel pensiero di Mancuso, conseguenza palese della sua assunzione della priorità ontologica del sé (dell'anima?) individuale. Un'assunzione incompatibile con la relazionalità dell'essere, ma invece coerente con la visione del mondo cristiana, che anzi proprio con la sua inconsistenza rende urgente: se l'anima individuale ha una priorità ontologica, è necessario che non svanisca nel nulla, ma si conservi in eterno o risorga; se è invece prioritaria la relazionalità, ovvero l'*intersoggettività*, allora la scomparsa dell'individuo non è più scomparsa dell'essere - perché resta l'*altro* dal sé - e l'anima non è più necessaria, né lo è un Dio che serve alla fin fine proprio a garantire quell'eterna esistenza del sé....

Beh, lo sapevo, siamo finiti a parlare di religione e di ateismo.... Ti ripasso la palla, anche se so che non potremo trattare qui questo tema come si converrebbe. Mi sembra già molto aver mostrato ai nostri pazienti lettori come il fare filosofia, anche nella sua forma *pratica*, riconduca inevitabilmente ai cosiddetti “grandi problemi”, perché essi si annidano

Phronesis

dietro ogni discorso che facciamo anche nella nostra vita quotidiana!

Neri

Caro Neri,

sì, hai ragione. I nostri lettori (se qualcuno è riuscito a resistere sino a queste mie righe...) sono stati sin troppo pazienti. Se ci interrompiamo qui, forse qualcuno avrà ancora la curiosità di spostarsi direttamente sul testo di Mancuso e potrà valutare con contezza le nostre rispettive opinioni. Tanto, lo sappiamo: in filosofia non si conclude mai, si sospende per riprendere fiato e - poi- ricominciare là dove ci si era interrotti.

Augusto

Phronesis

Repertorio

Phronesis

Analisi

Eugénie Vegleris, *Manager con la filosofia* (Apogeo, Milano 2008)

di Paolo Cervari

Ora che il lettore ha percorso il suo cammino al fianco di alcuni grandi filosofi, tutto comincia!

Ora infatti non si tratta più di leggere, ma di lavorare con la filosofia. Non si tratta più di capire, ma di realizzarsi attraverso le azioni. Cambiare atteggiamento significa assumersi un rischio e agire in maniera diversa significa accettare l'incertezza. L'incertezza fa paura, la vita fa paura. È per questo che chi non rischia nulla non ottiene nulla e chi non cambia è già morto.

Fare filosofia in azienda significa:

- *Porre domande quando tutto sembra chiaro*
- *Definire quando tutto sembra evidente*
- *Passare dalla comunicazione al dialogo*
- *Dare un fondamento quando tutto passa*
- *Essere creativi in un ambiente standardizzato*
- *Apparire in accordo con se stessi*
- *Bisogna andare controcorrente in un'epoca che preferisce:*
- *Le cifre alle domande*
- *I fuochi artificiali alla luce del giorno*
- *I discorsi al dialogo*
- *Il visibile all'invisibile*
- *La sicurezza alla fiducia*
- *La trasparenza alla chiarezza*

Lavorando in questo modo, il manager di oggi crea il mondo di domani!

La lunga citazione sopra riportata è il testo conclusivo della parte più importante e pertinente del bel saggio di Eugénie Vegleris *Manager con la filosofia*, ovvero la “parte seconda”, intitolata “La filosofia nel quotidiano”, laddove per quotidiano va inteso il lavoro aziendale, le opere di ogni giorno. Testo conclusivo, dicevo, e quindi con valore di manifesto, e per questo l’ho scelto. In esso infatti traspare, a mio avviso, gran parte del senso del lavoro di Vegleris, insieme al suo spirito, ovvero, per essere più prosaici, il “modus” o assetto valoriale a partire da cui la consulente filo-

Phronesis

sofica francese lavora¹.

Se infatti analizziamo con attenzione i “punti elenco” (stilema di tipica tradizione aziendale, peraltro) del testo citato e tentiamo, magari con l'aiuto del libro stesso di Vegleris, ma anche, perché no, con dispositivi di lettura provenienti da altre testualità, di “esploderli” (come per l'appunto si direbbe in azienda) possiamo scoprire un mondo ricco e complesso che espone molte scelte di metodo e di prassi.

Ma prima ancora di fare questo, e adottando invece uno stile di interrogazione propriamente filosofico, vorrei invitare il lettore a fare un passo indietro e osservare i suddetti punti elenco da un punto di vista più complessivo e distaccato, secondo una specie di “*epochè*”.

A un primo sguardo colpisce l'eterogeneità degli argomenti. Per limitarci al solo primo elenco, quello che in apparenza, come vedremo, è maggiormente *construens*, elementi come “definire”, “dialogare”, “fondare”, “creare” e “accordare” (apparenza e propria sostanza, dice l'autrice, cosa che mi verrebbe da tradurre con “essere coerenti” o “autentici”) colpiscono per la loro dispersione rispetto a un qualsiasi campo semantico: non si sta parlando solo di discorsi, ma anche di atti; non ci si limita a un punto di vista “costruttivista” ormai facile e di maniera, ma si adombra un certo realismo, al punto che si parla di fondamenti e di autenticità (non espressamente qui a dire il vero, ma la parola fa parte dell'arsenale categoriale dell'autrice messo in campo nel testo), non ci si occupa solo di questioni gnoseologiche ma si percepisce anche un afflato etico (e chi vorrà leggere il libro coglierà con chiarezza qua e là un'attenzione non banale né di maniera anche all'estetica)... Insomma in poche frasi si spazia per ogni dove. Perché?

La risposta più semplice che mi viene in mente è questa: perché Vegleris sta parlando, anzi riassumendo, ovvero esponendo cosa è importante per lei al riguardo di una certa questione, vale dire la rilevanza e l'utilità della filosofia per le aziende. Insomma il suo intento non è epistemico, né metateorico, ma piuttosto in senso eminente *pratico*: rivolto a comprendere i principi guida dell'azione sulla base di esperienze proprie ed altrui.

E in questo sta certamente uno dei maggiori meriti di questo libro.

Il saggio, infatti, in primo luogo ha l'intento di riportarci e trasferirci il

¹ Conosco Eugénie Vegleris anche attraverso carteggi e interviste da lei rilasciate in vista della redazione di un libro sulle pratiche filosofiche nelle organizzazioni che sto scrivendo con Neri Pollastri.

Phronesis

senso di un'esperienza, quella del consulente filosofico, in un certo contesto, vale a dire l'azienda. E di questo contesto Vegleris ha ottima conoscenza, avendo lavorato per numerose aziende, sia grandi che meno grandi, comunque anche con numerose multinazionali, per molti anni². E d'altra parte che si tratti di un lavoro schiettamente filosofico ci si rende ben conto anche soltanto considerando, ancora una volta, i punti elenco di cui sopra: è chiaro che il campo preso in esame è un campo filosofico, in modo precipuo e specifico, e configurato, in quelle poche parole, in una maniera che ci sentiamo di condividere profondamente. E se si può dare una sintesi del lavoro della pratica filosofica, di certo questa è una delle migliori. Il che suppone un'esperienza e un pensiero cogenti e ben diretti, sintetici e profondi.

Ciò appare ancora più chiaro, peraltro, nel momento in cui iniziamo a leggere il libro di Vegleris, a partire dall'introduzione, un'accurata "Lettera a un manager" in cui si afferma, per esempio, che "amare la saggezza significa desiderare di comprendere per agire con efficacia e vivere meglio", una sintesi ardita che definisce la filosofia in modo che forse ad alcuni non piacerà, ma che di certo ha il pregio di essere molto orientata alla pratica e molto comprensibile da parte di un manager. Non si pensi comunque a un testo di "finta" consulenza filosofica annegata e diluita in un mare di pensiero organizzativo, per quanto sofisticato, con scivolamenti e ammiccamenti al *problem solving* che a molti pare la chiave per "vendersi" alle organizzazioni. Tutt'altro: il libro di Vegleris è profondamente filosofico, critico, problematico e riflessivo. Valga ad esempio il seguente passaggio, a mio avviso assolutamente paradigmatico:

Nel portare avanti questa mia battaglia, grazie alla resistenza che mi ha posto un interlocutore, ho scoperto la possibilità di gettare un ponte tra la filosofia e il manager. Questo mio interlocutore era il responsabile del settore sviluppo di una grossa azienda automobilistica. Stavo per descrivergli il dialogo filosofico, quando è intervenuto con la domanda: "Qual è la sua griglia di osservazione?". La sua domanda mi ha procurato un sentimento così forte, misto di oppressione e di irritazione, che non ho potuto reprimerlo. Mi sono sentita prigioniera di una gabbia, costretta a percepire il paesaggio solo attraverso le sbarre. Notando il linguaggio del mio corpo, precisò: "Ma qualunque consulente osserva e lavora a partire da una teoria!". Nella mia testa si accavallavano le teorie contraddittorie dei filosofi che avevano nutrito il mio spirito senza mai farlo fermare su una di esse. In questo accalcarsi, ciascuna brillava per la sua capacità di esplorare

² Comunicazione privata dell'autrice.

