

Phronesis

Semestrale di filosofia,
consulenza e
pratiche filosofiche

Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica

Phronesis

Phronesis

*Semestrale di filosofia,
consulenza e pratiche filosofiche*

Anno VII, numero 12, aprile 2009

Direzione: Davide Miccione, Neri Pollastri

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

Comitato scientifico: Fabio Cecchinato, Umberto Galimberti,
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	
La chiave della saggezza e della virtù nel colloquio filosofico di Stefano Zampieri	11
 ESPERIENZE	
Riflessioni sulla consulenza filosofica di Luisa Sesino	31
 CONVERSAZIONI	
A dialogo con Giacomo Marramao (di Neri Pollastri)	59
 REPERTORIO	
Antonio Cosentino, <i>Filosofia come pratica sociale</i> (di Giorgio Giacometti)	79
Vesna Bijelic, <i>Parole prospettive e cambiamento</i> (di Roberto Peverelli)	91

Phronesis

DIRITTO E ROVESCIO

Luce Irigaray, *La via dell'amore*
(di Chiara Chiapperini e Chiara Zanella) **103**

LIBRI PER LA PRATICA

Günther Anders, *La catacomba molussica*
(di Giacomo Pezzano) **117**

Massimo Cirri, *A colloquio*
(di Neri Pollastri) **127**

**Giovanni Gurisatti, *Schopenhauer maestro di
saggezza***
(di Davide Miccione) **135**

Phronesis

Editoriale

di Neri Pollastri

Iniziamo il settimo anno di vita della nostra rivista con alcune novità, consistenti nell'apertura di due nuove rubriche.

La prima, intitolata "Esperienze", che troverete dopo i "Saggi", vuol essere dedicata a contributi più "pratici" rispetto alla media di quanto fino ad oggi pubblicato. Era da tempo che pensavamo a uno spazio di questo genere e non erano pochi i lettori attenti che lo reclamavano, ma fino ad oggi avevamo rinviato l'inaugurazione non tanto per l'oggettiva carenza di materiali, quanto per il ridotto numero di professionisti dai quali potersi attendere (o anche ai quali richiedere) contributi adeguati.

Oggi crediamo che la situazione sia mutata: l'associazione di cui questa rivista è espressione ha oltre cinquanta professionisti, ciascuno dei quali avrà modo di maturare le proprie esperienze e di dividerne gli esiti anche attraverso la pubblicazione su queste pagine. In questo numero iniziamo con un testo di Luisa Sesino, che - come molti sanno - è stata probabilmente la prima persona in Italia ad avere un'esperienza professionale come consulente filosofico, a metà degli anni '90. Giusto quindi che sia proprio lei la prima a parlarci di "esperienze".

La seconda nuova rubrica, intitolata "Diritto e rovescio", vuol essere un'occasione di confronto critico al cospetto di un saggio che, di volta in volta, potrà essere tanto un lavoro della letteratura specialistica sulle pratiche filosofiche, quanto un libro - di filosofia o d'altro genere - che sia stato ritenuto rilevante. In questo caso Chiara Chiapperini e Chiara Zanella hanno prodotto due ben diverse riflessioni sul libro di Luce Irigaray *La via*

Phronesis

dell'amore. Sarà interessante confrontare i due sguardi, farli interagire, per avere una visione critica “tridimensionale” del testo.

La conversazione di questo numero è con un'importante filosofo italiano che guarda con molto interesse alla consulenza filosofica e che si è confrontato con alcuni dei suoi protagonisti: Giacomo Marramao. Il dialogo che abbiamo avuto con lui non verte solo sulla consulenza, ma proprio per questo sarà interessante vedere come molti dei temi a lui cari - in particolare quelli della filosofia politica - si intreccino ineludibilmente con la pratica filosofica.

Com'è noto, a partire dall'organizzazione del Convegno Internazionale di Carloforte l'Associazione Phronesis ha avviato confronti e collaborazioni con altre associazioni italiane che si dedicano alle pratiche. In questo numero la rubrica “Reperitorio” presenta i libri dei Presidenti di due di esse: di Vesna Biješić - Presidente dell'Associazione Italiana Psicofilosofi - recensiamo *Parole prospettive e cambiamento*; di Antonio Cosentino - Presidente del Centro di Ricerca sull'Indagine Filosofica - recensiamo *Filosofia come pratica sociale*.

Infine, nella rubrica “Libri per la pratica” ospitiamo le recensioni di tre lavori ben diversi tra loro, ma tutti ricchi di spunti di riflessione per chi si interessi di pratiche filosofiche. Il primo è un grande e dimenticato libro di un ancor più grande e altrettanto trascurato autore: *La catacomba molussica* di Günther Anders. Un libro dal curioso destino: scritto prima dell'avvento del nazismo, riscritto dal suo autore durante l'esilio, pubblicato tardissimo anche in tedesco, è stato tradotto in italiano solo lo scorso anno. Il secondo libro di cui parliamo è il curioso e controverso *A colloquio*, del noto conduttore radiofonico Massimo Cirri (*Caterpillar*), il quale - come non molti sanno - accanto all'attività sui media è anche operatore presso un Centro di salute mentale. Il lavoro verte sulle sue esperienze in questo campo,

Phronesis

ma è scritto con lo spirito - critico e ironico - che chi ha avuto modo di ascoltarlo in radio ben conosce: un innesto strano, che dà frutti sorprendenti, non facili da apprezzare al primo assaggio, ma assai interessanti. Il terzo libro recensito, infine, è *Schopenhauer maestro di saggezza* di Giovanni Gurisatti, che offre alcuni spunti non solo per prendere in considerazione il filosofo tedesco più di quanto sia stato fatto finora nel mondo delle pratiche, ma anche per riconsiderare criticamente alcune interpretazioni della “saggezza filosofica” che vanno per la maggiore nel nostro settore.

Nel lasciarvi ai testi, vi ricordiamo che, ovviamente, per entrambe le nuove rubriche attendiamo dai lettori proposte per le prossime uscite: la rivista è scritta non solo *per voi*, ma anche *da voi*.

Buona lettura!

Phronesis

Saggi

Phronesis

La chiave della saggezza e della virtù nel colloquio filosofico

di Stefano Zampieri

Un ritorno

È opinione diffusa nella letteratura della consulenza filosofica che essa debba avere per scopo finale una condizione che viene definita di *saggezza*. Esplicito sostenitore di questa tesi, ad esempio, è Ran Lahav, il quale afferma appunto, in riferimento alla consulenza filosofica, che «la filosofia intesa come ricerca della saggezza è una ricerca che mira ad ampliare e approfondire la vita. Il suo ruolo non è quello di aiutare i consultanti a essere più soddisfatti, ma più saggi: non a superare i loro problemi sul lavoro o nel matrimonio, ma ad esplorare i domini delle idee e a crescere in saggezza»¹. Tuttavia, se poi andiamo a cercare una definizione più stringente del termine, ci accorgiamo che è piuttosto difficile trovarla; Lahav preferisce formule un po' vaghe, un po' allusive, più legate al modo d'essere speciale del filosofo praticante. Quella attraverso la quale, più di recente, egli ha cercato di rispondere alla questione suona così: «E questo è precisamente il significato di saggezza: essere aperto al vasto orizzonte della realtà umana. Aperto, non nel senso di pensare *intorno* al suo ambito complessivo, ma nel senso di essere *a partire* dal suo ambito. Il saggio - l'idea verso cui la pratica filosofica è diretta - è colui che appartiene a un mondo più grande e così dà voce alle molte voci della realtà attraverso il suo intero stile

¹ Ran Lahav, *La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, in *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano, 2004, p. 62, ma si veda in particolare tutto il cap. 3, pp. 55-78.

Phronesis

di vita. È qualcuno attraverso cui la realtà parla»².

Non può sfuggire, in questa formulazione, la nostalgia per un modello del saggio che tende vistosamente verso la figura del maestro, se non addirittura dello *sciamano*³. Forse al di là delle intenzioni del filosofo israelo-americano, vi è, in formulazioni come queste, un'eco molto forte dell'immagine di saggezza antica come appare in modo particolare dagli studi di Pierre Hadot, il quale legge nell'antico un'idea di saggezza come tendenza ad elevarsi dalla limitata condizione individuale ad una condizione di universalità: «In generale, tenderei personalmente a rappresentarmi la scelta filosofica fondamentale, dunque lo sforzo verso la saggezza, come un superamento dell'io parziale, particolare, egocentrico, egoista, per raggiungere il livello di un io superiore, che vede tutte le cose nella prospettiva dell'universalità e della totalità, che prende coscienza di sé come parte del cosmo, che abbraccia allora la totalità delle cose»⁴. È abbastanza evidente il limite di queste formulazioni, ancora fortemente vincolate ad un linguaggio metafisico e quindi assai distanti dalla realtà umana e dalla sua esperienza. Ma, al di là di questo, deve apparire chiaro che il limite essenziale di simile prospettiva, sia nella formulazione di Lahav che in quella di Hadot, consiste nel fatto che essa è di principio parziale, perché ha sempre come soggetto, esplicito o implicito, il filosofo: si tratta cioè di percorsi di crescita e di formazione fuori dell'ordinario, che solo apparentemente possono essere indicati a tutti, ma di fatto, per la complessità della trasformazione che

² Ran Lahav, *Philosophical Practice. Have we gone far enough?*, in "Practical Philosophy", 9, 2, 2008, pp. 13-20.

³ In più occasioni pubbliche Lahav ha usato esplicitamente questa figura, per esempio alla IX Conferenza Internazionale sulla Pratica Filosofica di Carloforte nel luglio 2008.

⁴ Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, Torino, Einaudi, 2008, p. 117.

Phronesis

esigono, restano privilegio di pochi. Chi volesse adattare questa visione della saggezza alla prospettiva della pratica filosofica finirebbe per cadere in una contraddizione, a mio modo di vedere, molto forte: quella di sostenere, da un lato, una pratica che ha uno dei suoi centri ispirativi e della sua ragion d'essere proprio nel suo rivolgersi *al non filosofo*, ma dall'altra gli propone come modello una immagine elitaria, particolaristica, sostanzialmente aristocratica. È questo che deve lasciarci del tutto insoddisfatti e deve spingerci ad andare oltre nell'indagine, alla ricerca di una composizione di tale contrasto e quindi alla formulazione di una ipotesi di saggezza alla portata del non filosofo, alla portata di noi tutti, coerente con la nostra esperienza della pratica filosofica.

Una insoddisfazione simile, probabilmente, ha spinto anche Neri Pollastri a riflettere intorno a questo tema, non accontentandosi di formule troppo astratte, e cercando piuttosto di evidenziare la necessità per la pratica filosofica di un modello di saggezza non sapienziale, molto prossimo al “sapere di non sapere” socratico e quindi relativizzato rispetto ad ogni pretesa di assolutismo, di atteggiamento da guru, da maestro. Così egli traduce riassuntivamente la sua interpretazione: «Vivere la contraddizione, affrontando con sicurezza la precarietà, pensando razionalmente l'emozionalità e emozionandosi della ragione è quanto la filosofia può dare alla vita. Solo provando fino in fondo questa “contraddizione vivente” è possibile tentare di incarnare la saggezza filosofica che va in gioco nella consulenza»⁵.

La formula di una saggezza che non supera ma abita le con-

⁵ Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano, 2004, p. 220. Più recentemente Pollastri ha riproposto una nozione di “saggezza filosofica” intesa come «quella che scaturisce dalla sola pratica del continuo, rigoroso e sistematico esame critico della propria visione del mondo, delle proprie assunzioni di valore, delle proprie azioni alla luce di queste ultime» (Neri Pollastri - Davide Miccione, *L'uomo è ciò che pensa. Sull'avvenire della pratica filosofica*, Di Girolamo, Trapani, 2008, p. 53).

Phronesis

traddizioni, che fa tesoro della complessità dell'esistenza senza pretendere di superarla verso ipotetiche condizioni superiori, ci riporta alla complessità e contraddittorietà della nostra vita di uomini; ci mette dunque, io credo, sulla strada giusta per comprendere l'esatta misura della questione, in quanto questione che ci appartiene, che appartiene a ognuno di noi, non soltanto al filosofo, non soltanto all'illuminato.

L'antico e il moderno

Qualsiasi pratica della filosofia deve aver fatto i conti con il tema della saggezza, perché da sempre fra l'una e l'altra vi è un legame intimo e complesso. Potremmo dire che da sempre la filosofia ha inseguito la saggezza, sotto le diverse facce del *conoscere la verità*, cioè la natura delle cose (e qui si confonde con la sapienza⁶), oppure nell'esigenza del *dire la verità*, e infine in fun-

⁶ Il termine saggezza, com'è noto è fin dal principio piuttosto ambiguo, perchè tende a confondersi con la "sapienza", *phronesis* e *sophia* in greco, ma come è noto in molte lingue moderne le due parole sono tradotte con lo stesso termine, *wisdom*, *sagesse*, *Weisheit*. Sappiamo bene che, infatti, la distinzione secca tra i due termini appartiene ad Aristotele, perché tutti i primi pensatori greci e soprattutto Platone, danno ancora una valenza pratico-operativa al sapere, e la stessa *philo-sophia*, nell'accezione platonica è volta prima di tutto alla scena politica, infatti egli può affermare che «saggezza di gran lunga più grande e bellissima è quella che riguarda l'ordinamento delle città e delle case, e si chiama temperanza e giustizia» (*Simposio*, 209a). È Aristotele, dunque, che si preoccupa di distinguere nettamente la saggezza, sia dalla scienza, in quanto al contrario di questa, si occupa di cose che possono essere diversamente, sia dalla tecnica, perché non ha un fine produttivo esterno. La saggezza diviene in questo modo la virtù propria di quella parte della ragione umana che si occupa della realtà contingente e naturale. Ed è quindi collocata ad un livello inferiore rispetto alla sapienza (*sophia*) che è la parte più alta dell'uomo, quella che ha a che fare con le verità eterne. Il rapporto tra le due corrisponde al rapporto che la medicina intrattiene con la salute: come la medicina cerca di produrre la salute senza però esserne padrona, così la saggezza opera in vista della sapienza. La saggezza dunque è ciò che porta a deliberare bene, cioè a compiere le scelte opportune rispetto ai limiti di possibilità dell'individuo e diviene fondamento di quella vita attiva che ha un ruolo essenziale nell'antropologia aristotelica ma resta comunque subordinata alla vita contemplativa che si fonda piuttosto sulla sapienza ed è il presupposto della vera felicità.

Phronesis

zione del *praticare la verità*, secondo una tripartizione che gli stoici tradurranno nei tre ambiti della fisica, della logica e dell'etica. La filosofia dell'antichità è, in questo senso, desiderio di saggezza, e per il mondo antico essa è considerata un modo d'essere, «uno stato nel quale l'uomo è in modo radicalmente differente dagli altri uomini»⁷.

In questo senso le caratteristiche che emergono relativamente alla figura del saggio sono assai lontane dal modo d'essere contemporaneo: il saggio antico è colui che rimane sempre identico a se stesso anche al variare delle situazioni e che trova in se stesso la sua felicità, non ha bisogno cioè né di orpelli esteriori (ricchezze, fama, gloria...) né di legami stretti (amore, amicizia...). È l'uomo che sa manifestare indifferenza nei confronti del mondo per non esserne coinvolto. Come dice Seneca: «E se vedi un uomo che il pericolo non intimorisce per niente, che le passioni non hanno toccato, e che, felice nell'avversità, sereno in mezzo alle tempeste, vede gli uomini dall'alto e vede gli dei al suo stesso livello, non ti sentirai forse colmo di venerazione?»⁸.

Per il mondo classico la saggezza non è comune, è esclusiva, è oggetto di ammirazione. Questa lettura aristocratica della saggezza viene sostanzialmente ripresa dal cristianesimo, per il quale tuttavia la figura del saggio si riversa in quella del *santo*. Ma non è mia intenzione qui articolare una storia, solo sottolineare le due figure di cui abbiamo bisogno per comprendere quel che accade nel momento in cui appare la pratica filosofica: le figure relative all'antico, il saggio aristocratico, e al moderno, la dimen-

⁷ Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 199 , p. 211 (ed. or. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995).

⁸ Seneca, *Lettere a Lucilio*, 41.4. Sul tema generale della saggezza e in particolare sull'idea che il saggio antico sia costantemente raffrontato con il divino si veda il bel saggio di Pierre Hadot, *La figura del saggio nell'antichità greco-latina*, in "Micromega", 4/2009, pp.151-174

Phronesis

sione universalistica della saggezza.

Rapidamente, vorrei provare a delineare questa seconda figura usando soltanto la voce di Cartesio, inteso come il vero e proprio spartiacque tra l'antico e il moderno. Ebbene, all'epoca in cui ci si fida della *ragione* e ci si affida alla *volontà*, può apparire con evidenza, a Cartesio, che «chiunque ha una volontà ferma e costante di usare sempre della ragione il meglio che gli è possibile, e di fare in tutte le sue azioni, quel che egli giudica sia il meglio, è veramente saggio, quanto la sua stessa natura permette che lo sia»⁹.

La ragione per giudicare, dunque, e la volontà per fare: l'uomo soggetto dell'età moderna usa le sue doti per realizzare una vita saggia. Ma quel che deve colpire è la limitazione di campo che pone Cartesio: la ragione va usata *al meglio possibile*, l'azione deve essere ciò che l'uomo giudica sia *il meglio* e, in definitiva, egli ottiene così tutta la saggezza *che la sua natura gli consente*. Insomma, essere saggi non significa necessariamente, da questa prospettiva, sottoporsi a pratiche ed esercizi selezionati, né accettare limitazioni e rinunce che richiedano isolamento, autarchia, rinuncia come nel mondo antico delle scuole, ove la filosofia restava confinata alla comunità dei pochi capaci di viverla in modo assoluto e impegnativo, né accedere ad una condizione di illuminazione radicale: significa qualcosa di molto più umano e raggiungibile. Con la modernità si mostra la possibilità che ognuno viva *la propria saggezza*: come dice Cartesio, anche «quelli che non hanno un grande ingegno possono essere così perfettamente saggi quanto lo permette la loro natura»¹⁰. Dunque si tratta di *una condizione potenzialmente universale*, quanto sono universali le due qualità fondative dell'uomo soggetto: la sua ragio-

⁹ Renato Cartesio, *I principi della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 4

¹⁰ *Ibidem*.

Phronesis

ne, la sua volontà.

A mio modo di vedere il colloquio filosofico si colloca all'interno di questo universalismo moderno e non nel modello elitario antico. Allo stesso tempo, dobbiamo essere lucidi nel vedere, nel modello della modernità, anche un limite insuperabile per la pratica filosofica: quello relativo alla forma sostanzialmente intellettualistica del sapere filosofico¹¹, che non corrisponde all'esigenza della pratica filosofica, la quale da questo punto di vista si sente più vicina alle forme antiche di una filosofia vissuta, intesa cioè come stile di vita. Cominciamo a comprendere quanto sia difficile trovare una collocazione genealogica alla pratica filosofica, e quanto siano insufficienti le rievocazioni della filosofia antica come suo immediato riferimento. A questo punto il nostro compito è piuttosto quello di contemperare la forma della filosofia vissuta, come forma di vita, degli antichi, con il modello universalistico della saggezza proprio della modernità.

Universalismo e vita filosofica

Dal moderno dobbiamo dunque prendere questo: che la saggezza riguarda innanzi tutto la dimensione umana, ovvero ciò su cui è possibile deliberare; riguarda dunque l'agire reale dell'uomo nel mondo. Essa guida quell'azione che richiede conoscenza dell'universale, come direbbe Aristotele, cioè in termini più moderni quel sistema di *credenze* in base al quale regoliamo la nostra esistenza, ma anche quella conoscenza del particolare che si realizza solo a partire dall'*esperienza*.

¹¹ Anche le riprese della saggezza antica come arte del ben vivere in epoca moderna, da Montaigne a Nietzsche, non riescono più a liberarsi del tutto da questo intellettualismo per cui la saggezza si realizza prima di tutto nel *saggismo*, ovvero in una forma di scrittura filosofica che ha a che fare con le questioni cruciali della vita, e ha per soggetto in primo luogo, la vita dell'autore.

Phronesis

Un sistema di credenze (ma io nella mia lingua filosofica preferisco parlare di *verità locali*¹²) e una rete di esperienze: è questo il campo su cui insiste la saggezza, così come, del resto, è il campo dell'esistenza in generale. Così la saggezza ha a che fare con un agire consapevole che sia capace di fissare i confini naturali del possibile e che sia capace di progettare l'esistenza in funzione della realizzazione dei propri desideri, in un percorso che non ha un valore assoluto o un modello definitivo di fronte, ma che ha bisogno di alcuni punti di riferimento - le verità locali - per non disperdersi vuotamente e che, per essere quanto più efficace, si serve del tessuto di esperienze che la vita stessa fa maturare.

È chiaro che questo processo, per essere adeguatamente compreso, esige che si chiarisca proprio il rapporto che il colloquio filosofico intrattiene con queste strutture essenziali della soggettività moderna: la ragione e la volontà.

Il modello di razionalità che si manifesta nella pratica filosofica elude completamente il culto della Ragione che Cartesio ci ha lasciato in eredità, ed ha a che fare piuttosto con una esperienza di ragioni plurali che si articolano in funzione di uno scambio, di una ragione collettiva, che nasce nella situazione concreta di vita: non una ragione che si impone, ma ragioni che si compongono. D'altra parte, andrebbe problematizzata anche la nozione di volontà che la pratica filosofica mette in atto; basti per ora osservare che il principio della condivisione e del dialogo non può che mettere in scena una volontà depotenziata, infinitamente lontana dall'immagine della volontà di potenza che ha caratterizzato l'uomo moderno. La condizione per cui si realizzi una esperienza di pratica filosofica, cioè di condivisione, di

¹² L'espressione compare nel mio *L'esercizio della filosofia*, Apogeo, Milano, 2007, per esempio alle pp. 66, 68, 87, 93, 94, ma verrà tematizzata in un saggio di prossima pubblicazione dal titolo: *La chiave della verità nel colloquio filosofico*.

Phronesis

compartecipazione, di colloquio, è che il singolo rinunci a una parte delle proprie pretese, che si rinunci o si ridimensionino le ambizioni tipicamente moderne dell'uomo soggetto che si ritiene individuo unico e autosufficiente, capace di dominare il mondo dall'alto della sua ragione, forte abbastanza per metterlo in soggezione con la propria incontenibile volontà di potenza.

Proprio questo gesto di rinuncia preliminare è ciò che si richiede per accedere alla dimensione della vita filosofica. E non potrebbe essere diversamente, dal momento che essa, come si è detto, riguarda l'agire reale nel mondo, ed è nell'agire e nel parlare che si rivela l'identità dell'uomo in quanto condizione relazionale. Una identità dunque che non fa perno sulla rappresentazione chiusa della coscienza, ma si dispiega nel nostro agire che è sempre un agire in mezzo agli altri, cioè sostenuti da un tessuto di relazioni che si intrecciano e si slacciano, si strappano e si ritessono continuamente; è solo di fronte e in mezzo agli altri che accediamo al discorso, che esiste ed ha senso solo perché scambiato e condiviso. Il primo atto della vita filosofica, dunque consiste nel ricondurre la ragione dalla sua assolutezza di sapere che dice e fonda il mondo alla dimensione più modesta di ragione narrativa, che racconta l'esistenza nello scambio, nel colloquio che noi tutti siamo. Al contempo si tratta di ridimensionare quella volontà di potenza che vuole il mondo per sé, come proprio dominio, riportandola a una volontà umana circoscritta all'agire, secondo la forma della responsabilità e della condivisione.

D'altra parte, dall'antico non possiamo fare a meno di ritenere l'esperienza della filosofia come pratica reale di vita, e allora la figura della saggezza che andiamo cercando deve prendere, a mio avviso, la forma di una dimensione strettamente attinente alla nostra realtà esistenziale, deve essere qualcosa di cui ognuno di noi può appropriarsi, far proprio. Per questo io trovo che

Phronesis

sia molto più significativo, per indicare questa forma di saggezza che intravedo sullo sfondo della pratica filosofica, parlare di *vita filosofica*. Ecco allora che se diciamo che il colloquio filosofico si deve dare come obiettivo la vita filosofica diciamo assai più di quanto si direbbe assumendo il termine tradizionale di saggezza: non si tratta infatti in nessun modo di una forma di nostalgia per l'antico ingenuamente idealizzato, quanto piuttosto di una radicale occasione per ripensare le coordinate dell'umano nel nostro tempo, nella nostra attuale condizione storica.

Dalla saggezza alle virtù locali

Potrei fermarmi qui, ma credo ci sia un passaggio ulteriore non solo utile, ma forse anche necessario. Ancora una volta ci viene in aiuto Aristotele, il quale definisce la saggezza come «una disposizione vera, ragionata, disposizione all'azione avente per oggetto ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo»¹³ e quindi come il criterio in base al quale è possibile rinvenire quella medietà che è necessaria perché un'azione sia *virtuosa*. In questo senso la saggezza è il fondamento della virtù, e «la virtù vera e propria non nasce senza la saggezza»¹⁴. Sarebbe difficile d'altra parte fare esperienza della saggezza, se non nelle concrete occasioni in cui l'agire umano si realizza, nei casi concreti in cui si tratta di fare o non fare e di fare in un modo piuttosto che in un altro, di scegliere o di rifiutare, di aderire o di contestare, ecc. È solo nella concretezza dell'azione che la saggezza come tale emerge; ma nella concretezza dell'azione il gesto di saggezza è in realtà sempre riconducibile alla dimensione della virtù. Emerge come una delle virtù. All'interno della quale il

¹³ Aristotele, *Etica nicomachea*, VI, 5, 1140b

¹⁴ Aristotele, *Op. cit.*, VI, 13, 1144b

Phronesis

meccanismo deliberativo, quello che per Aristotele è la ricerca del giusto mezzo, è appaltato alla dimensione della saggezza, alla quale spetta, di volta in volta, di stabilire il confine tra temerarietà e viltà che circoscrive il coraggio, tra insensibilità e intemperanza ove sta la temperanza, tra la prodigalità e l'avarizia ove si incontra la liberalità ecc. In questo senso la virtù è quella disposizione che è congiunta con la retta ragione, cioè appunto con la saggezza, e quando uno possiede la virtù della saggezza, gli apparterranno tutte le virtù. Appare così in netta evidenza il concetto antropologico di base dell'etica di Aristotele, ovvero il concetto di *disposizione acquisita* (*béxis*, l'*habitus* dei latini). Le virtù per Aristotele sono infatti disposizioni acquisite in conformità alla giusta regola e sotto il controllo del giudizio dell'uomo prudente.

Ritornare al discorso della saggezza, dunque, significa necessariamente tornare a parlare di virtù. Ma qui si aprono numerose e solide difficoltà di cui bisogna dar conto. Le virtù, infatti, non sono un bene innato, sono una conquista. E, soprattutto, non sono un bene stabile: anche l'*habitus* più assestato può, infatti, essere messo duramente alla prova dei fatti, c'è sempre un fatto nuovo e imprevedibile di fronte al quale la virtù dell'amicizia o della sincerità può essere messa alla prova, e anche essere sconfitta. In questo senso nessuno raggiunge mai uno *status* definitivo (quello oltre il quale sia possibile buttar via la scala), ognuno di noi però ha la possibilità, vivendo filosoficamente, di guadagnare una serie di atteggiamenti profondamente assimilati e dunque coerenti, attraverso i quali vivere la propria esistenza eticamente. Senza che questo possa mai significare un venire meno della vigilanza rispetto al nostro agire, che in ogni istante, in ogni atto, può contraddire la nostra persuasione, può dimostrarsi incoerente, può manifestarsi con violenza, può danneggiare l'altro, o noi stessi. L'acquisizione

Phronesis

non è mai stabile, ma anzi, è costantemente sottoposta a revisione, alla casualità dell'esistenza e delle esperienze che viviamo. Ogni disposizione positiva è tale dunque in funzione di una *storia*, di una *condizione*, di una *identità*, è legata al tempo e allo spazio in cui si realizza. È necessario allora, anche in questo caso, introdurre una limitazione, e cominciare a parlare di *virtù locali* e provare a interrogarle in questo senso.

