

Phronesis

Semestrale di filosofia,
consulenza e
pratiche filosofiche

Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica

Phronesis

Phronesis

*Semestrale di filosofia,
consulenza e pratiche filosofiche*

Anno VI, numero 10, aprile 2008

Direzione: Davide Miccione, Neri Pollastri

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

Comitato scientifico: Luca Bertolino, Fabio Cecchinato,
Umberto Galimberti, Andrea Poma,
Alessandro Volpone

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

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). La rivista cartacea è stampata in proprio

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

Tutti i diritti riservati

Phronesis

Indice

Editoriale di Neri Pollastri 5

SAGGI

Oltre un'etica meramente "applicata". Spunti per la costruzione di un'etica "pratica"
di Paolo Dordoni 11

Il tramonto della vita mondana: quale spazio per la consulenza filosofica?
di Augusto Cavadi 51

CONVERSAZIONI

Intervista a Pietro Barcellona
(di Davide Miccione) 65

REPERTORIO

Moreno Montanari, *La filosofia come cura*
(di Stefano Zampieri) 89

Stefano Zampieri, *L'esercizio della filosofia*
(di Giorgio Giacometti) 97

Phronesis

LIBRI PER LA PRATICA

Augusto Cavadi, *E, per passione, la filosofia*
(di Alberto Biuso) 107

Umberto Galimberti, *L'ospite inquietante*
(di Anna Colaiacovo) 113

Charles Larmore, *Le pratiche dell'io*
(di Roberto Peverelli) 123

NOTIZIARIO 131

Phronesis

Editoriale

di Neri Pollastri

Nell'anno in cui la tradizionale *International Conference on Philosophical Practice* è stata ospitata dall'Italia (con successo e soddisfazione della comunità mondiale degli appassionati della materia, come contiamo di relazionarvi nel prossimo numero), la nostra rivista ha purtroppo subito un ulteriore rallentamento nelle uscite. Un problema del quale ci scusiamo e che cercheremo di risolvere quanto prima, attraverso un necessario ampliamento della redazione, perché ormai "Phronesis" è diventata un punto di riferimento per chi in Italia si occupa di consulenza e pratiche filosofiche e crediamo sia giunto il momento di garantirle una presenza autorevole anche in termini di regolarità e, possibilmente, formato di pubblicazione.

Del resto - come attesta il *Notiziario*, ricco di annunci di nuove pubblicazioni - l'attenzione per la materia, in Italia, seguita ad essere alta e le polemiche suscitate lo scorso anno da alcuni scritti mirati a denigrare le pratiche filosofiche sembrano aver solo alimentato un'ancor più attenta indagine su di esse. Molti sono infatti i temi emersi negli ultimi tempi all'attenzione di consulenti e studiosi della materia, come quello del rapporto tra pratica filosofica e "politica" (che ha avuto molto spazio anche nelle relazioni della *International Conference*), quello del ruolo della scrittura nella pratica filosofica, quello del tipo di "formazione personale" cui deve andare incontro il consulente filosofico.

Di questi temi la rivista cercherà di occuparsi specificamente nei prossimi numeri - e per questo torniamo a ripetere il nostro appello a tutti coloro abbiano argomenti originali di riflessione da voler mettere a disposizione della comunità. Ma già in questo

Phronesis

numero ne affrontiamo alcuni, in modo diretto o indiretto.

Osptiamo infatti un interessante e minuzioso articolo di Paolo Dordoni (noto esperto di *Socratic Dialogue*), che ruota attorno a una delle importanti e spesso trascurate distinzioni che è opportuno mettere a fuoco per comprendere meglio la pratica filosofica: quella rispetto alla cosiddetta “etica applicata”.

Il secondo saggio inizia invece a colmare uno dei limiti della letteratura sulla consulenza, ovvero quello relativo alle “esperienze concrete”: Augusto Cavadi ci parla del ruolo che ha (e può avere) la filosofia nell’ambito del lavoro con malati terminali.

La “conversazione” di questo mese ci mette a confronto con Pietro Barcellona, filosofo che si è in molti modi occupato sia di psicoanalisi, politica e socialità (cosa che si riconnette al citato tema della prospettiva politica delle pratiche filosofiche), mentre le analisi della rubrica “Repertorio” ci offrono delle riflessioni su due interessanti lavori a stampa usciti nel 2007 ad opera di due consulenti filosofici - Moreno Montanari e Stefano Zampieri.

Riflessioni sui lavori di altri due consulenti ci vengono offerte anche dalla rubrica “Libri per la pratica”, che tratta di due libri che illustrano come un consulente filosofico (Augusto Cavadi) intenda la filosofia e come un altro (Umberto Galimberti) interpreti il disagio giovanile che attraversa le nostre società. Non ne mancano spunti per il lavoro pratico-filosofico. Spunti che scaturiscono anche dalla lettura critica di uno degli ultimi lavori di un apprezzato filosofo contemporaneo come Charles Larmore - giacché, non scordiamolo, è dalla ricerca filosofica “astratta” che trae linfa e materiale di lavoro il consulente filosofico, per cui l’aggiornamento e la ricerca personale non devono mai essere trascurati, pena il rischio di scivolare nel banale, nella routine, nella “chiacchiera”.

Nell’augurare a tutti una buona lettura, mi permetto di invitare tutti i lettori ad interrogarsi su un contrasto che emerge confron-

Phronesis

tando il panorama internazionale con quello nazionale: mentre nel primo rimane alta l'attenzione sulla consulenza *individuale* (al convegno di Carloforte vi sono state analisi, discussioni e sperimentazioni), nel secondo questa sta lentamente scivolando in secondo piano rispetto alle pratiche di gruppo. Tutto questo nonostante il fatto che l'Italia sia l'unico paese al mondo in cui abbondano corsi di formazione appositamente pensati per essa. Un paradosso del quale proveremo ad occuparci nei prossimi numeri della rivista, ma che merita essere fin d'ora segnalato all'attenzione dei lettori.

Phronesis

Saggi

Phronesis

Oltre un'etica meramente “applicata”. Spunti per la costruzione di un'etica “pratica”

di Paolo Dordoni

“Etica applicata”, “etica pratica”

Con questo articolo vorrei contribuire a rompere una convenzione linguistica che è spesso diffusa nel linguaggio comune: quella secondo cui etica “applicata” e “pratica” significhino la stessa cosa. In effetti, spesso, tali espressioni vengono usate come sinonime.

Come si avrà occasione di approfondire in seguito, però, l'espressione “applicata” può essere fuorviante. Essa non si limita ad attestare il fatto che in questo settore dell'etica la riflessione filosofica, piuttosto che occuparsi di problemi legati alla fondazione o al linguaggio adoperato in essa, si occupi di questioni assai concrete, provenienti da contesti specifici, quali la medicina, gli affari, le organizzazioni, le professioni... Né l'aggettivo “applicata” ci ricorda soltanto che tra i compiti della riflessione filosofica emerge qui con particolare forza quello di cercare di offrire orientamenti per l'agire, nella forma di argomenti, di ragioni, di metodi. L'espressione “applicata” è invece già gravida della propria metafora. Essa è dunque già il segno di una delle modalità possibili di concepire l'apporto dell'etica in questi campi specifici, che è quello dell’“applicazione”, appunto, come avremo occasione di vedere nel corso di questo lavoro.

È opportuno però sin d'ora precisare che qui non mi riferirò ad alcune proposte di etica applicata, bensì alla comprensione preliminare che il senso comune e spesso la maggioranza delle persone sembrano offrirci di essa: di ciò che “dovrebbe essere” e di ciò che “dovrebbe fare” l'etica applicata. Mi interesserò della pre-

Phronesis

comprensione, dunque, che in parte già abbiamo di ciò che immaginiamo essere l'“etica applicata”. È questo un punto fondamentale. Non raccoglierò sotto l'etichetta “etica applicata” il pensiero di alcuni autori. E per lo stesso motivo non attribuirò le riflessioni qui esposte ad autori che a diverso titolo e in diversi contesti hanno fatto uso nei loro libri di tale espressione. Del resto questo lavoro non solo non avrebbe senso, ma sarebbe quasi impossibile per la mole degli studi esistenti in tale campo.

Prenderò in esame il possibile spazio mentale entro cui essa, l'etica applicata (tale come viene immaginata, almeno nei limiti della ricostruzione che qui ne faremo) ancor prima di declinarsi in diverse proposte, viene “già” pensata, già in parte pre-costituita, tanto dai suoi fruitori, come da molti dei suoi attori. E questo, nonostante le diverse proposte in cui essa si esplicita possano avere assunti filosofici assai diversi tra loro e dare vita a modalità realizzative plurime.

Mi concentrerò quindi su alcuni dei suoi presupposti costitutivi (razionali, emotivi, valoriali) i quali, sebbene sembrano quasi scontati, forse meritano una riflessione preliminare. In essi si evince la visione e la progettualità portata con sé da chi (il laico, il non filosofo, talora lo stesso pensatore e filosofo di professione), fa richiesta dell'etica applicata o si impegna attivamente in essa, a livello teorico (nella formulazione di teorie, metodi, procedure, nell'approfondimento delle ragioni in gioco nei diversi contesti) o pratico (nel concreto impegno, per quanto a diverso titolo, nelle questione risalenti dai diversi contesti in cui si trova ad operare).

Non è però una caricatura, quella che qui verrà presentata, una costruzione *ad hoc* necessaria per sostenere una propria tesi. Né una critica rivolta a chi si è servito dell'espressione “etica applicata”. È piuttosto una ricostruzione di “un” modo di intendere l'etica applicata, ricostruzione che è stata svolta - è opportuno precisarlo - anche sulla scorta delle esperienze e degli incontri da

Phronesis

me fatti in questo ambito, in un contesto peculiare quale è quello della bioetica clinica. Sono soprattutto i professionisti della salute le persone con cui ho avuto occasione di riflettere su questioni etiche, filosofiche di fondo o di confrontarmi su singoli problemi, talora dilemmi o nodi decisionali, provenienti dalla loro stessa pratica clinica. La possibilità di discutere insieme, la prassi dialogica di confronto e di ricerca che spesso ha avuto luogo, mi ha permesso di andare alla ricerca delle ragioni che talora la impediscono. A tal proposito mi ha aiutato molto tenere in debito conto il modo con cui si affrontano i problemi bioetici nell'arena della pubblica discussione. Da una parte dunque, una ricostruzione critica della *vis* polemica presente nei dibattiti bioetici - che spesso si trascina persino nei luoghi istituzionali preposti al suo insegnamento. Dall'altra un esercizio riflesso intorno alle mie esperienze di lavoro nel campo della bioetica clinica. Entrambe mi hanno permesso di rendere espliciti alcuni degli assunti comuni che ho riscoperto presenti in alcuni modi di agire, pensare, impostare i problemi, ricercare delle vie per una loro soluzione in questo campo. Auspico quindi che le considerazioni qui svolte possano anche aiutare a capire alcune delle ragioni del distacco, del conflitto spesso presente in etica applicata, della fatica di giungere a posizioni, se non del tutto condivise, per lo meno comprensibili delle diverse parti in gioco, della *vis* polemica e appassionata con cui talora ci si scontra/confronta affrontando questioni di bioetica.

È l'orizzonte dunque, non un singolo o più pensatori, quello che qui viene messo in questione, in quanto unico orizzonte possibile entro cui pensare un'etica che voglia offrire orientamenti per l'agire. Il lettore potrà constatare come talora le riflessioni qui sviluppate richiamino aspetti che hanno a che fare con il più generale movimento di riabilitazione della filosofia pratica avvenuto negli anni Sessanta; con lo sviluppo delle pratiche filosofiche; con

Phronesis

un settore particolare dell'etica applicata, la bioetica. Questi tre contesti, sebbene tra loro relazionati ci paiono tuttavia essere anche distinti. Non è della loro relazione e intersezione che qui facciamo studio, nonostante una ricerca in tale senso sarebbe auspicabile, soprattutto per quanto concerne le affinità, le differenze, le influenze che li contraddistinguono¹.

Le tappe del lavoro

Salve tali precisazioni, risulterà forse più agevole la lettura di questo saggio. Esso si sviluppa intorno a quattro riflessioni.

Prenderò anzitutto in considerazione quello che qui ho voluto chiamare “progetto” di un'etica applicata cercando di rendere esplicite alcune delle sue aspettative, delle sue preoccupazioni, dei suoi interessi e presupposti di fondo. Con questa “decostruzione”, parimenti, mi propongo di mostrare come le dimensioni costituenti sopra accennate (quasi fossero diverse stratificazioni di un corpo unico) siano letteralmente “tenute insieme” da una logica apparentemente inoppugnabile e da un modo apparentemente altrettanto univoco di affrontare le questioni in etica: quella che verrà a chiarirsi come “attitudine dilemmatica”. Sarà dunque questa, per così dire, un'occasione per dipanare la “trama” di quella che qui abbiamo chiamato “etica applicata”. Un'occasione per sciogliere il complesso intreccio di cui essa è costituita, al di là della sua apparente solidità e ovvietà.

In un secondo momento cercherò di mostrare il legame di appartenenza che un tale progetto manifesta nei confronti della società pluralista nella quale viviamo. Argomenterò infatti a favore di una correlazione esistente tra il progetto dell’“etica applicata” qui delineato e alcune modalità di intendere il rispetto e la tolleranza dell'altro, all'interno di una visione prevalentemente stru-

¹ Ho inserito al termine di questo scritto, nella forma di una postilla, una serie di indicazioni in merito a tale questione per chi volesse approfondire queste tematiche.

Phronesis

mentale della stessa razionalità.

In terzo luogo, mi soffermerò sulle ragioni per cui un'etica applicata, tale come qui è stata ricostruita, mi sembri destinata a venir meno.

Tale percorso mi permetterà di aprire, per così dire, in un quarto ed ultimo passo, il campo per un progetto differente, quello di "un'etica pratica", che troverà nella metafora della "prassi esperienziale" - a cui qui semplicemente si alluderà - una immagine più adeguata. Possiamo pertanto immaginare questo percorso nei termini di una *pars destruens* il cui compito è quello di preparare, ma non ancora quello di esplorare nello specifico, il progetto di un'etica pratica, soltanto abbozzato nelle sue linee portanti. In appendice, infine, il lettore troverà il nocciolo dell'argomentazione qui svolta, nonché il percorso in essa tracciato, espresso nella forma di uno schema.

Pars destruens

De-costruendo il progetto dell'"etica applicata"

Ho scelto volutamente l'espressione "progetto" per parlare dell'etica applicata. In effetti, mi sembra si tratti di una vera e propria impresa, capace di condensare sforzi e passioni, orientandoli a uno scopo condiviso. L'idea dell'applicazione è a tal titolo centrale.

Si applica qualcosa che si avrebbe già a disposizione, qualcosa (sia esso un insieme di conoscenze etiche - espresse nella forma di norme, massime, principi morali - o, in caso di loro assenza, una mera procedura formale) che sarebbe "distinto" rispetto a ciò a cui si applica, ma anche qualcosa, che sarebbe ritenuto adeguato per la gestione/soluzione dei problemi morali. L'applicazione, dunque, ci pone nelle condizioni di concepire il lavoro dell'etica "a una certa distanza" dal contesto a cui si rivolge, quasi che le conoscenze morali coinvolte e le procedure adoperate nell'"applicare" l'etica siano in parte indipendenti, abbiano uno sta-

Phronesis

tuto di validità proprio, autonomo, separato dalla situazione a cui si rivolgono. Caratteristica dell'applicazione è poi l'idea che essa si possa realizzare tramite un "metodo", spesso inteso nei termini di un percorso prestabilito, quasi algoritmico, che ci consenta di raggiungere lo scopo desiderato². Nel nostro caso, tale scopo si configurerebbe nei termini del conoscere "che cosa dobbiamo fare" in una circostanza concreta o in uno spettro di situazioni analoghe ad essa. Una breve digressione ci permetterà ora di precisare la polisemia presente in tale interrogativo.

Nella domanda "che cosa dobbiamo fare?", in etica, di solito l'espressione "dovere" è assunta nella sua connotazione "morale" ("*sollen*") e non, invece, in quella "naturale" ("*müssen*"). Vale a dire: non ci chiediamo se siamo costretti per una qualsivoglia legge di natura (somatica, psichica, sociale...) ad agire in un certo modo, ma se ci sentiamo vincolati ad una specifica azione per una ragione morale, valoriale. L'interrogativo "cosa dobbiamo fare?" nel quale è assunta l'espressione "dovere", però può essere inteso in modo più ampio e in realtà ingloba una serie più articolata di questioni. Esso può abbracciare questioni che sono legate al discernimento ("che cosa" dobbiamo fare?); questioni che concernono la legittimazione/giustificazione dell'azione da adottare ("che cosa "dobbiamo" fare?"), insieme a questioni che possono assumere un taglio più esistenziale, dove è l'agire stesso scelto a metterci in questione ("che cosa dobbiamo "fare"?"). La scelta spesso, è già scelta di un'azione concreta (discernimento), che si pretende legittima (giustificazione), questo sì, ma è anche un qualcosa che si pretende sia in accordo, o per lo meno non del tutto in contrasto

² Una ricostruzione storico filosofica delle ragioni soggiacenti a tale aspettativa nei confronti del metodo la si ritrova in Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983. Alle pp. 401 sg. e pp. 422 sg. il lettore potrà approfondire un modo diverso di pensare il concetto di applicazione come un modo diverso di atteggiarsi nei confronti della richiesta di un metodo.

Phronesis

con la nostra personalità e il nostro sentire (“autenticità”). Qui non è tanto il “che cosa” o il “dobbiamo” della domanda ad essere in gioco, ma il senso che quel “fare” ha per noi, per il nostro essere, per la nostra persona e identità. La non univocità del linguaggio quotidiano ci permette di mantenere nell’interrogativo sopra esaminato la presenza di queste tre questioni (che abbiamo nominato rispettivamente questione del “discernimento”, della “giustificazione”, della “autenticità”), le quali, nella realtà, sia detto per inciso, spesso, si trovano legate tra loro. In fondo “discernere” è anche pensare di aver scoperto “ciò che è giusto/legittimo” e in “armonia” con noi stessi, anche se non è sempre vero che vale anche il contrario. Ovvero che ciò che risponde alla nostra identità più profonda sia anche giusto. Nel caso dell’etica applicata la prevalenza è rivolta alla dimensione della giustificazione e del discernimento. Qui, mi è parso utile menzionare la presenza di queste tre diverse problematiche perché in etica la questione del metodo con cui spesso si è cercato di affrontare l’interrogativo “che cosa dobbiamo fare?” si è rivolta con maggiore insistenza a una o all’altra di esse, privilegiando talora la scoperta dell’azione, tal’altra la legittimazione di essa o la sua accettazione da parte del soggetto. Forse una maggiore attenzione nei confronti di tali peculiarità, a volte, ci avrebbe permesso di esaminare le diverse proposte metodologiche, la cui fioritura in bioetica come in filosofia morale è notevole, con meno *vis* polemica, cercando di coglierne le peculiarità piuttosto che cercando di criticarle *a priori* dimenticando i loro interrogativi di fondo³. Salve tali precisazioni possiamo tornare alla nostra argomentazione che avevamo momentaneamente interrotto.

³ In un mio saggio ho avuto occasione di sviluppare questi temi. Si veda Paolo Dordoni, *Metodologías bioéticas a confronto. Una ocasión para abordar con otra mirada la cuestión del método en bioética clínica*, In “Cuadernos de realidades sociales”, 69/70, (mayo 2007), pp. 27-63.

Phronesis

La domanda in merito a cosa si debba fare, non è posta in astratto: pretende fornirci delle indicazioni in contesti peculiari; pretende rispondere a situazioni circostanziate e ben precise. Chi reclama che la voce dell'etica si faccia anche sentire nei contesti peculiari odierni, spesso, tende ad alimentare la convinzione che vi siano persone in grado di possedere tale strumento, coloro i quali lo sanno usare, applicare: i "tecnici" (in caso di assenza di concezioni condivise e di attenzione prevalente a una procedura); gli "esperti" in etica, ovvero, i "moralisti" (nel caso di un sistema etico accettato da una certa collettività). È ad essi che dovremmo fare riferimento per rispondere ai nostri problemi o da cui dovremmo essere istruiti per essere in grado di svolgere un compito analogo. Vediamo ora più da vicino come si caratterizza questa impostazione.

Mi riferirò dunque a quello che ritengo essere un modo peculiare di vivere e intendere il progetto dell'etica applicata facendo riferimento all'interpretazione che ne può dare il senso comune, o per lo meno una parte consistente di esso. Comincerò con l'enuclearne le aspettative.

Le aspettative

Che cosa "ci si aspetta" da un'etica applicata? E, soprattutto, che cosa si aspetta di poter fare chi si dedica ad essa? Iniziamo dal primo interrogativo. Da un'etica applicata ci si aspetta di "ricevere delle risposte" in merito ad alcune problematiche etiche concrete. Questo, per lo meno, può sembrare ovvio. Colui il quale si mette in cammino per raggiungere tale scopo, però, di solito, si aspetta di poter risolvere o, almeno, di avere la capacità di risolvere "in modo definitivo" (con certezza, e questo, si ponga attenzione, anche laddove la scelta avviene in condizioni di incertezza di fondo) il problema morale legato ad una determinata situazione. E questo, come vedremo, invece, è già meno ovvio. Alla domanda intorno a che cosa si debba fare in questa determinata situazione

Phronesis

“X”, questi cercherà di rispondere andando alla ricerca di quell'unica soluzione corretta tra le possibili. In tal modo, però, la considerazione dei problemi etici tenderà ad avvenire in modo analogo a quello con cui si è soliti affrontare problemi matematici (o l'idea che noi abbiamo di essi), quasi che il problema etico si potesse esaminare analogamente a come si è soliti fare per un problema geometrico di particolare difficoltà.

Per il momento è sufficiente menzionare che tale impresa penserà di giungere a buon fine in due modi: ricorrendo all'applicazione alla situazione concreta della conoscenza di ciò che essa ritiene essere bene e giusto in generale (sempre che un tale sapere sia già a disposizione); servendosi di un procedimento razionale di sicura affidabilità. Nel primo caso, la situazione concreta verrà intesa nei termini di un caso da sussumere sotto una determinata regola/norma. Al massimo si potrà avere incertezza nella sussunzione, nella effettiva corrispondenza del caso alla regola di riferimento, ma non nel sistema di regole/norme adoperato, la cui validità sarebbe fuori discussione, in quanto già accettato. Tantomeno si potrà dubitare del rigore del ragionamento sillogistico adoperato per applicare la norma, formalmente ineccepibile. Nel secondo, invece, in assenza di un insieme di convinzioni condivise, si ricorrerà a una tecnica/procedura che ci consenta di giungere a decisioni razionali capace di tenere conto dell'esistenza di contesti valoriali differenti, dell'incertezza di fondo e di altri variabili. Invece che “sussumere”, si tratterà di realizzare un “calcolo” corretto.

È opportuno sin d'ora insistere sul carattere “desiderativo” che tale impresa può assumere. Ben inteso, però, qui non si tratta della realizzazione di una mera fantasia, di un sogno irrealizzabile. Il desiderio ci segnala invece la tensione, lo sforzo con cui nell'etica applicata qui delineata ci si dispone a cercare le risposte agli interrogativi sollevati. Proprio per questo motivo si tenderà a vi-

Phronesis

vere tale attività quasi si trattasse di un'impresa che è a sua volta morale, obbligatoria, per nulla indifferente all'essere realizzata o meno. Una volta raggiunto lo scopo, poi, il risultato tenderà a cristallizzarsi. Terminata la fatica legata al processo decisionale e di giustificazione resterà quella necessaria per convincere chi ancora si mostrerà indeciso, nonostante le evidenze apparentemente inconfutabili a sostegno di una scelta piuttosto che di un'altra. Non vi sarà più occasione di riprendere di nuovo il processo decisionale, né gli argomenti addotti. Non ve ne sarebbe motivo alcuno. La certezza del metodo adottato o delle convinzioni messe in gioco supportate da un ragionamento formalmente ineccepibile sarebbero di per sé garanzia della validità incondizionata del risultato ottenuto.

Interessi e preoccupazioni di fondo

In tale avventura del sapere mi pare si possano ravvisare anche degli "interessi" e delle "preoccupazioni" di fondo. Si considerino ora i primi nei termini, semplicemente, di "ciò che ci sta a cuore", ciò la cui realizzazione viene valutata positivamente dal soggetto; le seconde, invece, nei termini di ciò che temiamo si realizzi e che, per questo, valutiamo negativamente. La preoccupazione di fondo qui, mi sembra duplice: quella di rimanere in balia di un relativismo valoriale, capace di alimentare arbitrarietà nelle scelte decisionali, nonché di alimentare un certo atteggiamento di disinteresse nei confronti delle diverse scelte adottate; quella di abdicare al ruolo orientativo della ragione in decisioni su questioni di vitale importanza. L'interesse per un'etica applicata, di conseguenza, si orienterebbe verso la razionalità del nostro agire e, tanto nel caso dell'etica applicata che ritenesse di poter attingere a conoscenze etiche di fondo, patrimonio comune, quanto nel caso di quell'etica applicata che si risolvesse nell'attingere a un metodo o a un insieme di procedure affidabili, l'interesse per un'etica applicata avrebbe anche a che fare con diverse modalità di interpretare

Phronesis

il rispetto dell'altro, come avremo occasione di precisare poco più avanti.

È curioso poi osservare come questo intreccio di aspettative, interessi e preoccupazioni, questa impresa considerata nel suo complesso, tenda ad acquisire una forma stabile, un proprio equilibrio interno. In fondo, è come se essa poggiasse su di una premessa ovvia, indiscutibile, in grado di garantire i limiti della sua estensione come la sua consistenza interna. Approfondiamo brevemente questo aspetto che chiameremo la “logica” di una etica applicata.

La logica

Da quanto detto non risulterà difficile esplicitarla. Eccola: “se vi è un’etica applicata” (a), allora “si può stabilire con assoluta certezza cosa sia giusto o buono (per tutti) in una situazione “X””. (b) Ho scelto di servirmi dei simboli “a” e “b” per riflettere sulla loro relazione equivalente “non b” implica “non a”: ovvero, “se non si può stabilire con assoluta certezza cosa sia giusto o buono (per tutti) in una situazione “x”, allora non vi è una etica applicata.”

La prima formulazione, per quanto equivalente dal punto di vista logico alla seconda, ci mostra come il progetto dell’etica applicata abbia la tendenza ad assumere i connotati di un’impresa dogmatica. Insisto: si tratta di una tendenza, non di una conseguenza necessaria. La seconda, invece, ci mostra come il suo fallimento abbia la tendenza a scivolare in un atteggiamento relativista. Avremo occasione in seguito di approfondire questo aspetto. Per il momento era sufficiente accennarlo.