Phronesis

l'insieme della realtà senza levarle le zone d'ombra. (...) Risposi: "Non ho alcuna griglia". La mia risposta evidentemente lo stupì. "Ma lei dice di essere un filosofo. Ha delle competenze nel settore delle scienze umane, quindi la sua griglia deve essere necessariamente sistemica". Questo aggettivo alla moda, ovunque e quotidianamente proposto dai consulenti ai loro potenziali clienti, mi fece passare dal malessere alla rivolta piena. Diventato "griglia di interpretazione", l'aggettivo sistemico si trovava subito depauperato del suo senso: la coscienza della complessità. Così spoglio, produceva solo l'illusione di una specializzazione. E questa illusione rassicurava un interlocutore preoccupato di "addestrare" i suoi manager, oberati di complessità e di lavoro, a "gestire" "rapidamente" la "complessità" che incontrano ogni giorno nella loro professione. Ho precisato allora la mia risposta: "Non ho nessuna griglia, ma delle finestre". Rispondere così mi diede sollievo. Al posto del cortile di una prigione avevo di nuovo davanti a me un giardino. Anche il mio interlocutore sembrò capire e attraverso questa breccia una corrente d'aria attraversava il nostro spirito. Ho compreso improvvisamente ciò che ho sempre pensato. La filosofia apre le porte all'interiorità e, attraverso questo ponte tra esterno e interno, lega gli individui tra loro, gli individui al loro ambiente prossimo, l'ambiente professionale al mondo e alla condizione umana. La filosofia non ha idee precostituite, essa interroga la realtà. Interrogando, cerca il senso e non la verità (pp. 23-24).

Penso che con questo sia chiaro tutto quanto concerne l'intento del libro. Passando alla struttura del testo, dopo una prima parte spesa per dare il "là" - che si conclude con il brano riportato - Vegleris passa alla già citata seconda parte, quella intitolata "La filosofia nel quotidiano", che costituisce il cuore e il nerbo del libro, la sua officina: vi si parla infatti, come già accennato, del concreto lavoro filosofico che si può svolgere in azienda.

Tale materia viene disposta in sei capitoli, ognuno dedicato a uno dei primi sei punti elenco sopra riportati, ovvero, citando con precisione i titoli:

- stupirsi per progredire
- definire per chiarire
- dialogare per costruire
- dare un fondamento per durare nel tempo
- essere creativi
- essere per apparire

Ciascuno di essi viene costruito mediante un schema stabile, che si può riassumere così: trattazione filosofica generale dell'argomento con riferi-

Phronesis

menti a questioni di rilevanza pratica e quotidiana attinenti a contesti aziendali, sociali e organizzativi; esposizione di casi di lavoro aziendale dell'autrice utili a chiarificare il senso delle categorie utilizzate; sunto antologico di autori filosofici cari all'autrice e adatti ad approfondire il tema.

E qui vengono le dolenti note. O meglio, le lamentazioni - idiosincratichesse, sia chiaro - del recensore. Perché se è vero che il testo e la scrittura di Vegleris ci rimandano il senso di un'esperienza, si spendono con forza ed efficacia nel farci comprendere principi guida e tipologie di strumenti di azione, ci fanno vivere con emozione e coinvolgimento quella che non a caso l'autrice chiama una "battaglia", di fatto sulle modalità operative di questa battaglia Vegleris non ci dice gran ché.

In sintesi, se chiarisce molto bene il "cosa", ci espone poco il "come", ovvero i processi, le fasi, le concrete azioni mediante i quali si svolgono i suoi interventi. Da questo punto di vista i casi riportati, circa uno o due per ogni capitolo, si mostrano esili: chiari quanto al "movimento" concettuale e filosofico in essi compiuto, ma abbastanza opachi quanto alle modalità operative con cui il movimento stesso è stato realizzato.

Va detto che questa è una deficienza comune tanto alla letteratura relativa alle pratiche filosofiche, quanto alla letteratura concernente la consulenza aziendale. E per motivi non banali, uno dei quali ha a che fare con i rischi della diffusione di *know how*, ovvero con la necessità, fondata, di difendersi dalle ruberie. L'altro, ancora più essenziale, ha a che fare con la difficoltà di rendere leggibili processi complessi, dove molto spesso ci si gioca tutto su una sfumatura linguistica, un momento di silenzio carico di emozione, momenti di ristrutturazione esperienziale di difficile rappresentazione. A meno di non procedere per processi formattati, che peraltro non risolvono a fondo il problema dell'esposizione, e che comunque non mi pare siano nelle corde di Vegleris, che utilizza prevalentemente consulenze individuali abbastanza tradizionali e gruppi di discussione dove si avvale di parti variamente mescolate di diversi processi, tra cui il Dialogo Socratico e la Comunità di Ricerca, muovendosi con modalità nel complesso abbastanza imprevedibili e difficilmente riducibili a modelli.

Quindi, si comprende la difficoltà. Ma - ribadisco, in modo del tutto idiosincratichesse, essendo collega e ricercatore nello stesso settore frequentato da Vegleris - resto un poco dispiaciuto di non avere maggiori lumi su come opera concretamente sul campo la consulente filosofica francese. Tanto più che, a richiesta, lei stessa mi ha fornito, all'interno di

Phronesis

un'intervista, interessanti resoconti, per certi versi molto più operativi e molto meno filosofici, ma proprio per questo molto più esplicativi, di alcuni interventi da lei realizzati con alcune aziende. D'altra parte va detto che proprio questi resoconti, così come quelli che io stesso e tanti altri potremmo imbastire, una volta scritti perdono molto del senso e del sapore dell'esperienza cui si riferiscono, risolvendosi in una sorta di elencazione di procedure e riunioni, con il loro oggetto e le loro fasi (quando possibile) e i loro risultati (quando va bene).

Sembra, insomma, che per certi tipi di lavoro - particolarmente per le consulenze di processo, in cui possono essere incluse a mio avviso le pratiche filosofiche, e comunque per le pratiche filosofiche in ogni caso - si debba ancora inventare il linguaggio che le racconti. Oppure forse no, forse il linguaggio c'è, per l'appunto quello narrativo, magari frammisto a sintesi concettuali, secondo una modalità che potrei forse ricondurre alla critica letteraria, ma resta difficile da realizzare e praticare, in ogni caso impegnativo e rischioso.

Tanto più che oggi l'esigenza principale, prima ancora di spiegare a fondo di che si tratta, è quella di convincere e perorare la causa della pratiche filosofiche, ovvero di combattere la "battaglia" combattuta, in modo egregio, da Vegleris. C'è esigenza di distinguersi (vedi la seconda serie dei punti elenco con cui abbiamo aperto questo scritto, tutta giocata sulla differenza da pratiche e atteggiamenti comuni sia nella società che nelle aziende). C'è esigenza di affermare la propria specificità. C'è esigenza di non farsi assimilare ad altre forme di consulenza aziendale - magari, e sarebbe orribile, mostrandosi come quella oggi più *trendy*.

È in questo contesto che si deve porre il libro di Vegleris, che non a caso, si rivolge in modo esplicito ai manager, con scelte a prima vista anche un po' "facili", come per esempio il largo uso di citazioni tratte da *Il piccolo principe* (libro peraltro meraviglioso e ricchissimo di contenuti filosofico-pratici). Ed è in relazione allo stesso intento di parlare a un pubblico non facile, e non tradizionale, che si deve interpretare la scelta, coraggiosa, di spendere la terza parte del volume, idealmente proseguita dall'appendice sul "lessico", in una serie di schede di "cultura generale" che rappresentano altrettanti utili concetti che la filosofia e le scienze umane possono trasferire al mondo del management. Si tratta, insomma di un tentativo di trovare il giusto livello di linguaggio, né troppo filosofico, né troppo aziendalista.

Provarci è un gran merito. Provarci da parte di una delle più importanti consulenti filosofiche per le organizzazioni del mondo era un dovere. Ri-

Phronesis

uscirci... era una sfida e credo che il giudizio non stia a me, ma al lettore (specie se *manager*). Che in ogni caso troverà nel libro e nella scrittura di Eugènie Vegleris, ampia materia di stimolo e riflessione, alcune utili informazioni sul suo modo di operare nel mondo aziendale, interessanti e profonde osservazioni, spesso inevitabilmente molto personali, sul possibile legame intercorrente tra diverse idee filosofiche e il mondo di oggi; e, unito a ciò, un entusiasmo in senso tecnico e aziendale “missionario” che costituisce a mio avviso il dono più grande di questa opera, perché ci conferma come la propensione alla meraviglia, allo stupore, sia tuttora, come un tempo, alla base del lavoro, e della vita, dei filosofi - specie se pratici, o comunque consulenti.

Phronesis

Analisi

Roberta De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e libertà*

(Garzanti, Milano 2009)

di Anna Colaiacovo

Ciò che ci distingue come persone - secondo Roberta De Monticelli - è *il potere di portare il nuovo al mondo*, poiché siamo ontologicamente non riducibili alla nostra identità biologica. Come testimonia il racconto di Adamo ed Eva, l'avventura umana inizia con una libera decisione; l'esperienza della libertà è l'esperienza che facciamo del nostro essere persone.

È questa la tesi sostenuta con forza ne *La Novità di ognuno*, con un approccio fenomenologico che ha sempre come sfondo la ricerca scientifica in campo neurobiologico e neuropsicologico.

Il testo analizza, nella prima parte, il tema della libertà attraverso tre immagini che la rappresentano e propone, nella seconda, una teoria del libero volere, che è poi una teoria della persona per come emerge dalla realtà naturale e sociale.

Ecco le immagini della libertà:

- L'uomo che spezza le catene;
- L'uomo che si trova di fronte a un bivio;
- La figura della danzatrice nel mezzo di una evoluzione armoniosa.