Virtù sociali

È meglio chiarire che il senso delle virtù nel mondo antico (e in quello cristiano) è strettamente legato ad un modello teleologico di *vita buona* che oggi appare assai difficile da sostenere¹⁵. Le teorie morali moderne, infatti, rifiutando il bene assoluto e oggettivo, devono occuparsi di ciò che è bene di volta in volta, cioè di ciò che è meglio in una data situazione. Ma così cadono, da un lato, nel rischio della dispersione assoluta e, dall'altro lato, tendono a ridursi a una forma di disciplinamento, di ammaestramento sociale, configurandosi come schemi di comportamento prefissato e previsto, sostanzialmente rigidi e ripetitivi. Il rischio delle virtù nell'età moderna è che esse divengano risorse prodotte e distribuite, in modo solo apparentemente neutrale, dai processi di formazione e oggi anche dai sistemi mediatici, e in questo modo finiscano per costituire forma di disciplinamento sociale, di irragimentazione, di assoggettamento.

Le virtù cui dobbiamo tornare a pensare, rimettendo in gioco qualcosa come la saggezza (almeno sotto la forma debole della vita filosofica), devono essere altra cosa tanto dal modello classico (e cristiano) rivolto al bene assoluto, quanto da quello moderno di schema di interpretazione di ruoli sociali. In questo senso non possiamo fermarci alla definizione sostanzialmente

¹⁵ Anche se esistono tentativi eminenti di recuperare l'ideale di una vita buona, come nel caso dell'etica di Paul Ricoeur, o in quella di Alasdair MacIntyre.

Phronesis

aristotelica che ne dà Rawls, secondo il quale «le virtù sono sentimenti, e cioè famiglie di disposizioni e inclinazioni, correlate fra loro e regolate da un desiderio di ordine superiore, in questo caso un desiderio di agire in base ai principi morali corrispondenti»¹⁶. Egli stesso, d'altra parte è costretto a precisare meglio questa definizione generale sottolineandone la natura sociale, nel senso che le virtù rappresentano ciò che è razionale che gli uni si aspettino dagli altri. Aggiunge infatti: «Le virtù fondamentali sono tra le proprietà a base generale [cioè comuni, non specifiche] che è razionale che i membri di una società bene ordinata vogliano l'uno dall'altro»¹⁷.

Ciò ci consente di avvicinarci alla soluzione della nostra difficoltà: è necessario intendere la virtù come l'*habitus*, l'acquisizione di un modo d'essere, o meglio delle modalità d'essere, plurali, proprie della vita filosofica, il che non significa soltanto che esse rappresentano «il risultato vivente e attivo della propria scelta di costituirsi e di costruirsi come soggetto morale»¹⁸, ma soprattutto che le virtù costituiscono un fatto sociale: dunque non sono semplice frutto di esperienza individuale, non sono un fatto privato.

Lo comprende, secondo me, meglio di tutti, Alasdair MacIntyre, il quale appunto, elabora una definizione capace di connettere l'acquisizione della disposizione con le pratiche sociali di cui si trova a realizzare i valori. «Una virtù - afferma infatti MacIntyre - è una qualità umana acquisita il cui possesso ed esercizio tende a consentirci di raggiungere quei valori che sono interni alle pratiche, e la cui mancanza ci impedisce effettivamente

¹⁶ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008 p. 193 (ed or. *A Theory of Justice*, Bleknap Press, Harvard, 1971).

¹⁷ John Rawls, *Op. cit.*, p.414.

¹⁸ Andrea Tagliapietra, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Einaudi, Torino, 2003, p. 56.

Phronesis

di raggiungere qualsiasi valore del genere»¹⁹.

Da questa prospettiva è opportuno considerare le virtù molto più come un agire che come un essere. Ma non un agire solitario, perché è vero che nel moderno le virtù divengono risorsa soggettiva sempre più slegata da un ideale astratto di vita buona, cioè ad una idea di bene assoluto, ma il perseguimento del bene proprio, nella singola situazione di vita, non può essere slegato dalla realizzazione del bene sociale; le virtù moderne, dunque, in quanto situate, collocate, cioè locali, impongono il riconoscimento dell'altro, in quanto si realizzano in uno spazio sociale e non possono aver senso se non nella divisione reciproca di tale spazio. In questo senso, afferma Natoli, «la virtù non invade lo spazio dell'altro, ma libera spazio e fa distanza perché l'altro possa essere meglio e più autenticamente raggiunto nella sua libertà. La virtù, così intesa, ritengo si disponga a un livello più alto del dovere. È arte discreta del ben vivere»²⁰.

Ma se davvero le virtù, io preferisco il plurale, si configurano come i tratti di una determinata modalità di vita, ciò ancora non significa che esse siano ben comprese nella loro natura. Si rischia ancora una volta di fermarsi ad un livello di superficie trascurando la nostra realtà d'esperienza, quella che dà ragion d'essere a questo mio discorso.

Allora, operare oggi la scelta a favore di un'etica delle virtù rispetto all'etica del seguire una regola (in tutte le sue declinazioni, da Kant a Rorty), significa chiarire che le virtù in questione non sono né quelle della tradizione classica rivolte alla vita buo-

¹⁹ Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma, Armando, 2007, p. 235

²⁰ Salvatore Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 157. Si noti che il richiamo di Natoli ad una prospettiva deontologica, l'essere norma a se stessi, rischia di introdurre nuovamente una dimensione solipsistica se la norma individuale non è quanto meno temperata da una prospettiva di responsabilità generale. Ma non è questo il luogo per approfondire la questione.

Phronesis

na, né quelle della tradizione teologica ispirate da Dio, né quelle della tradizione moderna soggettivistica e individualistica ridotte a schemi rigidi di comportamento, ma sono qualcosa di diverso: in primo luogo perché sono *virtù locali*, cioè sempre in situazione; in secondo luogo perché sono *virtù sociali*, in quanto prese nella rete delle relazioni costitutive dell'umano; infine, perché sono *virtù filosofiche*, visto che tracciano i contorni di una vita filosofica.

Virtù filosofiche

Si è detto che uno dei rischi più evidenti per l'uomo d'oggi, che non ha più un bene assoluto da perseguire, è quello di ritrovarsi in una continua frantumazione di eventi e di atti, nei quali la sua identità, anziché consistere, si polverizza, per cui ciò che appare bene in una determinata azione può essere smentito nell'azione successiva. Questo assoluto relativismo *de facto* dell'agire, nella pratica viene solitamente risolto con l'adozione di un criterio minimo di utilità spicciola, o di egoismo più o meno temperato, o di interesse momentaneo, tutte formule sostanzialmente mortificanti rispetto alle potenzialità dell'umano che così si contribuisce a ridurre e sminuire.

Il punto, ora, non è trovare un nuovo assoluto cui vincolarci, quanto piuttosto affrontare la mutevolezza dell'esistenza, la casualità degli eventi, la variabilità delle situazioni, la pluralità delle pratiche in cui siamo coinvolti, forti di una serie di attitudini e di comportamenti che abbiamo acquisito con l'esercizio e con l'esperienza, cioè di virtù locali e sociali e soprattutto filosofiche, perché nel loro insieme costituiscono quella che abbiamo chiamato vita filosofica. Certo, allora, non si tratterà più di quell'elenco antico nel quale si articolavano coraggio, temperanza, liberalità, magnanimità, veracità, socievolezza, ecc. quanto piuttosto di virtù nuove, meno immediate forse, ma più radi-

Phronesis

calmente vicine al nostro agire reale, come l'*esitare*, cioè fare il passo indietro che consente l'*interrogare*, il *mettere sotto esame*, l'*aderire al colloquio*, l'*essere presenti* alla situazione, il vivere la *relazione*, l'*aver cura delle parole*, il saper fare tesoro dell'*esperienza*, l'*attitudine alla sincerità*, l'*attitudine a raccontare e a raccontarsi*, cioè a essere *testimoni* del proprio tempo e della propria condizione, eccetera²¹.

Non è difficile fare esperienza di certe attitudini che diventano stabili, per esempio l'*interrogarsi* e il *mettere sotto esame*, e che si replicano nelle diverse situazioni di vita in cui ci troviamo, nelle diverse pratiche sociali alle quali aderiamo, consentendoci di dare continuità al nostro agire, di non disperderci nella polverizzazione delle azioni, di conservare la nostra presenza dandole un minimo di stabilità pur nella continua mutazione della storia e degli eventi e della nostra stessa personalità. Ciò ci consente di migliorare noi stessi in ogni situazione. Ha dunque ragione Natoli quando afferma che «la virtù è, sostanzialmente, la competenza di sé al fine di perfezionare le nostre abilità, di affinare le nostre capacità. Tutto il nostro essere: corpo, mente, sentimento»²², con la precisazione che sempre al plurale bisogna parlare, di una pluralità di competenze che in modo sempre molto complesso, mai univoco, e mai prevedibile, danno senso al nostro agire in quanto lo collocano nella nostra storia.

D'altra parte deve essere chiaro che tutte queste competenze, attitudini, abiti, sono messi alla prova nel momento della pratica filosofica in quanto ne costituiscono il presupposto, ciò che la rende possibile, ma anche ciò che si persegue, in termini di

²¹ Qui devo rimandare al mio saggio inedito *Introduzione alla vita filosofica*, nel quale ho tematizzato tutti questi elementi.

²² Salvatore Natoli, *La mia filosofia. Forme del mondo e saggezza del vivere*, Edizioni ETS, Pisa, 2007, p. 101.

Phronesis

esercizio e in termini di messa alla prova. La sincerità, l'interrogazione, la messa in esame, l'attenzione all'esperienza e alle parole, la percezione della presenza, la capacità della testimonianza e tutte le altre attitudini che costituiscono una vita filosofica, vengono messe alla prova del dialogo filosofico e di tutte le altre pratiche, perché mettendole in scena esse si saldino e si solidifichino nella vita della persona, perché la sospensione, il passo indietro, la distanza che il colloquio introduce, è ciò che ci consente di osservare il percorso, il movimento, la trasformazione che accade in noi. Ciò che si ottiene non è purtroppo qualcosa di definitivo, che si possa esibire o manifestare come *exemplum*, né è condizione elitaria che crei diversità, ma è soltanto una via da percorrere, e non da soli. Il nostro percorso di vita.

Phronesis

Esperienze

Phronesis

Riflessioni sulla consulenza filosofica

di Luisa Sesino

Qualche premessa

In queste righe vorrei provare ad esprimere alcune considerazioni sulla consulenza filosofica a partire dalla mia esperienza professionale maturata in diversi anni di esercizio sia con le singole persone, sia con i gruppi.

Fin dall'inizio, attraverso lo studio della letteratura un tempo rara e oggi fiorita copiosamente, attraverso la riflessione con i colleghi e con alcune delle persone che ho incontrato come consultanti, il mio lavoro è nato e cresciuto grazie ad un continuo confronto con gli altri e con me stessa per cercare di comprendere e strutturare un'esperienza tanto ricca e così nuova.

Uso tuttavia parole di cautela perché il dargli una forma più sistematica mi sembra un compito piuttosto difficile, non soltanto a motivo della vastità degli spazi della pratica filosofica - in generale un insieme assai variegato di contesti tuttora in via di esplorazione - ma soprattutto per l'importanza di sviluppare un lavoro di teoresi che resti ad ogni passo solidamente radicato nell'esperienza.

Sottolineerò qui alcuni aspetti generali che mi sembrano particolarmente significativi e in parte declinabili, anche se diversamente, sia nel lavoro individuale che di gruppo. Dato però che le differenze tra questi due campi di esercizio richiederebbero trattazioni separate, ho scelto di concentrarmi su alcune considerazioni metodologiche relative alla consulenza individuale, focalizzando la mia riflessione sull'osservazione di alcune costanti che sembrano ricorrere nel contesto dell'esperienza non soltanto mia, ma anche di altri colleghi coi quali ho la gioia di

Phronesis

confrontarmi e dai quali anche molto apprendo.

Tengo ancora a premettere che, se ho scelto di scrivere usando non la prima persona ma una forma più generale, è soltanto per dare più respiro al discorso, senza affatto dimenticare che le mie affermazioni non vogliono essere universali né definitive. Opinabili sotto molti aspetti, sono l'espressione di un'indagine sempre aperta a nuove comprensioni e prospettive e, spero, una occasione per ulteriori confronti.

Si tratta soltanto di una delle tante strade che si possono percorrere praticando la filosofia con le persone. Una strada continuamente *in fieri*, letta e riletta nella ricerca di una fondazione sempre più chiara, articolata e salda nella comune ricerca intorno alla teoria e all'esercizio della nostra giovane (?) disciplina.

Filosofare insieme

La pratica filosofica è innanzitutto un filosofare insieme. Che lo si faccia con una o diverse persone, le modalità e i percorsi variano, ma ci si muove comunque nel cuore di ciò che, per sua natura, è la riflessione filosofica.

Ogni filosofare si compie sempre insieme a qualcuno: con l'autore del libro che si sta leggendo, con il professore che ci illustra il pensiero di un filosofo o con il filosofo che ci illustra il suo, col vicino di casa che condivide con noi la sua visione delle cose, con se stessi. È difficile concepire la filosofia, interrogazione sull'essere, senza un incontro: con un altro, con il mondo, con le cose, con sé. La filosofia è per sua natura dialogica.

Come filosofi "pratici", non facciamo che esplicitare concretamente e in varie direzioni questa caratteristica.

Il filosofare con qualcuno "in diretta" e non nella "differita" mediata da un testo, dal tempo o dallo spazio e sempre nella forma dialogica nella quale tutti gli interlocutori hanno lo stesso

Phronesis

campo di espressione, è la peculiarità, nonché la condizione essenziale, di ogni pratica filosofica.

Ciò che non finisce di stupirmi sono le potenzialità di questa sincronia, le risorse di riflessione e di creatività che si liberano quando due o più persone ricercano filosoficamente insieme.

Anche se il loro incontro ha necessariamente un carattere effimero, anche se il loro lavoro non sarà mai scritto o resterà documentato solo nei pochi appunti del consulente o di qualche zelante consultante e non diventerà mai un trattato, si tratta comunque di filosofia a pieno titolo, in quanto sempre nuova scoperta dello sguardo umano sulla realtà.

In questo senso, non vi è riflessione ben condotta che non porti ad un arricchimento di chi in essa si mette in gioco. Arricchimento che non riguarda soltanto le idee, ma l'essere tutto di chi ne è coinvolto.

Cosa possiamo intendere con riflessione “ben” condotta? Me lo sto chiedendo da tanto tempo e credo di essere solo all'inizio della ricerca e della sperimentazione.

Uno spirito di ricerca

Una prima caratteristica di una “buona” consulenza sta nel suo dichiarato carattere di ricerca.

Quando si resta concentrati sull'oggetto dell'indagine senza cedere alla tentazione di giocare coi concetti o, peggio, di polemizzare duellando con le idee, è inevitabile che, più o meno lentamente, la riflessione produca un cambiamento del modo di pensare del consultante - come dei partecipanti ad un gruppo - ma anche del filosofo consulente.

Certo non significa che ad ogni incontro si debbano cambiare ottica, opinioni e visioni.

La parola cambiamento è ambigua e potenzialmente pericolo-

Phronesis

sa. Per il consultante, che potrebbe aspettarsi una sorta di miracolosa trasformazione della sua vita e la soluzione dei suoi problemi, ma anche per il consulente, che può rischiare di vedere, nella modificazione che probabilmente il suo lavoro genererà nella persona che ha di fronte, l'obiettivo del lavoro stesso.

Se parliamo di cambiamento, non intendiamo né una virata concettuale o esistenziale del consultante, magari proprio nella direzione auspicata dal filosofo, né un'incessante rielaborazione delle posizioni del consulente, ma, prima di tutto, un arricchimento reciproco.

Filosofando insieme, le rispettive visioni si arricchiscono nel senso di un allargamento, un miglioramento e una valorizzazione che, anche se riguardano prevalentemente il consultante, non escludono affatto il consulente.

Scegliere di intraprendere la strada della pratica filosofica implica quindi, per il filosofo, la disponibilità a lasciarsi continuamente incontrare e modellare dalle persone con le quali lavora e a costruire una propria visione del mondo sempre più articolata e strutturata grazie - e non malgrado - i suoi clienti.

Non si tratta necessariamente di una messa tra parentesi delle proprie posizioni in un indefinito spazio scettico, in nome del mito di una presunta fredda imparzialità, né che il consulente debba trasformarsi in una sorta di camaleonte: si tratta piuttosto di una disposizione di apertura al lavoro personale su se stesso, alla messa in discussione dei propri risultati, alla cura dello spirito di ricerca e dell'umiltà che questo spirito richiede come garanzia di autenticità e di fecondità del suo lavoro.

Dal pensiero alla vita

Nell'incontro filosofico le idee dunque si espandono, si affinano e si potenziano. Se questa può già essere un'esperienza in

Phronesis

sé importante, a volte anche entusiasmante, tuttavia la consulenza viene vissuta come fruttuosa dalla maggioranza dei consultanti - e anche dei consulenti - quando questo movimento non si ferma al pensiero ma riesce a coinvolgere l'intero modo d'essere della persona, quando raggiunge cioè la sua esperienza, il suo vissuto, le sue relazioni, le sue scelte. Il pensiero deve poter raggiungere la vita.

Tuttavia, questo passaggio non può essere dato per scontato.

Si afferma spesso, con una certa naturalezza, che il pensiero trasformi la vita, quasi fosse un movimento automatico.

Invece constatiamo quotidianamente che non necessariamente pensare cambia la vita, anzi, al contrario, può anche soffocarla, complicarla, intralciarla.

Non è infrequente, per esempio, che il consultante si rifugi nella confusione, nel dubbio, nel disorientamento paralizzante oppure che cerchi, più o meno inconsapevolmente, tramite la riflessione, di confermare i vicoli ciechi nei quali sta già brancolando.

Che il filosofare colga la vita e la arricchisca, lungi dall'essere assodato, credo costituisca in realtà uno dei compiti principali del consulente filosofico, forse l'intento primario del suo lavoro, se davvero "pratico" vuole essere.

Pratico non soltanto perché egli "esercita" la filosofia con chi lo visita, ma, nel senso più forte del termine, perché lo sforzo teoretico di entrambi si compie all'interno di una cornice esistenziale, nella ricerca di una sinergia tra il pensare e la sua finalità nella vita della persona.

Incontro tra pensiero teorico e pensiero pratico: è una delle definizioni classiche della σοφία (*sophia*), dello sguardo di saggezza, un pensiero organico collegato alla vita...

Come può allora il consulente accompagnare il consultante a "toccare" la vita, a raggiungere concretamente la sua esperienza

Phronesis

esistenziale?

Se è suo precipuo compito consentire che ciò accada, se davvero desidera che, attraverso il porsi domande, il dubbio critico e l'apertura a differenti significati il consultante possa sperimentare nuovi sguardi e una più intensa ricchezza di esistenza, la responsabilità di questo movimento riguarda il consulente fin dall'*incipit* del suo lavoro: l'ascolto della persona che ha di fronte.

Lo spazio filosofico

Una persona viene da noi, a volte con una domanda precisa, ma più sovente con un problema che la preoccupa, la incalza, disturba ciò che abitualmente chiama "la sua vita". Ci sta chiedendo di abitare per un po' di tempo il suo mondo e di permetterle in qualche modo di essere al centro del nostro.

Il lavoro inizia proprio con l'orientamento in questo spazio che, inizialmente neutro, presto si organizza attorno all'argomento della riflessione.

Il primo passo in questa direzione parte dall'ascolto, la comprensione e la messa in comune del linguaggio e dei concetti principali che la persona suggerisce.

In questo modo vengono presto a crearsi i riferimenti comuni ad entrambi e non è raro che la loro personale espressione linguistica diventi una sorta di "gergo" condiviso fra consultante e consulente.

La narrazione del consultante è quindi il dato iniziale e fondante della consulenza che ne nascerà. La qualità dell'ascolto con cui il consulente la raccoglie è la *conditio sine qua non* per l'articolazione del lavoro filosofico successivo.

Può sembrare l'affermazione di un'ovvietà, tuttavia non è improbabile che il consulente venga spinto da una certa fretta -

Phronesis

che spesso nasce dall'insicurezza o, al contrario, dall'eccessiva sicurezza - che può portarlo presto fuori strada, concentrato su qualche aspetto particolare del discorso e distratto dall'insieme organico del problema.

“Cosa sta dicendo questa persona?”: la sua esposizione è il fenomeno al quale il filosofo si deve accostare nel modo più comprensivo - nel senso forte del termine - possibile.

Se nella consulenza filosofica sovente si parla di “allargamento”, l'ampiezza di spazio deve già essere data nell'ascolto del consultante, uno dei momenti più impegnativi di tutto il colloquio.

Si presume quindi l'esercizio di una sorta di *εποχή* (*epochè*), che non consiste tanto in un presunto disinteressato distacco dell'osservatore che garantisca l'obiettività dell'osservazione del fenomeno, bensì in un atteggiamento che salvaguardi l'irriducibilità dell'esperienza osservata da interpretazioni basate su categorie ad essa estranee, difendendola da ogni riduzionismo.

In questo senso, il compito del consulente consiste nell'accogliere il vissuto e le idee del consultante come un fenomeno primario, vale a dire non come qualcosa che si spiega con qualcos'altro, ma piuttosto come ciò che spiega molte altre cose: un dato iniziale, un principio e una fonte di senso.

Salvare i fenomeni

Prendendo a prestito un concetto caro alla tradizione fenomenologica, uso qui il termine “fenomeno” partendo dalla sua accezione etimologica primaria, seguendo cioè l'indicazione che ci fornisce il verbo greco *αποφαινεσθαι* (*apofainesthai*) - *mostrarsi* - considerato proprio alla voce media, come l'insieme delle modalità peculiari secondo cui ci è data la realtà di un dato essere, inteso nel senso più profondo e forte.

Phronesis

La persona esprime ciò che ci sta narrando secondo il punto di vista dal quale essa stessa lo vede, lo comprende e lo interpreta ed è così che va accolto.

Il nostro compito di filosofi inizierà con un ascolto tale da “salvare la realtà” della persona che ci visita, e comprenderla in modo da arrivare a raggiungerne il nucleo essenziale, mostrandone il senso e la portata noetica e cognitiva.

Saremo così in grado di creare una sorta di empatia filosofica che ci permette di instaurare un rapporto teoricamente costruttivo. Un clima, cioè, nel quale due persone imparano a parlarsi e a comprendersi, ad usare termini che hanno un significato comune e a trovare un modo condiviso di procedere. Certuni sono, per esempio, più induttivi, altre più deduttivi, alcuni amano guardare le cose ponendosi al di fuori, altri preferiscono partire dal cuore del loro vissuto emotivo, ciascuno utilizza parole sue con significati del tutto personali...

Quella che chiamo empatia filosofica, che è evidentemente tutt'altra cosa da quella psicologica o anche dal trovarsi d'accordo su determinate idee o il condividere una visione del mondo ammissibile per entrambi, costituisce a mio parere una condizione essenziale perché vi possa essere un lavoro fecondo.

Posso affermare che la consulenza filosofica inizia proprio da questa sorta di sguardo con-templativo, nel senso di un essere-insieme nello spazio in un certo senso solenne e inviolabile che è l'altro, la sua vita e la comprensione che ha della sua esperienza. Spazio che poi tocca al filosofo articolare, ordinare e strutturare.

Se nel lavoro con un gruppo il consulente esercita un ruolo più attivo nella costruzione delle coordinate della riflessione, nella selezione degli argomenti e nelle scelte per condurla, nella consulenza individuale è diverso: il consultante deve avere una indiscussa posizione di centralità e il consulente deve vigilare a

Phronesis

che questa centralità resti tale lungo tutto il corso del lavoro, si da permettere al consultante di essere davvero lui a prendersi cura della sua vita.

Ciò pone le basi per un filosofare che, senza cadere in una posizione relativista, soggettivista, potenzialmente generatrice di un certo scetticismo gnoseologico ed etico, si fonda tuttavia sulle categorie di rispetto, accoglienza, responsabilità che vengono così ad arricchire quella di “ragione” che ne costituisce il fondamento.

Un filosofare in cui non solo il ragionamento puramente discorsivo, ma anche l’*“esprit de finesse”* è una facoltà gnoseologica appropriata. Un esercizio del pensiero anche secondo il “cuore”, che fa della consulenza filosofica essenzialmente un’arte.

Fare ordine

Una volta stabilito questo “spazio filosofico” comune, può allora iniziare il lavoro di chiarificazione del perimetro concettuale ed esistenziale del consultante. Si tratta di un momento indispensabile perché egli, tramite il filosofare col consulente, possa realmente riuscire ad individuare nuove dimensioni di visione e di azione.

Senza questo passaggio di verità critica su stesso e il suo stare nel mondo, qualsiasi apertura, anche se suggerita dal filosofo, rischia di rimanere esterna al suo mondo, ridotta ad un principio estraneo applicato alla situazione come una sorta di cataplasma.

Attraverso l’esplorazione critica, la persona ha invece la possibilità di scoprire come vede se stessa e il mondo e di prendere coscienza del modo in cui si muove e si comporta all’interno di questa visione. Il consultante impara ad analizzare le strutture portanti del suo pensiero e ad individuarne sia i punti di forza, sia le idee “strette” e gli assiomi soffocanti.

Phronesis

Questo momento analitico facilmente si articola attorno ad un determinato tema, centrale nella narrazione della persona. Tuttavia, una volta individuato un tema, le alternative di percorso sono pressoché infinite: ad ogni passo del cammino, il consulente si trova davanti ad uno o più bivi concettuali potenzialmente cruciali quanto altri.

È il momento in cui egli deve individuare il percorso che la persona può esplorare più proficuamente per orientarsi nel garbuglio delle proprie affermazioni. Deve saper scegliere una strada, altrimenti il lavoro rischia di trasformarsi poco a poco in un esercizio logico, in un gioco dialettico che non attinge più al cuore della questione posta, finendo per portare magari anche il consulente stesso fuori rotta.

È possibile individuare un criterio di priorità per cui scegliere di lavorare su un concetto anziché un altro?

Si tratta di poter identificare un'idea-immagine chiave che echeggia nel discorso del consultante, spesso anche in momenti diversi apparentemente slegati tra loro e che ricorre come un tema sinfonico che la persona evoca e riprende in differenti chiavi nel corso della riflessione.

È una sorta di *leitmotiv* attorno al quale il consultante stesso, molte volte inconsapevolmente, articola la propria comprensione del problema e lavora alla ridefinizione del proprio orizzonte concettuale. Sta al filosofo identificarlo ed eventualmente impostare su di esso le fasi successive del lavoro.

Questo tema profondo, questo punto di vitalità, specialmente in coloro che hanno una più spiccata attitudine al ragionamento e alla logica discorsiva, il più delle volte si trova però nascosto, se non letteralmente imprigionato, negli schemi che le persone hanno coltivato con più dedizione nel corso della loro vita.

L'idea centrale spesso ricorre nelle espressioni della persona senza per forza costituire l'oggetto della sua riflessione e, nella

Phronesis

maggior parte dei casi, viene espressa sotto forma di immagine, di metafora o di “ritornello” linguistico, fatto che sta ad indicare la profondità, anche emotiva, in cui essa si situa.

Ad esempio, la signora A. parla del suo rapporto col marito: dice di voler far verità su questa relazione, di aver bisogno di autenticità. Insiste molto sul tema dell'autenticità e si potrebbe partire di lì, per l'analisi. Ma, lasciandola parlare e prestando più attenzione alla sua esposizione del problema, il “tema filosofico” attorno al quale ruota il suo discorso sembra, in realtà, essere la libertà: l'espressione “essere libera”, “liberarmi”, “trovare libertà” ricorre insistentemente.

Ascoltandola, potremmo dire che il suo sforzo esistenziale in diversi aspetti del suo quotidiano si sta concentrando proprio su questo punto e anche la sua narrazione del rapporto col marito sembra riconducibile ad esso. Lo si può esplicitare con lei ed eventualmente scegliere di iniziare di lì il lavoro di chiarificazione e di articolare su di esso i successivi passi della consulenza.

