



Phronesis φρόνησις

Semestrale di filosofia,
consulenza e pratiche filosofiche

CAVADI SULLA SPIRITUALITÀ FILOSOFICA

INTERVISTA AD **ANTONIO COSENTINO**

GIACOMETTI: RESOCONTARE UNA CONSULENZA

MICCIONE E POLLASTRI: ACHENBACH

QUERALTÓ MORENO: LA STRATEGIA DI ULISSE

VENUTI E LA QUESTIONE DELL'EMPATIA

Anno VII, **NUMERO 14-15**, Ottobre 2010

IPOC **Italian** paths of **culture**

Phronesis

Phronesis

*Semestrale di filosofia,
consulenza e pratiche filosofiche*

Anno VIII, numero 14-15, aprile-ottobre 2010

Direzione: Davide Miccione, Neri Pollastri

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

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

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

ISSN 2038-1263

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

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

Direttore responsabile: Neri Pollastri

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

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

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

Tutti i diritti riservati

Phronesis



IPOC
159, V.le Martesana
I – 20090 Vimodrone MI
Tel +39-0236550461 Fax: +39-0236550461
ipoc@ipocpress.com
www.ipoc.it

ISSN: 2239-3870 R.O.C. 18427

Stampato in Gran Bretagna e Stati Uniti su carta esente da acidi

Tutti i numeri sono disponibili:

- in formato paperback;
- come singolo saggio in formato elettronico PDF/X-1a: 2001;
- come raccolta di saggi provenienti da numeri differenti e stampati in formato paperback come Libro ad hoc.

Naviga sul nostro sito: www.ipoc.it
sezioni KEYWORD, LOCI o LIBRI AD HOC

COSTI ABBONAMENTO ANNUALE

	US \$	GBP	EURO	CND \$	AUS \$
Rivista paperback					
Due numeri	42.00	27.00	30.00	48.00	51.00
Spese di spedizione					
Italia (PosteItaliane)	0	0	0	0	0
Europa CEE	0	0	0	0	0
Stati Uniti e Australia	0	0	0	0	0
Resto del mondo	11.20	7.20	8.00	12.80	13.60

N.B. Le spese di spedizione si intendono per 2 numeri (abbonamento annuale)

COSTI ACQUISTO SAGGI (DOWNLOAD)

	US \$	GBP	EURO	CND \$	AUS \$
Singolo saggio PDF					
In funzione del saggio	2.80-5.60	1.80-3.60	2.00-4.00	3.20-6.40	3.40-6.80

Phronesis

Indice

Editoriale di Neri Pollastri 5

SAGGI

Mentalità contemporanea e filosofia applicata: ragioni pragmatiche per la “Strategia di Ulisse”
di Ramón Queraltó Moreno 9

Sapersi intendere. La questione dell’empatia nella consulenza filosofica
di Giusy Venuti 23

La spiritualità filosofica come *humus* nel giardino della spiritualità contemporanea
di Augusto Cavadi 45

ESPERIENZE

Dall’oralità alla scrittura. Come documentare un’esperienza filosofica?
di Giorgio Giacometti 59

CONVERSAZIONI

Dialogo con Antonio Cosentino
(di Neri Pollastri) 73

DIRITTO E ROVESCIO

Lettere su Gerd Achenbach, *Il libro dell’amore*
(di Davide Miccione e Neri Pollastri) 85

Phronesis

REPERTORIO	
Giusy Randazzo, <i>La svolta della filosofia</i> (di Roberto Peverelli)	97
Luca Nave e Maddalena Bisollo, <i>Filosofia del benessere</i> (di Giacomo Pezzano)	105
Marcello Marino, <i>Leadership filosofica</i> (di Marta Mancini)	113
Zygmunt Bauman, <i>L'arte della vita</i> (di Chiara Zanella)	119
D. Monti, E. Rinaudi (a cura di), <i>Che cosa vuol dire morire</i> (di Augusto Cavadi)	125
NOTIZIARIO	131

Phronesis

Editoriale

di Neri Pollastri

Quello che state sfogliando è un numero doppio della nostra rivista, giunta con esso al suo ottavo anno di vita. Le ragioni di un tale raddoppiamento stanno nella necessità di riportare le uscite in sincronia con la semestralità, in vista della pubblicazione della versione cartacea - annunciata nel precedente numero, slittata per ragioni indipendenti dalla nostra volontà, ma da questo numero finalmente disponibile.

Per giustificare la doppia numerazione, come vedrete, abbiamo inserito nel presente volume un maggior numero di saggi, il primo dei quali di un illustre ospite straniero: Ramón Queraltó Moreno, docente all'Università di Siviglia, autore di ricerche tradotte anche in italiano (*Razionalità tecnica e mondo futuro. Una eredità per il terzo millennio*, Franco Angeli, Milano 2002), promotore della consulenza filosofica in Spagna e della 8th *International Conference on Philosophical Practice* svoltasi a Siviglia nel 2006. Di notevole interesse anche il saggio di Giusy Venuti - dedicato a un tema ricorrente nella consulenza filosofica, ma raramente affrontato con attenzione, come l'empatia - e quello di Augusto Cavadi - che fissa alcuni paletti riguardanti cosa si possa intendere in ambito filosofico per "spiritualità".

La rubrica "Esperienze" presenta un caso di consulenza di Giorgio Giacometti, che spiega anche la tecnica di narrativa usata per presentarlo, con i suoi pregi e i suoi difetti. Oltre il contenuto esperienziale in sé, l'esposizione è perciò interessante perché propone una riflessione sulle modalità di narrazione dei casi, da sempre al centro di dibattito per i molteplici limiti che ciascuna presenta riguardo alla comprensione, alla corretta esposizione, alla identificazione di stile e modalità di lavoro del consulente, ecc.

Le nostre "Conversazioni" sono stavolta con uno storico e apprezzato protagonista delle pratiche filosofiche italiane: Antonio Cosentino, fondatore e direttore del C.R.I.F., esperto di P4C ma anche membro di quel pionieristico gruppo che, dodici anni orsono, iniziò a occuparsi collegialmente di quella che poi si sarebbe chiamata "consulenza filosofica". Tra passato e futuro, nel dialogo si toccano temi che vanno dall'identità della pratica filosofica alle possibili collaborazioni tra coloro che, con serietà, si occupano di pratiche tra loro diverse.

Phronesis

È dedicata a Gerd Achenbach la rubrica “Diritto e rovescio”, nella quale i condirettori della rivista discutono il più recente lavoro tradotto in italiano del “padre” della consulenza filosofica, *Il libro dell'amore*. Un lavoro atipico e controverso, come spesso accade per le creature del geniale filosofo tedesco.

Ricco e vario anche il “Repertorio”, che include le analisi di cinque lavori: tre di professionisti delle pratiche filosofiche che si muovono in ambiti diversi da quelli di *Phronesis*; il libro di Zygmunt Bauman, *L'arte della vita*, che promette di aver qualcosa di importante da dire su una materia senz'altro di rilievo per il nostro lavoro; una raccolta di riflessioni di personalità filosofiche di spicco su un altro tema caldo per la consulenza filosofica, la morte.

Nel “Notiziario”, accanto alla segnalazione di una cospicua serie di nuove uscite degne della massima attenzione, potete trovare un attento resoconto della 10th *International Conference on Philosophical Practice*, svoltasi nell'agosto del 2010 a Leusden, in Olanda. Un articolo utile per aggiornarsi su quanto sta accadendo entro il movimento internazionale della pratica filosofica.

Augurandovi buona lettura facciamo anche gli auguri alla rivista “Phronesis”, per la quale con l'edizione cartacea si apre una fase nuova, che auspichiamo ricca di contributi, confronti e riconoscimenti da parte dei lettori.

Phronesis

Saggi

Mentalità contemporanea e filosofia applicata: ragioni pragmatiche per la “Strategia di Ulisse”¹

di Ramón Queraltó Moreno

1. La filosofia e i suoi dati empirici

In contrasto con un’opinione assai diffusa usa ad affermare che la filosofia sia una forma di riflessione eccessivamente astratta e lontana dalla realtà, da lungo tempo sosteniamo che l’indagine filosofica parta originariamente da dati *empirici*. Per strano che possa apparire, in questa dichiarazione si gioca il senso stesso dei saperi filosofici: se non si comprende questa base di partenza difficilmente si potrà intendere cos’è la filosofia e perché può essere utile all’uomo contemporaneo. È necessario segnalare come, fermo restando la presenza di sfumature in questo caso non strettamente necessarie, i dati empirici possono essere classificati in tre gruppi principali. In primo luogo i dati empirico-materiali, a partire dai quali operano le scienze naturali (qui intese in senso ampio) con tutte le loro numerose attuali ramificazioni². In secondo luogo i dati empirico-psichici, dai quali si sviluppa ad esempio la psicologia; terzo: i dati empirici, sociali e culturali, che rappresentano il punto di partenza per le scienze sociali e umane. Ovviamente molti oggetti di ricerca partecipano delle tre tipologie di dati e i loro rispettivi saperi comunicano tra loro intersecandosi. Un caso evidente è certamente costituito dalla medicina e dalle scienze della salute in generale.

Ebbene: la filosofia non è un’eccezione. Accade che la filosofia si nutra primariamente di dati empirico-culturali, e anche di dati empirico-sociali in molti dei suoi rami. Il merito storico della filosofia è proprio di essere sopravvissuta, nientemeno che per ventotto secoli, a infinite vicissitudini e difficoltà, e senza che il suo sviluppo ne risentisse in modo particolare. Essa si è mantenuta nel suo ossessivo insistere sulla forma dell’interrogazione, dell’analisi, della problematizzazione e della polemica. Perché? La risposta non può essere altro che la seguente: perché ogni filosofia storicamente di successo - si chiami aristotelismo, platonismo, esistenzia-

¹ Questo articolo fa parte dei risultati del Progetto nazionale di ricerca scientifica FFI2009-07709 (Ministerio de Ciencia e Innovación de España).

² Dalla fisica alla biologia fino all’informatica.

Phronesis

lismo, fenomenologia o altro - si è confrontata con determinati problemi culturali del proprio tempo e li ha interpretati, chiariti, trasformati, oppure li ha dissolti mostrandone la fallacia. Insomma, come affermava Ortega, la filosofia non serve a nulla ... a nulla più che a comprendere il mondo, e in esso l'essere umano. Altra questione è se tale comprensione risolve "definitivamente" i problemi filosoficamente posti. Talvolta ciò lo possono fare gli altri saperi con i propri oggetti di ricerca, o così si è creduto fino a poco tempo fa³.

È necessario riconoscere che vi sono state e tuttora vi sono filosofie di diverso tipo. E le filosofie che hanno superato il vaglio della storia sono quelle che hanno fatto fronte alle esigenze necessarie alla propria sopravvivenza, cioè: *a*) che hanno affrontato statutariamente i problemi del proprio tempo storico; *b*) che lo hanno analizzato con rigore logico e argomentativo esemplare; *c*) che hanno concluso con significative proposte ermeneutiche sull'uomo e il suo mondo; e *d*) che hanno aiutato l'uomo ad approfondire - e a volte a soddisfare - la necessità esistenziale e umana fondamentale: sapere a cosa attenersi riguardo alla vita e al proprio ambiente storico e culturale. Per questo la filosofia, partendo dalla propria modalità e dai dati empirici corrispondenti e svolgendosi in rapporto con i requisiti sopra indicati, non è un compito o un sapere irrealistico, estraneo al proprio tempo, o una semplice conversazione colta. Al contrario, rigorosamente fatta, svolge una funzione culturale di primaria importanza, perché contribuisce in particolar modo ad "aggiustare" il rapporto, per quanto è possibile, tra l'uomo e la realtà in cui gli è toccato vivere. Ma non si dimentichi, per la sua importanza rispetto a quanto segue, che l'indagine filosofica deve sempre tener presente gli aspetti considerati.

2. Alcuni caratteri della nostra contemporaneità e il loro collegamento con la Filosofia applicata

Conseguentemente a ciò che si è affermato e allo scopo di volgere la nostra riflessione verso il senso e la funzione che potrebbe avere la Filosofia applicata nella nostra attuale situazione, ne sottolineeremo brevemente i tratti caratteristici in grado di incidere sull'utilità dello sviluppo di tale modalità filosofica.

Indubbiamente uno dei dati empirico-culturali più significativi del no-

³ Così pensarono ad esempio molti "scienziati". Pochi scienziati contemporanei (nel senso più forte del termine) si ascriverebbero a questa tendenza. Come affermava Popper, la conoscenza, di qualunque tipo, è una "ricerca senza fine" (*unended quest*).

Phronesis

stro tempo, cioè degli inizi del secolo XXI, è costituito da un cambiamento sociale accelerato che influenza molteplici aspetti della vita e dell'agire umani. In prima approssimazione questo cambiamento si svolge ad una velocità che non ha paragone con altri precedenti momenti di mutamento storico. Certamente una delle cause di questa situazione è lo sviluppo tecnologico, promosso dalle nuove scienze specialmente informatiche e della comunicazione, nonché il fenomeno della globalizzazione. In realtà, entrambi i fattori si interconnettono fino a costituire un circuito di retro-alimentazione che stimola il dinamismo sociale e culturale a velocità finora mai conosciute; tutto ciò causa una trasformazione continua del nostro ambiente vitale e origina una forma di vita marcata da grandi incertezze e inquietudini.

È normale ormai descrivere la nostra società come una “società tecnologica”, che ha fatto cioè della tecnologia e dello sviluppo tecnologico la sua spina dorsale, dunque irrinunciabile nonostante gli effetti negativi che molti si sono occupati di identificare e criticare riguardo al fenomeno tecnologico nel suo complesso. L'influenza della tecnologia non è certo qualcosa di realmente nuovo; si può piuttosto affermare che in generale la tecnica è un elemento che accompagna l'uomo dalla sua apparizione storica e che fin dal principio egli fu un essere tecnico. Ma non è meno certo che questo influsso non è mai stato tanto intenso come nel momento presente, giungendo a conformare quella umana come una società tecnologica.

Il fenomeno della globalizzazione aggiunge un aspetto decisivo alla vita umana di oggi. Se per società globalizzata si deve intendere un ambiente sociale in cui molti limiti e frontiere tradizionali sono cadute a livello politico, economico, culturale o comunicativo, allora per logica conseguenza l'interconnessione, l'interdipendenza e l'interculturalità accedono al rango di tratti sociali fondamentali. Non è quindi strano che il cambiamento sociale indotto sia di magnitudo eccezionale e, conseguentemente, di difficile assimilazione per le vicende della vita.

Questi dati ci sembrano costituire le basi dell'odierna esperienza umana e influenzano tutti o quasi gli elementi significativi della struttura empirica della vita umana. Che la metamorfosi sociale e culturale sia tanto profonda rispetto al tempo storico immediatamente precedente, porta con sé un insieme di effetti di considerevole importanza per poter fondamentalmente comprendere a cosa dobbiamo attenerci nella nostra vita e nel rapporto con il nostro mondo.

È necessario chiarire la profondità e la portata della metamorfosi so-

Phronesis

ziale che sta sopravvenendo. Poiché non si tratta di un cambio di epoca ma di un *cambio di era*. Cercheremo di spiegarlo. Ogni cambiamento sociale che influenza le radici della struttura sociale può descriversi come un periodo in cui si produce un imponente crollo dei paradigmi socio-culturali ereditati. Da un punto di vista filosofico, questo declino avviene in primo luogo per ciò che riguarda il modello di razionalità con cui l'uomo e la cultura affrontano il problema fondamentale di collocarsi nel mondo e orientarvisi con un agire umano adeguato. Si tratta di un problema che può essere analizzato in due fasi, sebbene costituisca un'unità intrinseca e indissolubile: da una parte, si manifesta come un problema di conoscenza della realtà; dall'altro si riferisce, ed è ciò che diventa decisivo per la vita umana, all'azione stessa dell'uomo nel mondo.

È ormai un *topos* dei nostri giorni riferirsi a una crisi della ragione e della razionalità ereditate dalla modernità, per cui non approfondiremo il tema, fermandoci alla constatazione del fatto che viviamo comunque condizionati - a volte per molto tempo - da questo fenomeno. Correndo il rischio calcolato di semplificare eccessivamente, si potrebbe affermare che questa ragione possa essere identificata nella ragione scientificamente ispirata durante i secoli moderni, la quale, da un punto di vista storico, ha sofferto una delle più formidabili crisi epistemologiche nella prima metà del secolo passato. A partire da lì poche cose si sottrassero al cambiamento. Si passò da una conoscenza della completa determinabilità del reale a una conoscenza mediata dall'incertezza attraverso la probabilità. Si sospettò dello stesso concetto di verità, cioè della condizione di possibilità per antonomasia del corretto esercizio della ragione, mantenuta nella modernità dal mondo classico. Dal punto di vista sociale, e tra altri possibili motivi, la devastazione derivata da due guerre mondiali, in uno spazio di poco più di trent'anni, e il disastro ecologico prodotto da un'incontrollata applicazione di molti dei continui sviluppi scientifico-tecnologici, incidono anch'essi nella domanda radicale e reiterata sui mezzi e comportamenti presuntamente razionali con cui si va costruendo la vita, la cultura e la società che abbiamo ereditato e sviluppato.

Ciò ha oltremodo influenzato tutti gli ordini derivati, cioè le stesse basi categoriali che hanno sostenuto la vita razionale dell'uomo nel mondo. Ovviamente uno di questi luoghi di cimento è stato rappresentato dall'ordine morale e dai valori etici. Bisogna insistere sul fatto che non si tratti ormai di una sostituzione di un insieme di valori con un altro insieme - fin qui staremmo solo parlando di un cambio d'epoca, come è già avvenuto svariate volte - ma dell'incertezza e della diffidenza nei con-

Phronesis

fronti del concetto stesso di valore. La triade ragione-verità-valore, pilastri centrali della nostra cultura occidentale, e la fiducia in essi, sono entrate in un periodo di sospetto radicale, giacché non è che si sia negato, ad esempio, un determinato concetto di valore per sostituirlo con un altro, ma si diffida del valore come tale, in quanto categoria razionale. Lo stesso si potrebbe affermare degli altri due elementi della triade, pur con le loro pertinenti sfumature che non influenzano però il nucleo centrale di questa diagnosi.

Nel contempo, si è sviluppata una mutazione senza precedenti per quel che riguarda la modalità di produzione di beni e di accesso alla realtà ai fini della sua trasformazione per l'uomo: la cosiddetta rivoluzione tecnologica guidata dalla rivoluzione digitale e informatica. Le materie prime di questa rivoluzione sono qualcosa di sottile e a volte impalpabile a fronte della dura sostanzialità di quelle utilizzate in tappe anteriori: sono infatti l'informazione e la conoscenza (intesa come informazione organizzata e strutturata secondo fini) e non più le fonti di energia tradizionale, le quali vengono "maneggiate" e "dirette" dalle nuove tecnologie digitali. Inoltre, come se non bastasse, tutto ciò va maturando in uno spazio nuovo di difficile caratterizzazione ontologica attraverso le categorie tradizionali, a metà tra il tangibile e l'intangibile, definito da un concetto di complessa assimilazione intuitiva: il cyberspazio.

Come un ineludibile effetto, la globalizzazione si realizza trasformando il pianeta intero in un insieme sociale interconnesso e interdipendente al di fuori di cui (quasi per definizione posto il concetto di globale) non vi è niente. Questa è la novità più rilevante: in un mondo globale non esiste un fuori dove stare; tutti stiamo *dentro* in diretta dipendenza con tutti.

Questo complesso di fattori, integrati sistemicamente sebbene con notevoli punti di equilibrio e di squilibrio, convergono nel produrre un mutamento storico *qualitativo*. Potrebbe dirsi che si sia compiuta la legge dialettica del passaggio dalla quantità alla qualità. È certo che tutto è iniziato con un incremento quantitativo a livello economico, industriale, scientifico, tecnico, eccetera; però è giunto un momento in cui l'aumento quantitativo ha propiziato il citato salto qualitativo: una crisi culturale radicale ha posto un veto ai suoi "principi costitutivi" e ha prodotto l'avvento della globalizzazione, con una portata sociale generale mai vista. Tutto ciò sostenuto trasversalmente nei suoi sviluppi, usi e progressi dalla rivoluzione tecnologica.

Così stando le cose non è il caso di stupirsi che le "concezioni ereditate", ad esempio di ordine sociale, etico o religioso, manifestino una note-

Phronesis

vole incapacità di razionalizzare e comprendere il “nuovo mondo”, e conseguentemente siano di scarso aiuto per la necessaria esigenza umana di orientarsi, collocarsi e sapere a cosa attenersi nel proprio mondo vitale. Ciò è logico giacché esse furono il frutto coltivato e maturo di un’altra era nella quale svolsero la loro funzione mediatrice e servirono ad affrontare le necessità umane. Un cambiamento d’era è una situazione di grande rottura e pertanto di grande perplessità, indecisione esistenziale e anche, perché non dirlo, di grandi paradossi il cui effetto finale è l’*infelicità umana*.

Una situazione di rottura implica la sparizione di paradigmi validi su grande scala, il che può portare con sé la caduta e l’abbandono di idee e strutture razionali ritenute intoccabili. Se ciò è necessario, bisognerà affrontarla e scontrarsi, ma l’essere umano non può che realizzare in ogni momento quantomeno un proprio *aggiustamento* con la realtà, ne è obbligato se vuole sopravvivere. Ne va della sua vita, e ancor più in un passaggio epocale. “Aggiustare” significa qui far combaciare una cosa con l’altra. Orientarsi esistenzialmente, sapere a cosa attenersi, stare bene nel mondo, trovare un accomodamento con la vita: tutti questi termini possono valere per definire il compito. E l’obbiettivo dell’“aggiustamento” umano con la realtà è primario per poter vivere la vita, qualcosa di più rilevante e decisivo che questo o quel modello di razionalità o di sapere. La profonda metamorfosi in alcuni o molti di questi paradigmi potrà senza dubbio causare malessere, ma in nessun caso lo si vivrà come una devastazione.

Tutto ciò ci porta ad una conclusione: la nostra attuale situazione segnala una serie di difficoltà di grande importanza - non potrebbe essere altrimenti in un cambio d’era - per trovare il necessario accomodamento esistenziale per la nostra vita e con il nostro mondo. Da qui si sono moltiplicate le consulenze psicologiche, mediche, di orientamento professionale, di “philosophical counselling”, eccetera. Proprio a causa di questa costellazione di tratti caratteristici non è superata l’idea di uno sviluppo di una Filosofia applicata alla persona, cioè, alla persona *qui e ora*, con i suoi problemi, difetti, incapacità e irrazionalità. Semplicemente perché tutto ciò che si dà intorno a noi è causa di qualcosa di doloroso che ha già un nome: infelicità. Questo stato è palesemente la negazione di ciò che l’uomo desidera nella sua vita. Certo non è che la Filosofia applicata provveda a fornire ricette e “soluzioni”, perché la soluzione a conflitti vitali sarà sempre individuale, personale e con ogni probabilità intrasferibile, e anche perché la filosofia, come abbiamo detto al principio, non dà

Phronesis

soluzioni, non è né è mai stato il suo compito, procura invece strumenti per *comprendere* le cose, la vita e il mondo. È a partire da qui che ognuno intraprende il compito di *accomodare* il proprio rapporto con la realtà. Questo è il senso della filosofia applicata oggi, o per meglio dire, la sua sfida al presente.

Piaccia o meno, a molti o a pochi, una filosofia applicata intesa come è stata qui semplicemente delineata e rigorosamente esercitata secondo i quattro aspetti tratteggiati all'inizio, sarà anche con ogni diritto una filosofia contemporanea⁴.

3. Ciò di cui bisogna tener conto

A partire da quale fondamento razionale opera l'uomo contemporaneo per indirizzare la propria vita? Come influiscono gli aspetti sociali descritti nelle pagine precedenti sulla sua capacità razionale ed emotiva? O ponendo la questione in termini filosofici: quale forma di razionalità agisce nell'essere umano oggi? Per una filosofia applicata alla persona ciò diventa un punto fondamentale per la comprensione di ciò che accade. Cercheremo di rispondere alla domanda a partire da dati empirico-culturali - come continuamente richiede la filosofia - delineandola convenientemente.

Se ormai viviamo in una "società tecnologica", bisogna ammettere che il modello o la forma di razionalità implicita nella tecnologia possederà uno specifico protagonismo nel conformare la razionalità sociale dell'uomo e della cultura contemporanee. Per questo una descrizione adeguata di ciò che definiamo *Razionalità tecnologica* (RT) è imprescindibile per conoscere i condizionamenti profondi della situazione. Procederemo adesso a questa descrizione in forma breve, nel limitato spazio entro cui qui siamo costretti⁵.

Il primo aspetto della RT è che non cerca di rispondere principalmente

⁴ Ovviamente senza che nulla osti al fatto che conviva con altre filosofie o altre forme di fare filosofia.

⁵ Un'analisi più completa in R. Queraltó Moreno, *Razionalità tecnica e mondo reale. Una eredità per il terzo millennio*, Franco Angeli, Milano 2002; R. Queraltó Moreno, *La razionalità tecnica come mediazione epistemologica tra l'uomo contemporaneo ed il reale*, in E. Agazzi (a cura di), *Interpretazioni attuali dell'uomo*, Guida, Napoli 1995, pp. 239-248; R. Queraltó Moreno, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El Caballo de Troya al revés*, Tecnos, Madrid 2003, pp. 73-100; in *Philosophical patterns of rationality and Technological Change*, Netbiblo, A Coruña 2005; R. Queraltó Moreno, *Como introducir vectores éticos eficaces en el sistema científico-tecnológico*, in "Arbor (C.S.I.C.)", n. 638, 1999. E specialmente in un nuovo libro intitolato *La estrategia de Ulises o Ética para una sociedad tecnológica*, CICTES-Doss ed., Madrid-Sevilla 2008.

Phronesis

alla domanda tipica dei modelli di razionalità precedenti - compresa la razionalità scientifica - ossia alla domanda essenzialista “cos’è questo?” nonché alla domanda “a cosa serve?”, essendo questo un suo *criterio costituyente*. Ciò che innanzitutto cerca la tecnologia è di costruire un artefatto-strumento che mostri immediatamente nella sua applicazione l’efficacia per cui è stato disegnato. Così, il suo criterio di validità epistemologica è precisamente il criterio della sua efficacia operativa, il che implica che i fini pragmatici della conoscenza basata su tale tipo di razionalità primeggino sui fini teoretici (risposta al “cosa è?”). Questo non significa che sparisca la ricerca teoretica come tale, giacché ovviamente la tecnologia necessita di scienza⁶, ma piuttosto che i fini teoretici restano subordinati ai fini pragmatici. Ciò suppone un’inversione della relazione classica tra i fini della conoscenza: mentre nei modelli precedenti la domanda sul “cos’è?” era il punto di partenza dell’esercizio della conoscenza e dopo si investigavano le sue possibili applicazioni cercando il beneficio umano, adesso nel modello di RT, sono quest’ultime che passano in primo piano e a esse si subordina l’indagine teoretica. Questo criterio pragmatico di validità epistemologica si è imposto in pratica in modo quasi generalizzato⁷.

Un secondo aspetto della RT che è imprescindibile segnalare è la sua necessaria autoespansione. Ciò non è altro che l’immediata conseguenza del suo criterio costituyente di efficacia operativa: quale maggiore efficacia epistemologica dell’abbracciare il massimo possibile della realtà sotto le proprie regole? La RT cercherà sempre di razionalizzare il reale in funzione di detta efficacia, perciò la tecnologia e il suo modello di razionalità non possono se non crescere spontaneamente. Si osservi allora che si avrà sempre più tecnologia a causa non solo della domanda sociale del nostro mondo (fattore esterno di crescita), ma anche della struttura interna stes-

⁶ Anzi si è soliti differenziare la “tecnica” e la “tecnologia” per cui quest’ultima sarebbe la tecnica derivata dalla conoscenza scientifica come tale, mentre il termine “tecnica” includerebbe anche tutte le tecniche pre-scientifiche. Ebbene, al giorno d’oggi l’immensa maggioranza delle “tecniche” sono tecnologiche, da qui l’equivalenza di fatto tra entrambi i termini nel linguaggio quotidiano.

⁷ Lo stesso linguaggio umanistico tradizionale si è visto invaso da termini prettamente tecnologici: l’uso del termine “tecniche educative” oggi esteso ovunque è un esempio di ciò; dunque ciò che si sta cercando sono “strumenti” per il compito educativo che portino a compimento precisamente il suesposto criterio di efficacia operativa. Per un’analisi critica sull’estensione del linguaggio originariamente tecnico a altri campi non strettamente scientifici e tecnologici, si veda A. Alonso, C. Galan, *Palabras, discurso y tecnociencia: analisis lingüístico y filosófico*, “Argumentos de Razón Técnica”, n. 4, 2001, pp. 57-82.

Phronesis

sa del *factum* tecnologico e della sua implicita razionalità (fattore interno). Da qui il fatto che il fenomeno tecnologico contemporaneo sia “naturalmente” autoespansivo con tutte le sue conseguenze; una prova di ciò potrebbe essere data dall’evidenza che anche la razionalità sociale, cosciente o meno, segue le sue regole.

L’ultimo aspetto della RT da menzionare in questo contesto è implicito nei due precedenti: la RT è una razionalità che cerca la trasformazione e la manipolazione del reale⁸. Agisce così come una volontà di potenza sul reale (“Wille zur Macht”). Da ciò ne discende che la tecnologia e il suo modello di razionalità non possano che, come minimo, “cambiare le cose” spingendo di necessità questo accelerato mutamento sociale, già menzionato, restando iscritti nella struttura della società attuale come suoi significativi fattori costitutivi e tali da renderla una società tecnologica.

Da questa descrizione deriva una conseguenza decisiva, cioè che la RT produce il marcato pragmatismo presente nella razionalità sociale attuale. Si tratta di una razionalità pragmatica forte, che nel suo esercizio cerca principalmente l’efficacia operativa. In questo modo, la mentalità dell’uomo contemporaneo si è fatta diffidente di fronte alla “theoria”, cioè di fronte alle attitudini teoretiche che in altri tempi possedettero una certa supremazia. Il cosiddetto pensiero “postmoderno” lo ha diagnosticato con certezza: nelle società eredi della modernità non sono più ammissibili i metaracconti teorici del fondamento e della giustificazione. La contestualizzazione è l’ambiente entro cui si muove la ragione; la verità - si afferma - non è né logica né metafisica, è soprattutto retorica⁹.