Il primo tipo di libertà indica la possibilità di agire senza essere costretti da altri, conformemente al proprio volere. Secondo De Monticelli, questo aspetto, che potremmo definire politico in senso lato, ha indubbiamente una grande importanza nella vita di ognuno ed è quello che il bambino sperimenta per primo, ma:

- non esaurisce l'esperienza che noi facciamo della libertà;
- non ci dice nulla di positivo sulla natura del volere, cioè sulla natura delle decisioni e della scelta

Ma, è proprio vero, come sostiene la filosofa, che si possa rappresentare l'aspetto politico con questa figura? Nelle democrazie del nostro tempo ci sembra che la costrizione sia scomparsa e dilaghi, invece, il condizionamento e la seduzione, per cui non spezziamo più catene (che non

Phronesis

vediamo neppure), ma ci conformiamo senza confrontarci. La stessa De Monticelli, nella seconda parte del suo libro, scrive: *Dietro il trionfo della mediocrità in tutti i campi che hanno visibilità pubblica, così caratteristico della nostra epoca, c'è la nostra acquiescenza* (pp. 314-315).

La seconda immagine di libertà - l'essere al bivio - porta l'autrice a definire la libertà come potere di determinarsi a un'azione, ovvero come volontà (libero arbitrio) e, quindi, la libertà è considerata una caratteristica essenziale della volontà. L'analisi ci conduce ai fondamenti della responsabilità non solo giuridica, ma anche morale delle persone. Certo sappiamo benissimo che molto non dipende da noi, per es. le alternative tra cui dobbiamo scegliere, ma attraverso le nostre decisioni abbiamo un potere sul mondo, ci riconosciamo agenti capaci di rispondere delle nostre azioni e di spiegare il perché delle nostre decisioni.

Oppure tutto questo - la nostra libertà - è solo una grande illusione?

Richiamandosi a Platone, De Monticelli sostiene che occorre salvare i fenomeni, di contro la cultura del sospetto e a gran parte della cultura scientifica del nostro tempo. Se tutto è sistematica illusione, cosa siamo noi se non siamo ciò che l'esperienza ci fa credere, cioè agenti liberi? Per la filosofa, la volontà delle persone ha nel mondo un'enorme efficacia causale e per fondare questo dato sostiene che occorre esaminare più a fondo il tema della volontà e della responsabilità.

La terza immagine della libertà - la danzatrice- è la libertà come potere di essere in accordo con il dovuto. Libertà come coerenza, integrità, armonia, come capacità di vivere spontaneamente, senza conflitto. È questo, anche secondo Spinoza (che pure nega il libero arbitrio), il livello più alto di libertà: è di per sé un bene, è *phronesis*. Secondo De Monticelli, questo livello rappresenta una fase avanzata di maturazione nell'esercizio del volere. Chi la incarna manifesta uno stile proprio che desta ammirazione. Potremmo trarre, da qui, molti spunti per abbozzare un profilo di consulente filosofico e per individuare le finalità della consulenza stessa.

Ma torniamo al punto lasciato in sospeso: la volontà è libera? Quando parliamo di volontà indichiamo la volontà di qualcuno e con "libera" intendiamo la dipendenza dell'azione dall'agente. Un'azione è libera se è caratterizzata dall'iniziativa e dalla possibilità di fare altrimenti. L'atto del volere per eccellenza è la decisione. La volontà è quella disposizione di cui le decisioni sono gli atti. L'azione libera è caratterizzata da una lacuna causale tra uno strato precedente e uno successivo del pezzo di mondo coinvolto nell'azione, o meglio la *decisione è l'atto che riempie l'apparente lacuna causale tra un'azione e i suoi motivi* (p. 149), che trasforma un motivo pos-

Phronesis

sibile in un motivo efficace d'azione.

De Monticelli sa bene che, secondo i deterministi, questa lacuna è illusoria perché le nostre decisioni sono causalmente determinate da credenze e da desideri; ma i deterministi - sostiene - trascurano la distinzione tra motivo e causa, cioè tra azione volontaria ed evento: una causa non ha bisogno di un agente per produrre il suo effetto, un motivo sì.

Le leggi della natura e della scienza non riescono a dare ragione della libertà, che rimane un mistero. De Monticelli non nega l'importanza della ricerca scientifica nello studio dell'uomo (non ha, infatti, alcuna simpatia per la posizione heideggeriana), ma ritiene che siano necessarie risorse concettuali nuove, filosofiche, quando si esaminano enti di tipo nuovo.

Nella descrizione "naturalizzata" della nostra vita si utilizza il termine "stato" anche per indicare uno stato mentale; ma la nostra vita è una successione di stati o una concatenazione di atti? In realtà, noi facciamo continuamente esperienza di atti e sappiamo che la concatenazione degli stessi è data dalla relazione di motivazioni, e qui De Monticelli riprende Husserl che utilizza il termine *atto* nel senso di vissuto intenzionale. Gli eventi accadono, gli stati hanno luogo, gli atti vengono compiuti e comportano sempre delle prese di posizione. Il soggetto è un essere capace di prendere posizione rispetto ai suoi atti: *si diventa persone emergendo sui propri stati mediante i propri atti* (p. 188).

Esiste una gerarchia degli atti. Ogni nostra esperienza passa attraverso gli atti di base: percezioni ed emozioni; prendiamo atto della cosa percepita (posizione dossica) e diamo valore positivo o negativo a una data cosa o situazione (posizione assiologica). Queste posizioni di primo livello non sono libere, anche se occorre sottolineare, ancora una volta, l'importanza degli atti di base, che rappresentano i mattoni su cui costruiamo la nostra esperienza di realtà e che ci permettono di distinguere la realtà stessa dal sogno e dall'immaginazione. Le posizioni di base sono talmente "naturali" per noi che occorre, secondo Husserl, una loro sospensione (*epoché*) per far sì che nasca la filosofia.

Gli atti di base costituiscono il primo passo nella trasformazione della relazione animale-ambiente nella relazione persona-mondo. Le posizioni che prendiamo sugli atti di base sono "libere" in senso lato, ma non necessariamente coscienti. Gli atti liberi in senso proprio sono quelli mediante i quali avalliamo una ragione dell'agire impegnandoci nei confronti di noi stessi per il futuro. Attraverso gli atti liberi gestiamo le nostre azioni.

Dunque, seguendo De Monticelli, dovremmo sostenere che:

Phronesis

- una persona è essenzialmente un soggetto di atti in senso pieno o in nuce (capace di atti di base);
- il *gap* tra persona e persona va cercato proprio nel passaggio dagli atti liberi in senso lato agli atti liberi in senso proprio, con prese di posizione, capacità di interazione intersoggettiva, responsabilità verso gli altri e autoprogettazione

La natura razionale dell'uomo, che inizia dagli atti di base (percezioni ed emozioni, che molti ritengono irrazionali), è la disposizione a compiere atti in base a motivazioni appropriate. I nessi motivazionali sono il tessuto della nostra vita quotidiana e ci distinguono dagli animali. È interessante notare, a tal proposito, la convergenza tra questa visione e quella sottesa alla consulenza filosofica, la cui particolarità è la capacità di rapportarsi con l'ospite come con una persona- e non un malato - investendolo di responsabilità, favorendo la chiarezza intorno alle motivazioni e facilitando in lui la consapevolezza del significato e delle conseguenze delle sue azioni.

Rispetto alle ricerche scientifiche, in particolare De Monticelli si riferisce alla ricerca neurobiologica e neuropsicologica, la teoria degli atti non si pone in contrapposizione, ma sostiene che lo studio della mente e del cervello, pur importanti, non diano conto della persona. La teoria degli atti mostra *che cosa si debba aggiungere agli stati del cervello o agli stati mentali perché ci siano persone, e di conseguenza anche esperienza, così come noi la conosciamo* (p. 216).

La nostra vita non consiste mai in semplici impatti dell'ambiente su di noi, poiché diverse sono, già al livello della percezione, le cose che ci colpiscono. Ognuno è dotato di funzioni sensoriali, ma varie sono le disposizioni all'esercizio di queste funzioni, cioè ai relativi atti. Noi non viviamo semplicemente, ma interveniamo sul nostro vivere dirigendolo in un modo o in un altro.

La posizione fenomenologica di De Monticelli presuppone, quindi, sia l'esistenza dell'essere degli oggetti degli atti, e questo è un vincolo all'arbitrio, sia l'esistenza di una discrezionalità nel dirigere il corso della nostra esperienza. Con gli atti vengono al mondo ragione e volontà. Gli atti liberi sono caratterizzati oltre che dalla posizionalità, dalla autorialità (sono affermazioni di noi stessi), dalla attorialità (capacità di assumere e mantenere impegni).

Ma, se la persona è caratterizzata da una libera volontà, come spieghiamo il comportamento di coloro che sembrano non avere questo po-

Phronesis

tere? Non ci riferiamo alle diverse forme di follia in cui c'è un'alterazione delle salienze, cioè del valore attribuito normalmente a eventi e situazioni, ma alle diffuse forme di dipendenza (tossicodipendenze, anoressia, bulimia, etc.) Secondo la filosofa, è nella zona grigia degli atti liberi in senso lato (quando passiamo all'azione consentendo o no ai contenuti dell'esperienza di base di motivarci ulteriormente) che si può collocare un punto di non ritorno verso la dipendenza o la coazione a ripetere. La libertà degli atti che imprigionano precede la formazione di una volontà e quindi l'appello alla volontà è inutile perché non si è costituito il soggetto personale di questa libertà. Occorre l'aiuto degli altri per far sì che si riavvii il processo di crescita della persona. Non sono le funzioni e i loro correlati biologici a far sì che diventiamo persone; per conquistare la nostra indipendenza noi dipendiamo radicalmente dagli altri.

Il fenomeno da cui partire è il carattere di ognuno, ma nel carattere la libertà è ancora il cieco pulsare della posizionalità. Attraverso la disciplina dei divieti e dei consensi, si attua un apprendistato di realtà e valore e si forma una seconda natura "culturale". L'apprendimento sociale si basa, infatti, su una condivisione percettivo-emotiva: non può esserci maturazione psicologica senza una fondamentale fiducia nella realtà, un sintonizzare le posizioni di base su quelle di chi ha cura di noi. Ci accorgiamo dell'importanza di questa base sub-personale, pre-soggettiva nei casi di perdita della ragione stessa.