Probabilmente, anche il riflettere sull'essere autentici ci porterebbe a conclusioni analoghe o comunque significative, tuttavia può rivelarsi molto importante partire proprio da ciò che per A. sembra costituire un punto molto vitale, anche se inizialmente non ne ha una chiara coscienza.

È singolare il fatto che, mediamente, i consultanti trovino più interessante lavorare sul tema implicito, ma vitale, piuttosto che concentrarsi esclusivamente sulla loro domanda, se ve n'è una, di partenza.

Cosa intendo per vitale? Ciò che maggiormente mette in moto, smuove, coinvolge la persona e spesso, letteralmente, la vivifica. Talvolta, anche i particolari non verbali lo rivelano: un sorriso, un gesto più impulsivo, gli occhi più luminosi, il colorito che si accende, la postura che si fa più vigile e presente...

Phronesis

Ascoltare ciò che è vitale

Il filosofo può dunque scegliere di percorrere la strada dell'esplorazione di qualcuno dei mille possibili virtuali che emergono nella narrazione della persona, scelto magari fra le sue priorità filosofiche personali, oppure di inoltrarsi nella realtà specifica che la persona stessa sta seguendo come traccia ispiratrice.

Nel guazzabuglio di idee che questa gli consegna, egli può decidere di partire da quel piccolo punto luminoso che da lei viene percepito come vitale, dinamico, in qualche modo portatore di una novità nel sistema.

Per lavorare su questo punto, è importante che l'attenzione nell'ascolto raggiunga la massima intensità, anche perché non è improbabile che il consulente scopra il luogo di forza proprio dove non si sarebbe mai aspettato di individuarlo. Spesso, nello sforzo di scorgerlo dove a lui sembrerebbe più logicamente appropriato, probabilmente può rischiare di mancarlo.

A questo riguardo, desidero riportare un esempio che per me è stato particolarmente significativo: incontro la signora M. poco tempo dopo la morte della sua unica figlia di quarantadue anni a causa di un sarcoma devastante. M. è rimasta vedova molto giovane e sua figlia è stata la forza e la ragione di tutta la sua vita. La ascolto chiedendomi da dove potremmo mai partire.

Sono in difficoltà perché la situazione è molto delicata e mi pare di non trovare assolutamente un punto di aggancio. Il mio disagio mi assorbe parecchio e non mi rendo conto di trovarmi più nello sforzo di organizzare i miei pensieri che nell'ascolto dei suoi.

Ad un certo punto, tornando a lei, mi accorgo che M. sta esprimendo a più riprese il concetto-cardine attorno al quale sta

Phronesis

riorganizzando le sue forze con l'espressione "la vita continua". È l'unica frase che non mi sognerei mai di dire ad una persona afflitta da un simile lutto!

Il fatto che a me appaia stereotipata, stupida e potenzialmente disastrosa, che sia esattamente ciò che non vorrei mai sentirmi dire io in un'occasione simile, mi sta impedendo di cogliere il suggerimento vitale che M. stessa mi sta offrendo.

Eppure, lei sta ripartendo proprio da qui e lo va ripetendo in molti modi, a partire da alcuni punti molto importanti fino ad alcuni particolari decisamente minimi, come quando racconta dei suoi gerani che quel mattino ha riportato sul balcone dopo l'inverno: la sua bella collezione di fiori è l'unica realtà che, in questi giorni di sofferenza e di buio assoluto, le sta nuovamente regalando un'esperienza legata alla vita. "La vita continua": è così che M. la vive e la formula.

È allora proprio a partire da questa sua espressione che decidiamo di muovere i primi passi di un cammino di ricerca di significato piuttosto lungo, grazie al quale lei stessa ammetterà in seguito di essere arrivata a fare dei cambiamenti che non avrebbe mai immaginato di poter vivere. Ad esempio, il permettersi di "adottare", come nonna, i nipotini del suo secondo marito, una gioia che, per la presenza un po' gelosa della figlia, si era negata fino ad allora. Oppure il scegliere di trasformare radicalmente i suoi rapporti con la nipote naturale e il genero.

Riflettere sulla "vita che continua" le ha consentito di individuare spazi in cui inaspettatamente ha potuto estendere la sua propria vita, non soltanto malgrado, ma anche attraverso la scomparsa della figlia. I progressi che M. è riuscita a realizzare grazie all'essersi messa sulle tracce di questa nuova vitalità, le hanno consentito, col tempo, di dare un significato nuovo anche al lutto stesso per la sua morte...

Se è naturale che il consulente tenda a dare maggiore conside-

Phronesis

razione agli elementi che rientrano più facilmente nel quadro della sua particolare concezione delle cose, “ascoltare ciò che è vitale” per la persona che incontra, può allora rappresentare un aiuto per articolare in modo mirato il momento della chiarificazione concettuale, irrinunciabile, seppure con modalità e spazi sempre differenti, nella dinamica della consulenza.

Le idee infeltrite

A molti sarà probabilmente capitato che il maglione di lana preferito sia finito nella lavatrice con il bucato sbagliato e ne sia uscito inservibile! La stessa cosa molto spesso succede anche alle nostre idee: l'usura e il ripetuto attrito dell'assunzione acritica, della ripetizione, del logorio restringente dell'agire quotidiano e dei pregiudizi le infeltrisce a tal punto da renderle assolutamente inabili a mediare e tradurre adeguatamente e in modo organico la nostra esperienza della vita.

Molto spesso vediamo, nelle persone che ci visitano, che le idee e le visioni intermediarie dell'esperienza esistenziale sono ristrette, parziali e mutilate: infeltrite, appunto, cioè talmente limitate e irrigidite da non riuscire a permettere alla persona la più ampia e vera esperienza possibile della realtà.

Tutti noi viviamo, comunichiamo e interagiamo con la realtà tramite le idee. L'idea non è solo un concetto astratto, ma porta con sé immagini e vissuti profondamente affettivi, è una realtà in un certo senso carica di vita, che deve poter “respirare”.

Prova ne è il fatto che, nella consulenza filosofica, le dimensioni vitali di cui abbiamo appena parlato vengono prevalentemente espresse per mezzo di immagini o simboli che la persona collega ad un preciso panorama esistenziale mediante espressioni linguistiche usate in modo del tutto personale.

Al contrario, le “idee infeltrite” vengono espresse sottoforma

Phronesis

di teorie razionali, di assiomi generali e di principi assoluti. Tuttavia, malgrado un'apparente ampiezza data dalla loro formulazione universale, esse sono povere di significati e poco adatte ad abbracciare convenientemente l'esistenza.

Basta consultare un qualunque vocabolario per constatare come qualsiasi lingua attribuisca ad uno stesso vocabolo, soprattutto se legato alle esperienze umane più significative, una moltitudine di significati differenti, con connotazioni e sfumature talvolta ricchissime.

Invece, per la maggior parte delle persone, i concetti legati alle questioni più importanti e significative della loro esistenza spesso sono univoci, espressi da parole ridotte ormai ad un solo significato o poco più, quasi mai chiaramente definiti e definibili.

“Disinfeltrire” le idee significa allora chiarificarle criticamente e aprirle a significati più completi fino a ridare loro una dimensione e una ricchezza adeguate al reale e alla ricchezza dell'esperienza di vita. Sempre più in profondità, fino al punto in cui, attraverso le immagini che le fondano, le persone possono muoversi e trasformarsi anche a livello emotivo e volitivo e non solo puramente teoretico.

Allargare la prospettiva

Certi schemi sono talvolta così radicati e consolidati da costituire dei veri e propri sistemi di comprensione e di comportamento oltre i quali le persone non riescono più a muoversi.

Per poter liberare la vitalità potenzialmente trasformante in una determinata concezione è dunque indispensabile l'esplorazione del panorama concettuale del consultante e favorire la consapevolezza di alcuni modelli stereotipati o visioni riduttive che pregiudicano in alcuni punti la visione dell'insieme.

Questo lavoro possiede delle caratteristiche indubbiamente

Phronesis

tecniche e rappresenta un aspetto fondamentale delle competenze professionali di un consulente filosofico, ma perché non si riduca ad un mero esercizio logico di abilità di mestiere è importante tenere costantemente presente la sua collocazione all'interno della dinamica globale della consulenza.

Innanzitutto, forse non bisogna dare per scontato che anche il consulente abbia una certa familiarità col “disinfeltrimento” delle idee proprie, oltre che di quelle altrui.

Non si può ritenere che egli possieda tale attitudine alla chiarificazione personale solo perché è in possesso di una laurea in filosofia. Questa gli offre sicuramente delle conoscenze e delle competenze critiche, ma la loro applicazione all'esperienza personale propria e di altri, non è data *ipso facto* da un percorso di studi universitario. Si tratta di un aspetto che va curato proprio all'interno di un percorso formativo specifico.

Grazie ai suoi studi, egli ha certamente a sua disposizione un preziosissimo repertorio di temi che via via entrano a far parte anche del suo bagaglio professionale di consulente, tuttavia è molto importante che, oltre ad un aggiornamento continuo in questa direzione, egli si impegni anche a rendersi sempre meglio consapevole delle proprie personali idee stantie, verificandole ed eventualmente ripulendole continuamente da quella zavorra sia concettuale che emotiva che ci si propone di individuare all'interno dell'esperienza dei consultant.

Altrimenti, molto probabilmente, saranno magari proprio alcune delle sue visioni non chiarificate - se non addirittura delle sue idiosincrasie - a disturbare maggiormente il lavoro col suo cliente.

Le convinzioni e gli atteggiamenti che prestrutturano la nostra considerazione delle situazioni e che interferiscono nelle nostre relazioni sono innumerevoli. Essere abituato alla messa in chiaro delle proprie visioni, rende capace il consulente di spostare

Phronesis

consapevolmente la sua attenzione dall'apparato concettuale ed esperienziale con il quale egli struttura la sua personale comprensione del mondo all'ascolto del mondo dell'altro.

Ciò che gli permette di sviluppare una certa libertà nel vedere le possibilità presentate dal punto di vista dei suoi clienti e di suggerirne una maggiore ampiezza prospettica.

L'alternativa, è una logica, non infrequente, di mero confronto fra visioni.

Abitare il pensiero

Allargando la prospettiva, lo spazio concettuale del consulente viene aperto, dialettizzato e arricchito razionalmente in molti modi.

Ciò libera entrambi gli interlocutori del dialogo perché li disciude ad una visione più ampia del problema su cui stanno indagando insieme e ad un arricchimento delle proprie vedute personali.

È un momento importante e, anche se può essere faticoso, di solito viene percepito come uno spazio, un'apertura, un respiro da quasi tutte le persone.

Tuttavia, in questa fase ci troviamo ancora sul piano delle idee e non abbiamo ancora toccato quello del reale, là dove può realizzarsi un concreto cambiamento della vita.

Cosa può accadere perché ciò avvenga?

Siamo in un momento piuttosto delicato del percorso di consulenza, posti di fronte ad un salto di livello. Il salto implica una sorta di rottura, un cambiamento di dimensione e c'è il rischio che il lavoro si arresti a questo punto.

In questa fase, l'insidia principale sta nella tentazione di sostituire lo schema filosofico della persona con un modello più adeguato alla situazione.

Phronesis

Tuttavia, anche se il nuovo modello sarà più ricco e più ampio, pensato insieme ed esplorato con cura, si resterà sempre nell'ambito di una applicazione razionale nella quale lo sforzo volontaristico dovrebbe produrre una trasformazione esistenziale.

Secondo il modello concettuale “dalla teoria alla pratica”, ci si aspetta che la nuova idea, migliore, si sostituisca alla vecchia, inadeguata, per ottenere se non una risoluzione, almeno un sollievo del problema principale.

È uno schema chiaramente limitato: innanzitutto perché, sostituendo una visione con un'altra, non ci si può muovere che nello spazio ristretto di un problema alla volta e anche perché questa difficilmente può possedere la forza per coinvolgere la persona globalmente, cioè non solo razionalmente, ma anche affettivamente ed esistenzialmente.

Forse, almeno all'inizio, questa sistema può anche funzionare: il consultante crede che, pensando diversamente, potrà anche comportarsi e vivere diversamente.

È un modello che probabilmente conosce già molto bene, secondo il principio del “buon proposito”. Ma, dal momento che il cambiamento è in qualche modo forzato e, soprattutto, estraneo al dinamismo vitale profondo della persona, se anche inizialmente può ridurre delle tensioni - ciò per cui ritengo non vada disprezzato *tout court* - in seguito non farà che complicare ulteriormente la sua situazione.

Quale può essere l'alternativa?

Si può optare per una sorta “bordeggiò” al largo, dove la riflessione può continuare a veleggiare in mare aperto senza rischiare lo scontro contro gli scogli del *problem solving*, ma non possiamo tralasciare l'istanza fondamentale che abbiamo posto nel raggiungere la concretezza esistenziale della persona, nell'approdare alla sua vita reale. In che modo?

Phronesis

Non è facile affrontare questo problema, soprattutto in un tempo come il nostro nel quale, a livello filosofico, sembriamo sempre più affetti da quella che amo chiamare la “sindrome di John Wayne”, in onore alla velocità con cui il celebre *comboy* americano sapeva estrarre dalla fondina le sue pistole.

Seguendo il potente modello “a domanda rispondo”, siamo più o meno consapevolmente in difficoltà all’idea di esser trovati impreparati davanti ad una questione, anche la più difficile: il nostro efficientismo ne uscirebbe danneggiato e noi con esso.

Quante volte, ad esempio, mi sono trovata di fronte a medici o infermieri costernati perché impreparati a rispondere in modo chiaro e distinto a questioni spinose poste dai loro pazienti quali: “Perché proprio a me?”, “Perché devo soffrire?”, “Ho paura di morire”...

Malgrado non vi siano risposte pronte, univoche e definitive a queste come a tutte le grandi domande - fortunatamente: è una garanzia della profondità e della ricchezza dell’esistenza! - possiamo comunque imparare ad abitarle e, muovendoci in esse, di ricerca in ricerca e di risposta in risposta possiamo crescere in umanità ed arricchirci di senso.

Occorre però saper attendere, saper aspettare che il cuore della questione, una volta sottoposto ad analisi e collocato in un orizzonte più vasto, possa sprigionare davvero la sua energia vitale. Ciò non avviene subito: bisogna quindi essere preparati a stare in silenzio e ad accettare la provvisorietà.

Invitare a questa attesa accogliente e restarvi è difficile. Non soltanto per il consultante, ma forse ancor più per il consulente, perché significa abitare uno spazio deserto, accettare una nudità di concetti, una povertà operativa, il limite delle proprie risorse.

Tuttavia, se non cediamo all’urgenza di attingere immediatamente, cioè senza mediazione, al nostro bagaglio concettuale, prima o poi sarà l’elaborazione creativa del consultante ad

Phronesis

emergere.

Il nostro compito consiste allora nel raccoglierla ed coltivarla anche quando, di primo acchito, può sembrare lontana dal percorso che ci siamo proposti di seguire.

Una nuova luce

Entriamo così in una fase molto delicata della consulenza. Delicata perché, anche se diversi consulenti la conoscono e in differenti modi la sperimentano, è sostanzialmente ancora tutta da esplorare e, più ancora, perché è piuttosto *flou*, non “tecnicamente” intelligibile e per questo difficile da descrivere e controllare.

Soprattutto, si tratta di un momento che non può essere condotto attivamente dal consulente: egli può soltanto prepararlo, curando le migliori condizioni perché avvenga, ma non può gestirlo con la sua riflessione.

È il momento in cui, filosofando sul suo modo di vedere e capire, abitando lo spazio della sua riflessione, custodendo i concetti vitali che da essa emergono, la persona si apre al nuovo.

Non un nuovo concetto o un nuovo significato, ma, grazie ai nuovi concetti e significati acquisiti, essa entra in una più profonda e ricca esperienza esistenziale.

Il salto di livello spesso si realizza attraverso il passaggio di una sorta di punto morto: una volta approntati i parametri e, se possibile, anche i reagenti della situazione, si può solo aspettare che la reazione avvenga.

Al consulente spetta il compito di curare un processo nel quale il consultante è invitato a “portare con sé” l’idea nuova, a custodirla e, anche se non sempre sa bene come, a porla in relazione con vari aspetti della sua esperienza esistenziale. Il con-

Phronesis

sulente deve saper attendere.

Sovente è necessario che il lavoro di consulenza resti come sospeso, in attesa di una sorta di “luce”, del catalizzatore del nuovo spazio concettuale nella persona.

Ciò può accadere nel corso di un colloquio ma, più spesso, avviene nel tempo che intercorre tra due incontri. Come se fosse, in un certo senso, la vita stessa del consultante, con le sue esperienze reali, ad elaborare concretamente il problema.

Spesso si tratta di una nuova, sorprendente accezione del tema, una sorta di “illuminazione” che, benché possa verificarsi talvolta improvvisamente il più delle volte è progressiva e viene descritta da chi la sperimenta come un punto di luce, una novità portatrice di una particolare forza trasformante, una energia in grado di dare una svolta alla propria condizione esistenziale, prima interiore e poi anche esteriore. Numerosi altri aspetti della situazione della persona verranno poi organicamente integrati a partire da questo punto.

La questione assume nuovi connotati e ciò è sempre in qualche modo sorprendente. È una scoperta - talvolta *la* scoperta - sia per il consultante che per il consulente.

In questo senso il dialogo diventa specificamente arricchimento reciproco: grazie ad una certa “fecondità” filosofica, viene a generarsi un “terzo”, un *novum* che supera la semplice somma o interazione fra i due pensieri. E ci si meraviglia entrambi.

Un pensiero pensato lavora

Come questo possa avvenire costituisce l'interrogativo indubbiamente più affascinante intorno al dinamismo di una consulenza filosofica.

Personalmente, sto appena incominciando a “fiutare” delle

Phronesis

tracce di riflessione intorno all'enigma del contatto profondo fra il pensiero e il sentire, fra il pensiero e l'agire.

Un legame che forse apparirebbe meno misterioso e più accessibile se l'indagine filosofica muovesse da una visione antropologica più organica. Una concezione capace di ridare all'antico concetto di "cuore" la ricchezza teorica che possedeva nell'antropologia tradizionale, strappandolo alla superficialità di significati sentimentali e puramente emotivi e restituendolo al suo ruolo di principio unificante della persona, potrebbe probabilmente fornirci i mezzi più adeguati per una riflessione metodologica su questo fenomeno.

Sta di fatto che, ad un certo punto, se adeguatamente preparata dallo svolgimento del percorso di consulenza, la persona sperimenta una novità nel sistema della sua comprensione tale da provocare un reale cambiamento nella sua vita.

Le persone spesso utilizzano parole come "luce", "scoperta" e "sorpresa" per descrivere questo passaggio, ma, in realtà, raramente questi termini corrispondono ad un movimento in qualche modo istantaneo, ad una sorta di folgorazione. Per qualcuno, talvolta, almeno inizialmente può essere così, ma il più delle volte si tratta di un processo piuttosto lungo che occupa diverso tempo nel percorso del consultante.

Una o più "novità" entrano nella riflessione permettendo di vedere l'orizzonte analizzato sotto una luce totalmente differente e portatrice di senso nuovo e di cambiamento.

Le conseguenze sono interessanti: lo spazio di azione esistenziale si articola e si ingrandisce e le persone percepiscono tale ampliamento come una liberazione, un'uscita dalla caverna angusta dei loro schemi limitati.

Ma perché vi sia un effettivo cambiamento occorre l'esercizio di un costante ritorno all'esperienza nel quale il consulente accompagna il consultante. Le nuove prospettive maturano solo a

Phronesis

condizione che si dedichi loro nel tempo una certa forma di attenzione.

Non si tratta necessariamente di una riflessione diretta: la maggior parte delle persone, una volta a casa, non ripensa che in parte e di solito in modo non strutturato su ciò che è avvenuto nel corso di una consultazione.

Ciò che però appare molto importante è che le scoperte più significative che la consulenza ha suscitato vengano in qualche modo tenute presenti, considerate, incorporate dalla persona nella sua visione e nel suo rapporto con la realtà in una sorta di *ruminatio*, di custodia interiore, di memoria fatta con simpatia, di richiamo sintetico dei contenuti e dell'esperienza più profonda ad essi connessa.

Allora davvero, secondo un'espressione suggeritami da un cliente tempo fa e divenuta ormai una sorta di motto per me e per le persone con cui lavoro, "un pensiero pensato lavora". E mediamente, se gli lasciamo lo spazio interiore per farlo, lavora bene.

Una volta che un pensiero percepito come vitale viene chiarificato ed entra organicamente a far parte del nostro campo di considerazione ad un tempo mentale ed esistenziale, raramente manca di suscitare qualche cambiamento concreto.

Talvolta, assieme al consultante si possono anche inventare dei piccoli "esperimenti" per permettere ad una nuova visione di incarnarsi nelle situazioni quotidiane, altre volte può essere di aiuto individuare proprio le situazioni in cui essa è già all'opera senza che la persona se ne stia accorgendo: in ogni caso, la prova della fecondità di un'idea spetta all'esercizio della realtà quotidiana.

Phronesis

L'idea e la realtà

Ogni giorno incontro donne e uomini bloccati in una sorta di “spasmo esistenziale” nel quale tutte le loro energie e le loro risorse si concentrano nella fatica di costringere la loro realtà - e quella delle persone con cui vivono - nello spazio soffocante dei dover essere imposti dalle loro stesse idee.

La loro intelligenza sembra come irretita nell'immaginario e in una sorta di sguardo ideologico che non sa considerare le persone e i fatti in se stessi, ma solo interpretandoli in funzione di innumerevoli *a priori*, incapace di coglierli nella loro integrità più feconda.

In nome del principio del dominio dell'idea sul reale, l'esperienza di molti si ritrova ingabbiata a prezzo di una violenza che, in ultimo, fa soffrire.

Vengono allora con l'intenzione di farsi aiutare ad “applicare” meglio le loro visioni alla realtà, a fare entrare ciò che vivono, necessariamente deformandolo, dentro il loro ristretto perimetro concettuale.

Vorrebbero che il filosofo, offrendo loro idee e visioni più efficaci, li aiutasse in questo lavoro di forzatura del reale in nome di un'idealità ritenuta perfetta ed esemplare.

Allora si stupiscono davanti alla proposta di un movimento sostanzialmente inverso nel quale sono chiamate ad adattare il loro sguardo e ad allargare la loro prospettiva per potersi muovere con più respiro all'interno della vita reale e concreta che stanno vivendo.

Se le persone che incontriamo come filosofi consulenti spesso sono inconsapevolmente abituate a pensare a partire da un concetto piuttosto che dai fatti, uno dei nostri compiti, a mio avviso, sta nel prenderci cura del movimento contrario, quello che va dall'esperienza all'idea e, dall'idea, di nuovo all'esperienza, da

Phronesis

questa chiarificata e illuminata. E non viceversa.

Se, come tutte le realtà viventi, anche il filosofare si muove pulsando, attraverso un ritmo diastole-sistole che unisce vita e pensiero, in esso mi sembra importante sottolineare il primato della realtà sull'idea.

La pratica filosofica - qualunque sia la definizione che ne diamo e la metodologia più o meno strutturata che utilizziamo - non parte dall'intenzione di aiutare qualcun altro a sentirsi meglio. È un dono di esplorazione e chiarificazione che il consulente offre a chi lo visita, un movimento di ricerca e di scoperta ad un tempo personale e corale del quale ritengo di individuare la finalità ultima e fondante nell'essere uno strumento prezioso per collegare le persone alla vita.

Alla luce di queste mie esperienze e riflessioni, mi trovo a condividere pienamente un'affermazione che Ran Lahav scrive nel suo *A course in philosophical practice*, intorno alla quale ho avuto modo di gustare un interessante confronto con lui.

Egli afferma che “lo scopo della pratica filosofica sta nell'entrare sempre più profondamente, più pienamente e più intensamente in contatto con la realtà” e che il compito del filosofo sostanzialmente consiste nel connettersi ad essa, “non solo tramite il pensiero astratto, ma anche tramite l'intero suo modo d'essere e nell'accompagnare gli altri a fare altrettanto”.

Le visioni, i percorsi e i metodi possono differire, ma mi sembra che in ciò stia comunque il cuore del lavoro: non tanto un lanciarsi pindarico oltre i propri orizzonti concettuali, quanto un riconoscerli ed ampliarli perché meglio servano al loro scopo che è quello di attingere sempre più pienamente alla pienezza della vita.

È restando legato alla realtà e connesso alla vita che il lavoro di consulenza può aprire il consultante a trasformazioni esistenziali concrete.

Phronesis

È questa la condizione perché la riflessione filosofica, incarnandosi nell'esistenza reale, possa a sua volta farsi gesto. Altrimenti, resterà astratta: riordinamento sistematico o proposito teorico che presto deluderà.

Abituati ormai a filosofare prevalentemente a partire dal pensiero altrui, in una sorta di cattiva dialettica che muove il nostro ragionare pro o contro, ma, in ogni caso, sempre in funzione di quello di qualcun altro, qui invece si ritrova l'invito a ritornare all'esperienza della realtà esistente e alla riflessione intorno a ciò che è, al *τι εστι* (*ti esti*).

Con un'espressione forse un poco *démodé*, potremmo definirlo un cammino di ricerca della verità. Una ricerca vitale, che nel nostro tempo, per essere veramente umanizzata, probabilmente necessita - come direbbe Bergson - di un "supplemento d'anima", cioè della crescita di nuove capacità di pensare, amare, contemplare: un modo di filosofare che non consiste tanto nella ricerca di un consenso concettuale quanto in un'adesione sempre più ricca e piena alla concreta consistenza della realtà. Lasciandosi alle spalle le seduzioni idealistiche di un sistema del reale in cui la ragione assegna un posto a tutto, è piuttosto un tornare, o un ripartire, da un'idea originaria della filosofia; da una sua definizione che, escludendo ogni intellettualismo fine a se stesso, la propone come ricerca, come sete, come amore per la sapienza, per un pensiero organico e vitale capace di connetterci alla vita e di dare gusto, senso e pienezza alla nostra contraddittoria esistenza.

Phronesis

Conversazioni

Phronesis

A dialogo con Giacomo Marramao

di Neri Pollastri

Non servono molte parole per presentare Giacomo Marramao, filosofo tra i più noti in Italia, da quattro decenni attento studioso della società e della politica e oggi Ordinario di Filosofia Teoretica e Filosofia Politica all'Università di Roma Tre. Merita invece ricordare l'attenzione che egli sta riservando alla Consulenza Filosofica, un interesse che lo ha portato anche a incontrare Gerd Achenbach nel corso di un'iniziativa svoltasi lo scorso anno a Roma. Ed è per quest'interesse, ma anche per la pertinenza alle pratiche filosofiche di molte delle riflessioni che Marramao ha recentemente sviluppato a partire dai temi di cui è solito occuparsi - in particolare, da quello politico - che abbiamo ritenuto fosse interessante per i lettori di "Phronesis" un dialogo e un confronto con lui.

Phronesis: La prima domanda che vorrei farti riguarda il modo in cui hai iniziato ad interessarti di consulenza filosofica. Ma la introduco con una frase dal tuo libro La passione del presente (Bollati Boringhieri, Torino, 2008), una dichiarazione d'intenti che condividi con chi si occupa di "pratiche filosofiche": «Sono da tempo convinto che la buona filosofia, che voglia essere adeguata al presente, debba dismettere i panni sacerdotali ed essere pronta a partire dai temi più pressanti dell'esperienza comune».

Giacomo Marramao: La filosofia - se vuoi, in comune con la psicanalisi - ha per me assolutamente il compito di "curare" con e attraverso il linguaggio. È una cura che si avvale delle parole, cercando di decifrare ciò che le parole dicono o non dicono.

Phronesis

Questo compito la filosofia lo porta avanti fin dalle sue origini, fin dal momento socratico, e lo fa perché è una pratica sociale, una pratica della *polis*. Non è un caso che “politica” e “filosofia” siano due termini che nascono assieme, tra il V e il IV secolo, nella *polis* ateniese - perché il famoso frammento di Eraclito in cui si parla del filosofo, è sì più antico, ma di fatto allude più al sapiente, al *sophos* che ha *curiositas* per gli eventi naturali e che cerca di ricondurli ad una visione d’insieme generale, che non al filosofo in senso socratico: a colui che tende alla saggezza, che ha *amore* per la sapienza proprio perché non ce l’ha.