Questa urgenza di pragmaticità, che comporta un mutamento sostanziale rispetto ad altre epoche, si accresce con altri fattori che qui tratteremo soltanto. La globalizzazione, ad esempio, e il multiculturalismo sociale. Non vi è dubbio che il fenomeno della globalizzazione porti con

⁸ Il termine “manipolazione” non riveste alcun senso peggiorativo bensì unicamente descrittivo, cioè modificare, alterare, trasformare insomma la realtà con cui si entra in contatto. Il nostro atteggiamento è prima di tutto descrittivo e non valoriale. Si eviti, pertanto, qualsiasi connotazione antropologicamente “emotiva” rispetto a questa esposizione del modello di razionalità tecnologica.

⁹ «Il vero (...) non ha natura metafisica o logica, ma retorica» Gianni Vattimo, Pieraldo Rovatti, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 25-26. Ma, sebbene questa diagnosi corrisponda alla situazione attuale, il problema è che l’uomo necessita di un minimo di sicurezze esistenziali e sociali per realizzare la sua vita, per sapere a “cosa attenersi”, per cui non basta normalmente questo livello retorico e il problema poggerà su come andare aldilà di questo, in un ambiente sociale con un profilo tecnico-pragmatico assai marcato.

Phronesis

sé una serie di nuovi problemi, come il raggiungimento di una stabilità dinamica in un mondo in cui iniziamo “a dipendere tutti da tutti”, con l'enorme complessità culturale che ciò implica politicamente, socialmente ed economicamente. Allo stesso modo la realtà della società multiculturale trascina con sé delicati problemi di integrazione tra culture estremamente diverse e specialmente le tradizioni e i comportamenti assai diversi presenti nei flussi migratori di massa verso le società di maggior benessere. Si noti che questo complesso di problemi è eminentemente pragmatico. Si tratta di vivere con essi quotidianamente e in mezzo ad essi raggiungere un nuovo ben-essere. In ciò vale di più, si pensa oggi, la “praxis” efficace che la disquisizione teorica. L'uomo contemporaneo esige la soluzione più efficiente, cioè la più efficace e con un minor costo temporale e umano, perciò il suo modo di affrontare la vita si impregna di razionalità pragmatica, originata dalla tecnologia come fattore storico che struttura la società e la stessa natura dei concreti problemi sociali.

La Filosofia applicata alla persona deve pertanto e fin dall'inizio fare i conti con il fatto che la cultura e la società attuali sono impregnati di un generalizzato pragmatismo e che l'uomo che vive immerso in esse ha un atteggiamento fondamentalmente pragmatico. Così ciò che ha valore sarà ciò che costituisce realmente una regola o un modello per la risoluzione di problemi o conflitti, o almeno che contribuisca a ridurli quantitativamente o qualitativamente. Questa concezione di “ciò che vale” nella vita si è estesa ovunque e in quasi tutti gli ambiti possibili. Ciò è logico: se la situazione esistenziale dell'uomo contemporaneo è radicalmente marcata dalla crescente difficoltà a trovare quell'*accomodamento* con la vita e con il mondo, diventano valori innanzitutto i mezzi specifici per conseguirlo. Ciò è tipico di un tempo di transizione, ancor più se questa transizione si sviluppa a un ritmo storico senza precedenti.

Perciò non stupisce che a fronte di altre epoche “di principi”, intesi questi soprattutto in forma teoretica, ci troviamo oggi con esseri umani che cercano principalmente l'efficacia operativa nelle proprie vite per quel che riguarda mete come il benessere o la tranquillità della vita, insomma la felicità intesa in senso ampio, ossia come soddisfazione o almeno avvicinamento al compimento delle loro mete, desideri, aneliti ecc., subordinando tutto il resto (compreso ciò che prima sembrava intoccabile) a detta finalità generale.

Non ci si nasconde che a molti questa descrizione potrà sembrare spiacevole o esagerata. Ribattiamo però con la drastica asseverazione: le cose stanno così. A cui si potrebbe aggiungere: con tutto ciò bisogna irrimedi-

Phronesis

diabilmemente fare i conti. Pertanto, secondo le esigenze richieste perché la filosofia sia una filosofia storicamente efficace, conformemente ai principi descritti, bisognerà affrontare i temi del nostro tempo avendo presente come realmente stanno le cose. Non ha senso limitarsi a pensare che così non dovrebbe essere, rifugiandosi in un auspicabile regno ideale senza guardare in faccia la situazione per come si svela di fronte all'esperienza empirico-sociale-culturale, che sta alla base, non lo si dimentichi, dello sguardo filosofico.

4. Il compito della Filosofia applicata: un abbozzo di criterio metodologico

Si è sempre detto che, se si vuole essere efficaci nei propri messaggi, si deve parlare all'essere umano in un linguaggio che egli sia capace di intendere, che giunga veritiero a destinazione e produca gli effetti desiderati. Questa regola delle relazioni socio-umane riveste adesso un'importanza straordinaria poiché siamo collocati in un tempo di crisi e rottura e perché il cambiamento sociale e la vita stessa si sviluppano a una velocità prima sconosciuta. Vi è meno "tempo" che in occasioni storiche precedenti, per cui forse gli interlocutori hanno meno quiete e calma per ascoltarsi. Ovviamente anche con ciò bisogna fare i conti.

Da qui discende, conseguentemente, il criterio metodologico di adottare un atteggiamento pragmatico radicale in Filosofia applicata. Cosa significa questo in concreto? Per cominciare, mostrare l'efficacia reale, l'efficienza specifica della sua coltivazione e del suo esercizio per aiutare quell'aggiustamento esistenziale con il mondo e la vita attuali. Non si tratta di una filosofia chiusa nella propria torre d'avorio, estranea alla realtà, avvolta in una inaccessibile astrattezza. Al contrario bisogna mettere in chiaro che essa ha un fondamentale *valore pragmatico*, vale a dire che serve o può servire per risolvere o ridurre problemi o conflitti. La Filosofia applicata non ha da dirigersi verso la costruzione di un grande sistema razionale del mondo, questo lo faranno semmai altri rami della filosofia e della conoscenza umana, ma non è compito proprio o iniziale della Filosofia applicata. Del resto il suo stesso nome lo porta scritto: si tratta di applicare la conoscenza e gli strumenti filosofici alla vita umana concreta attuale nella sua specifica problematicità

In definitiva si tratta del fatto che se l'essere umano contemporaneo e la sua cultura sono percorsi da un atteggiamento pragmatico per cui possiede valore ciò che *serve* per conseguire fini vitali, dobbiamo giocarci la *partita con le stesse carte* e nel linguaggio che l'essere umano è in grado di

Phronesis

comprendere. Ciò vuol dire che un compito basilare della Filosofia applicata sarà il mostrarsi efficace in quanto strumento per le esigenze vitali umane. Perciò bisognerà prestare massima attenzione alla sua metodologia e alle sue architetture interne.

Ipoteticamente i mezzi filosofici potranno essere teoretici, le categorie razionali impiegate nel suo sviluppo potranno essere di elaborata concettualizzazione, ma non dovranno fermarsi lì, nella teoreticità e astrazione come fini filosofici in se stessi, ma subordinarsi al conseguimento della risoluzione del conflitto vitale e al benessere della vita. In altre parole, la filosofia applicata avrà da essere in prima istanza pragmatica. Non sarà un tipo di sapere, o di saper fare, che si autosoddisfa nel suo proprio circolo, ma che si *applica* all'esistenza umana.

È l'esigenza di pragmaticità che la cultura e l'uomo di oggi richiedono alla filosofia. Ciò può implicare una sterzata nei compiti della filosofia per come essi sono stati assunti dal passato sinora ed è il caso di puntualizzare meglio due aspetti. *In primis* che gli obbiettivi della Filosofia applicata non aspirano né devono aspirare a un monopolio sui compiti della filosofia. Si tratta di una risposta della filosofia come tale al momento contemporaneo affrontato con il ricco patrimonio accumulato lungo i secoli. In secondo luogo che la Filosofia applicata non cerca di competere con nessun ramo filosofico, né in importanza né in priorità. Si tratta piuttosto di un apporto a questo patrimonio ereditato approfittando della speciale contingenza che il mondo contemporaneo suppone.

Espresso in altri termini: operare a partire dalla pragmaticità significa che la filosofia applicata può essere di interesse e convenienza per l'uomo e la cultura contemporanea. L'atteggiamento pragmatico dell'essere umano si caratterizza per il fatto di far prevalere le cose sulla base dell'interesse e della convenienza per il conseguimento di fini esistenziali: si utilizzi dunque tale atteggiamento come criterio di sviluppo della filosofia applicata.

Davanti alla situazione di crisi la risposta pragmatico-filosofica ha da essere categorica: la filosofia può servire perché costituisce un mezzo per risolvere o ridurre i problemi della vita umana, e se serve a risolvere conflitti e prendere decisioni che facciano avanzare il mio progetto esistenziale, allora i valori di una tale filosofia sono di mio interesse e convenienza, mi interessano e mi convengono. Di conseguenza si tratta di presentare la filosofia applicata come istanza pragmatica di realizzazione della vita, senza appellarsi ad autorità ideologiche di qualsiasi segno. Ciò ben si attaglia ai tratti dell'uomo attuale perché evita, in effetti, di sotto-

Phronesis

mettersi a certe autorità culturali che permangono e lottano per imporre la loro presunta supremazia. Da una prospettiva pragmatica non mi sottometto a nessuna autorità, a nulla più che alla mia ragione e alla mia capacità di argomentare con me stesso nella misura in cui qualcosa mi conviene per la mia vita. La filosofia non sarebbe qualcosa di “esterno” a questa mentalità pragmatica, qualcosa che viene da “fuori” di essa ma proprio qualcosa che costituisce un capitolo di questa mentalità, poiché le sue risorse *mi servono* per risolvere i problemi e i conflitti della vita.

Altrove¹⁰, e applicandolo all’etica, ho denominato questa strategia di presentazione e introduzione delle istanze filosofiche nel mondo attuale come “Il cavallo di Troia al contrario”. L’immagine retorica è semplice da cogliere: tali istanze - i valori etico-pragmatici in questo caso - si introdurranno nella società tecnologica imbevuta di razionalità pragmatica perché verranno visti come interni ad essa, come qualcosa che ha interesse e conviene allo sviluppo della società; allo stesso modo che i troiani introdussero il cavallo nella loro città perché lo credettero un dono degli dei e pertanto qualcosa che conveniva loro in quelle circostanze in cui si trovavano. Però al tempo stesso sarebbe “al contrario” poiché non persegue la distruzione sociale - come fu nel caso del cavallo “classico” - ma tutto l’opposto, cioè la costruzione pacifica della società, il suo sviluppo in equilibrio. Da qui la metafora della filosofia - l’etica pragmatica proposta in questa occasione - per il tempo presente come un “cavallo di Troia al contrario”.

E, per concludere, torniamo al principio. Partiamo dalla percezione che la società attuale ha della filosofia segnalando come per molti essa sia considerata qualcosa di astruso e alieno dal mondo reale d’oggi. Ebbene, indipendentemente dalle colpe che in questo possono avere avuto i suoi cultori “professionali”, non sarebbe giusto concludere senza sottolineare che forse la Filosofia applicata, se trova compimento nel suo sviluppo e nelle sue applicazioni con i quattro requisiti annotati al principio e se utilizza e diffonde il criterio pragmatico di attuazione (qui solo abbozzato), può contribuire a variare questa percezione e costituisce una opportuna strada per far “ritornare” la filosofia in quanto tale a possedere quel valore socioculturale che ebbe per molto tempo e che purtroppo più non

¹⁰ Cfr. R. Queraltó Moreno, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global* cit., cap IV; “Como introducir vectores éticos eficaces en el sistema científico-tecnológico”, cit.; *El caballo de Troya al revés: diseño de una estrategia ética en la sociedad tecnológica*, in *Actas del III congreso de la Sociedad de Logica, Metodología y filosofía de la ciencia en España*, San Sebastian 2000, pp. 301-308; *La Estrategia de Ulises*, cit.

Phronesis

possiede nell'attualità.

Con ciò la Filosofia applicata non avrà solo reso un servizio a se stessa, ma anche alla filosofia in generale e all'intera cultura umana.

[Traduzione di Davide Miccione, dall'edizione originale: Ramón Queraltó Moreno, *Mentalidad contemporánea y Filosofía Aplicada: razones pragmáticas para la "Estrategia de Ulises"*, in José Barrientos Rastrojo e José Ordoñez García (a cura di), *Filosofía aplicada a personas y grupos*, Doss ed., Sevilla 2008, pp. 17-26]

Phronesis

Sapersi intendere

La questione dell'empatia nella consulenza filosofica

di Giusy Venuti

Affrontare il tema dell'empatia è sempre complicato per motivi che sono, allo stesso tempo, di ordine teorico e pratico. In qualunque modo la si intenda, l'empatia deve infatti essere praticata, altrimenti non è nulla. D'altra parte intenderla, secondo la tradizione romantica, come cogliimento, immedesimazione e "fusione" di vissuti o confonderla con la compassione, la simpatia, il contagio emotivo, fa la differenza per la pratica relazionale.

Se il fraintendimento è, infatti, il rischio che sempre corre chi parla o scrive, raramente, come nel caso dell'empatia, il pericolo è connesso proprio alla plurivocità di sensi che la parola ha assunto nel corso della sua storia, da *Einfühlung* (il cui primo uso è fatto risalire ad Herder¹) ad *empathy* (ad opera di Edward Titchener, un allievo inglese di Wilhelm Wundt) fino all'italiano empatia. I dizionari riconducono il tema alla sua origine greca: empatia non sarebbe altro che il calco di *empathēia*. La somiglianza fonetica cela, però, un abisso semantico. Come se non bastasse il termine viene spesso usato come sinonimo della parola *simpatia* la quale, a sua volta, viene usata come sinonimo di *compassione*². È così che in molti parlano di empatia senza sapere cosa effettivamente significhi.

Bisogna allora, in prima istanza, provare a capire in cosa l'empatia consista per poi vedere in che modo "lavori" all'interno di una relazione. La qual cosa si complica ulteriormente se, come in questo caso, la relazione di cui dobbiamo occuparci è una relazione *sui generis* come la consulenza filosofica.

¹ Esponente, con il poeta Novalis, del romanticismo europeo. In questi due autori il concetto di empatia ha una valenza eminentemente estetica ed esprime l'immedesimazione totale del soggetto nella vita della natura, concepita come essere vivente spirituale. Attraverso l'empatia l'oggetto natura ha una sua risonanza estetica all'interno del soggetto poeta. La parola empatia, in questi due autori, è però usata occasionalmente e non ha una sua sistemazione teorica.

² Cfr. C. Daniel Batson, *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, N.J. 1991. In questo studio l'empatia viene assimilata alla compassione; Batson dichiara, infatti, di preferire il termine empatia in quanto meno moralistico di compassione e meno fuorviante di simpatia, ma non ritiene che abbia un significato essenzialmente diverso.

Phronesis

Non ci sono ancora studi specifici al riguardo quindi, per lo svolgimento della mia riflessione, mi servirò di materiali ibridi che vengono sia da alcuni studi sulla consulenza filosofica che da alcuni scritti della tradizione fenomenologica. In particolare mi soffermerò su alcuni passaggi di Edmund Husserl e di Edith Stein. I due filosofi hanno, infatti, indagato a tal punto quel «penoso enigma»³ da restituirci la consapevolezza del fatto che, in quanto momento cruciale in cui due esseri umani si trovano, *faccia a faccia*, uno di fronte all'altro, l'atto empatico costituisce un nodo teorico-pratico inaggirabile.

1.1 La consulenza filosofica e la questione dell'empatia

Nel definire cosa, *veramente*, sia la consulenza filosofica, Neri Pollastri sottolinea più volte che non è opportuno dare troppo peso né alla relazione né all'empatia, perché ciò che conta è il dialogo fra due soggetti che hanno «pari dignità razionale» e che insieme, senza che uno dei due «prenda in carico» l'altro o pensi di insegnargli qualcosa, sono chiamati a collaborare da amici, per rintracciare percorsi di significato, senso e comprensione non preventivamente pensati né dall'uno né dall'altro. Se, invece, come gli psicoterapeuti, si è troppo preoccupati della relazione si perde lo specifico della consulenza che sta nell'*accogliere* e nell'*interessarsi* ad una persona tralasciando gli aspetti psicologici, affettivi e relazionali e indirizzando l'attenzione al contenuto del suo discorso. Il dialogo tra consultante e consulente è equiparabile, continua Pollastri, più al gioco degli scacchi in cui entrambi i giocatori, muovendo le proprie pedine, portano avanti i propri discorsi soggettivi nell'intento di guadagnare, alla fine, un discorso intersoggettivo dotato di quell'oggettività che non è pretesa impositiva né dell'uno né dell'altro. Quindi, visto che la consulenza non è una professione di aiuto ma un dialogo cooperativo *idealmente paritetico*, ciò che per il consulente conta, non è comprendere in senso psicologico, ma *capire* il contenuto dei pensieri dell'altro. Per far questo l'empatia, intesa come immedesimazione, non serve, anzi potrebbe essere solo di ostacolo,

dato che tra le ragioni che impediscono una chiara comprensione delle proprie vicende e dei presupposti della loro interpretazione in chiave problematica vi è infatti proprio il fatto di trovarsi in uno stato d'animo perturbato: che il consulente non si immedesimi e perciò che non condivida tale stato d'animo, ma si limiti ad osservarlo e a comprenderne an-

³ Edmund Husserl, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966, p. 295.

Phronesis

che criticamente ragioni e senso, è tra le condizioni affinché egli possa poi favorire, comunicando tutto questo, la consapevolezza del consultante⁴.

Sintetizzando potremmo allora dire che ciò che conta è intendersi anche nel caso in cui, come Pollastri ribadisce, il consultante sia una persona malata.

Quando una persona malata entra nello studio di un consulente filosofico, lascia la malattia fuori dalla porta assieme al soprabito, ed entra solo in quanto persona ... questo perché la filosofia non può curare, ma può fare molto di più: portare, con il solo esercizio del pensiero, in mondi nuovi, nei quali la malattia non ha né posto né *status* alcuno⁵.

Ad un primo approccio, la nozione di “empatia” pare quindi estranea ad una pratica come la consulenza filosofica, che si considera come un metodo di elaborazione fondamentalmente razionale di problemi, o ancora - come sottolinea Andrea Poma⁶ - che in linea di principio non rivolge la propria attenzione in via prioritaria agli affetti; anzi, invitando il consultante a neutralizzarli nella loro influenza affettiva, non pensa assolutamente alla possibilità di immedesimarsi. Bisogna dunque abbandonare il ricorso all’empatia.

Ora, rispetto a questa teorizzazione, dico subito, per poi provare a specificare meglio, che se l’empatia è solo questo, sono d’accordo con Pollastri e con Poma nel ritenerla non solo irrilevante ma perfino impossibile, sebbene per un motivo essenzialmente diverso rispetto a ciò che Pollastri e Poma sostengono. Io non penso, infatti, che la questione possa essere liquidata dicendo che ciò che conta è intendersi e intendersi solo su questioni di ragione e non di affetto. Mi sembra che, così, si stia surrettiziamente introducendo un nuovo dualismo mente-corpo. Sappiamo tutti che una persona reale non è solo un nodo di concetti mal posti ma è una *metafora viva* di ragioni e sentimenti che non riescono ad accordarsi. E questa difficoltà di accordo la fa, al tempo stesso, simile al consultante, in quanto soggetto con pari capacità razionali, ma profondamente *altra* e *diversa* dal consultante in quanto persona incapace di gestire quelle capacità che tra l’altro, forse, neanche sa di avere. L’*altro*, con cui il consultante ha

⁴ Neri Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007, p. 38.

⁵ *Op. cit.*, p. 30.

⁶ Andrea Poma, *Questioni di Frontiera per la consulenza filosofica*, in Rosaria Longo, Davide Miccione (a cura di), *Vivere con Filosofia. La consulenza come pratica*, Bonanno, Roma-Acireale 2006.

Phronesis

a che fare è sempre, e in prima battuta, non solo il diverso da lui ma l'*estraneo*, il *perturbante*⁷ e non perché abbia uno stato d'animo necessariamente perturbato ma perché, ponendosi di fronte al consulente, con la sua semplice presenza, sposta il *suo* centro e con la narrazione del *proprio* vissuto, infrange tutte le *sue* teorie sull'esistenza, imponendogli di guardare oltre il suo naso per allargare la sua prospettiva. Perché, lo si ammetta o meno, anche consulenza filosofica, se intesa come «la prestazione professionale di una consulenza da parte di un consulente esperto in filosofia a un consultante che liberamente e spontaneamente gliene fa richiesta»⁸, è quanto di più astratto possa esserci. Sembra quasi che manchi la percezione reale di chi fa la richiesta della consulenza. Ci si è, in questi anni, molto concentrati sulla definizione di consulenza filosofica e sui compiti del buon consulente ma si è trascurato di indagare le ragioni di quell'*altro* che si reca dal consulente e che se non cerca una psicoterapia né una cura farmacologica, cerca pur qualcosa. Cos'è, allora, questo qualcosa? A mio avviso e in base ad una modesta pratica di consulenza che pure ho svolto, non è solo una chiarificazione concettuale, altrimenti farebbe delle ripetizioni di filosofia, ma cerca qualcuno che risponda ad un'esigenza che non è solo della mente ma della mente e del corpo insieme. Cerca l'intenzionalità di uno sguardo, cerca l'attenzione stabile del consulente che, nel frangente dell'incontro - che volutamente definisco così - sia anche “per lui” come persona e non solo per i problemi che pone sul tappeto, cerca una sosta e un riorientamento dell'esistenza.

Allora, se pure questo è vero, che significa intendersi? O meglio, com'è possibile intendersi con chi ha sì pari dignità razionale ma si trova in una condizione esistenziale non solo *altra* ed *estranea* rispetto a quella del consulente ma anche in un contesto di malcelata e contraddittoria vulnerabilità? Chi va dal consulente non è, infatti, né il soggetto “risolto” né il malato dichiarato (e anche se lo fosse dubito che la malattia possa essere lasciata fuori come il soprabito proprio perché, la malattia, in quanto “essere malati”, non è un ruolo che transitoriamente si indossa ma è uno *status* che abita il soggetto e ne modifica il suo stesso stare al mondo) ma è una persona che attraversa una confusione concettuale ed emotiva tale da inibirgli la capacità di scegliere, di agire, di amare e anche di soffrire in modo sensato. Da una parte, in quanto soggetto con pari dignità razionale, vuole uscire dalla confusione e dalla ripetizione di una vita che

⁷ Cfr. Caterina Resta, *L'estraneo*, il Melangolo, Genova 2008.

⁸ Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, in “Kykéion”, n. 8, Settembre 2002, p. 37.

Phronesis

sembra interrotta e dall'altra, in quanto si avverte come oggetto (quante volte ci si trova, infatti, in una simile condizione esistenziale: mangiamo cose che non ci piacciono e non ci chiediamo cosa vorremmo, diciamo ciò che altri pensano, ci vestiamo come i canoni ci impongono, curiamo il nostro corpo solo in funzione di chi ci guarda ...) si chiude e si difende da chi tenta di "fargli vedere" altro, perché ha paura, perché vede ma non vuole, perché ha bisogno di essere consolato e confortato, perché orgoglioso, perché scoraggiato, perché ha un vissuto che lo inchioda e perché, forse, si aspetta - giacché paga - che a "sollevarlo" sia il consulente. E d'altra parte se così non fosse, se il "togliamento del peso" fosse sempre e in prima battuta in potere del soggetto pensante, non ci sarebbe alcun bisogno di recarsi dal consulente e di chiedergli tacitamente, anche solo guardandolo negli occhi, aiuto.

So bene che introdurre l'aspetto economico in una riflessione teorica può sembrare irrilevante o di cattivo gusto ma io ritengo che sia una questione sulla quale riflettere perché dice, a suo modo, della specifica modalità di relazione che è la consulenza filosofica. Se da una parte è, infatti, vero che per potere dialogare i due devono farlo insieme è pur vero che il loro non è un dialogo di due amici al bar ma è un dialogo che si svolge tra *due estranei*, in uno studio in cui uno, ironicamente, "sa di non sapere" ma sa⁹, esercita in base a questo "particolare sapere" e chiede, pure, compenso¹⁰ e uno che vorrebbe sapere e vedere meglio ma, in quanto corpo-vissuto, è in uno stato di "recettività bloccata". Ancora, se da una parte è vero che i due sono sullo stesso piano perché sono entrambi esseri umani capaci di intendere e volere, dall'altra parte è innegabile che, nello specifico della consulenza, quella simmetria di piano sia solo *idealmente* presupposta, perché di fatto, a muoversi per primo, in modo non strategico, come nel gioco degli scacchi, ma quasi "consegnandosi" e affidandosi all'arte del consulente è il consultante. È lui che suona il campanello e chiede di poter entrare, è lui che espone e mette sul tavolo le proprie questioni irrisolte è lui che si offre, allo stesso tempo, come soggetto e come oggetto, come capacità in potenza di ripensare alla propria vita ma come difficoltà, in atto, di esercitare quella potenza, come biso-

⁹ Questo è un dato su cui molti consulenti glissano. Il "so di non sapere" è una maschera ironica che Socrate utilizza, non bisogna dimenticarlo. L'arte maieutica non è scandita da un dialogo aperto e casuale ma da un serrato botta e risposta che ha in vista la comprensione e la definizione di un problema sapientemente innescato da Socrate che, però, alla fine scompare nella voce dei suoi interlocutori. E scompare perché c'era sin dall'inizio. Come la buona regia di un film.

¹⁰ Sullo stesso tema vedi Carmelo Vigna, in *Vivere con Filosofia*, cit., pp. 25-34.

Phronesis

gno di essere tolto dall'impiccio, come pretesa a che sia garantita una soluzione o come desiderio di essere riconosciuto come persona in difficoltà. Ciò significa che il consultante non è solo soggetto con pari dignità razionale, *compus sui*, ma è anche, e soprattutto nel momento esistenziale in cui decide di recarsi dal consulente, oggetto posto di fronte ad un soggetto che con la sua professionalità gli promette, anche senza dirlo e senza giurarlo come fanno i medici, che tutto ciò che farà e dirà sarà per lui e non contro di lui e che per poterlo fare ha bisogno che lui si fidi. Di tutte queste regole che sono interne e implicite al gioco del dialogo e ne fanno “un gioco serio” e non un *divertissement pour parler*, Pollastri e Poma sembrano non volerne tenere conto, come se dire che la filosofia, può *a suo modo e con i propri strumenti*, non curare ma “aver cura” e aiutare il consultante fosse indice di poca serietà o di dispotica invadenza. Ma non sono gli unici.

Paolo Cattorini, in *Bioetica clinica e consulenza filosofica*, affronta il tema negli stessi termini. Una delle questioni con cui il testo non “si prova” riguarda proprio l'atteggiamento da assumere in consulenza che, comunque la si voglia definire, per il fatto che mette *faccia a faccia* non uno ma due soggetti, è pur sempre una pratica relazionale.

Bisogna essere direttivi o no? Bisogna indossare una maschera, restare nell'anonimato o dichiarare, onestamente, la propria parzialità? E ancora, il consulente svolge, a suo modo, un'azione di cura o no?

Per Cattorini è bene comportarsi come un onesto taxista. Il taxista non decide la meta ma indica la strada più breve per arrivarci, sta, poi, all'utente stabilire se accettare o no il consiglio. È chiaro, scrive Cattorini, che nel fornire le indicazioni il taxista «non è asettico dato che è anch'egli coinvolto nel trasporto e le sue stesse propensioni, paure, preferenze verranno ad espressione anche nella più metodica e impersonale delle indicazioni viabilistiche»¹¹. Per quanto suggestiva, la similitudine utilizzata tradisce, però, a mio avviso, un'intima fragilità dell'argomentazione. Nelle indicazioni - comunque procedurali - che il taxista fornisce, non vedo, infatti, quell'*accoglienza interessata* (diversa dal sentirsi coinvolto) da cui pure muove la fastidiosa e appassionata domanda socratica e su cui Pollastri dice che la consulenza si fonda. Non vedo l'invasione di campo, né l'incontro/scontro dialettico, ma solo un formale riguardo a che tutto si svolga nel nome del “politicamente corretto”. Ora, però, a ben pensarci, l'*interesse* non è quasi mai corretto, in quanto tensione ad “andare dentro”

¹¹ Paolo Cattorini, *Bioetica clinica e consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2008, p. 50.

Phronesis

nasce sempre da una “leggera e consapevole *costrizione*”. Chi chiede (consulente) deve, infatti, fermarsi per cominciare a scavare in modo sì paziente e discreto ma non diplomatico, chi risponde deve, se vuole davvero collaborare, lasciarsi spogliare per provare, umilmente, a deporre ciò che, difendendolo, lo limita. L’interesse non è neutro e l’accoglienza che si offre, se non è (come non è) solo una questione di business¹², implica il provare a sostenere l’altro in un momento di difficoltà e non il semplice “stare con le braccia aperte”. L’interesse e l’accoglienza implicano quindi l’assunzione di un atteggiamento *politicamente scorretto* e indisponente come di chi, non limitandosi a prestare un servizio, chiede le ragioni per cui ci si voglia recare proprio in quel posto e non in un altro. Questo chiedere, tuttavia, non è sintomo di un atteggiamento direttivo, come comunemente si pensa, perché non vuole limitare la libertà del consultante, semmai, provocandola, ha la pretesa di verificarne il senso e le ragioni.

Chiaramente, questo mio dire farà problema a chi, come Pollastri, ritiene invece che l’incontro di consulenza avvenga in piena simmetria dialogica, in cui non c’è uno che conduce il dialogo e l’altro che segue, non c’è uno che sostiene e l’altro che si appoggia perché entrambi, *confilosofando*, sono in cammino. Ancora più problema farà a Poma il quale specifica che il *problem setting* del filosofo ha la caratteristica di essere disinteressato: i problemi sono posti per se stessi, non in funzione di interessi estrinseci e nemmeno in funzione della soluzione del problema posto, non c’è un ostacolo da superare ma un «luogo da abitare» perché «l’oggetto della filosofia è il pensare stesso nel suo procedere, prima che l’oggetto pensato»¹³.