Le attitudini

Prima di terminare questo esame dell’etica applicata, però, mi pare fondamentale insistere su di un altro aspetto, diverso da quelli prima menzionati: la modalità di impostare le questioni morali. In altri termini, si tratta di aggiungere ora un altro tassello, o

Phronesis

se si preferisce, un ulteriore strato a quel nucleo composito che abbiamo descritto: lo sguardo peculiare di chi fa riferimento all'etica applicata nei termini qui esposti. Si tratta del suo modo di vedere le cose, di impostare i problemi, dell'orizzonte di senso entro cui questi iscrive la sua stessa ricerca. Ora, come vedremo, caratteristico dell'etica applicata è impostare la questione nella forma di dilemmi morali, da cui ne consegue la sua attitudine prettamente dilemmatica.

Per attitudine dilemmatica si intende proprio quella modalità peculiare di impostare i problemi secondo cui essi sarebbero costituiti generalmente soltanto da due alternative possibili, (di solito, una affermativa, l'altra negativa, una tesi e la sua contraddittoria: rispettivamente "a" e "non a"). Tali alternative, inoltre, si escluderebbero reciprocamente, secondo la forma della disgiunzione esclusiva ("*aut/aut*"), dove una soltanto delle alternative può essere vera (ad es. "o sei in cucina o sei in giardino") e non della disgiunzione inclusiva (*vel*), dove almeno una delle alternative lo può essere, pur non escludendo che lo siano entrambe (ad es. "o mi hai comprato il libro o il giornale")⁴.

In tale modalità vi sarebbe una semplificazione della complessità della situazione che tenderebbe ad acutizzare la drammaticità della scelta in gioco. La discussione intorno alle possibili alternative tenderebbe a irrigidirsi perché non si riuscirebbe a uscire dallo schema proposto dalla disgiunzione di fondo.

Tale schema mette già in luce un certo campo visuale che, nella luminosità delle alternative evidenziate, però, tende anche ad accecarci, ad impedirci di percepire la situazione in modo differente. Tuttavia, a costituire un importante ostacolo per un riesame della situazione stessa non è soltanto l'apparente chiarezza ed evidenza

⁴ Si veda a proposito il contributo di Diego Gracia Guillén, *Moral deliberation: the role of methodologies in clinical ethics*, in "Medicine Health care and Philosophy", (2001) 4, 223-232, a cui si è fatto più volte riferimento nel corso della elaborazione di questo saggio.

Phronesis

della disgiunzione in gioco. Sembra proprio che non siano possibili affatto delle alternative. Difatti, logicamente, tra “a” e “non a”, non vi sarebbe alcuna altra possibilità, stante la validità del principio del terzo escluso. L’intero lavoro consisterebbe dunque nel mostrare quale tra le due alternative sia la migliore, nel nostro caso, la più giusta, quella eticamente accettabile.

Tutto questo, è opportuno segnalarlo, tende a favorire un progressivo distacco dalla concretezza della situazione in cui si è chiamati di volta in volta a decidere, un distacco dal suo contesto come dalle relazioni interpersonali implicate nel processo decisionale con gli altri soggetti coinvolti nella stessa situazione. In luogo di approfondire la situazione, lasciarsi stupire da alcuni aspetti di essa a prima vista non considerati, si tenderebbe ad assumere un atteggiamento che potremmo qualificare come “decisionista”. In etica, spesso, questo comporta il prevalere di un certo tipo di linguaggio su altri: quello dei diritti e dei principi, ad esempio, su quello delle virtù e dei vissuti, come in parte ci è attestato dal prevalere della metodologia principialista in bioetica, anche nel contesto italiano, senza nulla togliere al valore di tale proposta, il cui limite, semmai è quello di essere stata talora adoperata in modo superficiale, fraintendendone la peculiarità. Di fronte a conflitti tra doveri o principi, una volta che questi siano stati specificati, si tratterebbe di scegliere quali di essi pesino di più, abbiano maggior valore, andando alla ricerca della ragioni migliori a loro sostegno e confrontando le conclusioni con le nostre convinzioni più radicate⁵.

Nel caso dell’etica applicata, dunque, si avrebbe spesso a che fare con veri e propri dilemmi morali. Ci si troverebbe di fronte a bivi decisionali dove, spesso, qualunque scelta venisse presa, si avrebbe la perdita di un valore decisivo. Ci troveremmo di fronte

⁵ Si veda Tom Beauchamp, James Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York. Oxford University Press, 1994, pp. 4-40.

Phronesis

quasi a una antinomia, a un paradosso del vivere, analogo dal punto di vista della morale a quello che sono le aporie e i paradossi per il pensiero e la logica. In questo caso però, si tenderebbe a considerare le questioni come se si trattasse di tragedie, situazioni queste, in cui, qualunque scelta si realizzi, si genererebbe inevitabilmente uno scacco, una perdita di qualcosa considerato decisivo⁶.

Tale perdita spesso comporta da parte del soggetto agente una situazione di stallo, una paralisi nel processo decisionale. Essa allora viene superata di slancio, emotivamente, con la scelta a cui soggettivamente si presta maggior peso. Altre volte invece viene superata razionalmente, con la ricerca di un metodo capace di risolvere i problemi, anche quelli apparentemente irresolubili. Il ragionamento tende dunque a trasformarsi in una “tecnica”, in uno strumento da applicarsi alla situazione, come abbiamo sopra suggerito. La ragione, da etica, questionante i fini scelti o la modalità stessa di impostare la questione, si trasformerebbe in tecnico/strumentale. Tutto questo verrebbe a sua volta alimentato dalle aspettative di fondo della etica applicata, che ora possiamo precisare di nuovo con maggiore dettaglio.

In sintesi

Ci troviamo di fronte a un problema etico. Non sappiamo quale sia la risposta, ma abbiamo urgente bisogno di trovarne una. Siamo motivati in tale ricerca dalla convinzione che si possa arrivare ad una risposta, ad una che sia più razionale di altre. E siamo convinti che sia possibile giungervi con metodo, anche laddove ci

⁶ Un buon esempio per poter scorgere i tratti caratteristici di una attitudine dilemmatica è quello di analizzare gli atteggiamenti di quei soggetti che, coinvolti in un nodo decisionale, si comportano in un modo ad essa confacente. Emblematica è a tal titolo la tragedia di Sofocle, *Antigone*, che può essere letta come una apologia del sapere prudentiale (da parte di Ismene, Emone, il coro e il cieco Tiresia) rispetto al prevalere delle attitudini dilemmatiche su cui si costruisce la tragedia stessa, espresse invece da Antigone e Creonte.

Phronesis

troviamo in condizione di incertezza, legata questa, ad esempio, al caso o alle scelte a noi ignote degli altri.

Il progetto di un'etica applicata, allora, proprio in quanto progetto, sarebbe il risultato dell'intreccio di diversi fattori: di aspettative, ma anche di timori e preoccupazioni. Sarebbe figlio di un modo peculiare di impostare i problemi, quello dilemmatico, e sarebbe spesso "tenuto insieme", reso coerente, da una apparente e inevitabile struttura logica. Le emozioni che lo caratterizzano, non sempre verrebbero esplicitate, ma ne costituirebbero un fattore fondamentale. Il risultato sarebbe appunto un intreccio assai articolato dalla forma apparentemente stabile, il quale però, come vedremo, proprio a motivo della sua "trama", non sarebbe in grado di svolgere quel compito che gli si vorrebbe affidare, se non al prezzo di semplificazioni. Ora, prima di aprire lo spazio ad un'alternativa, a quello che abbiamo nominato "etica pratica", vorrei mettere l'accento su di un'ulteriore relazione esistente: quella tra l'etica applicata e i modi di vivere il pluralismo nella nostra società. Sino ad ora ci siamo interessati della sua presunta consistenza interna. Vediamone ora i legami con il contesto sociale entro cui essa si sviluppa.

Rileggendo la nostra situazione: etica applicata e pluralismo

Come abbiamo accennato, questa ricostruzione dell'etica applicata si sposa particolarmente bene con due modalità di affrontare le questioni etiche: quelle di chi è convinto di detenere un insieme di conoscenze morali (di cui sarebbe necessaria la sola applicazione alla realtà, essendosi già risolta la questione del loro dover valere incondizionatamente per tutti, indipendentemente dalla diversità delle situazioni); quella di chi, invece, perduta la convinzione di avere a disposizione criteri normativi o valoriali che debbano essere condivisi da tutti o - quand'anche ciò fosse possibile - perduta la convinzione che tali criteri siano valutati da tutti nel

Phronesis

medesimo modo nelle stesse situazioni, è invece alla ricerca di una metodologia che gli consenta di giungere in modo razionale a delle scelte morali.

I primi si servono di una conoscenza che ha la pretesa di valere universalmente e necessariamente, la cui applicazione viene resa possibile dal ricorso ad un procedimento logico affidabile, di solito, quello sillogistico. I secondi si avvalgono di un procedimento altrettanto affidabile e obbiettivo, analogo ad un calcolo, facendo riferimento però a conoscenze morali che hanno la pretesa di valere in modo assoluto solo soggettivamente, solo nella misura in cui con esse si esprime la certezza del soggetto, la certezza da questi provata in merito alla validità delle sue convinzioni⁷. La mia ipotesi, qui, è che tali modalità non sono disgiunte affatto dal nostro modo di vivere e praticare il pluralismo.

Se partiamo dalla convinzione che il pluralismo valoriale non è descrittivo soltanto di uno stato di fatto, ma anche rivendicativo di un'istanza morale - quella di dover rispettare l'altro nella sua diversità - allora le due forme appena sopra accennate con cui abbiamo ricostruito un modo di intendere l'etica applicata, possono essere ricondotte a due modalità diverse di concepire il rispetto stesso.

È possibile infatti pensare che il rispetto dovuto all'altro si declini in due modi particolari. Nel primo di essi, il rispetto, essendo motivato dal timore dell'intolleranza e del possibile sopruso esercitabile sugli altri, si declinerà anzitutto nei modi della non interferenza con la vita di costoro. È il dogmatismo, qui ciò che fa paura. Si cercherà allora di lasciare a ciascuno, naturalmente, entro certi limiti - "minimi" da concordare - la possibilità di vivere secondo le proprie convinzioni valoriali, dato che queste, in tale

⁷ Per un esame della teoria della decisione razionale e una critica di essa dal suo interno, in quanto non sempre consistente e "razionale" rimando a David Gauthier *Morals by agreements*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

Phronesis

concezione non solo “potranno” essere diverse, ma “dovranno” essere rispettate nella loro diversità. Sullo sfondo, qui, si trova un’interpretazione peculiare dell’autonomia (autodeterminazione) insieme alla tendenza di far prevalere il discorso del diritto su quello dell’etica. In assenza di un *ethos* comune, infatti, non resterebbe altro che garantire la convivenza pacifica tra diversi, compito questo di cui si occuperebbe appunto e prevalentemente il diritto.

Nel secondo modo di declinare il rispetto, invece, questo viene collegato ad un altro timore: quello di cadere nell’indifferenza e nell’arbitrarietà, qualora si seguisse la prima opzione. È il relativismo, invece, ciò che qui fa paura. In questa seconda concezione, rispettare gli altri non significa soltanto lasciarli liberi di scegliere - entro certi “paletti” - di fare come meglio credono. Questo atteggiamento non sarebbe affatto sufficiente. Anzitutto perché non sembrerebbe rispettoso della unicità e individualità altrui lasciare che questi si equivocassero dal punto di vista morale. Inoltre, se la ragione non avesse nulla da dire sulle questioni di valore, in quanto soggettive, essa verrebbe relegata sullo sfondo, nel migliore dei casi, ad una funzione meramente strumentale, ausiliaria. L’ultima parola spetterebbe alla scelta dei singoli svolta su opzioni valoriali, piuttosto che non alla sola forza razionale degli argomenti adottati⁸. Questa visione, proprio per prendere le distanze da quelli che essa vede essere dei rischi, tende a favorire il prevalere dell’etica sul diritto, di solito, di una concezione peculiare sulle altre.

⁸ Si veda in particolare la tesi di Weber riassunta in un intervento raccolto negli *Schriften des Vereins für Socialpolitik*, 132 Band, Verhandlungen der Generalversammlung in Wien 27., 28. und 29 September 1909, Leipzig, 1910, pp. 580-585. La traduzione italiana si trova nel sito della rivista del C.E.R.D.E.F Centro Ricerche Documentazione Economica e Finanziaria nella sezione documenti storici alla voce “Scienza economica e libertà dai giudizi di valore...”, vedi il riferimento al sito Internet <http://rivista.ssef.it/site.php?page=20041228092536666&edition=2007-06-01>.

Phronesis

Coloro i quali si riterranno vicini al primo modello tenderanno, in assenza di principi etici condivisi, a servirsi di procedure per la gestione dei conflitti e la scoperta di decisioni razionali. A loro sostegno si troverà un ragionamento tecnico, il cui prototipo è rappresentato dalla teoria della decisione razionale, il cui impiego e la cui diffusione ha interessato proprio quei campi specifici su cui si è rivolta l'etica applicata: dalla politica, alla medicina, alle imprese, eccetera⁹. I detentori di un sapere etico valido universalmente, invece, tenderanno a servirsi di un modello applicativo deduttivo, affine a quello sillogistico e, in buona parte, riducibile, seppure entro certi limiti, al modello della assiomatica in geometria. Abbiamo così ricondotto due volti caratteristici di questa ricostruzione dell'etica applicata a modalità diverse di intendere il rispetto dovuto all'altro, ovvero, più in generale, di rispondere alla sfida del pluralismo. In tale impresa dunque sono in gioco anche questioni morali che afferiscono al modo stesso di dare forma al rispetto. La paura della intolleranza, per i primi, della indifferenza e arbitrarietà, per i secondi, costituirebbe la loro preoccupazione di fondo.

Ora, è opportuno sottolineare come ciascuna di tali impostazioni abbia delle tendenze da cui, quasi spontaneamente, la maggior parte delle persone, forse, prenderebbe le distanze. Si tratta, per la prima, della deriva "relativista", per la seconda, invece, di quella "dogmatica", due tipiche reazioni di fronte al pluralismo valoriale. Relativista sarà quel soggetto che, non ritenendo possibile e sostenibile, non solo di fatto ma in linea di principio, il darsi di un sistema etico condivisibile da parte di tutti, si vedrà costretto a confessare la relatività di ciascuna opzione valoriale, la

⁹ In medicina è palese l'influsso di tale concezione nella logica della decisione clinica, nell'uso frequente di alberi decisionali; in politica, nell'uso frequente della logica strategica; in bioetica nella modalità stessa con cui spesso si impostano i problemi. E' sufficiente dare un'occhiata alla manualistica esistente in tali campi per farsene una idea.

Phronesis

dipendenza di esso dal soggetto valutante; dogmatico, invece, sarà quel soggetto che, convinto della validità della propria posizione in quanto espressione di una concezione universale valida per tutti, tenderà a considerare irrazionali, motivate da ignoranza, malafede o interessi di parte, le posizioni contrarie alle proprie e si vedrà pertanto legittimato a fare del suo meglio per imporre le proprie tesi nell'interesse degli altri.

Vale la pena osservare qui che entrambe le posizioni vivono di una medesima convinzione: quella secondo cui sarebbe necessario in campo etico avere a disposizione una verità assoluta, valida incondizionatamente per tutti. La differenza consiste soltanto nel fatto che i secondi pensano di possederla, i primi no, pur desiderandola. Infatti, qualora questi ne venissero in possesso, si troverebbero di nuovo nella condizione dei secondi, ovvero di soggetti fortunati, in grado finalmente di dare risposte definitive ai problemi che li attenderebbero, sempre che la sussunzione possa avvenire in modo sufficientemente certo. È quello che traspare spesso dal linguaggio comune, quando si afferma che il rispetto della diversità altrui si trova fondato dai limiti della nostra conoscenza, quasi che fossero solo tali limiti a fornire una garanzia e un supporto al rispetto. Ma, appunto, che ne sarebbe del rispetto di coloro i quali hanno idee o concezioni diverse dalle nostre, quando dovessimo essere di nuovo convinti del valore universale e necessario delle nostre conoscenze morali? Si evince qui, quindi, tutta la fragilità di una giustificazione epistemologica di un imperativo etico, quale quello del rispetto dell'altro, che ci pare richiedere un sostegno maggiore di quello offerto dalla consapevolezza, peraltro soggetta alle mode del momento, dei limiti del nostro conoscere.

In ogni caso, ci appare sin d'ora importante, seguire con attenzione le indicazioni di tale rappresentazione schematica dei rapporti tra "etica applicata" e pluralismo. Se non volessimo cadere

Phronesis

in posizioni relativiste e dogmatiche, le quali, ben inteso, sono solo una possibile deriva e non una conseguenza necessaria di quanto sinora detto e se, allo stesso tempo, non volessimo perdere quei valori che avevano motivato dall'interno, seppure implicitamente, i nostri timori (da una parte, nei confronti della intolleranza, dall'altra, nei confronti della arbitrarietà e indifferenza) allora saremmo chiamati a ripensare modalità di interpretare il rispetto diverse da quelle sostenute sinora, come, parimenti diverse dovranno anche essere le modalità razionali di pensare di risolvere le questioni. Ciò significa, da un lato, proporre modalità di praticare il rispetto distinte dalla sola non interferenza o da un riconoscimento che, di fatto, viene concesso solo a coloro in cui riscopriamo riflessi le nostre proprie convinzioni; dall'altro proporre razionalità pratiche diverse da quella geometrico matematica o tecnico strumentale. Poco a poco si prefigura dunque un nuovo progetto: quello di pensare l'applicazione in modo diverso, quello di istituire, come vedremo, un'etica pratica, centrata sulla "prassi" esperienziale e su un ragionamento dialogico, capace di mettere in questione i fini, di dar voce esplicitamente anche alle componenti emotive su cui si regge e di affrontare il dominio dell'incertezza con cui deve confrontarsi¹⁰.

E questo ci consente di fare un passo ulteriore. Nel corso della scomposizione del progetto dell'etica applicata nelle suoi compo-

¹⁰ E' in questo senso che le riflessioni di Aristotele sviluppate a proposito del sapere prudenziale ci paiono di rilievo. Per una ricognizione ad esse rimando ad Aristotele, *Etica a Nicomaco*, libro III e VI. Per un recupero invece del sapere prudenziale in termini non tecnico strategici rimando in generale alla miscellanea di Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Band I und II, Freiburg, Verlag Rombach, 1972. A proposito della questione della deliberazione dei fini e non solo dei mezzi, invece al saggio di David Wiggins, *Deliberation and practical reason*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 76 (1975-6), pp. 29-51.

Phronesis

menti, si era fatto cenno alla stabilità di un tale progetto, una stabilità dipendente da una presunta logicità presente in esso. Mi si permetta di ritornare brevemente su questo punto. Se vi è un'etica applicata ("a"), allora si può stabilire con assoluta certezza cosa sia giusto o buono (per tutti) in una situazione X ("b") e, viceversa, se non è possibile stabilire con assoluta certezza... ("non b") allora non vi è alcuna etica applicata ("non a").

Due sono i punti su cui mi preme insistere a tale proposito. Il primo: il ruolo che ivi gioca il desiderio di certezze assolute. Il secondo, la dicotomia che tale implicazione sottende: quella tra relativo e assoluto. Essa pare rendere ragione della conseguente tendenza a una deriva relativista o dogmatica dell'etica applicata, a seconda del punto nel quale questa si colloca: tra coloro i quali detengono un sapere etico che ritengono valga assolutamente, senza condizioni e per tutti in ogni situazione, o tra coloro i quali, pur desiderando di possederne uno, se ne trovano privi.

Sofferamoci ora sul primo punto: la gestione della incertezza. L'incertezza, soprattutto quando prolungata, è spesso fonte di un logorio fisico e psichico per il soggetto, in particolare quando questi ne vive la presenza come qualcosa di imposto e di eliminabile. Ci chiediamo, però, per quale motivo dovremmo trovare una e soltanto una soluzione ai problemi etici? E, soprattutto, per quale motivo dovremmo giungere ad essa con assoluta certezza, nella convinzione di aver raggiunto appunto la migliore possibile? È questo, come si ricorderà, uno dei punti fermi del progetto dell'etica applicata, tale come lo avevamo esposto a proposito della sua attitudine dilemmatica nella nostra ricostruzione.

È molto probabile che nella realtà vi siano più soluzioni al problema, altrettanto ragionevoli. È proprio per questo che probabilmente, la scelta, diventa sempre più complicata. Ma, soprattutto, è probabile che per quanto ci sforziamo di giungere ad una soluzione, il grado di certezza da noi raggiunto sia sempre relati-

Phronesis

vo, parziale. Nessun metodo o strumento potrà probabilmente eliminare questo fattore. Naturalmente l'incertezza potrà disporsi su di una scala più o meno ampia, distendersi su di uno spettro di possibilità, senza con questo voler pretendere che la differenza in grado di certezza sia sempre misurabile in termini numerici o statistici. Piuttosto, qui è in gioco un'incertezza qualitativa, quella incertezza che siamo disposti ad accettare, quella che non mette in discussione la ragionevolezza della nostra decisione, ma ne costituisce invece un elemento portante. Probabilmente, e ci limitiamo ad una ipotesi che sarebbe da approfondire, questo modo di intendere l'etica applicata, nei suoi assunti di partenza tende a sottovalutare la funzione costitutiva e talvolta positiva dell'incertezza. Tende a mitigarne gli effetti logoranti per il soggetto, con il tentativo, però, di sopprimerne la presenza a svantaggio poi della adeguatezza della stessa "applicazione" proposta.

Spostiamoci ora sul secondo punto. L'implicazione che sembra sottendere l'intero progetto dell'etica applicata qui proposta (sia nella sua versione - "a" implica "b" - come in quella ad essa correlativa - "non b" implica "non a") si spiegherebbe sullo sfondo di un'assunzione condivisa, ma non esplicitata: quella attestata dalla disgiunzione apparentemente esclusiva tra relativo e assoluto e, correlativamente, tra soggettivo e obiettivo, ovvero quella secondo cui esisterebbe una conoscenza obiettiva, concepita come valida per tutti o esisterebbe una conoscenza soggettiva, intesa come valida soltanto per ciascuno. Una alternativa, questa, apparentemente priva di obiezioni e logicamente ineccepibile, stante tale modo di intenderla. I primi, come abbiamo detto più volte, pensano di essere in possesso di tale conoscenza, i secondi, invece, pur desiderandola, se ne sentono privi, e, pertanto, si sentono costretti ad ammettere un relativismo di fondo.

È proprio dal superamento di questa disgiunzione apparentemente ineccepibile, quella tra relativo e assoluto, sostenuta ad un

Phronesis

tempo da un modello di ragione geometrico deduttivo o tecnico strumentale, che si giocherà parte del destino dell'etica pratica, come vedremo a suo tempo e che si giocherà la possibilità di pensare conoscenze relative ma non arbitrarie e riferimenti assoluti ma non dogmatici e intolleranti. Abbiamo così cercato di ricostruire la trama complessa dell'etica applicata, nella sua logica interna e in quella esterna, nei suoi rapporti con il contesto pluralista in cui viviamo.

Eppure da quanto sin qui detto non risulta ancora chiaro il motivo per cui l'impresa di un'etica applicata, tale come la abbiamo descritta, sia destinata probabilmente allo scacco. Vale la pena soffermarsi su tale punto e esplicitare tali ragioni. Dovremo brevemente ritornare sui nostri passi.

Lo scacco dell'etica applicata

L'impresa dell'etica applicata nasce in un contesto peculiare, almeno nella seconda metà del secolo scorso. La presenza di complessi e nuovi problemi legati allo sviluppo delle scienze, della tecnica, della consapevolezza di un ambiente in pericolo... determinò un investimento sempre maggiore di energie intellettuali per farvi fronte. L'urgenza delle questioni venne sempre più sentita come una delle sue caratteristiche peculiari. Non ci si sentì più disposti a rimandare prese di posizione rispetto a temi di estrema attualità: ne andava e ne va del futuro della umanità e del tipo di società e ambiente che stavamo e stiamo costruendo¹¹.

La complessità dei problemi non solo richiedeva un esame di essi da parte di una molteplicità di punti di vista e prospettive, un recupero e una messa in gioco della pratica interdisciplinare. Invitava anche ad una loro gestione in un contesto pluralista, segnato da una molteplicità di concezioni valoriali, in grado *prima*

¹¹ Per quanto riguarda la nascita della bioetica rimandiamo, ad esempio, al testo di Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1998.

Phronesis

facie e entro certi limiti, di pretendere rispetto. L'autoreferenzialità, caratteristica di un sistema chiuso, sembrava in tale senso destinata allo scacco, per la presenza di molti sistemi, talvolta tra loro in conflitto, direttamente coinvolti nelle questioni in gioco. È sufficiente pensare, per fare riferimento ad esempio alla medicina, alla pluralità degli attori chiamati a prendere posizione in essa (amministratori, professionisti della salute - clinici, assistenti, tecnici, infermieri, psicologi -, personale volontario, cittadini, pazienti, eccetera)¹².

Si è visto infatti come i luoghi tradizionalmente deputati alla soluzione dei problemi, insieme alle modalità tradizionali di risolverli, si siano trovati impotenti di fronte al cambiamento in corso. I riferimenti etici non poterono più essere cercati soltanto tra le opinioni dei moralisti, o formulati all'interno di sistemi autoreferenziali, quali, ad esempio sono spesso stati i codici delle professioni. La gestione "pubblica" di tali problemi aveva fatto barcollare le pretese di poter risolvere le questioni all'interno di un solo sistema di riferimento. D'altra parte, non ci si poteva neppure più limitare ad affinare le nostre capacità di controllare l'incertezza con lo studio della probabilità, con l'introduzione della statistica e della teoria dei giochi. Né ci si poteva accontentare di ridurre il campo del dominio soggettivo, con la creazione di nuovi criteri di misurabilità e di oggettività insieme alla loro estensione a macchia d'olio in sempre nuovi contesti. Restavano sul tavolo questioni etiche di fondo, questioni sui fini, e restava sul tavolo l'urgenza di una loro gestione diversa da quella di prima. Tuttavia, il confinamento della ragione in una sfera meramente tecnico strumentale e quello della morale in una sfera meramente soggettiva, inviolabile,

¹² Intorno a tale problematica rimando anche al saggio di David J. Rothman, *Strangers at the Bedside. A History of How Law and Bioethics transformed Medical Decision Making*, New York, Basic Books, 1991, dove l'autore, tra l'altro, si interroga sulle ragioni della diffidenza esistente tra professionisti della salute e pazienti.

Phronesis

rendevano e rendono complicato una discussione in tal senso.

L'etica applicata, nel suo progetto articolato, per quanto possa valere questa ricostruzione, cercò e cerca ancora, per l'appunto, di fare fronte a tali istanze. A mio avviso, però, non vi riusciva, né poteva riuscirvi, perché intrappolata in una logica inadeguata. L'etica applicata, a motivo della sua trama complessa, si era ancorata a una modalità di gestire i problemi poco sensibile alla interdisciplinarietà e poco disposta all'accettazione del pluralismo.