La posizione di De Monticelli esclude qualsiasi forma di dualismo e non tollera una indipendenza né ontologica, né funzionale mente-corpo:

- nella percezione è coinvolta l'intera persona;
- non c'è esperienza di sé senza esperienza del corpo e del mondo;
- non c'è esperienza di sé e degli oggetti senza empatia primaria degli altri.

L'individuazione primaria è l'accesso dell'essere umano al livello della soggettività. Certo, il caso ha un ruolo enorme in quello che diveniamo, ma non dobbiamo sottovalutare la possibilità di lasciarci motivare dall'esperienza, che è davvero nostro (l'ordine di priorità valoriale). L'identità, in ciò che ha di individuale, si afferma per differenziazione e opposizione rispetto all'ambiente; l'identità emerge dall'ambiente e molti degli atti liberi sono atti nuovi. Ogni persona è un punto di vista sull'universo e un centro di azione su di esso. Tutta la nostra esperienza attesta l'esistenza di qualcosa come una natura individuale, una *haecceitas* che, pur inglobando le circostanze contingenti della vita tra i caratteri co-

Phronesis

stitutivi della sua identità, non la riduce a questi. *Una persona è l'intero contenuto della sua individualità che costantemente si rinnova e si ridefinisce attraverso i suoi atti: ecco perché impariamo, di noi stessi, più dai romanzi, in cui i vissuti sono individuati, che dalla psicologia, che tende al generale* (p. 326).

Ed ecco perché, possiamo aggiungere, un approccio filosofico - di pratica filosofica - che non intende comprendere l'altro mediante un modello, una teoria, ma punta a cogliere l'individuale, è in grado di dare valore alla unicità di ognuno e a ciò che questa unicità, attraverso il pensiero e le azioni, può portare al mondo.

Phronesis

Analisi

Iona Heath, *Modi di morire*
(Bollati Boringhieri, Torino 2009)

di Augusto Cavadi

«Si muore una volta sola, ma ci sono molte maniere diverse di morire»: l'osservazione di Joseph Conrad (p. 31) può considerarsi la chiave di lettura di questo breve ma intenso saggio della dottoressa inglese Iona Heath (edito in italiano dalla Bollati Boringhieri a cura di Maria Nadotti). Si tratta, infatti, di uno scritto - dalla difficile collocazione in un genere letterario canonico - nel quale l'autrice, sulla base di una pratica medica pluridecennale, riflette sulle svariate modalità con cui la gente affronta il momento del decesso e su alcuni interrogativi ad esse legati. E lo fa in un contesto storico-sociale che, nell'incisiva postfazione, il sociologo John Berger sa magistralmente sintetizzare prendendo spunto dalla morte in ospedale di F., un novantacinquenne di sua conoscenza:

Quando F. era giovane, in questa regione alpina c'erano pochi medici e gli abitanti erano abituati ad affrontare tra loro la malattia (e la morte). Quando sono nati i suoi figli, esisteva un servizio medico nazionale; i dottori rispondevano alle chiamate in piena notte e venivano a casa, gli ospedali si erano ingranditi. I paesani hanno cominciato a dipendere sempre più dalla pratica medica professionale e a prendere sempre meno decisioni per proprio conto. Dieci anni fa, con la privatizzazione e la deregolamentazione, le cose sono cambiate ancora. Oggi l'assistenza medica in un pronto soccorso si è ridotta a un servizio di trasporto coatto. F. è morto da nessuna parte (pp. 104-105).

Quanto al contesto socio-culturale, l'autrice ribadisce ciò che ormai è diventato "senso comune": la morte è un tabù, un incidente scabroso da occultare nei fatti e da rimuovere dalla mente. Di questo «pericoloso e disastroso diniego della morte» sono responsabili certamente «l'arroganza e l'ambizione della scienza biomedica» ma, almeno altrettanto, «la turpitudine genocida di tutta la morte che ha contrassegnato il secolo che si è appena concluso» (p. 22). Ci sfugge il dato paradossale che, «se distogliamo gli occhi dalla morte, pregiudichiamo anche la gioia di vivere»; che «meno avvertiamo la morte, meno viviamo» (p. 26); che, insomma, la morte non è solo lacerazione e sconfitta, ma anche liberazione dai vincoli temporali e, per citare Sven Lindqvist, monito «all'essenzialità» (p. 27). In

Phronesis

una parola: è - o può anche essere intesa come - «dono» (p. 23).

Due parole per spiegare la stranezza, o se si preferisce l'originalità, del genere letterario: una sorta di «personale cretomazia annotata della lingua che si accompagna all'esperienza del morire» (p. 6), di frammenti tratti da dichiarazioni di pazienti, da lettere private di amici, da opere di letteratura. L'origine dei materiali collezionati si spiega con la tesi centrale della Heath: nell'affrontare la fenomenologia del morire - «senza cercare rifugio nel dettaglio dei sintomi corporei evitando così di misurarsi con la paura, la rabbia, l'angoscia e la sconfitta» - «i medici hanno bisogno di aiuto, e, per me, l'aiuto maggiore (...) viene dagli scrittori e in particolare dai poeti» (p. 98). Se «il dono del poeta» è «far luce senza semplificare» ed il «dono della scienza», all'opposto, «cercare di capire attraverso la semplificazione», fra poesia e scienza v'è «complementarietà»: «i medici hanno bisogno sia della scienza sia della poesia, più che mai quando si prendono cura di pazienti che stanno morendo» (pp. 99-100).

L'autrice, a conclusione delle sue pagine, prova a elencare le (nove) «priorità» («evidenti» ma che «vanno di continuo riaffermate») attestate dalla convergente esperienza dei medici e dei poeti:

Quando è possibile, i pazienti dovrebbero morire a casa o in un altro luogo amato e familiare.

Non bisognerebbe morire da soli e l'assistenza dovrebbe essere prestata da persone che i morenti conoscono e a cui, preferibilmente, sono legati da rapporti di affetto.

È essenziale che tra medico e morente ci siano un rapporto e un dialogo ininterrotti.

La comunicazione è mediata dalle parole e dal contatto fisico.

A volte il dolore serve a sentirsi vivi.

La speranza si riferisce al futuro, ma è contenuta nella cornice del presente e può essere indirizzata verso i piccoli piaceri sensoriali: musica, contatto fisico, la vista di un volto amato, la luce del sole.

Rivivere e condividere di nuovo i ricordi consente di arrivare a una storia di vita coerente.

Bisogna trovare lo spazio per ringraziare della risoluzione della vita e della prospettiva di liberarsi da un corpo che sta cedendo.

La profondità del tempo è più importante della durata.

(pp. 100-101).

Per ciascuno di questi punti si potrebbero rintracciare dei rimandi a ricordi autobiografici e a citazioni letterarie: morire nel proprio ambiente familiare? Abbiamo già udito il racconto di Berger su F. , «rimosso preci-

Phronesis

pitosamente da casa» e «morto da nessuna parte» (pp. 104-105). Morire fra persone care? «Cosa non ti dice una mano quando la si tocca» (così Joyce evocato a p. 91). Avere con il proprio medico una relazione continua? «Uno degli incontri più sciagurati della medicina moderna è quello tra un vecchio fragile, indifeso e ormai prossimo alla morte e un giovane e scattante medico interno agli inizi della carriera» (lo scrittore B. Keizer citato a p. 21). Comunicare con l'intera persona mettendosi in gioco integralmente? «Quel che la mano, l'occhio e il cuore possono fare, e fanno, e dipingono, non potrà mai essere sostituito» (il pittore David Hockney ripreso a p. 72). La funzione non esclusivamente distruttrice del dolore? «Il dolore ci aiuta ad accorgerci che siamo vivi. Tutti chiedono ansiosamente "hai male da qualche parte?". Dovrebbe essere il contrario» (la paziente terminale dell'East End londinese secondo la testimonianza del sociologo Michael Young a p. 41). La strutturale apertura alla speranza? «In un senso ben reale, ogni uso del futuro del verbo essere è una negazione, anche se soltanto parziale, della mortalità. E ogni subordinata ipotetica è un rifiuto dell'inevitabilità brutale, del dispotismo dei fatti. I "farò", i "sarò" e i "se", nel loro gravitare in campi intricati di forza semantica intorno a un centro o nucleo nascosto di potenzialità, sono le *password* verso la speranza» (George Steiner citato a p. 62). L'esigenza di trovare retrospettivamente un filo conduttore della propria esistenza? «La storia della nostra vita non è mai un'autobiografia, ma sempre un romanzo (...). I ricordi non sono che l'ennesimo espediente narrativo» (Julian Barnes a p. 37). Una possibile conciliazione con la morte? L'aveva ben intuito Primo Levi ad Auschwitz: «la sicurezza della morte impone un limite a ogni gioia, ma anche a ogni dolore» (cit. a p. 29). La priorità della qualità della vita rispetto alla quantità? «L'uomo buono o forte è colui che esiste così pienamente o così intensamente, al punto da aver conquistato l'eternità durante la propria vita, e che la morte, sempre estensiva, sempre esteriore, è poca cosa per lui» (Deleuze, che interpreta Spinoza, a p. 59).