Bisogna allora procedere oltre per tentare di capire non solo il senso da attribuire al *con*-filosofare ma anche per andare a vedere di cosa è fatto quel luogo da abitare e se sia davvero possibile, quando si ha di fronte una persona, salvaguardare “il pensare nel suo stesso procedere”. Che significa essere e pensare assieme? Qual è il valore di quel *cum*? Cosa implica? È possibile tenere un tempo comune con chi ha un vissuto totalmente diverso dal consulente? E come ci si può mettere in sintonia senza immedesimarsi, senza cadere nel contagio emotivo, senza lasciarsi catturare dalla spontanea simpatia o antipatia, come si può evitare la compassione e la pietà?

¹² Cfr. Alessandro Dal Lago, *Il Business del Pensiero*, Manifestolibri, Roma 2007.

¹³ Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, cit., p. 44.

Phronesis

1.2 Empatia, simpatia, compassione: tutti sinonimi?

Probabilmente il primo passo da fare è recuperare una distinzione di tutti questi termini che vengono utilizzati come sinonimi ma che, in realtà, implicano delle disposizioni totalmente differenti.

Alcuni, infatti, intendono quel mettersi in sintonia come l'abilità tecnica di *mettersi nei panni dell'altro*, un'abilità che chi voglia, se non aiutare, quanto meno comunicare efficacemente, deve saper utilizzare. Altri nominano questa sintonia con il termine empatia e la definiscono come la "predisposizione" essenziale alla compassione, glissando quindi sullo specifico significato del termine.

Altri ancora la considerano come un esercizio dell'immaginazione, simile alla preparazione mentale degli attori, volto alla ricostruzione dei processi mentali altrui¹⁴.

Ma allora, vista l'ambiguità, che significa provare empatia e sentirsi in sintonia con l'altro? Davvero quando ci sentiamo empatici pensiamo di *essere noi stessi* l'essere che soffre o gioisce, mettendoci al suo posto¹⁵? Davvero immaginiamo le nostre reazioni *fuse*, in qualche misteriosa maniera, con quelle di chi ci sta di fronte¹⁶?

Gli stessi studiosi che avanzano queste teorie non mancano di avanzare, contemporaneamente, dei dubbi in merito alla possibilità autentica di assumere *in prima persona* l'esperienza di chi ci sta accanto. È così che, lungi dal risolversi, il problema dell'empatia si complica ulteriormente.

Non credo sia allora superfluo mostrare come tali contraddizioni nascano proprio all'interno di quegli studi il cui scopo dichiarato è quello di dare delucidazioni intorno al suddetto problema.

Martha Nussbaum, ad esempio, riferendosi all'empatia come a quella «doppia attenzione»¹⁷ in cui «immaginiamo cosa sia essere al posto di chi

¹⁴ Cfr. Martha Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Roma 2004.

¹⁵ «Attraverso l'immaginazione ci mettiamo nella sua situazione, concepiamo noi stessi a supportare i medesimi tormenti, entriamo per così dire, nel suo corpo, e in qualche misura dividiamo con lui la medesima persona - in ciò formandoci qualche idea delle sue sensazioni». Adam Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1991, p. 6.

¹⁶ Questa sembra essere la tesi di Schopenhauer: mediante «il procedimento della compassione, il dolore altrui per se stesso e come tale diventa direttamente il mio motivo (...). Se questa diretta partecipazione è viva e profondamente sentita e se la disdetta altrui è grande ed urgente, io sarò mosso da quel motivo puramente morale. (...) Ma ciò presuppone che io mi sia identificato in certo qual modo con l'altro e per conseguenza la barriera tra l'io e il non-io sia per il momento caduta». Cfr. Arthur Schopenhauer, *Sul fondamento della morale*, Laterza, Roma 1993, pp. 234-236.

¹⁷ Quest'espressione è stata introdotta da Richard Wollheim in *Introduzione all'estetica*, Isedi, Milano 1974, e *Painting as Art*, Princeton University Press, Princeton 1987.

Phronesis

soffre, conservando al contempo la consapevolezza di non esserci, al suo posto»¹⁸ non può non rilevare come questa descrizione dell'empatia manchi di precisione. Citando Proust, secondo cui una persona reale «offre un peso morto che la nostra sensibilità non può sollevare» la studiosa rileva infatti quanto sia assurda la pretesa di pensare di leggere nella mente altrui e scrive:

Nell'empatia cerchiamo di ricostruire l'esperienza mentale di un altro, e se lo facciamo troppo rozzamente, probabilmente non potremo affatto attribuirci empatia, così come chi non sa muovere i piedi a un ritmo a tre tempi non può dire di saper ballare il valzer. Ma anche un'immaginazione in genere adeguata può commettere errori - forse proiettandosi troppo insistentemente nella mente dell'altra persona, forse per semplice ignoranza¹⁹.

Quello che era stato precedentemente affermato che cioè l'empatia consiste nella capacità di assumere una prospettiva *altra*, viene, a distanza di poche righe, messo subito in questione.

Una simile ambiguità è presente anche in un saggio di Warren Reich in cui lo studioso, tentando di delimitare i campi della simpatia, dell'empatia e della compassione²⁰, ritiene che la simpatia, *come* l'empatia, sia la capacità di capire e di condividere i sentimenti dell'altro, solo che l'empatia - in quanto capacità di mettersi nei panni dell'altro - lo fa in un modo più diretto e, al tempo stesso, più distaccato.

Allora io mi chiedo: nel momento in cui si assume come possibile il fatto di mettersi nei panni dell'altro così che, vedendo il mondo con i *suo*i occhi, diventiamo capaci di dividerne (al pari della simpatia) le sofferenze, come si può, contemporaneamente, sostenere che questa condivisione è più distaccata? Come si può essere distaccati *stando dentro*?

L'esigenza di fare chiarezza, dimostrando come l'empatia abbia un che di oggettivo, di cui è invece mancante la simpatia, è alla base del lavoro di Robert Katz²¹.

Lo studioso, già dalle prime battute, si chiede se sia davvero possibile

¹⁸ Martha Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 394.

¹⁹ *Ibidem*, p. 395.

²⁰ Cfr. Warren T. Reich, *L'idea di simpatia e la sua importanza per la clinica e l'etica della medicina*, in Marianna Gensabella Furnari (a cura di), *Il Paziente il medico e l'arte della cura*, pp. 13-31, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

²¹ Cfr. Robert L. Katz, *Empathy its nature and uses*, The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Limited, London 1963, p. 8.

Phronesis

distinguere l'empatia dalla simpatia e la conclusione alla quale giunge è che, nonostante entrambi i termini si riferiscano a delle situazioni in cui i sentimenti risultano coinvolti, tuttavia l'empatia focalizza l'attenzione non sul soggetto senziente, ma sull'oggetto/soggetto sentito e, quindi, ha un che di oggettivo²².

Quando empatizziamo, scrive Katz, focalizziamo, infatti, la nostra attenzione sui sentimenti e sulla situazione di un'altra persona, mentre quando simpatizziamo stabiliamo un parallelismo tra i nostri sentimenti e quelli dell'altro così che non siamo per nulla concentrati sulla realtà oggettiva e sul carattere personale della situazione dell'altro. In questo caso l'analogia prende il posto dell'attenzione e la comprensione dell'altro, perdendo di oggettività, risulta compromessa.

L'empatia, come la simpatia, consiste di sentimenti e implica un coinvolgimento emotivo ma a differenza della simpatia non stabilisce quella similitudine che, generalmente, porta a chiedersi: che farei io se mi trovassi al suo posto?

Fino a questo punto il discorso di Katz potrebbe anche funzionare: definendo infatti la simpatia come quel *movimento reattivo* che fa tornare sul soggetto stesso che la prova la preoccupazione che in realtà dovrebbe esser rivolta all'altro soggetto, lo studioso stabilisce come sia l'empatia, intesa appunto come attenzione, la base sulla quale costruire relazioni autentiche. Nel momento in cui deve, però, dare una definizione chiara, da una parte scrive che quando empatizziamo non possiamo mai interamente fuggire le nostre necessità - facendoci, quindi, pensare ad una impossibilità di divenire *uno* con l'altro, annullando la distanza e la diversità dei vissuti - dall'altra sostiene che durante l'atto empatico perdiamo completamente la consapevolezza di noi stessi per annullarci, temporaneamente, nell'oggetto/soggetto che ci sta di fronte²³.

La continua contraddizione non fa altro che disorientarci rendendoci impossibile capire in che modo funzioni quest'empatia. Ci viene detto che consiste di attenzione. Ora *ad-tensione* significa, etimologicamente, tendere verso, aprirsi ad un significato.

Allora, come conciliare questo atto originariamente accogliente, con quello che poi viene detto dell'empatia, che cioè consista in un *entrare* nella mente e nel vissuto altrui perdendo sé stessi? Viene ribadito come questa perdita sia solo un fatto temporaneo il cui fine sia quello di *andare*

²² È a questa argomentazione che Warren Reich si è, dichiaratamente, ispirato.

²³ *Ibidem*, p. 9.

Phronesis

dentro per *tirare fuori* le esperienze altrui. Ma, il punto è: che significa andare dentro? Come ci si può annullare per poi riprendersi? Come posso pensare di vivere con distacco l'*immersione* nell'esperienza dell'altro? Immergersi, utilizzando appieno la metafora, significa, necessariamente, bagnarsi.

Credo che i fraintendimenti e l'incapacità di stabilire cosa l'empatia sia - se un andare dentro, se una sorta di imitazione, se un coinvolgimento emotivo e via dicendo - dipendano, in buona parte dal fatto che la maggior parte degli studiosi, compresi quelli che si occupano di consulenza filosofica, fa riferimento a quella concezione dell'empatia che ci è stata tramandata da T. Lipps²⁴ e che implica un movimento, direi invasivo, del soggetto nei confronti dell'oggetto, mentre sconosce l'uso che i fenomenologi fanno del termine e che, a sua volta, rimanda al senso greco della parola. *Em-pátheia* significa infatti essere esposto, essere soggetto a... Un movimento, dunque, opposto rispetto a quello di cui abbiamo sino adesso trattato. Si tratta di un movimento dall'esterno dell'anima verso il suo interno. Per questo la particella "en", qui, non sta in riferimento dinamico ad un altro Sé, non ha un senso proiettivo o fusionale nei confronti dell'anima altrui; significa piuttosto un rafforzativo della dimensione patetica che caratterizza la sensibilità psichica²⁵.

L'altro che irrompe è *altro* rispetto all'anima; è un altro non psichico al cui contatto l'anima viene *alterata*²⁶.

Massima è dunque la distanza di questo senso dell'empatia dalla moderna *Ein-fühlung*. Secondo la teoria dell'imitazione, elaborata, invece, da Theodor Lipps, in me si realizza l'esperienza della vita psichica estranea, mediante la quale imito (non esteriormente, ma *interiormente*) l'azione di un altro o la sua reazione ad una corrispondente sopravvenienza (l'atto visto fare da lui), partecipando così al vissuto interiore in tal modo espresso. La circostanza dell'esperire se stessi in altro (in un altro oggetto o soggetto) si basa su una modalità della percezione dell'altro contrassegnata dal fatto che il soggetto non si relaziona a questo altro come a un

²⁴ Cfr. *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in T. Lipps*, a cura di S. Besoli, M. Manotta e R. Martinelli in "Discipline Filosofiche" Anno XII, No. 2, Quodlibet, 2003.

²⁵ Cfr. in proposito le osservazioni di Michael F. Basch, *Empathic Understanding: a Review of the Concept and some Theoretical Considerations*, in "Journal of the American Psychoanalytic Association", No. 31, 1983, pp.101-26.

²⁶ In un passo del nono trattato della V *Enneade* Plotino parla della "empathès psyché" (anima empatica) come dell'anima soggetta al patire. Come vedremo sarà la Stein l'unica a riferirsi all'empatia secondo questa accezione.

Phronesis

ente di fronte al quale egli sta (ciò che è tradizionalmente espresso dal latino come *ob-jectum*, tedesco *Gegen-Stand*), bensì nel quale egli *si trova*. È questa esperienza di auto-oggettivazione ciò che Lipps definisce come empatia e che, in quanto profondamente invasiva, giustamente Pollastri e altri rifiutano.

C'è però un altro modo, come dicevo, di pensare e di praticare l'empatia ed è un modo che viene dalla tradizione fenomenologica.

1.3 L'empatia nella tradizione fenomenologica

Nel criticare la concezione solipsistica dell'Io che, da Cartesio in avanti, fa da sfondo alla filosofia occidentale, Husserl sottrae l'empatia all'oscillazione tra proiezione mimetico-estetica e fusione psichico-spirituale e la definisce come l'originaria e soggettiva consapevolezza dell'esperienza intersoggettiva del mondo.

Per esempio io ho esperienza degli altri, come *altri che sono*, in molteplicità d'esperienze concordanti e variabili; da un canto, ne ho esperienza come di oggetti mondani, ma non come mere cose naturali (sebbene sotto un certo aspetto anche come tali). Essi sono esperiti anche come esseri psichici che vivono nei rispettivi corpi naturali. Intrecciati quindi, in modo tutto proprio, ai corpi, come oggetti *psico-fisici* gli altri sono *nel* mondo. D'altro canto io li esperisco come soggetti per questo mondo, che hanno di esso esperienza, come dello stesso mondo che io esperisco e che per ciò hanno esperienza di me pure, di me appunto in quanto esperisco il mondo e gli altri che vi stanno (...) il senso di questa esperienza implica che gli altri non siano quasi delle formazioni sintetiche private, ma che costituiscano un mondo in quanto a me estraneo, come *intersoggettivo*, un mondo che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti. (...) Questo problema si presenta dunque a tutta prima come un problema speciale, quello dell'*esserci-per-me* degli altri ed è quindi il tema della *teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo*, ossia della cosiddetta empatia²⁷.

Posta così sembra una facile acquisizione, quasi un dato banale. È chiaro, ci diciamo, che il mondo è popolato da *altri*, ma qui la questione è come ci rapportiamo noi con questi altri, questo per Husserl è un dato profondamente drammatico. Gli altri non sono semplicemente presenti nel mondo ma sono *alter Ego*, altre soggettività pensanti, simili e diverse al tempo stesso, delle quali io, soggetto abituato ad essere, nel mio atto di pensiero, il *solus ipse* delle mie rappresentazioni, devo tenere conto. Cosa

²⁷ Edmund Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 2002, p.115.

Phronesis

vuol dire tenerne conto e provare a vedere come le cose stanno attraverso più sguardi e più prospettive, come si può guadagnare l'oggettività della cosa? Scrive Husserl:

Le teorie fino ad ora formulate (compresa quella di Max Scheler) non hanno avuto esito felice, come anche non si è mai riconosciuto il modo in cui l'estraneità degli altri si trasferisce al mondo intero, divenendovi l'oggettività di esso e conferendogli già il senso stesso dell'oggettività²⁸.

Per il filosofo sembra, quindi, quasi impossibile pretendere di pensare assieme perché il soggetto - incarnato nel "corpo proprio", abitato da un proprio vissuto che, anche se non necessariamente patologico, resta sempre comunicabile e "intoglibile" - non può, strutturalmente, mantenere quell'originaria apertura in cui l'altro può restare davvero *altro* perché, *malgré soi*, lo penserà sempre come il simile e sarà, naturalmente e *ingenuamente*, portato a trattarlo più come oggetto che come soggetto pensante, non per cattiveria o per incompetenza professionale, ma perché, strutturalmente, incapace di uscire da sé stesso.

L'altro rimanda a me stesso secondo il suo senso costituito, l'altro è rispecchiamento di me stesso, eppure non propriamente un rispecchiamento; è un analogo di me stesso, eppure di nuovo non un analogo in senso usuale²⁹.

Le continue correzioni terminologiche ci fanno capire che Husserl non riesce proprio a capire come due, o più, *soggetti estranei*, aventi un corpo e un vissuto *proprio* possono entrare in relazione. È come se si servisse della nozione di *altro* per giungere ad una più corretta fondazione dell'*ego*, è come se, puntando troppo sull'analogia, non indagasse fino in fondo la natura dirompente di quell'*altro* che, stando di fronte, decentra l'Io e lo snida.

1.4 L'empatia in Edith Stein e le possibili ricadute nell'ambito della consulenza

Rendersi conto di questa possibilità è già, per Edith Stein, un atto empatico. A differenza del maestro³⁰, lei, però, non si limita ad attestare questa

²⁸ *Ibidem*, p. 163.

²⁹ *Ibidem*, p. 117.

³⁰ È noto come vi sia un dissidio ideologico di fondo tra Husserl e la Stein sugli sviluppi della fenomenologia - la Stein respinge l'orientamento idealistico che Husserl ha dato alla fenomenologia, in conseguenza del quale il mondo viene a dipendere dalla coscienza, ovvero dall'atto creativo

Phronesis

datità ma prova, attraverso un denso scavo epistemologico, a capire in che modo si possa davvero “fare esperienza” dell’alterità.

Il mondo in cui vivo non è soltanto un mondo di corpi fisici. In esso ci sono, esterni a me, soggetti che “vivono” e io so di questo vissuto (...). Un individuo psicofisico (...) è chiaramente diverso da una “cosa” fisica: non si presenta come un corpo fisico, ma come un corpo vivente sensibile che possiede un Io, un Io che recepisce sente, vuole, il cui corpo vivente non è solo inserito nel mio mondo fenomenico, ma è il centro di orientamento stesso di un qualche mondo fenomenico, gli sta di fronte ed entra con me in un rapporto di scambio³¹.

Ciò che innanzi tutto preme alla Stein è stabilire una netta differenza tra un essere umano e un corpo fisico. A prima vista si ha come l'impressione che sia una distinzione abbastanza ovvia, ma se si pensa a cosa Lipps, in particolare, sosteneva a proposito dell'atto empatico, si intuisce immediatamente come ciò per la Stein sia il primo gradino da cui partire. L'altro che io mi trovo di fronte non è assimilabile ad una bella opera d'arte nella quale mi trasferisco e nella quale ritrovo una parte di me stesso. L'altro non corrisponde all'idea che io ho di lui³². non è una finzione della mente che prende corpo e che, fichtianamente, l'io decide di opporsi come un non-Io da superare, ma è un *altro* in carne e ossa con un suo vissuto che mi si presenta immediatamente, irrompe in me, come una soggettività *altra*. Io ho coscienza di questa alterità, mi rendo cioè

della coscienza - dalle *Ricerche Logiche* fino al primo libro delle *Idee*. È opportuno dire però che in merito all'originalità del lavoro della Stein sono stati espressi dei giudizi piuttosto contrastanti. Carla Bettinelli, illustre studiosa delle opere steiniane, così scrive: «Pare che la dissertazione dottorale della Stein non presenti molto di originale rispetto al pensiero di Husserl. Si sente l'influsso del II libro delle *Idee*». Più esplicito, e in certo senso definitivo, è il giudizio della nota fenomenologa Angela Ales Bello, la quale scrive: «La dissertazione non contiene niente di nuovo se si confronta con le analisi dei manoscritti citati (cioè quelli confluiti nel XIII vol. intitolato *Per una fenomenologia dell'intersoggettività* apparso nella collana Husserliana) e con quelle del secondo libro delle *Idee*». Di ben altro avviso è, invece il fenomenologo francese Reuben Guileard, il quale ritiene che la Stein abbia contribuito col suo lavoro a chiarire e sistemare i molteplici aspetti che fanno dell'empatia un problema a sé stante, e che abbia aggiunto qualcosa di suo al pensiero del maestro, fondando il suo giudizio sul fatto che «mentre Husserl era del tutto preso dalle spinose analisi della costituzione, Edith Stein s'è esclusivamente concentrata sul soggetto dell'empatia». Cfr. Carla Bettinelli, *Il pensiero di Edith Stein*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 19; Angela Ales Bello, *L'itinerario filosofico di Edith Stein*, in “*Studium*”, Luglio-Agosto 1986, p. 459; Reuben Guileard, *De la phénoménologie à la science de la croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Nauwelaerts, Lovanio-Parigi 1974, p. 14.

³¹ *Ibidem*, p. 70

³² «L'empatia non è una ideazione, dato che si tratta di cogliere ciò che esiste “hic et nunc”». Edith Stein, *Il Problema dell'Empatia*, Studium, Roma 1985, p. 73.

Phronesis

immediatamente conto, anche solo guardandolo negli occhi, che la *sua* presenza mette in questione la *mia* soggettività, la certezza che ho di me, e la positività “ingenua” del mondo nel quale sono rinchiuso.

L'io si pone dunque, necessariamente, in rapporto *all'altro*. Dalla relazione, contro quanto sostengono la maggior parte dei consulenti filosofici, non si può uscire, non ci si può occupare solo del contenuto dei pensieri dell'altro, quasi vivisezionandoli, perché i pensieri dell'altro sono il frutto di una relazione originaria che precede e fonda la stessa possibilità di dire “Io penso”.

Quando, infatti, parliamo di empatia non percepiamo semplicemente *dal di fuori*, secondo i caratteri della chiarezza e distinzione, l'esperienza dell'altro. Ad esempio il dolore che leggiamo sul viso di un nostro amico che ci rende partecipi di un lutto non ha una quantità verificabile, non si presenta a noi come un oggetto da indagare per il fatto che esso si dà “sempre assieme all'espressione dolorosa” di quel volto e, quindi, viene in qualche modo *soggettivizzato*. Nonostante la presentazione oggettuale di quell'esperienza, ciò che io colgo è la persona che sta dietro quel fatto. C'è una sequenza, quasi simultanea, in cui l'altro e il suo dolore sono un evento che è lì, di fronte a me, ma in una forma particolare, quasi si presentassero al confine tra il *dentro*, la mia interiorità, e il *fuori*, ciò che oggettivamente vedo.

È vero che la sofferenza sul volto dell'altro mi compare come un oggetto, fa parte della realtà esterna. Solo che non mi sta di fronte come un albero che posso attrarre nel fascio di luce del mio atto percettivo o afferrare direttamente con la vista.

Per far comprendere meglio il paradosso che si verifica nell'atto empatico la Stein introduce la distinzione tra *originarietà* e non *originarietà*: “Anche qui si tratta di un atto che è originario in quanto vissuto presente, mentre non è originario per il suo contenuto. E tale contenuto è un vissuto che come tale può attuarsi in molteplici modi, come avviene nella forma del ricordo, dell'attesa, della fantasia.

Nell'istante in cui il vissuto emerge improvvisamente dinanzi a me, io l'ho dinanzi come Oggetto (ad esempio, l'espressione di dolore che riesco a «leggere nel volto» di un altro); mentre però mi rivolgo alle tendenze in esso implicite e cerco di portare a datità più chiara lo stato d'animo in cui l'altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto (*hineingezogen*) dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto ma, immedesimandomi in esso, sono rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il

Phronesis

suo Soggetto al suo posto³³.

Ad una facile lettura, facendosi trarre in inganno da espressioni come “immedesimandomi” ed “essere al suo posto“, si potrebbe avere l'impressione che la Stein non dica nulla di veramente nuovo rispetto a ciò che abbiamo già esaminato. In realtà però interpretando e andando “oltre la lettera” intuiamo come il passaggio che ci indica la Stein sia un passaggio decisivo: nel momento in cui io mi rivolgo al dolore dell'altro non ritrovo qualcosa del mio dolore passato o semplicemente ricordato, non mi immedesimo nel senso che vado invasivamente dentro il suo vissuto per portarlo dentro i miei schemi concettuali, perché *quel* vissuto con il quale entro in contatto è originario e ha un senso per chi lo prova nell'*hic et nunc* della propria realtà di vita, che è, e resta, anche se comunicata, comunque dell'altro e non mia. E, allora, perché la Stein dice che quel vissuto ha, anche per me, qualcosa di originario? È, per me, originario in quanto (come la percezione esterna) si presenta lì davanti a me e è quindi qualcosa che, portandomi comunemente a dire “*te lo leggo negli occhi*”, io assimilo al vedere, ma non è originario in quanto al contenuto perché il dolore *visto* non è il mio, ma dell'altro. Viene così scardinata la logica occidentale secondo cui il vedere corrisponde al sapere.

La Stein continua su questa strada dicendo che non sono io che vado dentro il vissuto, come se quel vissuto fosse un oggetto, ma è l'oggetto/Soggetto con il quale entro in contatto che mi attrae, mi impone di uscire dal mio luogo per recarmi, non dentro il dolore (o la gioia) come tale ma presso il Soggetto che lo sta, a suo modo, sperimentando. L'empatia non è, quindi, un *sapere* cosa l'altro sta provando e neanche, a differenza di ciò che pensa Pollastri, un *capire*, perché questo sapere-capire, data la non originarietà che quel vissuto ha per me, mi è negato. L'empatia è, quindi, un *atto di radicale apertura* - e non di intromissione - che noi facciamo nei confronti dell'altro nel momento in cui prendiamo coscienza della impossibilità di *assimilare* i nostri vissuti. Giungiamo così ad una vera e propria *metastrofè*. Nel discorso della Stein l'*Ego* costituente di stampo husserliano lascia il posto ad un Io *pativo*. In questo senso empatia non è andare dentro, ma un sentire e un accogliere dal di dentro qualcosa che viene da fuori. C'è, scrive la Stein, estraneità e familiarità, attrazione e repulsione, vicinanza e lontananza, soprattutto c'è qualcosa che mi colpisce, ma non è spesso nemmeno riconducibile a elementi cause, processi sensibili, e ancor meno a “ragioni note”, a cose sapute. Sta

³³ *Op. cit.*, p. 78.

Phronesis

avvenendo infatti un rovesciamento nel mio abituale rivolgermi a ciò che fuori di me³⁴.

Che cosa significa questo,? Cosa comporta questo atto originariamente offerente e accogliente? In cosa si risolve l'empatia se non nel provare lo stesso sentimento? Cos'è se non il sapere-capire ciò che l'altro sente?

In realtà empatia significa allargare la propria esperienza, renderla capace di accogliere la gioia o il dolore altrui, mantenendo la distinzione tra se e l'altro. Può accadere, spesso accade, che in un secondo tempo avvenga una partecipazione emotiva nella forma del gioire o del soffrire insieme, ma può avvenire solo se c'è stata empatia, se l'orizzonte della mia esperienza si è ampliato, se sono stato disposto ad uscire fuori dal mio luogo per incontrare l'altro in un luogo che non corrisponde alla *sua* casa (otterrei così un falso sapere perché, immedesimandomi, resterei sempre preso di me) ma che si profila come una terra che non è di nessuno: la terra della relazione.

L'empatia non va cercata percorrendo l'impossibile strada della fusione, l'empatia non è un idillio, ma è un dramma che scatta nel momento in cui due corpi e due vissuti assolutamente differenti *escono* dalla solitudine delle loro monadi mossi dal desiderio di incontrarsi e comunicare le loro esperienze. È proprio in questa uscita da sé che il rischio di confondersi con l'altro, di dominarlo come se fosse un oggetto o, all'opposto, di ascoltarlo mantenendo, però, una distanza tale da divenire indifferenza, diventa altissimo. L'empatia è "rendersi conto" dell'includibilità di questo rischio e sorvegliarlo, poiché è solo nel rischio che si dà autentica relazione.

Mettere in rilievo, contro molte concezioni dell'empatia come immedesimazione o immediata partecipazione emotiva, la separazione, anzi la discontinuità tra sé e l'altro, vuol dire una cosa molto importante: prima ancora della partecipazione, anzi per darle la sua piena verità, conta *entrare in relazione* ed entrare in modo non neutrale. Non basta dire, con Pollastri e Poma, che ciò che conta a è intendersi ma bisogna lottare drammaticamente a che ci si *sappia intendere* in modo opportuno, con la consapevolezza che in gioco non c'è solo la comprensione intersoggettiva del problema ma il *riconoscimento, à la Hegel*, di due soggetti/oggetti. L'empatia è, allo stesso tempo, un atto cognitivo ed emotivo che si realizza e prende senso nel momento in cui viene praticato. Ha tutta l'intensità del sentire, non è una forma di conoscenza intellettuale. Il suo valore cognitivo

³⁴ Cfr. Laura Boella, *Sentire l'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 23.

Phronesis

è il rendersi conto dell'essere in relazione, comprensione - questa - che significa viverci tutti come non autosufficienti, come limitati e vulnerabili e, al tempo stesso, come aperti a qualcosa d'altro.

L'apertura cui la Stein si riferisce è una apertura intenzionale, non una disposizione del cuore. Non è l'Io che, pensando, genera l'essere, ma è l'essere che, ontologicamente, precede e dà contenuto alla coscienza. La relazione è possibile ed è inaggrabile in quanto esiste già qualcosa a cui legarci, non è strutturata e voluta dall'Io. Il passivo precede ontologicamente l'attivo.

Scrive Carmelo Vigna:

L'affermazione diventa ancora più evidente, se si pone pure mente al fatto che un essere umano è una relazione intenzionale, nel senso che egli è essenzialmente una relazione a qualcosa (cioè a qualcuno), ma come dipendente dal qualcosa a cui dice relazione; dipendente perché privo di potenza attiva rispetto al qualcosa (...). Del qualcosa ha infatti assolutamente bisogno per essere come relazione (relazione a nulla è nulla di relazione), mentre non è possibile affermare immediatamente l'opposto (...). Un essere umano è prima di tutto un *essenziale accogliere* alcunché, in quanto esso viene a lui³⁵.

In questa precedenza ontologica quella malcelata vulnerabilità del consultante acquista un senso che, non riducibile a quello di fragilità o di precarietà soggettiva, ci rievoca la struttura originaria della nostra oggettiva *ex-sistentia*, del nostro essere qui e ora in virtù di quell'*eccedenza*, di quell'esteriorità/estranità che continuamente ci pro-voca e che raramente, riconoscendo, accogliamo.