In tale modalità, infatti, per affrontare nuovi problemi, sembra ancora ragionevole poter accedere a un esperto o a un insieme di tecnici o di metodi il cui possesso e la cui gestione è dominio di pochi. Ciò vale per le cosiddette etiche confessionali (di qualunque confessione, religiosa o meno esse siano), le quali si ritengono depositarie dell'insieme dei valori e, talora, delle procedure adeguate per la determinazione di ciò che sarebbe giusto fare. Ma vale anche per quelle posizioni che vedono nel modello razionale tecnico scientifico l'unico appiglio a cui poterci aggrappare per cercare di risolvere i problemi. Li accomuna un riferimento ad una autorità, sia quella di una particolare confessione etica, sia quella di una ragione secolarizzata in grado di fornire strumenti adatti per giungere a fini non discutibili, in quanto soggettivi.

Cercherò ora brevemente di esporre le ragioni di tale fallimento e di mostrare come il passaggio da un'etica applicata a un'etica pratica non sia solo una semplice convenzione linguistica ma un momento necessario per far fronte alle sfide del momento.

L'attitudine dilemmatica caratteristica del progetto dell'etica applicata mi pare favorire l'irrigidimento tra le diverse posizioni e impedire, seppure non intenzionalmente, lo sviluppo del dialogo e del confronto. La presunta evidenza con cui si impostano dilemmaticamente i problemi non lascia spazio a modalità differenti di elaborazione di essi. La necessità di dare ragioni a sostegno dell'una o dell'altra tesi, poi, finisce per irrigidire ancor più le po-

Phronesis

sizioni in gioco trasformando molte delle occasioni per un confronto critico, in conflitti ideologici sempre più distanti dai problemi da cui sorgono. La discussione bioetica è a tal titolo esemplare per la sua tendenza “quasi” naturale a rinchiudersi in secche ideologiche, a tutto svantaggio di una discussione sui problemi reali da cui dovrebbe invece partire e a cui dovrebbe ritornare.

La convinzione che vi sia sempre una e solo una soluzione e che sia possibile trovarla con metodo, spesso, sposta molto al di là delle nostre possibilità l'obiettivo che ci prefiggiamo. Con il risultato che per paura di avere troppo poco - una pluralità di posizioni ragionevoli tra cui scegliere insieme - si finisce per non avere più nulla, se non al prezzo di un radicale sconvolgimento della complessità delle questioni. Inoltre la riduzione del ragionamento impiegato per la soluzione dei problemi a procedimento sillogistico o a calcolo razionale raffinato finisce per perdere di vista proprio le ragioni per cui ci si era tanto interessati ad esso: la discussione intorno a fini e valori. In luogo di favorire un dialogo sociale e una corresponsabilità tra gli attori coinvolti, l'etica applicata finisce spesso per irrigidire le posizioni in gioco non questionandone gli assunti di partenza. Infine, ma non per questo da ultimo, la convinzione che si possa pensare di risolvere i problemi applicando un metodo, sposta l'attenzione dai problemi al metodo di cui si è sempre in costante ricerca. La ragione verso cui ci si orienta tende ad assumere tratti impersonali e distaccati proprio in quelle questioni in cui ne va del nostro giudizio di valore e in cui dovremmo apprendere a confrontarci insieme ad altri. Questo processo, nel suo complesso, non è esente da influenze nei confronti della società. Laddove è ben disposto nei confronti del pluralismo ed è in grado di uscire dalle strettoie delle sue derive dogmatiche, tende a rafforzare un pluralismo che si potrebbe caratterizzare come “statico”. È opportuno soffermarsi brevemente su tale aspetto perché ci pare molto importante.

Phronesis

Intendo per “pluralismo statico” un pluralismo in cui ci si preoccupa di difendere e giustificare delle posizioni acquisite, piuttosto che di aprirsi a un confronto che ci permetta di andare alla ricerca di nuove.

Per usare un’immagine: è sufficiente pensare al pluralismo come a quel contesto in cui ciascuno può, a certe condizioni, fare ciò che meglio crede. In questo senso, il pluralismo è come un campo di gioco in cui ciascuno può giocare il gioco che meglio crede opportuno, compatibilmente con lo spazio e con il terreno che ha a disposizione. Ma, allo stesso tempo, il pluralismo è anche quel gioco peculiare che ci consente di aggiornare e precisare sempre e di nuovo il campo di gioco, insieme alle regole del gioco stesso. Il pluralismo statico allora è un pluralismo dove l’unico gioco giocato, quello che si riesce a giocare, è quello della delimitazione del campo di gioco e delle sue regole.

Ora, come si potrà facilmente osservare, un campo di gioco che permette di giocare soltanto il gioco della sua costruzione, è inevitabilmente venuto meno alla sua ragion d’essere: far giocare i partecipanti. Si è ritorto su se stesso, quasi si trovasse in un cortocircuito. È forse per questo che la discussione etica si è quasi del tutto concentrata sulla questione dei diritti e dei doveri, sulle strisce e sui paletti del campo, sulle regole, finendo per dimenticare le relazioni, i giochi, che dovrebbero potersi dare a partire dal rispetto di quelle stesse regole.

Si potrà obiettare che con questa immagine ci siamo spinti troppo oltre. Non è vero che vi sia un solo gioco. È vero piuttosto che quando si gioca a giochi diversi da quello della costruzione del campo e delle sue regole si finisce per giocare solo tra amici, tra persone che la pensano come noi, che hanno le nostre medesime concezioni di valore. Si fa molta fatica a giocare con chi non si conosce, con chi pratica giochi diversi da quelli a noi noti

Phronesis

e, per questo, si finisce per rinchiudersi in comunità chiuse¹³. Così facendo, però, si rischia di perdere una delle ragioni valoriali per cui si era deciso di costruire il campo di gioco: esprimere se stessi rispettando le diversità di ciascuno. Il rifiuto del confronto, la paura dell'altro, il desiderio di proteggersi, mostra quanto ancora ci faccia paura quel diverso (che poi, in fondo, è anche ciascuno di noi) per il rispetto del quale ci eravamo impegnati nell'impresa della costruzione di uno spazio pubblico pluralista.

L'etica applicata, nelle sue due versioni, quella tecnico-strumentale e quella assiomatico-deduttiva alimenta questa peculiare modalità di intendere e praticare il pluralismo. La prima, infatti, adotta quale suo punto di partenza la convinzione secondo cui vi sia una differenza insuperabile tra valori. La ragione su tali questioni sarebbe muta, non potrebbe dire nulla. Il suo contributo potrebbe essere soltanto tecnico, strumentale¹⁴. La questione dei fini le sarebbe estranea. La seconda, invece, con la sua convinzione di detenere la visione adeguata per poter risolvere i problemi, finisce per imporre un solo modello, un solo tipo di comunità e, quando ciò le risulta impossibile, finisce per frantumarsi in numerose comunità chiuse in se stesse, incapaci di ascoltarsi e prendersi sul serio reciprocamente¹⁵.

L'etica applicata dunque, almeno come l'abbiamo ricostruita, contribuisce a irrigidire le posizioni in gioco (ostacolando indirettamente il dialogo e il confronto); tende a ridurre il ragiona-

¹³ Una tale concezione è espressa in modo paradigmatico da Hugo Tristram Engelhardt, *Manuale di Bioetica*, Milano, Il saggiatore, 1999.

¹⁴ Max Weber, *La politica come professione*. A cura di Carlo Donolo, Milano, Anabasi, 1994; Max Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienze sociali*. A cura di Pietro L. Di Giorgi, Milano, Franco Angeli, 1996. Per un esame critico di esso in medicina e in bioetica vedasi il lavoro di Diego Gracia Guillen, *Etica de los cuidados paliativos: entre la convicción y la responsabilidad*, in Gracia Guillén Diego, *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Madrid, Triacastela, 2004, pp. 463-97.

¹⁵ Hugo Tristram Engelhardt, *Fondamenti di bioetica*, Milano, Il saggiatore, 1999.

Phronesis

mento morale a strumentale e, così facendo, a perdere di vista il confronto sui fini. In tal modo è difficile favorire quel dialogo sociale e quella riflessione etica senza cui risulta quasi impossibile, di fatto e di diritto, risolvere i problemi con cui ci si confronta. Da quanto detto risultano pertanto delineati i compiti, a livelli differenti, a cui deve poter far fronte un'etica pratica.

Spunti per una *Pars construens*. Lo spazio per un'etica pratica e per un pluralismo diverso

La decostruzione del progetto o dell'impresa dell'etica applicata, insieme alle osservazioni ad essa pertinenti, ci ha lasciato con alcuni interrogativi aperti che ora è opportuno esplicitare: come è possibile tutelare le differenze, non essere intolleranti, senza cadere nel relativismo e nell'individualismo? Come è possibile preservare una razionalità dell'agire, non abbandonarsi alla arbitrarietà, senza cadere nel dogmatismo e nell'assolutismo o in una ragione solo tecnico strumentale? E, soprattutto, come rispettare le persone nella loro diversità e unicità, senza lasciarsi paralizzare dall'alternativa tra un rispetto incondizionato delle differenze (persone) e un rispetto incondizionato della giustizia (verità etica)? In altri termini come evitare di cadere negli atteggiamenti relativisti e dogmatici che un'etica applicata tende a favorire contribuendo a generare quel tipo di pluralismo che abbiamo caratterizzato come statico?

Sappiamo già che, probabilmente, per compiere tale percorso dovremmo ripensare la disgiunzione di fondo che supporta l'etica applicata stessa: quella tra conoscenza relativa e assoluta. Prima di addentrarci in essa, però, ci sembra importante soffermarci su alcune delle componenti strutturali dell'etica applicata, che avevamo evidenziato a proposito della nostra ricostruzione del suo progetto, componenti queste che non ci avevano del tutto convinto. Sarà questa una occasione per delineare uno spazio nuovo,

Phronesis

quello dell'etica pratica, appunto.

Inizieremo dal fondo, dalla questione delle attitudini. Probabilmente, non ogni problema etico deve necessariamente assumere la forma di un dilemma o di una tragedia. La maggior parte delle volte siamo noi a costruire le situazioni in modo che appaiano tali. La realtà, se fossimo in grado di rivolgerci apertamente ad essa, ci potrebbe offrire più elementi per la gestione delle problematiche etiche di quanto non saremmo in grado di sospettare ad un primo momento¹⁶.

Risalendo al livello delle aspettative ci sembra di poter dire che, forse, dovremmo iniziare a mettere in questione le convinzioni secondo cui i problemi etici posseggano una e solo una soluzione, che tale soluzione sia alla nostra portata e, soprattutto, che lo sia con assoluta certezza. In altri termini forse dovremmo iniziare a considerare le nuove problematiche con uno sguardo diverso di quello di un tecnico e con una logica diversa di quella di un raffinato calcolo razionale.

In effetti, se consideriamo gli interessi e le preoccupazioni, ciò che ci sta a cuore mantenere o che vorremmo evitare, scopriamo che il superamento di un'etica applicata deve poter preservare la razionalità dell'agire senza venire meno al rispetto delle diversità. Si apre così la ricerca di modalità di interpretare il rispetto che sappiano tenere in debito conto il timore dell'arbitrarietà come quello dell'intolleranza.

Neppure ci sembra che per orientare le nostre azioni eticamente si debba ricorrere ad un sistema di etica o ad un procedimento perfetto, ad un metodo infallibile, razionale. Tutto questo avrebbe senso solo se si concepisse l'etica applicata nei termini della implicazione "a" implica "b" "se vi è una etica applicata allora si può

¹⁶ Perché ciò sia possibile è opportuno modificare il nostro modo di considerare la realtà, rafforzare il confronto con gli altri, sospendere le nostre convinzioni in modo tale da lasciare spazio ad altre, ecc.

Phronesis

stabilire con assoluta certezza...” fenomeno questo che abbiamo mostrato essere tutt’altro che scontato. E con questo, per via negativa, ci siamo ritrovati al punto che avevamo precedentemente indicato: quello concernente la disgiunzione tra relativo e assoluto. Più precisamente all’assunto secondo cui o si dà una conoscenza etica oggettiva, valida per tutti o si dà una conoscenza etica soggettiva, dipendente da ciascuno.

Probabilmente per poter oltrepassare tale dicotomia senza perdere il senso parziale della sua validità bisognerà riflettere sulla differenza esistente tra una conoscenza relativa e l’affermazione propria del relativismo. Lo stesso valga per la distinzione riscontrabile tra una conoscenza che abbia la pretesa di valere assolutamente e l’assolutismo che se ne vorrebbe far derivare. Dire che una conoscenza è relativa è dire che è parziale, legata ad una prospettiva, affermazione di ben altro tenore rispetto a quella di pretesa universale secondo cui tutto sarebbe relativo. Si può affermare la prima senza necessariamente affermare la seconda. Non è affatto una conseguenza necessaria di essa. Parimenti, quando si pone l’accento sulla dimensione individuale della scelta si sta portando l’attenzione sulla dimensione esperienziale di essa, sulla sua non sostituibilità. Con questo, però non si vuole attribuire valore alla scelta soltanto perché individuale, come l’aggiunta del suffisso “ismo”, vorrebbe farci credere quando si identifica “individuale” con “individualista”. Anche la pretesa di pervenire ad una conoscenza assoluta, non ci dice ancora nulla delle modalità con cui gestiremo tale conoscenza. Ma, soprattutto, non implica affatto l’esistenza della soluzione cercata. In primo luogo perché in etica, anche in presenza di un sistema di riferimento ritenuto valido, non si è esenti dalla considerazione della realtà fattuale per l’elaborazione del giudizio etico concreto. In secondo luogo, poiché ci si potrebbe limitare ad una pretesa di validità a livello “formale”, a livello di canone orientativo, ma non a livello

Phronesis

“materiale”, come parte della filosofia tedesca a partire da Kant prima e dalla fenomenologia poi, avrebbe fatto, pur ricordando la differenza di senso dell’espressione formale nel primo e nei secondi. Per Kant si tratta di qualcosa privo di un contenuto empirico intuitivo, per i secondi invece di un contenuto peculiare, quello distinto dalla intuizione empirica ma recepitibile all’analisi fenomenologica. In tal senso sarebbe compatibile una ragione forte a livello formale, ma una ragione debole a livello materiale. Forse, a tal titolo, sarebbe opportuno utilizzare aggettivi più neutrali di quanto non siano in realtà “forte” e “debole”, che lasciano trasparire giudizi di valore a favore della prima. In luogo di una razionalità matematica, deduttiva, forse, dovremmo ricorrere ad una razionalità retorica, alla ragionevolezza, che è tutt’altro che mera indifferenza o arbitrarietà.

Il campo dell’etica pratica dunque richiede cambiamenti a livello etico, nella modalità di intendere il rispetto; epistemologico, nella modalità di concepire la razionalità nei processi decisionali; psicologico, nella capacità di gestire l’incertezza e la provvisorietà che questa comporta. Se la nostra ricostruzione è corretta, però, l’etica pratica prevede anche un cambio a livello sociale e politico, un modo diverso di vivere e praticare il pluralismo verso forme di rispetto capace di dare voce agli altri e di interagire con essi, di prenderli sul serio nelle loro differenze, disposti ad apprendere qualcosa reciprocamente, ad essere ciascuno maieuta per l’altro. Un pluralismo più dinamico, che superi la fase di consolidamento delle regole e che metta le persone in grado di giocare, senza con questo costringerle affatto a farlo. Un pluralismo capace di tenere insieme la dimensione conservativa della sua componente statica con quella utopica e propositiva di quella dinamica, un pluralismo, dunque, che sia “sostenibile” nel tempo, per usare una espressione oggi in voga in altri contesti. È questo a nostro avviso il campo entro cui ripensare forme di etica pratica capaci di ri-

Phronesis

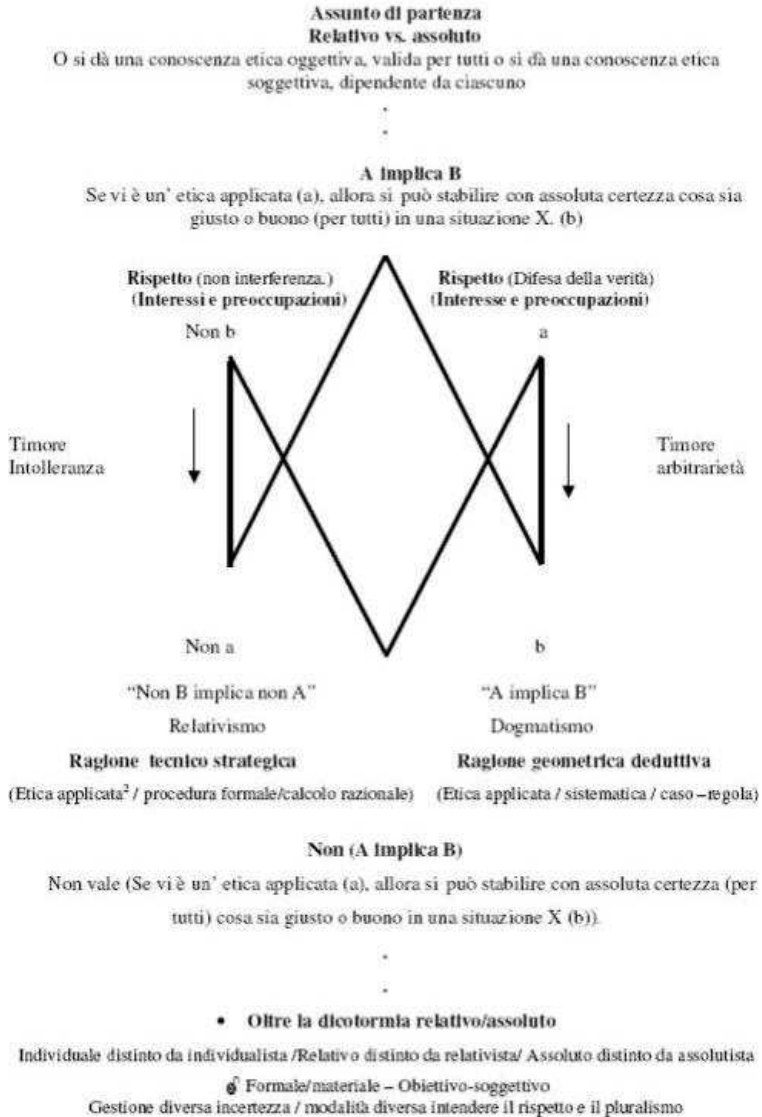
spondere alla complessità e novità delle questioni che sono in gioco nei contesti attuali. Le quali, inoltre, sia detto per inciso, dovranno pensare anche a modelli di razionalità dialogica e non solo tecnico-strategica, come a riflessioni sui fini e valori che non siano paralizzate dall'essere dipendenti dalla valutazione del singolo soggetto.

Possiamo dunque già intravedere per quale motivo la nozione di prassi sia più confacente all'impresa in questione. La sua dimensione esperienziale, il suo legame con la questione dei fini e la componente attitudinale a cui essa attinge - il sapere di non sapere socratico - sono solo alcuni spunti a partire da cui bisognerebbe re-impostare e rileggere il progetto qui accennato¹⁷. Sarà oggetto di un'altra riflessione però. Qui era sufficiente, almeno per ora lasciarlo solo indicato.

¹⁷ Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 363-376.

Phronesis

Appendice: del campo di un'etica pratica



Phronesis

Lo schema precedente ha un duplice scopo: quello di sintetizzare nella forma di un'immagine i contenuti esposti in questo saggio; quello di indicare una via argomentativo-retorica peculiare. Mi limiterò qui a fornire alcuni cenni rispetto ad essa, proponendomi di illustrare tale via dettagliatamente in un saggio successivo. È stata sviluppata grazie alla rielaborazione di uno schema adoperato nelle opere del filosofo neokantiano Leonard Nelson (1882-1927), il quale se ne è servito sia per presentare il suo pensiero che per uscire dalle antinomie da questi rinvenute, ad esempio, nella ragion pratica.

È opportuno però considerare che la versione qui ripresa dello schema di Nelson, più che esemplificatrice di un'antinomia logica, come nell'autore, suggerisce un percorso per uscire da dilemmi morali o situazioni dicotomiche. In questo senso è frutto di una rielaborazione autonoma di cui mi assumo le responsabilità e i limiti. Ha un carattere che, più che essere strettamente logico, è retorico, nel senso pieno e non dispregiativo del termine, indicandoci quale percorso svolgere in presenza di un forte dissenso per avviarci ad un suo superamento critico. In luogo di soffermarsi sugli argomenti che potrebbero legittimare l'uno o l'altro degli estremi/conclusioni, consiglia di esplorare gli interessi e le preoccupazioni di fondo che stanno a loro sostegno, per vedere poi, in caso di consenso su di essi, di capire per quale ragione da tali aspetti condivisi debba risultare una differenza di conseguenze tali da giustificare il darsi dell'antinomia in oggetto. Spesso è questa una occasione per mettere in discussione interpretazioni o assunti dati per scontati da entrambe le parti. Da un riesame di essi è possibile evidenziare le interpretazioni loro sottese, dal cui abbandono o dalla cui messa in discussione, possono risultare sia lo scioglimento del dilemma che le condizioni per il suo supera-

Phronesis

mento¹⁸.

Nel nostro caso, dall'assunto "a implica b", esemplificato nelle sue due diverse ma equivalenti formulazioni logiche (a implica b/non b implica non a)- qui visualizzato dalle linee verticali, rispettivamente a sinistra e a destra della figura - "tende" a risultare, come già suggerito nel testo, una dicotomia. Essa vede opporsi tra loro in etica, reciprocamente escludentesi, concezioni dogmatiche e relativiste. Si tratta, appunto di una tendenza, non di una necessità logica. Ciò nonostante si tratta di una tendenza abbastanza forte, che non è affatto raro incontrare. È opportuno chiedersi per quale motivo essa si realizzi e come sia possibile superarla. Può essere utile allora partire dagli estremi in gioco.

Chi infatti non si sentisse di dover accettare le conclusioni estreme e rifiutasse il fatto di dover prendere posizione soltanto per l'una o l'altra di esse - quasi che qui avessimo a che fare con un dilemma inevitabile - potrebbe suggerire ai sostenitori delle opposte visioni di risalire agli interessi e alle preoccupazioni di fondo che, verosimilmente, starebbero a loro fondamento. È possibile, infatti, che a questo livello, per quanto ciò possa apparire paradossale, si trovi un consenso di fondo. Dal nostro esame, risulta che la validità delle preoccupazioni e degli interessi da noi esplicitati, a differenza di quella delle conclusioni, è concessa da entrambe le posizioni estreme, dogmatiche e relativiste. I primi, infatti, chiamati così dai loro oppositori, riconoscono che ha valore la ricerca di una razionalità dell'agire. Temono altrimenti di cadere nella arbitrarietà. I secondi, a loro volta considerati tali da chi vi si oppone, attribuiscono valore alla non interferenza per evitare il pericolo di cadere nella intolleranza. A questo punto diviene quindi fondamentale chiedersi per quale motivo da tali premesse

¹⁸ Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1970. In particolare, si veda il volume IV, *Kritik der praktischen Vernunft*.

Phronesis

condivise (la necessità di ricercare una razionalità dell'agire per evitare l'arbitrarietà; la necessità di riconoscere valore alla pratica della non interferenza per evitare l'intolleranza) risultino conseguenze così contrapposte. Ciò è possibile se si ricostruisce la premessa da cui essi deriverebbero, se si ricostruisce l'implicazione loro sottesa, in questo caso la relazione “ “a” implica “b””, come la sua correlativa “ “non b” implica “non a””. Tale implicazione risulta, a sua volta, da una modalità di intendere l'applicazione in etica e si sostiene sullo sfondo di alcune apparenti ovvietà, aventi per oggetto la questione della obiettività/soggettività in etica. La messa in questione di essa consente di esplicitare altri assunti dati per scontati (quali il ricorso alla dicotomia logica tra relativo/assoluto, l'identificazione tra una posizione individuale e una individualista, una relativa e una relativista...) nonché rimanda a modalità diverse di accettare l'incertezza e di vivere e interpretare uno spazio pluralista.

Postilla

Alcuni riferimenti in merito a: filosofia pratica/pratica filosofica/etica applicata

Con questa postilla, mi propongo di suggerire alcuni testi di riferimento, da un certo punto di vista precursori anche se niente affatto esaustivi, delle correnti sullo sfondo del quale si è costruita la nostra argomentazione: la filosofia pratica, la pratica filosofica e l'etica applicata.

Rispetto alla riabilitazione della filosofia pratica, in senso stretto, quale peculiare movimento filosofico, si può fare riferimento alla miscellanea *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. A cura di Manfred Riedel, Freiburg, 1972-1974. Si veda a tale proposito il lavoro di Franco Volpi “la rinascita della filosofia pratica in Germania” in C. Pacchiani (ed.) *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano-Padova, 1980, pp. 11-97. Appartengono a questo movimento

Phronesis

certamente anche gli studi dell'ermeneutica, di parte del femminismo, del neoaristotelismo, per indicare solo alcune correnti, le quali hanno ridato attualità al discorso filosofico intorno alla *prudenza/phronesis* aristotelica. E questo, sia per superare in parte, anche ma non solo, la situazione di stallo esistente in etica tra approcci utilitaristi e kantiani, sia per offrire un modello etico ed epistemologico distinto da quello dominante. Quest'ultimo, infatti, per l'etica fa riferimento ad una distinzione netta tra essa, il diritto e la politica; per l'epistemologia, invece, a un modello razionale di chiara matrice tecnico strategica, ispiratosi al metodo delle scienze della natura. Sempre nel solco di una riabilitazione della filosofia pratica, intesa qui in un senso più lato, meno relato all'approccio aristotelico, non vanno dimenticati gli sforzi messi in atto dall'etica del discorso e della comunicazione, i quali, ritengono possibile insistere su di un approccio di ispirazione kantiana (Apel, Habermas) e quelli altrettanto significativi sorti sullo sfondo della teoria della decisione razionale, legati alla razionalità strategica stessa, seppure con ispirazioni contrattualistiche e kantiane (Gauthier, Rawls).