Phronesis - *Mi fa piacere che tu evidenzi fin dall’inizio lo stretto legame che unisce filosofia e politica, dato che negli ultimi tempi anche nell’ambito della pratica filosofica si è aperta di prepotenza una riflessione sul suo significato politico; però, come certo sai, su questi temi nei nostri confronti non sono mancate le critiche - penso ad esempio ad Alessandro Dal Lago, che si è scagliato contro la consulenza filosofica proprio per la sua presunta impoliticità. Tu che opinione hai?*

Marramao - Alcune riserve sono anche mie, ma io faccio questo tipo di distinzione: il modo di “curare” della filosofia non può essere lo stesso della medicina o della psicologia, altrimenti incorreremmo in una confusione pericolosa. Il filosofo non può dunque rubare il mestiere allo psichiatra, allo psicologo o allo psicoanalista. Tuttavia questo non significa che la filosofia non abbia un risvolto di “cura”: ce l’ha, però, come ce l’hanno altre istituzioni, altri rituali che hanno a che fare con le regole del dialogo argomentativo - che so, in un’aula universitaria, in una disputa scientifica o in un tribunale. Ogni istituzionalizzazione di un rituale ha indirettamente una funzione terapeutica, perché tende a elaborare l’esperienza in modo tale da *stabilizzarla* alcune

Phronesis

forme di patologia.

Phronesis - *Magari anche attraverso la destabilizzazione di altre forme di rituale...*

Marramao - Sì, perché come dicevo la filosofia tende a condividere con altre pratiche rituali - quelle giuridiche, quelle di un dibattito parlamentare (anche se l'esempio italiano, in questo campo, non è dei più fulgidi...), o di un dibattito scientifico - una funzione indirettamente terapeutica. Però, la filosofia cura in un suo modo specifico: per dirla con alcuni grandi del Novecento, da Jaspers a Wittgenstein, essa cura indirettamente; educa a porre le domande in modo corretto, sgombrando il terreno da interrogativi malposti, che sono alla base non solo delle nostre incertezze, ma anche di molte patologie esistenziali. Esse nascono appunto da domande *che non possono avere risposta*.

Dunque, la filosofia è una pratica dell'interrogazione e della reinterrogazione, che sicuramente destabilizza fecondamente una serie di *topoi* del senso comune. Nella sua doppia relazione di *prossimità distante* rispetto all'esperienza e al linguaggio comuni, opera una destabilizzazione del *common sense*.

Faccio un esempio a me caro: la filosofia è una pratica che insegna a vedere come fatto positivo i paradossi e a visualizzare la stessa normalità come qualcosa che riveste uno statuto paradossale. In questo la filosofia è una pratica insostituibile.

Tuttavia, nella consulenza filosofica mi pare si annidi anche qualcosa d'altro, qualcosa che non mi piace e che ho infatti contestato ad Achenbach, quando ci siamo incontrati: l'idea di restituire al soggetto una sorta di "serenità", quasi aiutandolo a superare le inquietudini. Ecco, io invece farei una sorta di "elogio dell'inquietudine" alla Pessoa! Achenbach mi rispose

Phronesis

che non è sua intenzione inseguire la serenità e che la mia impressione era forse un effetto indotto da un titolo sbagliato apposto a un suo libro. Può darsi che sia così: del resto Achenbach viene da una buona scuola filosofica, è stato allievo di Marquard. Però io diffido molto della filosofia quando tende ad assumere un'attitudine di tipo *edificante*. Credo invece che sia opportuno stimolare proprio l'inquietudine, nella forma di revoca in questione di false soluzioni, o dello smantellamento di domande che conducono a vie sbarrate. Certo, questo può anche includere il mostrare come ci siano domande che invece ci pongono davanti a questioni vere, che puoi affrontare e anche risolvere positivamente per la tua esistenza. Ma ciò deve rimanere legato a un elogio dell'inquietudine.

Phronesis - Sono perfettamente d'accordo. Anche se credo che la concezione di Achenbach della consulenza filosofica sia altra, è vero che ne Il libro della quiete interiore qualcosa di simile a un messaggio pacificante effettivamente passa. E ciò non mi sembra compatibile con la filosofia come ricerca critica, messa in discussione dell'ovvio. Per mio conto cerco di battere una via "paradossale": fare dell'approccio filosofico, ovvero dell'interesse per le domande senza risposta e per le problematiche aperte, un modo per vivere "con leggerezza" - che non significa con pacificazione - l'inquietudine stessa. Un modo cioè per affrontare l'inquietudine senza esserne inquietati, ma essendone invece avinti; un modo per godere del fatto che la realtà è problematica e cangiante, che ci costringe a modificare di continuo i nostri modelli di comportamento e di pensiero.

Marramao - Quello che tu chiami "leggerezza" io lo intendo anche come *demitizzazione dell'identità*. Oggi subiamo spesso una sorta di "pesantezza identitaria", che ci impedisce di comprendere che siamo il frutto di una *biografia dinamica*, aperta, multipla.

Phronesis

Che siamo esseri relazionali.

Phronesis - *E in divenire. Sono sempre molto critico con chi batte troppo la strada dell'attenzione al sé, della "cura di sé", che se da un lato ha certo la sua ragion d'essere, dall'altro è sempre a rischio tanto di diventare materia della psicologia, quanto di opporsi alla messa in discussione dello stesso soggetto, che si reifica e diviene "ovvio" sotto il concetto di "sé". E ciò mi sembra il retaggio di una cultura permeata da cent'anni di psicoanalisi, che invece proprio la filosofia - per quel legame intrinseco che ha con la politica che tu citavi prima - può scardinare: la "cura" della filosofia dovrebbe avere per oggetto il mondo, non il sé, dovrebbe far sì che il pensante trovasse il proprio senso nella totalità, non viceversa.*

Marramao - Esattamente. Ho appena licenziato una nuova edizione del mio libro *Passaggio a Occidente*, con un nuovo capitolo e una nuova prefazione, nella quale - io che, su una linea post-weberiana, sono stato un tenace sostenitore della "passione del disincanto" - sostengo che in politica il disincanto sia arrivato ai limiti estremi della insopportabilità: è l'avallo del cinismo, l'incapacità di mobilitare le passioni. E il disincanto ha per *pendant* proprio il mito dell'identità: la politica ha perduto la sua aura e l'identità è stata mitizzata. Per questo io propongo di rovesciare i poli: *l'identità va demitizzata, mentre la politica va reincantata.*

Phronesis - *Condivido questa urgenza, che mi pare legata al modo in cui si costruisce la propria identità di individui, rispetto alla collettività entro cui ci veniamo a relazionare. A questo proposito, un tema che tratti nei tuoi lavori e su cui hai espresso interessanti considerazioni critiche è quello della comunità. La cosa mi interessa perché nel mondo della pratica filosofica stiamo insistendo molto sul tema della comunità filosofica, per tante ra-*

Phronesis

*gioni che non è facile sintetizzare, ma che potrei riassumere dicendo che per dar senso a un lavoro filosofico e al potere (anche politico) della parola filosofica, emerge l'importanza di quel legame che si crea attraverso la messa in gioco di un'interazione dialogica fondata sulla fiducia nei confronti dell'interlocutore: il filosofo prende sul serio le parole dell'altro, non lo discrimina, lo considera sempre un partner per il proprio sviluppo di pensiero - che è poi sempre sviluppo di un pensiero comune. Questo conduce all'idea della comunità, che è però irta di quelle difficoltà che tu osservi e segnali nei tuoi scritti. Proprio per questo, personalmente sto lavorando su un'idea di comunità filosofica derivata da un'osservazione di Roberto Esposito nel suo *Communitas* e che, per non ricadere in quelle difficoltà, si definisca come la comunità di coloro che - socraticamente - hanno in comune ciò che loro manca. Cosa ne pensi?*

Marramao - Sì, è un'idea che Esposito affaccia in relazione a Nancy e sulla scorta di Blanchot: la comunità "inoperosa", di coloro che non hanno comunità. Penso anch'io che sia una cosa che funzioni, ma aggiungerei che condivido anche la diffidenza di Derrida nei confronti del concetto di comunità. Ricordo una conversazione con Jacques, nella quale gli esprimevo il mio bisogno di cercare una pistola nella tasca ogni volta che sentivo la parola "comunità", e lui mi rispose: "moi aussi" - "anch'io"! Però effettivamente il problema della comunità è un problema serio, perché possiamo concepirla come paradossale *sintesi disgiuntiva* (l'espressione è di Deleuze, ma è di matrice kantiana) di singolarità irriducibili. Cioè, io e te, in questo momento, ci relazioniamo *non* in virtù di ciò che ci *accomuna* - che comunque c'è - ma in virtù di ciò che *non ci accomuna*, vale a dire di quei tratti della tua esperienza che sono irriducibili e di quelli della mia esperienza che sono irriducibili, e che proprio perciò si incrociano. La relazione ha un senso non quando hai già un comun denominatore, ma quando riesci a far interagire delle cose che

Phronesis

sono irriducibili e che senti come una sorta di mancanza. Questa idea della singolarità e dell'unicità, in cui la relazione non è più riferita a una terzità (io e te stiamo insieme perché facciamo parte dell'umanità, o perché siamo animali dotati di *logos*, o perché siamo due intellettuali italiani che condividono certe esperienze e formazioni), ha il suo momento qualificante proprio in quelle cose che mancano a me e in quelle che mancano a te.

Phronesis - *Il "comune", in altre parole, è lo spunto per l'incontro, ma non ne è la ragione.*

Marramao - Sì. Perché la comunità predefinita è il nazismo: la comunità identitaria, il "noi" che mira alla purezza. La mia idea di comunità, invece, parte dalla cifra della *differenza*, dove quest'ultima non è più dentro la coppia metafisica identità-differenza - dove c'è un gioco speculare tra i due termini - ma è un differenziarsi continuo delle singolarità che entrano in relazione. Questo è un aspetto che dobbiamo sviluppare e che io cerco di portare avanti attraverso l'idea di *sintesi disgiuntiva*.

Phronesis - *Questa è anche la direzione del tuo "universalismo della differenza"?*

Marramao - Certamente. Nell'universalismo della differenza l'universale prende definitivamente congedo da ogni logica dell'identità. Se lo poni in una chiave identitaria l'universale è sempre etnocentrico e conduce alla supremazia di una cultura su un'altra. Se invece lo legghi all'ottica della differenza, la prospettiva cambia completamente. Andare oltre il mito dell'identità è un tema che andrebbe ripreso. Un tema che se-

Phronesis

condo me nasce anche dal fatto che per un verso la filosofia, per un altro la politica, hanno abdicato a una serie di compiti cui erano chiamate: la politica, per fin troppo ovvie ragioni, ha scambiato il crollo delle ideologie con la fine del simbolico. Se ci si ritira dal simbolico, inevitabilmente hai gli orrori del nostro tempo, che nascono da una frattura verticale tra la dimensione materiale e quella simbolica. Il fenomeno Berlusconi da cosa nasce, se non da una frattura tra materiale e simbolico? Ci sono centinaia di migliaia di persone, disgraziati in condizioni materiali e sociali precarie o drammatiche, che ciononostante si identificano con lui!

Phronesis - Nel tuo universalismo della differenza trovo un elemento molto interessante per i consulenti filosofici, e cioè il fatto che mi appare come un modo nuovo di tornare ad occuparsi della dialettica universale/particolare che è al centro del nostro lavoro. Io tendo sempre a dire che quello del consulente filosofico è un lavoro di continua oscillazione tra l'universale dei concetti con i quali interpretiamo le nostre esistenze e il particolare delle singole esistenze. Un continuo tentativo cioè di arricchire le nostre teorie universali attraverso il confronto con le vite particolari. Questa è in fondo per il filosofo l'esperienza più bella della consulenza: incontrare nuove esperienze concrete che ti obbligano a mettere in mora e perciò a superare, arricchendole, le teorie con le quali tu stesso interpreti la realtà. Questa dialettica mi pare che si riconnetta con la tua idea di universalismo della differenza.

Marramao - Direi di sì. Io utilizzo una formula per intendere la singolarità, che è poi l'elemento di base dell'universalismo della differenza. E lo faccio riprendendo e sviluppando a mio modo un tema che ho trovato in Deleuze: la *critica del concetto di persona*. A dire il vero è un tema presente anche in Esposito e Nancy, ma lì lo troviamo implicato soprattutto con la rivalutazione

Phronesis

della terza persona, dell'impersonale. Invece per me è importante per un aspetto: la *persona* è qualcosa che annega la singolarità di ciascuno in una sorta di *maschera* predeterminata. Ciò vale anche per il concetto cristiano di persona, per il quale noi ci relazioniamo perché abbiamo una matrice divina che ci accomuna e che ci rende dignitosi anche dal punto di vista del *bios*. Invece c'è un altro modo di pensarci singolarità, che prende spunto da una battuta di Deleuze: noi siamo in primo luogo un *vento*; ogni singolarità che compare all'interno di uno spazio lo fa vibrare, lo curva, in una maniera assolutamente unica. Ogni singolarità, dalla più umile alla più alta, è in grado di determinare con la sua presenza delle particolari vibrazioni nello spazio che nessun'altra può determinare. Vibrazioni che saranno completamente diverse quando quello stesso spazio sarà occupato da una singolarità diversa. Questo è in qualche modo il punto di partenza per determinare l'unicità di ciascun essere. Che poi significa anche che ciascun essere umano determina, nell'incontro con un altro, un flusso di emozioni completamente diverso da quello che può determinarne un altro.

Partire da questa unicità a me sembra molto importante tanto per la pratica della filosofia, quanto per la politica.

Phronesis - Anche questa è una bella immagine per tornare a guardare di nuovo, in un modo ancora diverso, la dialettica universale/particolare. Perché in fondo lo spazio è sì un universale, ma è di fatto composto dagli oggetti che stanno al suo interno. Anzi, il termine "interno di uno spazio", che usiamo normalmente, è una formulazione imprecisa, perché - come ci suggerisce la fisica moderna - gli oggetti "creano" lo spazio, che solo per vuota astrazione può essere separato da essi.

Marramao - Esatto. E poi c'è una sorta di *energia* che ogni singola-

Phronesis

rità emette. Una persona non è una maschera etica, un condensato di valori comuni - un modo di pensare le persone che va anche bene (ma solo per le carte costituzionali), e che tuttavia non permette di salvaguardare la singolarità emotiva ed estetica di ciascuno, indipendentemente dalla sua qualità. Ne va persa la sua irripetibile unicità di essere nel mondo. Ma, si badi, non in senso heideggeriano, per il quale ciascuno ha una sorta di “potestà trascendentale” perché è “gettato” nella propria cultura, nel proprio mondo, in virtù di una comune “gettatezza originaria”. Perché anche in questa concezione va perso il fatto che ognuno di noi ha una gettatezza *singolare*.

Phronesis - *Grazie alla quale, al tempo stesso, ciascuno è tanto “gettato” nel mondo, quanto a sua volta “produttore” del mondo.*

Marramao - Precisamente. La categoria heideggeriana di *Befindlichkeit*, “situazione emotiva”, lungi dal dar luogo in Heidegger a un’analisi del carattere cruciale della singolarità, si traduce invece nell’annullamento della singolarità nel trascendentale della gettatezza. Come dire: noi tutti siamo livellati dalla nostra comune gettatezza. Ma invece non è affatto vero che siamo livellati!

Phronesis - *Hai toccato un aspetto che anch’io osservo spesso come un limite delle interpretazioni heideggeriane della pratica filosofica: sembrano dimenticare il valore creativo che ha l’individuo nell’interazione con il mondo, con una realtà che né lo imprigiona, né lo annichilisce. Da questo punto di vista quest’osservazione mi fornisce lo spunto per toccare il tema del conflitto, che tu tratti quando parli dell’umanità come categoria polemogena. Un momento fa tu richiami un’immagine di spazio “creato” dalla*

Phronesis

sola presenza di individualità irriducibili, ed è chiaro che tali irriducibilità non possono che prevedere la possibilità del conflitto. Ma spesso il conflitto lo si teme, lo si fugge, lo si stigmatizza come un male in sé; oppure, tutto al contrario - è il caso di Dal Lago - talvolta si pretende di impugnarlo come un'arma, come uno strumento che "serve per", invece di considerarlo qualcosa in cui siamo comunque sempre immersi e con il quale dobbiamo sempre fare i conti. Tu come lo leggi?

Marramao - Il conflitto è la condizione, strutturale e perfino di pensabilità, del vero dialogo. Mi è capitato di scrivere che se per dialogo si intendono gli scambi verbali edificanti dei nostri tempi addomesticati, allora io sono per una pratica dell'incontro "ad onta" del dialogo; ma se invece per dialogo intendiamo il *dialeghesthai*, l'aspetto fondamentale è allora il *dia*, il momento di *separazione*, nel quale vi è una polarità tra posizioni anche antitetiche e trova spazio il *polemos*. Il vero *dia-logos*, questa sorta di separazione e polarizzazione del *logos*, è fondamentalmente la condizione polemogena di ogni vero confronto - e quindi anche di ogni vero incontro, perché c'è vero incontro solo se c'è confronto effettivo.

Quindi il conflitto è per me momento costitutivo insostituibile di ogni comunità democratica - uso un ossimoro - degna di questo nome.

Phronesis - *Però questo richiede che si pensi al conflitto in maniera equilibrata, senza ritenerlo né scontro, né assenza di riconoscimento. Insomma, non come qualcosa da evitare con spirito ecumenico.*

Marramao - Certamente, perché il conflitto non è un gioco a somma zero: è invece l'unica dimensione in cui si può esprimere il *carattere generativo dell'interazione* tra esseri umani. Generativo

Phronesis

e non distributivo, proprio perché non c'è mai un'energia a somma zero: nel conflitto l'incontro e il dialogo generano anche *nuove dimensioni simboliche*. Il processo formativo e storico può andare avanti solo per questa via. Si tende a sottolineare solo gli aspetti distruttivi che ci sono nel conflitto, ma vengono trascurati quelli creativi, che sono molto più importanti.

Ad esempio, io credo che oggi viviamo in una fase in cui la decostruzione, che è stata importantissima in passato, è diventata una sorta di apologetica dell'esistente, perché il potere è diventato esso stesso decostruttivo. Da Reagan in giù, il potere ha assorbito con grande disinvoltura tutte le pratiche del post-moderno, ha cavalcato tutte le forme di post-avanguardia che c'erano, le ha metabolizzate e le sta usando per autoriprodursi. È per questo che credo sia venuto il momento di una *ricostruzione* di quanto abbiamo decostruito. Il problema è come pensare oggi la prospettiva di un'umanità che sia in grado di riaprire il futuro, di uscire da quella che ho chiamato - sulla scorta di Koselleck - "futuro passato", o che altri chiamano "l'epoca delle passioni tristi".

Phronesis - In questa prospettiva, comunque, la ricerca passa attraverso il dialogo e questo fa uso del conflitto, senza neppure pensare di abolirlo. Lo sottolineo perché questa è una critica che ci viene spesso rivolta. Ad esempio, quando parliamo di fare pratica filosofica nelle aziende, ci piovono addosso obiezioni che suonano: "con le aziende non si dialoga, perché altrimenti viene meno il conflitto e con esso l'arma politica per cambiare la società". A me sembra che questo non sia possibile per ragioni strutturali; al limite, può accadere accidentalmente, perché il singolo filosofo mette da parte il conflitto intrinseco al dialogo per compiacere l'azienda che lo paga - ma con ciò cessando sia di dialogare veramente, sia di fare il filosofo!

Phronesis

Marramao - Certamente, sono d'accordo.

Phronesis - *Un'altra cosa che vorrei chiederti riguarda il kairos e il "tempo fuori asse", del quale parli spesso nei tuoi scritti. Questo perché, in fondo, molto del lavoro che svolgiamo in consulenza con gli individui è riconducibile alla tendenza moderna a vivere il tempo "fuori asse", a causa della molteplicità di cose che ognuno si trova costretto a svolgere, senza tuttavia poter realmente svolgerle tutte - o almeno tutte al tempo opportuno e mantenendo un tempo di vita adeguato. Tu credi che il tema del kairos possa avere un ruolo nella consulenza filosofica?*

Marramao - Sì, assolutamente sì, perché a mio parere buona parte delle "patologie" con cui ci confrontiamo hanno a che fare con la condizione moderna in cui viviamo. Questo la filosofia è in grado di farlo comprendere maieuticamente agli interlocutori. Far capire che un certo numero di problemi sono legati a fattori biografici estremamente peculiari a una persona e non propri di altre, ma che ve ne sono altri che invece accomunano tutte quante le persone che vivono in determinate realtà, che appartengono a quella condizione che io chiamo "ipermoderna" e che è propria, ad esempio, delle grandi realtà urbane.

La filosofia serve per capire questo: nella ipermodernità, a partire da Shakespeare in poi, il tempo è sempre stato visualizzato come *out of joint*: fuori asse rispetto al presente. Amleto arriva sempre o troppo presto, o troppo tardi; non riesce mai a prendere le decisioni funzionali alla propria vita; si lamenta del tempo dicendo "dannata sorte, che io sia nato per rimmetterlo in sesto". E comunque finisce per fallire, perché in realtà non riesce a "rimmetterlo in sesto". In ciò, è l'alfiere della condizione moderna.

E la funzione della filosofia è oggi anche quella di operare una

Phronesis

sorta di *trasvalutazione* - uso il termine di Nietzsche perché è quello giusto, come invece non lo sono né “decostruzione”, né “superamento” - dei valori della modernità. Una trasvalutazione che sia in grado di neutralizzare le patologie che erano incapsulate assieme a quei valori. E per valori della modernità intendo ad esempio l’idea dell’autodeterminazione individuale, dell’individuo singolo come padrone del proprio destino e capace di scegliere. Valori che dobbiamo trasvalutare, perché il moderno li aveva incapsulati in un dispositivo che conteneva anche le patologie - quelle evidenziate da Weber, Nietzsche e prima ancora da Tocqueville. Se andiamo a leggere questi tre autori, ne veniamo fuori quasi con una “cartella diagnostica” della modernità, una grande patogenesi del moderno. Fatta, peraltro, da pensatori che non criticavano certi valori del moderno - nessuno di loro criticava che ci fossero individui liberi, anzi, al contrario li volevano ancor più capaci di governare il loro destino - ma che nonostante si erano resi conto che il modo in cui quei valori erano stati elaborati dalla modernità era tale da costituire un dispositivo simbolico che era diventato patologico.

Phronesis - A questo punto devo però osservare che la consulenza filosofica vuol in primo luogo trasvalutare lo stesso concetto-valore di “patologia”! L’idea, cioè, che certe situazioni debbano essere necessariamente inserite entro un dispositivo simbolico - quello terapeutico - che le categorizza come “patologie”, quando in realtà molte di tali situazioni non sono sensatamente categorizzabili in tal modo.

Marramao - Certo, io ho usato il termine “patologia” in senso lato, anche perché qui non si ha a che fare con un fattore patogenetico dell’individuo, bensì con un fattore patogenetico della modernità.

Phronesis

Phronesis - *Questo era chiarissimo. Quel che volevo sottolineare è che, dopo la realizzazione di quella che hai chiamato “grande patogenesi” della modernità, le patologie elencate sono state a loro volta realmente incapsulate dentro un apparato “terapeutico” da coloro che hanno preso ad occuparsi del cosiddetto “malessere esistenziale”. Quel che noi cerchiamo di fare è proprio togliere l’etichetta di “patologia” a certe situazioni, per riconsegnarle al loro ruolo di realtà tutto sommato ordinarie - ancorché spesso spiacevoli - dell’esistenza, che ciascun individuo deve saper affrontare in proprio, per individuare il modo per lui migliore per viverle - stavolta non più come patologie da “curare” per mezzo di forme standardizzate di “terapia”, ma come vicende da sostenere con i propri strumenti cognitivi, la propria creatività, le proprie forze.*

Marramao - Su questo sono perfettamente d’accordo.

Phronesis - *Vorrei concludere con un argomento che mi incuriosisce personalmente: le tue critiche a Serge Latouche, del quale sono un vecchio e affezionato ammiratore. Ho anch’io alcune perplessità sull’aspetto propositivo di Latouche e sono d’accordo con te sul rischio di appiattire ancor più la lettura della realtà proprio usando il paradigma della cosiddetta “occidentalizzazione del mondo”; tuttavia, resta il fatto che la pervasività di quello che era stato chiamato “pensiero unico” esiste e che, pur con i suoi limiti, Serge è riuscito a richiamare l’attenzione sull’importanza di principi e comportamenti sociali per noi del tutto inaccettabili e invece praticati felicemente da altre culture e comunità.*

Marramao - Io non nego l’esattezza di una parte dell’analisi di Latouche; osservo però che la critica all’idea di crescita economica e al mito del PIL - del Prodotto Interno Lordo - è assolutamente legittima, ma è solo metà della verità. Innanzi tutto perché dall’altra parte ci sono comunque tutta una serie di fe-

Phronesis

nomeni di diaspora identitaria che spezzano la presunta omogeneità del mondo globalizzato, che è anzi frammentario e ancor più conflittuale del mondo ideologico della guerra fredda, del dualismo tra le grandi superpotenze.

Quello che io dico a Serge è che fin qui lui sostiene cose non diverse da quelle di riformisti ragionevoli come Giorgio Ruffolo: andiamo a vedere la follia di questa economia, che viene definita solo in funzione del reame della quantità e che perciò non tiene conto di una serie di altri fattori. Su questo sono d'accordissimo: torniamo a guardare la qualità. Poi però, a differenza di Ruffolo, e in sintonia con Latouche, questo modello della crescita (e lo dicevo prima che lo dicesse Agamben, peraltro benissimo, nel *Il regno e la gloria*) ha una radice teologica: io avevo detto che il concetto di economia nasce dalla categoria teologica di *oikonomia*, così com'è stata elaborata dalla tradizione della patristica. È cioè l'idea della *oikonomia* del progetto provvidenziale divino che è alla base di un tragitto dell'umanità verso il futuro, nel quale tutto quello che ha a che fare con la crescita viene valorizzato come fatto positivo. Quindi la radice teologica dell'economia globale per me è un fatto assodato e Serge lo condivide.

Fin qui l'accordo sulla *pars destruens*. Ma, da qui in poi, io chiedo quale sia la *pars construens*. Intanto va detto che "decrescita", termine chiave di Latouche, non è un concetto. E, infatti, Serge negli ultimi tempi ha cominciato a riconoscerlo, affermando che lui lo usa come uno slogan e non come un concetto. Perché va benissimo volgersi ad un'economia non fondata sul PIL ma sulla qualità: ma nella qualità vogliamo metterci anche tecnologie più efficaci, che siano in grado di invertire il saccheggio dell'ambiente, tecnologie - per dirla con Calvino e con te prima - improntate alla leggerezza?

Ovviamente, se interrogato sul tema anche Latouche si dichiara

Phronesis

d'accordo, riconosce cioè che per uscire dalla gabbia entro cui siamo prigionieri siano necessarie non "meno tecnica e meno scienza" - come sembra dire di solito - bensì, tutto al contrario, "più scienza e più tecnica".

Phronesis - *Forse il problema sta nel fatto che è necessaria anche una diversa relazione individuale - siamo ancora una volta alla dialettica individuale/universale - nei confronti della materialità, perché quel che impedisce che ci sia un'apertura verso proposte politiche di questo genere è proprio il fatto che di fronte alla possibilità di diminuire la nostra appropriazione individuale di beni materiali si solleva sempre una reazione critica. E contro tale reazione, che è culturale, temo che né la scienza, né la tecnologia possano molto.*

Marramao - No, no, certo. Scienza e tecnologia sono strumenti che noi abbiamo a disposizione per muoverci in una certa direzione. Strumenti che sono *parte* dell'apparato da riconvertire. Ma io intendo sempre una *riconversione completa* di quell'apparato.