Riconoscere la precedenza ontologica significa «sospendere in se stessi il lavoro dell'immaginazione che colma i vuoti»³⁶; accettare che gli altri con cui entriamo in contatto - visto che abitiamo un mondo comune - siano *diversi* dalle creature della nostra immaginazione. Con questa accettazione compiamo un movimento interiore opposto rispetto a quello che facciamo nel momento in cui ci immedesimiamo - movimento tanto invasivo quanto espropriante visto che toglie all'altro la possibilità di assumersi la *propria cura* - e che non consiste nello svuotarsi, ma nel *fare posto* de-centrandosi. Ritengo che la differenza sia essenziale: quando decido di fare posto, io non mi annullo, non mi svuoto per farmi riempire

³⁵ Carmelo Vigna, *Affetti e Legami* in F. Botturi e C. Vigna (a cura di), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 10-11.

³⁶ Simone Weil, *L'Ombra e la Grazia. Investigazioni spirituali*, Rusconi, Milano 1996, p. 31.

Phronesis

dall'altro, ma mi *contraggo* restando al mio posto.

A questo punto l'empatia assume una rilevanza etica³⁷. Come intendere infatti questo decentramento se non come *disponibilità* e come intendere *questa* disponibilità se non come una piena e interessata responsabilità verso l'altro? E responsabilità non è, forse, quell'autentico *aver cura* cui Heidegger giunge dopo aver mostrato la complessità e il rischio nel quale, sempre, si trova lo stare in relazione?

C'è un con essere con l'altro che non prende il posto, né lo sostituisce nella sua situazione o nel suo compito, né lo alleggerisce nelle sue responsabilità, ma lo presuppone con riguardo, per non togliergli la cura, per non sottrarlo cioè a se stesso, al suo Esserci più proprio, anzi per ridargli tutto questo, questo aver-cura non è dominante, ma liberante. Questo modo dell'aver-cura è quello dell'autenticità, perchè in esso l'Esserci con cui la cura è aver cura, può pervenire a se stesso, deve diventare il suo Esserci più proprio e diventa a partire da se stesso il suo Esserci più proprio e autentico. In questo aver cura, l'altro non è primariamente a partire dal mondo di cui ci si prende cura, ma solo a partire da lui stesso³⁸.

Entrambi sono ben coscienti di quanto sia difficile mantenere la relazione nella sua autenticità: la Stein mettendoci in guardia dai pericoli dell'immedesimazione, Heidegger dicendo che Cura autentica non è prendere il posto di, ma condurre l'altro verso la propria cura. Non credo che queste riflessioni sarebbero state possibili ad Heidegger se egli avesse veramente razionalizzato l'alterità che abita nel profondo di noi stessi. Il sentimento dell'angoscia in quanto «spaesamento che rode costantemente l'Esserci e minaccia la quotidiana dispersione nel Si» non deriva forse dal *rendersi conto* che siamo costantemente afferrati dalla tentazione - dato il bisogno di certezze - di oggettivare e di farci oggettivare dagli al-

³⁷ Non tutti sono d'accordo con questo assunto. Per esempio Martha Nussbaum, nel suo libro *L'intelligenza delle Emozioni*, ritiene che l'empatia possa essere usata anche per fini ostili o sadici come fa Hannibal Lecter, il protagonista del *Silenzio degli innocenti*. Se però si accoglie la radicalità della posizione della Stein, cosa che la Nussbaum non fa tant'è vero che nel parlare di empatia si rifà semplicemente alla storia psicologica del termine con tutto quello che ciò comporta, questa affermazione risulta inaccettabile. Il sadico - usando lo stesso esempio - non prova empatia in quanto non accetta l'altro nella sua originaria diversità, ma lo riduce ad oggetto della sua potenza, l'altro è selvaggina da cacciare e uccidere. Il sadico non mantiene la distanza tra sé e l'altro perché, letteralmente, lo fagocita. Sforzandosi di ricostruire i processi mentali di chi ha di fronte non rispetta, ancora contro la Nussbaum, ma distrugge la possibilità della relazione. Cfr. Martha Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 401.

³⁸ Martin Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, p. 148.

Phronesis

tri? E l'empatia, come la Stein sottolinea, non è rendersi conto che, a volte, anzi spesso, sono proprio gli altri a giudicarci in modo più giusto di quanto noi stessi non siamo in grado di fare?

Ponendo inconfutabilmente sotto i nostri occhi il fatto che altri esistono, l'empatia ci rivela - in modo indiretto - il fatto che anche noi siamo altri da ciò che immaginiamo essere. È possibile che qualcuno mi

giudichi in modo più giusto di quanto io non giudichi me stesso e mi dia chiarezza su me stesso. Egli può accorgersi, per esempio, che, quando faccio una gentilezza, mi guardo intorno in cerca di approvazione, mentre io stessa penso di agire per generosità. In questo modo empatia e percezione interna lavorano l'una accanto all'altra per dare me stessa a me»³⁹.

Questo mi sembra un bel passaggio su cui i consulenti, ma non solo, dovrebbero riflettere nel momento in cui ribadiscono che l'unico compito è il dialogo. Dialogare per cosa, quale il fine? C'è un fine che muove questo domandare o anche il consulente, come fa tanta filosofia contemporanea, ritiene che l'unica cosa che conta sia il decostruire⁴⁰? Se è così, se non c'è alcuna assunzione di responsabilità da parte del consulente e alcun atteggiamento di umiltà da parte del consultante, perché fare consulenza? La decostruzione, se fatta bene, è importante e per essere fatta bene deve essere mirata deve, come nei dialoghi socratici, avere in vista qualcosa: questo fine non è la salute, non è la "soluzione" dei problemi psichici, non è l'*afferramento* dei vissuti ma è il faticoso, incerto e fallibile tentativo di ridare noi a noi stessi in un mondo che ha assunto un appa-

³⁹ Edith Stein, *Il Problema dell'Empatia*, cit., p. 167.

⁴⁰ Questa la linea debole che segue, tra gli altri, anche Andrea Ferroni: «La verità non è una e non è di proprietà di qualcuno. La verità è, casomai, l'ambito originario e sempre sfuggente entro cui le singole e molteplici verità si rivelano. Il compito di reperire la verità diventa dunque un compito ermeneutico. Il mondo pullula di risposte e di significati, che amano nascondersi» (in <http://www.vitapensata.eu/tag/andrea-ferroni/>). Mi pare, questa, una tara di tanto heideggerismo di seconda e terza mano che ha la pretesa di far passare l'ermeneutica non solo come una dottrina dell'interpretazione ma anche come una dottrina che intende l'interpretare come un sapere infondato e infondabile e in questo senso come un orizzonte insuperabile. In realtà ciò che noi quotidianamente sperimentiamo non è solo il nascondimento, anzi il nascondimento lo rifuggiamo perché vogliamo vederci chiaro. Certo è pur vero che non giungiamo quasi mai alla trasparenza della cosa perché sappiamo che l'oggetto della comprensione è molteplice e diveniente, tuttavia miriamo alla trasparenza come ad un *ideale regolativo*. Se veramente pensassimo che non c'è nulla di stabile da conoscere non ci metteremmo mai in cerca e se quella trasparenza non costituisse il *fondo luminoso* del nostro conoscere impazziremmo, come di fatto impazziamo quando non riusciamo più a tenere e a sostenere le fila della complessità, per evitare di impazzire chiediamo aiuto, a volte ci va bene e volte no, dipende da chi abbiamo la fortuna di incontrare.

Phronesis

rato tecnico-burocratico-efficientistico tale da espropriarci continuamente. Certo ci si può sbagliare, l'empatia, quella che ora possiamo definire come la capacità di stare intersoggettivamente al mondo, porta infatti con sé questo rischio, si può prendere un manichino per una persona o un'espressione d'ira per una di vergogna: "ma ogni esperienza è per definizione fallibile e l'empatia lo è né più né meno della percezione di questa bottiglia che se sono daltonica vedrò blu invece che verde"⁴¹. D'altra parte, precisamente perché posso sbagliarmi, posso correggermi: la fallibilità dell'esperienza è il prezzo da pagare perché ci sia realtà e senso.

⁴¹ Roberta De Monticelli, *Con occhi spalancati. Edith Stein: "Introduzione alla filosofia" e conoscenza personale*, in *Filosofia Ritratti Corrispondenze*, Tre lune, Mantova 2001, p. 95. Interpretando queste parole posso dire che si tratta di accogliere una prospettiva che è rimasta una voce debole della filosofia occidentale e che contro Cartesio ritiene che il *Sum*, l'essenza, non riposi nel *Cogito*, nella ragione calcolante che tutto misura con evidenza e precisione, ma nel *Fallor*, nella possibilità dell'errore che, lungi dal farsi scacco esistenziale, diviene, secondo Agostino, garanzia di autentica realtà e libertà.

Phronesis

La spiritualità filosofica come *humus* nel giardino della spiritualità contemporanea

di Augusto Cavadi

La globalizzazione delle spiritualità

Sappiamo in tanti - ma purtroppo fra questi sono pochi i padroni attuali delle sorti del mondo - che la globalizzazione si ripresenta ciclicamente (dal XV secolo ad oggi) come forma mascherata di occidentalizzazione del mondo. E che solo una differente circolazione delle finanze e delle merci, ma anche degli uomini e delle idee, potrà liberare il pianeta dall'egemonia attuale di una cultura sulle altre senza necessariamente sostituirla con l'imperialismo monopolistico di altre culture, sino ad ora mortificate, come la cinese o l'indiana. Là dove questa globalizzazione pulita e arricchente si va facendo strada, anche le tradizioni sapienziali e spirituali vanno entrando in rapporto reciproco. Sarà un incontro, uno scontro, una gelida compresenza? Si può ipotizzare una qualche funzione di servizio, da parte della filosofia-in-pratica, rispetto all'obiettivo di celebrare - secondo l'espressione cara a don Tonino Bello - "la convivialità delle differenze"? E - prima ancora e più radicalmente - esiste una dimensione spirituale della filosofia? Domande forse premature, o troppo impegnative. Ma qualcuno, da qualche parte, deve pur cominciare a osare delle ipotesi di riflessione.

Uno sguardo alla storia

Per liberare la categoria "spiritualità" da vincoli ideologici e monopoli confessionali, una strada eccellente può essere costituita dalla memoria storica (limitatamente, solo per limiti soggettivi di competenza, alla storia occidentale). Non sarebbe il primo caso in cui la riscoperta di radici legittimi l'apertura di cammini nuovi. Gli studi di Pierre Hadot ci facilitano immensamente il compito:

molto significativa la presenza nel mondo antico di esercizi spirituali, vale a dire di pratiche che potevano essere di ordine fisico, come la dieta alimentare, o discorsivo, come il dialogo e la meditazione, o intuitivo, come la contemplazione, tutte però destinate a operare un cambiamento e una trasformazione nel soggetto che le praticava. Il discorso stesso del maestro di filosofia poteva del resto assumere la forma di un esercizio spiri-

Phronesis

tuale, nella misura in cui il discepolo, ascoltandolo o partecipando a un dialogo, poteva progredire spiritualmente e trasformarsi interiormente¹.

Quando il cristianesimo esce dalla ristretta area palestinese, e si diffonde nel più vasto mondo ellenistico, avverte l'esigenza di ritagliarsi uno spazio fra le tradizioni filosofiche egemoni (platonica, stoica, epicurea e così via): dunque di accreditarsi come una proposta spiritualmente rilevante in quanto filosofica. Sappiamo bene che di questa identificazione del cristianesimo con una filosofia si è persa la memoria (anche perché, se intendiamo filosofia nel senso moderno e contemporaneo del termine, si tratterebbe di una identificazione mortale sia per il cristianesimo che per la filosofia), ma ciò non toglie che sia un dato storico inoppugnabile:

Dato che esistono esercizi spirituali cristiani, si crede che gli esercizi spirituali siano di ordine religioso. Invece gli esercizi spirituali cristiani sono apparsi nel cristianesimo a partire dal II secolo proprio come conseguenza della volontà del cristianesimo di presentarsi come una filosofia sul modello della filosofia greca, cioè come un modo di vivere, che comportava esercizi spirituali tratti dalla filosofia greca².

Per alcuni secoli, dunque, chi aveva desiderio di coltivare la dimensione spirituale dell'esistenza poteva optare per due strade principali: la spiritualità filosofica e la spiritualità cristiana. Questo felice pluralismo, però, non è durato abbastanza: l'imperialismo teologico (di cui ha parlato a suo tempo Jacques Maritain) ha finito con l'appropriarsi in maniera esclusiva dell'offerta di spiritualità. Il cristianesimo, grazie alla potenza politica raggiunta nel Medioevo dalla Chiesa cattolica, ha preteso di essere non "un" canale della spiritualità, ma "il" canale, relegando ogni altra modalità spirituale a sottoprodotto, quando non addirittura a contraffazione o veleno da evitare.

Bisogna aggiungere che nella Modernità i filosofi, pur impegnati vittoriosamente a riconquistare spazi culturali e sociali, non sempre hanno mostrato interesse a riappropriarsi anche di un diritto alla spiritualità: protagonisti di primo piano, da Hobbes a Hume, dai materialisti del Settecento ai positivisti dell'Ottocento, dalle varie interpretazioni del marxismo sino ai neopositivisti del XX secolo, sono stati quasi orgogliosi di non occuparsi di tematiche riguardanti lo "spirito" (che, in qualsiasi sen-

¹ Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jannie Carlier e David I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008, p. 50.

² *Op. cit.*, pp. 51 - 52.

Phronesis

so venisse inteso, evocava comunque qualcosa di impalpabile, evanescente, opinabile, se non addirittura illusorio e alienante). Si potrebbe obiettare: ma, dai neoplatonici del Rinascimento sino agli idealisti postkantiani e, nel XX secolo, a Heidegger e Jaspers, non ci sono sempre stati pensatori per i quali la filosofia ha mantenuto il diritto, e in buona misura il dovere, di occuparsi della vita spirituale ben al di là della sfera puramente intellettuale? Tutto vero. Purtroppo, però, persino i pensatori che hanno evidenziato la dimensione spirituale dell'esistenza e della vita collettiva sono stati letti, recepiti, in contesti tendenti a filtrarli selettivamente, trasformando la globalità della vita in concetti ordinati, ma asettici. Mi riferisco alle strutture accademiche su cui più di uno studioso ha attratto l'attenzione. Per esempio, quanto Hadot fa notare a proposito dell'abbandono dello stile "orale" del filosofare antico calza a pennello anche per capire l'abbandono della dimensione "spirituale":

nella prospettiva ristretta dell'Università, dato che si tratta di preparare gli allievi allo studio di un programma scolastico che consentirà loro di ottenere un diploma di funzionario e l'avvio di una carriera, il rapporto personale e comunitario deve necessariamente scomparire per cedere il posto a un insegnamento che si rivolge a tutti, cioè a nessuno³.

È lo stesso storico francese a collegare la perdita dell'«aspetto personale e comunitario della filosofia» con il fatto che essa

si è sempre più inoltrata in questa via puramente formale, ricercando a qualunque costo la novità in quanto tale: si tratta per il filosofo di essere il più originale possibile, se non creando un nuovo sistema, quanto meno producendo un discorso che, per essere originale, tende a essere molto complicato. La costruzione più o meno abile di un edificio concettuale finisce col diventare fine a se stessa. E così la filosofia si è allontanata sempre di più dalla vita concreta degli uomini⁴.

Non dissimili le considerazioni, a più ampio spettro, di Eugen Drewermann sul paradosso per cui

un genio (...) si logora i nervi per la causa in cui crede e che incarna, si rovina la salute, trascorre notti insonni, dal punto di vista esteriore fallisce" e "tre, quattro decenni più tardi ecco storici dell'arte, della letteratura, della chiesa, buttarsi sulla sua vita e sulla sua opera e spiegare con acribia e diligenza perché Baudelaire, Hölderlin, Goya, Van Gogh, Savo-

³ *Op. cit.*, p. 78.

⁴ *Ibidem.*

Phronesis

narola, Giordano Bruno, Giovanna D'Arco siano stati grandi personaggi. Neanche un briciolo dei veri conflitti e delle vere lotte di questi "grandi" trova accesso nella vita personale di questi critici. (...) Ed è proprio questo falsificare la vita facendola diventare dottrina della vita, questo ribaltare ogni vitalità spirituale facendola diventare erudizione della vita spirituale, questo pervertire l'autentico sapere religioso in scienza della religione⁵

che isterilisce il mondo della cultura e lo rende irrilevante agli occhi dei "comuni" mortali.

Non è azzardato ipotizzare che l'arretramento della speculazione filosofica - e più in generale dei ceti intellettuali - dall'ambito "spirituale" abbia favorito il successo della psicoanalisi e, più ampiamente, della psicologia. Quando il pubblico colto occidentale ha avvertito l'esigenza di indicazioni sulla vita interiore, sulle pratiche ascetiche, sulle esperienze meditative, sugli stati di unione mistica con gli strati più profondi della realtà, sulle modalità di relazionarsi agli altri, agli animali, alle bellezze naturali..., deluso dal taglio troppo "cerebrale" dei pensatori "ufficiali", ha potuto optare fondamentalmente fra tre direzioni: la *spiritualità cristiana* tradizionale, sia cattolica che protestante (specie se rinverdata da tematiche a lungo represses come l'irruzione dello Spirito Santo e della sua azione imprevedibile nei cuori e persino nei corpi dei fedeli); la *spiritualità orientale* (anche adottata in misura riduttiva, come per esempio in alcune scuole dove è possibile praticare yoga o altre tecniche corporee di danza, di lotta, di concentrazione mentale); la *psicologia* (sia attraverso il contatto diretto con uno psicoterapeuta sia, più ampiamente, attraverso la letteratura). Con Freud, Adler, Jung, Frankl, Fromm - ma la lista sarebbe interminabile - l'uomo della strada, specie se geloso della sua "laicità", ha ritrovato il sapore di interrogativi e ipotesi che la filosofia (sulla scia delle scienze) sembrava aver cassato definitivamente: cosa possiamo scoprire nel vasto e enigmatico mondo dei sogni, dei simboli, delle fiabe, dei miti, dei sentimenti viscerali, della follia? Che indicazioni ci possono venire dall'esperienza devastante dei *gulag* e dei *lager*? Come possiamo uscire dall'analfabetismo emotivo e imparare ad amare?

Lo voglio asserire con pacatezza ma con fermezza: per chi ha a cuore la dimensione spirituale, l'*exploit* della psicologia nel XX secolo ha costituito una preziosa *chance*. Ha offerto, a quanti non volessero o non potessero

⁵ Eugen Drewermann, *Il vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 333-334.

Phronesis

sperimentare la spiritualità religiosa (sia nell'alveo del cristianesimo, o di altre confessioni monoteistiche come l'ebraismo e l'islamismo, sia secondo le tradizioni induiste e buddhiste), uno spazio inedito⁶.

Uno sguardo al presente

La pluralità attuale delle offerte spirituali (secondo i modelli cristiani, orientali o psicologici) è dunque, a mio avviso, una ricchezza irrinunciabile. Le differenze strutturali fra questi canali, abbastanza nette per giustificare ogni cura nel conservare le rispettive identità, non dovrebbero però costituire una ragione di ignoranza reciproca: tutti possono imparare da tutti, se non altro a valorizzare, nel confronto, la propria originalità. Tale pluralità è anche esauriente, definitiva, non ulteriormente incrementabile? Ritengo che una risposta affermativa sarebbe errata. Come i confini della spiritualità biblica sono apparsi, negli ultimi due secoli (da Schopenhauer in poi, sino a Herman Hesse e oltre), troppo angusti; come i territori della spiritualità orientale (considerata nel complesso delle sue innumerevoli articolazioni interne) non hanno attratto tutti i delusi della spiritualità biblica; così non ritengo che il ricco patrimonio spirituale che passa attraverso il variegato mondo della psicologia sia in grado di esaurire per ampiezza, e soprattutto per radicalità, la domanda complessiva di spiritualità. Senza pretese di sostituire nuovi imperialismi culturali ai precedenti, la filosofia (ma un discorso analogo lo si potrebbe avviare dal punto di vista della musica, della letteratura, delle arti figurative e plastiche, dello sport, della culinaria... e - perché no? - delle stesse scienze "dure") ha il diritto/dovere di attrezzarsi per rivalorizzare e socializzare le potenzialità spirituali della sua tradizione.

Significa, alla luce del rapido *excursus* diacronico, che sia necessario ritornare ai modelli delle scuole ellenistiche? Neri Pollastri (sulla scorta di Martha Nussbaum) ha chiarito, già da anni, questo punto molto lucidamente:

il tratto ad esse comune è costituito dalla trasformazione della filosofia in

⁶ Può essere interessante notare come alcune recenti conversioni al cristianesimo vengono legittimate, dagli stessi protagonisti, dal punto di vista del piano epistemologico e del registro esistenziale, come trasformazioni dettate - se non addirittura imposte - da processi psicologici. Scrive, ad esempio, uno dei più prestigiosi intellettuali marxisti italiani raccontando la sua scoperta della «contemporaneità della Persona di Cristo», che «la verità psicologica, che soltanto per un'assurda scissione dello Spirito umano si è trasformata nell'astratta verità speculativa e nella triste verità del materialismo scienziato, è l'unica strada che si apre ancora davanti a noi nella crisi di tutti i saperi» (Pietro Barcellona, *Incontro con Gesù*, Marietti 1820, Genova-Milano 2010, p. 113).

Phronesis

una *prassi terapeutica*, che presuppone una ben definita e dogmatica concezione dell'uomo (una sua "natura") e del mondo in cui esso vive, nonché un *universale e intrascendibile obiettivo da raggiungere* - la sua *salute*. Queste concezioni abbandonano così il modo di intendere la filosofia proprio di Socrate: le *dottrine dei maestri* non possono essere sottoposte a critica; le scuole filosofiche sono circoli chiusi, comunità dove *non si ricerca, non si esamina*, ma si *apprende* - con la mente e con il corpo - *come vivere in base ad un modello autoritativamente dato per buono*⁷.

Dunque, nessuna riesumazione pedissequa delle scuole ellenistiche. In contesti nuovi, in cui si evidenzia con nettezza che in filosofia non ci possono essere ruoli fissi e che il maestro è tanto più grande quanto riesce a farsi condiscipolo dei discepoli, vanno piuttosto ripresi e valorizzati alcuni elementi di quell'epoca che sono poi andati sfumando sin quasi a scomparire nell'età contemporanea: la filosofia come ricerca non solo di scienza e sapienza, ma anche di saggezza e prudenza; come esercizio non soltanto della mente, ma della volontà e dell'intera personalità; come attività intima e personalissima, ma cordialmente aperta al confronto, allo scambio fraterno, all'ammissione dei propri errori e alla gratitudine per chi ci consente di liberarcene.

Un filosofo-in-pratica, Ran Lahav, che esplora, non solo teoricamente, alcune modalità inedite di valorizzazione della dimensione spirituale della filosofia (convinto che «un praticante filosofico è più come un ricercatore spirituale che come uno psicologo»⁸), ha addirittura proposto una revisione semantica del vocabolo. A suo avviso, infatti, «da filo-sofia» è un «processo» in «due fasi»: la «pratica filosofica (autoriflessione filosofica)» e la «trans-sofia (andare al di là)»⁹. In altri termini, a suo parere, la filosofia integrale comprende «l'auto-indagine della nostra caverna platonica e l'uscita dalla caverna» o, fuor dalla metafora platonica, implica «investigare il nostro modo riduttivo di essere e poi trasformarci per raggiungere un modo di essere più ampio»¹⁰.

⁷ Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano 2004, pp. 175-176.

⁸ Ran Lahav, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 116.

⁹ *Op. cit.*, p. 4.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 30. Alla luce di questa scansione all'interno del semantema "filosofia", non capisco bene il titolo dell'opera. Sarebbe stato più fedele all'*intentio* dell'autore israeliano qualcosa come *Oltre la pratica filosofica, Oltre il pensiero filosofico*. È vero che, sia pur una sola volta, Lahav parla di «una nuova fase del processo, che si può descrivere come *trans-sofia* - oltre la filosofia» (p. 148): ma sarebbe interessante (se si potesse accedere all'originale inglese) verificare se si è trattato di una svista dell'autore o di una forzatura del traduttore italiano.

Phronesis

Che cosa può intendersi per spiritualità filosofica?

In queste paginette ho aggettivato più volte il sostantivo “spiritualità”: filosofica, religiosa, psicologica, orientale, cristiana, cattolica, protestante... Forse, prima di concludere, sarebbe opportuno provare a tracciare un *identikit* della spiritualità filosofica. Hadot, citando una descrizione di Plotino ad opera del discepolo Porfirio (*Vita di Plotino*, 8, 19) - tentava di «essere presente a se stesso e agli altri» - osserva che «costituisce un'eccezionale definizione di ciò che dovrebbe essere ogni vita filosofica»¹¹. Ma si è presenti agli altri *per il solo fatto* che si è presenti a sé stessi? O non è necessario vivere la concentrazione su di sé *in maniera dialettica* rispetto all'attenzione verso l'altro-da-sé? In un certo passaggio delle sue opere, Hadot scrive in proposito: «Distogliti da tutte le cose, diceva Plotino; ma con viva contraddizione non si dovrebbe dire anche: accogli tutte le cose?». Commentando questa sua stessa espressione, il pensatore francese aggiunge:

In generale, tenderei 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 cose¹².

Non dissimile, mi pare, la caratterizzazione proposta da Lahav del «tipo di trasformazione che cerchiamo nella trans-filosofia»:

In breve, *pienezza* è un'emanazione libera e creativa della vita che fluisce nel mio intero essere e mi ispira a straripare al di fuori di me e dare all'esterno le mie energie, la mia attività o la mia pace interiore, le mie comprensioni, il mio amore, la mia luce¹³.

Proviamo a esplicitare, con un occhio al concreto, cosa possa implicare questo «superamento dell'io parziale» (Hadot), questa «pienezza» (Lahav). Innanzitutto, suppongo, la liberazione da un senso troppo vivo della proprietà privata. Un filosofo attaccato ai soldi, che dia importanza al denaro o che addirittura stia attento a fare della filosofia un mezzo di accumulazione del denaro (ben al di là delle necessità elementari della sopravvivenza in una società capitalistica complessa), pregiudica una delle

¹¹ Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 111.

¹² *Op. cit.*, p. 117.

¹³ Ran Lahav, *Oltre la filosofia*, cit., p. 167.

Phronesis

radici del movimento di auto trascendimento. Spinoza che rinuncia a un'eredità troppo generosa, e si limita ad accettare ciò che può sostenerlo, costituisce un esempio confortante.

Poi immagino che non gli venga spontaneo abbarbicarsi al proprio stato di salute e che preferisca una vita qualitativamente intensa a una vita quantitativamente più estesa, ottenuta a costo di evitare esperienze intense e significative. In questo distacco dal proprio benessere fisiologico (ovviamente non in chiave doloristica o masochistica, ma per desiderio di attingere quante più ricchezze anche emotive possono sperimentarsi nella breve vita terrena) rientra il coraggio davanti ai poteri - ufficiali o criminali, non sempre nettamente separabili - che impongono di optare fra l'autocensura e la sopravvivenza biologica. Socrate o Giordano Bruno sono quasi delle icone di questo aspetto dell'ascesi filosofica.

Sappiamo, però, che la nostra struttura psico-fisica ci rende bisognosi di affetti quanto di cure mediche: il filosofo deve essere disposto, dunque, per amore della ricerca, a restare non solo senza "pane" ma anche senza "rose". Se anche solo una persona al mondo può tenerci sotto ricatto minacciando di privarci della sua amicizia o del suo conforto sentimentale-sessuale o del riconoscimento sociale, ciò è da una parte sintomo d'imperfetta autonomia spirituale e, dall'altra, causa di travisamenti nel giudicare per quanto obiettivamente possibile uomini e cose. In un professore di filosofia che fosse, almeno orientativamente, anche filosofo non dovrebbe esserci traccia né di avidità né di gelosia né di invidia per il successo dei colleghi; o, almeno, dovrebbe riconoscersi solo la traccia della sua lotta contro simili difetti. Kierkegaard racconta del teologo che, rivolgendosi al suo Dio, gli spiega: ho scritto tre volumi per dimostrare che esisti, ma se - ciò nonostante - non mi fai diventare vescovo, sono pronto a scriverne altri tre per dimostrare che non esisti. Nell'immaginario collettivo odierno la spiritualità è stata così scorporata dalla filosofia (e riservata alla religione) che un predicatore borioso e venale fa sorridere di commiserazione, invece un conferenziere altrettanto vanitoso e con elevate pretese di ricompensa monetaria non suscita nessuno stupore.

Poco sarebbe la libertà dal denaro e dalla tendenza all'autoconservazione se non fosse la pre-condizione della libertà dai pregiudizi culturali assimilati con il latte materno e respirati irriflessivamente nel proprio villaggio, nella propria regione, nella propria patria: una libertà che non si acquista da un giorno all'altro e, soprattutto, che non si acquista senza un processo di spogliazione dei propri abiti mentali che è, inseparabilmente,

Phronesis

motivo di alleggerimento che dà ebbrezza e d'impoverimento che provoca paura.

Se è difficile deporre le idee altrui passivamente recepite, ancora più difficile è gioire della prospettiva di rinunciare alle proprie - anche le più faticosamente acquisite - ogni qual volta il confronto intellettuale con altri ce lo imponga: eppure, senza questa propensione a lasciarsi spiazzare e mettere in crisi dagli argomenti altrui, il filosofo non sperimenta il *proprium* della libertà filosofica. «La filosofia non è una costruzione di sistemi, ma la risoluzione presa un volta per tutte di guardare ingenuamente in sé e intorno a sé»: commentando questa frase di Bergson, Lahav ritiene che

l'espressione “guardarsi ingenuamente” significa affrancarsi dall'artificiale, dall'abitudine, dal convenzionale, dal costruito, e ritornare in fondo a una percezione per così dire elementare, scevra di ogni pregiudizio. Si può dire che questo sforzo, analogo a quello del pittore, è un esercizio spirituale¹⁴.