Quando si chiude il libro e lo si ripone in libreria è difficile non porsi almeno un interrogativo: come mai la Heath invoca per la medicina la sinergia della poesia e non della filosofia? La questione non viene certo vanificata dalla considerazione che, fra le decine di autori citati, ci siano Gadamer (pp. 42-43, 46, 48-49, 73) o Deleuze (p. 51, 59): come commenterebbe Aristotele, due rondini non fanno primavera. Assumendola con serietà, la domanda suggerisce risposte differenti e non alternative. Una prima può ipotizzare un limite nella formazione personale

Phronesis

dell'autrice: la quale, forse, ha preferito fruire del linguaggio evocativo e suggestivo di romanzieri e poeti piuttosto che dedicarsi a decodificare testi più impegnativi, ed emotivamente meno gratificanti, redatti da filosofi.

Ma il mondo dei filosofi, da parte sua, non ha nulla da rimproverarsi davanti a silenzi del genere? Quanti sono i pensatori teoretici e gli storici della filosofia che, come Gadamer, hanno tematizzato problematiche così “basse”, così “quotidiane”, come il senso delle malattie fisiche e psichiche, delle terapie cliniche e farmaceutiche, dell'agonia e del decesso? La bioetica ha iniziato da alcuni decenni ad introdurre lo sguardo filosofico nei momenti aurorali e crepuscolari dell'esistere, anche se in termini inevitabilmente generali: tocca alla filosofia-in-pratica e alle sue sperimentazioni pratiche compiere il passo ulteriore; provare a svegliare il filosofo che dorme in ogni paziente e in ogni medico; coinvolgere la riflessione filosofica nel circolo virtuoso della co-implicazione teoria/esperienza. A disposizione di chi volesse lavorare in questa direzione, dissodando un terreno pressoché vergine, non mi pare ci siano molti strumenti, ma sarebbe bene non ignorarli: per esempio *L'esperienza di un infermiere filosofo* (in AA. VV., *Leadership riflessive. La ricerca di anima nelle organizzazioni*, Apogeo, Milano 2007, pp. 191-197) di Andrea Vitullo e *La consulenza filosofica nell'ambito delle cure di fine vita* (in AA.VV., *Filosofia praticata. Su consulenza filosofica e dintorni*, Di Girolamo, Trapani 2008, pp. 122) di Luisa Sesino.

In conclusione: libri come questo della Health possono offrire al filosofo-in-pratica intuizioni da assumere come piste di ricerca ed ipotesi di lavoro più che narrazioni di percorsi in qualche misura compiuti. Ciò non toglie preziosità al contributo che ben si affianca, a mio parere, a testi simili in cui professionisti impegnati concretamente nel campo sanitario mettono a disposizione dei filosofi consulenti (anche senza volerlo intenzionalmente !) testimonianze, interviste, analisi interessanti: a testi, intendo, come *L'assistenza ai morenti* (Red edizioni, Como 1997) di Renée Sebag-Lanoë; *La morte opportuna. I diritti dei viventi sulla fine della loro vita* (Avverbi, Roma 2004) di Jacques Pohier; *Il lutto infantile e giovanile* (Edizioni CVS, Roma 2005) di Aldo Lamberto.

Phronesis

Analisi

Robert Louis Stevenson, *Elogio dell'ozio*
(La Vita Felice, Milano 2008)

di Giuseppe Sapienza

Nel momento in cui la società basata sul culto del lavoro manifesta tutte le sue contraddizioni e si spacca in chi si affanna a lavorare e chi si affanna cercando un lavoro, sembra indispensabile ripercorrere le tappe di un pensiero in cui l'ozio, svestendo i panni di vizio morale e peccato sociale, diventa non solo una prospettiva di felicità individuale ma anche un possibile modello di organizzazione collettiva. Per questo è di particolare importanza il libretto di Robert Luis Stevenson, *Elogio dell'ozio*, pubblicato dalla Vita Felice, con la curatela di Franco Venturi, testo inglese a fronte, giunto alla quarta edizione (Settembre 2009).

Sull'ozio, hanno scritto: Seneca, *De otio*; Paul Lafargue, *Il diritto alla pigrizia*; Bertrand Russell, *Elogio dell'ozio*; Itsuo Tsuda, *Il non fare*. E ognuno lo ha visto secondo la prospettiva dell'indole e dei tempi; in che modo dunque può pensare l'ozio uno scrittore scozzese della seconda metà dell'Ottocento, autore di testi quali *L'isola del tesoro* e *Dott. Jekyll e Mr. Hyde*, con una giovinezza vissuta in polemica con il padre e con il puritanesimo borghese che lo spinse a viaggiare a lungo in Europa e in America per stabilirsi infine nelle isole Samoa?

Quando scrive, nel 1877, cosciente delle ragioni di quanti avrebbero potuto seppellirlo sotto mille evidenze in favore dell'operosità, non volendo oltrepassare il buon senso, Stevenson precisa che si tratta di un'apologia; il titolo originale è *An apology for idlers*.

L'ambito in cui Stevenson si sente certo di poter opporre la pigrizia all'operosità è la gioventù, ritenendo difficile per un giovane conservare il proprio ingegno educandolo o sopportando che venga educato. Considerando i libri un anemico sostituto della vita, Stevenson vede il ragazzo che segue noiose lezioni uscire con un contegno antiquato, simile a un gufo, arido, schematico, e anche dopo aver fatto fortuna, in fondo volgare e sciocco; mentre il pigro, che si è preso cura della propria salute e del proprio spirito, quando recita nel «teatro della vita» è «tutt'un altro vedere»; e a riprova di ciò, come esperienza vissuta in prima persona, Stevenson paragona quanto lo abbia arricchito sapere cosa siano l'equilibrio ci-

Phronesis

netico, l'enfiteusi o lo stillicidio con le piccole e grandi cose che ha imparato per strada quando marinava la scuola.

L'opposizione a cui pensa Stevenson è quella tra un ragazzo «che va a battersi per gli scellini», e uno che se ne sta «sdraiato con un fazzoletto in testa e un bicchiere a portata di mano»; e ricorda come Alessandro, conquistatore di popoli, sia colpito da Diogene a cui basta starsene in pace al sole, o come i barbari entrati in senato trovassero i padri fondatori seduti in silenzio impassibili di fronte ai loro successi.

Come sono dunque questi uomini operosi che imparano i teoremi di Euclide a scapito dei teoremi della vita? L'operoso «semina fretta e miete mal di pancia; si spende in una grande quantità di attività per niente interessanti e in cambio ne riceve in larga misura un esaurimento nervoso. Si estranea totalmente da ogni compagnia e vive come un recluso in una soffitta, in pantofole e con un calamaio di piombo; oppure se viene tra la gente, frettoloso e acido, con i nervi a fior di pelle, è per scaricare un po' di rabbia prima di tornare a lavoro».

Osservando gli uomini che non sanno darsi alla pigrizia, li vede cadere in uno stato di *trance* ad occhi aperti se un contrattempo li costringe ad aspettare un treno per un'ora; li vede trascorrere in una specie di coma le ore che non sono dedicate alla furia di arricchirsi.

L'attaccamento a ciò che gli uomini chiamano "i loro affari" avviene a scapito di molte altre cose, e quando si chiede a che pro tutto questo, Stevenson sembra abbracciare la posizione taoista, dell'"agire senza agire", "insegnare senza insegnare", "aiutare lo sviluppo senza indirizzare"; si chiede infatti cosa importa al mondo se un uomo scriva tre o trenta articoli e a che pro un commerciante si affanna negli affari.

Può essere interessante paragonare l'elogio della pigrizia di Stevenson con quelli che lo seguiranno, in particolar modo con *Il diritto alla pigrizia* di Lafargue, di soli tre anni dopo (1880).

L'ozio di cui parla Stevenson, il «fare tanto di quel che i dogmatici formulari della classe dirigente non riconoscono» si pone oltre quanti vedono nell'operosità la condizione ideale per una crescita spirituale: oppone piacere a dovere, natura a cultura, ma non si oppone alla società del lavoro; si tratta appunto di un'esaltazione dei pigri non della pigrizia; in questo modo l'ozioso non può che essere un ribelle, che tuttavia si ribella in deroga a una società del lavoro che complessivamente viene accettata; al contrario Lafargue, ponendosi all'esterno del buon senso borghese e all'interno di una concezione proletaria, vede la pigrizia non più come una provocazione, ma come una reale alternativa alla cultura del lavoro.

Phronesis

Mentre l'ozio di Stevenson non può essere elevato a massima, non essendogli riconosciuta la capacità di creare la società industriale della quale molti vedevano gli appariscenti risultati in quegli anni, Lafargue proponeva concretamente la riduzione delle giornate lavorative a tre ore.

La preoccupazione di Stevenson è il ragazzo che sgobba sui libri diventando cupo e mediocre, quella di Lafargue sono le condizioni delle enormi masse di operai che lavorano in condizioni disumane.

Allo stadio attuale quando la produzione oltrepassa il necessario, esalta il superfluo, si compiace del capriccioso, giustifica l'insolente, e l'evoluzione della tecnica e dell'organizzazione genera masse di disoccupati, il lavoro deve diminuire ed essere ugualmente distribuito, per evitare come dice Bertrand Russell, che a una parte lavori troppo e una massa enorme di gente rimanga senza niente da fare se non dannarsi cercando lavoro. Per Jeremy Rifkin la "fine del lavoro" è il momento finale della capacità produttiva che emancipa l'uomo dalla necessità e lo porta ad abbracciare l'economia sociale. Ma Lafargue, Russell e Rifkin possono parlare dell'ozio come della normale valvola di sfogo della massima occupazione solo abbracciando posizioni socialiste, o comunque tese a creare un nuovo ordine sociale, perché nel sistema di competizione capitalista chi ozia è schiacciato da chi si industria, sebbene nel momento in cui una società di operosi - in cui il lavoro si presenta come modello sociale e l'operosità, esasperata come una necessità, finisce per collassare - l'ozio possa essere rivalutato come ciò a cui l'uomo era stato destinato prima della cacciata dal paradiso quando dio condannò l'uomo a lavorare.