Phronesis - *Mi verrebbe da dire che il rischio di Latouche e di altri sia piuttosto quello di passare da teologismo a teologismo: liberarsi da un mito di crescita solo per approdare a un'idea di sobrietà non seriamente fondata eticamente - ad esempio attraverso la strada della distinzione operata da Luigi Lombardi Vallauri tra beni "esclusivi" e "non esclusivi", solo i primi dei quali dovrebbero essere ridotti nella fruizione, perché scarsi e da condividere, mentre per gli altri vi sarebbe piena liceità di abbondanza. Senza una fondazione del genere, il rischio è quello di dare alla riconversione un valore teologico di tipo pauperistico.*

Marramao - Un approdo che tende a convergere con il comuni-

Phronesis

simo neofrancescano di Toni Negri... Negri e altri teorici parlano talvolta espressamente di “svolta francescana”, così come Serge afferma espressamente che dobbiamo tornare a muoverci a piedi, a viaggiare come gli antichi pellegrini medioevali... Sì, direi che il rischio è proprio quello di un altro teologismo. Nobile quanto si vuole, sotto il profilo del volontarismo etico. Ma assolutamente da evitare: se vogliamo davvero dare un senso al futuro del nostro essere-in-comune.

Phronesis

Repertorio

Phronesis

Analisi

**Antonio Cosentino, *Filosofia come pratica sociale*
(Apogeo, Milano, 2008)**

di Giorgio Giacometti

Tra i testi sulle pratiche filosofiche di recente pubblicazione il libro di Antonio Cosentino si segnala per lucidità e chiarezza. Il fondatore e direttore del Centro di Ricerca sull'Indagine Filosofica (C.R.I.F.), muovendo dalla sua ampia competenza nel campo della *Philosophy for Children*, sviluppa una riflessione a tutto campo, mai banale, sul multiverso di queste pratiche.

Nella presente analisi, piuttosto che seguire passo passo il testo, vorrei concentrarmi sui principali nodi che Cosentino si prova a sciogliere. Pertanto, a un'esposizione di quelli che mi appaiono i guadagni teorici fondamentali del libro, farò seguire la discussione di quelli mi sembrano, invece, i suoi punti critici. Il tentativo è quello di emulare un dialogo vivo con l'autore. Non si può "onorare" meglio un libro che esalta la *logica* dell'oralità - ritengo - che cercando di innervarne, nella misura del possibile, una pratica che pure è di scrittura. È ciò che lo stesso Cosentino, del resto, ci "autorizza" a osare (cfr. p. 9).

L'ipotesi che orienta la prospettiva di Cosentino è quella secondo la quale la filosofia in quanto tale, fin dalle sue origini socratiche sarebbe stata - e potrebbe quindi tornare a essere, *mutatis mutandis* - una *pratica sociale* e, in ultima analisi, "politica" (p. ix).

Per mettere meglio a fuoco quest'intuizione l'autore comincia con il criticare la falsa opposizione tra *filosofia* e *filosofare*, per l'ottima ragione che lo stesso «termine "filosofia" (...) già intrinsecamente implica le dimensioni dell'agire» (p. 1). La seconda mossa consiste nel distinguere quella che Cosentino preferi-

Phronesis

sce chiamare filosofia-come-pratica (l'universo delle pratiche filosofiche) dalla filosofia-come-disciplina (la filosofia accademica, cfr. p. 7). Ora, però, - implicazione sorniona, ma dirompente - se la filosofia stessa, in quanto tale, si dà solo come pratica, la filosofia-come-pratica sembra la *sola* a meritare la qualificazione di "filosofia" *tout court*. Se anche, infatti, quella accademica è una pratica, in quanto pratica essa non può dirsi strettamente "filosofica", quanto piuttosto "storiografica", "esegetica", "filologica" ecc. (cfr. p. 8). A questo punto Cosentino può gettare un breve sguardo sulla filosofia antica come *stile di vita*, così diversa dall'ingessato mondo accademico contemporaneo. Si tratta di uno sguardo illuminato dagli scritti di Pierre Hadot, anche se non privo di una punta di critica verso gli esiti "dogmatici" di certa filosofia ellenistica.

Tutto ciò consente all'autore di trarre la seguente conclusione: «Una pratica, nel momento in cui prende corpo, non può, per definizione, istituirsi senza un *dove*, un *quando*, un *chi*, un *perché*; in una parola, senza un'ambientazione connessa al piano dell'*esperienza*. Nel caso della pratica filosofica sembra abbastanza evidente che la sua prima origine e diffusione si situa nell'orizzonte dell'*esperienza politica*» (p. 13, corsivi miei). Si tratta, però, non tanto di politica "militante", quanto di un «invito a radicalizzare la riflessione sulla nostra posizione rispetto al quadro delle *premesse implicite* che agiscono sulle nostre scelte, ai *condizionamenti* di ogni genere che plasmano la nostra identità, alle *cornici storico-culturali* in cui siamo incapsulati» (*ibidem*, corsivi miei). Questo approccio permette all'autore di mettere fecondamente in luce la valenza filosofica e, indistinguibilmente, appunto, politica, non solo e non tanto del socratico *sapere di non sapere*, ma anche e soprattutto del *non sapere di sapere* (cfr. p. 22). Questo va inteso come l'operare di un *inconsio cognitivo* che «prende corpo nella zona delle internalizzazioni che il soggetto

Phronesis

compie lungo il processo di socializzazione» (p. 109). Si tratta dell'insieme delle *credenze*, di origine sociale, che orientano il nostro agire senza che neppure ce ne accorgiamo.

Ma come conseguire la consapevolezza filosofico-politica (critica) dei nostri condizionamenti? Per esemplificarlo Cosentino attinge alla sua vasta esperienza di conduttore di “comunità di ricerca”. Tale esperienza gli permette di dare, soprattutto nel capitolo centrale del libro (*Teoria e pratica del dialogo filosofico*) - ma non solo -, una serie di indicazioni di grande interesse per caratterizzare, in generale, il *dialogo* filosofico (cfr. pp. 50 e sg.). Scintilla ne è per lo più, secondo suggestioni che risalgono a Dewey - ma, non meno, a Socrate -, un “inciampo”, un contesto di vita “lacerato” (cfr. p. 15), una “situazione perturbata” (cfr. p. 24). Fondamentale, però, è il fatto che un autentico dialogo sia animato «da un interesse condiviso a perseguire una finalità comune» (p. 53). Ciò, appunto, lo distingue sia dalla *conversazione*, nella quale, invece, il discorso tende a conservare un equilibrio di superficie, senza effetti di trasformazione, sia dal *dibattito*, in cui ciascuno cerca di affermare il proprio punto di vista *contro* quello degli altri. La *comunicazione* (termine chiave) deve acquistare, piuttosto, «un andamento circolare, auto-critico, auto-correttivo. (...) Nel dialogo le divergenze non si risolvono *con un voto di maggioranza*, ma con argomenti e contro-argomenti, appellandosi a criteri e principi, *svelando assunzioni implicite* e soppesando le conseguenze di quello che si sta dicendo» (*ibidem*, corsivi miei). In un dialogo autentico - altro elemento fondamentale -, in virtù del contesto comunitario e autoregolato in cui esso si realizza, «ci si *mette in gioco* senza la possibilità di tenere distinti il “razzolare” e il “predicare”, il “conoscere” e il “sentire”» (p. 55, corsivi miei). Vi si rivive, insomma, sia pure all'interno di un “gioco” in qualche modo circoscritto nello spazio e nel tempo (ma con possibili effetti di trasformazione an-

Phronesis

che al di fuori della sua cornice), quella forma di *coerenza*, non solo verbale ma anche esistenziale, che caratterizzava, appunto, lo stile di vita dei filosofi antichi.

L'importante analogia tra pratica filosofica e *gioco* (cfr. p. 5) è sviluppata da Cosentino, sia richiamando la nozione wittgensteiniana di “gioco linguistico” (cfr. p. 16), sia, soprattutto, mostrando la *paradossalità* del binomio “*pratica-filosofica*”. Precisato, infatti, che per “pratica” si intende, in generale, un'attività che segue precisi *canoni* (come certamente è, ad esempio, la stessa *Philosophy for Children*, almeno nell'originaria versione lipmaniana), Cosentino ci sorprende col riconoscere che «se il filosofare è un domandare incessante e radicale a partire dall'esperienza dello “stupore” e dello “squilibrio cognitivo”, dal continuo scardinamento del “normale”, allora la “pratica” del filosofare *non ha niente di metodico*, niente di scontato, *non è incorniciabile*» (p. 17, corsivi miei), per, poi, immediatamente, chiedersi: «È, infine, un gioco senza regole? Ma, se è senza regole, allora non è un gioco e neanche un pratica?». (*ibidem*). Per tutta risposta ecco, allora, un'ipotesi spiazzante: essa «potrebbe configurarsi (...) come la pratica di stare dentro e fuori tutte le pratiche, un esercizio trasversale di sguardi sugli sguardi, di *ricorsività* e di salti paradigmatici mai conclusi, di attacchi critici condotti sempre con *scetticismo* e *ironia*» (*ibidem*, corsivi miei). In quanto ricorsiva - aspetto molto importante (su cui non si insisterà mai abbastanza) - una pratica filosofica è anche un'attività «capace di *includere se stessa* tra gli oggetti del suo domandare» (p. 22, corsivi miei); è, cioè, caratterizzata da un forte tasso di *riflessività*.

Una serie di altre metafore chiave, di estremo interesse, oltre a quella del *gioco*, circolano nel testo di Cosentino per caratterizzare il dialogo filosofico: da quella dell'*opera d'arte*, che «prende vita da una mossa iniziale, ma, nel suo farsi, non può sottrarsi a quella logica interna che inerisce al suo processo evolutivo» (p.

Phronesis

54), a quella dell'*orchestrazione*: in una comunità di ricerca «ogni partecipante, senza confondersi con nessuno degli altri e senza dissolvere la propria differenza nel conformismo di gruppo, contribuisce alla costruzione e allo sviluppo del *logos* comune» (pp. 58-59).

Accanto a una miniera di suggerimenti operativi per il filosofo praticante, sui quali non posso qui soffermarmi (segnalo solo le pagine sull'uso del testo in una pratica di gruppo, pp. 56 e sg.), il libro contiene anche ulteriori spunti teorici. Utilissimi quelli contenuti nelle pagine dedicate al rapporto delle pratiche filosofiche, rispettivamente, con il mondo della didattica e della formazione (cfr. pp. 71-82) e con quello dei saperi professionali e organizzativi (pp. 82-103). L'autore, in generale, ha buon gioco nel rilevare come la crescente *complessità* delle pratiche diffuse in questi ambiti, sempre più caratterizzate dalla logica della *comprensione* piuttosto che da quella della *spiegazione*, faccia loro assumere uno stile sempre più affine a quello "filosofico". Ne sarebbero indizi l'approccio *ermeneutico-riflessivo* in campo didattico e l'attenzione alle dinamiche di *processo* e di *reframing* in campo organizzativo. Resta da chiedersi se queste tendenze possano preludere a forme di vera e propria *ibridazione*, ad esempio, tra pratica filosofica e pratica didattica, da un lato, o tra consulenza filosofica e *coaching* in campo aziendale, dall'altro lato, o se, come lo stesso Cosentino sembra suggerire, soprattutto per quanto riguarda quest'ultimo settore, l'esplosiva carica critica di un genuino approccio filosofico non vanifichi la possibilità (o lo spettro, per alcuni) di queste contaminazioni (per il campo didattico sarebbe da paventare - ma l'autore non vi si sofferma - la potenziale distorsione che una pratica filosofica potrebbe patire dall'incidenza dell'elemento della *valutazione*, che tanta importanza riveste in questo ambito).

Ma le ambizioni del volume - e così entriamo nel terreno mi-

Phronesis

nato dei nodi più intricati del discorso di Cosentino, ma, per ciò stesso, più intriganti - sembrano andare ben oltre la messa in luce della politicITÀ del filosofare come esercizio di presa di coscienza dei presupposti non consapevoli, di origine culturale, delle proprie credenze. Al (con)filosofare l'autore ascrive una vera e propria funzione *trasformativa, emancipatrice* (cfr. p. 108), di *cura di sé* in senso non individualistico, ma sociale (cfr. pp. 103 e sg.), all'insegna di un chiaro ideale di *democrazia epistemologica* (cfr. p. xii, p. 35). Ciò non deve stupire se si pensa ai riferimenti pragmatistici (Peirce, Dewey, Mead, lo stesso Lipman) e costruttivistici (Putnam, Goodman ecc.) più volte richiamati dall'autore (cfr. pp. 10-11, pp. 43-49).

La prima mossa qui consiste nel rilevare «l'*indecidibilità*» che «connota intrinsecamente il mondo degli oggetti del filosofare» e che «si traduce in una problematicità mai risolta» (p. 42). Tale mossa consente a Cosentino di leggere l'inclinazione anti-democratica della filosofia platonica (in quanto capostipite e modello di tanti altri approcci “dogmatici”) come il frutto di una «prospettiva metafisica» (p. 30) che occulterebbe proprio quella radicale indecidibilità. Inversamente, l'approccio pragmatico-costruttivistico consentirebbe di riscoprire il ruolo di vera e propria fondazione epistemologica che la pratica filosofica potrebbe giocare in “campo democratico” (al punto che la stessa possibilità di filosofare appare a Cosentino quasi un “diritto di cittadinanza”, cfr. p. 36): «Una società democratica (...) non può non riflettere continuamente su se stessa per negoziare incessantemente e dinamicamente i suoi equilibri sempre instabili» (p. 31). Ancora: «Allorché in un contesto intersoggettivo, come quello della comunità di ricerca, si fa pratica filosofica, si esercita, in primo luogo, l'autonomia come *autogoverno* e auto-istituzione di una comunità che persegue la ricerca come finalità primaria della sua istituzione e della sua azione. Si fa esperienza

Phronesis

concreta e attuale della *negoziiazione di significati e valori*» (p. 35, corsivi miei). In questa luce non stupisce il tentativo di Cosentino di legare Socrate più alla prospettiva dei sofisti - si suppone di “ala democratica” - che al discepolo Platone (cfr. p. xiii, pp. 29 e sg.). Il fondatore dell’Accademia, infatti, se, da un lato, viene continuamente evocato, per la centralità che egli assegna all’esercizio del dialogo orale e alla ricerca in comune (*Lettera VII*), viene, dall’altro lato, dipinto come l’iniziatore di quel processo di vera e propria *separazione* della filosofia dalla vita (e della scrittura dall’oralità) di cui subiremmo ancora le conseguenze.

Non è questa la sede per una discussione analitica della fondatezza storico-filosofica della complessiva lettura dell’autore, che certamente si appoggia a quel filone della ricerca che insiste nel rimarcare le differenze tra la prospettiva socratica e quella platonica (Vlastos ecc.). Mi sembra interessante osservare piuttosto, sul piano epistemologico, come le prospettive del pragmatismo e del costruttivismo, a cui Cosentino dichiaratamente aderisce, se, per un verso, gli permettono di tenere sempre aperta, nella concreta pratica filosofica, la finestra della *domanda*, per altro verso, non possano non orientare il dominio delle *risposte* attese. È facile immaginare, ad esempio, che uno stile di conduzione delle pratiche, “costruttivisticamente” ispirato, possa mettere in mora l’idea che si dia una qualche *Verità* da raggiungere, con la V maiuscola, in qualche modo esterna e preesistente rispetto ai meccanismi della sua *produzione*. Ciascuno di coloro che, di volta in volta, partecipano alle pratiche sarà indotto a immaginarsi, in qualche modo, *co-artefice* di ciò che c’è da sapere, piuttosto che pensarsene, ad esempio, soltanto *veicolo* (un veicolo magari più o meno “trasparente” a seconda del suo grado di “lucidità”, ma pur sempre soltanto veicolo).

In realtà qualunque approccio non può che muovere da proprie premesse. È, quindi, senz’altro apprezzabile che nel libro di

Phronesis

Cosentino queste siano dichiarate. Una questione che ci potremmo porre, semmai, così, tra noi, e che eccede senz'altro i limiti e le stesse pretese del libro, è se il nesso, delineato da Cosentino, tra pratiche filosofiche e “democrazia epistemologica”, oltre che *possibile*, sia anche davvero *necessario*; tale, cioè, che qualora non lo si rilevi, si possa, ad esempio, proclamare *fallita* la pratica che non lo preveda, fallita proprio in quanto *filosofica* e in quanto *pratica*.

Proviamo a immaginare, dunque, una pratica con minori aspettative di “pedagogia democratica”. L'*indecidibilità* dei risultati della ricerca filosofica, invece che esservi *presupposta* una volta per tutte, potrebbe venirvi semplicemente *sperimentata*, sempre di nuovo, come uno scacco di questa o quella specifica linea d'indagine. Ciò, tra l'altro, eviterebbe i paradossi di una ricerca che si pensa *ab origine* destinata eternamente a mancare, come Sisifo, all'appuntamento con la Verità (Cosentino è esplicito: «non si tratta di *adagiarsi sul possesso di una verità più solida rispetto a quella iniziale*, ma di imparare, avviare e portare avanti indefessamente l'impegno *riflessivo*», p. 13).

Certo, se si insiste nel presupporre l'inattingibilità di Verità assolute, come fa Cosentino, si può tentare di limitare l'esercizio filosofico, per conservargli un senso, alla ricerca di un *accordo* tra diversi punti di vista. Tale, accordo, anzi, sarebbe “politicamente” tanto importante, da far balenare a Cosentino, pur di pervenirvi, perfino la possibilità di poter fare a meno del metodo “dialettico” e dello stesso *principio del terzo escluso* (cfr. p. 60)! Vero è che il prezzo, che in questo approccio radicalmente pragmatistico si rischia di pagare, consiste nel lasciare che tale possibile accordo resti non *fondato*. Alle poco filosofiche decisioni prese a maggioranza si potrebbero sostituire decisioni apparentemente unanimi, effetto di una “negoziante di significati e valori”, politicamente degnissime, ma filosoficamente non

Phronesis

meno discutibili, proprio perché sapute *a priori* come “non vere”, non vere in senso assoluto. In nome di che cosa ciascuno dovrebbe, ad esempio, attenersi a decisioni collettive di questo tipo? Quale la loro fonte di *legittimità* se non, ancora una volta, un esercizio di *potere*, soltanto più occulto perché mediato da un *lógos* filosofico, *opportunamente indebolito*?

Si tocca qui il senso profondo della “resistenza” di Socrate alla democrazia ateniese, a cui anche Cosentino, del resto, allude (cfr. p. 30). Qui, infatti, sembra proprio in gioco la contrapposizione socratica tra la ricerca filosofica della *Verità* - fosse pure raggiunta da pochi, da uno solo (il “saggio”, il “competente”) o, magari, da *nessuno* (in quanto “punto all’infinito”, come nelle rappresentazioni “prospettiche” di certo neoplatonismo rinascimentale) - e la ricerca sofistica di accordi politici, fondati certamente su argomentazioni, ma di tipo sostanzialmente *retorico*. Non dimentichiamo, infatti, che, come dimostra Socrate nel *Teeteto*, se la conoscenza non coincide con la mera opinione, essa non può nemmeno coincidere, semplicemente, con l’opinione *accompagnata da ragionamento* (*Teeteto*, 210c-210d).

Il che, intendiamoci, non ci toglie le castagne dal fuoco. Se, infatti, rinunciassimo a un approccio pragmatico-costruttivista, come quello suggerito da Cosentino, per il “soffio di relativismo” che questo sembra comportare, non per questo disporremmo, per dirla con Kant, di “sicuri binari” lungo i quali far procedere la “scienza”.

Una direzione da prendere per andare “al di là di Cosentino” potrebbe essere quella che parte dal riconoscimento che nelle relazioni tra esseri umani, comprese quelle che si presentano come “filosofiche”, non si possa prescindere da forme di esercizio di *potere*. La *demo-crazia* stessa, in quanto differisce dall’*anarchia*, implica, fin nel suo etimo, il dominio della maggioranza sulle minoranze, dunque un esercizio, comunque, di *potere*. La

Phronesis

pratica filosofica - ci potremmo chiedere lungo questa linea di pensiero - come dovrebbe relazionarsi con tale potere? Utopicamente? Non potrebbe, piuttosto, avere “soltanto” la funzione, sempre di nuovo, di riconoscerlo e di demistificarlo, anche, per così dire, *nel proprio stesso seno*?

Queste domande, radicalizzando la del resto fine analisi epistemologico-politica di Cosentino, vorrebbero aprire piste di approfondimento qui soltanto accennate. Ma esse, soprattutto, riproponendo la questione dell'*ordine* dei piani del gioco filosofico, contro i rischi di ogni “accordo al ribasso” tra interlocutori (rischi che lo stesso Cosentino non intende certamente correre), possono fare da sfondo, conclusivamente, a un ulteriore spunto di problematizzazione, di carattere metodologico e, perciò, tanto più intrigante per chi concretamente si occupa di pratiche filosofiche. Esso riguarda i modi in cui la pratica dovrebbe essere condotta e, in particolare, il ruolo del suo conduttore: il cosiddetto “*facilitatore*”.

«Il suo compito fondamentale consiste» secondo Cosentino «non nel distribuire risposte, ma nel fare domande, quelle giuste al momento giusto» (p. 53). Ma qual è l'obiettivo di queste domande? Non si tratta, in realtà, almeno non immediatamente, di pervenire a qualche conclusione, per quanto provvisoria, rispetto al tema dell'indagine (si intende: a qualche conclusione a cui lo stesso “facilitatore” possa dare il suo assenso, in cui egli si possa riconoscere o che, insomma, possa *insegnargli* qualcosa di nuovo), ma di altro: «L'obiettivo preciso è di incrementare l'interesse e la passione dell'indagine» (*ibidem*). Cosentino insiste, insomma, sul fatto che ciò che interessa nella pratica non è tanto il *risultato*, quanto il *processo* (cfr. p. 65, cfr. pp. 115 e sg). Perciò il facilitatore, è dichiaratamente più interessato alla *forma* del dialogo che al suo *contenuto*. Questo richiede una certo grado di professionalizzazione e la padronanza di una serie di tecniche

Phronesis

(cfr. p. 117).

Quello che a questo punto ci possiamo chiedere, allora, è se l'adozione di tali tecniche non renda il "facilitatore" assai meno spontaneo di un ipotetico conduttore che fosse sinceramente interessato a sciogliere gli enigmi in gioco, *al pari* degli altri partecipanti, ossia a fare davvero nascere qualcosa di "vero" dal loro grembo (come ci si aspetterebbe che facesse un vero "filosofo *maieuta*" come pure il facilitatore è denominato). Paradossalmente, il ruolo assegnato al "facilitatore" sembra piuttosto collocarlo sul "piedistallo" di chi, evitando accuratamente di "dire come la pensa", dirige occultamente (sapientemente) l'orchestra.

Soprattutto - ecco il punto decisivo - ci si deve chiedere se un conduttore, in quanto filosofo, possa davvero spogliarsi della sua *precomprensione* circa il senso della ricerca, con riguardo precisamente ai concetti in campo. Questa stessa precomprensione, in modo più o meno occulto, sembrerebbe, anzi, necessaria, per guidarlo nelle sue domande, facendogli esercitare anche la sua effettiva *autorità*, dagli altri riconosciuta, senza infingimenti; certo, non per plagiare il gruppo (altrimenti a quali nuove conoscenze lui stesso potrebbe mai pervenire di cui già non disponesse?), ma per provocarlo a saggiare l'effettiva tenuta di ogni risultato apparentemente raggiunto, secondo una *direzione* precisa, da lui stesso osata, sia pure, essa stessa, sempre di nuovo, revocabile in dubbio. Si tratta, anzi, proprio dell'approccio che, al di là della propria "autointerpretazione", il "facilitatore", da vero e proprio filosofo "maieuta" (non solo di nome, ma anche di fatto), sembra proprio adottare, se si giudica dagli esempi di grande interesse riportati nell'Appendice del libro di Cosentino.

Perché non giocare allora - ci si chiede - a carte scoperte? Perché non riconoscere che il filosofo che conduce un gruppo di pratica, a differenza di un *counselor* rogersiano o di uno psicoa-

Phronesis

nalista freudiano, senza indossare più maschere del dovuto, può, anzi *deve*, in quanto *filosofo*, mettersi personalmente *in gioco* nella ricerca; forte, magari, di quella maggiore consapevolezza che, non tanto gli deriva dal suo ruolo, quanto, all'opposto, *lo legittima* ad assumerlo?

Cosentino risponderebbe, probabilmente, tirando fuori il suo vero “asso nella manica”, un argomento decisivo - che, confesso, mi ha fatto molto riflettere - contro ogni tentazione di assegnare al filosofo un ruolo troppo direttivo. Facendo riferimento a un evidente “punto cieco” del mito platonico della caverna, Cosentino potrebbe, a propria volta, domandare (come effettivamente, a p. 3, si domanda): «Ma chi o cosa permette la *prima* liberazione dalle catene?», con ciò suggerendo la possibilità di un'*auto-emancipazione* di chi ancora filosofo non fosse. Bel colpo!

A tale mossa possiamo rispondere timidamente: «Non lo sappiamo; non sappiamo, cioè, chi o che cosa abbia permesso la prima liberazione del filosofo». Sappiamo, però, che il mito prosegue col racconto del filosofo, che, liberatosi *enigmaticamente* per primo (primo di una lunga Tradizione), cerca di liberare anche il non filosofo, *il quale fa, invece, di tutto per resistergli*. E - possiamo ancora domandarci - se il filosofo, a suo stesso rischio e pericolo, ha le carte in regola per presumere di poter liberare l'altro, non le avrà, forse, proprio perché ha già osato muovere un *passo*, un *piccolo passo*, fuori della caverna? Ci si potrà, forse, anche limitare ad aiutare gli altri a liberarsi da soli, ma questo non esclude almeno la *possibilità* di un agire in qualche modo più risoluto. Quanto meno sembra che la Tradizione ce ne legittimi. C'è in gioco, qui, si direbbe, una *responsabilità* “teoretica” (e, appunto, politica) cui è difficile sottrarsi, se non altro perché, comunque, esplicitamente o implicitamente, se ne viene investiti da coloro che presumono che ce la si sia assunta.

Phronesis

Analisi

Vesna Bijelic, *Parole, prospettive e cambiamento* (Cieffepi-Erga, Genova, 2008)

di Roberto Peverelli

Un'idea percorre da cima a fondo il libro di Vesna Bijelic: nelle questioni della vita quotidiana, di fronte alle scelte pratiche che per lo più animano il dialogo nella consulenza filosofica, «la sola ragione razionale», per usare un'espressione dell'autrice, non è sufficiente. La *phronesis*, la saggezza pratica, non coincide con una ragione argomentativa impegnata a cercare di «giustificare, di motivare, di dimostrare quanto afferma, di portare delle ragioni, di “rendere conto” di sé» (è un passo di Enrico Berti, citato dalla Bijelic) - per quanto naturalmente la includa al proprio interno, come premessa e parte indispensabile; perché il consultante riesca a rimettere in movimento il suo pensiero, a superare le difficoltà esistenziali che lo hanno spinto nello studio del consulente filosofico, occorre toccare anche le sue emozioni, le sue passioni, poiché sono queste le “molle delle azioni” (p. 60) che possono orientarlo e spingerlo ad agire. In questa luce, allora, la consulenza filosofica non è riconducibile esclusivamente alla tradizione della filosofia dialogica e a un repertorio di tecniche e principi volti a stabilire le condizioni indispensabili ad accertare e giustificare le pretese di validità e verità di un concetto o di un'argomentazione. Se la *phronesis* implica la capacità di incidere sulle emozioni, e dunque include accanto all'argomentazione, come propria parte indispensabile, la persuasione, il consultante dovrà rivolgersi anche alla *technè* che nei secoli ha accumulato un vasto repertorio di strumenti indirizzati a questo fine: la retorica. Oltre a Socrate, eroe della consulenza filosofica sarà Isocrate.