Tale distacco intellettuale, frutto maturo di tutto un più radicale e radicato processo di auto trascendimento, è forse il massimo che la filosofia richiede (e rende possibile)? Direi che l'ultimo passo consista nella rinuncia alle idee: non solo alle altrui, non solo alle proprie, ma alle idee *in quanto tali*. È il punto più affascinante ma anche più controvertibile. Non alludo a nessuna moda irrazionalistica o anche solo anti-intellettualistica: mi riferisco piuttosto al dato, per me attestato da tutti i sommi pensatori dell'umanità, che proprio la ragione, al culmine della sua attività, entra in sfere così reali da non prestarsi più all'analisi razionale. Ran Lahav l'ha saputo esprimere con equilibrio:

Molte tradizioni sapienziali e spirituali hanno sviluppato modi per facilitare le comprensioni profonde, mediante tutta una serie di tecniche: meditazioni, tecniche di lettura e scrittura contemplativa, addirittura esercizi fisici e danze spirituali. se ne trovano esempi nelle tradizioni del cristianesimo monastico, dell'induismo, del buddismo, della scuola islamica sufi. Queste considerazioni mi fanno ancora pensare che la filosofia, nel suo tentativo di entrare in contatto con i più grandi orizzonti della nostra realtà, non debba limitarsi al ragionamento intellettuale. Non deve limi-

¹⁴ *Op. cit.*, p. 169.

Phronesis

tarsi, insomma, a quella che comunemente si chiama filosofia¹⁵.

Da Eraclito a Wittgenstein, è ricorrente la testimonianza che - per parafrasare Saint-Exupéry - l'essenziale è invisibile alla mente. Una di queste sfere meta-razionali la si sfiora, indubbiamente, in direzione della ulteriorità dell'essere (e vari filosofi vi alludono adoperando il termine "mistico"); ma, anche se meno visitata dai filosofi, esiste anche la sfera meta-razionale della dedizione agli altri. Non mancano gli accenni a questa forma di amore - "agapico" - che, a differenza dell'amore "erotico", "non pare umano". Hadot osserva, a proposito dell'esempio di Socrate (del Socrate "mitizzato" se non proprio dello sfuggente Socrate storico), che «ciò che si cerca di attualizzare e di far diventare un ideale filosofico è piuttosto la sua vita e la sua morte, interamente dedicate agli altri, votate a indurli a prendersi cura di se stessi, a renderli migliori»¹⁶. E, a proposito dello stoicismo, sostiene:

Non dire: non ci si può occupare degli altri senza occuparsi di se stessi, ma, al contrario, come dice Seneca (*Lettera* 48, 3): "Vivi per gli altri, se vuoi vivere per te". Infatti, aggiunge Seneca, non si può essere felici, se si pensa solo a se stessi. È vero che si potrebbe pensare che, per occuparsi degli altri, sia necessario anzitutto trasformare se stessi; ma questa trasformazione di sé consiste appunto nell'essere attenti agli altri. In conclusione, con una formulazione forse un po' esagerata, direi che non c'è autentica preoccupazione per gli altri senza oblio di sé. O comunque certamente senza l'oblio del proprio interesse personale¹⁷.

Bisogna comunque riconoscere francamente che la convinzione di un Marco Aurelio («la bontà presuppone un disinteresse totale, deve essere in qualche modo spontanea e irriflessa, senza il minimo calcolo, senza il minimo compiacimento verso se stessi»¹⁸), non è una posizione comune fra i filosofi estranei alla tradizione biblica e, in particolare, evangelica.

Questi brevi, telegrafici accenni, suggeriscono - sulla domanda intorno alla spiritualità *filosofica* - almeno due considerazioni conclusive. La prima:

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 179-180. L'autore continua: «Per troppo tempo la filosofia occidentale si è concentrata quasi esclusivamente sul ragionamento intellettuale. Ma per quelli che cercano orizzonti più ampi e una trasformazione di sé, è tempo di aprirsi a forme più ampie di comprensione. Questo ci ricorda ancora che la filosofia deve includere molto più che la filosofia nel senso tradizionale del termine. Deve includere anche la trans-sofia - oltre il ragionamento intellettuale e l'analisi astratta».

¹⁶ Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 167.

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 146-147.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 147, in cui Hadot sintetizza un testo di Marco Aurelio.

Phronesis

nella repubblica filosofica ogni filosofo può essere testimone di una sua spiritualità, in coerenza con ciò che pensa sull'intero. Nella realtà esistono tante spiritualità, quasi quanti sono le donne e gli uomini che affrontano il cammino filosofico. È solo a partire, induttivamente, dalla molteplicità delle spiritualità effettivamente incarnate che si può osare costruire, per astrazione (operazione non solo lecita, ma indispensabile a chi voglia filosofare), un *identikit* della spiritualità filosofica *in quanto tale*.

Seconda considerazione: il modello astratto di una spiritualità filosofica coincide con la struttura idealtipica della spiritualità umana. Non sto, ovviamente, negando la specificità della spiritualità biblica rispetto alla spiritualità della filosofia greca o delle filosofie religiose orientali o delle psicologie umanistiche del XX secolo; tanto meno sto auspicando, nel tempo, una dissoluzione delle specificità in un grande, indistinto *blob* dove sia irrilevante ogni questione di principi, di metodi e di fini. La spiritualità del futuro, nella mia prospettiva, avrà al contrario la struttura policroma di un mosaico di spiritualità "settoriali": ogni "tessera" contribuirà all'armonia del sistema quanto più sarà se stessa, unica, inconfondibile (anche se spogliata da superfetazioni dogmatiche o moralistiche e ricentrata sulla "perla preziosa" in cui consiste il suo specifico). Sto, insomma, asserendo che il mosaico delle spiritualità "regionali" può costruirsi (sia pure in forma sempre provvisoria e perfezionabile) solo sullo sfondo - o sulla base - di una spiritualità "fondamentale" tanto più filosofica quanto meno si declina, e si lega e si presenta, in specifiche istituzioni, tradizioni, ideologie, simbologie. Una simile spiritualità si dedica a coltivare quel "terreno" essenziale senza di cui ogni sedicente spiritualità rischierebbe di entrare in contraddizione con altre e con sé stessa (per esempio assimilando, esaltando ed esibendo elementi di disprezzo di etnie diverse dalla propria o di determinate specie animali). Può essere immaginata, insomma, come l'*humus* fertilizzante nel giardino delle spiritualità contemporanee. Nella conversazione, a cui ho già attinto prima, con Davidson, Pierre Hadot a un certo punto sostiene:

Mi è rimasta impressa questa frase di Anne Cheng nel suo libro *Storia del pensiero cinese*, a proposito del Tao (o Dao): "Ogni forma di spiritualità comincia con un 'lasciare la presa', con una rinuncia all'io limitativo e limitante". Questa osservazione mi induce a pensare che l'idea di un cambiamento di livello dell'io si ritrovi in filosofie estremamente diverse¹⁹.

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 117-118.

Phronesis

Per parte mia, sommessamente, mi limiterei a modificare il termine “filosofie” in “spiritualità” (femminile plurale). Perché non proprio tutte le filosofie sono anche delle proposte di trasformazione spirituale e, soprattutto, perché ci sono proposte di trasformazione spirituale che non sono anche dottrine filosofiche. È là dove si configura una qualche forma di spiritualità che pulsa *La Mystique sauvage* di cui si è occupato Michel Hulin: un “sentimento oceanico” (Romain Rolland) che mi spinge, ben al di là delle ristrettezze dell’*ego*, ad avvertire la «coappartenenza essenziale tra me e l’universo circostante»²⁰.

²⁰ Michel Hulin, *La Mystique sauvage*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, pp. 36 - 37 (esiste la traduzione italiana, con il titolo *Misticismo selvaggio*, per i tipi delle Edizioni Red, Como 2000).

Phronesis

Esperienze

Phronesis

Dall'oralità alla scrittura Come documentare un'esperienza filosofica?

di Giorgio Giacometti

Presentazione

Il dialogo che segue è una ricostruzione di due colloqui reali di consulenza filosofica, durati circa un'ora l'uno, avvenuti nella primavera del 2007 a distanza di poco meno di una settimana l'uno dall'altro. Consulante fu una signora di circa 50 anni, conosciuta in occasione di un seminario di pratica filosofica rivolto a non filosofi. La signora, avendo trovato interessante l'approccio filosofico ai problemi della vita, esemplificato nel corso del seminario, mi chiese un colloquio privato al fine di discutere un problema personale, di cui aveva accennato già nel contesto del gruppo.

Il testo del dialogo è ricostruito "a tavolino" sulla base del ricordo di quanto avvenuto durante il colloquio reale. Più ancora del contenuto del colloquio, ciò che mi interessa presentare in questa sede è la particolare tecnica di ricostruzione che ho adottato. Ho scelto deliberatamente un caso tra i più brevi, felicemente "risolto" (almeno in apparenza), che ben si presta, a mio modo di vedere, per esemplificare questa tecnica ricostruttiva.

Si tratta della cifra narrativa che adopero, correntemente, nell'archiviare i miei casi. Essa mi sembra particolarmente utile per *registrare* i guadagni "teoretici" conseguiti, attraverso l'esercizio filosofico, non solo dai consultanti, ma dallo stesso consulente.

In che consiste questa tecnica? Il dialogo ricostruito è una deliberata *stilizzazione* di un dialogo reale. Scopo di tale stilizzazione è quello di rendere il più possibile trasparente la "tessitura logica" o, per così dire, lo "scheletro" argomentativo del processo dialogico, evitando di indulgere in annotazioni di contorno o nella tediosa ripetizione di formule di passaggio, frequenti nelle comuni "narrazione di caso", quali: "A questo punto le chiesi", "La consulente disse", "Allora domandai" ecc.

Ne dovrebbe emergere abbastanza chiaramente il mio "metodo" o, per meglio dire, il mio *stile* di lavoro.

È vero, infatti, che il filosofo consulente, secondo il magistero di Achenbach e Pollastri, in ragione della caratteristica libertà del filosofare

Phronesis

si picca di non applicare ai dialoghi che intrattiene con i propri ospiti metodi preconfezionati. Ma, come molti hanno giustamente rilevato, è pur vero che dall'effettivo esercizio dialogico è possibile evincere, per così dire *a posteriori*, lo *stile* che è stato concretamente messo in opera, da questo o quel filosofo consulente, in questa o quella circostanza.

Nel mio caso credo di poter dire di avere esercitato un approccio di tipo *dialettico* o *maientico*, in senso antico. Ho cercato, infatti, a partire dalle *credenze*, implicite nelle tesi e nei problemi esposti via via dalla consultante, di scavare nella direzione dei loro *presupposti* non sempre evidenti, a caccia di eventuali *aporie* o, comunque, di punti di vista sempre più ampi e comprensivi. Scopo di tale *investigazione*, a tratti incalzante (che, a una prima lettura, sembra avere più del "giudiziario" che - tanto per dire - dello "psicoterapeutico"), è stato quello di illuminare sempre meglio il *sensu*, non sempre appariscente, di quanto la stessa consultante, per così dire, "credeva di credere"; così da pervenire a quella che, nel lessico pratico-filosofico più diffuso, si suole chiamare la *chiarificazione* della sua *visione del mondo* (in questo caso piuttosto parziale e limitata a un'"area" circostante il nodo problematico da sciogliere). In tale processo non mi sono peritato di suggerire, di volta in volta, possibili *ipotesi* di lavoro, avendo però sempre l'accortezza di verificare se su tali ipotesi si potesse registrare una convinta *intesa* da parte della mia interlocutrice.

Se obiettivo del processo, in quanto processo di illuminazione, è stato, per definizione, l'ampliamento della *conoscenza* di sé e del mondo da parte della consultante, il percorso dialogico ha incontrato anche la *soluzione* o, meglio, la *dissoluzione* del problema iniziale. Tale *effetto*, anche se non è stato ossessivamente ricercato come *scopo*, una volta raggiunto ha giustificato, a mio modo di vedere, la denominazione - assegnata all'esercizio filosofico - di *consulenza*, nel senso anche più ovvio del termine, ossia quello di un *aiuto* dato a persona che chiede, implicitamente, che il suo problema venga risolto o, almeno, attenuato.

Un particolare esito del colloquio, che mi sembra degno di menzione, (tipico, del resto, del mio approccio maientico a sfondo, almeno a un primo livello di analisi, "scetticheggiante") è il seguente: quanto appariva inizialmente *necessario* alla consultante (un determinato *presupposto* non veduto e tanto più tenuto fermo come *ovvio*) si è rivelato successivamente come qualcosa di meramente *opinabile*.

In generale, non è mai fruttuoso - secondo la mia esperienza - aggredire "frontalmente" le credenze di una persona, per quanto aberranti queste possano apparire, soprattutto quando esse si rivelano "impastate",

Phronesis

per così dire, con l'immagine che la persona si fa di se stessa e del mondo, costituendo quasi l'"architrave" della propria prospettiva. È sempre possibile, però, - anzi, a mio modo di vedere, una vera e propria *esigenza* del filosofare - , "depotenziare", per così dire, l'incidenza di questi veri e propri *dogmi* irriflessi, semplicemente mostrandone *contingenza* e *relatività*. Tale approccio, senza mettere direttamente in discussione la "filosofia di vita" del proprio interlocutore (il che potrebbe facilmente scatenare riflessi difensivi di ordine emotivo e, banalmente, la "perdita del cliente"), gli consente, tuttavia, una delicata dislocazione da se stesso, con pregevoli effetti di autoironia e di alleggerimento esistenziale.

Ma del mio stile meglio di me credo che possa giudicare il lettore. Sempre che la stilizzazione ricostruttiva, adottata proprio per favorire il riconoscimento delle nervature logiche del processo, non finisca per fare velo alla comprensione del medesimo.

Sono forse necessarie, al riguardo, alcune *avvertenze* (valide per tutti i casi in cui si adotti una simile modalità di ricostruzione).

Il ritmo del dialogo "fittizio" (inutile sottolineare che ogni ricostruzione, in quanto tale, è sempre anche un *tradimento* e, in parte, una *reinvenzione*) appare serrato e privo quasi di respiro (quasi-giudiziario, appunto), mentre nel dialogo reale, come si può ben immaginare, non sono mancati momenti di pausa, di riflessione, di "confusione", di dubbio e anche veri e propri errori di comprensione da parte di entrambi gli interlocutori riguardo a quello che, di volta in volta, veniva detto. Nella ricostruzione sono stati deliberatamente cassati i "convenevoli", i passaggi narrativi, così come si è rinunciato a rendere, magari attraverso opportune didascalie, i tratti del linguaggio non verbale (i sorrisi, le battute, gli aggrottamenti della fronte ecc.).

Il modello, inutile negarlo, resta il dialogo socratico nella *stilizzazione platonica*, nella quale, come è ben noto, a volte la parte dell'interlocutore di Socrate si riduce a battute, tanto confortanti (per il filosofo) quanto "sospette", della serie: "Certo, Socrate", "Senz'altro", "Necessariamente", "Come no!"....

Le più che legittime critiche che si possono muovere al mio stile, apparentemente (e provocatoriamente) più "direttivo" dello stile comunemente attribuito a una consulenza filosofica, che dovrebbe ruotare soprattutto - si dice - sull'*ascolto* dell'altro, devono, dunque, fare la tara delle "licenze poetiche" legate alla forma della ricostruzione (non priva di una certa autoironia, nella sua pretesa "imitazione platonica" o, se si vuole, del "peggior Platone").

Phronesis

L'obiettivo di tale forma di ricostruzione, come detto, non è tanto quello di restituire a ciascuno dei due interlocutori la parte che “*storicamente*” gli spetta (difficile, a memoria, ricordare esattamente chi ha detto che cosa, quando e come), quanto quello di rendere nel modo più efficace possibile il “succo” *logico* del colloquio.

A rinforzo di tale esigenza riporto al termine del dialogo una *sintesi* complessiva, volta a rendere se possibile ancora più nitidi quelli che mi paiono i passaggi logici fondamentali del dialogo (e, quindi, i “guadagni teoretici” raggiunti, per poveri che siano).

Certo, l'idea che, in generale, mi guida (e che rende conto dello stile ricostruttivo adottato) è che essenziale a un dialogo *filosofico*, in quanto tale, non sia né l'ascolto reciproco, né l'umana accoglienza, né la cosiddetta empatia, pur fecondi, bensì la *comune intesa (homologia)*, comunque prodotta, intorno alle ipotesi via via emergenti nel colloquio, chiunque, di volta in volta, abbia il merito (o la colpa) del loro conio. Ciò che conta, in filosofia, infatti, non è tanto il *copyright* di un'idea, quanto la qualità della sua *verifica dialogica*.

Ciò non contraddice, ma al contrario conferma e rinforza un indiscutibile dato apparentemente soltanto psicologico, ma in effetti intrinseco all'approccio maieutico: le scoperte che una persona accoglie con convinzione, non diversamente da quelle a cui essa perviene autonomamente, risultano, a differenza delle ipotesi che le sono meramente suggerite (verbalmente) da altri, non solo soggettivamente più persuasive, ma anche, per così dire, “noeticamente” più vere.

D'altra parte, comunque vi si pervenga (anche attraverso mezzi non verbali), fine ultimo della pratica, al di là della stessa intesa “razionale” tra interlocutori, ritengo che sia qualcosa di cui “non si può parlare” e di cui, meno che meno, si può *scrivere*: la tacita *illuminazione (insight, Einsicht)* del consultante, comunque raggiunta (di cui al massimo può essere indizio, come nel caso proposto, un radioso sorriso).

Dialogo

Filosofo - Dunque, mi dica in che cosa consiste il problema per cui Lei è venuta in consulenza.

Consultante - Mio fratello e io non siamo d'accordo su *chi* fosse nostro padre.

F - In che senso?

C - Secondo me nostro padre (che è morto qualche anno fa) era una persona onesta, integerrima, un modello da imitare, mentre mio fratello

Phronesis

- pensa che nostro padre presentasse una “faccia nascosta”, più ambigua.
- F - Che genere di “faccia nascosta”?
- C - A giudizio di mio fratello mio padre, in fondo, era una persona egoista, piena di sé, incapace di amare veramente.
- F - Dunque, secondo Lei, suo fratello sbaglia?
- C - Non lo so, ma non mi piace affatto il modo in cui lui si rappresenta nostro padre.
- F - Lei, dunque, non è sicura che Suo fratello sbagli?
- C - Non lo posso essere completamente. Se lui pensa quello che pensa, ne avrà motivo...
- F - D'accordo, ma se questo è possibile, cioè che Suo fratello, per qualsiasi motivo, possa avere ragione, Lei ammette la possibilità che Suo padre potesse essere diverso da come Lei, invece, se lo dipinge. Lei *desidera* e, forse, *crede* che Suo padre fosse onesto, ma non *sa per certo* che lo fosse.
- C - Sì, è vero, mio fratello mi fa venire dubbi.
- F - Se fosse un'altra persona ad avere una cattiva opinione di Suo padre, Lei avrebbe gli stessi dubbi?
- C - Credo di no.
- F - Come mai è soprattutto il punto di vista di *Suo fratello* a farLa dubitare?
- C -
- F - Forse, nonostante tutto, Lei *crede* a Suo fratello più che ad altri?
- C - Temo di sì. Forse proprio per questo mi *irrita*.
- F - La irrita proprio perché teme che possa avere ragione? Dunque, paradossalmente, Lei difende con tanta maggiore energia la tesi che Suo padre fosse onesto ... quanto meno ci crede veramente (proprio perché teme di sbagliare)?
- C - Può essere.
- F - Questo paradosso mi sembra meritevole di ulteriore approfondimento. Ma esaminiamo ora meglio i singoli aspetti di quanto va emergendo. Innanzitutto, perché Lei crede più a Suo fratello che ad altri (salvo, forse, che a Se stessa), per quanto riguarda Suo padre?
- C - Non vorrei crederci, appunto, ma ammetto che mio fratello lo *conoscesse bene*, almeno quanto me.
- F - Dunque Suo fratello La fa dubitare della Sua idea di Suo padre, perché lo *conosceva* almeno quanto Lei?
- C - Sì.
- F - Se, ad esempio, colleghi di lavoro di Suo padre avessero, su Suo pa-

Phronesis

- dre, la stessa cattiva opinione di Suo fratello, anche costoro la farebbero dubitare della Sua opinione?
- C - Non mi risulta che i colleghi di lavoro di mio padre ne avessero una cattiva opinione...
- F - D'accordo, ma supponiamo che un collega, che conosceva molto bene Suo padre, ora esprimesse un'opinione su Suo padre poco lusinghiera, come quella di Suo fratello, Lei gli crederebbe?
- C - No, mi fiderei più di mio fratello... e di me stessa.
- F - Ma, se costui conoscesse Suo padre altrettanto bene di Lei e di Suo fratello, Lei comunque non gli crederebbe come a Suo fratello?
- C - No, non gli crederei.
- F - Allora la ragione per cui Lei crede a Suo fratello, nonostante tutto, più che a chiunque altro (salvo Se stessa), non può riposare soltanto sul fatto che Suo fratello conoscesse così bene Suo padre. Infatti, anche questo ipotetico collega lo conoscerebbe altrettanto bene, eppure Lei non gli crederebbe. Non può trattarsi, quindi, solo di *conoscenza*. Quando Lei dice che *si fida* di Suo fratello, a che cosa, allora, fa esattamente riferimento?
- C - Ho *fiducia* in lui, credo che sia in *buona fede* quando parla di mio padre.
- F - Intende dire che Suo fratello non ha *interesse* a mentire?
- C - Sì. Se lui pensa male di mio padre, temo che sia perché *sente* di avere subito qualche torto da lui.
- F - Questo passaggio mi sembra importante. Se Suo fratello *sente* di avere subito qualche torto, allora Suo padre, per quanto fosse onesto (come Lei ritiene), quanto meno non è stato abbastanza *attento* da evitare che Suo fratello potesse *sentirsi* in qualche modo offeso o ferito da qualche suo comportamento... Questo mi sembra un *dato* che, alla luce del punto di vista attuale di Suo fratello, anche Lei dovrebbe riconoscere, giusto?
- C - Temo di sì.
- F - Ancora non possiamo dire, quindi, se Suo padre fosse o meno una brava persona, né riguardo alle sue proprie intenzioni, cioè *soggettivamente*, né *in assoluto*. Ma parrebbe un dato *oggettivo* quanto meno il fatto che, se Suo fratello sente come sente e pensa come pensa, Suo padre non è stato completamente onesto... diciamo: "agli occhi" di qualcuno (cioè di Suo fratello).
- C - Devo ammetterlo, temo.
- F - Forse, quindi, quello che La irrita non è solo o tanto il *contenuto* dell'opinione che Suo fratello ha di Suo padre, opinabile come il conte-

Phronesis

nuto di qualsiasi opinione, ma ciò che l'*esistenza stessa* di questa opinione, per così dire, *testimonia* (in un figlio): qualcosa che “incrina” comunque l'immagine, forse un po' “idealizzata”, che Lei si è fatta di Suo padre.

C - Sì, mi rendo conto che forse ho idealizzato un po' mio padre. Se così non fosse, cioè se la mia opinione fosse giusta, obiettivamente, anche mio fratello la penserebbe come me. Ma, appunto, così non è.

F - Prima ci eravamo meravigliati che Lei con tanta maggiore energia difendesse la Sua opinione sul conto di Suo padre, quanto più la vedeva minacciata dalla *credibilità* dell'opinione contraria di Suo fratello. Ora possiamo dire più precisamente che la Sua opinione è minacciata direttamente dall'*esistenza* stessa di tale opinione contraria. In ogni caso, il paradosso consisteva e consiste nel fatto che Lei sembra insistere con tanta maggiore energia sulla Sua tesi quanto meno Lei stessa, in fondo, ne è convinta e quanto più teme che “traballi”. In generale, come mai, secondo Lei, spesso si registra questo genere di paradossi? Cioè, a volte si difendono le cause che si sanno perse con tanta maggiore energia, proprio perché le si sanno perse....

C - È vero. Forse si ha paura delle *conseguenze* del fatto di scoprire che si aveva torto...

F - E, nel Suo caso, quali potrebbero essere queste conseguenze? Perché Lei *teme*, come ha più volte detto, che Suo padre fosse meno onesto di quello che a Lei stessa egli appariva?

C -

F - Di quali conseguenze ha paura? Ci pensi.... [il colloquio termina, per riprendere dopo circa una settimana]

C - Ho riflettuto su quello di cui ho paura. Come dicevo, per me mio padre era e, vorrei dire, è *ancora* un *modello*. Se mio fratello avesse ragione sul suo conto, non avrei più questo modello da seguire, ad esempio nel mio stesso agire. Ecco la conseguenza negativa che volevo (e vorrei) evitare.

F - Quando Lei dice che Suo padre è per Lei un modello di comportamento immagino che Lei si riferisca alla Sua onestà (a quella, almeno, che appariva tale), giusto?

C - Sì.

F - Ma se Suo fratello avesse ragione...?

C - Io sarei *delusa* da mio padre.

F - E perché sarebbe delusa?

C - Perché mio padre non corrisponderebbe al modello!

Phronesis

F - Al modello da lui stesso rappresentato?

C - Sì, a quello, almeno, di cui testimoniava o... sembrava testimoniare.

F - Ma, per poter dire che Suo padre forse “tradiva” il suo stesso modello, in qualche modo quel modello deve “resistere”, deve essere qualcosa di “antecedente” a Suo padre.

C - In che senso?

F - Provo a spiegarmi con altre parole. Finora Lei è sembrata misurare la bontà dei modi di agire (per esempio Suoi) sulla base del fatto che riproducessero, in qualche modo, l’agire di Suo padre. Ma, in realtà, se ora Lei può essere delusa da Suo padre, questo significa che è l’agire stesso di Suo padre, ora, a venire *misurato*. Questo agire non è più la misura degli altri modi di agire, ma viene a sua volta misurato. Prima ancora di accertare se Suo fratello abbia torto o a ragione sul conto di Suo padre, Lei ha *emancipato* il modello paterno dalla sua incarnazione. Quello che conta, per Lei, ora, è il modello di comportamento di cui Suo padre testimoniava, indipendentemente dal fatto che Suo padre fosse o meno sempre totalmente *aderente* ad esso.

C - Cioè: Lei intende dire che, anche se mio padre non fosse stato esattamente come io me lo dipingo, il modello che lui rappresentava ai miei occhi dovrebbe valere ancora per me?

F - Mi sembra che il termine “rappresentare” dica bene quello che volevo suggerirLe. Lei teme di dover giudicare negativamente Suo padre alla luce del modello rappresentato... da Suo padre stesso! Ecco l’aporia che la irrita e che la fa, forse, soffrire. È così?

C - È probabile. E come se ne esce?

F - Vediamo. Innanzitutto non dobbiamo dare per scontato che, se Lei non è più sicura di avere ragione sul conto di Suo padre, automaticamente Lei abbia torto e Suo fratello abbia ragione. Lei ora dubita di avere ragione, ma, in effetti, non sappiamo su quali basi Suo fratello pensi che Suo padre fosse meno onesto di quello che Lei crede o credeva che egli fosse. Si è fatta qualche opinione al riguardo? Che cosa esattamente Suo fratello imputa a Suo padre?

C - Secondo mio fratello mio padre indossava una specie di maschera. Verso di noi, suoi figli, sembrava “farsi in quattro” e così ci dimostrava il suo amore (non è mai stato molto affettuoso). Vantava anche spesso le sue qualità di padre. Ne era orgoglioso. Le esibiva. Ma, in realtà, quello che veramente gli interessava sarebbe stato, secondo mio fratello, solo il potere e la gloria personale, per così dire. Noi saremmo stati uno “strumento”, qualcosa di cui gloriarsi, insieme ad altre cose, per

Phronesis

- essere ammirato.
- F - Ma Lei si è sentita amata da Suo padre *per finta* o *per davvero*?
- C - Io sono sicura che mio padre ci amasse tutti sinceramente, anche se a suo modo.
- F - Dunque, se Lei ne è sicura, non è nel campo dell'amore che Suo fratello potrebbe avere ragione.
- C - No, su questo punto sono sicura che mio fratello esageri.
- F - E dove, allora, Suo fratello potrebbe avere un po' di ragione?
- C - Forse mi sfuggiva il fatto che mio padre agisse anche per scopi, diciamo così, narcisistici.
- F - Prima accennava a qualcosa di peggio, però. A un'ombra per quanto riguarda l'onestà di Suo padre.
- C - Sì, è vero. Il punto è proprio questo. Non si tratta - a ben pensarci - solo di tratti psicologici di mio padre, pur non encomiabili, che mi sfuggivano, ma di una vera e propria *contraddizione* tra il modo in cui mi padre mi appariva e il modo in cui, secondo mio fratello, lui agiva veramente.
- F - Suo fratello Le ha spiegato chiaramente a che cosa alludesse?
- C - A niente di preciso. Si tratta di una diversa interpretazione - ecco credo che si possa dire così - del complessivo comportamento di mio padre. Quello che a me è sempre sembrata una sincera dedizione a cause giuste, a mio fratello appariva come un modo, da parte di nostro padre, per ottenere maggiore potere e considerazione presso gli altri.
- F - Ma come facciamo a sapere chi, tra Lei e Suo fratello, ha ragione riguardo ai motivi per cui Suo padre faceva quel che faceva?
- C - Non lo so. Me lo dica Lei....
- F - Riformulo la domanda. È possibile, secondo Lei, conoscere le recondite ragioni per cui uno fa quello che fa?
- C - Forse no.
- F - Lei è sicura delle ragioni per le quali Lei stessa fa quello che fa?
- C - ... In ultima analisi no. Credo di fare quello che faccio perché mi sembra giusto....
- F - Ma può escludere che al fondo si celino ragioni inconfessabili dei tipi più diversi (narcisismo, desiderio di riconoscimento ecc.)?
- C - No, certo, non completamente...
- F - Allora forse possiamo lasciare libero Suo padre!
- C - Cioè?
- F - Possiamo lasciare libero Suo padre di essere (stato) qualcosa di più complesso di un modello da imitare, cioè una *persona*, infinitamente più

Phronesis

- ricca e piena di contraddizioni di un modello.
- C - Ha ragione, non avevo considerato questa prospettiva...
- F - Non è possibile, in questa prospettiva, che abbiate ragione sia Lei, sia Suo fratello? Può darsi che abbiate colto diversi “aspetti” di una personalità complessa.
- C - Sì, è possibile.
- F - In questa prospettiva, in un certo senso, avete entrambi torto, perché comunque tendete a “ridurre” questa personalità a un’immagine, a un aspetto di essa, presente, forse, ma non esclusivo. È possibile?
- C - Sì, è senz’altro così. Dunque - Lei dice - dovrei “lasciare libero mio padre” di essere stato com’è stato?
- F - Lei che ne dice?
- C - Sì, mi sembra giusto. Ma come la mettiamo col modello che lui ha rappresentato per me? Vale o non vale più per me, ora?
- F - Si tratta di un’immagine di sé che lui Le ha dato, no? Abbiamo visto prima che Lei ora può perfino *misurarla* alla luce di tale immagine. Come tale, essa, pur essendo parziale, è autentica. Suo padre, anche solo per “fingere” di essere come appariva, doveva in qualche modo credere al valore di questa immagine (di onestà), non crede?
- C - Sì, non posso immaginare che fingesse fino al punto da non credere nel suo valore. Può essere che non ne fosse sempre all’altezza, ma senz’altro quel modello di comportamento era qualcosa in cui credeva.
- F - Allora, che cosa Le impedisce di credere anche Lei a quel modello di comportamento, a cui anche Suo padre credeva (e che Le ha insegnato ad ammirare), nella consapevolezza che Lei stessa, come lui, potrebbe non esserne sempre all’altezza?
- C - Insomma dovrei distinguere il *modello* dalla *persona* e seguire il primo....
- F -nella consapevolezza dell’infinita maggiore ricchezza della persona, nella sua complessità...
- C - ... e nei suoi errori...
- F - ... che costituiscono, però, quella stessa complessità!
- C - D’accordo, ma rimane il problema iniziale. Mio fratello e io serbiamo immagini diverse di nostro padre. Io forse posso rimettere in discussione la mia idea di nostro padre, ma non fino al punto da accettare supinamente quella di mio fratello, che mi sembra almeno altrettanto unilaterale, in senso negativo, della mia; di quella che avevo prima, intendo.
- F - E perché dovrebbe farlo? Perché dovrebbe rimettere in discussione la Sua idea, fino al punto da accettare supinamente quella di Suo fratello?