Rispetto agli esordi della pratica filosofica, almeno per quanto concerne la consulenza filosofica (un discorso più allargato dovrebbe essere fatto per le pratiche filosofiche nella loro pluralità e nei loro rapporti con la questione del metodo e delle procedure) si può leggere il lavoro di Gerd Achenbach, *Philosophische Praxis*, Köln, 1984, il primo ad aprire in Europa nel 1981 uno studio di consulenza filosofica. Anche nella pratica filosofica bisognerebbe poi distinguere diverse correnti. Quella di aristotelica memoria che vede nella filosofia anche una forma di vita (*bios theoretikos; bios politikos kai praktikos*), ma che attinge anche al filosofare per trovare orientamenti di senso per l'azione e per il proprio vivere (nel segno della filosofia antica in particolare - vedasi Hadot Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1983). E almeno

Phronesis

quello, invece, che, analogamente alla tradizione sofistica ripropone l'attualità del discorso della retorica e di alcuni dei suoi strumenti con fini prevalentemente consulenziali soprattutto in ambiti organizzativi. Si veda in italiano Neri Pollastri. *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*. Apogeo. Milano 2004. Altri rimandi si potranno trovare in numerosi articoli presenti in questa stessa rivista. Si veda, ad esempio, Moreno Montanari. "Discipline Filosofiche. XV. I. Dalla filosofia pratica alla pratica filosofica" *Phronesis* IV, 7 (ottobre 2006): pp. 137-144.

Rispetto all'etica applicata/pratica invece rimando al breve articolo di Stephen Toulmin *How Medicine Saved the Life of Ethics*, in "Perspectives in Biology and Medicine", 25, 4 (Summer 1982), pp. 736-750, il quale, sebbene si interessi prevalentemente dell'etica applicata/pratica in medicina ci offre una chiave di lettura per comprendere il cambiamento di interesse da parte delle riflessioni etiche, da fondative o metaetiche, ad applicate/pratiche, appunto. Appartengono poi a questo ambito la bioetica, l'etica degli affari, l'ecologia, l'etica delle professioni, l'etica delle organizzazioni, per citarne solo alcune di cui per ovvi motivi non è possibile, né sensato offrire qui una bibliografia di riferimento. Ci limitiamo quindi a indicare un saggio che potrà fornire al lettore uno sguardo d'assieme, per quanto ristretto al dominio dell'etica applicata/pratica in medicina: AA.VV. *A Matter of Principles. Ferment in U.S. Bioethics*, a cura di Edwin R. DuBose, Ronald P. Hamel, Lawrence J. O'Connell, Trinity Press International, Pennsylvania, 1994.

Phronesis

Il tramonto della vita mondana: quale spazio per la consulenza filosofica?

di Augusto Cavadi

Per tre volte ho avuto il privilegio di essere coinvolto dalla “Società italiana per le cure palliative” (cui aderiscono sia medici sia altri operatori sanitari) in momenti di confronto seminariale pubblico. Grazie alla sensibilità dei dirigenti dell’associazione responsabili della programmazione dei tre eventi mi è stato chiesto di intervenire proprio nella qualità di filosofo-consulente per interloquire con esperti di medicina, diritto, bioetica e teologia. Dalla triplice esperienza ho tratto alcune considerazioni che, forse, meritano d’essere socializzate.

Prima lezione: pensare a partire da una condivisione esperienziale

Premesso che le questioni salienti affrontate sono state la terapia del dolore, l’accanimento terapeutico e l’eutanasia, una prima riflessione ha riguardato gli aspetti *metodologici*. In generale il filosofo - e in particolare il filosofo che si predispone al servizio di consulenza - deve, periodicamente, immergersi nel concreto delle problematiche sociali; porsi in ascolto degli interrogativi, ma anche delle intuizioni e degli stessi pregiudizi, di chi è visceralmente implicato in problematiche che nessun testo scritto può rappresentare in misura adeguata. In questo caso - è solo un’esemplificazione particolare di una regola generale - si tratta di registrare opinioni ed umori di uomini e donne che, dalla mattina alla sera (e talora dalla sera alla mattina), sono a contatto con piaghe fisiche e morali lancinanti verso cui chinarsi per scelta etica o per

Phronesis

dovere professionale, ma da cui anche difendersi per salvaguardare un minimo di equilibrio psicologico personale. Solo lasciandosi toccare e attraversare da questi stati d'animo esperienziali, il filosofo-consulente può provare a balbettare qualche indicazione necessariamente (ma non biasimevolmente) “astratta”. Pronto non solo a restituire agli operatori sanitari e sociali il frutto delle sue riflessioni sui dati offertigli, ma ad accoglierne nuovamente le reazioni: in un circolo virtuoso fra domande dal quotidiano e attrezzatura filosofica che vede tutti insieme protagonisti della stessa ricerca di senso¹.

Seconda lezione: pensare in prospettiva anche “politica”

Una seconda considerazione si è orientata sulla *mission* del filosofo-consulente: è essa esclusivamente rivolta a chiarire, in colloqui a due o in piccoli gruppi di discussione, opzioni personali (tutti, prima o poi, sperimentiamo modalità di sofferenza particolarmente acute o nella nostra biografia o nella cerchia dei nostri affetti) o non anche opzioni collettive (che riguardano il costume sociale e, almeno in prospettiva, l'assetto legislativo)? Anche da questa angolazione l'esperienza di questi tre incontri di studio mi è risultata istruttiva: il *target* a cui indirizzare la propria attività filosofica non è sempre circoscrivibile col gessetto. Su alcune questioni, il filosofo può - o forse deve - proporre le sue riflessioni critiche ad un pubblico “potenziale” più ampio rispetto a quanti esplicitamente lo interpellano professionalmente. Per restare in questo caso: il committente è stato un soggetto privato plurale (la Società per le cure palliative), ma esso ha chiesto un apporto di chiarificazione e per se stesso (dunque per agevolare il confronto

¹ Luisa Sesino, “Ho bisogno di pensare”. *Consulenza filosofica e Cure Palliative*, in “Rivista italiana di cure palliative”, 2006, 4, pp. 45-50. Cfr. anche Augusto Cavadi, *Poco filosofo o troppo psicoterapeuta? Le tribolazioni di una nuova professione*, “Janus”, 2006, 24, pp. 119-124.

Phronesis

fra i soci all'interno dell'associazione) e per il resto della popolazione. Ciò che ho colto è stata una sollecitazione - da parte di un'organizzazione privata con intenti pionieristici - a valorizzare la dimensione "politica" (o, se il termine evoca significati equivoci, "sociale") dell'attività filosofica. Che, formulata diversamente, significherebbe assumere con serietà il compito non soltanto di rispondere alle domande che vengono poste dalla società, ma anche di porre alla società le domande che essa - abitualmente - non si pone. Qualcosa del genere è stata raccomandata recentemente in un breve, ma intenso, scritto da Pier Aldo Rovatti². Con ragione preoccupato dell'ingenuità con cui non pochi giovani si avvicinano alla professione di consulenti filosofici, egli richiama l'articolata eredità di Michel Foucault per ricordare che «leggere criticamente il presente significa avvicinarsi alla società in cui viviamo e descrivere in modo più circostanziato lo spazio in cui siamo bloccati, il nostro scenario discorsivo»³. Per aggiungere immediatamente: «Qualsiasi manovra è reale se inizia da qui, da un *hic et nunc* sociale, politico e culturale».

Terza lezione: il filosofo pratico *medium* tra il filosofo della pratica e il consultante

Una terza considerazione riguarda un po' più intrinsecamente il *merito* delle questioni affrontate nei tre appuntamenti della Società italiana per le cure palliative. Quando ho riflettuto sull'invito ricevuto, mi sono chiesto se (ed, eventualmente, in che cosa) il ruolo del filosofo-consulente si differenziasse dal ruolo del filosofo etico. La presenza fra i partecipanti di illustri esperti in bioetica rendeva la domanda particolarmente pertinente. Questi colleghi avrebbero egregiamente - in ogni caso più competentemente di

² Pier Aldo Rovatti, *La filosofia può curare?*, Milano, Cortina, 2006.

³ *Op. cit.*, p. 35.

Phronesis

me - esposto le ragioni a favore di alcune battaglie portate avanti dall'associazione organizzatrice (possibilmente senza tacere le obiezioni rintracciabili nella letteratura sull'argomento e condivise da alcuni dei relatori invitati come da alcuni dei soci presenti). A che, dunque, un filosofo-consulente in quanto tale? La risposta mi è stata, indirettamente, suggerita dalla lettura di un libro molto interessante che avevo ripescato per l'occasione dalla mia biblioteca. L'autore, Jacques Pohier, non è un filosofo di mestiere. È stato piuttosto un teologo (da frate domenicano è stato anche decano della Facoltà di teologia Le Saulchoir di Parigi) e un esperto di psicanalisi, per poi dedicarsi (dopo i provvedimenti disciplinari del Vaticano nei suoi confronti) all'Admd (un'associazione francese per il diritto ad una morte dignitosa). Ebbene, nel suo testo⁴, egli nota più di una volta la «eccessiva medicalizzazione dei problemi legati all'eutanasia volontaria e al suicidio assistito»: «questi non sono problemi di carattere essenzialmente medico, bensì problemi che riguardano la valutazione che ne fa la società e al tempo stesso le scelte del diretto interessato»⁵. Tuttavia questa “valutazione” sociale e queste “scelte” individuali non avvengono nel vuoto pneumatico. Da qui la necessità - preliminare ad ogni riflessione teorica e ad ogni battaglia operativa - di facilitare nei cittadini (operatori sanitari, pazienti o elettori) la consapevolezza di essere portatori di idee per così dire inconsce - o, meglio, seguendo il suggerimento di Peter B. Raabe, «irriflesse»⁶ - che condizionano tante loro opinioni e tante loro scelte di vita quotidiane. Più precisamente, Pohier suggerisce l'incidenza di almeno tre teorie “implicite”: la «teoria implicita del dolore»⁷, la «teoria impli-

⁴ Jacques Pohier, *La morte opportuna. I diritti dei viventi sulla fine della loro vita*, Roma, Avverbi, 2004.

⁵ *Op. cit.*, p. 59.

⁶ Peter Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Milano, Apogeo, 2006, p. 202.

⁷ Jacques Pohier, *La morte opportuna*, cit., p. 59.

Phronesis

cita del suicidio» e «la teoria implicita della relazione medico-paziente»⁸. Analizzeremo più sotto alcuni tratti di queste tre teorie “implicite” ma, preliminarmente, non ci interessa stabilire se le concezioni dominanti del dolore, del suicidio e del rapporto terapeutico siano valide, dunque accettabili e meritevoli d’essere perpetuate, o non piuttosto scorrette, dunque bisognose di revisione critica. C’interessa piuttosto notare che lo specifico del filosofo-consulente consiste nell’individuazione e nella messa a fuoco di tali concezioni (sotteraneamente ma resistentemente) operanti nei suoi interlocutori (diretti o indiretti). Una volta, per così dire, scovata questa visione-del-mondo, il filosofo-consulente può affidarla all’esame critico sia del suo “pubblico” (che utilizzerà soprattutto esperienze personali, buon senso, romanzi, film, opere teatrali, canzoni...) sia dei filosofi-speculativi (che utilizzeranno soprattutto i dati della storia del pensiero e gli strumenti della logica). Filosofi-consulenti, filosofi-speculativi e non-filosofi lavoreranno con maggiori probabilità di successo se lo faranno in connessione con la «*pratica*, nel pieno significato della parola»: intesa come «la fonte e il luogo di un sapere che non può derivare da altro»⁹.

Potrei aggiungere - per rendere meno imperfettamente la mia tesi sulla differenza fra una *pratica filosofica* come la consulenza e una *filosofia della pratica* come la produzione (articoli, saggi, trattati, lezioni, conferenze, relazioni ai congressi specialistici...) dei bioetici - che il consulente filosofico può facilitare ed arricchire l’esame critico delle opinioni “implicite” da parte del pubblico dei non-filosofi presentando loro delle teorie alternative (per lo più elaborate da filosofi di mestiere, in questo caso presumibilmente dei bioetici) sul significato del dolore, del suicidio e del rapporto

⁸ *Op. cit.*, p. 152.

⁹ *Op. cit.*, p. 212.

Phronesis

terapeutico. Apprendere che esistono prospettive (coerenti e argomentativamente strutturate) altre da cui guardare il mondo in cui siamo immersi è uno degli stimoli più efficaci per prendere consapevolezza del valore, e dei limiti, della nostra stessa angolazione.

La teoria “implicita” del dolore

Proviamo adesso, a scopo esemplificativo dei criteri generali sopra accennati, ad analizzare la prima delle tre teorie “implicitate” segnalate da Pohier. Egli parte dalla constatazione storica che «gli esseri umani hanno cercato, per millenni, di dare un senso al dolore, di trovare una spiegazione, una ragione, una giustificazione; meglio: di attribuirgli un valore»¹⁰. A suo avviso questa operazione culturale si è presentata in due principali modalità: “individuare un colpevole” (“se soffriamo è perché qualcuno vuole il nostro male”: la “colpa” è “degli ebrei, dei massoni, dei crucchi, degli arabi, dei comunisti, dei capitalisti, dei preti, degli atei, dei giovani, dei vecchi, della civiltà moderna, del passato, della pornografia, del puritanesimo, della cultura scientifica, della cultura prescientifica, dell’illuminismo, dell’oscurantismo, e così via”); oppure «attribuirne a se stessi la causa o la responsabilità»¹¹ (e quindi vedervi una funzione punitrice o addirittura espiatrice).

Una volta ricostruita la doppia faccia della teoria, irriflessa e dominante, del dolore, che può fare il filosofo-consulente? Mi pare che la via maestra sia invitare il portatore inconsapevole di tale “teoria” a riflettervi criticamente o per riconfermarsi in essa (almeno per quei casi in cui, effettivamente, l’origine di un nostro dolore sia “obiettivamente” rintracciabile in un soggetto esterno che ci ha procurato del male o in un nostro comportamento pre-

¹⁰ *Op. cit.*, p. 72.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 72-73.

Phronesis

gresso autolesionistico); o per destrutturarla e liberarsene (almeno per quei casi in cui, effettivamente, l'origine di un nostro dolore non sia ragionevolmente attribuibile né ad altri né a noi stessi). Questo processo di demistificazione del dolore non è per nulla semplice. Lo stesso Pohier accenna al fenomeno per cui l'invenzione del "capro espiatorio" (avrebbe potuto citare in proposito gli studi di René Girard) e il "senso di colpa" non siano prodotti dalle religioni (e, in particolare, dal cristianesimo) per cui "sarebbe sufficiente sradicare i riferimenti religiosi per sbarazzarsi di tutte queste idee"¹². Al contrario, egli suppone che «la maggior parte delle convinzioni religiose in materia non siano altro che un rivestimento, un involucro e, più in profondità, l'affluente impestuoso ma pur sempre secondario, di un fiume di cui esse non sono la sorgente»¹³.

Per cui uno smontaggio della teoria "implicita" del dolore - tendente a mostrare che esso è «di per sé degradante in quanto disumanizzante»¹⁴ - potrebbe passare attraverso la critica della teoria cristiana del dolore, ma non dovrebbe arrestarsi ad essa: bisognerebbe, se ci si riuscisse, risalire ancora più a monte. Per esempio, sino alla radici antropologiche e psicanalitiche alla cui ricerca sono andati - e continuano a procedere - studiosi del calibro di Freud e di Jung. Si potrebbe aggiungere - andando oltre Pohier - che questa critica (necessaria ma non sufficiente) della versione più diffusa della teoria cristiana del dolore non può in nessun caso arrivare dall'alto e dall'esterno della poltrona del consulente, ma deve essere per così dire stimolata nella mente del consultante. O attraverso la prospettazione di teorie alternative (è l'operazione, ad esempio, di Umberto Galimberti nel suo libro

¹² *Op. cit.*, p. 73.

¹³ *Op. cit.*, p. 74.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 76.

Phronesis

più recente dedicato alle pratiche filosofiche)¹⁵ o, forse più efficacemente, attraverso una revisione teologica della visione cristiana tradizionale (che, utilizzando gli strumenti aggiornati dell'esegesi biblica e della storia della teologia, la liberi da superfetazioni e fraintendimenti accumulatisi nei secoli).

La teoria “implicita” del suicidio

Una seconda teoria “implicita” che, a parere di Pohier, andrebbe scovata e messa sotto esame riguarda la nozione (comunemente più diffusa) di “suicidio”. Infatti, anche se «dal 1791 il suicidio in Francia non è più reato» e la Chiesa cattolica romana «ha ammorbido (...) la sua disciplina pastorale e liturgica, che da oltre trent'anni consente di celebrare in chiesa il funerale dei suicidi con la liturgia dei defunti e di seppellirli nei cimiteri cattolici», «questi progressi religiosi o civili non hanno modificato granché la tendenza a condannare duramente il suicidio da parte della società»: è «come se l'intransigenza della società civile dell'epoca precedente la Rivoluzione, e quella della Chiesa fino a poco tempo fa, fossero stati sostituiti da un'intransigenza non minore, e forse ancora più efficace perché meno esplicita»¹⁶. Secondo questa teoria, il suicidio è per essenza una patologia: o teologica (ribellione a Dio) o morale (suggello di una vita perversa) o sociale (effetto di emarginazione) o psicologica (conseguenza di squilibri mentali gravi). Che di fatto il suicidio possa essere anche una manifestazione patologica (o, più ampiamente, rottura di un ordine reale o presunto) non c'è dubbio. La questione filosofica (in generale) e di consulenza filosofica (in particolare) è se non ci siano contesti (storico-culturali ed anche socio-esistenziali) in cui il suicidio sia interpretabile sotto altra luce, non lasci intravedere altre

¹⁵ Umberto Galimberti, *La casa di psiche*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 22-26.

¹⁶ Jacques Pohier, *La morte opportuna*, cit., p. 152.

Phronesis

dimensioni non meno essenziali, non si riveli - insomma - come «un atto di libertà, un comportamento razionale e ragionevole, degno di lode e di ammirazione, se non addirittura, dal punto di vista morale, nobile e, dal punto di vista religioso, corretto e rispettoso di Dio»¹⁷.

Ancora una volta: non si tratta, per il filosofo-consulente, di denigrare le idee tradizionali (qualora siano operanti nella mente dell'ospite) per soppiantarle, più o meno subdolamente, con le proprie. Più semplicemente, e più onestamente, si tratta di aprire orizzonti più ampi a colui che s'interroga sulle scelte di vita proprie o di persone care o di persone affidate alle sue cure: si tratta insomma non di disintegrare alcune opinioni del visitatore, quanto di relativizzarle. E questa relativizzazione può avvenire, come si è notato sopra a proposito della teoria del dolore, o prospettando punti di vista radicalmente altri (per esempio illustrando alcune convinzioni registrabili nella cultura nipponica) o invitando ad un esame critico della propria cultura. È un po' l'operazione di Jean Baechler in *Les Suicides* del 1975 (citato dallo stesso Pohier) quando - dopo aver avvertito di non essere interessato a tessere "un'apologia del suicidio" - fa notare in quanto sociologo: «Che il suicidio affermi la libertà, la dignità e il diritto alla felicità mi pare risulti con ogni evidenza dai fatti. È interessante notare una contraddizione tipica della moderna civiltà occidentale. Da due secoli a questa parte ha sempre considerato suoi valori primari la libertà, la felicità e la dignità dell'essere umano. Ma per quanto riguarda il suicidio, il comportamento dei più è ben lungi dal conformarsi a tali valori. Il suicidio resta coperto d'infamia, il che significa che i familiari del suicida sono sempre mal visti dal vicinato. L'atteggiamento della Chiesa e dello Stato ha senza dubbio cessato di conferire il marchio esteriore d'ignominia che le

¹⁷ *Op. cit.*, p. 139.

Phronesis

istituzioni assegnavano in passato ai suicidi. Ma l'opinione pubblica non si è ancora adeguata (...). In verità, non è la prima volta né l'unico ambito in cui una società contraddice i valori che proclama»¹⁸. In questa direzione di approfondimento si potrebbe andare ancora più a fondo e chiedersi come mai, anche prima del cristianesimo, si rilevi tanta avversione intellettuale ed etica contro l'idea di suicidio. Riprendendo e sviluppando uno spunto di Baechler, Pohier osserva che «una società può al limite sopportare che qualcuno “non stia alle regole del gioco”: se il mancato rispetto delle regole del gioco si spiega con la patologia sociale o individuale, constatare e quindi dichiarare che la causa risiede nella patologia consente di considerare questi soggetti come dei “bari” e garantisce l'intangibilità delle regole; ma quando non è possibile chiamare in causa la patologia o recuperare il suicidio all'utilità delle regole del gioco, allora queste sono messe in pericolo»¹⁹.

E' appena il caso di aggiungere che se il consultante, dopo aver esaminato le idee sul suicidio in altre culture e le considerazioni sulla contraddizione interna alla cultura occidentale fra alcuni principi proclamati e la valutazione del suicidio, si convince della validità delle sue idee di partenza, la consulenza può considerarsi ugualmente “riuscita”: un'eventuale condanna del suicidio (senza se e senza ma) si sarebbe trasformata, infatti, da opinione acriticamente recepita in giudizio consapevole.

La teoria “implicita” del rapporto medico-paziente

Passiamo, infine, alla visione abituale (e irriflessa) del rapporto “giusto” fra terapeuta e ammalato. Uno stimato presidente del Consiglio nazionale dell'Ordine dei medici francese, tale dott.

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 152-153.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 153.

Phronesis

Louis Portes, l'ha saputo sintetizzare con eloquente efficacia: a suo avviso «la relazione medico-paziente» è definibile come «l'incontro fra una fiducia e una coscienza»²⁰. L'asimmetria di questa relazione («la fiducia è il paziente, la coscienza è il medico») - sorretta a sua volta da «un'altra relazione altrettanto asimmetrica: quella fra un'ignoranza e un sapere, la prima è ovviamente del paziente mentre il secondo è prerogativa del medico» - sembrerebbe indiscutibile: ma lo è davvero?

Mi pare che un filosofo-consulente abbia il compito di problematizzare nei suoi interlocutori (medici, pazienti o responsabili politici che siano) questa lettura così apparentemente evidente e così realmente atavica, possibilmente procedendo in ordine logico e dunque partendo dal dislivello dei saperi su cui si baserebbe la disimmetria dei poteri. La letteratura in proposito (soprattutto dopo Michel Foucault) è ormai sterminata ma non sempre adatta ad uno scambio di opinioni fra professionisti della filosofia e utenti della consulenza filosofica. Perciò può essere di notevole utilità riprendere alcuni passaggi (riportati da Pohier) della prefazione che Édouard Zarifian ha scritto per un volume di Pascal-Henry Keller²¹: «Ogni malato, grazie alla visione personale della propria sofferenza, possiede un sapere della propria malattia diverso dal sapere puramente tecnico del medico. La scoperta di questo “sapere del paziente” richiede impegno da parte del medico. Instaurare una relazione terapeutica è un'impresa complessa che necessita di un'apertura mentale, una disponibilità e un calore umano che a poco a poco permettono al medico di comprendere ciò che il malato esprime realmente». Se questo è vero (o nella misura in cui è vero) «la concezione del rapporto medico-paziente» può dunque essere ripensata come «relazione fra una

²⁰ *Op. cit.*, p. 167.

²¹ Pascal-Henry Keller, *La Médecine psychosomatique en question: le savoir du malade*, Parigi, Jacob, 1997.

Phronesis

coscienza e un'altra coscienza, e anche (...) fra un sapere e un altro sapere, e dunque» - conclude Pohier non senza una sfumatura d'ironia - «fra un'ignoranza e un'altra ignoranza (poiché ciascuno, medico o paziente, ha la propria)»²².

Demistificato il primato del medico sul paziente dal punto di vista cognitivo, conseguentemente va rivisto il suo potere decisionale dal punto di vista operativo. Va rivisto non nel senso che si possano negare al terapeuta una competenza ed una conseguente responsabilità che l'ammalato ordinariamente non possiede, ma nel senso che tale patrimonio di conoscenze e di esperienze legittima soltanto un'autorità concepita, etimologicamente, non quale sovranità arbitraria a vantaggio di chi la esercita bensì come capacità di “accrescere” il benessere dei soggetti su cui si ha giurisdizione. Nel campo della sanità questo ribaltamento di prospettiva (qualora fosse riconosciuto ragionevole ed accettato dagli interlocutori interessati) significherebbe non «chiedersi ciò che è permesso o vietato alle altre persone (medici, infermieri, familiari, parenti, eccetera) in materia di lotta contro il dolore, di consenso o rifiuto delle cure, di eutanasia volontaria e di suicidio assistito», bensì, al contrario, «fare della persona interessata (malato, anziano o infermo) il centro di gravità di tutto il sistema»²³. Significherebbe, in altri termini, «chiedersi quali sono i diritti degli esseri umani sulla fine della loro vita, perché i diritti e i doveri delle altre persone si definiscono a partire dai diritti di coloro che, essendo i diretti interessati, si trovano al centro del sistema»²⁴.

²² Jacques Pohier, *La morte opportuna*, cit., p. 168.

²³ *Op. cit.*, p. 164.

²⁴ *Ibidem*.

Phronesis

Conversazioni

Phronesis

Intervista a Pietro Barcellona

di Davide Miccione

Phronesis: Lei appare come uno dei principali esponenti dell'antiutilitarismo contemporaneo. Quale significato dà, nel suo percorso intellettuale, a questa appartenenza?

Barcellona: La critica delle visioni utilitaristiche è sostanzialmente legata alla critica di ogni riduzionismo, considerando riduzionismo anche l'idea di assumere la struttura economica come presupposto di tutto l'insieme della visione del mondo degli uomini. La mia formazione è stata sostanzialmente debitrice di due filoni: il marxismo che mi è sembrato una grande scoperta del capovolgimento del mondo e la psicoanalisi che ho cominciato a studiare quasi contemporaneamente. Mescolando queste due cose in una forma di ricerca che è stata molto autonoma e anche dilettantesca mi sono persuaso che ogni visione riduttiva che tende a spiegare i comportamenti umani sulla base di una razionalità calcolante è una visione inadeguata, perché nella dinamica degli esseri umani c'è sempre qualcosa che sfugge al ragionamento del calcolo. In particolare quello che sfugge all'assolutismo di una simile ragione è la caratteristica dell'immaginazione umana che è un'immaginazione disfunzionale, cioè non rispondente ad una logica funzionale.

Phronesis: Spesso appare nei suoi libri o nei suoi interventi un riferimento forte all'universo della psicoanalisi. Quale significato riveste per Lei e in generale per la filosofia questa vicinanza?

Phronesis

Barcellona: Secondo me la psicoanalisi dal punto di vista (io non amo questa terminologia) epistemologico, è una rivoluzione di cui la filosofia ancora non ha tenuto conto, cioè non ha tenuto conto del fatto che noi siamo abitati da una realtà psichica molto più complessa di quella che si può ridurre alla pura ragione logico-deduttiva, geometrica, matematica, calcolante, e ciò impedisce di avere una visione compatta del soggetto o di chi per lui (oggi il soggetto è una figura discussa) e ci costringe a tenere conto del fatto che ci sono logiche profonde che non sono assolutamente logiche lineari. Per esempio, io faccio sempre questo esempio, ci costringe a tenere conto che nella logica dell'inconscio, "vergine madre figlia del tuo figlio" è una frase possibile, che non viola il principio di non-contraddizione.