Phronesis

1. Questa tesi prende forma attraverso le tre sezioni e la conclusione in cui si articola il testo. Dopo una prima parte in cui ricostruisce in breve attraverso le figure di Socrate, Platone e Aristotele gli elementi fondamentali della “forma dialogica della filosofia”, nella seconda Bijelic traccia a grandi linee un percorso dentro una linea di pensiero che identifica filosofia e retorica, per muovere poi nella terza parte, a mio avviso certamente la più interessante, alla presentazione di un catalogo ragionato di strumenti, tecniche e figure retoriche a suo avviso utili, all’interno della pratica della consulenza filosofica, per «circoscrivere, capire, formulare, comunicare e cambiare un pensiero, una visione, una filosofia» (p. 90) di vita. Analisi etimologico-semantiche, antimodello, antitesi e ossimori, congetture retoriche, *hysteron proteron*, analogie e metafore... Nelle pagine di questa sezione si succedono in ordine alfabetico (a rimarcare l’assenza di una predilezione dell’autrice per l’una o l’altra) alcune tra le principali forme della retorica classica, presentate ciascuna con una rapida scheda accompagnata da una ricca esemplificazione di una sua possibile utilizzazione nell’ambito della consulenza filosofica. La ricchezza e l’interesse delle riflessioni di Bijelic può essere restituita solo attraverso una ricostruzione più dettagliata delle sue analisi. Prendiamo in esame, per cominciare, le pagine dedicate alla tecnica dell’antimodello. Con questo termine Bijelic indica la pratica, nata probabilmente nell’ambito della scuola di Gorgia e poi largamente utilizzata dai retori latini, di procedere a affrontare un tema, definire un concetto, chiarire una questione attraverso l’esame attento del modello opposto; nel terzo libro del *De ira* di Seneca, per esempio, la critica di una vita segnata dalla subordinazione della ragione all’ira passa attraverso la descrizione di vite in cui l’ira, al contrario, domina e trascina l’animo all’azione e alla rovina.

Phronesis

L'antimodello, appunto: osservare da vicino vite segnate dall'ira, nei loro dolori e orrori, conduce ad abbracciare uno stile di vita opposto, meglio di quanto potrebbe ottenere una diretta descrizione, per quanto appassionata, di una vita ispirata alla mitezza. Trasposta nel contesto della consulenza filosofica, la tecnica dell'antimodello può trovare molte applicazioni. Di fronte a Carla, una donna di 50 anni sofferente per aver perso la fede e che la vorrebbe ritrovare, Bijelic propone «di trovare qualche argomentazione logica e razionale contro l'esistenza di Dio» (p. 103); se può essere riconquistata, la fede sarà cercata non attraverso filosofie che hanno cercato di dimostrare l'esistenza di Dio o che l'hanno assunta silenziosamente come condizione necessaria per una vita capace di ispirarsi al bene, ma attraverso l'esame e la discussione critica di filosofie, come quella di Feuerbach, che pongono in discussione i fondamenti della vita religiosa. Un altro esempio. Sara è una quarantenne sposata da un anno, contenta della sua nuova vita (con il matrimonio ha cambiato città, lasciato il lavoro), ma anche alla ricerca di qualcosa d'altro, qualcosa che le restituisca l'eccitazione e l'entusiasmo della sua giovinezza - qualcosa che non sa definire, precisare. Per cercare di farlo, il consulente propone a Sara di descrivere e commentare insieme un modello di vita opposto - la vita monotona e ripetitiva di una casalinga, una forma di vita che certamente Sara non ama e non desidera. Da lì, forse, sarà possibile poi procedere a disegnare con crescente precisione l'idea di vita che in modo ancora impalpabile, inafferrabile si aggira nella mente e nell'immaginazione di Sara.

Un'altra figura retorica: il paradosso. Inserire nel dialogo con il consultante un'affermazione che vada contro la *doxa*, contro un'opinione diffusa ma forse assunta in modo acritico, consente di rimettere in movimento un pensiero altrimenti anchilosato, rattappato in stereotipi che rischiano di svuotarlo di ogni traccia

Phronesis

di vita, di ogni possibilità di osservare con uno sguardo nuovo la realtà. La costruzione di paradossi è una tecnica a disposizione del consulente per fare emergere pregiudizi e rigidità. E non è necessario, naturalmente, che il consulente condivida la visione del mondo proposta con il paradosso: il suo fine non è educare il consultante, indurlo a aderire a una serie di credenze o di principi, ma accompagnarlo verso l'esercizio libero e consapevole della sua capacità di giudizio. Un esempio, anche in questo caso. Vanessa, madre di due figli, svedese, casalinga, sostiene che la felicità di una donna dipenda necessariamente dalla sua carriera in ambito professionale. Il consulente propone una contro-opinione (un luogo comune di segno opposto, per certi versi): «La donna ha bisogno di una famiglia a cui dedicarsi completamente». A partire da qui, i due dialogano a lungo sulle diverse forme possibili della felicità femminile.

2. Gli esempi si potrebbero moltiplicare. La terza parte del libro propone molto materiale interessante, molti esempi di situazioni in cui il consulente ricorre in modo intelligente a forme e tecniche retoriche, molte riflessioni acute sul ruolo del consulente e le finalità del suo agire. Non è mia intenzione, però, insistere ancora nell'esposizione dei contenuti del testo. In questa seconda parte vorrei invece portare l'attenzione su alcune assunzioni teoriche di fondo del testo, per provare a dialogare con il lavoro di Bijelic e a porre alcuni problemi. Più precisamente, vorrei soffermarmi su due temi: il modo con cui Bijelic utilizza gli strumenti della tradizione retorica, la questione del metodo della consulenza filosofica insomma, e la teoria dell'azione che è sottesa alla scelta di ricorrere in consulenza alla tecniche della retorica.

Il metodo. Nell'ultima "voce" della terza parte del testo, "Variazione sulla base di un modello-pattern", Bijelic precisa al-

Phronesis

cune osservazioni sul metodo del consulente già accennate in pagine precedenti. Il consulente filosofico, scrive, «non ha un metodo preciso da usare sempre e non ha metodi specifici pre-stabiliti da usare in varie occasioni di dialogo, ma piuttosto ha a disposizione dei metodi filosofici dai quali partire» (p. 145). Le forme della retorica dunque non possono e non devono essere utilizzate in modo meccanico, ripetitivo, banale, ma come un repertorio di forme a cui attingere in modo innovativo, creativo. È una posizione molto prossima, credo, a quella di Neri Pollastri, a cui non a caso Bijelic si richiama, poche righe dopo, con una lunga citazione, tratta da *Consulente filosofico cercasi* (Apogeo, Milano 2007), a proposito delle analogie tra improvvisazione musicale e consulenza filosofica. La riporto anch'io: «È infatti noto che le attività riflessive e creative non procedono mai sulla base di riduttivi e schematici “metodi” ... Per comprendere come in tutte queste forme d'agire ci si muova in modo libero e creativo, ma utilizzando comunque una molteplicità di competenze, abilità, metodologie, strumenti, strategie descrivibili con precisione e di cui impadronirsi attraverso processi formativi chiaramente specificabili, si dimostra particolarmente appropriato il terzo dei significati del “metodo” precedentemente distinti, la “base” per “variazioni” utilizzata dai musicisti - cioè l'improvvisazione. Il modello cui è più facile far riferimento è quello praticato in particolare nell'universo del jazz» (Pollastri, op. cit., p. 65). Bijelic e Pollastri convergono dunque insieme ad altri (operanti nell'ambito della consulenza filosofica, Lahav per esempio, ma non solo: Pollastri cita Donald Schön e il suo professionista riflessivo) su un'idea del metodo che avvicina la pratica della consulenza a quanto descritto in altri contesti con il concetto di competenza. E qui si apre lo spazio per porre una serie di questioni. Presentata in questo modo, infatti, la consulenza filosofica non sembra poi differire granché metodologi-

Phronesis

camente da qualsiasi altra professione - come mostra d'altronde proprio il riferimento a Schön: quale professionista, in quale ambito (certo non nel campo delle psicoterapie, per esempio) affermerebbe di procedere «sulla base di riduttivi e schematici “metodi”»? Qualunque professionista affronta un problema (o si spera sappia farlo) «utilizzando comunque una molteplicità di competenze, abilità, metodologie, strumenti, strategie descrivibili con precisione». Ma è anche vero, d'altra parte, che la rivendicazione di Bijelic di una metodologia aperta, dinamica, non schematica cerca di afferrare qualcosa che davvero, credo, caratterizza in modo profondo e essenziale le modalità di lavoro del consulente filosofico. Che cosa? Propongo un abbozzo di risposta. L'assenza di una definizione forte del metodo (a differenza di quanto vale per gli ingegneri o per le scuole di psicoterapia) non coincide e non deve essere confusa con i modi della sua utilizzazione (che in ogni contesto professionale è, o dovrebbe essere, creativa, non schematica) ed è per certi versi, è bene saperlo, un elemento di debolezza della consulenza filosofica, almeno quando ci si ponga il problema di presentarla al pubblico. Il *proprium* della consulenza filosofica (specie della consulenza individuale) è proprio l'assenza di una metodologia forte, chiaramente definita, condivisa dalla comunità dei professionisti - e non il modo con cui il “metodo” sarebbe utilizzato. Questa debolezza, peraltro, è (potrebbe essere) in realtà una ricchezza. L'assenza di un metodo forte apre un vuoto, all'interno della pratica della consulenza, che dispone il consulente a un ascolto aperto, non orientato a priori da ipotesi teoriche, da schemi di lettura precostituiti, e che gli chiede di esporsi, di entrare nella relazione con l'altro forte di alcuni strumenti e tecniche (per esempio, è ottimo il suggerimento di Bijelic, delle forme della tradizione retorica), ma sostanzialmente inerme, incapace di dare risposte certe, di suggerire interpretazioni autore-

Phronesis

voli. È questo vuoto a imporre di fatto al consulente filosofico il compito di accompagnare *l'altro* (l'ospite, il consultante, il cliente: la difficoltà di scegliere un termine che indichi in modo univoco e soddisfacente l'altro credo sia legata ancora a questo vuoto che si radica nel cuore della pratica filosofica) in un percorso di ripensamento di sé largamente autonomo, nel processo e negli esiti.

3. La predilezione per le tecniche della retorica si fonda in Bijelic, almeno in parte, su una teoria dell'azione. La ragione, sostanzialmente identificata con la "logica" e il "calcolo", non è in grado, sostiene, di motivare all'azione. Una lunga citazione tratta dal *Breve manuale di retorica* di Ellero e Residori (Sansoni, Milano 2001) insiste sull'impossibilità per la "ragione razionale" di convincere uomini e donne ad agire in un determinato modo, anche quando l'analisi razionale della situazione fosse approdata a una conclusione evidente. Perché un uomo o una donna agiscano in un certo modo invece che in un altro, occorre che sia maturata in loro una "convinzione attiva"; e questa «non è sempre la conseguenza di una verità intesa come evidenza, nella sua forma quasi matematica. La convinzione per essere attiva cerca profondità nella considerazione delle emozioni» (p. 61). È qui che entra in gioco la retorica: «una tradizione diversa da quella classica, che non vede fratture tra ragione e volontà, ammette invece che tra ragione e azione ci sia uno scarto che la ragione stessa non è in grado di superare, poiché essa non rappresenta di per sé una "molla delle azioni"... Strappando gli uomini al loro stato di indifferenza, la retorica è precisamente una tecnica che provvede le "molle delle azioni" ed in questo risiede il suo potere magico» (Ellero-Residori, *op. cit.*, pp.7-8).

È irrazionale il terreno su cui si muove la retorica? Oppure è lecito parlare di una "ragione retorica", autonoma ma non con-

Phronesis

trapposta alla “ragione razionale”? Bijelic propende, mi pare, per la seconda ipotesi - e anch'io. Ma non è questo il punto interessante. È la metafora della “molla delle azioni” a attirare la mia attenzione. Questo modello “meccanico” di teoria dell'azione, fondato in una lunga e importante tradizione filosofica (un nome per tutti, Hume) mi sembra discutibile, in quanto implica una radicale sottovalutazione del ruolo della ragione argomentativa nei processi che portano donne e uomini ad agire. La ragione razionale, per dirla con Bijelic, non è infatti riducibile a pura logica, calcolo. Ragione è soprattutto argomentazione - e questa non coincide con la dimostrazione. Non è questa la sede per entrare più a fondo nella questione; ma vorrei introdurre nella discussione un riferimento a Wilfrid Sellars e al suo concetto di uno “spazio delle ragioni”. Quando siamo impegnati a conoscere la realtà (qualunque cosa debba intendersi con questo termine), quando valutiamo le azioni possibili nostre e altrui ci muoviamo all'interno dello spazio delle ragioni. La metafora indica uno spazio logico e concettuale in cui ci troviamo molto precocemente, fin da piccoli, insediati: apprendere significa in larga misura imparare ad abitare e percorrere questo spazio, affinando le abilità indispensabili per orientarvisi. Formulare domande, chiedere che le affermazioni siano supportate da prove, esibire le proprie ragioni, offrire analogie ed esempi appropriati, trarre inferenze valide, scoprire assunzioni implicite: questo breve elenco include solo alcune delle operazioni che ognuno di noi impara (meglio, potrebbe e dovrebbe imparare) a compiere per non aggirarsi spaesato in questo spazio. È qui, in questo spazio che ci appropriamo, costruiamo, affiniamo nel tempo i nostri concetti. E un concetto ha sempre a che fare con quello che noi facciamo, con il nostro modo di agire, con le nostre azioni concrete, quotidiane. «Afferrare un concetto... non è solo una questione di sapere come raggruppare cose sotto quel

Phronesis

concetto: significa essere in grado di partecipare alla vita-con-il-concetto» (Cora Diamond, *L'immaginazione e la vita morale*, Donzelli, Roma 2006, p. 71). O in altre parole: noi uomini e donne siamo animali normativi, caratterizzati (non saprei dire se in modo esclusivo tra le specie animali) dal fatto di assumere decisioni ed agire esclusivamente in virtù di valutazioni della ragione. All'interno di questa prospettiva, 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 ad alcune regole di comportamento e non ad altre. Di qui l'importanza di avere cura dei propri concetti. Di qui la centralità della cura dei concetti, del lavoro sulle argomentazioni anche all'interno della consulenza filosofica. Le figure retoriche sono strumenti utili, ha ragione Bijelic, per il consulente filosofico, ma l'agire umano non è mosso da "molle" estranee alla ragione, o quanto meno è mosso *anche* e in modo fondamentale dalla ragione, razionale e argomentativa, e dalle conclusioni a cui questa approda. Neppure l'emozione è davvero altra cosa dalla ragione, come mostrano le analisi di Martha Nussbaum. L'analisi dei concetti merita un ampio spazio all'interno della consulenza filosofica.

Phronesis

Diritto e Rovescio

Phronesis

Lecture a confronto di Luce Irigaray *La via dell'amore* (Bollati Boringhieri, Torino, 2008)

di Chiara Chiapperini e Chiara Zanella

*“Tutte le navi entreranno nel porto/
perché io ho sospeso la distanza che le divide” (Emi Rabuffetti)*

E' stato tradotto in italiano lo scorso anno *La voie de l'amour* della filosofa e psicoanalista Luce Irigaray, la cui opera ha sempre perseguito un domani più giusto e felice, un nuovo modo di pensare e di vivere, una filosofia intesa come “amore della saggezza e saggezza dell'amore”. Una filosofia che aiuti a vivere meglio: con sé, con gli altri, con il mondo. Come dice Irigaray «la saggezza di cui si sono innamorati i tecnici del *logos* è talvolta un saper morire ma ben poco l'apprendimento di un saper vivere» (Introduzione, pag. 8). La nostra tradizione razionale si è molto preoccupata di “parlare di” ma ha ridotto il “parlare con” a un parlare insieme delle stesse cose, il che presuppone un universo comune. Ma dice Irigaray «va riconosciuto che non esiste un mondo proprio a tutti i soggetti: una sola verità, una sola bellezza, una sola scienza» (pp. 11-12). Alla trascendenza verticale dell'assoluto viene sostituito il rispetto della trascendenza orizzontale dell'altro che invoca un discorso e l'elaborazione di un universo condiviso. La filosofia che rinuncia ad una fittizia e autoritaria unità, si volge ad una cultura della relazione e ne esce radicalmente mutata, liberata da essenze intangibili e da «ontologie più o meno magiche». Ma come incamminarsi verso la prossimità? Come condividere la parola? Secondo Irigaray occorre aprire e insediare un territorio ancora e sempre vergine di

Phronesis

senso, predisporre un'apertura a partire dalla quale poter ascoltare l'altro come altro, inventando una parola altra più comunicativa e meno assoggettata all'informazione, coltivando la relazione nel rispetto della differenza. «La parola non parla più con se stessa attraverso gli oggetti che denomina e la mediazione di un soggetto divenuto suo servo. Affronta altri compiti, dove cerca di parlare ciò che aveva lasciato in un silenzio e in un'opacità ancora indifferenziati. Penetra in altre dimensioni dell'essere, in altri spazi e in altri tempi, apre o scopre altre rade dove ha da procedere diversamente» (pag. 36). Dice Irigaray che un'altra era della parola si apre, quella di un soggetto che accetta di essere senza riparo, che si interroga sulle modalità d'incontro con l'altro, riscoprendo lo stupore, la contemplazione, l'ammirazione, restituiti all'ingenuità dell'infanzia. Nelle parole della filosofa possiamo recuperare il significato della metafora del "maestro ignorante" di Walter Kohan, in *Infanzia e filosofia*, della stranierità di cui parla Derrida nel suo saggio *Sulla ospitalità* e della stranierità di Socrate nell'*Apologia*.

Per Irigaray in ogni istante si impone il lavoro creativo dell'invenzione di un parlare che sia un lasciar essere aperto verso una parola inedita, una lingua come riparo, rifugio in attesa di costruire una dimora più umana e una dimora comune. La relazione con l'altro è impossibile senza il gesto preliminare di riconoscimento reciproco che sappia abbandonare idee preconcette, frasi già pronunciate, dogmi del passato, e fare esperienza di quell'apertura totale, che ci porta a partecipare alla crescita dell'altro pur rispettando un divenire proprio, proprio a sé, proprio all'altro. Nella costituzione dell'orizzonte umano, l'altro deve rimanere un altro, un differente con il quale imparare a coabitare e dialogare.

Dalla lettura di *La via dell'amore* sono nate delle riflessioni sullo statuto della consulenza filosofica che qui riporto con la consa-

Phronesis

pevolezza che si tratta di spunti di ricerca che hanno bisogno di essere accolti in un discorso teorico rigoroso e sistematico, sempre che questo sia effettivamente del tutto possibile.

Sulla rappresentazione

La consulenza presuppone l'elaborazione di un modello di rappresentazione non mimetico né transitivo, che consideri il soggetto completamente calato nel mondo con cui istituisce una relazione di senso e che infine veda la verità non legiforme ma con una natura poetico-configurativa. La consulenza come "arte", a mio avviso, riabilita il concetto di finzione (dal latino *ingere*, dare forma) sovente relegato nel cantone della falsità e ne fa un modello rinnovato di *mimesis* che inventa dinamicamente forme possibili per gli oggetti del mondo. Tale concezione poetico-configurativa del conoscere trova una radice nell'analisi che Cassirer, proponendo il concetto di forma simbolica, offre del pensiero kantiano; richiama anche "il vedere-in" di Richard Wollheim, il "*make-believe*" di Kendall Walton e tutte le problematiche legate alla categoria di immaginazione. Per vedere è necessario "disporsi" con l'immaginazione nel modo giusto; l'immaginazione crea quel terreno "ludico" grazie al quale l'immagine acquista senso e diviene viva per noi.

Afferma la Irigaray: «è impossibile in un certo senso descrivere chi sono io, chi è l'altro: un'energia fa sì che un soggetto, se vive, è inafferrabile e, inoltre, cambia continuamente. Se è possibile contemplarlo, rappresentar(si) chi è non lo è: già sfuggito da questa forma fissa, da questa sorta di denominazione di ciò che è» (pag. 61).

L'esperienza della consulenza si avvicina ad un'esperienza artistica, che, come dice Merleau Ponty mentre interpreta le variazioni del *Mont Sainte-Victoire* date da Cezanne, è un continuo riorientamento del vedere, un costruire oggetti possibili nella

Phronesis

dinamicità di uno sfondo lambito dalla non rappresentabilità. Alla base di questo riorientamento del vedere c'è un atteggiamento metaforico continuo, quella capacità di vedere "secondo" che permette di dare forma mediante innumerevoli configurazioni possibili a oggetti in continua trasformazione. L'immaginazione è in tal senso abilitata più a "deformare" che a "formare" e a rigenerare continuamente l'immagine.

Sulla rappresentazione e sull'attenzione

Ma l'idea e l'immagine delle cose appaiono prima delle cose stesse? Leggo o ascolto la descrizione di una vita prima di conoscerla e poi, attraverso l'occhio o il cuore di altri, arrivo ad amarla come se fosse mia. L'intenzione del pensiero, la sua "cosa" non corrisponde più ad un ente, almeno stabile e univoco. E' da creare, in ogni istante, in una memoria del passato e in un'attenzione al presente. Attraverso la leggerezza, la levità e l'attenzione. Quell'attenzione di cui parla Roberta De Monticelli nella bella *Lettera a Simon Weil sulla primavera, l'attenzione e la grazia*. Per De Monticelli la filosofia è la fede che unisce l'apparenza e l'essenza, è fenomenologia nel senso che nulla appare invano o senza fondamento; è il legame che unisce l'apparente al reale e all'essenziale. Il filosofo sa spogliarsi di ogni abito di certezza acquisita perché non resti che il vivo presente dell'attenzione pura.

Alleggerimento e improvvisazione al posto dell'ortodossia, eclettismo contrapposto al monismo. Volubilità anziché protocollo rigido, contiguità invece di punti di collegamento. Il filo che la percorre non ha inizio né fine, ogni incontro generato dall'anteriore genera il seguente, nessuno di essi determina l'insieme che continuamente si disfa e si fa. Si forma una particolare circolarità per cui la risposta ripropone la domanda.

L'esperienza della consulenza filosofica ripropone un lungo

Phronesis

periplo fatto di ritorni, di continue spogliazioni e di affinamenti; lo sguardo accetta, consolida, protegge, contrapponendosi alla modalità appropriativa del consumare.

Sulla rappresentazione, sull'attenzione e sull'accoglienza

Dice Irigaray che affinché l'accoglienza sia reale è importante arretrare dietro il proprio orizzonte, passare ad un altro sguardo, al mondo che non conosciamo ancora. Nell'interazione fra il soggettivo e l'oggettivo di due mondi, se ne crea un terzo, la cui estensione è predisposta grazie al ritrarsi prescritto dalla differenza.

«Ciò che ormai rappresenta l'assoluto da raggiungere è la perfezione della relazione mai compiuta (...). Mai compimento dell'Uno, ma costituzione di due mondi aperti e in relazione l'uno con l'altro, e che ne generano un terzo come opera comune, come spazio-tempo da condividere (...). In questo mondo, il linguaggio della comunicazione è un linguaggio che crea, che conserva le sue qualità sensibili così da rivolgersi al corpo e all'anima, un linguaggio che risulta vivente (...) non comunicazione a priori in un senso già costituito, codificato. Ma apertura e insediamento di un territorio ancora e sempre vergine di senso... affinché ci sia scambio, occorre che l'altro ci tocchi, specialmente con le parole» (pp.12-19).

Nell'alternativa del muoversi e della pausa, dell'andare verso l'altro e del ritorno in se stessi, secondo la Irigaray si elabora una durata che non ha niente di un tracciato lineare né di una eterna ripetizione o tautologia. Il tempo stesso si crea, né puro divenire biologico né pura costruzione umana. Il tempo stesso si fa spazio, tempo e spazio restano aperti pur costituendo incessantemente una dimora dove stare. La sua misura sta in un percepire di sé e dell'altro, in un ascoltare e sé e l'altro, nonché il terzo che nasce e cresce fra i due.

Phronesis

Certo la coscienza dei limiti insormontabili di ogni soggettività, dell'irriducibilità all'Uno, al medesimo richiede una maturità capace di incamminarsi nella solitudine.

Sulla rappresentazione, sull'attenzione, sull'accoglienza e sulla parola

La prossimità ricercata dal filosofo, dice Irigaray, è quella con la parola, o grazie ad essa, e non con l'altro e grazie a lui e a lei. Ed è rispetto alla parola e ai suoi intrecci che egli parla dell'impossibilità di una visione diretta, un ritorno involontario a sé senza uscire da un cerchio "inestricabile". La filosofa auspica un'altra era della parola dove si lascia essa stessa interpellare in vista di un dialogo, di dialoghi, penetrando in altre dimensioni, spazi e tempi, scoprendo altre radure, errando «fino alla sorgente dell'intimo» (p.37).

Non è possibile imparare una volta per tutte come parlare: in ogni istante si impone il lavoro creativo dell'invenzione di un parlare, non c'è un metodo da applicare.

La condivisione della parola sembra avvilupparsi in un cerchio inestricabile fatto di continui rimandi, di irriducibilità di silenzi. Non più l'Essere di Heidegger, ma la parola incontaminata sembra rimanere l'ultima chimera che valga la pena di sognare. Ma i sentieri si sono interrotti, si procede a tentoni, forse le speranze riposte nel pensiero poetante sono un'illusione, forse per avventurarsi troppo in là nel mare della parola anzi della Parola, si rischia di andare a fondo.

E sullo sguardo

La parola non è l'unico medium della consulenza, ci sono lo sguardo e la carezza come atto filosofico. Lo sguardo del *Piccolo principe* che dona singolarità alla sua rosa. La verità che così si disvela è legata all'istante dell'incontro, si diffonde, come "verità

Phronesis

locale”, a patto di una fedeltà di ciascuno a sé.

Lo sguardo accetta, consolida e protegge e si contrappone alla modalità appropriativa del consumare, libero da calcoli, da regole politiche o scientifiche e paternalismi.

Ci può ricordare l'estetica dell'esistenza proposta da Foucault come creazione di sé e il suo richiamo ad un'amicizia plurale, dinamica ed eterogenea che conduce a sperimentare nuove modalità di azione, di parole. Amore del possibile, del potenziale, della vita. Abitare il mondo senza appropriarsene, aver cura dell'altro senza dominare. Coltivare la propria singolarità, sbocciare nell'incontro con un'altra coscienza. Schiudersi in ciò che si ha di proprio e contribuire allo sbocciare dell'altro. Comunicazione come condivisione di desiderio, d'amore, atto di attenzione capace di riconoscere l'assoluta dignità dell'altro, la sua umanità, il suo primato. Nel corpo inerme del disgraziato trovato ai margini della strada, lo sguardo del samaritano coglie tutta la densità e lo spessore di *un uomo*.

Se il gesto della carità corrisponde secondo giustizia alla dignità dell'altro, allora il motivo della carità non può essere altro che l'altro stesso, egli ha già in sé tutto il valore necessario, e questo va recuperato con un atto d'amore, quello proposto in *La via dell'amore* e quello che ci rammenta il $\varphi\lambda\epsilon\iota\nu$ (*philein*) della filosofia e della consulenza filosofica.

Chiara Chiapperini

Phronesis

Incaminarsi nella solitudine

L'intervallo scavato, senza nessuna possibilità di essere colmato, dalla differenza tra sé e l'altro tale dovrebbe essere il gesto di base di una cultura umana. Tale è l'incavo dell'abitare, in sé e fuori di sé, allestito ad un tempo da una cultura della vita naturale e da una costruzione di relazioni fra umani non contrapposte a questa.
(Luce Irigaray)

Non riformiamo il linguaggio cambiando o sostituendo le regole che lo governano. Lo cambiamo per amore della comprensione delle esperienze vissute in concreto - ed è questo il principale obiettivo che (...) filosofia e terapia hanno in comune. È la riforma per «particolari scopi pratici, un miglioramento per prevenire fraintendimenti nella pratica». In altre parole, noi dobbiamo tenere il linguaggio in movimento e all'opera da una situazione particolare alla successiva.
(Petra von Morstein)

Ogni parola è frutto di una chiamata in un duplice senso: chiami e sei chiamato. Ogni parola è un'invocazione e una risposta.
(Raimon Panikkar)

Quello che trapela dalla visione di Irigaray è un mondo sconsolatamente e molteplicemente scisso (d)alla propria radice: infatti, chi lo pensa e lo *dice* è un soggetto inconsistente, falsato in quanto proiezione di sé e delle proprie carenze accuratamente ricondotte alla perfezione del pieno, dell'intero, in un terzo che nella realtà non esiste: il Soggetto della tradizione filosofica. Il Soggetto del *cogito* non è una realtà effettiva quanto il risultato di un'astrazione. E, fin qui, nulla di nuovo.