Phronesis

C - Già, perché?

F - Me lo dica Lei!

C - Non lo so, per andare d'accordo con mio fratello, suppongo...

F - Andare d'accordo in che campo? Nella vita quotidiana?

C - No, no, solitamente andiamo molto d'accordo sulle cose da fare ogni giorno. La nostra divergenza di opinioni su nostro padre è *la sola cosa seria* che ci divide.

F - C'è qualche ragione per cui dobbiate per forza avere la stessa idea su vostro padre?

C - No, in effetti. Non è affatto necessario che abbiamo la stessa opinione su nostro padre. Non avevo mai considerato la cosa da questo punto di vista.

Sintesi

Se un fratello e una sorella hanno opinioni diverse sul conto del loro comune padre (morto) sembra che, se uno dei due ha ragione, allora l'altra abbia torto.

Ora, è la stessa sorella (la consultante) a rendersi conto di poter avere torto, cioè a dubitare della propria ragione e a pensare che possa avere ragione il fratello. Infatti, non tanto *quello* che il fratello crede (ossia che il padre non fosse così onesto come sembrava essere), quanto *il fatto stesso* che il fratello lo creda, getta un'ombra sulla figura del padre (che non sarebbe stato così limpido da rendere impossibile al proprio figlio di dubitare di lui).

Ma perché la consultante *soffre* di quest'ombra? Ne soffre, perché ciò che lei *crede* vero è anche ciò che lei *desidera* che fosse vero. E perché lo desidera? Lo desidera perché lei vede nel padre un modello di comportamento da imitare. Il padre la *deluderebbe* se si rivelasse non corrispondere a tale modello. Ma (dialetticamente) ciò *presuppone* che per la consultante, ora, non sia *più* il padre a fungere da modello, ma sia piuttosto il modello, emancipato dal padre reale, a "misurare" le qualità morali del padre reale. E con ciò il modello è *salvo*.

E il padre? Il padre non *si riduce* a un modello o a un'immagine (sia essa positiva, come per la consultante, o sia essa negativa, come per il fratello della consultante), ma, proprio grazie al suo *mistero* e alle sue *contraddizioni*, rimane una *persona*. E questo *salva* anche il padre.

E le incomprensioni tra fratello e sorella che, comunque, continuano ad avere opinioni diverse sul conto del padre? La consultante *presuppone* che lei e il fratello non dovrebbero pensarla diversamente al riguardo, ma si

Phronesis

rende conto (nel colloquio reale si è trattato di una vera e propria *illuminazione*, accompagnata da un radioso sorriso) che tale ipotesi è priva della sua apparente *necessità* e che una divergenza sul punto, senza alcuna controindicazione, è assolutamente *possibile* (e perciò *tollerabile*).

Phronesis

Conversazioni

Phronesis

Dialogo con Antonio Cosentino

di Neri Pollastri

Antonio Cosentino è una delle prime persone che ho conosciuto occupandomi di consulenza filosofica, in quanto faceva parte di quel pionieristico gruppo che dette vita, nel 2000, alla prima associazione italiana sulla consulenza filosofica, l'A.I.C.F. Dopo di allora, sono state frequenti le occasioni in cui ci siamo incontrati, e sempre il nostro rapporto è stato intenso, franco e proficuo. Come noto, Cosentino è allievo di Matthew Lipman, è autore di diversi lavori sulle pratiche filosofiche (tra cui quello, ad ampio respiro, *Filosofia come pratica sociale*, edito da Apogeo nel 2008) ed è lo storico fondatore e direttore del Centro di Ricerca sull'Indagine Filosofica - C.R.I.F., la principale realtà italiana che si occupa di *Philosophy for Children*.

Negli ultimi anni il C.R.I.F. e *Phronesis* hanno intensificato i loro rapporti, senza mai trascurare le loro differenze - legate alla rispettiva attenzione focalizzata su pratiche filosofiche diverse - ma scoprendo e confermando progressivamente anche molte affinità, prima tra tutte la serietà e il rigore messi a servizio della ricerca e della riflessione epistemologica e fondativa delle pratiche stesse.

È a partire da questa duplice relazione, personale e associativa, che io e Antonio abbiamo dialogato assieme per capire come poter in futuro dare una maggiore sostanza a possibili collaborazioni, nell'interesse della pratica, e per confrontarsi su alcune problematiche aperte del nostro campo d'interesse.

Neri Pollastri - Partiamo da un punto che credo ormai assodato: ci conosciamo da dieci anni, siamo impegnati (e, almeno nel nostro paese, protagonisti) di pratiche filosofiche dichiaratamente e per molti aspetti diverse, però ogni volta che ci confrontiamo sul terreno della fondazione delle rispettive pratiche, della relazione con la filosofia, delle radici comuni, ci troviamo sempre decisamente d'accordo. Un fatto che non mi pare da poco, visto il panorama spesso conflittuale e le guerre per la prevalenza di una pratica sull'altra (in genere, a difesa del proprio orticello) che imperversano nel nostro settore - a dirla tutta, neppure solo in Italia.... In breve, il nostro mi sembra un buon caso in cui la distinzione delle pratiche ha favorito la riscoperta e il riconoscimento degli elementi di comunanza. Tu cosa ne pensi?

Phronesis

Antonio Cosentino - Io credo che la nostra esperienza mostri una cosa: che i motivi delle conflittualità e dei litigi sono legati a questioni accessorie, all'esigenza di difendere i propri spazi e, forse, i propri interessi, ma che se si riesce a tenere queste cose da parte - com'è successo a noi - allora emergono le questioni culturali, e soprattutto quelle epistemologiche, sulle quali non c'è poi molto da litigare e da dividersi. Questo dovrebbe farci riflettere. Ormai sono diversi i lavori che cercano di dare dei fondamenti alle pratiche: i tuoi, alcune cose che ho fatto io, il recente lavoro di Cavadi, e diversi altri. Ora, è vero che non è il caso di parlare di "fondazioni" ed è preferibile muoversi con leggerezza, però è anche vero che è necessario segnare dei confini. E questo è un lavoro che riguarda tutti e che ci può accomunare.

Pollastri - Sì, concordo anch'io su questo. In fondo, l'idea iniziale di dare delle "fondazioni forti" alla pratica filosofica l'ho abbandonata ben presto, perché ho capito come ciò sia impossibile, perché selezionerebbe una parte della filosofia (quella, poi, preferita soggettivamente) e la eleggerebbe a "tutto" della filosofia stessa. Questo non vuol però dire che non si possano dare definizioni di dettaglio, anche molto precarie e rivedibili, senza che si continui a confondere - come ho sentito fare agli statunitensi alla *International Conference* di Leusden - la pratica filosofica con la filosofia applicata.... E ciò - lo si capiva bene! - perché la filosofia applicata è un campo che negli USA ha molto spazio e che i colleghi americani non vogliono lasciarsi sfuggire....

Cosentino - Infatti io credo che quello che finisce per creare divisioni siano proprio motivazioni di questo genere.... Credo che il confine che dobbiamo cercare di individuare e possibilmente condividere sia quello della *pratica filosofica*, ovvero quello che la distingue da tutto ciò che pratica filosofica *non è*. Non credo che potremo includere qualunque cosa! Ciò vale anche all'interno delle singole, specifiche pratiche: vale ad esempio per noi che facciamo filosofia con i bambini e che ci confrontiamo con pratiche diverse da quella lipmaniana e, talvolta, con pratiche che di filosofico non sembrano avere proprio nulla. E allora la questione è: in che modo e fino a che punto possiamo dire "questa è una pratica filosofica"? Senza una risposta soddisfacente a questa domanda, noi rischiamo di confondere tutto e di non avere quell'identità che è indispensabile anche per ottenere quel riconoscimento professionale pubblico che tutti auspichiamo e che è un ineludibile presupposto

Phronesis

dell'affermazione sociale della pratica.

Pollastri - A questo proposito, volevo sapere se e come vi siete mossi per un riconoscimento professionale della vostra pratica.

Cosentino - In realtà, fino ad oggi non abbiamo fatto niente in questa direzione, sebbene se ne stia discutendo. In particolare abbiamo pensato di provare a ottenere dei riconoscimenti ministeriali riguardo alla formazione, mentre alcuni soci hanno, localmente, cercato di capire se è possibile avere dei riconoscimenti regionali messi in atto dalle singole amministrazioni. Ma finora abbiamo battuto quasi esclusivamente la strada dell'accreditamento presso determinati contesti sociali - ovvero, per noi, nel contesto scolastico.

In ambito scolastico l'identità del professionista è ancora definibile con relativa semplicità: si tratta di un insegnante che ha appreso a fare il facilitatore di sessioni di *Philosophy for Children*. Ma la cosa cambia radicalmente nel momento in cui - come stiamo facendo da qualche anno - incominciamo a proporre la novità della *Philosophy for Community*. Questo approccio comporta una fuoriuscita dal contesto scolastico e, di conseguenza, il bisogno di una figura di operatore che non sia soltanto quella dell'insegnante-facilitatore. In questo caso diventa necessario in primo luogo mettere in gioco l'identità di *filosofo*, e, in secondo luogo, di un profilo professionale diverso da quello del professore di filosofia. E qui i problemi iniziano già con l'assegnazione di un nome: come chiamare un tale "operatore filosofo"? E ancora, questo filosofo che si muove nella società - questo "filosofo di strada", come lo chiama Cavadi - che tipo di professionalità deve avere? È assolutamente necessario che sia lui, sia coloro che si occupano della sua formazione abbiano una risposta sufficientemente precisa, chiara e comunicabile a questa domanda.

Detto questo, se poi ci debba essere o meno anche un riconoscimento giuridico non lo so, così come - forse anche per personale ignoranza delle normative - non so quali siano le possibilità e le vie da percorrere per conseguirlo. Comunque sia, la cosa mi sembra secondaria rispetto alla messa a punto di un'identità e di un percorso formativo. Che - restando alla nostra *Philosophy for Community* - dev'essere almeno in parte diverso da quello collaudato nella *Philosophy for Children*, per sua natura più legata all'orizzonte scolastico e a una direzione pedagogica e didattica. Sul terreno della società evidentemente le cose sono diverse.

Phronesis

Pollastri - Mi riallaccio a questa considerazione per chiederti qualcosa riguardo al percorso che ti ha portato a scrivere un libro sul valore sociale della pratica filosofica - un percorso che, come sai bene, ho seguito non solo anch'io - sebbene attraverso territori ed esigenze diverse dalle tue - ma anche la comunità internazionale, che due anni orsono, alla *International Conference* di Carloforte, si è appunto interrogata su questo tema.

Cosentino - Direi che l'esigenza di questo genere di riflessione è emerso a partire dal riconoscimento di un implicito del discorso lipmaniano. Un implicito che, in realtà, è diventato tale per effetto di un mancato ascolto. Questo messaggio di Lipman a me si è manifestato con progressiva chiarezza nel concreto lavoro che svolgevo nella P4C e ora posso riassumerlo nel modo seguente: per la filosofia educazione e politica sono due cose intrinsecamente legate tra loro, nella misura in cui la filosofia è in primo luogo una *pratica sociale*, il cui esercizio, *anche* con i bambini, dipende dall'uso di un certo apparato di strumenti che lo rendano possibile. Intesa in questo modo, la pratica filosofica ha necessariamente una dimensione *politica*, così come l'aveva per Socrate e per Platone: un atteggiamento di impegno politico vissuto attraverso la mediazione della filosofia e che passa per il filtro dell'attività pedagogica. Detto con un esempio: l'educazione filosofica di Alcibiade è importante *in quanto* sarà lui - e non il filosofo - a fare politica.

Alla luce di questa lettura, anche le mie esperienze di comunità di ricerca maturate nel corso degli anni con gli adulti mi hanno aperto, ad un certo punto, una possibilità nuova: quella di un dialogo tra cittadini che assumono un tema su cui riflettere e confrontarsi, su cui costruire assieme il senso di questioni che, essendo condivise, non possono che essere *politiche*. Ovviamente, si tratta di un'idea di politica assai diversa da quella che ci gira attorno e che oggi va per la maggiore...

Pollastri - Su questo, purtroppo, non c'è dubbio! Credo che una delle ragioni della recente e diffusa rivalutazione di questo aspetto della filosofia - che, come ho scritto anch'io, è un elemento geneticamente proprio della filosofia, che non a caso è nata in Grecia contemporaneamente alla democrazia - sia data proprio dal fatto che la politica praticata oggi è a tal punto insoddisfacente che si cercano strade per il suo superamento.

Phronesis

Cosentino - Secondo me c'è un tema cruciale in questo ritorno alla filosofia per la rinascita della politica: quello relativo alla *comunità*. Se infatti si guarda alla politica odierna, si vede che il richiamo alla comunità è molto forte; ma quando si fa riferimento alla comunità (e, nota bene, noi lo facciamo spesso) è necessario prestare molta attenzione, perché la nozione classica, quella di matrice tönnesiana, è stata storicamente foriera di totalitarismi e di tragedie enormi. Il termine comunità richiede quindi una riflessione più approfondita, che oggi credo sia possibile anche alla luce di percorsi autorevoli e interessanti - penso ad esempio a Jean-Luc Nancy, a Roberto Esposito, ma la letteratura è molto ampia - che possono aiutarci a comprendere in modo inedito un termine che per troppo tempo è stato dato eccessivamente per scontato, oscurato da mitizzazioni o da eccesso di reificazione, che spesso erano anche tra le pieghe del pensiero di grandi autori come Dewey: la "comunità" come luogo di armonia ed equilibrio tanto ideale, quanto perduto. Un concetto che invece le riflessioni più recenti hanno mostrato essere ampiamente mitologico.

Io credo che la comunità filosofica, oggi, non possa essere né la "comunità di scuola" *a là* Epicuro, sicuramente settaria, né la ingenuamente idealizzata *Gemeinschaft*, quanto piuttosto debba essere qualcosa d'altro, da definire meglio nelle sue dimensioni, nelle sue logiche, nelle sue dinamiche. Non voglio, né posso sbilanciarmi troppo, perché sono consapevole della complessità della questione. Posso solo aggiungere una cosa, e cioè che nelle esperienze della *Philosophy for Community* ho visto comunità molto diverse tra loro. Per esempio, quella che tu conosci e che viviamo ad Acuto¹ - tutti assieme per molti giorni, quasi reclusi - è una comunità molto diversa da quella del gruppo degli insegnanti che in una scuola fa *Philosophy for Children*, o dalla comunità dei bambini. Quindi, è scorretto parlare *in generale* di comunità; sarebbe viceversa necessario definire cosa faccia sì che una comunità sia tale e poi distinguere forme diverse di comunità.

Pollastri - Sono d'accordo, anzi aggiungerei che, rispetto a quel concetto di comunità preso per buono un po' alla leggera, la comunità filosofica ha una differenza che mi pare essenziale: include infatti una costitutiva tendenza all'*apertura*. Viceversa, la maggior parte delle comunità tendo-

¹ [N.d.R.] Ad Acuto, in provincia di Frosinone, il C.R.I.F. svolge da molti anni i suoi corsi estivi in forma residenziale. I corsi durano usualmente circa una settimana.

Phronesis

no verso la chiusura su loro stesse: “noi” della comunità *versus* coloro che non ne fanno parte.... Appunto quella tendenza che poi produce il settarismo. Da questo punto di vista - anch'io senza sbilanciarmi troppo, vista la delicatezza del tema - credo dovremmo lavorare alla definizione di un concetto di comunità che non sia chiusa e che quindi faccia ciò che la filosofia fa sempre: sgretolare ogni elemento di possibile istituzionalizzazione e chiusura che sia insito nel concetto di comunità dato per “ovvio”.

Cosentino - Per prendere l'esempio di Acuto - quella che credo sia la nostra esperienza di comunità più compiuta - si vede bene che vi sono almeno due elementi distinti e in parte contrastanti che si manifestano nettamente. Il primo è il bisogno di comunità come *Gemeinschaft*, di organicismo, di perdita tribale della soggettività, di esasperata emotività; il secondo è invece la costruzione della comunità con la mediazione del pensiero, che passa attraverso le sessioni di *Philosophy*. Se queste due tensioni si bilanciano, producono un'armonia. Quando, invece, ne è presente una sola - come accade, ad esempio, quando non c'è residenzialità e si condivide una singola attività, dopo la quale ognuno se ne torna a casa - il senso di comunità non si consolida abbastanza e, anche nel caso in cui l'esperienza sia stata complessivamente positiva, rimane qualcosa di esteriore e temporaneo. È proprio la compresenza di queste due componenti che fa sì che la pratica sia *sociale*, che si formi e si connoti un contesto di vita. Anche se proprio questo è l'elemento di rischio, il germe di una possibile “integralizzazione” della comunità - che prima la rafforza, ma poi la fa collassare su se stessa e la distrugge. Una comunità di pratica filosofica dovrebbe conservare un carattere effimero, abitare la soglia tra il “dentro” dell'isolamento individualistico e il “fuori” di una socialità ingabbiante, dovrebbe coincidere con la potenza di rigenerarsi sempre di nuovo.

Pollastri - Per passare a un altro argomento e alla luce della nostra vecchia intenzione di unire le rispettive forze per collaborare e aumentare la nostra capacità di proporsi verso l'esterno, verso il pubblico e la società, volevo chiederti quali possibilità di cooperazione ti sembrano più praticabili.

Cosentino - Intanto credo che, come dicevo prima, ci possa essere un'efficace collaborazione sul piano della ricerca e della definizione

Phronesis

dell'identità della pratica. Per fare un esempio concreto, a me interessano molto gli studi dell'organizzazione, nei quali - di nuovo - spicca il concetto di comunità: penso, per esempio, a Etienne Wenger e alla sua "comunità di pratica". Ecco, questo lavoro di scavo, chiarimento e confronto credo possa essere un primo momento di collaborazione, che peraltro è già attiva su vari fronti, come ad esempio quello che passa attraverso i nostri "Quaderni di Pratica Filosofica". Colgo l'occasione per ricordare a tutti che si tratta di uno strumento aperto alla collaborazione di tutti coloro che abbiano qualcosa da dire sul fenomeno delle pratiche filosofiche.

Poi, certo, una buona occasione potrebbe essere quella di un incontro congressuale nel quale conoscersi meglio, confrontarsi e anche progettare ulteriori attività congiunte. Ne avevamo parlato, poi abbiamo temporaneamente lasciato cadere la cosa, ma credo che in futuro dovremo riprendere in considerazione questa possibilità.

Pollastri - Come sai bene, sono perfettamente d'accordo con te e anzi credo che un momento congressuale sarebbe molto interessante e, se dipendesse solo da noi, già lo avremmo realizzato. Purtroppo, però, nel settore delle pratiche esistono molte realtà diversificate le quali, molto spesso, a tutto sono interessate fuorché alla ricerca e alla messa a punto di un'identità.... Come credi che potremmo far fronte in qualche modo a questo dato?

Cosentino - Forse un congresso potrebbe essere proprio l'occasione per "stanare" anche le realtà meno seriamente orientate, per spingere anche quelle a mostrarsi per ciò che sono. Conosco bene il problema, perché anche nel nostro campo specifico è frequente imbattersi in soggetti che hanno a malapena avuto qualche esperienza e che, magari cambiando solo la denominazione da "children" a "ragazzi", scimmiettano quel che noi facciamo da anni sulla base di una tradizione esperienziale e teorica pluridecennale e internazionale. È chiaro che certi fenomeni di frammentazione e protagonismo, che poi originano anche superficialità e faciloneria, sono umani e che, nel clima culturale competitivo in cui viviamo, è più facile che si moltiplichino. Certo noi non possiamo fermare nessuno; però, in generale, possiamo rafforzare il nostro impegno, renderlo più esplicito, marcare dei confini ben delineati e ben giustificati. Insomma, possiamo rafforzare la dimensione "scientifica" del nostro fare, che consenta a noi un confronto serio e produttivo e che

Phronesis

porti alla conseguente esclusione di chi ad essa non sia interessato. Questa è una cosa che vorrei chiarire anche a livello internazionale, perché non solo in Italia ci sono soggetti che si propongono sulla base delle loro esperienze monadiche, senza il supporto di un confronto con altri o di una significativa tradizione.

Pollastri - Anche alla recente *International Conference* di Leusden si sono visti fenomeni di questo genere, così come s'è vista la scarsa volontà - talvolta anche da parte di soggetti che si sono costruiti una loro *autorevolezza* - di scendere sul terreno della definizione dei confini, della messa a punto delle differenze tra le pratiche.

Cosentino - Questo secondo me dipende dal fatto che la questione della definizione della pratica filosofica è tuttora completamente aperta. Su questo terreno noi due e le nostre rispettive comunità associative hanno dei punti di contatto. Per mio conto, distinguo la *Philosophy for Children* dalla *Philosophy for Community*, in quanto questa è sì derivata dalla prima, ma travalica l'ambito scolastico e perciò si dota di strumenti diversi e si rivolge a soggetti differenti. Ciononostante ho come costante una certa idea di pratica. Ebbene, questa costante non è più valida quando ci si confronta con l'esterno, perché una definizione chiara, dettagliata e condivisa della pratica oggi non c'è. Si sentono spesso definizioni vaghe e un po' tautologiche che non tengono conto di tutta una serie di studi, per esempio d'ambito psico-sociologico e degli studi organizzativi, che pongono alla nozione di "pratica" una serie di vincoli e di significati "tecnici". E allora noi non possiamo utilizzare la nozione in un modo generico, da linguaggio ordinario, ma dobbiamo darle un'accezione "tecnica" che ci permetta da un lato di presentarci in modo chiaro e autorevole, dall'altro di confrontarci senza imprecisioni, fraintendimenti e spazi per la faciloneria.

Pollastri - Condivido tutta l'analisi, anzi aggiungo che trovo grave e dannosa la tendenza - piuttosto diffusa tanto in Italia, quanto su piano internazionale - a stigmatizzare come "accademici" tutti coloro che cercano di alzare il livello della riflessione cercando di fare chiarezza epistemologica sull'universo delle pratiche. Tale tendenza presuppone in modo più o meno esplicito una distinzione tra "teoria" e "pratica" un po' naïf, quasi che la filosofia fosse qualcosa che si fa "con le mani" e che tutte le volte che il pensiero si faccia più astratto, *ipso facto* non sia

Phronesis

più “pratico”.... Ma in questo modo gli unici pensieri “pratici” finiscono per essere quelli *banali*! Ora, io credo sì che, quando si fa filosofia con non esperti, sia necessario essere più chiari, più concreti e meno astratti, ma questo non può significare che linguaggio e astrazione debbano necessariamente rimanere gli stessi anche quando i partner di dialogo siano già abituati alla filosofia. Insomma, l’idea che la “pratica” sia inversamente proporzionale alla densità “teorica” del discorso che si sviluppa mi sembra figlio di un’idea grossolana di “pratica”.

Cosentino - Sì, e anche del nostro essere ancora invischianti in una imprecisa distinzione tra teoria e pratica. Prendiamo a mo’ d’esempio un’attività assai lontana dalla pratica filosofica, quella svolta da un insegnante in cattedra. Ebbene, anche lui svolge un’attività “pratica”: il problema sta nel definire questa “pratica”. Un insegnante in cattedra di “pratiche” può svolgerne parecchie. Innanzitutto svolge la pratica dell’*insegnare*, che significa ricoprire certi ruoli, ubbidire a certe norme, entrare in certi automatismi, e che richiede determinate competenze. Poi può svolgere la pratica del *raccontare* - raccontare la storia dei filosofi greci, ad esempio - che è una pratica diversa da quella dell’insegnare, anche se è ad essa intrecciata. Che questa pratica sia ritenuta “filosofica” sembra dipendere solo dal fatto, quasi accessorio, che il contenuto della narrazione siano filosofi e loro pensieri; ma la pratica, di per sé *non è filosofica*, si tratta solo di un raccontare. Poi c’è la pratica dell’esercizio del potere, dalla quale un insegnante, in molte situazioni, non può esimersi. E potremmo spingere più a fondo l’analisi.... Quindi, forse non si tratta tanto di contrapporre una filosofia come “disciplina” a una come “pratica”, come io stesso ho fatto più volte....

Pollastri - No, certo, si tratta solo di un pezzo del lavoro analitico da esercitare sul fenomeno, ma da solo non è sufficiente. Anche perché una pratica, come tu mostravi un attimo fa, non è mai “pura”, bensì include molteplici sfaccettature che sono distinte dal suo modello “ideale” ma sono anche inseparabili concretamente dal suo esercizio. Personalmente credo sia importante andare a indagare e distinguere le sue caratteristiche e le sue intenzioni prevalenti, e poi ricostruire il fenomeno senza pretendere di espungere da esso le pratiche “altre” e tuttavia ad esso necessarie, in quanto complementari. È un po’ quanto cercai di fare nel mio articolo *Una nozione da usare con cura*, uscito lo scorso anno sui vostri “Quaderni”, nel quale cercavo di distinguere -

Phronesis

pur nel loro intreccio “reale” - la pratica di cura da quella filosofica.

Phronesis

Diritto e Rovescio

Phronesis

Lettere su
Gerd Achenbach, *Il libro dell'amore*
(Apogeo, Milano, 2008)

di Davide Miccione e Neri Pollastri

Caro Neri,

che se ne parli noi due di questo libro lo vedo quasi un destino più che una possibilità. Da anni, tu prima di me, abbiamo preso Achenbach come riferimento per orientarci nel mondo della pratica filosofica. Passa il tempo e la lettura originaria della *philosophische Praxis* mi sembra sempre più attuale. Persino quando le esigenze del “movimento” ci hanno portato lontano verso iniziative scarsamente conciliabili con il dettato achenbachiano, la forma che esse prendono mi conferma la bontà della posizione originale. Penso, ad esempio, al resoconto dei propri casi consenziali come passaggio obbligato per poter creare una comunità professionale responsabile, resoconto che teoricamente mi convince sempre meno e mi rende sempre più comprensibili le resistenze di Achenbach a narrare i suoi casi.

Altra storia è però quella di Achenbach come scrittore di filosofia. Fulminato dalla raccolta dei suoi primi saggi sulla *philosophische Praxis* apparsi in volume per Apogeo con il titolo *La consulenza filosofica* ho cercato nei successivi perlomeno una lieve scossa. Ma tanto *Saper vivere*, quanto *Il libro della quiete interiore* e, seppure in maniera meno netta, *Del giusto nel falso*, non sono rimasti nella mia memoria, non torno a rileggerli, non li utilizzo, non mi hanno portato pensieri nuovi o nuove strade di pensiero. A volte ci sono dei passaggi in essi assai ragionevoli, persino saggi, ma questi volumi non sono mai in grado di trasformarmi. Mi irrita quel loro essere inzeppati di brani antologici, quel loro non essere mai “opere”. La sensazione è che nascano più per accumulo che per sviluppo organico.

È per quanto l'elogio della lentezza, il richiamo alla caducità come luogo inevitabile per pensare l'umano (per citare solo alcuni temi dei suoi ultimi libri) mi sembrino assolutamente sensati, il suo modo “estetizzante” di svilupparli, mai approfondito, che dà per scontata una fenomenologia del tempo presente senza mai provarsi a costruirla, mi irrita. Mi irrita e mi delude il continuo ricorso a lunghe citazioni quasi esclusiva-

Phronesis

mente letterarie (con moltissimo Ottocento tedesco) che sembrano dover sostituire, creando un alone evocativo, linee argomentative tipiche del filosofare.

Insomma se dovessi, con movenze da critico militante improvvisato, sintetizzare la mia lettura negativa di Achenbach come scrittore, direi che è troppo *dandy*. Lo è nel suo non sbilanciarsi per non dire troppo, nel non scaldarsi a prendere una posizione, nel compiacimento della bella pagina non necessitata dal contesto, nel continuo chiamare a una complicità tra uomini di buone letture.