Le contraddizioni di un sistema basato sulla trinità della società contemporanea, lavoro-denaro-scienza, che trasforma i mezzi in fini, sprofonda la mente nella ragione strumentale, e produce uomini "a una dimensione", manifesta le sue contraddizioni a Lafargue, a Russell, a Rifkin, nell'universale della disumanità della società industriale, o nella disoccupazione di massa contemporanea, come a Stevenson nel particolare, nell'assurdità di un ragazzo curvo sui libri per dare un giorno l'assalto alla diligenza sociale, per un bottino di cui non saprà cosa farne, sottratto a chi non saprà come farne a meno, come se non fosse per dei reali vantaggi che l'uomo si affanna a studiare cose che non lo interessano, per lavorare un giorno più di quanto gli serva e guadagnare quanto non saprà come spendere, mosso da quell'infelicità che Pascal pensava derivasse dall'incapacità dell'uomo di starsene nella sua stanza da solo.

Phronesis

Notiziario

Phronesis

“Filosofia, Psicologia e Psichiatria, tre discipline in sinergia”

Convegno del 3 ottobre 2009 a Torino

di Anna Ficco

Sabato 3 ottobre 2009 presso l'Istituto Superiore di ricerca e formazione in Filosofia, Psicologia, Psichiatria -ISFiPP- si è svolto il convegno “Filosofia, Psicologia e Psichiatria, tre discipline in sinergia” presso la consueta sede dell'Istituto Rebaudengo a Torino.

Dopo la presentazione da parte del dott. Lodovico E. Berra, medico specialista in psichiatria, psicoterapeuta e *counselor* ad orientamento filosofico-esistenziale, docente stabilizzato dell'Università Pontificia Salesiana (UPS), direttore della Scuola Superiore di Counseling Filosofico, presidente fondatore della Società Italiana Counseling Filosofico (SICoF), sono seguite nel corso della mattinata le relazioni di Luca Nave (Filosofia e medicina), Elena Gozzoli (Neuroscienza e filosofia), Pietro Pontremoli (Filosofia della mente e delle scienze cognitive), Fabrizio Biasin (Antropologia e psicopatologia fenomenologica ed esistenziale), Silvana G. Ceresa (Psicologia e filosofia esistenziale). Nel pomeriggio si sono succedute le relazioni di Giovanni Reginato (La psicoanalisi di Freud e la filosofia), di Giorgio Risari (Il pensiero di Erich Fromm tra filosofia e psicologia), di Carlo Molteni (Filosofia preventiva. Può la consulenza filosofica prevenire il *burn-out* negli insegnanti?). Le relazioni corrispondono ad altrettante aree di ricerca delle quali i relatori sono responsabili e referenti per i discenti della Scuola di Counseling e del Master Universitario di II livello di *Counseling* Filosofico.

La prima relazione della mattinata, tenuta dal dott. Luca Nave (insegnante di filosofia e *counselor* filosofico), a titolo “Filosofia e medicina”, è orientata ad identificare e comprendere i sottili legami che collegano la filosofia e la medicina. Il dott. Nave parte dalla differenza tra terapia e cura, e proprio in questa differenza riesce a trovare la via di accesso per la filosofia nell'area della cura.

L'origine comune di medicina e filosofia che avevano nel *pathos* (il sentimento di vita impedita) il loro elemento centrale, si è perduta a partire dal XVII secolo con l'avvento della scienza sperimentale.

Con Bacone il sapere assume sempre di più le sembianze del potere e l'ambito della “terapia” aumenta a scapito della “cura”. Ma il sapere non coincide necessariamente con la possibilità di curare. Sempre di più nei medici aumenta la convinzione di doversi affrancare dalla filosofia, sia essa materialista o metafisica, per poter essere buoni professionisti.

Il relatore sottolinea che la rivoluzione tecnico-scientifica ha prodotto uno stile di pensiero di tipo “biologico-meccanicistico-sperimentale” all'interno del quale l'essere umano assume le sembianze dell'uomo-macchina. La malattia, che era considerata un malessere globale dai tempi di Ippocrate e Galeno, diventa un fatto locale del corpo: e se la patologia riguarda solo il corpo, il medico deve essere uno scienziato. Per Ippocrate invece non esistevano le malattie, ma solo i singoli malati.

Phronesis

La contemporaneità registra, insieme al trionfo della medicina tecnico-scientifica, una crisi che sta incrinando il paradigma biologico-scientifico-sperimentale a favore di un nuovo paradigma: quello bio-psico-sociale. La crisi riguarda sia la medicina come scienza “dura” esclusivamente interessata a fatti e cause, sia il rapporto medico-paziente: il paternalismo tradizionale lascia il posto all'autonomia del paziente, sempre più consapevole e autodeterminato.

Inoltre la scienza psicosomatica manda in crisi la visione cartesiana della medicina. Vanno in crisi i concetti di fatto e causa. Il concetto di bene non sempre coincide nell'idea del medico e in quella del paziente. Fatte queste considerazioni, il relatore sottolinea il valore che potrebbe avere un rinnovato legame tra filosofia e medicina. Le iniziative in questo senso non mancano: il relatore è responsabile di un progetto di counseling filosofico per le malattie rare che vede coinvolti tre ospedali torinesi. Egli ritiene che si sia sulla strada giusta per superare il pregiudizio corrente che considera la filosofia inutile per la medicina e l'idea che i medici debbano “fare” senza perdere tempo a filosofare.

La seconda relazione, tenuta dalla dott.ssa Elena Gozzoli, filosofa, psicologa, psicosocioanalista e *counselor*, riguarda il rapporto tra filosofia e neuroscienze. Le neuroscienze rappresentano per il XXI secolo quello che la genetica e la biologia molecolare hanno rappresentato per il XX. La comprensione dei meccanismi che determinano la funzione cerebrale passa attraverso la considerazione del concetto di complessità il quale non si concilia con l'ottica riduzionista e la parzialità iperspecialistica della medicina contemporanea.

La complessità caratterizza la natura

stessa del corpo umano. Secondo la relatrice bisogna creare una cultura della complessità che ci permetta di indicare le coordinate per promuovere una crescita esistenziale. Il pensiero della complessità introduce a criteri della relazione e dell'osmosi interdisciplinare.

Il rischio riduzionistico sarebbe presente, per la relatrice, soprattutto nell'area della medicina intesa come tecnica. L'evoluzione tecnico-applicativa con le innumerevoli possibilità che offre ne sarebbe responsabile. L'illusione di poter controllare la realtà prende sempre più piede. La mente è un prodotto del nostro cervello, un insieme complesso di percezioni, di attenzione, di memoria; la coscienza, il sé, l'identità hanno un'essenziale complessità. La visione riduzionista semplifica e perciò distorce. La relatrice riferisce il concetto di “persona” così come è definito dalla Treccani e cioè come “nome generico di uomo-donna” considerato perlopiù nei suoi valori sociali. La persona è in relazione con se stessa e si realizza in relazione agli altri: la relatrice ironizza dicendo che persino la sintesi proteica è influenzata dall'ambiente.

Secondo la relatrice perché ci sia un vero sviluppo dell'intelligenza è necessario educare alla formulazione delle “forme del senso”. Il senso è ciò rispetto a cui qualcosa può essere concepito nella sua possibilità e comprensibilità. Bisogna aprire orizzonti conoscitivi di comprensione della persona in una responsabile prospettiva interdisciplinare e multidisciplinare altrimenti la ricerca scientifica perde il suo senso ultimo. Qual è il senso della genetica? Il filosofo deve rientrare a pieno titolo nell'attività scientifica: deve conoscere la genetica e le neuroscienze. È tenuto ad apprendere per capire.

Il dott. Pietro Pontremoli, filosofo e *counselor* filosofico, ha tenuto la relazione dedicata alla filosofia della mente e delle

Phronesis

scienze cognitive. Lo studio della mente ha numerose e interessanti applicazioni che spaziano dallo sviluppo tecnologico (simulazione di processi cognitivi), dall'educazione e riparazione del sistema cognitivo (insegnamento, terapie, ecc.), dalla previsione delle scelte sociali fino a progetti per migliorare prodotti e vendita. Ma la scienza cognitiva ha fundamentalmente radici filosofiche e ha influenzato la filosofia e l'idea di umanità. I filosofi della mente lavorano con i neuroscienziati, studiano i rapporti mente-cervello, la possibilità da parte di un sistema fisico come il cervello di dare luogo a stati mentali. Ma la maggior parte dei filosofi della mente appoggiano la posizione materialistica alla base della quale c'è l'identità tra mente e corpo: secondo l'eliminativismo la mente è solo un'invenzione e il comportamentismo logico ritiene che la mente sia solo un'invenzione per razionalizzare il comportamento. La filosofia della mente studia anche il rapporto tra mente e mondo: come ci è dato il mondo nel pensiero? È opportuno sostenere che la mente è un sistema di rappresentazioni e cioè che la mente ha dei contenuti. Lo studio dei contenuti è pertinenza di diverse discipline come la linguistica, l'antropologia ecc. La filosofia della mente studia la coscienza fenomenica, la coscienza di accesso (che ci rende consapevoli dell'esperienza), e la consapevolezza individuale. Studia anche gli aspetti soggettivi di uno stato mentale: ad esempio, che effetto fa essere un pipistrello?