Vi è una logica non insensata diversa dalla logica lineare; questo è possibile perché dentro lo spazio mentale che è abitato dal conscio, dal preconcio e dall'inconscio si formano rappresentazioni, figure, immagini, orizzonti, che nonostante abbiano un senso non hanno il senso delle cose che noi esprimiamo nel linguaggio della razionalità codificata, della razionalità tradizionale. La contrapposizione classica tra razionalità e irrazionalità io la metto in discussione. Non solo: lavorando sulla psicoanalisi mi sono convinto che non esiste la possibilità di avere a che fare con concetti e pensieri puri, metastorici, ma che tutto quello che pensiamo lo pensiamo in relazione a un mondo che è stato già stratificato dalle significazioni umane e che pensiamo a partire dalla relazione affettiva con gli oggetti che ci vengono incontro. Il soggetto del pensiero è un soggetto emotivo.

Phronesis: Uno psicostoricismo?

Barcellona: Per certi versi sì, se non fosse prevalente nel mio ap-

Phronesis

proccio l'idea che proprio perché viviamo come viviamo nel mondo storico e sociale, viviamo già in un mondo carico di significati, e carico anche di configurazioni, di distinzioni, di articolazioni, e quindi non viviamo nel nulla né ci autocostruiamo come ha pensato per tanto tempo la filosofia tedesca. Il soggetto non si autocostruisce ma sorge “in relazione a” e sorge come polo di una dialettica irresolubile tra il sé e l'altro, che origina principalmente dal rapporto con la madre che io chiamo la *portaparola*, cioè colei che ha il compito storico-sociale di introdurre il piccolo d'uomo nel mondo attraverso le forme minimali di linguaggio e poi, progressivamente, dando all'*infans* la voce. L'io si costruisce nella relazione con la madre attraverso processi mentali e sensoriali complessi e principalmente attraverso i traumi della separazione cioè della perdita. La nostra gestazione come persone è, come dire, una gestazione molto dolorosa, caratterizzata da queste fratture e dall'istanza di superare queste fratture attraverso i simboli. Il mondo simbolico nasce come riparazione di questa mancanza di unità simbiotica con l'ambiente, siamo sempre portatori di una ferita originaria.

Phronesis: Le sembra che la filosofia odierna segua questa linea di espansione dei limiti della razionalità oppure che si sia in una fase di contrazione?

Barcellona: Un filosofo di cui sono molto amico, Vitiello, e che considero da questo punto di vista una persona che andrebbe molto ascoltata, giacché parla davvero come dovrebbe parlare un filosofo, ha posto sempre, anche se non è un credente, la riflessione filosofica in rapporto con la questione religiosa. Ebbene il suo ultimo libro è una prova del fatto che Vitiello non adopera le categorie della logica tradizionale ma, potremmo di-

Phronesis

re, quasi un meccanismo associativo, mettendo insieme anche personaggi come Goethe, Hegel, con un procedere per figure, per analogie, dove non c'è la costruzione sistematica tradizionale, l'assioma che poi si sviluppa.

Phronesis: Ho visto che il rapporto col cristianesimo nella filosofia contemporanea torna spesso in varie letture: Natoli, Cacciari...

Barcellona: La differenza tra Vitiello e questi autori è data dal fatto che Vitiello ha sostanzialmente una visione tragica, cioè non conciliata, di queste diverse articolazioni, del rapporto Dio-mondo, io-mondo e così via. Invece Cacciari, come Natoli, ha la tendenza a mettere in atto in qualche modo quella che Sgalambro ha giustamente chiamato la funzione consolatoria della filosofia e che - per venire subito al punto che le interessa - io ho sempre avvertito. La filosofia non è consolazione!

Il pensiero è come un colpo di stato, è l'inizio di una lotta contro le cose che si vogliono capire e anche contro gli altri filosofi. Nessun filosofo è davvero così buono da prendere in considerazione quello che hanno pensato gli altri, comincia sempre daccapo.

Una delle cose che bisogna riconoscere è che tutti i filosofi in qualche misura, provano a fare una filosofia della storia, cioè provano a ricostruire la vicenda dell'ominizzazione, poi della nascita della cultura, ecc. Questo dipende da un fatto: che la filosofia è nata all'interno di una forma di vita, all'interno di una pratica. Io sono da questo punto di vista convinto che Sini ha ragione quando insiste sul carattere fondativo delle pratiche, intendendo le pratiche non come pura fatticità, ma come complessità ricca anche di intenzionalità e di rappresentazione. La

Phronesis

filosofia è nata quindi dentro una forma di vita, con una relazione forte con tutto il suo contesto. Come ripeto sempre: non sarebbe potuta sorgere la filosofia senza la tragedia greca e non ci può essere filosofia senza *polis*.

Io sono fortemente persuaso del fatto che, in un periodo straordinario della presenza umana sul pianeta come la Grecia antica, si sia prodotto un nesso di coalescenza profondo tra la messa in scena delle passioni e dei conflitti, tra Destino e Libertà, tra déi e mondo, che sono poi la storia delle passioni profonde dell'uomo. Se andiamo a vedere, nella tragedia c'è tutto: c'è il parricidio, il figlicidio, l'incesto, tutto quello che costituisce il materiale profondo degli esseri umani, e messo in scena. Ciò ha una grande funzione perché permette di parlare di cose di cui non si riuscirebbe a parlare.

La domanda filosofica che è connessa a questo momento particolarmente felice dell'umanità, che scopre anche il senso della città come luogo dove si possono rendere pubbliche le emozioni, i sentimenti, i pensieri, dove si crea insieme la verità, dove abitano la bellezza e il coraggio degli uomini, queste tre cose sono state il filo conduttore della storia dell'Occidente. Uno degli aspetti che ha caratterizzato questa storia dell'Occidente è che nel suo sviluppo storico l'orientamento filosofico è stato progressivamente tentato dall'"autarchia onnipotente", così la chiamo io, dall'idea cioè che si potesse avere un dominio, una capacità di afferrare e possedere il mondo e in particolare le donne; io credo infatti che la pulsione autarchica ed autocentrata della filosofia rappresenti un vero e proprio tentativo del patriarcato di negare la rilevanza del femminile.

Phronesis: Lei è quasi un "Diotimo"!

Phronesis

Barcellona: Come ho scritto in uno dei miei ultimi libri *La parola perduta* la fase attuale, che io chiamo del “logocapitalismo”, si può leggere come un ennesimo tentativo di distruzione della necessità di conoscere la propria parzialità e quindi come un’ennesima negazione della rilevanza costitutiva della coppia maschile -femminile.

Phronesis: Credo fosse Galimberti ad affermare che la centralità del consumo nella società contemporanea facesse leva su delle caratteristiche che erano soprattutto femminili e quindi in questo senso era una femminilizzazione.

Barcellona: Non credo di poter essere d’accordo con una simile lettura. Il consumo è un atto mortale, cioè di per sé è significativo del rapporto continuo col nulla perché ogni oggetto di consumo esiste nell’attimo in cui viene consumato: il consumatore è in realtà un vero nichilista. Invece le donne sono portatrici di una visione del tempo di lunga durata perché la loro esperienza della maternità è già un’attesa, anche se adesso, magari, per effetto delle manipolazioni, delle mode, sono diventate consumiste come tutti.

Phronesis: Più di tutti! Basti pensare all’ossessione dello shopping a livelli da paranoia...

Barcellona: Oggi se c’è una cosa che viene profondamente attaccata nel senso comune è la figura femminile: come figura di madre, come figura di amante.

Phronesis

Phronesis: Che strano! Io penso esattamente lo stesso, però della figura maschile. Alla Risè per intenderci. Forse vengono attaccate tutte e due perché è l'umano che viene attaccato in tutte le sue manifestazioni.

Barcellona: Perché vengono attaccate? Perché in questa *escalation* di delirio onnipotente che è caratterizzato dall'autarchia della filosofia e del *logos* razionale prima è stata attaccata la donna, poi vi è stato l'attacco al padre per attaccare la coppia. Poi è stata la volta della società dei figli, dei fratelli, quella che ha così bene descritto Pasolini e alla fine di questi c'è la società dei bambini, degli infanti. Siamo tutti infantilizzati più che femminilizzati: pieni d'invidia e di desideri immediati. Le caratteristiche del mondo in cui viviamo sono l'invidia e il desiderio dell'appagamento immediato, qualsiasi cosa si desidera deve essere subito realizzata e quindi consumata. Così viene attaccato l'umano, cioè la costitutività della "coppia dialettica" nel far sorgere quel desiderio che è lo spazio tipico della nostra umanità. L'attacco all'umano, in questo senso, può rappresentare l'ingresso in una nuova epoca la cui caratteristica principale è rappresentata proprio dall'eclissi dell' "umanità", tanto che il mio ultimo libro si chiama *Il furto dell'anima. La narrazione del post-umana*.

Le donne invece sono quelle che hanno inventato lo spazio simbolico. Lo spazio simbolico è stato prodotto dalla relazione madre-figlia, nella relazione madre-figlia. Su questo ci sono degli scritti della Muraro molto belli, anche perché la Muraro non è una femminista da quote rosa.

Questo è un tema grosso ancora aperto anche per tutte le figure mitologiche che stanno comparando: la partenogenesi, la clonazione, la produzione dei figli in serie.

Del problema della mitizzazione nella società contemporanea

Phronesis

ho cominciato a parlare in un commento a un bellissimo libro sul mito in cui Kolakowski sostiene che la società attuale è talmente mitizzata che persino gli analgesici sono diventati un mito e parla della società degli analgesici come una società dominata da questa fantasia della soppressione del dolore, dalla fantasia dell'immortalità.

Phronesis: Sloterdijk la chiama "algodicea". Scrive che alla teodicea ormai si è sostituita la algodicea.

Barcellona: Ho letto *Il mondo dentro il capitale* e debbo dire che dal punto di vista dell'analisi coglie tanti aspetti efficacemente, tuttavia sono convinto che il pensiero di Sloterdijk sia all'interno di questa disumanizzazione del mondo. Del resto è accaduto altre volte di trovarsi di fronte a grandi diagnostici che però poi sono stati peggiori delle vecchie terapie.

Questo è il dato che percorre gran parte della riflessione del post-umano: a forza di consegnarsi all'astrazione, immaginata non come "uno strumento per" ma come quasi la sostanza del mondo, l'astrazione è diventata assorbente di tutte le forme di vita e l'uomo si è talmente alienato fino al punto di pensare che la sua forma di vita possa essere soppiantata da un futuro di ibridazione tra macchina e uomo, tra computer e materia. Ce la stiamo mettendo tutta con questa specie di disumanizzazione per portare la specie all'estinzione.

Noi siamo di fronte ad un dispiegamento della tecnica potentissimo che può avere esiti catastrofici e esiti liberatori. Se si interpreta la tecnica come qualche cosa che diventa, come dice Severino, il motore della civilizzazione occidentale, l'esito non può essere che nefasto. Se si pensa invece che la tecnica non riuscirà mai ad esaurire questa dinamica psichica che origina dal magma

Phronesis

iniziale dell'essere umano che è prevalentemente irriducibile a qualsiasi tipo di schema, allora si riprodurrà tra la tecnica e l'uomo uno spazio mentale che cercherà di mettere la tecnica di nuovo al suo posto, di "strumento per" e non di fine. Gli uomini sono pieni di risorse, più di quanto non sembri.

Phronesis: È da vedere se ce la fa! Io sono un po' preoccupato al riguardo: per prendere scherzosamente la metafora di Severino, il motore della tecnica io lo vedo, è lo sterzo che non vedo e forse neanche i freni.

Cambiando argomento: si parla spesso di morte dell'intellettuale. Lei ha un interventismo culturale reiterato, forte eccetera, quindi posso supporre che se è morto come intellettuale però non se ne è accorto.

Barcellona: Direi che per quel che riguarda la mia vita non sono morto io. Ma gli intellettuali in effetti... Gli intellettuali oggi sono diventati spesso conformisti fino all'essere pedissequi, non impersonano più la funzione socratica. Diceva Kolakowski che chiunque immagini di essere un filosofo deve avere per forza queste due sensazioni: quella di essere un clown e quello di essere Socrate. Oscilla continuamente tra sentirsi una persona fuori posto e ridicola, che si tinge la faccia per non comparire in pubblico con la sua, oppure un grande interrogatore delle coscienze. Noi siamo in una fase in cui gli intellettuali sono diventati dei buffoni, però la funzione socratica non si può esaurire. Comincerà da qualche altra parte, magari sarà un erborista...

Phronesis: Lei perché agisce come agisce? Quale è il significato dei suoi interventi?

Phronesis

Barcellona: Io ho fatto sette anni di analisi, sa? E non sono arrivato a nessuna risposta.

Phronesis: Le chiedevo una risposta più alla parte superiore che a quella inferiore, cioè, come Lei giustifica a se stesso, razionalizza si potrebbe dire, questo suo interventismo.

Barcellona: Io spero di non riuscire a razionalizzarlo, sarebbe un guaio per la mia creatività, perché tutto quello che faccio in gran parte è una reazione alle stimolazioni esterne: la lettura di un giornale, un fatto che mi prende...

Phronesis: Reattività spontanea! Però in questo modo Lei fa venire meno una funzione docente esplicita. Perché potrebbe solamente fare un'ostensione dell'intellettuale ma non, ad esempio, spiegare a un venticinquenne perché determinati ruoli o doveri esistano.

Barcellona: Credo che non si possa spiegare nulla, che il rapporto con gli allievi possa essere solo un rapporto di iniziazione che si realizza (come del resto avviene nella formazione di un analista) attraverso un'interazione molto empatica in cui nessuno dei due immagina di potere fornire all'altro le prescrizioni per vivere bene.

Phronesis: Lei ravvisa delle differenze specifiche tra questo ipotetico e generale intellettuale e un ruolo invece più proprio del filosofo?

Phronesis

Barcellona: Vedo il filosofo come espressione delle interrogazioni dell'uomo sulle questioni ultime, come diceva Girard, *delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Questa funzione deve tornare in primo piano perché questa è una società che si sta suicidando mentalmente: uccidendo lo spazio mentale, riducendo sempre più la spiegazione dei comportamenti a fatti neuronali, a reazioni chimiche e elettriche, avverrà una progressiva mancanza di responsabilità, una riduzione a quello che io ho chiamato l'edonismo cognitivo che diventerà brutalizzante, che produrrà davvero un mondo di mostri clonati alla Huxley. Io sono terrorizzato da questa prospettiva.

Il filosofo è fuori dalla dialettica problema-soluzione. Non deve mai né ridurre l'interrogazione a problema né ridurre il suo compito a quello della soluzione. Il filosofo ha una funzione se apre lo spazio in cui le interrogazioni mobilitano gli altri, se non mobilitano gli altri le interrogazioni non servono a niente.

Phronesis: Sono colpito. Lei ha già prefigurato molti aspetti fondamentali della consulenza filosofica in Italia non avendola studiata e Dal Lago è riuscito a schivarli tutti avendola studiata per scriverci un libro. Questo è abbastanza significativo. Achenbach, il fondatore, dice delle cose estremamente forti. Dell'aiuto ad esempio, dice che solo un cretino sa cos'è l'aiuto, solo l'ottusità militante sa quando uno è aiutato, nel senso di portarlo da una direzione prefissata a un'altra direzione prefissata. O ancora che la filosofia non risolve, che non è la soddisfazione del bisogno, al massimo potrebbe essere il suo scandaglio o la sua bonifica. Sono tutti aspetti che a mio parere si prestano ad una lettura fortemente critica di questa società, e che invece incredibilmente vengono rilette sempre con i vecchi schemi: ci sono due persone che parlano, dunque ritorno al privato. Si va dal

Phronesis

consulente, il consulente ti dice: “comprati quello, fatti un mutuo, lascia quella fidanzata che non è per te”, l’assoluta banalizzazione del dialogo filosofico.

Barcellona: Però questa idea di consigliare, di essere consulente, non mi convince.

Phronesis: Credo sia un equivoco terminologico, non c’è consiglio. Infatti in tedesco è *Philosophische Praxis*, Pratica filosofica.

Barcellona: Forse è meglio lasciarlo come compito allo psicoterapeuta. Un analista molto originale, allievo della Klein, Wilfred Bion, a un certo punto della sua riflessione sul ruolo dell’analista, dice: l’analista deve essere capace di sospendere la memoria e il desiderio, perché deve porsi di fronte al paziente come se lo incontrasse per la prima volta; non si deve ricordare neppure quello che ha detto nelle altre sedute, ricordare nel senso di farsi condizionare al punto da rinfacciare, “ma lei l’altro giorno ha detto...”, ma non deve avere neppure il desiderio di guarire perché se fai entrare in campo il desiderio di guarire fai entrare in campo una parte narcisistica di te stesso. La posizione dell’analista è la posizione di chi può consentire a una persona di ritrovare i significati delle proprie pratiche; io non credo che il filosofo oggi debba essere alieno da un rapporto col mondo ultrasichico che è la vera sfinge che ci compare davanti. Io sono convinto che la vita è essenzialmente un mistero, pieno di segreti che noi riusciamo a toccare soltanto obliquamente, mai in modo immediato. Quindi da questo punto di vista tra il metodo psicanalitico e il metodo della Pratica filosofica io trovo delle analogie molto forti.

Phronesis

Phronesis: Ci trova anche delle differenze? Perché dal suo discorso non si coglie. Si percepisce una dimensione del logo esterna, o comunque suscettibile di una trattazione esterna ai processi psichici?

Barcellona: Il filosofo essenzialmente è un cittadino che si pone dentro la *polis* spingendo tutti a chiedersi se la norma di cui gli uomini non possono fare a meno per vivere è giusta. Nel rapporto con lo psicoanalista si deve realizzare invece una sorta di campo significativo comune all'interno del quale avviene una creazione della storia, cioè compito della psicoanalisi è ricostruire il romanzo familiare, perché ciascuno di noi sta a posto poi con se stesso nella misura in cui, anche i sintomi che ha li riesce a ricompattare all'interno di una visione unitaria di se stesso. Quindi da questo punto di vista c'è un lavoro di co-creazione, di creazione fatta insieme, che presuppone questo famoso transfert e contro-transfert che rappresenta un investimento emotivo specifico, di affettività, dell'analista verso il paziente e del paziente verso l'analista. Il filosofo non è in questa stessa condizione perché parla della città a chi incontra senza necessariamente che ci sia un investimento affettivo del tipo di quello che caratterizza il rapporto analitico, e il filosofo può persino essere in una stanza da solo ad interrogarsi, mentre l'analisi si fa in due.

Phronesis: Achenbach sostiene che siano definitivamente venuti meno i grandi grossisti che richiedevano ingenti partite di filosofia: Chiesa, Partito, Politica. Dunque se la filosofia vuole ancora agire nella realtà deve per così dire passare al dettaglio. E il dettaglio sarebbe il singolo individuo. Cosa ne pensa?

Phronesis

Barcellona: Credo che questa prospettiva incorra in un errore non solo sul versante filosofico, ma anche dal punto vista culturale. Io penso che l'individuo sia un'insorgenza successiva a una sorta quasi di comunità primitiva della mente. Il rapporto tra la mente del figlio e la mente della madre è un rapporto inizialmente simbiotico, la nostra formazione come individualità nasce in questa relazione che è fatta di mille mediazioni culturali e quindi alla presenza di tutta la storia di tutto il gruppo umano. L'individuo è una creazione sociale non è un fatto naturalistico, l'individuo si forma, si costituisce, soffre e muore attraverso questo processo di separazione dal gruppo. L'individuo è il risultato della individualizzazione che è un processo. Non si nasce individui liberi, indipendenti e razionali.

Phronesis: Lei non ha la sensazione che questa sua antropologia filosofica depotenzi o mini alla base il suo stesso intervento che, come intellettuale, svolge attraverso libri, giornali, eccetera? Che questo individuo appaia scarsamente suscettibile di una variazione significativa solo attraverso gli aspetti concettuali? Io non vedo lo spazio del logo in questo suo individuo che non è individuo, cioè non vedo lo spazio di una messa in discussione seria del peso del concetto e non solo delle ricadute psichiche o della genesi psichica di questo concetto. Il suo discorso mi dà questa impressione.

Barcellona: Il concetto è un prodotto artificiale che serve ad organizzare le pratiche ed ha la durata della sua corrispondenza a una pratica. I concetti non sono metastorici. Io uso molto la categoria della narrazione. La categoria della narrazione è una categoria non letteraria. Noi, quando entriamo in un mondo storico, come quando entriamo in un'altra civiltà,

Phronesis

ci troviamo di fronte a una connessione significativa, a catene viventi di significati che sono incarnate nelle persone che incontriamo, nei monumenti, nelle pietre. Questo incontro avviene con qualcosa che è irriducibile tuttavia a questa oggettivazione, e che è questo magma psichico che ci abita; ciò deriva dal fatto che non siamo né trasparenti a noi stessi, né siamo in grado di dominare la nostra origine. Noi non abbiamo la trasparenza assoluta: per quanto io possa essere consapevole, non sono consapevole di tutto, anzi la maggior parte delle cose mi sfuggono e sono gestite dall'inconscio che è un grande regista, e non ho accesso alla mia origine perché tutto ciò che è accaduto quando io ero dentro il ventre di mia madre e quando sono nato e quando si sono svolti i primi miei rapporti tattili, uditivi, sensoriali con il mondo esterno non sono in grado neppure di ricordarlo. Questa mia posizione porta a una grande rilevanza dell'individualità perché è quella che consente di istituire lo spazio umano, cioè lo spazio umano non si può istituire se non ci sono queste quattro cose: un uomo, un altro uomo (o una donna in genere, perché si nasce finora dalle donne) la natura e una fantasia onnipotente che poi possiamo immaginare come dice la Zambrano come il sacro, il divino. Lo spazio umano è lo spazio tra queste diverse dimensioni della vita: la natura, che non è affatto sotto il nostro controllo integrale, questa onnipotenza esterna che ci sovrasta e questo spazio in cui cerchiamo di costruire la nostra autonomia e la nostra specificità, perché non siamo in grado di avere un rapporto immediato con nulla, né con Dio né con la natura né con gli altri. Questa mancanza di mediazione ci porta a vivere una scissione tra io e mondo che si costituisce storicamente in una civiltà e che apre lo spazio alla creazione di significati: parole, linguaggio, romanzi, letteratura, poesie, arte, tutte le forme attraverso le quali questo spazio viene abitato.

Phronesis

Phronesis: Ma in tutto questo che spazio può trovare, ad esempio, un tema come il governo di sé (penso a certi scritti di Natoli), e aggiungo, per meglio comprendere questo aspetto, gli “esercizi spirituali”, mi riferisco a quelli romani, greci, di matrice stoica, diciamo laici, non tanto alla successiva lettura loyolana. Che spazio prendono in questa dimensione dell’umano così come la legge Lei: diventano falsa sopraffazione, oppure lavorano su un campo minimo, oppure sono una pia illusione, oppure sono utili?

Barcellona: Possono essere tutte queste cose insieme, perchè tutto dipende dalla disposizione con cui ci si trova immersi in queste situazioni: io mi sono trovato immerso in una meditazione orientale con delle suore che venivano dall’India, che mi hanno invitato a stare in uno stanzone, con delle candele accese, ed ascoltare delle musiche lontane, e ciò mi ha molto stimolato a prendere contatti ancora più profondi con me stesso. Ci sono stati rituali che mi sono sembrati invece finti, manipolativi. Non è che si possa dare una definizione...

Phronesis: Lei è anguillesco! In questo modo sta spostando la questione sulla risonanza emotiva di questi esercizi. Tra l’altro io mi sono riferito ad esercizi dove tutta questa risonanza, questa tematizzazione degli aspetti simbolici, potremmo dire anche coreografici, non c’è. L’esercizio che fa il saggio stoico di pensare a quello che ha fatto durante la giornata, in linea seneciana, ha una dimensione concettuale. Questa dimensione concettuale ha un peso o è solamente un innesco delle risonanze emotive?

Phronesis

Barcellona: Ma il pensiero e il concetto non sono la stessa cosa. Il pensiero è questa continua capacità rappresentativa.

Phronesis: Allora atteniamoci al concetto.

Barcellona: Il concetto è soltanto un mezzo, non è il concetto hegeliano dove si concentra l'autocoscienza e la verità. Il concetto per me, è una provvisoria razionalizzazione, in forma definitiva, che permette di organizzare una pratica per renderla stabile. Cioè uno strumento di stabilizzazione.

Phronesis: Somiglia un po' alla scienza per Croce o per Mach. Una visione convenzionalista.

Barcellona: Non è convenzionalista, è prassista!

Phronesis: E a questo punto la filosofia in cosa si differenzia dalla letteratura? Glielo volevo chiedere fin dall'inizio.

Barcellona: Quale letteratura? Se uno legge Musil, è un libro di filosofia e vale più di tanti scritti filosofici professionali. Io penso una cosa, che è esattamente quello che pensava Freud della psicoanalisi, cioè è più bravo come psicoanalista uno che non è medico perché non ha una visione farmacologica e curativa ma una visione laica del rapporto col paziente, laica in questo senso: senza pregiudizi. Ecco io credo che la filosofia principalmente deve produrre igiene mentale, deve preoccuparsi non tanto di produrre concetti che inquadrano, ma di liberare dalla spazzatura la mente per renderla più libera, perché se lo spazio

Phronesis

mentale viene occupato da idee ossessive, da odi, da ingombri, non si pensa. La filosofia può liberare dalle ossessioni determinando questo bisogno di domandare, l'interrogazione non nasce se non c'è lo spazio mentale libero dai condizionamenti e dai pregiudizi. Ecco, la filosofia, secondo me, è quella che mette in crisi una pratica per renderne possibile un'altra.

Phronesis: Non potremmo auspicare il superamento della filosofia nella letteratura, dato che non c'è una differenza?

Barcellona: Anche qui bisogna vedere quale... Se la filosofia è una capacità di interrogare per produrre un racconto che orienta il senso dei comportamenti, la letteratura e la filosofia sono molto simili perché sono creazioni storiche

Phronesis: E la contrapposizione tra argomentazioni?

Barcellona: Appunto, la filosofia ha il vincolo, in un certo senso, di argomentare le proprie diagnosi, mentre il romanzo per certi versi è sempre assolutorio. Io dicevo una volta, commentando *Lo Straniero* di Camus, che un artista assolve sempre. Persino quel terribile delinquente, Meursault, che vive l'ultima notte nella sua cella, perché gli fa venire un certo ricordo della madre e anche una certa tenerezza rispetto alle stelle e un pensiero che riguarda la morte di tutti. Anche nella forma terribile di questa vocazione assassina si scopre che c'è un elemento di umanità: l'artista è sempre assolutorio. Il filosofo non deve assolvere, il filosofo per certi versi con l'interrogazione condanna, perché condanna chi si è abbandonato ai pensieri degli altri. Il filosofo deve snidare tutte le forme di imitazione servile che noi siamo

Phronesis

spesso portati ad agire. Un rimprovero che io faccio alla filosofia contemporanea, tranne qualche caso, è di essere diventata una grande ermeneutica, che prende un testo e un altro testo e ci scrive sopra un terzo libro: si può dire produzione di libri a mezzo di libri, mentre la filosofia dovrebbe essere produzione di domande a mezzo di vita. Questa è la differenza con la letteratura: mentre l'interrogazione apre lo spazio, la letteratura lo sistema, in modo giustificazionista. I personaggi sono sempre salvi.