Ma ti dicevo prima della mia convinzione che parlare di questo libro tra noi non sia possibilità ma destino. Lo penso non soltanto per il legame con l'autore ma anche per l'argomento. Come non parlare tra noi di un volume (uscito nel 2009, anche questo per i tipi dell'Apogeo di Milano), con il titolo, traduzione un po' timida e un po' generica, *Il libro dell'amore*. In fondo le più sentite conversazioni tra noi hanno bordeggiato spesso temi sentimentali, e anche le più feroci litigate ruotavano attorno al tema della passione e della ragione. Litigate come si possono fare tra amici e (aspiranti) filosofi, dove in fondo sei tanto più grato all'altro quanto più è stato capace di irritarti, quanto più ti ha messo alle strette nella difesa delle tue convinzioni.

Ma veniamo al libro. Ti dico ciò che in esso mi dispiace non aver trovato e scusami se per dirlo faccio ancora una volta un lungo giro. Ho la sensazione che in consulenza (cioè nel dialogo con il consultante) si finisca quasi sempre a parlare d'amore: amori finiti, anelati, vivacchianti, oppure, il che è lo stesso, della propria chiusura ai sentimenti, della propria delusione per come son fatti gli uomini o le donne. Ovviamente parlando di quello si parla di tutto: l'amore come chiave universale, come redentore, come difesa dalla vita o come pietra per saggiarne la durezza. Non a torto più volte Galimberti ha segnalato come l'uomo contemporaneo si aspetti troppo da questo concetto, ormai onnipresente come uno di quegli scatoloni vuoti che in casa non sai mai dove mettere. Dunque quando mi accingo a leggere un libro sul tema di un uomo che si cimenta nella professione di consulente da venticinque anni mi attendo che questa lunga esperienza tracimi nel testo. Invece mi trovo dinanzi innanzitutto un esercizio letterario. Il tentativo di giustificare, attraverso una struttura echeggiante il Convito di Platone, una ennesima opera in cui non sbilanciarsi troppo.

Vorrei sapere qualcosa sull'amore dice il lettore, ma Achenbach gli dà solo diverse ed estreme prospettive. Ciò andrebbe anche bene, mostrare

Phronesis

la plausibilità di opposte posizioni in fondo *fluidifica* il pensiero, ma per farlo Achenbach deve costruire i suoi personaggi e, francamente, essi “sanno di finto” lontano un miglio, deve inoltre annoiarci con la giustificazione del ritrovamento di quei discorsi che poi ci è dato leggere (incombenza noiosa fin dai tempi in cui la metteva in scena Manzoni nei suoi *Promessi sposi* e qui reiterata in diverse parti del libro).

Insomma caro Neri, chiedo troppo se alla fine di un libro vorrei aver capito come la pensa l'autore? Oppure il consulente per eccellenza è un essere disgregato che alberga in sé i più divaricati pensieri?

Davide

Caro Davide,

come sai io conosco personalmente Achenbach, anche se non posso dire di conoscerlo benissimo, lo stimo molto anche umanamente e per questo sono disposto a “concedergli” un credito aggiuntivo, che mi permetta di comprendere il significato più recondito delle sue parole. Inoltre, sono anche convinto che Gerd si muova spesso con logica socratica - quell'*Ironia complessa* messa in luce da Gregory Vlastos - e perciò dissemini il terreno di “trappole” che sta al viandante riconoscere ed evitare, perché solo così potrà giungere alla *propria* meta. Eppure, ciononostante devo riconoscermi davvero insoddisfatto di questo libro. Se devo dirla tutta, lo immaginavo, e non perché - come nel tuo caso - questa sia per me la costante dei libri “divulgativi” di Achenbach. I quali, infatti, forse non mi entusiasmano, ma mi hanno spesso riservato momenti di importante illuminazione che salvavano il resto del lavoro.

È il caso, ad esempio, di *Saper vivere*, libro per me importantissimo perché mi ha consentito di mettere a fuoco il senso di un messaggio - quello di Achenbach - che fin lì continuava ad apparirmi al tempo stesso un po' troppo postmoderno e un po' troppo edificante. La “capacità di saper vivere” illustrata da Gerd in quel libro mi è finalmente apparsa come elemento centrale e unificante dell'atteggiamento filosofico, è quanto mi ha insomma disvelato cosa ci fosse di importante in quel generale e tuttavia specifico “stile” che mettiamo in atto ogni volta che affrontiamo una questione problematica “da filosofi”.

E poi, di quei libri di Achenbach apprezzo il tentativo di esprimersi in

Phronesis

un modo diverso e nuovo, ora narrativo ora dialogante con il lettore, e apprezzo lo *humor* e lo spirito dissacrante. Sono un po' troppo *dandy*? Forse. Ma, tutto sommato, non mi dispiace - e tu sai quanto io sia poco sensibile agli estetismi.

Tuttavia, non in questo caso: nel *Libro dell'amore*, infatti, secondo me c'è ben poco che funzioni. Forse ha una qualche efficacia il senso di spaesamento dettato dal singolare "montaggio" della vicenda: il libro in lavorazione; il dialogo con il redattore TV che fa da "contenitore" per le storie narrate - un po' come ne *Le mille e una notte* (vecchio modello di Achenbach, che già venticinque anni fa trasformava Sherazade in una consulente filosofica) o ne *Il manoscritto trovato a Saragozza* - che poi porta alla realizzazione di un libro assai diverso da quello che stava nascendo; la "narrazione teatralizzata" delle diverse relazioni sul tema, che si intrecciano a loro volta con le storie dei loro relatori; l'ulteriore salto temporale, con uno dei relatori che viene incontrato a posteriori... Tutto questo mi è piaciuto, perché credo riesca ad esprimere un senso di precarietà dell'esistenza e della stessa conoscenza... Però, tutto questo - piaccia o meno - è una forma d'espressione letterario-narrativa, non una chiarificazione filosofica. Infatti, non chiarisce, né - probabilmente - è alla portata della comprensione dei più. E poi, soprattutto, non ha nulla a che fare con il tema, che è l'amore.

Ebbene, Davide, su questo tema Achenbach secondo me esprime solo banalità - e questo passi, perché in fondo si tratta di un tema banale, ancorché importante - e lo fa in un modo insopportabilmente *confuso*.

Tu dici di essere indispettito dal fatto che, alla fine, non si riesce a capire cosa l'autore pensi del tema. Io direi che le cose stanno ancora peggio: alla fine si fatica a capire cosa *chiunque* pensi del tema. E questo perché le diverse interpretazioni sono poste una accanto all'altra, ciascuna con le proprie ragioni, ma *non comunicano*. Sono *tutte diverse*, eppure pretendono *tutte* di essere *vere*. Dunque, sono pure *opinioni*, ciascuna delle quali cerca ragioni a supporto, ma nessuna delle quali si confronta veramente e fa i conti con le altre. Per questo, nessuna cerca di assurgere in qualche modo a discorso universale, a *comprensione filosofica dell'amore*: perché cerca solo di *vincere sulle altre*, di *escluderle*, mentre se volesse essere una lettura filosofica avrebbe l'obbligo di abbracciarle in qualche modo tutte assieme.

L'impressione - per riprendere le tue parole - è che il consulente, più che disgregato, sia un essere che offre letture preconfezionate, tutte di egual valore e tutte slegate l'una dall'altra, e che poi il lettore/consultante

Phronesis

si arrangi un po' da solo...

Va bene lasciare all'altro la responsabilità della scelta, ma prima un po' di chiarezza e un po' di connessioni di senso mi sembrerebbe doveroso offrirle, se si è filosofi!

Neri

Caro Neri,

diamo dunque per scontato che il libro non ci abbia fatto impazzire, che la struttura sia macchinosa, che l'insieme sia slegato. Pure devo adesso confessarti che mi sono trovato, due settimane dopo averlo finito, a consigliarne la lettura. Per non sembrare slegato come il libro che sto criticando sarà il caso forse di spiegarmi. Mi sono trovato a consigliarlo ad un interlocutore cui sembrava sfuggire del tutto la dimensione "eccessiva" dell'amore e a un'altra che, all'opposto, sembrava Anna Karenina rediviva. In entrambi i casi mi interessava sapere cosa pensassero rispettivamente del discorso infiammato e iper-romantico del personaggio Goodmann e di quello realista e antiromantico del personaggio Helling. Ah, la forza dei discorsi contrapposti!

Dunque qualcosa che colpisce il libro la possiede. Ti dirò cosa ha colpito me, quali concetti e angolazioni in quest'opera mi abbiano messo in moto il pensiero. Innanzitutto un passaggio del succitato discorso di Goodmann. Ero ancora fresco della lettura di un altro libro sull'amore di un consulente filosofico: *Chiedete e non vi sarà dato* di Augusto Cavadi (Petite plaisance, Pistoia, 2009). Nonostante il titolo ammiccante e leggero il testo essenzialmente verte sull'analisi teologica e filosofica dei concetti di *Eros* e di *Agape* e sulle connessioni con la civiltà greca e cristiana. Il primo, platonico, sarebbe egocentrico, titanico, tendente all'alto, animato dalla sua stessa mancanza; il secondo, paolino, misericordioso, umile, tendente al basso, traboccante nella sua pienezza. Il primo discorso di Achenbach sparglia le carte: in esso Goodmann, senza troppo preoccuparsi della sostenibilità in termini di storia delle idee della sua tesi, sostiene come l'amore romantico abbia la sua radice nell'amore del Dio ebraico per il suo popolo. Esso solo avrebbe quei caratteri che riscontriamo nell'amore, la sua gratuità (ma nel senso di arbitrarietà nel concedersi al sentimento), la gelosia, l'irrazionalità, l'essere autofondato (non ti amo

Phronesis

perché sei meritevole ma sei meritevole perché ti amo): «esso infatti è un Dio che ama, sceglie, fa distinzione. (...). E non solo, è un Dio “appassionato”, geloso e che persevera ostinatamente nella sua gelosia! (...). Non è evidente che si tratta di un Dio che si è preso una cotta, che si è innamorato, che è come infatuato?» (Achenbach, p. 29).

Da lì il personaggio di Goodmann tira fuori una immagine d'amore singolarmente cruda, soprattutto in un discorso elogiativo sull'amore: «così è l'amore: ingiusto, unilaterale, di parte, prevenuto, asociale, privo di scrupoli. Non solo una mania; è follia vera e propria» (p. 30). Follia perché non è fondabile. Qualsiasi spiegazione del perché amiamo l'altra persona lascerebbe costei insoddisfatta. Achenbach fa mettere ciò in collegamento con il divieto di raffigurarsi immagini. Ancora una volta l'amore di Jahweh fa da modello. Il Dio nascosto ama e viene amato perché resta tale, così come in Amore la conoscenza dell'altro può essere letale. Devo dirti, caro Neri, che questa rappresentazione così coerente dell'incoerenza programmatica dell'amore, addirittura qui connessa ad un modello tanto antico l'ho trovata assai forte e salutare, direi “vaccinatrice”.

Avrei da raccontarti qualche altra idea che ho portato a casa dalla lettura di questo libro, ma preferisco sapere cosa tu vi abbia guadagnato. Inoltre volevo chiederti una spiegazione di un passo della tua lettera: in che senso dici che l'amore è banale?

Davide

Caro Davide,

comincerò di fondo, dalla tua domanda: l'amore è banale perché è un sentimento che provano tutti e perché è una cosa di cui tutti parlano e su cui spargono (presunte) verità. Pertanto, inevitabilmente chi torni di nuovo a parlarne non può che dire cose già sentite. Proprio per questo credo che se si volesse affrontare, da filosofi, il tema dell'amore, l'unica cosa forse almeno un po' interessante che si potrebbe fare è non già dire cosa esso sia, argomentando a favore di una delle sue tante interpretazioni (cosa che Achenbach in effetti non fa), né comporre una collazione di queste ultime (cosa che invece Achenbach sembra fare sopra ogni altra), bensì mostrare come esse non siano *esclusive* - così come appaiono tanto

Phronesis

nel libro di Achenbach, quanto nei noiosi e ripetitivi rotocalchi patinati - bensì *complementari*.

Con questo voglio dire che l'amore folle di un Goodman non è per nulla contrapposto a quello realista di un Helling, ed entrambi devono in qualche modo includere la consapevolezza della "scienza dell'amore" della dottoressa Hahn... Insomma, se è vero che c'è amore e amore, e se anche l'accentazione dell'uno o dell'altro dipende dal carattere e dalle idiosincrasie di ciascuno, è anche vero che chi sbilanci troppo la propria idea d'amore in una delle sue possibili interpretazioni e trascuri le altre, difficilmente potrà capire davvero le molteplici circostanze amorose di cui è composta la vita e ancor più difficilmente potrà vivere bene le relazioni affettive.

Ora, nel libro di Achenbach, purtroppo, io non ho trovato quasi nulla che permetta di comprendere quanto c'è di comune nelle diverse concezioni dell'amore che vi vengono narrate, né tantomeno qualcosa che aiutasse a legarle e tenerle assieme come facce diverse del medesimo sentimento. Ed è per questo che, francamente, del libro - dal punto di vista del contenuto - non salvo quasi nulla. Tanto che, diversamente da te, avrei avuto il bisogno, proprio in queste ultime settimane, di consigliarlo a un consultante, ma me ne sono guardato bene: non sarebbe stato di nessun aiuto, anzi, forse sarebbe stato disorientante.

Ma c'è una cosa che ti devo chiedere: quale senso hai trovato al penultimo capitolo, il teatrale e teatralizzato "Dialogo di Socke"?

Neri

Caro Neri,

mi diverte quando tenti di fare il "debolista"! Mi chiedi "innocentemente": che senso hai trovato nel "Dialogo di Socke"? Poi non resisti e lo qualifichi come "teatrale e teatralizzato". Dunque mi dici già che non lo trovi autentico (lo so, è un termine che ti fa orrore), forse anche troppo attento alla forma e all'effetto sull'uditorio. Un hegeliano che fa l'*ermeneutico* si fa beccare subito.

Riguardo alla tua domanda che dirti? L'insieme lo trovo assai molesto. Trovo molesto il suo menare il can per l'aia, questa ossessione achenbachiana per rifare il *Simposio* senza rifare il *Simposio*, imitarlo e poi distan-

Phronesis

ziarsene ironicamente. A proposito di senso, io in tutto ciò non ci trovo alcun senso.

Pure, alcune annotazioni sull'individualità le ho trovate interessanti sebbene non particolarmente originali (la questione del tipico de-individuato e oggetto di caricatura la spiegava già cent'anni fa Bergson ne *Il riso*). Quanto a Socke, questo Socrate tedesco messo in scena da Achenbach, fa quel che può. Mi sembra che il suo spostare la questione dall'amore alla seduzione, nella sua parzialità, possa mostrare altri aspetti del tema del libro. Al contempo però, questo ci porta nella sfera dello psicologico più che del filosofico. In fondo Socke appunta la sua attenzione sui meccanismi attraverso cui possiamo sedurre qualcuno più che riflettere con noi sul suo significato.

Rivedendo quello che entrambi abbiamo scritto sinora, mi chiedo se il problema di Achenbach non sia proprio costituito dalla consulenza. Non voglio ridiscutere con te la questione in pubblico (lo facciamo già nella Tavola rotonda presente in questo stesso numero di "Phronesis" e nel nostro libro a quattro mani di due anni fa), voglio solo annotare come la neutralità, il non trarre conclusioni al posto dell'altro, e neanche troppe connessioni, siano belle virtù del consulente che però sarebbe il caso di lasciare fuori dalla porta quando si inizia a scrivere un libro, che è tutt'altra cosa. Salvare l'esperienza della pratica filosofica non significa necessariamente tentare di riprodurla interamente su carta.

Davide

Caro Davide,

la tua osservazione finale è probabilmente centrale e rimanda alla nostra discussione sull'opportunità di scegliere o meno forme di esposizione "aperte" e "inconclusive" (scusa, ma "debole" non riesco a scriverlo, ne ho abbastanza di debolisti che poi lasciano agli altri il conto da pagare ai forti...). Tuttavia, non credo che sia qui la questione essenziale. Qui il problema (che, a giudicare dalle parole che hai scritto nelle tue lettere, forse in parte tu condividi) mi sembra un altro: Achenbach non è disposto ad accettare che si possa capire cosa sia l'amore, o meglio, cosa faccia sì che ci si innamori. Per questo - e non per ragioni letterarie o consulenzial-socratiche - ci presenta un carosello di interpretazioni degno più di Feydeau che del suo amato Goethe: perché è molto più facile esorcizzare il fatto (poco romantico, poco piacevole e pure poco utilizzabile nel gio-

Phronesis

co della seduzione) che *effettivamente* l'amore è legato a funzioni dell'organismo biologico (come diceva, ben prima della dottoressa Hahn, Sigmund Freud, affermando che proprio quando tocchiamo il cielo con un dito in realtà siamo schiavi della specie...) raffigurandolo come una grossolana posizione esclusiva e dogmatica, che non assumendolo come una delle molte facce di un unico, complesso prisma. E lo stesso vale per le altre posizioni: la follia di Goodman, insostenibile ma affascinante, finché non si osservi che porta con sé i turbamenti di un ego gigantesco, da scacciare innamorandosi e facendo innamorare la giovine Elena; l'apparente piattezza di Helling, che è invece cuore palpitante per la durata, la struttura e la giustizia delle relazioni; il gigioneggiare intellettualistico di Socke, che - essendo brutto e malcurato, appunto come Socrate - altre armi non ha per colpire il cuore della bella Elena se non sedurla con teatralità.... Presi uno per uno, nessuno di essi è né gradevole, né sensato; presi tutti assieme, beh, siamo noi! Tutti noi!

Chi, infatti, non ha desiderato tanto l'amore sfrenato, folle, destinato a morire in una notte (anche perché certamente non in grado di vivere alla luce del giorno!), ma anche quello quieto, sereno, beato, durevole, fatto d'intesa intellettuale? Chi non ha mai usato le armi più subdole e teatrali per colpire al cuore la propria Elena? Chi non si è mai sentito scioccamente schiavo del proprio guscio biologico, fremendo per un altro sesso puramente fisico e indesiderabile nella sua totalità?

E allora, perché non riconoscere che, per tutti noi, l'amore è tanto questo, quanto quello, e che la differenza la fanno *i momenti*, gli stati d'animo, le situazioni, e non "il concetto", che invece è irrimediabilmente *plurale*?

Qualcuno - forse tu stesso - risponderà: perché abbiamo bisogno di verità, e la verità è *una* e non *plurale*.

Forse. Ma io credo che questa sia soprattutto una risposta di comodo, cui anche Achenbach, per una volta almeno, è soggiaciuto. A me sembra che la risposta più concreta e completa - ancorché molto, molto più scomoda - sia invece un'altra: perché riconoscere che l'amore è questo e quello, ci obbliga, mentre ne viviamo una delle facce, a farci carico delle responsabilità e dei nessi di senso di *tutte le altre*. Ci costringe cioè, mentre trepidiamo d'amore per la "bella impossibile", a riconoscere che siamo schiavi della specie; mentre godiamo del piacere di una relazione seria e matura, a dispiacerci del non poter giocare l'adrenalinico gioco della seduzione; mentre recitiamo la parte dei seduttori, a sentire il peso morale della feroce menzogna che perpetriamo...

Insomma, riconoscere che l'amore è tante cose, ma che esse stanno

Phronesis

tutte assieme anche se - a rigore - non possono convivere, ci costringe a ritornare *sulla terra*, ci ricorda che siamo *uomini* - finiti e impossibilitati ad esser tutto in una volta - laddove invece l'amore, per definizione, rinvia alla divinità - ad Eros - e, per adozione di stati extra-razionali, invita a trascendere la consapevolezza.

Ma la consapevolezza, caro Davide, è il perno attorno al quale gira la filosofia. Perciò, parlare filosoficamente d'amore o produce consapevolezza e, di conseguenza, (almeno *prima facie*) *distrugge* quanto di *affascinante* ci suggerisce l'amore, oppure - semplicemente - è filosoficamente deludente.

Achenbach, qui, per non distruggere (e *distruggersi*) il fascino dell'amore, filosoficamente ci ha deluso.

Neri

Phronesis

Repertorio

Phronesis

Analisi

Giusy Randazzo, *La svolta della filosofia*
(Cieffepi - Erga Edizioni, Genova 2008)

di Roberto Peverelli

La svolta della filosofia a cui è dedicato il libro di Giusy Randazzo, presidente dell'AIP, Associazione Italiana Psicofilosofi, data al 1981, quando in Germania, precisamente a Bergisch Gladbach, Gerd Achenbach aprì il primo studio di *Philosophische Praxis*, con l'obiettivo di fare uscire la filosofia dai confini (a suo giudizio asfittici) dell'università e dell'accademia. Recuperare una dimensione pratica, professionale dell'esercizio della filosofia attraverso la messa in discussione di un'idea di filosofia tutta centrata sul confronto tra differenti interpretazioni dei concetti e dei testi della tradizione, ma anche attraverso la riconquista come proprio ambito di competenza della vastissima regione della psiche, che da più di un secolo sembrava diventata appannaggio esclusivo della psicologia nelle sue varie e divergenti scuole, era l'obiettivo esplicito di Achenbach; non è un caso che accademia e psicologi, per ragioni differenti, abbiano avanzato obiezioni e critiche radicali a questo progetto. In questa introduzione alla consulenza filosofica, Randazzo vuole ribadire le ragioni del percorso avviato da Achenbach e fatto proprio, con accenti e declinazioni in parte differenti, da tanti protagonisti della scena internazionale della *Philosophische Praxis*, a partire da una questione di fondo che mi pare centrale nell'interpretazione della consulenza filosofica che l'autrice fa propria. L'idea di filosofia che è sottesa alla prospettiva inaugurata da Achenbach contesta alla radice "la filosofia della pretesa", ossia un'idea di «filosofia vecchia e tramandata, che scopre, amministra ed esegue la verità, che prima decide le "proposizioni vere" e poi, una volta che le ha, le impone da farisea agli uomini» (Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004, p. 34). Certo, una pratica della consulenza filosofica che conservasse al fondo questa convinzione sarebbe addirittura pericolosa; avrebbero ragione gli psicologi a diffidarne. Ma questa, esplicitamente e consapevolmente, non è l'idea di filosofia su cui si impernia la *Philosophische Praxis*. Filosofia è desiderio, amore della sapienza, sua ricerca incessante e inesauribile - *eros*, non *sophia*; e riannodare i legami tra eros e psiche, spezzati dopo la nascita dal corpo stesso della filosofia delle psicolo-

Phronesis

gie, è uno dei fini che si prefigge la consulenza filosofica.

In realtà, questa polemica nei confronti della “filosofia della pretesa” mi pare oggi, come la prima volta che lessi il testo di Achenbach, piuttosto superficiale. Se penso alla filosofia praticata oggi nell’accademia, almeno a quella in cui mi imbatto nelle mie letture (certo, non ho una visione completa della filosofia che si produce oggi a livello internazionale), non ho l’impressione di trovarmi di fronte a impostazioni riconducibili al modello tracciato dalla descrizione di Achenbach. La pretesa a una incontrastata amministrazione (e somministrazione) della verità, caso mai, mi pare oggi caratteristica delle Chiese e dei polemisti, teologi, moralisti che alle dottrine delle Chiese si richiamano, e a dire il vero, neppure di tutti costoro. Insomma, non è il rifiuto della “filosofia della pretesa” a distinguere il progetto della *Philosophische Praxis* da altri progetti filosofici della contemporaneità, ma invece, come bene scrive la stessa Randazzo, l’intenzione di riportare al centro del modo di intendere e praticare la filosofia «gli effetti pratici della sua riflessione» (p. 20). Non accontentarsi di lavorare a fondo sui concetti e sulla loro interpretazione/costruzione, non concentrarsi solo su regioni (peraltro indispensabili) del lavoro filosofico (ontologie, epistemologie, etiche...), ma addentrarsi dentro le concrete esperienze di vita di concreti, specifici individui, muoversi nel groviglio di intenzioni, concetti, emozioni, desideri in cui si dipanano le vite delle persone per favorire processi di trasformazione individuale e collettiva - questi, forse, i tratti che segnano e distinguono la consulenza filosofica. E in questo movimento possono essere utili anche concetti ripresi dalla buona, vecchia accademia filosofica (e da dove altrimenti, a ben guardare?). Randazzo, per esempio, impernia una parte importante della sua introduzione su concetti ripresi da autori centrali nel canone accademico degli ultimi due secoli, Husserl e Hegel. Proprio su questi due concetti, rispettivamente quelli di riduzione fenomenologica e *Aufhebung*, mi soffermerò nelle prossime pagine.

Nell’accostarsi all’altro nella consulenza individuale (ma lo stesso vale per che si trovi a facilitare pratiche filosofiche di gruppo), Randazzo raccomanda l’assunzione di un atteggiamento fenomenologico. L’errore peggiore che potremmo compiere, in effetti, sarebbe quello di rispecchiarci e confonderci senza distinzioni nel e con l’altro (consultante, ospite, partecipanti a una comunità di ricerca o a un dialogo socratico) che ci sta di fronte, abbandonandoci a una sorta di immediata fusione di orizzonti. Il richiamo alla lezione husserliana vale allora prima di tutto a rammentare l’opportunità di praticare una sospensione dell’atteggiamen-

Phronesis

to naturale in grado di neutralizzare eventuali ingenue confusioni e di lasciar affiorare quale residuo della riduzione fenomenologica posta in atto «il perimetro della nostra sfera appartentiva» (p. 89), regione di una soggettività trascendentale nei cui atti intenzionali prendono forma, tra le altre cose, anche l'esperienza dell'altro e dunque i processi generali costitutivi dell'intersoggettività. In questo modo, nella prospettiva suggerita da Randazzo, il consulente approda a due conclusioni fondamentali per il suo lavoro. In primo luogo, diviene consapevole del fatto che rapportarsi all'altro è sempre muovere verso i suoi atti di coscienza, i suoi atti intenzionali, i suoi *Erlebnisse* attraverso lo schermo e la via ineludibili dei propri atti intenzionali - trama di pre-giudizi che anticipano in modo inesorabile un'interpretazione dell'altro e che devono essere identificati e riconosciuti attraverso l'*epoché* fenomenologica non per essere cancellati o eliminati, ma per essere invece agiti e messi in gioco con lucidità e consapevolezza. E proprio per questo, in secondo luogo, l'altro si svela irriducibile all'io del consulente/interprete: sempre irraggiungibile nella sua originalità, sempre solo adombrato, per usare una terminologia husserliana, attraverso gli atti di un io che ne costituisce via via problematicamente il senso.

Il richiamo a Husserl e alla sua trattazione del tema dell'esperienza dell'altro, della *Fremderfahrung*, potrebbe peraltro essere sviluppato ulteriormente. Inoltrarsi nelle pagine, dense e numerose, che Husserl ha dedicato alla questione dell'intersoggettività nel corso degli anni, a partire almeno dal 1905 sino agli anni Trenta, significa infatti imbattersi in una vasta trama di riflessioni e considerazioni che esplorano in una pluralità di direzioni il tema del rapporto tra l'io e l'altro, senza peraltro mai del tutto ricomporsi in unità. Persino nella Quinta Meditazione Cartesiana, lo scritto pubblicato nel 1931 a cui Husserl ha affidato gli esiti più maturi del suo lavoro sull'intersoggettività, gli studiosi hanno rilevato l'affiorare evidente di tensioni concettuali irrisolte, per esempio a proposito di come debba essere intesa la sfera primordiale, o del proprio, in cui Husserl si propone di rintracciare i processi fondamentali costitutivi dell'altro, presentata in alcune pagine come sfera solipsistica che precede qualsiasi vissuto dell'esperienza dell'altro, e dunque strato di senso preliminare a qualsiasi ulteriore processo di costituzione in cui prenda forma l'alterità, in altre invece come sfera della «datità in originale più originaria possibile» (come scrive Iso Kern, in R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 203), che in quanto ambito di ciò che è accessibile direttamente all'io include da subito anche gli *Er-*

Phronesis

lebnisse empatici attraverso cui l'altro prende forma nella mia esperienza come un altro io. La questione dell'intersoggettività sembra davvero uno dei nodi più complessi e irrisolti dentro la prospettiva della fenomenologia, tanto da indurre alcuni autori, per esempio Alfred Schutz, a identificare nella coscienza dell'altro una sorta di struttura a priori della nostra esperienza, indipendente dai processi di costituzione di senso che prendono forma nella trama di *Erlebnisse* dell'io. In ogni caso, però, dalle analisi husserliane emerge con forza (e in modo interessante anche per la pratica filosofica) la centralità del corpo nell'esperienza dell'altro. Del corpo fisico dell'altro (*Körper*) percepisco la somiglianza con il mio corpo organico (*Leib*); «con un solo sguardo», come affermano le *Meditazioni cartesiane*, prende forma un'appercezione analogica che stringe in un'associazione d'accoppiamento (*Paarung*) il mio corpo organico e il corpo organico dell'altro, in cui proietto, sempre per analogia, *Erlebnisse* analoghi a quelli che sperimento quotidianamente all'interno della mia esperienza del mondo. È attraverso il mio corpo, insomma, e attraverso un sapere analogico che dal mio corpo e dai miei vissuti istituisce e riconosce un'affinità con il corpo dell'altro, che mi si apre la possibilità di un *Einfühlung* in cui il corpo dell'altro mi si rivela analogamente *Leib* dotato di una ricca vita interiore, riconducibile alla mia attraverso una serie inesauribile di ipotesi e conferme sulla connessione tra atti espressivi del corpo e stati interiori.