La verticalizzazione di questa astrazione ha condotto all'idea di Dio.

Phronesis

L'orizzontalità - ossia il rapporto effettivo con il mondo e, soprattutto, con coloro che questo mondo abitano - vi è stata totalmente subordinata, passando in secondo piano o finendo addirittura per essere ignorata in favore di uno slancio conoscitivo che vagheggia alla pienezza d'essere racchiusa nel divino piuttosto che a condividere con l'altro lo spazio-tempo dell'attualità, offrendo una dedizione non astratta e affatto proiettiva di sé. Infatti, gli "altri" per statuto ontologico domandano un'attenzione che è "un fare spazio" e "un lasciar essere" persino rispetto alla nostra possibilità di conoscerli, di avvicinarli: in una parola, vanno rispettati in quanto e proprio perché *altro(i)* da noi.

Tra questi "altri" va annoverata in primo luogo la parte rimossa della già menzionata radice da cui l'uomo - intendendo il termine nella completezza del suo significato, non mero "maschile" - ha origine, ossia il femminile; l'uomo è maschile e femminile; del resto, il pensiero della differenza è caro all'autrice, tanto da costituire per lei la prospettiva da cui guardare al mondo.

Il Soggetto è dunque una proiezione al maschile. In aggiunta, è la proiezione di un maschile non effettuale. In essa il maschile si allontana finanche da se stesso, oltre che dal femminile di cui non tiene conto. Esso non è figura di uomo reale che, dopo essersi conosciuto attraverso la spersonalizzazione/universalizzazione del Soggetto cogitante, possa *ritornare a sé* - alla realtà esperienziale del sé - arricchito in vista dell'incontro con l'altro o con l'altra; è piuttosto un feticcio che diviene, grazie ad un'operazione culturale, immagine di ciò che l'uomo è o, peggio, dovrebbe essere. Incontrovertibilmente: il doppio di se stesso.

Questa perdita, già grave, non è - abbiamo iniziato a dire - il tutto della questione: dal Soggetto - con la sua iniziale maiuscola

Phronesis

a sottolinearne l'intoccabilità - è esclusa la prospettiva del femminile, l'altra metà del cielo. Non ci si sbaglia a questo proposito nella valutazione: ridurre questa lettura ad una rivendicazione sessista conduce a sottovalutare la portata del pensiero della filosofa belga.

Ciò di cui qui veramente trattasi è la proposta di una nuova e più integrale lettura del mondo realizzata a partire dalla strenua ricerca di una inusitata ma possibile verginità che cancelli e sani gli effetti deleteri sopra descritti come prodotti della lettura "al maschile" effettuata dalla filosofia occidentale : quella di uno sguardo, di un linguaggio assolutamente nuovi, da mettere in campo nell'ambito della relazione all'altro/a concepito come un "totalmente differente"; tale differenza va salvaguardata anziché riassorbita all'interno di una comprensione che, originata a partire da colui che comprende, è sempre riduttiva della pienezza di cui l'altro è portatore.

L'inattingibilità dell'altro si stempera però nel *qui ed ora* della relazione; la relazione (che non è solo dialogo, ma anche gestualità, sensibilità al contesto, sentimento) andrà dunque (ri)pensata come opportunità per un nuovo e sempre rinnovato incontro con la diversità, la quale, proprio nella sua insopprimibilità, ne rappresenta la vera, insondata ricchezza.

Nella trasparenza di questo atteggiamento che è apertura ad una prossimità rispettosa e non inglobante; nella ricerca di un linguaggio che non definisca l'altro schiacciandolo all'interno di una prospettiva già data, ma abbia la possibilità di riconoscersi "parola" che risuona nel "silenzio" della vera disponibilità all'ascolto¹, disponibilità che sa di incamminarsi nella solitudine del-

¹ «Certo, il linguaggio ci abita e noi dimoriamo in lui. Possiamo credere che è la nostra sorgente, e che non possiamo uscire dal suo orizzonte. Ma non è esattamente così. Noi viviamo prima di parlare e la nostra origine personale è al di qua di un linguaggio già esistente. Dirci non può aver luogo senza trasgredire le forme già appre-

Phronesis

l'assolutamente nuovo² e ciononostante non teme per se stessa; nella fiducia che un nuovo modo di rapportarsi all'altro sia possibile, sta la straordinaria ricchezza della filosofia di Irigaray.

Si può essere o non essere d'accordo con lei; le si può contestare una sorta di "misticismo", l'espressione marcatamente poetica, la scelta dell'amore come via per la relazione - cioè per la (nuova) conoscenza di sé e del mondo, dunque come prospettiva gnoseologica. Le si può chieder conto di un linguaggio che da termine medio della relazione si trasforma in un dire «a partire da un'altra logica» che lo rende invisibile a «una comunità scientifica cieca alle proprie credenze, ai propri colpi di forza» (pp. 72-73) e potenzialmente incomprensibile al di fuori dell'ambito della specifica relazione da cui è originato.

Eppure, quale forza emana dalla prospettiva di una possibile rifondazione dei criteri di approccio al mondo e all'altro, soprattutto per una professione come la consulenza filosofica che, proponendosi di incontrare l'altro a partire dalla sua dimensione esperienziale per ricondurlo alla globalità di una visione del mondo, rigetta la guida di un metodo e di una filosofia premi-

se. La nostra esistenza, la nostra *hyle* - corpo e anima - sono irriducibili al fare di una qualsiasi tecnica, anche linguistica, e, ancor più, irriducibili agli effetti che questa *techné* ha già prodotti a partire da un'altra vita, da un'altra *hyle*, rispetto alle nostre» (p. 61) E ancora, un po' più in là: «Troppo affidata a un certo sguardo o a un certo ascolto infedutati alla rappresentazione, la relazione all'altro ha dimenticato ciò che deve al toccare - fra l'altro visivo e uditivo. Essa ha assimilato l'approccio alla captazione, alla cattura, alla comprensione, gesti d'incorporazione, d'introiezione, d'apprensione nei quali l'altro scompare in quanto tale. Per favorire la prossimità s'impone piuttosto l'allestire dimore che salvaguardino il proprio di ciascuno: non solo immagini o metafore che ne esprimano l'invisibilità occultandola, ma luoghi dove ciascuno abita, separato, e ricostruisce il tessuto della sua prossimità a sé. Preparare l'incontro con l'altro non può ridursi a ricoprirlo di abiti, immagini o vocaboli che ce lo rendono familiare, ma richiede di scoprire i gesti che lo o la toccano nella sua alterità» (p.103).

² Il recupero del potere orfico della parola, ma anche l'accoglimento di diverse modalità del dire quali il "toccare", lo "sfiorare" (cfr. la nota precedente), la rivalutazione dell'ineffabile al di là della prospettata paralisi del dire, ne sono elementi essenziali.

Phronesis

nenti.

Tutto da meditare il libretto di Irigaray, nella doppia prospettiva di apertura dell'orizzonte personale circa la profondità della dimensione dell'alterità (maschile e femminile) e di riflessione sulle modalità di una relazione all'altro realmente rispettosa della sua insopprimibile diversità. Interessantissima, poi, la riflessione sul linguaggio, sulla necessità di (ri-)trovare il parlare sorgivo dell'essere che siamo (non dell'essere astratto, il sottofondo dell'ente); parlare inteso non come ri-flessione o semplice racconto della propria esperienza, quanto invece come creazione di una nuova *parola* che si (ci) sbilanci nel tentativo di dire ciò che non è stato ancora mai detto né pensato perché collocato al di là di ciò che il linguaggio codificato ci consente non solo di dire, ma anche semplicemente di intravedere. Tale creazione può avvenire solo *per prova ed errore* e *dopo* essersi avventurati nell'esplorazione "senza riparo" del mondo che condividiamo con l'altro; anzi, essa si origina proprio a partire dalla relazione con quest'altro, il quale, oltre ad abitare con noi il mondo rappresentandone un'ulteriore, concretissima prospettiva, anche "ci abita": abita in noi, è parte di ciò che siamo, benché in un senso per noi inconsueto e tutto da sperimentare.

E' tale sperimentazione, una *full immersion* nella realtà della relazione, a porci sulla "via dell'amore", una strada che va percorsa e *praticata* e non solo ammirata, pensata, o magari compresa; strada che potrebbe condurci ad una rifondazione, ad un sovvertimento del canone tradizionale: dall'amore per il sapere alla sapienza dell'amore.

Filo-sofia, appunto.

Chiara Zanella

Phronesis

Libri per la pratica

Phronesis

Analisi

Günther Anders, *La catacomba molussica* (Milano, Lupetti, 2008)

di Giacomo Pezzano

La catacomba molussica è finalmente edito in italiano, in una collana chiamata “I rimossi”, che si propone dichiaratamente di dare visibilità a opere letterarie, per vari motivi, sacrificate dal tradizionale circuito editoriale, perché ritenute “scomode”, poco congruenti con il clima politico, culturale e artistico in cui erano state prodotte.

La storia di questo libro è particolare come quella del suo autore. Infatti, il vero nome di Anders è Günther Stern, ma - racconta egli stesso in una discussione con Mathias Greffrath¹ - il nome “Anders” (che in tedesco significa “altro”, “diverso”) venne fuori nel 1930, quando Stern iniziò a collaborare con la rivista “Börsen-Courier”, fino a quando un giorno il direttore, Ihering, non disse: «Basta! Così non può andare avanti! Non possiamo fare uscire la metà dei nostri articoli firmati Günther Stern», giacché molti dei collaboratori della rivista si chiamavano proprio così. Il “nostro” Günther Stern ribatté: «e allora mi chiami in un altro modo [in modo diverso]», e si sentì rispondere «bene, ora lei si chiama Anders», “altro” e “diverso”, appunto.

Anders, sebbene continui ad essere colpevolmente trascurato dall’“accademia”², è tra i pochi filosofi novecenteschi seria-

1 Cfr. Günther Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano, 2008, p. 62.

2 Si pensi che a oggi l'unico lavoro italiano monografico sull'autore è quello di Pier Paolo Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. A Portinaro possiamo aggiungere Umberto Galimberti, che è stato ed è

Phronesis

mente impegnato a riportare la filosofia a contatto con il mondo quotidiano, rispondendo ai quesiti, drammatici a suo giudizio, che i nuovi tempi imponevano sostenendo con passione la necessità che la filosofia si metta al servizio di un uomo che si è ormai allontanato quasi irrimediabilmente da se stesso.

La catacomba molussica fu scritto agli inizi degli anni Trenta del secolo scorso. La Molussia - racconta Anders³ - è un paese inventato, ambientazione di un centinaio di storie che, come nelle *Mille e una notte*, si intrecciano tra di loro. Questo libro, che l'autore definisce "antifascista", era pronto per essere mandato alle stampe già nel 1933: il manoscritto era nelle mani dell'editore Kiepenheuer, che, in seguito alla salita al potere di Hitler, lo tenne nascosto, avvolto in una vecchia carta geografica dell'Indonesia, sulla quale fece segnare un'isola di nome "Molussia". Quando la Gestapo arrivò e requisì tutti i manoscritti in possesso dell'editore, esaminò ovviamente anche quello di Anders, ma gli esaminatori caddero nella trappola di Kiepenheuer: infatti, dopo un esame superficiale dell'opera, essi rimandarono il manoscritto all'editore, perché altro non sarebbe stato che una raccolta di «favole dei Mari del Sud»⁴.

uno dei pochi "accademici" ad aver fatto un consistente riferimento alle opere andersiane, cfr. soprattutto *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999. È forse in corso una sorta di "inversione di tendenza": infatti, che nel panorama italiano l'interesse nei confronti di Anders stia recentemente crescendo lo testimoniano le edizioni, oltre che de *La catacomba molussica*, di *Amare ieri. Appunti sulla storia della sensibilità*, di *L'odio è antiquato*, e di *Discesa all'Adel. Auschwitz e Breslavia, 1966*, tutti a cura di S. Fabian ed editi da Bollati Boringhieri, Torino, rispettivamente nel 2004, nel 2006 e nel 2008.

³ Cfr. Günther Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 63.

⁴ Ma la storia particolare dell'opera non si conclude così, infatti Anders prosegue narrando: «poi (erano i giorni immediatamente precedenti la mia fuga dalla Germania nazista) lo scritto andò incontro a un destino particolare. Siccome non osavo portarlo oltre confine, lasciai l'esemplare a degli amici che lo avvolsero in carta pergamena e lo appesero, vicino a salami e prosciutti, nel loro affumicatoio. Il manoscritto rimase appeso lì per mesi e, in qualche modo, "stagionò", prendendo lo stesso buon odore

Phronesis

Un “libro di favole”, dunque. Un’unica intera favola che si snoda in intrecci e ramificazioni che sono come variazioni musicali intorno a uno stesso tema. Un libro per bambini, allora? Forse, ma dobbiamo ricordare che per il suo autore è la realtà stessa a essere diventata “infantile”, perché il mondo è abitato da un uomo immaturo, ormai *inferiore a se stesso*, condizionato da quel *dislivello (Gefälle) prometeico*⁵ che lo rende incapace di conoscere tanto se stesso quanto il mondo che lo circonda. Un semplice racconto parto dell’immaginazione, forse? Sarebbe troppo poco e troppo semplice considerarlo così, perché proprio Anders sosteneva che oggi la fantasia non serve più per “superare” in qualche modo la realtà, tutt’anzi, nel senso che oggi comprendere, *essere realisti*, significa *essere fantasiosi*, perché solo tramite l’immaginazione si può *tentare* di afferrare la complessità della trama di effetti e l’enormità delle possibilità che la tecnica mette nelle mani dell’uomo contemporaneo⁶. Possiamo, quindi, piuttosto dire che questo libro è un tentativo di spiegare la realtà in chiave metaforica, tramite il ricorso alla fantasia, quando è la stessa realtà a presentarsi come “metaforica” e “fantasiosa”. Ci troviamo, allora, di fronte a un tentativo di creare un racconto in grado di insegnare una “morale finale e risolutiva”? Certo che no, anzi proprio l’autore non voleva far altro che riscontrare l’implosione dell’etica e il tramonto della morale

dei suoi vicini. Ero fuggito da solo a Parigi. Quando mia moglie mi raggiunse, portò con sé il manoscritto nel mio bugiattolo al Quartiere Latino, dove non solo lo riscrissi da capo, triplicandolo, ma lo utilizzai anche per un altro scopo: siccome in quel periodo non eravamo esattamente sazi, usai il manoscritto come “salsa odorosa”. Lo annusavo mentre mangiavo la mia baguette» (*ibidem*).

⁵ Cfr. i due volumi de *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1956 e 1980, ed. it. vol. I: *Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; vol. II: *Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁶ Cfr. per esempio *L’uomo è antiquato*, vol. II, cit., pp. 298-309.

Phronesis

(nonché del concetto stesso di “azione” e, quindi, dell’azione stessa) nell’età della tecnica, nell’età del “mega-apparato”.

Eppure, come ricorda Portinaro, Anders reclama *disperatamente* (nel senso di colui che lucidamente abbandona ogni speranza ma prova un moto interiore di repulsa, di disgusto e di dolore nel farlo) l’*impossibilità di essere nichilisti in morale*, ossia di non avere una morale⁷. Se è così, che fare?

Cosa può dirci un libro scritto da un autore che ha dichiarato l’impotenza dell’etica in merito a una possibile pratica, ancor più, in merito a una pratica che possa dirsi in qualche modo “filosofica”? Che cosa hanno da insegnare dei semplici racconti a un uomo, secondo Anders, incapace di ascoltare se stesso, tutto perso nel partecipare come meccanismo al funzionamento di un apparato a lui ormai superiore e in grado di controllarlo senza dover neanche ricorrere alla coercizione?

L’importanza di questo libro sta tutta proprio nella capacità di insegnare in modo leggero, delicato, senza dare precetti o intimare all’azione ma, semplicemente, *raccontando*, mostrando un mondo parallelo eppure dolorosamente aderente a quello “reale” nel suo essere ormai “fantastico”, “straordinario”, aggettivi che accompagnano ogni nuova scoperta dell’uomo ma che segnalano anche un effettivo allontanamento da qualsiasi dimensione di “realtà” (che cosa è mai oggi la realtà? Come si può agire nella e sulla realtà se non si è nemmeno in grado di coglierla?).

Anders affermava che «quando le testate nucleari si accumulano, non ci si può fermare ad interpretare l’*Etica Nicomachea*

⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 151. Sarebbe meglio dire che Anders reclama l’impossibilità di avere una morale fondata sul nulla, ossia che permetterebbe senza opporsi un’azione in grado di annichilire il mondo intero, trascinandolo nell’inesistenza; una morale che permette la sola esistenza della bomba atomica è, in questo senso, per Anders intrinsecamente già nichilista.

Phronesis

(...) io utilizzo il mondo stesso come libro, in quanto è “scritto” in una lingua quasi incomprensibile, e io cerco di tradurlo in un linguaggio comprensibile e forte⁸: ecco, allora, che quando ogni etica “filosofica” si rivela impotente e lontana dal mondo, l’unica via possibile per incidere ancora su coscienze sopite diventa quella della fiaba, del mondo che si fa libro e che prende corpo in un libro come mondo apparentemente parallelo, ma ormai più concreto di ogni “realtà esterna”. Se il mondo non può più “farsi filosofico”, tocca allora alla filosofia “farsi mondo”, gettarsi nel mondo per leggerlo, e riscrivere così la sua storia tramite il ricorso alla fantasia, unico strumento di lettura oggi rimasto.

Siamo di fronte a qualcosa come una “favola filosofica”? La risposta è positiva, a patto di rendersi conto che in fondo ogni favola lo è, ogni *fabula* racconta, tesse intrecci, disegna sensi, costruisce percorsi, identifica personaggi e azioni: *non è tutto ciò filosofico?* D'altronde, uno degli elementi più richiamati nelle odierne pratiche filosofiche è proprio la “narrazione del sé”, la dimensione del racconto come strada per (ri)costruire la propria esistenza spesso frammentata e dispersa, l'autobiografia vissuta, se ci è concessa l'espressione.

È probabile che Anders non avrebbe apprezzato, non immediatamente almeno, la consulenza filosofica o l'idea di pratica filosofica; forse ne avrebbe disprezzato soprattutto l'aspetto professionale, forse avrebbe incluso tutti i “praticanti filosofici” nel gruppo dei «chiacchieroni della consolazione e dell'edificazione che ci raggiungono, senza scampo, attraverso la radio»⁹. Eppure è stato proprio Anders a dire che «fare della filo-

⁸ Günther Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 77.

⁹ Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 24. Dobbiamo notare come il passo prosegue lamentando il fatto che tali “chiacchieroni” trattano la presunta “perdita del senso” come una “malattia”, cosa che invece è senza dubbio quanto

Phronesis

sofia significa “rendere difficile una cosa», ma «questo scrupolo non ha più valore nel caso presente», giacché «in fin dei conti oggi c'è ben altro in gioco che non l'onore dei concetti difficili» e «a uno che si trova in pericolo non si possono presentare problemi resi difficili ad arte, ma bisogna rivolgergli parole che forse lo possano rendere consapevole»¹⁰.

Queste parole in grado di rendere consapevoli diventano quella della favola: *La catacomba molussica* come estremo tentativo di parlare all'uomo “dormiente”, dunque. Certo, ci si potrebbe chiedere di che cosa parli questo racconto, che cosa, insomma, racconti. Possono, in realtà, bastare poche parole per rispondere a tali domande: ci sono solo due personaggi, Olo e Yegussa, due prigionieri in un carcere sotterraneo, lontani dal mondo perché hanno tentato di opporsi al proprio mondo, ed essi passano il loro tempo semplicemente parlando, ascoltati dai «servitori del terrore» (p. 10), ossia dai «detenuti al servizio dei secondini, obbligati ad ascoltare giorno e notte le parole dei prigionieri» (*ibidem*), origliando attraverso i muri delle celle, per trascrivere le conversazioni.

Ma chi sono, più precisamente, Olo e Yegussa? E che cosa si dicono? Sono, in fondo, domande che allontanano dal senso del libro, perché «come individui i due interlocutori sono di scarso interesse», «ciò che restò loro del mondo furono quattro pareti e dunque non poteva capitargli più nulla» e «da loro vita non fu altro che l'occasione per studiare e ripetere i racconti e gli insegnamenti per i successori», tanto che «come fossero i due uomini nelle ore silenziose, al di fuori delle loro conversazioni, lo sappiamo solo da qualche accenno, ma del resto è di poco inte-

tutto il mondo delle pratiche filosofiche ha da principio evitato di fare, anzi ha fatto del non leggere il disagio come malattia uno dei propri principi fondamentali, se non “il” principio fondamentale.

¹⁰ Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 249.

Phronesis

resse per noi, sebbene quelle ore abbiano costituito prevedibilmente la maggior parte del loro tempo» (p. 9).

La “trama” del racconto è tutta qui: ci sono due personaggi che non interessano più di tanto se non per il fatto che sono tramite per la narrazione di favole, storie e massime che venivano trasmesse dai prigionieri della vecchia generazione a quelli della più recente e da questi ancora a quelli della successiva, finché, dopo la caduta del terrore, il *corpus* degli insegnamenti tornò di nuovo alla luce, per potere così essere raccolto in un libro¹¹.

Ci sono libri che non si possono raccontare, ma che vanno letti, perché *sono essi a raccontare*: impossibile evidenziare tutti i temi e tutti gli spunti che sono presenti nelle XLIV giornate in cui si dipana la narrazione, tutti i giorni e tutte le notti che Olo e Yegussa trascorrono al limite del non-senso, incapaci talvolta di riconoscersi e cercando di scambiarsi dei ruoli che in fondo non possiedono perché non possiedono identità.

Impossibile riassumere il sottile gioco che lega in queste pagine andersiane la verità e la menzogna, una verità che sembra farsi menzogna per potere essere ascoltata e una menzogna che viene talmente tanto ripetuta da farsi verità.

Impossibile sintetizzare le voci silenziose che invitano alla rivoluzione ma senza mai dimenticare che la vera rivoluzione «*inizia il giorno dopo la vittoria della rivoluzione*» (p. 175).

Impossibile condensare lo stordimento di chi si accorge che nessuna morte (e, così, nessuna vita) ormai può più essere considerata sacra, quando «*né l'assassino né la vittima sono considerati sacri*» (p. 242).

Impossibile riscontrare tutti gli spunti filosofici che emergono, nella loro immediata semplicità, nelle parole talora stanche e

¹¹ Cfr. Günther Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 63.

Phronesis

rassegnate, talora energiche ed entusiaste, negli sguardi e nei gesti (in un libro quasi claustrofobico che trascina in prigione il lettore insieme ai due “non-protagonisti” e che permette così di assaporarne i movimenti e gli ammiccamenti, quasi di sentirne il respiro e di percepirne l’ansia e la speranza) dei prigionieri di un regime duro e spietato, ma che in fondo non fa altro che sostituire l’altro regime duro e spietato che la rivoluzione finirebbe con il portare.

Impossibile fare tutto ciò senza spezzare il filo vivo che collega pagine, giornate, parole, sentimenti e, soprattutto, insegnamenti in questo libro.

Nel periodo degli omicidi di massa Itt, il capo dei lavoratori che sapeva troppo su Burru, riuscì a fuggire da Molussia. Burru lo fece subito seguire da un agente in borghese che doveva ucciderlo. L’agente si trovava in incognito sullo stesso veliero su cui si era imbarcato Itt quando, la terza notte, scoppiò una tempesta che spaccò la prua della imbarcazione. Quando l’agente capì che la nave e tutti i passeggeri erano spacciati, irruppe senza chiedere permesso nella cabina di Itt. “Ti piacerebbe sfuggirmi così!” gli gridò per farsi sentire nel fragore della burrasca, tenendosi saldamente alla cornice della porta. “Di che cosa sei geloso?” gli chiese Itt tranquillamente. Per lui i modi di morire erano tutti uguali. “Che tu muoia per mano della concorrenza”, rispose urlando l’agente, si gettò su Itt e lo uccise. Lui però dovette morire illeso (p. 161).

Come spendere ulteriori parole di fronte a un racconto tanto capace di mostrare che cos’è un uomo, nel bene e nel male (ma, soprattutto, un uomo ormai davvero sempre più al di là del bene e del male)?

Quando ho ultimato la lettura di questo libro ho pensato una sola cosa: è il libro che ogni genitore dovrebbe leggere ai propri figli prima di andare a dormire, o forse dovrebbe farselo leggere dai figli, per tornare a imparare ad ascoltare e, così, a comprendere davvero.

Phronesis

Perché? La risposta ce la dà lo stesso Anders:

Cambiare il mondo non basta. Lo facciamo comunque. E, in larga misura, questo cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione. Nostro compito è anche d'interpretarlo. E ciò, precisamente, per cambiare il cambiamento. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi¹².

¹² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, p. 1.

Phronesis

Analisi

Massimo Cirri, *A colloquio. Tutte le mattine al centro di salute mentale*

(Milano, Feltrinelli, 2009)

di Neri Pollastri

Massimo Cirri è un personaggio piuttosto noto, in particolare come conduttore della trasmissione di Rai Radio2 *Caterpillar*, ma in precedenza anche come giornalista di Radio Popolare di Milano e come autore di libri. Un po' meno noto è il fatto che Cirri, psicologo specializzato in Criminologia clinica, lavori part-time presso un Centro di salute mentale, ovvero una struttura del Servizio Sanitario Nazionale alla quale si rivolgono persone con i più diversi problemi esistenziali.

Leggendo questo libro non sapevo (così come non lo so adesso) quanto Cirri conosca la consulenza filosofica, né quindi in che misura egli possa ritenerla affine al proprio lavoro. L'unico dato che possiedo è relativo al fatto che sei anni fa, quando ebbi occasione di sperimentare per un anno uno "sportello" di consulenza sotto gli auspici e il finanziamento del Comune della mia città, Cirri ne fu informato e mi telefonò in diretta da *Caterpillar* perché ne parlassi in radio, plaudendo alla (stranamente) lodevole iniziativa dei politici locali. In qualche modo, quindi, l'approccio non terapeutico e non psicologico del lavoro filosofico lo aveva colpito positivamente. Ebbene, leggendo adesso il suo *A colloquio*, credo se ne possano intuire almeno alcune delle motivazioni.

Si tratta infatti di un libro che probabilmente scandalizzerà tutti coloro che si avvicinino alla "sofferenza umana" con un rispetto sacrale e con la convinzione che alleviarla sia una sorta di

Phronesis

“missione”. Perché qui la disperazione di chi si rivolge alle strutture sanitarie convive - come di fatto avviene, anche se si tende a nascondere - con le piccole, quotidiane assurdità delle strutture stesse, con gli inevitabili limiti e le necessarie idiosincrasie di chi attorno a quella disperazione si muove *per mestiere*, con l'impossibilità di esser sempre “in ascolto di” (o, peggio, “in risonanza con”) quella sofferenza. Una convivenza non tanto “forzata”, quanto ineludibile, che Cirri mette in scena grazie alla sua personale capacità di far convivere in sé lo psicologo e l'ironico giornalista, l'operatore dell'aiuto e il censore dei costumi distorti della nostra società - anime diverse della stessa persona che qui lavorano, solo apparentemente in contrasto tra loro, sul medesimo soggetto.

Ne scaturisce una breve serie di “storie” - ed è a mio parere assai interessante che si fatichi, finalmente, a chiamarle “casi”, orribile termine con cui si denominano le vicende umane nella letteratura specialistica - tutte narrate con ironia e *un certo* distacco (che proprio tale, poi, non è mai), ma soprattutto con l'occhio rivolto sempre un po' sulle vicende del paziente e un po' su quelle dell'*impaziente* - cioè Cirri stesso, nei panni non sempre imperturbabili dello psicologo.