Phronesis: Però questa sembra essere una differenza più di tendenza che strutturale, se si riuscisse a immaginare una letteratura che non salvi i suoi personaggi.

Barcellona: Mah, non so, come si fa? Eschilo, oltre che un grande drammaturgo, non è un filosofo? Bisogna vedere, certo se io devo parlare di Baricco o di Tabucchi....

Phronesis: Beh, questo è un giudizio di valore. Io sono d'accordo: ad esempio Pareyson diceva che una storia della filosofia seria dovrebbe avere un capitolo su Dostoevskij, non può non averlo. Il problema è se riusciamo a vedere una differenza strutturale. Ad esempio, quando Lei dice che il pensiero è narrazione, sta narrando questa narrazione: in tal caso si ha un regresso all'infinito, oppure la sta ponendo in maniera metanarrativa attraverso l'argomentazione?

Barcellona: Guardi io sono un custode della differenza perché penso che custodire la differenza significa restituire gli uomini alle *chances* di vivere, di pensare e di creare. Se tutto viene ri-

Phronesis

dotto ad una sorta di conciliazione degli opposti è la fine.

Phronesis: Nel suo *La parola perduta* Lei accusa l'idea tradizionale del *logos* di mirare al controllo e al dominio, nonché di separare la mente dal corpo e la ragione dalle passioni. Anche questo tema critico pervade l'universo delle Pratiche filosofiche, che però cercano di superare la tradizione del *logos* sottolineando come la filosofia non sia *mono-logos*, ma *dia-logos*, e perciò presupponga e inglobi l'incontro con l'altro. Alcuni teorici (ad esempio Giuseppe Ferraro e Neri Pollastri) ritengono che essa porti addirittura con sé un sentimento di *philia*, senza il quale il filosofare sarebbe impossibile. Non le sembra che già questo sia sufficiente a recuperare i temi che Lei invece ricerca nel "pensiero della differenza"?

Barcellona: Io direi che storicamente non è andata così: storicamente il pensiero, attraverso l'autoriflessione e quindi l'assunzione di se stesso ad oggetto di pensiero, si è progressivamente disincarnato. Il progetto dell'uomo occidentale era che il verbo si incarnasse, si facesse carne, per trovare una rispondenza tra la parola e la vita. Il pensiero che si è sviluppato a partire dall'astrazione, a partire da Cartesio (prima non era stato sempre così monisticamente legato alla propria riproduzione e alla propria capacità di ridurre tutto il molteplice ad uno) è un pensiero che non è riuscito a pensare il molteplice se non come inconsistenza; questo *logos* è stato, nella fase attuale, devastante perché non dialoga più con nessuno, dialoga solo con se stesso, è una specie di autoreferenza assoluta. C'è stato un periodo in cui la parola teneva mito e *logos*, la parola piena dei sacerdoti, delle donne, dei re, la parola appunto del periodo nascente della cultura greca, era una parola che non dissociava il mito dal *logos*,

Phronesis

poi è venuta questa dissociazione.

Phronesis: Lei la vede come una dissociazione o come una distinzione?

Barcellona: È stata una dissociazione, perché il *logos* non ha voluto più avere un rapporto paritario, di scambio col mito, ma lo ha voluto negare, disintegrare, addomesticare.

Phronesis: Su questo Achenbach dà una spiegazione in riferimento alla struttura accademica entro cui il pensiero viene praticato. Secondo lui il logo è diventato autogeno e autistico perché si è rinchiuso nelle accademie e si è tagliato fuori da un più diretto collegamento con la vita.

Barcellona: Questo è un pensiero che per certi versi posso condividere, perché indubbiamente l'accademia ha trasformato la filosofia in un mestiere e la filosofia non può essere un mestiere.

Phronesis: A parere di molti suoi sostenitori, la consulenza filosofica ha una forte valenza politica, perché la pratica rigorosa del pensiero critico non può che obbligare chi la segue a riconsiderare le proprie concezioni ideologiche e a rivalutare l'eticità dei propri comportamenti sociali. Ciononostante, la consulenza filosofica viene attaccata "da sinistra", in quanto, procurando il dialogo, assopirebbe il conflitto. Non le sembra un po' anacronistica questa ipervalutazione del "conflitto"?

Barcellona: No, io sono convinto che il conflitto è vitale, solo che

Phronesis

ci sono diversi tipi di conflitto: c'è un conflitto distruttivo in cui un polo vuole annichilire l'altro, e c'è il conflitto costruttivo in cui due poli pensano alla creazione di una terza cosa che è, diciamo, la prova della fecondità della differenza. Io prendo sempre l'esempio della famiglia, ma della famiglia nel senso dell'accoppiamento tra un uomo e una donna. L'accoppiamento tra un uomo e una donna è sicuramente un grande conflitto, ha ragione Nietzsche, perché c'è una guerra tra i sessi che si tramanda dalle origini remote della civiltà. Però questa guerra può essere devastante, nel senso che costoro non riescono mai ad avere un'esperienza di unione, e può essere invece costruttiva quando cominciano a pensare a un figlio. Il pensare a un figlio non significa pensarlo in senso naturalistico, significa pensare a una terza idea, a una terza dimensione, uscire dalla logica "la vita mia è la tua morte e viceversa", per entrare nella dimensione creativa dell'anima.

Phronesis

Repertorio

Phronesis

Analisi

**Moreno Montanari, *La filosofia come cura*
(Milano, Unicopli, 2007)**

di Stefano Zampieri

Un percorso personale

L'oggetto principale di questo ricco testo del Consulente Filosofico anconetano Moreno Montanari è, per sua stessa ammissione, il percorso attraverso il quale avviarsi a *diventare ciò che si è*. La tesi implicita è che tale percorso si possa articolare nella forma di una serie di meditazioni filosofiche rivolte ad alcuni degli snodi essenziali dell'esistenza, la malattia, il vuoto, il tempo, l'insensatezza della vita, la morte.

È l'autore stesso che ci suggerisce dunque un simile esercizio meditativo, che appare però costruito non tanto attraverso la ricerca di una pratica solitaria e silenziosa, quanto piuttosto attraverso un fittissimo dialogo con un ampio corpus letterario che lo porta, a fronte di 120 pagine di testo, ad una bibliografia ricca di ben 182 titoli. È la scelta di un confronto serrato con la tradizione, scelta che un percorso di formazione esistenziale alla luce di ciò che chiamiamo "filosofia" non può certo eludere, anche se qui assume la dimensione di un repertorio di *risposte* alle principali domande dell'esistenza, senza che si sia chiarito in apertura il senso del domandare e del rispondere. Ciò espone ovviamente l'impianto stesso del libro a una possibile accusa di rigidità teorica, che si può cancellare solo sottolineando quanto in queste pagine sia presente in primo luogo l'autore stesso, quanto cioè questo che egli ci propone sia innanzi tutto *il suo percorso*, e quanto, dunque, queste siano in primo luogo *le sue risposte*. Fatta questa precisazione liminare è possibile affrontare il libro con un approccio

Phronesis

diverso, meno accademico, e più vicino all'intenzione che si intuisce fra le righe, quella di un percorso personale che si offre prima di tutto come esperienza da condividere.

Filosofia come cura

Montanari non teme in questo suo percorso di assumere una posizione assai netta, e forse anche moderatamente polemica, a favore dell'idea di una *filosofia come cura*, non certo nel senso medico quanto piuttosto in quello dell'*aver cura* proprio della tradizione filosofica che da Socrate giunge ad Heidegger, e che l'autore interpreta come la tensione a diventare ciò che si è attraverso un percorso di conoscenza e la realizzazione di un'arte del vivere. Con ciò, ovviamente, egli intende contrapporsi in modo netto a quel fenomeno ormai ben noto della medicalizzazione della differenza, che ponendo una equazione secca tra stare male ed essere malato, lavora infine solo per la proliferazione degli antidepressivi.

Secondo Montanari, invece, se la realtà in cui viviamo è così potentemente influenzata dal modo in cui la pensiamo, è chiaro che interrogare le ragioni di tale pensiero può aiutare la persona a capire e a chiarire il proprio modo di essere al mondo. In questo senso la filosofia come cura consiste «nella sua capacità di richiamarci, direttamente e principalmente, ad aver cura di noi stessi e del nostro mondo, agendo sul nostro modo di essere, di pensare, di agire e di relazionarci agli altri, dunque, di essere al mondo» (p. 23).

Resta però del tutto fuori della prospettiva di Montanari l'ipotesi di una filosofia che non intenda affatto se stessa come forma di cura, che è poi la realtà concretissima della filosofia come normalmente e diffusamente intesa. Egli cioè non si perita affatto di distinguere, in qualche modo, le diverse pratiche attraverso cui la filosofia mette in scena se stessa, pratiche non coinci-

Phronesis

denti e non perfettamente sovrapponibili, anzi, intimamente legate tanto a diverse sensibilità individuali, quanto a diverse esigenze sociali, che espongono quella medesima tradizione di riferimento, a gesti assai distanti gli uni dagli altri, ora di natura conoscitiva e teoretica, ora di natura didattica e formativa, ora di natura “terapeutica” nel senso esistenziale ora precisato. Certo la filosofia è una e sempre la stessa, ma le scene cui essa dà vita sono differenti e non è del tutto corretto prendere una singola scena per l'intero copione a nostra disposizione.

La mancata tematizzazione della filosofia in quanto “pratica” sembra dunque portare ad una deformazione della prospettiva, per cui il fatto di centrare il *focus* della riflessione sul tema dell'aver cura porta ad una evidente necessità di misurare la distanza della filosofia così intesa dalla realtà delle altre pratiche dell'aver cura, che non rientrano necessariamente nella dimensione medica, come è il caso di molte forme di psicoterapia. Misura che però non appare colmata nel testo. Né forse lo potrebbe essere, proprio per la sua particolare impostazione, che porta ad una certa sottovalutazione della scena etica che caratterizza invece la Pratica Filosofica.

Hegel o Adorno?

Una delle particolarità dell'impianto teorico di questo libro sta nel tentativo di interpretare la formula centrale del *diventa ciò che sei* attraverso una ardita sintesi tra Nietzsche ed Hegel: dal primo si coglie che essere se stessi significa in primo luogo *diventarlo*, cioè plasmare, scolpire, produrre, creare, poi però, dal secondo, si assume un punto di vista dal quale osservare quello stesso movimento alla luce del processo di inveramento dell'idea, nel senso di realizzazione necessaria di ciò che è già dato.

Certo, ha facile gioco Montanari nel ribadire che non ci si realizza mai a partire dal nulla, quanto piuttosto muovendo dalla

Phronesis

propria natura (dall'idea?) che altrimenti resterebbe una pura astrazione. In questo modo, tuttavia, l'Autore sembra non cogliere la differenza non tanto sottile tra un movimento, quello della dialettica hegeliana, in cui si realizza quel che c'è fin dall'inizio almeno come necessaria tensione realizzatrice dello Spirito, e il creare a partire dalle condizioni date che suggerisce invece Nietzsche e che andrebbe piuttosto inteso come individuazione dei limiti di campo entro cui si esplicano le possibilità reali dell'individuo.

Nella sua lettura, dunque, Montanari appare servirsi di un riferimento che non dà tutto il peso necessario all'immagine hegeliana della filosofia come nottola di Minerva, l'uccello che inizia a volare soltanto al tramonto, ovvero alla fine del giorno, quando le cose sono già accadute, la realtà così come doveva essere è già conclusa, le possibilità già determinate. Viceversa Montanari sembra ricavare dall'hegelismo soprattutto la necessità di aprirsi al negativo, all'incertezza, all'indeterminatezza che pervade l'ente, perché è questo ciò che è in gioco nell'atto, essenziale, della scelta: accettare o rifiutare se stessi anche nella propria negatività. E soltanto una scelta autentica ci può aiutare ad uscire dalla condizione di sofferenza. Ma questa, più che la dialettica di Hegel, è l'esperienza della dialettica di Adorno (che non appare però nella pur ricchissima bibliografia). E dunque il riferimento resta a mio modo di vedere non sufficientemente problematizzato.

Esperienza del vuoto

È il caso, a questo punto di seguire Montanari lungo alcuni dei suggestivi percorsi che egli ci propone. Scelgo innanzi tutto il tema del *vuoto*. Contro la tradizione che pensa il vuoto del desiderio come un problema di mancanza che la società è tenuta a riempire di merci, Montanari prova piuttosto a pensare il vuoto come «la grande chance che ci permette di fare la completa esperienza di

Phronesis

noi stessi» (p. 43) ed evoca l'esperienza del vuoto in Lao-Tzu; d'altra parte l'autore mostra in tutto il testo una sua sensibilità spiccata verso le esperienze del pensiero orientale, e sembra orientato ad una sorta di sincretismo filosofico che superi le barriere tra oriente ed occidente¹. Così, allora, egli afferma la possibilità di vivere il vuoto come una propria possibilità che si realizza in modo altissimo tramite la meditazione intesa non come qualcosa di esoterico ed intellettualistico, ma come un esercizio alla portata di tutti, come un momento di decostruzione di pregiudizi e proiezioni, di messa a tacere del brusio del pensieri e delle emozioni, di spinta alla autocoscienza e alla consapevolezza², che ci inducono a «smettere di modellare la nostra vita sulla base di presunte aspettative degli altri o in conformità a modelli che sono estranei» (p. 49), agendo piuttosto, come si è detto, nella direzione del *diventare ciò che si è*.

Che esercizi di questa natura possano essere utilizzati efficacemente all'interno di Pratiche Filosofiche volte alla realizzazione dell'autoconsapevolezza, è tesi che non intendo negare, per quanto essa mi sia del tutto estranea. Ciò che considero filosoficamente discutibile non è il gesto in sé, che nell'accezione di Montanari si presenta per altro libero da inutili orpelli misticheggianti, quanto piuttosto la sua giustificazione filosofica che mi lascia invece assai perplesso, come sempre accade quando si cerca di fare chiarezza cancellando, di trovare la coscienza come autocoscienza, cioè di replicare il gesto fondativo della filosofia moderna, il gesto con cui Cartesio, anch'esso impegnato, non a caso, in una "meditazione", svuota la coscienza per ritrovare se stesso in quanto *solitudine assoluta*. Non è possibile, a mio modo di vede-

¹ D'altra parte Moreno Montanari è noto per una originale ricerca specificamente rivolta in tale direzione, *Il Tao di Nietzsche*, Milano, Mimesis, 2004.

² Singolare coincidenza, è il caso di notarlo, con alcune affermazioni di Lombardi Vallauri nell'intervista pubblicata nel numero 9/07 di "Phronesis".

Phronesis

re, accogliere questo gesto come naturale, e addirittura proporlo come pratica essenziale in un percorso di autenticità individuale, senza interrogarsi piuttosto sulla sua natura storica, e sulle sue conseguenze.

Esperienza del tempo

La vita è nel tempo: secondo Montanari nostro percorso di autenticità dovremmo ripartire da questo assioma, perché allora apparirà inevitabile il desiderio di imprimere all'esistenza una direzione, attraverso un pro-getto, un gettarsi in avanti dando senso e direzione, non sovrapponendosi alla vita, ma cercando di intervenire sul corso delle cose, per evitare di consegnarsi inermi alla condizione di gettatezza.

In questo senso il passato deve essere inteso come ciò che è stato e continua ad essere non come ciò che non è più. Sapendo che il senso che diamo a ciò che è accaduto varia in funzione della direzione che decidiamo di dare al nostro futuro. E sapendo, al contempo, che la morte, l'ultimo atto, l'atto finale, va letto secondo l'antica accezione platonica che ha caratterizzato tanto pensiero esistenzialista contemporaneo, cioè secondo una formula che così Montanari sintetizza: «affrontare il pensiero della nostra morte per poter meglio prenderci cura della nostra vita» (p. 105). Frequentare la morte, prepararsi ad essa, perché così essa ci preparerà alla vita, perché non si finisca per apprezzarla solo quando è troppo tardi. In questo senso la paura di morire diviene prima di tutto paura di vivere.

Montanari evoca infine il *kairos*, ovvero il tempo come luogo della decisione, il momento opportuno. E richiama l'eterno ritorno nietzscheano per indicare il ritornare del tutto che lega ogni vita alla totalità del suo essere, prima e dopo ogni singolo momento.

Phronesis

Esperienza del nichilismo

Ma il grande affiatamento dell'Autore con il testo di Nietzsche si mostra determinante nel capitolo dedicato al tema del nichilismo. Ben distinto, dunque, nel nichilismo passivo che diviene sensazione di mancanza di senso della realtà e che appare come la condizione che caratterizza una parte consistente della nostra società, e nel nichilismo attivo come negazione delle verità e dei valori assoluti. Ciò di cui, nella condizione del nichilismo passivo, si è perso il senso, non è, allora, la realtà vera, ma piuttosto l'idea, l'immagine idealizzata, che ci siamo fatti di essa. Chi se ne rende conto potrà rinunciarvi senza più sofferenza.

Tuttavia forse Montanari non porta alle estreme conseguenze la critica alla verità e ai valori assoluti che è il primo contributo di Nietzsche. Perché invece dovremmo affrontare con lucidità l'ipotesi di superare il pensiero che pone e s'impone come valore e come verità, è questa la strada che si apre di fronte a noi a partire dall'esperienza della Consulenza Filosofica, la quale, per la sua stessa natura di colloquio orientativo e non direttivo, esige un rapporto con i valori pragmatico ed antiessenzialista. E proprio su questa via Nietzsche rappresenta una tappa importante, anche se non il punto di arrivo. Ciò è evidente per l'altro elemento strettamente collegato al tema della verità e giustamente invocato da Montanari, cioè quello dell'intersoggettività come fonte costitutiva dei significati umani, e degli umani valori, tema che va ben al di là di Nietzsche che resta piuttosto invischiato, attraverso l'immagine del superuomo, in una visione romantica soggettivistica. Ma probabilmente questo tipo di riflessione critica non interessa l'Autore nel momento in cui si pone di fronte alla letteratura filosofica con l'intento di ascoltare le voci più idonee ad instaurare un dialogo, quelle per le quali la sua sensibilità risulta più recettiva e più empaticamente disposta. In questo senso le preferenze dell'autore nella scelta dei riferimenti filosofici, vanno intese pri-

Phronesis

ma di tutto come ricerca di affinità, indipendentemente da una ridefinizione della filosofia nel suo complesso. Come se si trattasse di disegnare prima di tutto il proprio percorso filosofico, il proprio campo di meditazione, la propria collocazione nello spazio del pensiero condiviso e della tradizione. E allora, da questo punto di vista, le mie osservazioni critiche valgono molto più per me che le faccio che non per Moreno Montanari, che in questo senso non è certo tenuto a rispondere. Ma in fondo anche questo è un atteggiamento tipico della Consulenza Filosofica nel suo riappropriarsi della tradizione non tanto con l'idea di fornirne una immagine nuova o più coerente, o più efficace, quanto piuttosto con quella di accedere attraverso una sostanziale decostruzione dei testi e delle esperienze, ad un patrimonio sterminato, ancora straordinariamente vivo e pulsante, occasione di riflessione e di dialogo, strumento per la messa in questione del presente.

In quest'ottica il libro di Moreno Montanari può essere letto come la riflessione/meditazione con la quale un Consulente Filosofico interroga se stesso e l'esperienza della filosofia che ne rende sensato il lavoro. Anche se poi la Consulenza Filosofica non vi appare mai tematizzata. Ma questo è il gesto preliminare.

Phronesis

Analisi

Stefano Zampieri, L'esercizio della filosofia (Apogeo, Milano, 2007)

di Giorgio Giacometti

“Meraviglia”, come altrimenti descrivere l’impatto che il libro di Stefano Zampieri ha avuto su molti di coloro che praticano la consulenza filosofica? Meraviglia che non è stata minore per il fatto che l’autore del volumetto fosse conosciuto e stimato nell’ambiente. Ci si aspettava, certo, il riflesso di una pratica non improvvisata e, in ultima analisi, esperta, ma non ci si immaginava che Zampieri riuscisse in parole così semplici a restituire la densità di un percorso così complesso e, insieme, seducente, come quello in cui ci siamo incamminati, un po’ di noi, in tempi, momenti e con stili pure indubbiamente diversi.

Il libro è diviso in quattro parti: a un’introduzione alla pratica filosofica - che, però, sarebbe fare torto alle intenzioni dell’autore chiamare “fondativa” - (semplicemente: *Verso la pratica filosofica* è il titolo eloquente di questo primo capitolo) seguono due capitoli esemplificativi della pratica stessa: il primo, intitolato *Faccia a faccia. La consulenza filosofica*, allude, in forma velata ed essenziale, a “situazioni” di consulenza individuale, mentre il secondo, intitolato *Nel gruppo. L’esercizio di pratica filosofica*, evoca incontri di tipo seminariale. Il volume si chiude con *Il percorso delle opere* in cui Zampieri ripercorre le letture e gli incontri che hanno segnato la sua via verso questa nuova forma del filosofare.

La stessa struttura del libro tradisce le intenzioni dell’autore. Egli, manifestamente, non intende fare *teoria* sulle pratiche filosofiche, dandone, magari, la “giustificazione epistemologica”. Né, d’altra parte, egli si limita a fornirne esempi estemporanei o ca-

Phronesis

suali. No, l'autore concepisce piuttosto la stessa *scrittura* del suo testo come una pratica filosofica. Egli sembra convinto, in altre parole, che solo un autentico "esercizio della filosofia" possa rendere conto di se stesso e, insieme, *introdurre* ad altre forme di esercizio; a quelle, cioè, (dalla consulenza individuale ai seminari di gruppo) che il libro evoca, a tratti narra, ma che mai pretende di *definire* una volta per tutte. L'indagine di Zampieri vuol essere, infatti, soltanto «una descrizione di campo, un orientamento geografico, indispensabile per potersi avviare senza perdersi subito» (p. 17) nel mare aperto delle pratiche. Egli ce ne fornisce, in qualche modo, una sorta di mappa o, piuttosto, ci fa intravedere se stesso mentre la disegna, con tanto di correzioni e cancellazioni in corso d'opera. Zampieri, insomma, *testimonia* di un esercizio del pensiero prima ancora che farne l'*oggetto* del proprio discorso. Di qui il suo stile di esposizione aforistico piuttosto che sistematico, che ricorda certe pagine di Nietzsche.

Pur con tutto questo, se passiamo al vaglio soprattutto il capitolo introduttivo (ma l'esercizio può essere ripetuto proficuamente anche sugli altri capitoli), è possibile isolare alcuni "festoni nell'aria, lunghe strisce colorate", per usare la metafora dell'autore (p. 6), o, piuttosto, alcuni "nodi" attorno a cui, più che altrove, sembra raggrumarsi la trama del volume.

Il primo nodo concerne la distinzione, insistita anche se precaria e continuamente rimessa in questione, che Zampieri istituisce tra *pratica filosofica* e *filosofia accademica*. Si badi: l'autore evita di cadere nel tranello di opporre queste due forme di filosofia come "pratica" contro "teoria". Si tratta, piuttosto, in entrambi i casi di "pratiche", con la differenza (non da poco) che la filosofia accademica appare, in genere, assai meno *consapevole* di esserlo della sua "sorellastra". "Sorellastra" (il termine non è dell'autore, ma sembra quanto mai calzante), già, perché, se pratica filosofica e filosofia accademica vantano un'*origine* nella comune tradizione, la

Phronesis

pratica può rivendicare a buon diritto anche un’*“altra origine”*, quella che affonda nella vita stessa del soggetto che la esercita (cfr. pp. 18-19). La principale differenza tra le due pratiche andrà cercata, dunque, non solo nei diversi rituali che esse seguono (cfr. p. 20), ma anche nel fatto che la filosofia come disciplina universitaria, anche quando volesse battere la via di un pensiero “debole” o, comunque, “alternativo”, non può fare a meno di parlare di questo e di quello *in generale* (ad esempio di oggetti come «la Libertà, il Bene, l’Apparenza, l’Identità», cfr. p. 6, o ancora «Dio, l’Uomo, il Bene, il Bello», cfr. p. 21); mentre la pratica filosofica potrà, certo, sfiorare questi “universalì”, ma solo in quanto sono ricompresi (e risemantizzati) *da me e da te*, sono colorati, cioè, del nostro vissuto, toccano le corde di persone, come noi, ciascuna delle quali abita *il proprio mondo* irripetibile; persone che - si noti - in quanto hanno una *storia*, non possono neppure, in quanto persone, essere schiacciate sul polo di un individualismo che sarebbe altrettanto astratto dell’universalismo teoretico di marca accademica (cfr. pp. 27-28).

Ecco perché - altro importante nodo - la pratica filosofica non può essere “definita” e “fondata”, neppure da un libro come quello di Zampieri. Essa lo sarebbe solo “astrattamente”, a partire da una sua pretesa “essenza”, mentre ciò che la caratterizza e, in un certo senso la esaurisce, senza abbisognare di una giustificazione “esterna”, è piuttosto il suo essere, appunto, pratica, “discorso” (cfr. p. 32).

Un altro nodo in cui convergono diversi fili della trama della riflessione di Zampieri è quello del rapporto tra l’esercizio filosofico e il *sapere scientifico*. Il filosofo praticante sa bene come l’uomo comune ponga giustamente certe domande alla scienza, dal momento che - inutile ingannarsi - interi domini del sapere sono ormai sottratti per sempre alla presa della filosofia. Ma il filosofo sa altrettanto bene che «nessuna ricerca neuro-biologica intorno al

Phronesis

funzionamento del cervello ci darà mai risposta definitiva ed esauriente in merito a quel che chiamiamo io, oppure coscienza, oppure anima. Né ci rivelerà una volta per tutte il segreto del linguaggio, che non risiede in qualche oscura sostanza del cervello, ma nel modo in cui *noi facciamo esperienza*» (p. 25). Anche sotto questo profilo, dunque, la pratica filosofica mette in gioco quell'*ente che noi stessi siamo* in un modo che non sembra riducibile a quello proprio di altri saperi (cfr. p. 35). Ciò vale - possiamo intendere - anche per le cosiddette "scienze umane" (psicologia, sociologia ecc.) le quali, inevitabilmente, tendono a reificare il proprio "oggetto" (l'Uomo), sovraordinandogli. La differenza, insomma, non starebbe tanto nel fatto che la pratica filosofica abbia "oggetti" diversi da quelli di altri saperi, quanto nel fatto che diverso è il suo sguardo.