Il dott. Fabrizio Biasin, psicologo, membro della Scuola italiana di psicoterapia esistenziale e *counselor* filosofico, ha tenuto una relazione su antropologia e psicopatologia fenomenologica ed esistenziale. Il relatore ritiene che la psicopatologia abbia un rapporto stretto con la filosofia inerente soprattutto l'ambito fenomenologico-esistenziale. Husserl, filo-

sofo, cerca un sapere fondativo partendo dai fenomeni di coscienza, dal vissuto, dalla coscienza intenzionale: ogni fenomeno di coscienza ci dà un sapere sull'essenza delle cose. Con metodo rigoroso vengono messi da parte tutti i contenuti della soggettività trascendentale riuscendo a cogliere con la coscienza l'essenza stessa dei fenomeni attraverso la riduzione eidetica. Per riuscire a dare una dimensione formale dell'essenza di qualcosa, ad esempio per dire che cos'è un suono, ci si mette all'ascolto di un suono. Quando gli psicologi utilizzano la fenomenologia e l'esistenzialismo per spiegare il comportamento del soggetto hanno maggiori difficoltà ad etichettare l'individuo come sano/malato, in quanto l'approccio fenomenologico-esistenziale prende in considerazione il vissuto. Secondo il relatore la psicopatologia esistenziale ha aumentato il livello di "comprensione umana" dei comportamenti. Riportare l'attenzione sul soggetto senza abbandonare il concetto di malattia è lo sforzo continuo di questo orientamento. Bisogna non cedere ad un'immagine fissa di salute e considerare anche le possibilità intrinseche all'essere umano di svilupparsi, le sue possibilità di salute a livello individuale e a livello storico-sociale. Il relatore ritiene che ci si debba sempre chiedere che cos'è l'uomo e come funzioni in questa società. L'idea di un soggetto libero, forte, responsabile che aveva guidato un certo esistenzialismo viene messa in crisi dalla psicopatologia: l'uomo si scopre fragile (L. Binswanger). Sono molti gli ambiti interessanti in cui si può fare ricerca, ad esempio:

- studio psicopatologico e terapeutico della soggettività fenomenologica ed esistenziale;
- studio filosofico e antropologico della soggettività fenomenologica ed esistenziale;

Phronesis

- studio delle forme contemporanee della soggettività fenomenologica ed esistenziale.

Ecco la domanda fondamentale che secondo il relatore dobbiamo farci: l'uomo cos'è adesso? È interessante fare ricerca, ad esempio, sulle trasformazioni del corpo in una società tecnologizzata: cosa è l'uomo con queste trasformazioni? Cosa cambia nella costituzione del mondo in questo soggetto/corpo trasformato? Come cambia la concezione e il vissuto del tempo data la dimensione virtuale sperimentata tramite la tecnica? Oppure una riflessione sulla cura: come si cura oggi? Lo studio filosofico può approfondire criticamente le conoscenze. Si può mettere a confronto il modello fenomenologico ed esistenziale con altre immagini dell'uomo.

Secondo il relatore le crisi storiche del rapporto tra il soggetto e il suo mondo possono provocare il sorgere di progettualità destinate allo scacco, ma anche mettere in discussione le dinamiche costitutive più profonde della coscienza.

La dott.ssa Silvana Ceresa ha tenuto una relazione intitolata "Psicologia e filosofia esistenziale". Qui la ricerca filosofica si sposta dalla ricerca della verità all'analisi dell'esistenza.

La riflessione della relatrice si concentra sull'esistenza come modo d'essere proprio dell'uomo, sull'esistenza come rapporto con l'essere, sull'esistenza come realtà compiuta ed autosufficiente ma aperta ad un oltre. L'esistenza non è l'essere, ma ricerca dell'essere. All'essere della persona attiene l'esistere e il vivere con atti intenzionali. L'esistere si configura come un atteggiamento spirituale.

Interessanti gli esiti legati alla riflessione sull'identità: l'io non è il Me, io non posso cogliermi come oggetto riflessivo, infatti non è nel sentirmi che io mi colgo, ma posso conoscermi soltanto essendo oggetto dell'altro. La coscienza del Me

implica "l'essere per altri", il Me "oggetto per altri" è l'unico modo di essere dell'io che posso conoscere.

Anche l'analisi del rapporto con l'altro è esistenziale, in quanto è un'analisi di aspetti dell'esistenza umana condotta a partire dalle sue caratteristiche specifiche.

Secondo la relatrice, la fecondità della filosofia è condizionata dalla sua capacità di spogliarsi della polemica, di penetrare nella vita quotidiana e di farsi strumento efficace e permanente del pensiero umano. L'uomo è il vivente capace di parole ed è uomo in quanto è "colui che parla". L'uomo non è solo persona ma anche progetto; e la filosofia è, secondo la relatrice, "il chiarificatore dell'esistenza".

La filosofia istituisce un nuovo punto di vista rispetto a quello della considerazione oggettiva e scientifica: il punto di vista inoggettivabile dell'uomo come esistenza che emerge al di sopra del mondo oggettivo. Secondo la relatrice è necessario smascherare il dualismo cartesiano, il dualismo platonico, l'immagine eidetica della filosofia. Bisogna ridurre le precognizioni attraverso la coscienza dei propri condizionamenti. Bisogna raggiungere la comprensione di sé partecipando interamente (testa-cuore-sensi) come conoscenza ed ermeneutica del costitutivo progetto del mondo che è nel suo "essere-se-stesso". Bisogna rifiutare un'esistenza inautentica, priva di significato, oltrepassare lo smarrimento come perdita di individualità nel mondo del SI (si deve, si fa...), bisogna non adeguarsi all'ambiente. Bisogna essere responsabili del proprio progetto esistenziale assumendo il senso-significato dell'esserci nella propria situazione esistenziale.

Il bene-essere non è mancanza di male-essere: il bene-essere si trova nell'autenticità della piena consapevolezza della condizione umana; il male-essere è nella esistenza alienata che nega in malafede le

Phronesis

“cose dell’esistenza”. Lo spaesamento dell’angoscia, espressione della reazione alla minaccia del non-essere, rivela la possibilità dell’esserci. La filosofia è, nel pensiero della relatrice, “espressione della soggettività”.

Nel pomeriggio il dott. Giovanni Reginato ha tenuto una relazione intitolata “La psicoanalisi di Freud e la filosofia”. Il dott. Reginato fa parte dell’Istituto Freud di Treviso e si occupa di analisi transgenerazionale. Questo tipo di analisi è fedele alla psicoanalisi freudiana ma tiene conto anche di altre attuali conoscenze sia di tipo psicologico che di altre aree del sapere, come la filosofia, il diritto, l’etica. Secondo il relatore la psicoanalisi difende la dignità della persona e la sua libertà, non è solo una tecnica di benessere tesa all’evacuazione del dolore, di Dio, ecc. Il sapere psicanalitico è un sapere antropologico. La *ricerca transgenerazionale* di cui il relatore è esperto, cerca di identificare nei nuclei rappresentativi dei pazienti la modalità di trascrizione patologica transgenerazionale. Cerca di capire quell’enigma per cui la psiche organizza, con tracce mnestiche e memorie categoriali (che sono forme dell’esperienza), un sistema pulsionale dell’esperienza. Secondo gli studi del relatore ciò che si trasmette fra le generazioni è la trascrizione di una sorta di “lessico familiare” tramite il quale i rimossi non verrebbero mai annientati ma tenderebbero a ricomparire pur se deformati. Perciò la memoria va intesa in modo allargato, nel susseguirsi delle generazioni. Nel campo della patologia psichica, una generazione riceve i traumi da quella precedente che, in quanto “non detti”, diventano “immaginabili”. Alla terza generazione il “non pensato” diventa “agito” a causa di un rapporto alterato con il “noumeno”.

Il trauma dei nonni sarà “innominabile” per i genitori e “impensabile” per i nipoti.

Il relatore racconta la storia di Ivano, un adolescente che a causa di un brutto voto tenta di impiccarsi.

L’analisi svela che al tempo in cui la madre era incinta di Ivano perse il proprio fratello che morì improvvisamente. Questo fatto provocò in lei grande dolore e senso di colpa al punto di farla pensare al suicidio per impiccagione. Da questi elementi il relatore spiega il tentativo di suicidio dell’adolescente.

Il relatore esprime anche una profonda preoccupazione per la attuale “cultura familiare” che a suo avviso sarebbe perversa: oggi è l’adulto ad andare a scuola dall’adolescente, oggi il fanciullo “ha ucciso il padre” e fa l’adulto cullando i suoi genitori in un’apparente eterna giovinezza. Il mondo contemporaneo occidentale sarebbe, nel suo pensiero, un immenso asilo infantile, un mondo senza adulti, senza legge, senza colpa, senza dolore. Però questo mondo moderno e seducente nasconderebbe non una torre ma un “pozzo di Babele”. C’è solo confusione, smarrimento di identità e il moltiplicarsi delle forme di abuso e crudeltà. Oggi l’uomo non sa in che modo deve realizzarsi, per questo lo scoprirlo deve essere il suo impegno. Secondo il relatore la ricerca di senso richiede o un percorso di riflessione o un percorso terapeutico: entrambi richiedono un’interiorità che si apra intenzionalmente, che divenga disponibile alla ricerca. Si può creare una coscienza etica solo perseguendo la strada impervia nella quale veniamo ai ferri corti con la nostra esistenza, solo impegnandoci in una lotta attenta, onesta, discriminante, virtuosa.... Solo così si misurano i propri limiti. È in questo, secondo il relatore, il legame tra filosofia e psicoanalisi: in questo cercare e non eludere i propri limiti, volgendo lo sguardo alla progettualità della vita e al suo scopo.

Il dott. Giorgio Risari ha parlato del

Phronesis

pensiero di Erich Fromm tra filosofia e psicoanalisi.