L'effetto può inizialmente essere straniante; ma se il lettore - specie quello a sua volta coinvolto in attività per tanti aspetti affini - riesce a guardare senza pregiudizi a quel che Cirri fa e narra, potrà trarne alcuni interessanti spunti di riflessione.

Facciamo qualche esempio.

Cirri è di fronte a C., paziente “depresso” (a detta del medico curante che lo ha inviato al Centro). Ma non ci parla di lui, bensì dei suoi propri pensieri: C. “è depresso” o “ha la depressione”? Avere o essere, come diceva Fromm? Quel Fromm letto tanti anni prima e mai apprezzato perché “poco marxista”. Comunque, meglio “avere la depressione” che “essere depresso”,

Phronesis

perché «se ce l'hai puoi anche perderla, non trovarla più, ti alzi una mattina e vedi che è una splendida giornata. (...) Se lo sei, depresso, la cosa mi sembra più incasinata» (p. 71). Davanti c'è C., ma Cirri è preso da se stesso. Un se stesso, tuttavia, nel quale il paziente si riflette: «Penso a questi miei pensieri e non so se siamo davanti a stronzate o a straordinarie riflessioni sull'importanza delle parole e del loro uso nella rappresentazione di noi e del mondo. Esperienza della malattia compresa. Alla fine, penso ancora sui pensieri pensati, devo decidermi su come pensarmi: sono una delle più brillanti menti dell'Occidente o l'emulo del Servizio sanitario nazionale di Gigi Marzullo?» (*Ibidem*). Fa lo spiritoso sulla pelle degli altri, Cirri, oppure è semplicemente realistico?

Non è forse vero, infatti, che l'orologio «personalmente acquistato e astutamente collocato sulla parete dello studiolo, esattamente sopra la testa dell'interlocutore (...) perché non è bello dire di sé a uno che guarda l'orologio», serve appunto a «calcolare quanto manca alla fine della seduta e alla liberazione dalla noia. Perché capita anche questo, dover ascoltare storie e persone noiose» (p. 72)? È solo per cinismo che, «quando la situazione è disperata», Cirri si metta in posa come Aldo Moro che, in una vecchia foto di un congresso democristiano, «ascolta con attenzione Mariano Rumor mentre pensa a come fregarlo nella lotta fra le correnti democristiane prima che l'altro fregghi lui» (*Ibidem*)?

O ancora, quando - di fronte a un paziente che casualmente nomina l'ex sindaco di Milano Pillitteri - Cirri prova, «più forte di me», l'urgenza di «parlar male dei socialisti, adesso» (p. 94) e si sente «rinvigorito dalla cameratesca intimità che si crea in un attimo» (p. 95) tra lui e il suo interlocutore, è andato completamente fuori da ogni etica professionale e dal giusto atteggiamento che dovrebbe esser proprio di chi fa la sua professione?

Phronesis

Ed è per questo deragliamento che, poco dopo, afferma che a suo parere «noi, il cosiddetto Centro di salute mentale, dovremmo solo fare da luogo di scambio. Una bacheca di annunci dove le persone si cercano. Senza noi a rompergli le scatole con appuntamenti, ticket da pagare e ricette» (p. 97)?

O, quando un paziente gli rivela che molesta delle giovinette e che la madre lo sa (ma a lui non l'ha detto), è pazzo, Cirri, a reagire con rabbia pensando: «affanculo anche la mamma. (...) Io lo riempirei di botte. Ma non posso. Non è nel ruolo e rischio di prenderle» (p. 150)? È pericolosamente incapace di ascolto e comprensione, se - quando questi gli confessa che l'ha fatto di recente e mentre già era in terapia con lui - Cirri sbotta e gli urla «che io non voglio avere a che fare con uno che molesta le ragazzine. Che non si può stare al mondo così. Che ci si può masturbare come uno vuole, ma non dietro a quelle più indifese. Ecceccazzo. Che sono cose che si finisce in galera, e che lo sa cosa gli fanno in galera ai molestatore di ragazzine» (p. 151)?

A tutti questi interrogativi, personalmente credo si possa rispondere di no. Cirri non mi pare né scorretto, né immorale, né troppo cinico. Penso invece che questo atteggiamento di disincanto e di ironia, di umana assunzione di posizione e di autoservazione intrisa di passione - in generale, di sincero riconoscimento dell'impossibilità di accogliere *tutto* con il tanto declamato (e tanto spesso, poi, tradito) "ascolto non giudicante" - sia il presupposto indispensabile da un lato per riuscire ad affrontare un'attività emotivamente logorante, dall'altro per toglierle quella sua *tipica aura sacrale*, che sta diventando una zavorra per le nostre culture ad alto tasso di "terapizzazione".

Per il primo aspetto, infatti, che il confronto dialogico con persone con difficoltà personali sia logorante è cosa nota, tanto che in un recente convegno di operatori ho avuto modo di os-

Phronesis

servare come il problema principale fosse il *loro disagio*, il *burn out*, la sopravvivenza quotidiana all'interno delle strutture, ben più che quello dei loro pazienti. Un problema, questo, che forse Cirri riesce ad aggirare, o meglio, con il quale riesce a convivere, anche grazie a quel distacco *volutamente* (e perciò non *intimamente*) cinico, a quella solo apparente banalizzazione del dramma che, invece, è che una vera e propria, necessaria, *sdrammatizzazione*.

Per il secondo aspetto, poi, non si può non ricordare che il paradigma terapeutico vive di un inscindibile legame con il mito religioso della “caduta”, che trasforma la vita da evento di cui fruire con gioia in doloroso percorso di “salvazione”. Quel legame che porta a una sorta di *sacralizzazione* della sofferenza, che trasforma chi se ne occupa in sacerdoti, quando non in veri e propri santi (si pensi al mito dell'imperturbabilità dello psicoanalista...). E allora, uscire da questa logica, uscire dal mito che ogni sofferenza sia malattia e vada curata o esorcizzata, passa anche dalla *desacralizzazione*, dall'iconoclastia nei confronti di tutti i simboli di superiorità, seriosa serietà, abnegazione “a prescindere” di chi *di mestiere* fa l'operatore. Ben venga dunque la descrizione di un professionista che stringe alleanze con i pazienti ringraziandoli perché *loro* hanno detto di capirlo, che infigge ad essi piccoli tradimenti fuggendo beato per farsi un *drink* assieme alla bellissima dottoressa dei suoi sogni, che riconosce non solo la propria impotenza, ma anche la propria indolenza e insofferenza, per fare i conti con se stesso prima anche solo di *sperare* di poterli fare per conto terzi.

Con tutto questo, Cirri si avvicina - pur tra mille altre differenze - alla consulenza filosofica. Lo fa non seguendo Achenbach, ma Basaglia, che «mette tra parentesi la malattia mentale “perché se la malattia mentale è tra ‘parentesi’, nella parentesi esiste l'uomo e la singolarità di tutte le persone”. Ottima cita-

Phronesis

zione, solo che non mi ricordo da chi l'ho presa» (p. 108). Ma così, abbandonando la gabbia sacrale della *terapia*, dell'*aiuto* e della *cura*, lascia sul terreno della professione solo ciò che può *realmente* contenere: *il lavoro da fare assieme*, con la sua aleatorietà e le sue “miserie” (in realtà sempre anche “ricchezze”, se consapevoli), con la sua *urgenza* ma anche la sua insuperabile misura di insostenibilità. E di questo *lavoro* Cirri qualche saggio nel suo libro ce lo offre. Perché le sue storie hanno degli esiti, ancorché parziali e lontani dalla mistica della guarigione. Ma anche perché molte delle sue osservazioni sono preziose, sempre che si abbia l'apertura e l'intelligenza per coglierle. Per concludere, e rimandare alla lettura (anche gustosa) del testo, vorrei menzionare quella più toccante.

Posto di fronte alla signora P., ma impossibilitato a seguirne l'intero discorso perché sopraffatto dal proprio «preoccupante eloquio interiore» (p. 107), Cirri cerca di recuperare attraverso una domanda:

«“Che succede, signora P.?” La domanda può apparire vaga. Lo so, ed è voluto. Perché se fai domande puoi avere, bene che ti vada, delle risposte. Ma saranno, bene che ti vada, risposte alle tue domande. Non è detto che ciò che tu domandi sia la questione, il problema, la base del dolore, il nodo di tutto. La verità potrebbe essere da tutt'altra parte rispetto a dove credono di cercarla le tue domande. Se smetti di domandare, fai parlare l'altro, non gli rompi troppo le scatole e hai una buona dose di culo, quella verità potrebbe anche iniziare a venir fuori. Io questa profonda riflessione teorica la sintetizzo con quel “che succede?” (...) Ma se il problema dell'altro è che da anni non gli succede niente? Già così sei fuori strada. Bisognerebbe avere il coraggio di chiedere solo: “E allora?”, oppure: “Com'è?”. (...) Forse bisognerebbe avere il coraggio di stare in silenzio, o dire, semplicemente: “Eh”» (p. 108).

Ancora un cinico gioco con il dolore? No, perché «il riflettere sulle inadeguatezze della comunicazione umana» riporta Cirri ai

Phronesis

propri ricordi, vissuti e assimilati: al funerale dello zio e alla «pochezza delle parole» sperimentata in prima persona in quel frangente.

«Non era il funerale, era la sera prima, la veglia funebre. Ci sono molte persone, siamo in un paese piccolissimo, Toscana. Arrivano alla spicciolata, attraversano il giardino, è notte. Si fermano a salutare mio padre, perché lo zio è, era, suo fratello. Quasi tutti dicono semplicemente “eh”. Perché non c’è altro da dire. I più loquaci arrivano a un “Ugo, allora?”, poi dicono anche loro “eh”. Dopo entrano in casa, per salutare lo zio, è l’ultima volta, e sua moglie, che adesso è vedova. Lì in casa sono tutti un po’ più silenziosi. Dopo escono e restano in giardino, a lungo, alcuni per ore, sempre senza dire nulla. Ci sono decine di persone, in piedi e in silenzio, sotto un cipresso argentato. Io li ho molto apprezzati, questi ex contadini toscani, adesso tutti tessitori artigiani, prossimi a essere spazzati via dai cinesi che stanno arrivando anche loro in silenzio. Li ho apprezzati nella loro compostezza, che sta prima delle parole. Poi è arrivata la signora Marotta, cortese vicina di casa da molti decenni ma irrimediabilmente non toscana. È entrata in giardino e ha detto: “Buonasera”. La signora Marotta è beneducata, ma quel “buonasera” è stato troppo. È suonato alto, estraneo, eccessivo, inadeguato. Molti hanno risposto, con voce più bassa della sua, perché noi toscani siamo cortesi, ma non era una buona sera» (p. 109).

Ironizza, Massimo Cirri, ma sotto il suo cinismo c’è un acume critico che manca a molti stucchevoli glassatori della sofferenza. Leggere e meditare le sue pagine è un utile esercizio.

Phronesis

Analisi

**Giovanni Gurisatti, *Schopenhauer maestro di saggezza*,
(Angelo Colla, Vicenza, 2007)**

di Davide Miccione

Per quanto la consulenza filosofica non abbia (né si spera senta il bisogno di avere) un Olimpo dei pensatori fondamentali e un Tartaro per relegarvi quelli palesemente inadatti, non si può fare a meno di rilevare, seppure in modo ingenuamente induttivo, come alcuni autori rispuntino spessissimo ed altri assai di rado, come alcuni siano utilizzati fino a costituire passaggi assai prevedibili e altri restino relegati in speranzosa attesa nel limbo dei dimenticati. Che tale differenza di trattamento sia frutto della loro maggiore o minore diffusione nei programmi universitari o che sia piuttosto la loro opera a permettere un più facile o più difficile traghettaggio ai temi della pratica sarebbe già più complesso da appurare. Altrettanto difficile probabilmente sarebbe identificare i motivi che stanno alla base di un fatto che da anni non cessa di sorprendermi, cioè il rapporto (forse sarebbe meglio dire il non-rapporto) che intercorre tra Schopenhauer e la pratica filosofica.

Eppure l'autore, così già ad un primo e distratto sguardo, sembrerebbe assai adatto ad interagire con il mondo della pratica filosofica e per molteplici motivi. In primo luogo per l'attenzione alle concrete articolazioni dell'esistenza individuale, per quella pretesa di creare un sistema filosofico generale ma al contempo di spiegare con esso anche le più minute questioni della vita che ci circonda (si pensi all'illustrazione del rapporto uomo-donna con l'esplicitazione finanche del senso e dei motivi

Phronesis

intrinseci all'attrazione tra due specifiche persone); poi per la sua presenza editoriale diffusa (perlomeno in Italia) nel settore "leggero" della filosofia, quello che punta fuori dalla ristretta cerchia degli studiosi-studenti, grazie a quei deliziosi volumetti Adelphi provvisti di titoli più o meno apocrifi che "la sparano grossa" (*l'Arte di ottenere ragione ... et similia*) pescati nel *mare magnum* della produzione schopenhaueriana e sorretti dalla sua scrittura sempre tersa e acuta. Essi rappresentano uno dei rarissimi casi in cui un filosofo moderno riesca a farsi prodotto *mid-cult*. Questo tentativo di uscire fuori dalla cerchia dei lettori "esoterici" non inizia adesso ma trova ragioni anche nella produzione in vita di Schopenhauer: si pensi ai *Parerga e paralipomena*, per i parametri dell'epoca notevole successo editoriale. Di passaggio potremmo ancora notare come Schopenhauer abbia portato avanti, per larga parte della sua esistenza, una feroce battaglia contro la "ragione accademica", aspetto che, a torto o a ragione, si trova nell'albero genealogico della pratica filosofica fin dalla nascita.

Come si vede, già per chi di Schopenhauer abbia una conoscenza superficiale, anche solo biografica, è possibile ravvisare molte ragioni che possono spingere un consulente filosofico o in generale un appassionato di pratica filosofica a dare un'occhiata al personaggio.

In realtà però l'idea della indifferenza nei confronti di Schopenhauer con cui iniziavamo l'articolo è forse un eufemismo. Vi sono infatti, perlomeno a mia conoscenza, due luoghi letterari in cui la consulenza e Schopenhauer si incontrano. Non si possono definire propriamente utilizzi o prestiti o letture del pensiero schopenhaueriano, dunque non inficiano il verdetto di riconoscimento prima emesso. Lo colorano però quasi di irrisione. Il primo caso lo si trova in *Comprendere la vita*, raccolta di saggi scritti da Ran Lahav e pubblicati in Italia dall'Apogeo nel

Phronesis

2004, in cui il consulente filosofico israeliano racconta di una consulenza fatta da lui a Schopenhauer (ovviamente inventata). In questo *divertissement* Schopenhauer viene apostrofato come “mr. Sofferenza”, considerato come un individuo incapace di vivere decentemente e ancor più incapace di collegare la propria vita con il proprio pensiero e incapace persino di pensarli insieme, almeno a giudicare dalla sorpresa che il Lahav autore disegna sul volto del “suo Schopenhauer” in risposta ad alcune considerazioni (invero piuttosto banali) del Lahav personaggio. Dall’incontro letterario con Schopenhauer ne esce fuori la paradossale e improbabile figura di un mentecatto, però in grado di scrivere *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

Il secondo caso si riferisce al volume dello psichiatra americano Yalom, che in un romanzo dal titolo *La cura Schopenhauer* (recensito su questa stessa rivista) mette in scena, per la prima volta in letteratura, un consulente filosofico, lo descrive come uno schopenhaueriano di stretta osservanza e ne mette in evidenza la visione del mondo sclerotica e inadatta alla vita.

L’indifferenza finisce così col sembrare quasi buona cosa se l’alternativa adombrata da questi pur letterari esempi è costituita dal dilleggio. Questo lungo preambolo serve, oltre che a indurre a riflettere sul senso di questo strano rapporto tra Schopenhauer e il mondo della consulenza (cioè a chiederci: “perché questo pensatore più citato che conosciuto ci disturba?”), a spiegare la mia personale soddisfazione nel venire a conoscenza della pubblicazione di un libro come questo di Giovanni Gurisatti che qui recensiamo: *Schopenhauer maestro di saggezza*, per i tipi della Angelo Colla editore. Gurisatti è, per inciso, la penna a cui dobbiamo la traduzione di tutti quei volumetti Adelphi di cui all’inizio parlavamo e Angelo Colla un editore da non molto sulla piazza che si segnala per una grande attenzione alla filosofia e per la evidente proposta di volumi che, mantenendo il ri-

Phronesis

gore scientifico, cerchino sul mercato il loro destino in quello stretto (in Italia) territorio posto tra ciò che viene pubblicato per gli studiosi-studenti (solitamente a spese dell'università) e ciò che si mostra come vieta divulgazione (solitamente a spese dell'intelligenza).

Il volume di Gurisatti, scritto con grande chiarezza (il che conferma come l'esercizio della traduzione, e massimamente di un grande scrittore come Schopenhauer, faccia bene alla penna) non si presenta come una di quei facili tentativi di tradurre Schopenhauer in pillole pratiche (come accade, ad esempio, in un capitolo dell'orribile *Le consolazioni della filosofia* di Alain De Botton). Gurisatti non concede sconti interpretativi né a sé, né agli interpreti da lui presi in considerazione. Colpisce ad esempio come, nella prima parte del libro, smonti la *Lectio facilior* di Hadot su Schopenhauer. Considerando come Hadot sia ormai una sorta di *password* universale per transitare dal mondo della filosofia accademica in quello della pratica colpisce la decisione e il rigore con cui Gurisatti strangola l'idea hadotiana che *La filosofia da università*, noto libello antiaccademico di Schopenhauer, possa costituire un esempio di quel rifiuto della filosofia come costruzione universitaria, a favore invece del ritorno a una filosofia come stile di vita. Gurisatti fa giustamente notare come Schopenhauer si trovi invece a criticare l'università da un'angolazione del tutto opposta: «quello che in queste pagine scaglia le proprie legittime invettive contro l'università non è un maestro di saggezza - un filosofo pratico - bensì un fautore della filosofia pura, della pura metafisica, un genio teoretico che ritrova il proprio modello di vita non nel saggio di Epicuro, di Seneca o di Epitteto, ma nel sapiente protagonista del libro X dell'*Etica Nicomachea*» (p. 15).

Leggendo il testo si capisce come il “maestro di saggezza” del titolo si riferisca, più che ad una caratterizzazione del personag-

Phronesis

gio, al tentativo di perimetrare e scandagliare un campo di indagine poco posto in attenzione. Il centro del libro viene spostato, delineando un itinerario meno facile e ovvio ma più fruttuoso, sulla supposta presenza di due diverse anime nell'opera di Schopenhauer. Si potrebbero definire attraverso due opere: da una parte il polo de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, dall'altra il polo, tardivo, degli *Aforismi sulla saggezza della vita*. Gurisatti definisce il primo come *soteriologico* e il secondo come *eudemonologico*. Il primo, il "maggiore", farebbe della redenzione il fine e il valore primario, intridendo di sé tutto il sistema del *Mondo*, collegandosi all'arte, alla mistica, all'ascesi, a quella fuga da sé e dal mondo tipica delle riflessioni orientali. È questo un polo prettamente teoretico e anche quando si occupi della vita vede in essa il mero strumento per assicurare il sostegno minimo alla riflessione filosofica e alla creazione artistica. Il secondo, invece, tipico della «via dell'arte del vivere di matrice epicurea e stoica, il cui strumento è la ragione pratica con le sue massime, e il cui obiettivo non sono la salvezza e la virtù sovraterrene, bensì la salute, la serenità e il benessere (o non malessere) terreni» (Gurisatti, p. 8), sarebbe connesso alla costruzione di una filosofia pratica.

Secondo la *vulgata* interpretativa questi due poli in primo luogo sarebbero privi di connessioni tra loro, in secondo luogo avrebbero collocazione diversa nello sviluppo del pensiero schopenhaueriano. Gli aspetti eudemonologici sarebbero stati progressivamente resi irrilevanti da Schopenhauer nella costruzione del *Mondo* e sarebbero tornati in tarda età con gli *Aforismi* quasi a simboleggiare la stanchezza e la delusione teoretica del pensatore. Fatta la propria grande opera, insomma, e rinunciato a farla conoscere, Schopenhauer si sarebbe rassegnato a scendere di piano e a dare qualche perla di saggezza a chi non è in grado di ascendere minimamente la scala della contemplazione e

Phronesis

della teoresi pura, abbandonando il «radicalismo pessimistico e soteriologico degli anni eroici, con il conseguente approdo a una più sobria e pacata dimensione eudemonologica *prêt à porter*» (p. 9). Gurisatti vede in questa lettura un'insufficiente conoscenza dei testi di Schopenhauer, soprattutto del materiale tempo fa inedito ma oggi presente in Italia grazie all'Adelphi e a lui stesso e in Germania presente già da tempo. Infatti è lo stesso Schopenhauer a instradare verso la tesi del ritorno senile all'eudemonologia con la sua introduzione agli *Aforismi*, pubblicati, come si sa, in data assai posteriore rispetto al *Mondo*: «è noto infatti come, nell'introdurre il testo raccolto nei *Parerga*, egli sostenga di avere dovuto “del tutto abbandonare il più alto punto di vista metafisico ed etico, cui si è indirizzati dalla mia più profonda filosofia”, abbracciando all'uopo un punto di vista “comune ed empirico”, sicché gli *Aforismi* sarebbero il frutto di un “accomodamento” rispetto alla sua stessa impostazione di fondo» (p. 11). Questo indizio sarebbe però equivoco ritrovandosi identico come introduzione al primo abbozzo, non pubblicato, degli *Aforismi* e datato 1826. Dunque a pochi anni di distanza dalla pubblicazione del *Mondo* Schopenhauer si esprimeva già in tal guisa e non muterà idea.

Lo Schopenhauer proposto da Gurisatti lungo tutto il volume farebbe dunque della «distinzione tra arte del vivere e arte del non vivere, eudemonologia e soteriologia, saggezza e santità, ragione empirico-pratica e intuizione estetico-mistica (...), più che una rigida gerarchia prestabilita, una polarità dinamica, strutturale e strutturante della riflessione» (p. 9). La tensione tra questi due poli, alla luce della messe di prove mostrateci dall'autore, fessura l'intero itinerario schopenhaueriano. Gurisatti la rintraccia fin dai primi scritti esemplificata dalla distinzione tra “coscienza migliore” o “coscienza empirica” e la insegue soprattutto attraverso le molte figure che queste posizioni teoriche

Phronesis

disegnano: il genio, il santo, il saggio eccetera. Queste figure permettono di porre a confronto e in dialettica posizioni e prospettive diverse. Il lettore si trova a riflettere su nuove distinzioni trasversalmente poste, e a ritenerne secondarie altre a cui magari è abituato (ad esempio quelle tra Oriente e Occidente o tra religioni trascendenti e immanenti). Così, rileggendo il mondo attraverso la mai risolta tensione eudemonologia/soteriologia, il santo si trova accanto a quel “debosciato” del genio artistico e del tutto lontano dal saggio stoico. Insomma apparabile ad Antonio Abate sarebbe Baudelaire e non Seneca, per le facoltà utilizzate innanzitutto, giacché come l'artista si sacrifica e si dimentica nella propria opera, «la salvezza cristiana presuppone la rinuncia a sé e il balzo verticale verso una dimensione altra, trascendente», mentre «la salvezza ellenistico-romana presuppone l'accesso a sé e il rimbalzo orizzontale verso una dimensione propria, immanente» (p. 18).

Interessante mi sembra, per la pratica filosofica, la figura del filosofo come appare nelle ripartizioni schopenhaueriane delle facoltà razionali. Infatti a seguire la coscienza empirica (temporale, razionale, immanente) si stagliano la figura teoretica del dotto (scienza e filosofia speculativa) e quella pratica del saggio (imperturbabilità e felicità). Stranamente nessuna delle due sembra per Schopenhauer avere troppo a che fare con la filosofia essendo il primo un combinatore di concetti generali e il secondo un applicatore di concetti alla vita. Dalla parte della “coscienza migliore” (atemporale, soprarazionale e trascendente) vi è, dalla parte pratica, il santo e, dalla parte teoretica, l'artista. Interessante notare come sia proprio in quest'ultima figura che albergherebbe il vero filosofo, capace di «fissare in concetti la sua esperienza intuitiva del mondo» senza mai «abbandonare la fonte inesauribile dell'intuizione, bensì, al contrario, a immergersi sempre di nuovo in essa per rinnovare il suo contatto con

Phronesis

le cose e le loro essenze» (p. 39). Non è peregrino affermare che il filosofo come “artista della ragione” qui tratteggiato ben si leghi a certe pagine di Achenbach o di Sautet. Sulla linea dei suggerimenti dello stesso Gurisatti, che avvicina un certo lavoro filosofico di Schopenhauer alle *arti dell'esistenza* di cui parla Foucault, sarebbe in questo senso più utile per il consulente provare a torcere la figura dell'artista filosofico (qui essenzialmente teoretica) che rivolgersi a quella del saggio che (pur con diverse oscillazioni accuratamente registrate), come nelle ultime pagine con acutezza e indipendenza di giudizio Gurisatti ci fa notare, risente di una lettura difensiva dell'esistenza, tendente ad eliminare i problemi portati dai rapporti intersoggettivi riducendoli al minimo e apparentando il saggio all'eremita. Non mi stupisce da questo punto di vista che, tra i tanti autori antichi, Socrate latiti. Un saggio sposato, con figli, chiacchierone, pieno di amici, che abita nel centro di una città caotica: probabilmente troppo per l'umore di Schopenhauer.

Il punto che sembra cortocircuitare il sistema schopenhaueriano, impedendogli di chiudersi quasi a tenaglia su ogni prospettiva eudemonologia e giustificando in qualche modo la lettura eremitica del saggio di cui sopra facevamo cenno, è la tenace persistenza nella sua opera dell'individuo e dei connessi concetti di personalità o carattere, anche quando questo cozzò con aspetti più noti e sistematici del suo sistema. (cfr. pp. 94-98) L'individualità, scrive nei *Parerga*, non è «mera apparenza, bensì essa è radicata nella cosa in sé»; essa annota Gurisatti «risulta possedere una radice abissale» (p. 23). Questo rispetto per il carattere (a partire dal proprio, non facile) impedisce a Schopenhauer (ed è un punto che mi sembra di estrema importanza) di risolvere il problema della saggezza attraverso l'adesione a schemi di scuola. Alle varie esortazioni della saggezza tradizionale, da lui tenute in grande attenzione, Schopenhauer non può

Phronesis

fare a meno di contrapporre quel *fatto* che è l'individualità, su cui si può lavorare ma che non può essere cancellata dalla verità o dalle applicazione di sagge massime. Così ad esempio all'esortazione a vivere nel presente per sfuggire all'insensatezza di passato e futuro, esortazione millenaria ritrovabile un po' dappertutto (dagli stoici al Vangelo a Osho), risponde «a me e a tutti gli uomini vivaci (...) questa eccessiva prigionia nel presente provoca non poco fastidio» (p. 59). Ciò non dovrebbe stupire in un pensatore che nei *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione* ammonisce: «uno può anche sapere a memoria tutte quante le trecento massime della prudenza di Gracian; questo non gli impedirà di commettere delle balordaggini e degli spropositi».

Di fronte a un Kant, evocato da Gurisatti in un passaggio della sua *Antropologia Pragmatica*, secondo cui il carattere è «quella proprietà del volere, secondo la quale il soggetto si determina da sé in base a certi principi pratici, che egli si è prescritto in modo inalterabile con la sua propria ragione» (p. 94), Schopenhauer ritiene che la «radice ultima del carattere individuale, dell'individualità e della libertà rimane insolubile» (p. 98). Questa insolubilità mi sembra renda assai problematiche diverse strategie: dalla bonifica del carattere per via razionale (in linea stoico-kantiana), a certe letture para nicciano-heideggeriane di ricerca di un'autenticità celata come una gemma ricoperta di scorie. La frustrazione di queste due tendenze esemplata nella stessa carne e opera di Schopenhauer, il suo tentativo di acquisire non «un *Sollen* universale» ma «un *Wollen* individuale» (p. 106), mi sembra per un consulente filosofico, un regalo non da poco.

Phronesis

Questo numero è stato concluso il 4 dicembre 2009