Parallelamente Zampieri - altro nodo importante - mette in guardia a più riprese (cfr. pp. 5-6, 8, 22) dall'equivoco che vorrebbe che ogni uomo, in quanto tale, sia per ciò stesso "filosofo". No, l'esercizio filosofico è tale quando è *consapevole*. Certo, ogni uomo *può* essere filosofo, ma deve sempre *scegliere* di esserlo (cfr. p. 56), esercitando pienamente la propria *libertà* ed emancipandosi così dalle secche del "senso comune". Originalmente (quasi rovesciando un antico *tòpos*) l'autore riconosce soprattutto nell'*indifferenza* verso gli accadimenti (cfr. p. 5) l'atteggiamento tipico dell'uomo comune, mentre è proprio del filosofo essere consapevole che ne va di *lui stesso*, che quello che accade *lo riguarda*, che è del *suo* mondo che si tratta.

Una particolare e ripetuta attenzione è prestata alla questione del *linguaggio*. Dal mondo della letteratura, prima ancora che della filosofia, sono evocati uomini che, avendo vissuto l'incidenza sulla propria pelle di questioni di enorme rilevanza esistenziale, sono riusciti a dare loro voce, ponendole non già «nei termini corretti della metafisica, quanto piuttosto in quelli meno solidi

Phronesis

dell'esistenza quotidiana» (p. 7). Eppure - sembra suggerire Zampieri - proprio il ricorso a questo “linguaggio del vissuto” può aiutare l'esercizio della filosofia a evitare di cadere nella retorica di una certa tradizione o di una certa pretesa *philosophia perennis*, intrisa di quelle che l'autore chiama, efficacemente, «parole esauste» (cfr. p. 38).

Ma l'accento di questo primo capitolo del libro cade, insistentemente (cfr. pp. 6, 23, 37), soprattutto sul motivo della filosofia come *interrogazione*, cioè come esame incessante e inesauribile della propria vita: la capacità e anche - possiamo intendere - il *coraggio* di farsi sempre nuove domande vi prendono il sopravvento sulla scorciatoia consistente nel trovare il più rapidamente possibile risposte quali che siano e, così, appagarsene.

Il secondo e il terzo capitolo del libro, dedicati rispettivamente alla consulenza individuale e ai seminari di gruppo, non fanno che farci toccare con mano, arricchendoli di ulteriori spunti, i contesti di pratica a cui il primo capitolo alludeva.

Nel secondo capitolo, in particolare, sembra quasi di vedere il giovane, la ragazza, l'adulto, la madre, l'anziano che ti si siedono davanti e con i quali comincia un dialogo. Le *persone*, in quanto tali, sono messe davvero al centro e ogni “caso” è presentato come diverso e irripetibile. Ma non solo sembra di scorgere, attraverso le ombreggiature di una scrittura quanto mai pudica e rispettosa, i tratti dei singoli consultanti, ma anche quelli dello stesso filosofo consulente. Quell'esperienza filosofica che il primo capitolo “teorizzava” come il portato specifico di ogni autentico esercizio del pensiero, ora, nei suoi effetti, si mostra in tutto il suo valore come la dote che non può mancare al filosofo consulente, l'eredità palpabile di una lunga consuetudine di riflessione, di un dialogo che - il lettore lo intuisce - Zampieri deve avere intrattenuto, nel tempo, soprattutto con se stesso; il cui risultato si chiamerà, a volta a volta, “maturità”, “carisma”, “capacità di condu-

Phronesis

zione”, “disponibilità all’ascolto”, “sensibilità per l’altro” o, semplicemente, “attenzione”.

Ed è dal cuore di questa esperienza che, pescando quasi a caso nel volume, possiamo strappare ulteriori suggestioni e indicazioni di grande rilevanza teorica (lo stile colloquiale non inganni!), per le quali, forse, è meglio lasciare la parola all’autore (concedendoci solo il vezzo di qualche corsivo aggiunto): «Il colloquio si sviluppa lungo linee *ignote*. Ogni volta il percorso è *diverso*, e si articola ricreando una situazione unica» (p. 53); «Questo è il primo senso dell’interrogare filosofico, *trasformare le affermazioni in interrogazioni*» (p. 55); «*La mia esperienza di uomo*, la mia storia di individuo, le persone che ho conosciuto, le scelte che ho fatto, gli errori che ho commesso, il mondo che ho conosciuto: in un dialogo filosofico sono elementi necessari tanto quanto Platone e Aristotele» (p. 58); «L’io crede nella propria compattezza: esso è sempre pieno, esso è il mondo stesso che lo costituisce. Ma lo spazio vuoto è ciò che l’io non pensa, è appunto l’*impensato*, che consente il movimento stesso del pensiero» (p. 66); «Io conosco la strada, questo è vero, o *almeno questo è quel che do da intendere*, ma di sicuro non conosco la meta» (p. 67); «Mille volte, di fronte al tema della scelta cadiamo nella stessa trappola di non vedere che *scegliere significa in primo luogo rinunciare*» (p. 71); «Non è la logica ferrea dell’intelletto che ci porta fuori dal malessere. Quanto piuttosto un’altra logica, molto più metaforica, cioè aggirante, che si muove per cerchi e non per linee rette (...). Una logica che costruisce il proprio oggetto in questo modo *non privo di contraddizione o di esitazione*, di approssimazioni e di inesattezze» (pp. 72-72); «Ogni volta che dici io dici *un altro che non sei esattamente tu*, perché tu sei quello che dice io, mentre l’io è quello che è detto ed è dunque sempre parziale, allusivo, metaforico, rispetto a colui che lo dice» (p. 75). E si potrebbe continuare a lungo.

Non meno ricco di spunti teorici e suggerimenti operativi è il

Phronesis

terzo capitolo, dedicato all'esperienza seminariale. Tra i tanti si segnala un'indicazione fondamentale per l'esercizio filosofico di gruppo: quella di condividere insieme alcune *regole*, non rigide, ma pur sempre necessarie per avanzare (cfr. p. 77), ad esempio quella, primaria, del rispetto: «Nessuno deve sentirsi autorizzato a invadere la situazione con il proprio discorso, cioè con la propria esperienza, con la propria verità, con la propria emozione. Ciò significa, ed è questo che conta, che nessuno è autorizzato a pensarsi solo e autosufficiente» (p. 99). E come nessuno può bastare a se stesso, neppure il discorso filosofico può mai portare a una conclusione inappellabile, ma, attraverso l'insostituibile esperienza del proprio *limite* (cfr. p. 92) e della propria *misura* (cfr. p. 100), può generare solo «*verità locali*» (cfr. p. 66, p. 87).

Certo, chi si attendesse dal libro di Zampieri un'*apologia* delle pratiche filosofiche contro i ripetuti attacchi che queste subiscono da diverse parti potrebbe restare, in parte, deluso. L'autore non ama - lo si percepisce molto bene - le contrapposizioni, né "si alza" o "si abbassa" (a seconda dei punti di vista) a rispondere a certi strali assumendo lo stile e le forme linguistiche proprie del discorso degli avversari (ad esempio di certo discorso "accademico" o preteso "scientifico", infarcito di note in calce, citazioni, riferimenti, frasi complicate, concettose o allusive). Ma questa scelta (oltre che legata alla collana "Giochi di parole" di Apogeo presso cui il libro è uscito) si comprende da sé: Zampieri è, infatti, convinto che le pratiche filosofiche possano camminare con le proprie gambe e, presumibilmente, si rivolge o francamente a un lettore non erudito o, comunque, a un lettore magari colto, ma non meno aperto a questa nuova (e antichissima) forma di filosofia.

D'altra parte, un pregio particolare del libro di Zampieri, raro nel panorama della letteratura sulla consulenza filosofica, è proprio dato dal fatto che si tratta di un testo che, oltre a fornire nu-

Phronesis

merose suggestioni teoriche, si presta anche a venire concretamente usato all'interno di una pratica.

La pagina sull'amicizia, ad esempio, in cui si suggerisce come due amici siano sempre in compagnia di un invisibile terzo, la saggezza (cfr. pp. 33-34), può servire per interrogarsi all'interno di un gruppo di pratica: «E se non fosse la saggezza, chi potrebbe essere questo terzo?». È solo un esempio, tra mille altri, dell'uso che si può fare del testo (esempio scelto perché effettivamente sperimentato, e con successo). Altri passi possono servire al consulente come termine di confronto per la propria pratica (per esempio i passi molto belli sull'uso della "lavagna" durante un seminario, cfr. p. 91).

La funzione di un testo come questo, insomma, può non essere molto diversa, se ci si pensa, *mutatis mutandis*, da quella che potevano svolgere i *Dialoghi* nell'accademia platonica o il *Manuale di Epitteto* nella scuola di costui: la funzione di un supporto alla pratica, che, però, anche strappato al contesto dell'esercizio originario, può costituirne, in pari tempo, un durevole "esempio" e, proprio per questo, indissolubilmente, una convincente (in senso antico) *theoria*.

Phronesis

Libri per la pratica

Phronesis

Analisi

Augusto Cavadi, *E, per passione, la filosofia* (Trapani, Di Girolamo, 2006)

di Alberto Biuso

In-*utile*, certo, è la filosofia. Ciò che è utile, infatti, esiste in vista d'altro: un martello, la scienza delle finanze, un'automobile, l'ingegneria... Il sapere filosofico, invece, non è al servizio che di se stesso e rappresenta una evidente sfida al dominio sempre più pervasivo dell'utilitarismo.

E tuttavia Augusto Cavadi individua e spiega le numerose ragioni che rendono la filosofia una scienza, in realtà, indispensabile. La prima di esse è la curiosità della mente, che caratterizza un umano esattamente come il volare è proprio di una rondine e il profumo sostanzia le rose. Un fringuello che non sapesse volare o un garofano senza odore negherebbero con queste mancanze la propria natura. Un umano incapace di chiedersi il senso di ciò che sta facendo - ogni giorno e giornata dopo giornata - non sarebbe più che un insieme di organi deambulanti a stazione eretta. La curiosità intellettuale è quindi la prima delle cinque ragioni che il libro individua per occuparsi di filosofia.

Le altre quattro sono anch'esse essenziali. Si filosofa per diventare più consapevoli del significato della professione che si svolge; per dare a se stessi delle risposte esistenziali sul perché del dolore, dell'amore, delle difficoltà e dello splendore che intessono la vita quotidiana; per comprendere qualcosa dell'enigma del divino; per muoversi responsabilmente in quanto animali *politici*, che vivono cioè non in solitudine ma nelle comunità organizzate che chiamiamo città.

La filosofia è quindi il suolo sul quale l'umano può comprendeere-

Phronesis

re il proprio stare perché la vita pensata è l'unica forma sensata di esistenza, tanto che persino gli annunci spesso ribaditi della morte della filosofia possono essere detti, ancora una volta, solo filosoficamente e coloro che li pronunciano sono destinati a scontare questa contraddizione cadendo o nel silenzio o nella retorica ammantata di argomentazioni o nella completa dipendenza da altri saperi, ritenuti in quel momento più "scientifici". Non si dà, infatti, filosofia fuori dalla filosofia, non c'è problematizzazione della realtà che non sia ancora lo sguardo che l'intelligenza getta sul mondo. Il senso comune è buono solo a dare banali conferme alle acquisizioni della logica o a mostrare per contrasto una forma di pensiero confuso, impressionistico e arbitrario. La filosofia nasce, in realtà, da una di quelle fratture di cui l'umano è costituito: la separazione fra il dato e il compreso, fra l'evento e il suo significato. La realtà come stasi, come permanenza del mondo è infatti per noi un noumeno incomprensibile da cui - certo - prende avvio l'asintotica ricerca del vero, ma sempre poi la conoscenza consiste in un dinamismo fra il Sé e l'Altro. Prima di ogni dualismo, precedente ogni fondazionalismo, il lavoro della mente - il lavoro in cui la mente *consiste* come processo e non come struttura - somiglia quasi alla scala wittgensteiniana che può certo essere gettata via ma non prima che sia concluso il salire, pena il non poter mai giungere al piano del comprendere.

Lo spazio della mente va ben oltre ogni monismo e pluralismo, dogmatismo e relativismo, fondazione o scetticismo, per farsi strumento col quale la mente stessa comprende quel mondo che in essa si fonda poiché mente e mondo vi sono già da sempre immersi e inclusi. L'attrito con la superficie delle cose fuori dalla mente permette alla mente di avanzare nella comprensione delle cose stesse, già col cominciare a porre due essenziali domande: che cosa significa pensare? che cos'è la realtà? Sono, questi, degli interrogativi fra di loro strettamente dipendenti. La risposta alla

Phronesis

domanda sulla realtà implica quella sul modo umano di conoscerla; il differente statuto che si dà alla conoscenza modifica l'approccio - realistico o idealistico, olistico o dualistico, materialistico o spiritualistico... - al mondo e quindi la credenza in alcune o in altre delle sue proprietà.

Cavadi individua cinque argomenti principali dei quali la filosofia si occupa: la verità, la felicità, la morte, l'uomo, il rapporto tra il mondo e Dio. L'Autore sostiene inoltre che la filosofia è stata sempre consapevole anche del proprio limite e per questo ha da sempre rappresentato un'apertura oltre se stessa e in particolare agli ambiti della parola poetica, del silenzio mistico, dell'azione politica, della pratica amorosa. Come esempio dei profondi e fecondissimi intrecci tra le *motivazioni*, i *contenuti*, le *relazioni* che tutte insieme costituiscono la filosofia, valga un passo, assai bello, che si riferisce proprio all'ultimo punto, l'amore:

La tanto citata, e misconosciuta, teoria dell'amor "platonico" non si configura come esaltazione sessuofobica di legami affettivi disincarnati: piuttosto celebrazione di un vortice che, partendo dall'attrazione per un singolo corpo bello, va montando progressivamente e coinvolge nel suo decollo la bellezza corporea in generale, la bellezza morale delle personalità generose, la bellezza delle scienze e dei valori supremi. (135)

Questo è dunque un libro sistematico, nonostante faccia di tutto per...non darlo a vedere, anche col premettere a ogni capitolo delle epigrafi tratte da testi di improbabili "anonimi", che fanno insieme divertire e pensare. E però l'ampia bibliografia ragionata conferma il valore insieme didattico e scientifico del volume (che consiglio senz'altro come libro di testo per i Licei). Tanto più che oltre agli espliciti elementi sistematici che ho riassunto, Cavadi enuncia alcune tesi di notevole importanza esistenziale e teoretica. La più significativa è proprio l'unione di vita e filosofia, l'invito a «vivere intensamente», a «pensare appassionatamente, appassionarsi consapevolmente», poiché stanno qui d'origine - e

Phronesis

dunque il futuro - della filosofia» (pagg. 146 e 138).

La *passione* che dà il titolo al libro si esprime poi in altre tesi come il dono - che la filosofia fa a chi la ama - di una grande libertà interiore, la quale scaturisce proprio dalla gioia che si prova a capire la complessa ricchezza delle cose; la valorizzazione delle differenze, viste non più come delle minacce ma - al contrario - come delle risorse; il senso del *limite* umano, la rinuncia a dominare gli altri enti e l'intera natura, come garanzia di un futuro possibile per la nostra specie nel suo profondo legame con ogni altra; l'unitarietà del sapere filosofico, al di là dei tanti luoghi comuni, proprio perché «ad osservare le cose da vicino, le diverse concezioni sono - quanto all'essenziale - riconducibili a poche opzioni principali» (pag. 95).

Non a caso Augusto Cavadi è uno dei protagonisti del *philosophical counseling* in Italia. Lo è anche per la capacità che i suoi testi e la sua azione hanno di coniugare i problemi dei singoli e della collettività con una risposta che non sia né medica, né didattica, né religiosa, ma che favorisca sempre un atteggiamento attivo e da protagonisti di chiunque sia interessato alla filosofia, compresi i consulenti che al filosofo si rivolgono, proprio perché quest'ultimo «non ha risposte prefabbricate che dispensino l'interlocutore dalla collaborazione, ma si prefigge l'intento di stimolarlo a trovare le proprie; e così solo, invece di creare dipendenza e passività, sollecita ciascuno a diventare se stesso»¹. Come conseguenza di una simile disposizione - ma anche in qualche modo suo presupposto - l'obiettivo della filosofia e delle sue pratiche può diventare la ricerca di una *maturità emotiva*, prima di tutto nei consulenti e poi nelle persone che a essi si rivolgono.

I pochi e secondari punti sui quali è possibile esprimere qualche perplessità sono forse lo spazio eccessivo dato nell'economia

¹ A. Cavadi, *Quando ha problemi chi è sano di mente. Un'introduzione al philosophical counseling*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pag. 18.

Phronesis

complessiva del testo al problema religioso; la fiducia qua e là manifestata nelle capacità terapeutiche e addirittura «emancipatrici» delle pratiche psicologiche (pag. 132); una forse troppo netta equiparazione di relativismo e violenza; soprattutto una sottile ma anche evidente - un poco socratica e molto wittgensteiniana - sfiducia nelle capacità che la filosofia ha di comprendere e sciogliere da sola l'enigma del mondo.

Per Cavadi la filosofia non sarà quindi sufficiente ma rimane in ogni caso essenziale per vivere nella pienezza della propria umanità che interroga, che soffre e che si esalta. In questo senso, essa è fra le scienze non solo la più utile ma anche quella davvero necessaria.

Phronesis

Analisi

**Umberto Galimberti, *L'ospite inquietante*
(Milano, Feltrinelli, 2006)**

di Anna Colaiacovo

È un libro sui giovani, rivolto agli adulti.

È un libro che intende scuotere le coscienze degli adulti che non sanno “riconoscere” le ragioni del disagio giovanile e che, per questo, propongono rimedi in larga parte inefficaci.

Secondo Galimberti, il nichilismo (ospite inquietante) domina il nostro mondo. L'uomo occidentale che ha fondato sui valori cristiani, prima, e sull'esaltazione della scienza e della tecnica, poi, il senso del vivere, è giunto, già con Nietzsche, a riconoscere che i valori supremi hanno perso ogni valore e che l'età della tecnica (la nostra) non è in grado di promuovere valori, ma corrode i concetti di cui si è nutrito il nostro scenario umanistico ormai tramontato.

In questo orizzonte, ed è la domanda che si pone Galimberti, che ne è dei giovani?

Se la causa del disagio non è esistenziale, ma culturale, se i giovani soffrono per la mancanza di senso della loro esistenza (nichilismo), mancanza che li rende incapaci di proiettarsi nel futuro, allora il rimedio non potrà essere cercato nella medicalizzazione o nelle psicoterapie, come ben hanno compreso Miguel Benasayag (filosofo e psicoanalista argentino) e Gérard Schmit (psichiatra infantile e dell'adolescenza) che, nel libro *L'epoca delle passioni tristi*¹, pongono l'accento proprio sul permanente senso di precarietà e insicurezza della nostra società che produce difesa e isolamento

¹ Miguel Benasayag, Gérard Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2004.

Phronesis

da cui origina una tristezza diffusa. Tramontate le speranze e le utopie, il futuro non appare più come una promessa, per i nostri ragazzi, ma viene vissuto come una minaccia. Lo sguardo dei giovani si arresta al presente e agli adulti non viene più riconosciuta una autorità, una funzione di guida: guida verso cosa? D'altro canto i comportamenti degli adulti oscillano tra la coercizione dura e la seduzione di tipo commerciale, mentre dovrebbero essere orientati alla costruzione di relazioni umane e legami affettivi forti, in grado di spingere i ragazzi fuori dall'isolamento in cui una cultura centrata su ideali individualistici tende a rinchiuderli.

Molti sono i temi che tocca Galimberti, nel suo libro, e molte sono le domande che si pone.

Quale ruolo ha la scuola?

Sono in grado gli insegnanti di creare una relazione emotiva con i loro studenti? Sono in grado di innescare in loro un processo di autostima che rafforzi l'identità? Non basta, secondo Galimberti, la preparazione culturale, per essere un buon insegnante. Occorre competenza psicologica, capacità comunicativa, forte interesse emotivo e intellettuale nei confronti dei ragazzi che, oggi, hanno una emotività molto forte e una capacità di riflessione modesta. Se non si è in grado di attivare interesse e motivazione, si rischia, come risposta, da parte dei giovani (soggetti dalla sensibilità fragile), lo stordimento emotivo (droga, discoteca) o il disinteresse e l'indifferenza oppure il gesto violento.

Cura del corpo, cura dell'intelligenza, ma quanta cura dell'anima?

Manca nella famiglia, dal momento che molti genitori sono troppo indaffarati per dedicare tempo alla creazione, nel figlio, di quella fiducia di base essenziale per essere al mondo senza eccessiva angoscia.

Phronesis

Manca nella scuola, poiché tanti insegnanti sono così impegnati a trasmettere conoscenze e a valutare il profitto da dimenticare che non si produce apprendimento senza gratificazione emotiva.

E' lasciata al caso: non è un caso la presenza, nei nostri ragazzi, di un gran numero di problemi emotivi. E così assistiamo a gesti terribili compiuti con una freddezza che sgomenta: la mente non ha contatti con il cuore.

La pubblicizzazione dell'interiorità

I giovani sono, oggi, particolarmente interessati a programmi tv che mettono in piazza l'intimità, i sentimenti più profondi e che, negando il pudore, portano alla scomparsa della distinzione pubblico/privato. L'identità diventa la pubblicità dell'immagine: per esserci bisogna apparire; chi non si mette in mostra scompare. Così viene attuata l'omologazione dell'interiorità che è la tendenza diffusa di tutte le società conformiste: la vita, e non solo il corpo esibito, diventa di proprietà comune.

Per sottrarre l'individuo a questo processo di omologazione, occorre rivendicare i diritti del pudore.

La seduzione della droga

La dipendenza dalle droghe è in aumento esponenziale nella nostra società. La droga permette, come sosteneva Freud, di scacciare i pensieri attraverso la ricerca di un piacere immediato, infantile (il principio del piacere) e di non prendersi cura del male di vivere, cioè di cercare il piacere attraverso la creazione di relazioni umane (differimento del piacere, principio di realtà).

Le droghe, nelle loro varie forme, sono anestetiche perché anestetizzano dalla "cura" del mondo e concentrano l'attenzione sulla dose che riempie quell'abisso senza fondo che è diventato il corpo.

In particolare è anestetico il piacere dell'eroina che denuncia un

Phronesis

desiderio di non vivere, di sottrarsi ad una vita in cui non si è reperito alcun valore.

Il successo dell'*ecstasy*, invece, è legato alla sua capacità di abbassare le barriere difensive e dissolvere le paure e quindi favorire i rapporti umani: la chimica sostituisce l'anima.

Il consumo della cocaina, sempre più diffuso, è connesso all'esigenza di essere sempre al massimo dell'efficienza, senza ansie, inibizioni, limiti. E' l'esaltazione parossistica della prestazione e dell'iniziativa individuale, tipica della nostra società, che spinge al ricorso massiccio agli psicofarmaci o alla cocaina le persone che hanno un vissuto di insufficienza o di ansia.

Oltre che affrontare il problema della tossicodipendenza attraverso la disintossicazione farmacologica e la comunità terapeutica, chiediamoci quale forma ha assunto la nostra vita, dominata dalla rigida razionalità della tecnica, e perché il drogato la rifiuta.

Il gesto estremo

La cronaca ci mette continuamente sotto gli occhi casi che sgomentano: adolescenti che uccidono o si uccidono senza un perché.

Ancora più dell'atto, ci inquieta non riuscire a cogliere nessi tra l'azione e la sua motivazione, come se i ragazzi non possedessero più una psiche capace di elaborare i conflitti e trattenerli dal gesto. E' come se le emozioni non riuscissero più a trovare il veicolo della parola.

I ragazzi del cavalcavia

Gesti senza movente li ritroviamo anche nei ragazzi del cavalcavia definiti da chi li ha contattati "teste vuote". Teste in cui la vita e la morte non si distinguono più e niente appare dotato di senso: non c'è più spazio per quella mediazione che rende possibile la comunità umana e che si chiama cultura. E allora dobbia-

Phronesis

mo chiederci se i ragazzi del cavalcavia non abbiano messo in tragica evidenza, attraverso l'insensatezza del loro gesto, il vuoto relazionale, l'indifferenza verso il prossimo che domina una società come la nostra in cui l'arrivismo, l'acquisizione di mezzi e il successo tendono ad azzerare ogni scambio sociale.

Le generazioni nichiliste

La "generazione del pugno chiuso" è quella che sfida il potere perché il patto sociale su cui si fonda la relazione tra contraenti non esiste più: non c'è il riconoscimento dell'altro come soggetto politico e allora la sfida diventa simbolica, non negoziabile e l'azione terroristica ne è l'esito.

Se con la generazione del pugno chiuso si può ancora sperare "di sperimentare cosa diventa una mano quando il pugno si apre", la "generazione x" è quella dell'indifferenza, dell'assenza di ideali e progetti da realizzare. Sono ragazzi dalla sensibilità fragile, con una scarsa identità, e che coltivano un acritico consumismo: è la generazione degli sprecati.

La "generazione q": il sociologo tedesco Falko Blask ha così definito quei giovani egocentrici e privi di scrupoli che non provano emozioni neppure per le azioni più criminose. "Q" significa quoziente intellettuale ed emotivo non particolarmente elevato, ma, più che un gruppo definito, il fattore "q" indica un atteggiamento di vita: *Meglio esagitati ma attivi che sprofondati in un mare di tristezza meditativa, perché se la vita è solo uno stupido scherzo, dovremmo almeno poterci ridere sopra*². L'identità di questi giovani vive solo nel gesto e nel passaggio dalla noia all'eccitazione, perché non c'è più confine tra bene e male, non c'è consequenzialità e responsabilità nelle loro azioni.

Gli squatter, invece, scelgono il silenzio. Disperatamente rasse-

² Falko Blask, *Q come caos. Un'etica dell'incoscienza per le nuove generazioni*, Milano, Marco Troppa, 1997, pag.13.

Phronesis

gnati non credono più che qualcosa possa cambiare e che gli adulti possano capire: se l'automatismo tecnologico ci domina e non esiste senso né prospettiva futura, l'unica risposta realmente adeguata è il silenzio.

I ragazzi dello stadio

La violenza negli stadi è messa in atto da tifosi scalmanati che non hanno scopi da raggiungere ma sfogano nell'anonimato di massa una forza che non sanno come convogliare. La violenza si ripete ogni volta in forma identica e ritualizzata; può solo crescere di intensità come la dose del tossico.

A questo punto Galimberti si chiede: è possibile superare il nichilismo e, con esso, quella atmosfera rassegnata, angosciata e priva di prospettive che annulla ogni slancio vitale dei nostri giovani?