Fromm, psicoanalista e filosofo, unisce le due discipline in modo esemplare. Si chiede: chi è l'uomo? Esiste una natura umana? A questa domanda si può dare una risposta psicologica o filosofica. Fromm fa una revisione dialettica della psicoanalisi di Freud nella quale la dimensione speculativa della filosofia incontra la dimensione della psicologia/ psicoanalisi. Entrambe sono necessarie all'arte di vivere. Fromm postula l'esistenza di un inconscio umanistico che produce anche le idee, perciò il pensiero filosofico non sarebbe mai solo astrazione ma sempre anche qualcosa di concreto. Secondo Fromm si pensa anche con il corpo, coi muscoli: il corpo non sarebbe altro che il simbolo dell'anima, per questo Fromm si interessa di psicosomatica.

Secondo Fromm il pensiero critico tende a "tagliare in due" in quanto cerca una realtà oggettiva contrapposta alla ragione la quale, invece, "vede" le cose solo nella dimensione dell'essere. Invece l'intelletto, in quanto orientato all'agire tecnico-pratico, è opposto alla ragione (pur essendo quasi sempre "spacciato" per ragione).

Secondo Fromm e secondo il relatore solo il pensiero critico-razionale può dare una misura che è andata perduta, può produrre un carattere terapeutico di chiarificazione del senso e una persona che ha chiarito il senso ha più probabilità di fare una vita buona. E a pensare criticamente si può imparare. La psicologia separata dalla filosofia cade nella stessa trappola del pensiero "scientifico", anche per questo il relatore ritiene che si debba comporre la frattura tra psicologia e filosofia.

Secondo Fromm l'inconscio umanistico è eidetico, uguale per tutti. L'uomo deve avere la libertà di realizzare ciò che è in potenza: se questo dinamismo si blocca

sorgono nevrosi e disagio esistenziale. Per approcciarsi a questa sofferenza ci vuole una comprensione sapiente, un ascolto interessato, un dialogo in cui poter fare un esame critico delle idee. Secondo Fromm ogni soggetto è unico e irripetibile, perciò non devono esistere tecniche terapeutiche rigidamente fissate per aiutarlo. Il paziente è intrappolato in un problema che non riesce a definire né a risolvere. Il problema possiede il cliente, lo domina inceppando l'espressione delle sue facoltà umane.

Si tratta di rendere il paziente consapevole del fatto che quel problema è diventato un ostacolo in quanto lo rende incapace di riflettere e di porsi le domande giuste. Il problema deve essere distaccato dal paziente (*epochè*), e si devono cercare le risposte nel pensiero. Si tratta di riprogettarsi, di cercare nel pensiero e nell'anima un'alternativa al sintomo provocato dal problema. Alla fine del dialogo maieutico si produce il pensiero o l'azione giusta da adottare in quella situazione problematica. Ciò richiede il "coraggio di essere" (la relatrice allude a Paul Tillich). Questo approccio non considera mai il soggetto come "una macchia", un sintomo. Secondo la relatrice Fromm è stato un *counselor* filosofico ante-litteram.

L'ultima relazione del pomeriggio è stata tenuta dal Prof. Carlo Molteni, e aveva come titolo "Filosofia preventiva del burn-out".

Il *burn-out* non è nel DSM-IV (il manuale ufficiale di psicopatologia).

I sintomi del *burn-out*, secondo la dott.ssa Maslach (la psicologa che ha "inventato" il *burn-out*) consisterebbero in:

- affaticamento emotivo;
- atteggiamento distaccato e apatico nei rapporti interpersonali;
- sentimento di frustrazione dovuto alla mancata realizzazione delle proprie aspettative;

Phronesis

- perdita della capacità di valutare nella giusta dimensione le proprie esperienze lavorative.

La BOS viene distinta dalla nevrosi (individuale) in quanto disturbo del ruolo lavorativo e non della personalità. Non si tratta di semplice “*distress*” (lo stress negativo). Ma sorgono questi interrogativi: è un disturbo che riguarda più la persona o più l’organizzazione? Perché altri soggetti, pur lavorando nello stesso ambiente di quelli colpiti dal *burn-out*, non ne cadono vittime?

La prevenzione del *burn-out* può essere:

- primaria: viene effettuata prima che sorga il disagio;
- secondaria: viene effettuata su un problema che c’è già bloccando le complicazioni su un target ritenuto a rischio;
- terziaria: è diretta a evitare peggioramenti in sottogruppi specifici che manifestino i sintomi.

Il relatore propone il *counseling* filosofico come mezzo preventivo del *burn-out*: nel suo testo “Filosofia Preventiva: il *philosophical counseling* per la prevenzione del *burn-out* negli insegnanti” racconta la sua esperienza di *counselor* in ambito scolastico.

Ecco i risultati attesi da un intervento di filosofia preventiva:

- far partorire il filosofo implicito in ogni personalità;
- far “trascendere” cioè portare l’utenza in una prospettiva più ampia rispetto al problema.

Il *counselor* deve però dar prova di “*abling professions*” nell’interagire con i suoi interlocutori.

Inoltre, perché il *counseling* filosofico in forma grupppale possa ottenere un effetto di prevenzione del disagio bisogna seguire alcune regole di comunicazione biografico-solidale (il relatore cita K. O. Apel e Romano Màdera). Ecco le regole che il relatore riferisce:

- riferimento all’esperienza;
- no agli interventi “oppositivi” che escludono la verità dell’altro;
- ascolto non sospettoso o giudicante;
- offerta “anamorfica” di ciascuno.

Ecco alcuni aforismi proposti dal relatore a scopo riflessivo:

- l’uomo libero ha molti legami;
- la creatività è un valore aggiunto;
- la coscienza e il successo: il tuo valore non si riduce al riconoscimento da parte altrui;
- il senso del limite: io non sono onnipotente;
- l’ulteriorità della persona: hai sbagliato, non sei sbagliato;
- il soggetto non si riduce al mondo;
- l’esperienza parziale è fallace: focalizza gli aspetti positivi.

Il testo del relatore riporta l’analisi dei punti di forza e dei limiti dell’esperienza effettuata con gruppi di insegnanti.

Phronesis

Segnalazioni bibliografiche

Augusto Cavadi, *Filosofia di strada* (Trapani, Di Girolamo, 2010)

Da circa trent'anni, a partire dalla *Philosophische Praxis* del tedesco Gerd Achenbach, si va diffondendo nel mondo la professione del filosofo "pratico". In cosa consiste questa professione? Perché qualcuno potrebbe bussare allo studio di un filosofo e chiederne la *consulenza*? Quali gli elementi di *continuità* e le *novità* rispetto alla millenaria tradizione filosofica occidentale? Che caratteristiche differenziano le *pratiche filosofiche* rispetto all'insegnamento della filosofia, alle psicoterapie e alla assistenza spirituale di tipo religioso?

A queste domande risponde uno dei pionieri della "filosofia-in-pratica" con una trattazione che, per la prima volta nella letteratura internazionale sull'argomento, offre un quadro completo della tematica: ad uso soprattutto degli aspiranti filosofi professionisti, ma anche dei potenziali "visitatori".

Paolo Dordoni, *Il dialogo socratico* (Milano, Apogeo, 2009)

Questo testo offre un'introduzione critica al "dialogo socratico" corredata da un accesso diretto alle fonti. Non si tratta solo di una metodologia discorsiva peculiare, ma di una pratica filosofica, distillato a sua volta di un progetto politico, filosofico e pedagogico nato in Germania nel solco della resistenza al nazionalsocialismo.

Nel saggio introduttivo viene tracciata la vicenda biografica del fondatore, Leonard Nelson, assieme alla storia e all'epistemologia del metodo, con attenzione al suo sviluppo attuale.

Nella sezione successiva sono tradotti per la prima volta tre saggi fondativi. Il primo è la conferenza di Nelson sul metodo socratico del 1922, una sorta di manifesto programmatico; il secondo un testo di Heckmann, "Il discorso socratico", in cui l'autore, avvalendosi di resoconti di dialoghi socratici da lui condotti, spiega le caratteristiche del metodo; infine un articolo di Minna Specht sulla pratica del dialogo socratico condotta in esilio negli anni Trenta con un gruppo di bambini e di discepoli di Nelson.

La postfazione offre ulteriori spunti di riflessione su alcuni dei nodi filosofici presenti nel dialogo, ne dà un primo bilancio e fornisce indicazioni per il suo sviluppo nei contesti attuali.

Phronesis

Alessandro Volpone (a cura di), *FilosoFare, cura e orientamento al valore* (Napoli, Liguori, 2009)

La filosofia non può sottrarsi ad una tensione intrinseca di natura operativa: essa è un'attività libera, gratuita, non subordinabile ad alcun fine diverso dall'amore per la sapienza, o per la conoscenza, ma chi la esercita non può fare a meno di supporre che essa non lasci indifferenti gli uomini, o gli animi intatti.

Questo nuovo volume dei Quaderni di Pratica Filosofica propone riflessioni critiche, storiche e, soprattutto, filosoficamente fondate sulle nozioni di "cura" (in senso non terapeutico) e di "orientamento al valore". Centrale risulta essere l'idea, sfaccettata e variamente suffragata dal punto di vista teorico, di pensiero *caring*, base di quella comune coscienza relazionale che determina la premura, la preoccupazione e l'affanno tanto nei confronti del Sé quanto dell'Altro da sé; e, più in generale, stimola l'attenzione nei confronti del Mondo, nel senso, appunto, del "prendersi cura".

La "cura" rappresenta un tema oggi ampiamente dibattuto nel panorama filosofico italiano e i contributi qui offerti, seguendo diversi filoni di ragionamento, provano sia a indicare delle prospettive di apertura che a tracciare i limiti entro i quali è forse opportuno discuterne in seno alla filosofia.

Phronesis

Questo numero è stato concluso il 4 agosto 2010