Giovani che per sentirsi vivi hanno un bisogno ossessivo di musica, un bisogno di suoni ritmici, primitivi, come se potessero, in questo modo, rifondare un tempo non più lineare ma originario; un tempo che ha nel corpo il suo ritmo e nella danza la sua espressione.

Il nichilismo ha dissolto i dogmatismi, ha corroso i valori supremi, ha abbattuto le ideologie ma ha anche aperto la strada a quel paradigma di pensiero che Franco Volpi definisce *obliquo e prudente, che ci rende capaci di navigare a vista tra gli scogli del mare della precarietà, nella traversata del divenire*³. Se gli adulti sono disposti a rinunciare alle loro radicate convinzioni che sono essenzialmente abitudini, possono cercare di proporre ai ragazzi un modello culturale che non offre certezze né stabilità, ma educa all'apertura e al cambiamento: è quella che Galimberti definisce "etica del vian-

³ Franco Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 2004, pag.178.

Phronesis

dante”. E’ apertura alla diversità, alla de-territorializzazione, alla contaminazione. E’, in definitiva, l’apertura al possibile.

Per superare il nichilismo, Galimberti propone, riprendendo il libro di Maurizio Stefano Mancuso, *Le frecce dell’eroe. Le figure mitiche della giovinezza da Dioniso alla pubblicità dei jeans*⁴, di riscoprire la simbolica della giovinezza e di consentire ai giovani di svelare il segreto a loro stessi ignoto.

Nel segreto della giovinezza la prima figura che ci appare è l’espansività che è adesione alla pienezza della vita, è potenza, accelerazione e riconoscimento.

Alle figure mitiche della giovinezza appartiene l’assenza intesa come il reale che “non esaurisce tutto il possibile”, che prende le forme della passione, che inventa il gioco e l’utopia, che viaggia (il viaggio come metafora del superamento dei confini), che sfida.

Altre figure che appartengono all’area mitica della giovinezza sono la trasformazione, intesa come capacità di cambiamento, la riappropriazione e la ricostruzione. L’ultima figura mitica è la rivelazione di sé a sé che accompagna l’individuazione. A questo punto i giovani si svelano a se stessi.

Riflessioni (a margine)

Abituati come siamo a leggere o ascoltare interventi di psicologi, antropologi, sociologi, sembra inizialmente “strano” un approccio così filosofico ad una questione di scottante attualità come il malessere dei giovani. In realtà, di fronte alle sfide che ci pone la postmodernità, sfide che riguardano i genitori, che hanno il compito difficile di preparare alla vita i figli, e gli insegnanti, che sperimentano continuamente la crisi della loro funzione, molto ha da dire la filosofia.

Oggi, in una società complessa e postmoderna, lo sforzo di ra-

⁴ Maurizio Stefano Mancuso, *Le frecce dell’eroe. Le figure mitiche della giovinezza da Dioniso alla pubblicità dei jeans*, Milano, Franco Angeli, 2005.

Phronesis

zionalizzare il mondo appare sempre più difficile, anche perchè gli strumenti culturali lasciatici dalla modernità si sono rivelati inadeguati. Il mondo della modernità liquida ha disperso l'autorità, frammentato la vita, liquefatto l'identità: l'identità si è trasformata da "dato" in "compito", in una attività sempre incompleta e aperta. Occorre, dunque, una profonda revisione delle cornici concettuali che hanno dominato la modernità e questa è, oggi, per dirla con Kuhn, la sfida più grande. Lo è soprattutto per gli adulti nei confronti dei giovani. I comportamenti degli adolescenti sono, oggi, condizionati non tanto dalle famiglie o dalla scuola, ma dal mondo "simulacrale" dei media. Formatosi dai media, mancano, però, di una conoscenza e controllo della loro struttura, per cui accettano come "naturale" ciò che viene prodotto dai media stessi. Conseguenza di questo è la crescente passività dei giovani che tendono ad accettare gli stili di vita, le relazioni e i valori della società in cui si trovano a vivere senza percepire la storicità, convenzionalità e artificiosità di tali modelli. Gli adulti, d'altro canto, tendono a ripetere, in maniera stanca, modelli e codici della società moderna, validi in un tempo in cui termini come programma, progetto, pianificazione del futuro, ottimismo circa il futuro stesso, avevano un senso. Oggi occorre, invece, insegnare ai giovani a convivere con l'incertezza, con l'assenza di autorità infallibili, con la diversità e, per far questo, occorre rafforzare le capacità critiche e la capacità di assumersi la responsabilità delle proprie azioni.

Ben vengano, dunque, libri come *L'ospite inquietante* di Galimberti che individuano problemi, suggeriscono risposte (sempre aperte) a interrogativi che assillano tutti. Libri che si rivolgono a un pubblico vasto, pur avendo un taglio filosofico. Oltre alla consulenza filosofica, anzi prima di questa, penso che la filosofia debba recuperare un ruolo forte, soprattutto nella realtà italiana in cui è confinata nel mondo accademico, in un orizzonte per lo più

Phronesis

sterile: la capacità di farci riflettere sui modelli che ci dominano.

Phronesis

Analisi

Charles Larmore, *Le pratiche del sé*
(Meltemi, Roma, 2006)

di Roberto Peverelli

Charles Larmore, docente presso la Brown University di Providence, Rhode Island, è uno dei protagonisti della scena filosofica americana degli ultimi anni. I suoi studi si sono concentrati soprattutto sui caratteri del liberalismo politico, sul ragionamento morale e sulla natura dell'io. A quest'ultimo tema, in particolare, è dedicato *Les pratiques du moi*, un lavoro pubblicato originariamente in francese (lingua che Larmore frequenta e utilizza con assiduità) e tradotto in italiano nel 2006 da Meltemi. In questo breve articolo vorrei ripercorrere in modo sintetico le tesi centrali del libro di Larmore, per poi soffermarmi su alcune questioni che ritengo possano rivelarsi interessanti anche per chi si occupi di pratiche filosofiche.

1. Il nucleo fondamentale del lavoro di Larmore è la proposta di un'ontologia dell'io. Dissolta ogni fondazione ingenuamente metafisica, che cosa resta dell'io? Che cosa giustifica (se qualcosa la giustifica) la nostra pretesa a una particolare autorità delle parole pronunciate in prima persona? Se è vero che una relazione fondamentale con sé stessi è decisiva perché si dia un "io", che l'io non può prescindere da questa relazione originaria e inaggrabile (*uncontournable*, per citare Larmore), qual è la natura di questa relazione? Potrebbe essere concepita come una relazione di tipo conoscitivo? Come una trasparenza originaria dell'io a se stesso?

Larmore ritiene che queste ultime ipotesi non siano corrette. In

Phronesis

realtà, sostiene, l'io non ha alcun accesso privilegiato dal punto di vista conoscitivo ai propri stati mentali, credenze o desideri che siano; anzi, nel momento in cui cerca di pervenire a una adeguata conoscenza di sé, l'io si trova di fronte a se stesso esattamente nelle medesime forme e con le medesime difficoltà che incontra quando cerchi di conoscere gli altri, e che gli altri incontrano di fronte al compito di conoscere lui. Per queste ragioni, per inciso, non è mai possibile escludere che gli altri ci conoscano meglio di quanto noi conosciamo noi stessi. Non esiste una via interna, privilegiata di accesso ai propri stati interiori. La relazione originaria dell'io a se stesso sarà dunque di altra natura. E precisamente, pratica.

È questo il progetto di fondo del libro: tracciare il profilo di un'ontologia dell'io che ci identifichi come esseri normativi. Ma cosa significa più precisamente? Il rapporto a sé fondamentale, costitutivo dell'io, è nella prospettiva teorica di Larmore un rapporto pratico, ossia l'impegno a pensare e agire in un determinato modo, a partire da ciò che crediamo sia vero, da ciò che desideriamo in quanto buono. L'essenza del rapporto con sé che fa di ciascuno di noi un "io" «è il fatto che, fin nel più piccolo pensiero che abbiamo, noi non esistiamo se non assumendo un impegno» (p. 135). Larmore si appropria, sviluppandola nella direzione di un'ontologia dell'io, del modello teorico delineato in anni recenti da alcuni autori a partire dalla riflessione di Wilfrid Sellars, e in particolare da Robert Brandom (i testi di riferimento sono *Making It Explicit*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1994, e *Argomentare le ragioni*, Il Saggiatore, Milano 2002): una concezione normativista e inferenzialista del concetto. Riallacciandosi in modo consapevole alla forte influenza esercitata da Hegel sui classici del pensiero pragmatista, Peirce e Dewey in particolare, Brandom sviluppa nei suoi scritti il progetto (che cerco di sintetizzare a grandi linee, semplificandolo in modo un po' arbitrario)

Phronesis

di una semantica pragmatista imperniata sull'idea, ripresa da Hegel, del carattere normativo del pensiero - e più in generale delle nostre attività. Dei concetti, all'interno di questa prospettiva, viene quindi contestata ogni spiegazione che li riconduca a modelli teorici imperniati su riferimento e rappresentazione. Piuttosto, quando facciamo nostro un concetto assumiamo degli impegni: pensare un concetto, accogliere un valore, fare propria una credenza significa impegnarsi ad altre credenze, altri comportamenti, altri valori. Un concetto non è una rappresentazione, una specie di immagine mentale, ricavata in qualche modo, attraverso un processo di generalizzazione e astrazione, o in altro modo, dai contenuti della nostra esperienza sensibile; il contenuto del concetto non è definito dal riferimento a un oggetto intenzionale, ma dalla rete di impegni inferenziali che esso implica. Dire che una cosa sta in un certo modo significa assumersi la responsabilità di ricavarne alcune conseguenze e implicazioni, di accettare alcune ragioni per giustificare la nostra convinzione e escluderne altre, di agire in conformità a alcune regole di comportamento e non a altre. Che cosa esattamente implichi, peraltro, non è definitivamente fissato una volta per tutte a prescindere dall'uso del concetto: è nell'uso, invece, ossia nelle pratiche che legano quotidianamente individui e collettività, che il contenuto del concetto si viene precisando, in quanto i concetti sono prima di tutto strumenti del nostro agire quotidiano, modi di affrontare le situazioni proposte dalla vita.

Larmore non condivide interamente l'impostazione teorica di Brandom - in particolare, rifiuta la critica radicale della concezione del concetto come rappresentazione. La natura normativa, pratica dell'io trova però ai suoi occhi conferma da una riflessione approfondita sul concetto di autenticità. Che cosa significa essere autenticamente se stessi? Per quanto largamente presente nel lessico e nella rete di concetti con cui il senso comune pensa la realtà

Phronesis

e le dinamiche psichiche, il concetto di autenticità appare oggi largamente compromesso nel dibattito filosofico, alla luce di numerose critiche radicali a cui è stato sottoposto almeno a partire dai primi decenni del Novecento. Tra queste, le più incisive sembrano a Larmore le critiche di Sartre e Girard: per il primo, l'idea che essere autentici significhi ritrovare in sé il vero "io" e coincidere pienamente con esso ("Divieni ciò che sei realmente!") implica inesorabilmente la malafede, in quanto lo sdoppiamento inevitabile tra un "io" che osserva e un "io" vero ritrovato implica necessariamente l'impossibilità di una coincidenza; per il secondo, la possibilità della autenticità è inesorabilmente incrinata dalla scoperta della origine mimetica di ogni desiderio e di ogni carattere dell'io. In realtà, osserva Larmore, se le critiche di Sartre e Girard minano alla radice la plausibilità di un concetto di autenticità imperniato sul ritrovamento nell'interiorità di qualcosa come un vero "io", non appare impossibile ripensare l'autenticità in direzioni differenti; a partire, per esempio, dal tema del *naturel* caro a Stendhal, dall'idea di un agire in cui, semplicemente, «si fa quel che si fa, senza riflettere» (p. 48). Se proviamo a ripensare l'autenticità lungo queste direzioni, ne vedremo allora affiorare in modo limpido alcuni tratti - per esempio, il primato dell'agire sulla dimensione cognitiva, o ancora l'irrilevanza per l'io autentico di ciò che gli altri penseranno di lui e delle sue azioni (così ben esemplificati dalla fine, rovinosa e insieme liberatoria, di Julien Sorel ne *Il rosso e il nero*) - che sono in grado di rivelarci elementi preziosi per una rinnovata ontologia dell'io; posto, infatti, che nell'agire autentico l'io ritrovi qualcosa di sé, la constatazione, dopo Sartre in particolare, della inverosimiglianza dell'idea che essere autentici significhi avere una qualche conoscenza originaria di sé suggerisce qualcosa su quale possa essere la natura dell'io - e precisamente, che alla radice dell'io non stia un atto conoscitivo, ma pratico. In questa luce, prosegue Larmore, la stessa riflessione

Phronesis

potrebbe rivelarsi più complessa di quanto sembrasse a un primo sguardo: accanto a una riflessione cognitiva, incapace di restituirci una qualsiasi esperienza dell'autenticità, si delinea infatti la possibilità di una riflessione pratica, atto che compiamo quando «facciamo ritorno su noi stessi per assumere formalmente qualche credenza o linea d'azione in cui ci troviamo già implicati senza pensarci» (p. 9). L'esperienza stendhaliana del *naturel*, il riconoscimento della plausibilità di una riflessione pratica convergono dunque verso una conclusione teorica: «l'io si rapporta a se stesso precisamente in questo, *nell'impegnarsi*, e non nel conoscersi» (p. 96).

2. Perché questa ontologia dell'io potrebbe rivelarsi di qualche interesse per chi si occupi di pratiche filosofiche? Che cosa implica, dal punto di vista della consulenza filosofica, l'idea che ogni "io" sia un essere normativo? Credo che i suggerimenti di Larmore possano rivelarsi fecondi per chi cerchi di pensare le condizioni di possibilità delle pratiche filosofiche. Nell'impostazione hegeliana e pragmatista *à la* Brandom, che Larmore (almeno in parte) fa sua, i concetti non sono infatti *prima di tutto* contenuti mentali; prendono invece forma nel sociale, nelle pratiche di vita individuali e collettive, si sedimentano nel linguaggio, nei comportamenti, in forme di vita abitudinarie che quotidianamente assumiamo senza riflessione. Insomma, quando faccio mio un concetto o una credenza, quando agisco in un modo o in un altro, è molto plausibile che la rete di implicazioni a cui mi impegno mi sia del tutto o in larga parte opaca, invisibile. «Il nostro pensiero si svolge sempre all'interno di uno spazio normativo già dato» (p. 148). Il concetto stesso messo in gioco potrebbe essere quindi del tutto invisibile, per il soggetto coinvolto totalmente in un agire irriflessivo: l'incontro con il consulente filosofico, o la partecipazione a un dialogo socratico, in quest'ottica, assumono il rilievo di

Phronesis

un'occasione per accrescere la consapevolezza dello spazio normativo in cui inevitabilmente pensa e agisce qualsiasi soggetto - e, aggiungerei, il consultante come il consulente. C'è poi un'altra questione. Un'impostazione inferenzialista è tendenzialmente orientata a abbracciare un olismo semantico, vicino alle posizioni di Quine: se ogni concetto si definisce per la rete di inferenze, di catene di premesse e conclusioni a cui dà origine e entro cui si colloca, la definizione di ogni concetto includerà un riferimento a un'ampia rete di concetti, anche se ragionevolmente non a tutti. E' però poco plausibile che questa fitta trama di riferimenti sia riconosciuta da subito da chiunque - anzi, forse che sia mai ricostruita completamente da qualcuno. Riconoscere almeno in parte questi impegni, però, fornire e chiedere ragioni delle nostre credenze e di quelle degli altri, è l'esercizio in cui prende forma ogni sapere. Abitare lo "spazio delle ragioni", secondo la bella formula di Sellars, significa proprio imparare a dipanare questa matassa di inferenze a prima vista aggrovigliate o insospettate; rendere esplicito quanto è implicito in una credenza, un'azione, un gesto attraverso il lavoro del e sul concetto è in larga parte l'esercizio del pensiero. *Making it Explicit*: il titolo dell'opera maggiore di Brandom potrebbe ben figurare come motto (almeno di una parte) della consulenza filosofica. L'astrazione regressiva su cui si fonda dal punto di vista metodologico il modello del dialogo socratico nella elaborazione teorica di Leonard Nelson, se non si accoglie lo sfondo neokantiano in cui si muoveva a inizio Novecento il filosofo tedesco, trova qui una nuova giustificazione.

Ma al di là dell'interesse di questa ontologia dell'io, credo che il lavoro di Larmore meriti attenzione anche in virtù delle analisi, sottili e approfondite, dedicate a aspetti differenti della vita dell'io. Autenticità, desiderio e mimetismo sociale, possibilità e limiti della conoscenza di sé... Su questi e su altri temi, il pensiero di Larmore si sofferma con cura, nutrito dal dialogo tra la tradizione

Phronesis

analitica anglosassone e la tradizione filosofica francese, da Montaigne a Ricoeur. Nell'ultimo capitolo, in particolare, l'attenzione dell'autore si concentra, all'interno di un confronto tra prudenza e saggezza, sulla massima socratica (cara anche alle pratiche filosofiche) per cui «una vita senza esame non vale la pena di essere vissuta». Larmore contesta con forza la fondatezza di questa massima, imperniata a suo dire su due presupposti teorici, entrambi infondati: che la vita nel suo insieme possa e debba essere oggetto di una valutazione etica, in primo luogo, e che questa valutazione debba essere compiuta da un punto di vista per così dire intemporale, sottratto al divenire tumultuoso e confuso del presente, in modo da stabilire una volta per tutte in che modo una vita, la mia vita debba essere vissuta; che alla luce di questo esame della vita sia possibile stendere un piano di vita, che mi consenta di perseguire consapevolmente e in modo efficace gli scopi prefissati. Se questo è quanto ci prefiggiamo sottoponendo a un esame la nostra vita, cadremo sempre vittima di un'illusione. Non esiste, scrive Larmore, una risposta corretta alla domanda “in che modo dovrei vivere?”. E non solo perché non saremo mai in grado di valutare dall'esterno la nostra vita, ma saremo sempre impigliati negli impegni concettuali che oggi, provvisoriamente, ci vincolano; ma più in generale, perché il nostro bene si trova sempre in divenire, soggetto alla possibilità di inesauribili ridefinizioni, sollecitate dall'accadere di eventi imprevisi e imprevedibili. La nostra vita davvero, come voleva Marcel Proust, è punteggiata da “intermittenze del cuore”, da improvvise, inattese accensioni, di emozioni, passioni, concetti che la stravolgono e la indirizzano verso felicità inattese. La contingenza è in modo radicale la cifra del vivere.

Tutto questo non significa che la vita nel suo insieme non possa essere oggetto di una valutazione morale, o che non valga mai la pena di esaminarla. Ma in quest'ottica la prudenza, l'attenzione a

Phronesis

preservare il filo di continuità nel nostro agire con quanto abbiamo identificato razionalmente come il nostro bene, l'ostinazione nel ribadire la coerenza del nostro piano di vita, possono rivelarsi talora i più temibili nemici del nostro bene. La prudenza è proprio ciò di cui un giorno potremmo amaramente pentirci. Il lavoro di Larmore si chiude con l'invito a coltivare piuttosto la virtù della saggezza: la capacità di restare aperti all'irrompere nella nostra vita di eventi che aprono percorsi verso beni inattesi, consapevoli che la vita migliore per ciascuno di noi non è mai ancora definita. «En échange de ce que l'imagination laisse attendre et que nous nous donnons tant de peine pour essayer de découvrir, la vie nous donne quelque chose que nous étions bien loin d'imaginer» (Proust).

Phronesis

Notiziario

Phronesis

Libri in uscita

Basili, Cavadi, Dipalo, Giacometti, Miccione, Montanari, Pollastri, Regina, Sesino, Zampieri, *Filosofia Praticata* (Trapani, Di Girolamo, 2008)

Da venticinque anni, a partire dalla Germania, si è diffusa nel mondo la *Philosophische Praxis*: un tentativo di valorizzare con modalità nuove la dimensione “pratica” che ogni filosofia ha da sempre implicato. Il movimento ha aperto prospettive, suscitato polemiche, prodotto iniziative.

In occasione del III Convegno mondiale in Sardegna (Carloforte, Oristano 2008) alcuni dei maggiori protagonisti italiani presentano in questo volume collettivo la sintesi dei loro contributi di ricerca e di esperienza: per raccontare con chiarezza e concretezza come da loro sono state capite e sperimentate la consulenza filosofica e le altre pratiche filosofiche. Il volume è arricchito da una presentazione di Ran Lahav, notissimo pioniere israeliano; da una bibliografia dedicata ai testi prodotti originalmente in lingua italiana e da alcune schede di lettura.

Gli autori sono in gran parte soci di “Phronesis”: grazie alle schede bio-bibliografiche fornite in allegato, è possibile raggiungerli nelle varie sedi italiane in cui esercitano la professione di consulente filosofico al servizio di “ospiti” privati, di organizzazioni e di enti pubblici.

Neri Pollastri, Davide Miccione, *L'uomo è ciò che pensa. Sull'avvenire della pratica filosofica* (Trapani, Di Girolamo, 2008)

Pratica filosofica è una delle formule per indicare varie, innova-

Phronesis

tive, attività filosofiche per non specialisti (*Café Philo*, “vacanze” e “ritiri” filosofici, seminari e conversazioni, “consulenza filosofica”) che, negli ultimi anni, hanno cercato di rispondere al crescente interesse che la filosofia ha suscitato nell'opinione pubblica.

Ma qual è il futuro di queste “pratiche”? Per rispondere è necessario capire quale sia, parafrasando Nietzsche, l'utilità e il danno della filosofia della vita, ma anche in che misura la filosofia, proprio per la sua inattualità, si faccia sempre più necessaria nel mondo di oggi. Temi che vengono qui affrontati, con leggerezza e ironia, in due saggi e un divertito dialogo, nei quali vengono descritti alcuni dei tratti meno ovvi della filosofia ed è messa in luce la sua spesso trascurata importanza per la vita quotidiana degli uomini. Di tutti gli uomini, anche e soprattutto di quei “non specialisti” in filosofia ai quali la *Pratica Filosofica* e questo stesso libro si rivolgono.

Giuseppe Ferraro, *L'innocenza della verità* (Napoli, Filema, 2008)

Il sapere è un possesso senza proprietà, occorre restituirlo a chi non lo ha avuto e ne è privo. Con questa dichiarazione, Giuseppe Ferraro continua il suo percorso per una filosofia fuori le mura accademiche, iniziato con la *Filosofia in carcere*, scritto con i minori di Nisida. *L'innocenza della verità* è ambientato nelle carceri di Bellizzi e Carinola nelle province di Avellino e di Caserta, e racconta l'esperienza di un corso di filosofia rivolto a detenuti adulti. L'argomento è l'etica nella forma del rispetto, della relazione di verità, dei legami, dei sentimenti. Il corso è accompagnato da esercizi tenuti dai detenuti e dalle lettere di alcuni di loro che testimoniano non solo il disagio, ma anche l'urgenza di cambiare la

Phronesis

visione carceraria, perché il carcere non sia più soltanto luogo di detenzione e privazione. Il libro si conclude con la costruzione della città ideale e legale da parte dei detenuti e con una critica della ragione penale che elabora una proposta alternativa per un carcere diverso.

Antonio Cosentino, *Filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca, formazione e cura di sé* (Milano, Apogeo, 2008)

Nello scenario della società della tecnologia, della “cultura terapeutica” e dei sempre nuovi conformismi, il bisogno di filosofia rischia di essere svuotato del suo potenziale senso di istanza critica per essere formalizzato e incluso nel sistema come uno dei suoi prodotti. La proposta di una filosofia come pratica (una “filosofia agoretica”, come la chiama Cosentino), non è né un mitico richiamo alle origini né un troppo ottimistico progetto di rilancio della razionalità moderna. La metafora dell’agorà, la piazza, può aiutarci ad aprire un orizzonte di esperienza non mediata dai mezzi di comunicazione di massa. Si tratta di istituire oasi, terreni di gioco di pensiero riflessivo; micro-eventi di ricerca sviluppata con la propria testa e anche sulla propria testa con l’aiuto di una filosofia che, senza rinnegare se stessa, sappia mettersi al servizio della vita e proporsi anche come strumento di emancipazione.

Phronesis

Gerd Achenbach, *Del giusto nel falso* (Milano, Apogeo, 2008)

Il titolo di questo libro fa riferimento a un passo di Theodor Adorno, nei suoi *Minima moralia*, là dove si dice “Non si dà vera vita nella falsa”. In tutti i libri di Achenbach si ritrova il motivo costante di un essere umano che cerca di tornare in se stesso allontanandosi dal modo comune di pensare, che si sforza di agire secondo una serie di principi che hanno la funzione di indicargli la via verso la vita “vera”; di un individuo che vaga tra la folla (e le follie) del Moderno nel tentativo di evidenziarne gli errori e i punti deboli, aggrappandosi ai principi originari della filosofia come arma contro l’oblio e la rimozione che definiscono il contorno del nostro tempo.

Achenbach affronta in questo libro i temi che riguardano *ognuno* di noi, per poi arrivare a definire il suo fine (che poi è il fine dell’esistenza): la “vera” vita (o la vita “giusta”), un’esistenza, cioè, che ha a le sue radici nella *capacità di saper vivere*. Achenbach trasforma la filosofia in potenzialità pratica per l’esistenza, misurandosi con una sua effettiva e concreta applicazione alla vita nello sforzo di chiarificarla in tutte le sue sfumature.

Paolo Cattorini, *Bioetica clinica e consulenza filosofica* (Milano, Apogeo, 2008)

Che cos’è la dialettica clinica? È possibile una consulenza etica individuale? E che rapporti ha con la psicoterapia? Chi può esprimersi sullo statuto oncologico dell’embrione? Come capire se la sospensione delle cure è una vera e propria eutanasia? Quali problemi morali solleva la fecondazione artificiale?

Cattorini affronta in queste pagine alcune delle più delicate te-

Phronesis

matiche della bioetica esponendo il proprio metodo di lavoro, narrando casi specifici e proponendo l'inaspettata figura del Dr. Socrate. Il filosofo in ospedale non persegue obiettivi medici né offre counseling psicologico, ma ha competenze che gli permettono di dialogare con pazienti, sanitari, amministratori e può lavorare con la stessa sregolata intelligenza del Dr. House. Anche il consulente etico è infatti a suo modo “zoppo”, impotente, senza camice e opera a una certa distanza dai malati, ma proprio per questo riesce a vedere cose significative e a dire parole pertinenti sulla decisione diagnostico-terapeutica che lo staff sta prendendo, quando sono in gioco dilemmi morali. Prendersi cura di un sofferente significa infatti anche questo: giustificare razionalmente la qualità umana di una scelta, confrontare differenti visioni del mondo, comprendere meglio il senso dei propri desideri, vivere più consapevolmente il tempo di malattia.

Phronesis

Questo numero è stato concluso il 28 dicembre 2008