Queste analisi husserliane possono illuminare in modo interessante, mi pare, il ruolo dei corpi all'interno delle pratiche filosofiche. Se Husserl ha ragione, la relazione con l'altro è sempre, in primo luogo (e non in senso cronologico), imperniata sui corpi, sul mio corpo vivente, senziente, percipiente, immaginativo, pensante, e sull'apprensione analogica di un corpo che si staglia nel mio campo percettivo come un oggetto del mondo naturale straordinariamente simile a me, corpo di un altro io, analogamente vivente e pensante - *Leib*, per usare il lessico husserliano, e non *Körper*. Il lavoro immaginativo e analogico del corpo, di una mente incarnata in modo inestricabile nel mio corpo, si rivela premessa e condizione ineludibile di qualsiasi comprensione dell'altro. E questo, sempre per analogia, non può non essere vero anche per l'altro - per il consultante, l'ospite, l'individuo che partecipi a una comunità di ricerca. Lavorare consapevolmente sul corpo, sul mio e sul suo, potrebbe dunque rivelarsi passaggio di qualche utilità all'interno di una pratica filosofica: accompagnare un ospite o un gruppo di persone a riflettere filosoficamente sulla propria vita potrebbe implicare il ricorso a esercizi per il corpo tratti da

Phronesis

ambiti d'esperienza molto eterogenei, dallo yoga ai laboratori teatrali. Con questo, naturalmente, non è ancora per nulla chiaro quali esercizi e per quali scopi. Probabilmente, situazioni differenti in contesti differenti potrebbero richiedere esercizi differenti: se l'obiettivo perseguito fosse, per esempio, favorire la costruzione di un'intimità tra i componenti di un gruppo, potrebbe rivelarsi utile presentare esercizi che implicino un contatto fisico tra loro guidato e protetto. Difficile generalizzare, che so, iniziare sempre una pratica con una batteria di esercizi, anche se forse è vero che comunque il lavoro del corpo è propedeutico a una migliore comprensione di sé. Alain, il filosofo francese del primo Novecento maestro, tra gli altri, di Simone Weil, aveva ricavato dalla lettura del *Trattato sulle passioni* di Descartes la convinzione che la ginnastica è la pratica migliore per il governo delle passioni.

Aufhebung. L'altro termine che Randazzo attinge dalla tradizione filosofica ci rinvia all'interno della riflessione hegeliana, e in particolare alla dialettica, di cui sta a indicare il terzo momento, indicato per solito nelle traduzioni in italiano con termini quali sintesi e riconciliazione, oppure, come propone Vincenzo Cicero nella sua traduzione della *Fenomenologia dello Spirito* (Bompiani, Milano 2000), rimozione. Giusy Randazzo preferisce proprio quest'ultima versione. Una lunga citazione tratta dal glossario che accompagna la traduzione di Cicero mostra come questa scelta lessicale possa restituire del termine hegeliano non solo il duplice movimento di negazione e conservazione, senza il quale andrebbe persa una sfumatura decisiva nell'economia del pensiero di Hegel, ma anche una trama di significati che rimandano all'idea di «muovere di nuovo, rendere nuovamente mobile» (p. 67. La citazione è tratta da p. 1107 dell'edizione Bompiani della *Fenomenologia*). Ed è immediatamente chiaro per quali ragioni questo significato possa essere interessante per chi si occupi di pratiche filosofiche: l'idea che nella consulenza come nei dialoghi socratici avvenga qualcosa come la messa in movimento di un pensiero, l'avvio di un ripensamento e di una messa in discussione di modi di vedere la realtà e sé stessi che rischiano altrimenti di rivelarsi sclerotizzati e impermeabili alle sollecitazioni che quotidianamente possono provenire dall'esperienza della vita, è uno dei principi che sorreggono la trama di argomentazioni che cercano di giustificare la “svolta della filosofia”. Il lavoro del consulente (o indotto dal facilitatore nel gruppo) sulle tesi dell'ospite, la loro fluidificazione attraverso il confronto con altre nuove prospettive o suggestioni, può in alcune situazioni sfociare infine in una nuova consapevolezza che non esclude necessariamente la tesi iniziale, ma la ripensa e la

Phronesis

ridefinisce all'interno di una cornice generale nuova. Pensare la vita significa rimettere in movimento il pensiero, superare incrostazioni e pigrizie per approdare a prospettive inedite. "Rimozione", indubbiamente, è un termine che può includere tutta quanta questa trama di significati.

Anche in questo caso, peraltro, il richiamo a un concetto della tradizione filosofica può avviare più percorsi e riflessioni. Se la dialettica hegeliana può fungere in modo proficuo da schema concettuale in grado di rendere ragione delle dinamiche innescate dalle pratiche filosofiche, allora a Hegel è possibile rifarsi non solo per sottolineare il movimento del pensiero messo in gioco dalla consulenza e dalle pratiche sociali, ma anche la centralità in questo movimento di momenti di opposizione e negazione. Penso, in particolare, alle pratiche di gruppo - ma considerazioni analoghe potrebbero valere anche per la consulenza individuale. La riflessione teorica su queste forme della pratica filosofica insiste per solito soprattutto nel delineare per il "facilitatore" (scelta lessicale ricca di implicazioni) un ruolo tutto dedicato a favorire la circolazione del pensiero e il confronto aperto tra opinioni all'interno dei gruppi raccolti in una Comunità di ricerca o impegnati in un Dialogo socratico. Il facilitatore deve presidiare il processo avviato all'interno del gruppo, garantire a tutti i partecipanti la possibilità di intervenire liberamente nella discussione, favorire dinamiche contrassegnate da disponibilità all'ascolto e accoglienza aperta delle opinioni degli altri. Naturalmente, tutto questo è sacrosanto. Ma neppure con i bambini impegnati a discutere i temi messi a fuoco nell'agenda a partire da qualche pagina di Lipman è davvero utile limitarsi a questo. Il contrasto tra opinioni, la divergenza tra valutazioni discordanti, la deliberata messa alla prova della fondatezza di una tesi e di un'argomentazione sono passaggi decisivi nel movimento di un pensiero che voglia esplorare a fondo le proprie possibilità. E se dentro il gruppo, per qualsiasi ragione, dovessero prevalere atteggiamenti concilianti e eccessivamente accoglienti, se dalla discussione dovessero emergere posizioni su cui il gruppo sembra disposto a convenire ma che appaiono francamente deboli o, al contrario, evidentemente ricche di suggerimenti per nuove aperture e nuove interrogazioni, compito del facilitatore a mio parere sarebbe intervenire per mettere in campo nuove difficoltà, incertezze, mettendo in questione a fondo quanto appare ovvio e assodato ai suoi interlocutori. Non si tratta, ovviamente, di trattar male i partecipanti alla comunità o al dialogo, ma di sollecitare un continuo ripensamento delle posizioni espresse o raggiunte, riconoscendo la potenza del negativo nel pensiero. D'altronde, parlare di dialettica significa richiamarsi a un

Phronesis

termine che ha una lunga storia all'interno della tradizione filosofica. E in Platone e Aristotele la dialettica è anche e soprattutto esercizio ostinato e consapevole delle tecniche di confutazione, non per il mero piacere di contrapporsi ad altri, ma per giungere infine alla verità, o a qualcosa che gli assomiglia. Nello spazio delle ragioni, per citare la bella metafora di Wilfrid Sellars a me molto cara, trova ampia ospitalità l'esercizio di un pensiero critico e negativo.

Phronesis

Analisi

Luca Nave e Maddalena Bisollo, *Filosofia del benessere. La cura dei pensieri e delle emozioni* (Mimesis, Milano-Udine 2008)

di Giacomo Pezzano

Queste pagine parlano del filoso-*fare* come via per la ricerca e la costruzione del ben-essere, del filosofare inteso come attività aperta e non solipsistica, come dialogo e non come soliloquio: del co-filosofare, quello stesso *synphilosophiein* che i due autori esemplificano scrivendo a quattro mani e pensando a due teste. La *filosofia del benessere* intende venire incontro «all'incessante desiderio di benessere che costituisce una costante della presenza dell'uomo nel mondo» (p. 9), un desiderio che si fa sempre più pressante e sempre meno soddisfatto in quella che i due autori dipingono come età della *tecnica* e della *post-modernità*, caratterizzata da un *dilagante nichilismo degli affetti*, da un *anafalbetismo emotivo* che rende incapaci persino di diventare consapevoli delle *passioni tristi* che contraddistinguono il nostro tempo e da un *pensiero calcolante* che soffoca la necessità e la possibilità della *meditazione* e della *ricerca del senso* (pp. 15-30). La filosofia si propone come quel *fare* che *cura* i pensieri e le emozioni, muovendo prima di tutto dalla *critica* animata dall'*arte del domandare e del dubitare* che danno vita a un filoso-*fare* socratico: la filosofia come *terapeutica della condizione umana*, come *pratica curativa dei pensieri e delle emozioni*, come strada da percorrere per prendersi cura «della propria persona, del proprio modo di pensare, emozionarsi e di agire nel mondo con gli altri» (p. 10), andando alla ricerca della pienamente consapevole *armonia-isonomia* uomo-mondo e della conquista «del Bene per il nostro Essere» (*ibidem*).

Il libro è diviso in due parti: la prima - con maggiori intenti teorici - intende indagare le condizioni, le possibilità e i limiti della filosofia del benessere nella nostra epoca, mentre la seconda intende esplicitare il legame con la tradizione delle scuole filosofiche ellenistiche (epicureismo, scetticismo e stoicismo) e, soprattutto, proporre al lettore un itinerario formativo fatto di veri e propri *esercizi* in grado di suscitare in lui riflessione e presa di contatto con le proprie emozioni, occasioni per iniziare a mettersi concretamente e facilmente in gioco, «“laboratori di pratica filosofica” in miniatura, piccole “pause per fermarsi a pensare”» (p. 29). La

Phronesis

filosofia, per così dire, si propone come una *palestra per l'anima*, non come semplice spazio per allenare le capacità logiche o per nutrire l'erudizione, ma come luogo per trovare se stessi, per dedicarsi al *soul-building*¹, per *formare* l'anima e non semplicemente per *informarla* di qualcosa.

Nella prima parte vengono così definiti i tratti fondamentali dell'atteggiamento filosofico: la sospensione della risposta di fronte alla domanda, l'allargamento della domanda e la sua coltivazione, per dare vita a un percorso fatto anche di travaglio e di fatica, intaccato ma anche fecondato dal dubbio sistematico. L'essenza di ogni autentica filosofia, perplessa, critica e difensiva, è colta nel fatto che essa «non offre mai *soluzioni* ma piuttosto *risposte* che, non annullando le domande, ci permettono di convivere razionalmente con esse, anche se continueremo a porcele più e più volte» (p. 34). Il benessere al quale la filosofia può aprire è quello che va ben oltre alla salute intesa come assenza di malattie, o - soprattutto - come tentativo di ripristinare il corretto funzionamento di una parte dell'organismo o dell'essere umano: il benessere non è un semplice fatto, occupa una *dimensione dinamica e globale*, perché esprime l'armonico essere-nel-mondo-e-con-gli-altri dell'uomo, l'equilibrato *sviluppo esistenziale*. Il Ben-Essere coniuga una dimensione *etica* (la ricerca del bene) a una *ontologica* (l'esigenza di essere): la filosofia intende *orientare* l'esistenza nella sua *ricerca di senso*, una ricerca non semplicemente speculativa o razionale, ma anche e soprattutto *concreta, pratica e reale*, che mira all'equilibrio con l'ambiente naturale e sociale, unendo in un tutto globale e armonico le esigenze dell'interiorità con quelle dell'esteriorità. La filosofia del benessere si rifà carico dell'antica missione della medicina ippocratica e galenica, nella convinzione che «*iatros philosophos isoteos*» e che «*optimum medicus sit quoque philosophus*»: la filosofia offre il *pharmakon* per le malattie dell'anima, è cura dell'anima, per questo si deve *filoso-fare*, vedere cioè nella filosofia una *praxis* trasformativa della situazione *interiore* dell'uomo, perché «la filosofia è l'uso del sapere a vantaggio dell'uomo» (p. 53), è quella *tensione* verso un *sapere totalizzante e inglobante* che è anche un *sapersi servire del sapere ai fini del miglioramento della condizione del soggetto del sapere stes-*

¹ In tal senso, partendo dalla necessità della *Bildung* per l'uomo, non esisterebbe soltanto un *body-building* nella forma del *body-shaping*, ma anche - e soprattutto - qualcosa come un *soul-shaping*: «ritorna a te stesso e guarda; e se ancora non ti vedi bello, fai come l'autore di una statua che deve riuscire bella: in parte scalpella, in parte appiana; qui leviga, lì affina, fino a quando avrai espresso un bel volto nella statua. Similmente anche tu togli il superfluo, raddrizza ciò che è storto e, a furia di purificare ciò che è oscuro, fa che diventi lucido e non cessare di lavorare la tua statua fino a quando il divino splendore della virtù ti brilli dinanzi» (Plotino, *Enneadi*, I, 6: 9, 7-34).

Phronesis

so. Il filoso-fare (verbale, dinamico e processuale) condivide con la *filosofia* (sostantiva, statica e sostanziale) il riferimento alle diverse dimensioni *logico-teoretica, etico-pratica, estetica, cosmologica, antropologica* e *storico-sociologica*, ma il primo vede tali dimensioni dal punto di vista della *vita vissuta* e della *visione personale* della vita stessa: non si tratta tanto di *costruire teorie*, bensì di dar vita a una *terapia delle idee e delle emozioni*, di *esaminare* la propria “filosofia personale” per comprenderla e *mutarla*, andando così a incidere sul rapporto con il mondo e con gli altri (pp. 61-66).

La filosofia del benessere, infatti, mira a *trasformare la visione del mondo* del (sempre aspirante) filosofo, una volta che si è presa piena coscienza di come essa si struttura: ogni essere umano possiede qualcosa come una “filosofia personale”, un *punto di vista personale sul mondo* che non è semplice costruito teorico, per lo più comunque irriflesso, perché il tessuto di cui si alimenta è quello delle emozioni. Perché dà vita al proprio peculiare *modus vivendi*:

tutti gli uomini sono filosofi in quanto hanno una “filosofia personale” o una “visione del mondo”, la quale si esprime in pensieri, idee, credenze, pre-giudizi e valori morali che guidano la propria vita e che condizionano profondamente il proprio stesso essere-nel-mondo (*Dasein*), i modi di reagire agli eventi, gli stati d’animo e le emozioni che si provano e che danno colore alla propria vita (p. 60).

Tutti gli uomini sono filosofi in quanto «potenziali pensatori critici» (p. 69), sono soggetti che si *relazionano intenzionalmente* a oggetti, che dunque danno forma al mondo protendendosi intenzionalmente (in un senso pre-volontaristico) verso di esso: l’uomo si rivolge al mondo in maniera intenzionale e mediata, ma questo significa anche (intersecando Schopenhauer e Husserl) che il mondo che incontra è nient’altro che una *rappresentazione*, un *fenomeno* la cui esistenza dipende dall’esistenza stessa di colui che lo rappresenta, «dal soggetto delle rappresentazioni» (p. 73). È in queste pagine che l’opera si rivela maggiormente incisiva, in quanto argomenta che se esiste una possibilità di «cambiare idea» rispetto a sé e al mondo, ciò può accadere solo perché l’uomo è tale in quanto si *costruisce un’immagine* di sé e del mondo, perché ogni individuo umano può costruirsi persino un’immagine diversa e personale, può creare e inventare il *modo* in cui incontrare ciò che incontra. È evidente che da un punto di vista speculativo si aprono questioni a dir poco complesse e fondamentali, ma non è questo il senso - come più volte sottolineato nell’opera - con cui il filoso-fare prende in carico e in esame questo “fatto”.

Phronesis

Non c'è osservazione - come sembrano indicare anche le più recenti ricerche in ambito biologico - che non sia *selettiva*, la coscienza (già a partire dalla percezione - p. 76) non riceve passivamente impressioni come fosse una *tabula rasa*, ma è già in fase di slancio verso il mondo, condizionata da ciò che ritiene di valore e di interesse (in un senso, lo ripetiamo, pre-razionale, pre-intellettuale e pre-volontaristico), da quella *Stimmung* attraverso cui si consegna emozionalmente al mondo: ci si apre al mondo attraverso dei criteri di rilevanza e di selezione, *caricandolo di una specifica e orientativa valenza* - ma anche *riducendone la complessità*. Non c'è un "mondo in sé" per l'uomo, ma *visioni del mondo* che rappresentano una sorta di *a priori strutturale e trascendentale* di tipo cognitivo-emotivo-esistenziale, condizione dell'esperienza individuale del mondo e attiva conformazione del senso e del significato che il mondo ha per il soggetto che lo pone rappresentandoselo (*vor-stellen*). *Il modo di vedere il mondo dipende dalla posizione che si assume nel mondo e nei confronti di esso (ibidem)*.

In altri termini, la *mappatura* che l'essere umano crea del *territorio* mondano fa sì che il mondo resti inaccessibile nel suo (supposto) "in sé": l'uomo *interpreta* il mondo, costruisce modelli e mappe che *non coincidono con il territorio*, perché *selezionano, discriminano, valutano* - insomma, *mediano* tramite uno *schema*, dando vita a uno *schema* che attribuisce senso e significato alle cose. *Eppure*, tale *mappatura* non è *data e definita una volta per tutte*: certo, essa è per lo più *sclerotizzata e non esaminata (inconscia)*, ma può essere *riaperta e messa in discussione* in vista di un suo *allargamento*, di un *cambiamento dei criteri selettivi* (ora consapevolmente selettivi), o anche solo di una *completa presa di coscienza*. *La mappa può essere riaperta per tentare di ricomprendere anche porzioni di territorio precedentemente lasciate fuori, di considerare in maniera diversa porzioni di territorio già comprese o meno, di lasciare fuori porzioni di territorio precedentemente comprese, di visualizzare se stessa e i territori compresi: qualcosa sfuggirà sempre*, si tratta allora sì non lasciarsi sfuggire ciò che davvero è pieno di significato rispetto alle proprie emozioni, idee e credenze più profonde, ma solamente dopo averle esaminate e attivamente messe in discussione, per riallargare gli orizzonti di senso e le trame di significato, facendosi contaminare dalle visioni del mondo altrui, dalle *mappature degli altri esseri umani*.

I "risultati" raggiunti dalla prima parte dell'opera rappresentano il ponte verso il viaggio nelle scuole ellenistiche svolto nella seconda: il malessere è per lo più legato non tanto a eventi sfortunati o dolorosi che accadono nel mondo, ma a *reazioni* inadeguate e irriflesse a essi, dipendenti dalla propria *visione del mondo* (e, in particolare, dal legame nascosto

Phronesis

tra *pensieri* ed *emozioni*). Agendo su essa per modificarla, dunque, ci si può incamminare verso il benessere, modificando *non* l'evento *ma* la visione e la percezione che si ha di esso, agendo *non* su ciò che appare indipendente dalla visione del mondo (perché esterno a essa) *ma* su essa stessa, su ciò che è al suo interno (p. 86): ecco perché occorre filoso-*fare*, ecco perché occorre rivolgersi a quella «serie di *pharmaka* preparati già nelle farmacie filosofiche delle scuole dell'età ellenistica per la cura di sé quale condizione per conquistare il ben-essere nella vita» (pp. 103 sg.).

La seconda parte, dunque, si dedica proprio alla ricostruzione (fortemente debitoria alle ricerche di Martha Nussbaum) delle specificità delle “soluzioni” proposte dalle diverse scuole filosofiche ellenistiche² per coltivare se stessi senza evitare la sofferenza, per farne anzi un'occasione di crescita e di fioritura del proprio animo: la filosofia terapeutica ellenistica non è un semplice *anestetico*, ma è (con gli epicurei) «taglio chirurgico che divelte l'illusione» (p. 108), (con gli scettici) «purgante che libera lo spirito da ogni tossina» (*ibidem*), (con gli stoici) «tonico capace di risvegliare i muscoli dell'anima» (*ibidem*). La filosofia come *arte del vivere*, come ricerca della virtù e della pace dell'animo, attraverso un costante miglioramento di se stessi in vista della piena consapevolezza di ciò che è degno di essere perseguito: se l'anima è *gravida* e ha le *doglie*, questo è segno di *fecondità* e per nulla di *malattia*. La cura filosofica si esercita sui *patho-logoi*, opinioni e giudizi che *ammalano* perché causano ansie, preoccupazioni e inquietudini dalle quali non si sa come liberarsi (p. 113).

Se la cura medica non mira (né porta) a far diventare *medico il paziente*, quella filosofica invece non solo porta ma mira esplicitamente a far diventare *filosofo il paziente*, attraverso un costante esercizio, un paziente e rigoroso allenamento. Se gli epicurei ci invitano (pp. 125-150) a ridare una *misura naturale* ai desideri e ai piaceri attraverso una *terapia noetica* che ricostruisce un rapporto armonico e non corrotto con la ciclicità naturale, gli scettici ci invitano (pp. 151-169) a combattere ogni *premature giudizio di verità* in quanto causa di inutili turbamenti attraverso una *terapia «epocale»* che fa perno sull'*epochè* e sull'*antitetiche dynamis* per trovare equilibrio e misura, mentre gli stoici (pp. 171-193) ci invitano a risvegliarci per diventare *medici di noi stessi tonificando i muscoli dell'anima* attraverso una *tera-*

² Accomunate (pp. 114-119) *concettualmente* dalla concezione delle emozioni come contraddittorie da *consapevolezza intenzionale*, *connessione alle credenze* e (*ir*)razionalità, e *strutturalmente* dalla presenza dei *maestri* come figure di riferimento, dell'*uso critico della ragione critica*, dell'*utilizzo di tecniche indirette* come gli *esempi* e le *rappresentazioni immaginarie* e della costruzione di un *dialogo tra philoi* all'interno di una *comunità di aspiranti alla virtù*.

Phronesis

phia cognitivo-razionale che rischiarà l'oscuro intreccio fra pensieri ed emozioni aprendo all'imperturbabilità. La cura filosofica, in ultima istanza, «non dispone di teorie diagnostiche e di tecniche prognostiche indirizzate alla classificazione, alla cura del sintomo e alla guarigione della malattia» (p. 196), eppure assume comunque le vesti di una *terapeutica della condizione umana*, di una *pratica curativa* «in grado di metterci concretamente nella condizione di prenderci cura di noi stessi e della nostra “pensierosa” emotività; una cura noetica o una “terapia delle idee” che sappia renderci più consapevoli non solo del nostro modo di pensare e di emozionarci, bensì anche di vivere, di sentire e di “essere bene”» (*ibidem*). La terapia filosofica promuove «la fioritura dell'umano attraverso l'uso consapevole della propria ragione» (p. 197), una fioritura lenta ma costante, sempre *in fieri*, per la quale non si può fare ricorso a rimedi veloci e a pillole che soffocano il bisogno di senso e di benessere - di *felicità* (p. 198).

Ci avviamo a concludere cercando di mettere in pratica un aspetto della *terapia filosofica* prospettata nell'opera: la *domanda critica* in vista di un *rapporto più equilibrato* con gli altri. E lo facciamo proprio rispetto ad alcune tesi presenti nell'opera stessa. Prima di tutto, l'affermazione, più volte ricorrente nel testo (p. e. pp. 27, 51 e 195), che la filosofia del benessere intende *elargire indicazioni dirette e pensieri e pratiche di natura filosofica* per la cura di sé e per la riflessione circa la propria visione del mondo non rischia di dare ragione a chi, prendendo molto (forse troppo) sul serio, l'esortazione di Lou Marinoff «*Plato, Not Prozac*³, vede nelle pratiche filosofiche quasi il corrispettivo filosofico di quelle tecniche psicoterapeutiche che promettono risultati (rapidi) e soluzioni (pronte) ai problemi attraverso la somministrazione di consigli di vita, esercizi o addirittura veri e propri farmaci? Inoltre, proclamare un *ritorno* della filosofia ai compiti che l'ellenismo le aveva assegnato, per quanto nella forma del ritorno allo *spirito originario* e non al passato in quanto tale, non significa proporre una visione perlomeno troppo parziale di essa, che emerge quando si evidenzia - per esempio - che lo stoicismo romano «abbandona quasi completamente lo studio della logica e della fisica, per dedicarsi alla sola indagine etica» (p. 171), o che, più in generale, le scuole ellenistiche si distinguono dalla filosofia greco-antica perché *esplicitamente miranti* al conseguimento della felicità come *scopo primario* della ricerca filosofica (p. 112)? Infine, e soprattutto, legata a questo riferimento storico-filosofico c'è la sostan-

³ Ci riferiamo chiaramente a Lou Marinoff, *Platone è meglio del Prozac* (1999), Piemme, Casale Monferrato 2001.

Phronesis

ziale assenza di una dimensione centrale nella filosofia greco-antica, che è quella del co-filosofare inteso non tanto come rapporto dialogico aperto tra maestro e allievo all'interno di una scuola, quanto come confronto dinamico che avviene nell'*agorà* per rispondere alle esigenze di vita in comune sorte nella *polis*: infatti, le scuole filosofiche ellenistiche, semplificando, sono prima di tutto un fenomeno *storico-sociale*, sono cioè espressione dell'impossibilità di *co-filosofare nello spazio pubblico della piazza cittadina*, e tale aspetto si evidenzia anche nella proposta filosofica di Nave e Bisollo, incentrata su un sostanziale *ritorno a sé*, sul *ripiegamento sull'interiorità* legato all'*impossibilità di agire concretamente sull'esteriorità* («*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*» - secondo quanto affermerà poi Agostino).

Non è allora casuale (soprattutto se si considera lo sfaldamento contemporaneo della vita sociale e la difficoltà di dar vita a realtà politiche fondate sulla reale partecipazione a causa dell'onnipresenza del mercato) che un tale ripiegamento soggettivo e sostanzialmente - a discapito di quanto vorrebbero gli stessi autori - non solo *a-politico*, ma soprattutto e più problematicamente, *a-sociale*, si palesi in più momenti dell'opera. L'idea, già ricordata, per la quale se c'è squilibrio e disarmonia «tra la nostra soggettività e il mondo degli eventi» (p. 64) ciò dipende non tanto dagli eventi ma dalla soggettività stessa, è emblematica a tal proposito: per mutare la nostra presenza del mondo l'unica opportunità che la filosofia sembra offrire è quella di mutare noi stessi, senza poter intervenire in nessun caso sul mondo, senza nemmeno forse mettere in discussione la direzione in cui va il mondo. Infatti, «da filosofia non può forse cambiare il nostro mondo ma può agire sulla nostra visione del mondo, mutando la quale muta il mondo stesso in cui ha luogo la nostra esistenza» (p. 65): se il mondo non ci soddisfa, la ragione non va tanto ricercata in ciò che realmente accade in esso, quanto piuttosto nella rappresentazione che abbiamo degli eventi che in esso accadono (p. 82). *È solo quando la realtà storica e sociale sembra dire che nulla di quanto accade nel mondo è in nostro potere che diventa necessario affermare che occorre agire su ciò che è davvero in nostro potere, ossia sull'interiorità, adeguandosi al mondo e rifiutando qualsiasi possibilità di una sua trasformazione.* Gli eventi, in situazioni simili, vengono considerati quasi alla stregua di fenomeni naturali: «da filosofia non potrà certamente far nulla per impedire» che gli eventi negativi che «procurano forti turbamenti emotivi ed esistenziali che ostacolano il cammino di ricerca dell'*eudaimonia*» accadano (p. 83), anzi «tutte queste cose rientrano nel corso naturale degli eventi che *non dipende certamente da noi*; anzi, lo stesso

Phronesis

desiderare che esse non avvengano significherebbe desiderare l'impossibile e quindi frustrarsi ancora di più» (*ibidem*), in modo tale che «ciò che la filosofia può fare è agire su ciò che dipende da noi» (*ibidem*). Assai significativa è a tal proposito un'affermazione di Nave:

insomma, innanzi a una sofferenza generata da qualcosa che accade nel mondo il filosofo non potrà cambiare o arrestare il corso del mondo (l'ideale marxista è tramontato insieme alle altre ideologie dispensatrici di senso) ma potrà insegnare a mutarne l'esperienza, la rappresentazione o la visione (pensieri, idee, credenze, valori) del mondo, cambiando, di conseguenza, il mondo stesso e agendo direttamente alla fonte dei turbamenti emotivi ed esistenziali (p. 84).

Ora, il punto non è tanto difendere Marx da un crediamo comunque prematuro «goodbye!»⁴, quanto sottolineare che una filosofia che giunge ad affermare che soppesando «pro» e «contro» diventerà «più agevole vivere tranquillamente con i nostri 1000 euro mensili, cercando magari di guadagnare di più, ma senza ansia» (p. 158), è una filosofia che ha in realtà rinunciato a qualsiasi forma di reale critica, che giunge persino ad affermare che, scetticamente, leggi e consuetudini vengono sì seguite ma non per convinzione bensì per educazione, tradizione o impulso naturale (p. 162), nonché che a essere importante non è tanto cambiare radicalmente opinione, quanto ridimensionarla o renderla più consapevole (pp. 166 s.) e che può esistere una «gioia che nasce dalla liberazione da ogni coinvolgimento mondano» (p. 186). Una filosofia a tal punto *irenica* e *conciliante* non mette troppo da parte *alcune tra* le sue dimensioni più importanti, come la *polemogenia* e la *critica della realtà esistente*? È, in conclusione, un caso che nell'opera accanto a epicurei, scettici e stoici non vengano mai ricordati i sempre troppo «scomodi» *cinici*?

⁴ Al quale, peraltro, c'è chi risponde con un vigoroso «*bentornato!*»: cfr. p. e. Diego Fusaro, *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milano 2009 e Eric J. Hobsbawm, *How to Change the World. Tales of Marx and Marxism*, Little - Brown Book Group, London 2011.

Phronesis

Analisi

Marcello Marino, *Leadership filosofica*
(Morlacchi, Perugia 2008)

di Marta Mancini

La lettura della *leadership* che Marcello Marino offre in questo suo agile scritto si presenta ad un primo sguardo in controtendenza rispetto alle interpretazioni correnti su chi e che cosa sia un leader e di quali competenze egli debba avvalersi per essere riconosciuto tale.

Ciò che fa da presupposto a questa rivisitazione è la ricerca di una *leadership* connotata filosoficamente, guidata cioè da «un complesso di principi fondamentali che sottendono le azioni di ogni individuo razionale» (p. 11). Va da sé che da una siffatta prospettiva non possano scaturire regole comportamentali, orientate strumentalmente; solo la persona è in grado di definire significati e scopi del proprio agire, attraverso la filosofia intesa come disciplina pratica e trasversale.

Non convenzionale, dunque, è il punto di osservazione che segna la distanza dalle diverse posizioni teoriche della letteratura specialistica che, all'interno della mai sopita querelle tra innatismo e comportamentismo, definiscono il leader per lo più in rapporto ad una dimensione operativa oppure attraverso la definizione di comportamenti predefiniti e attesi come la capacità di persuadere piuttosto che di motivare altri per il raggiungimento di un determinato obiettivo.

Due in particolare sono le posizioni “ideologiche” criticate da Marino: la prima, molto diffusa nelle organizzazioni, che egli definisce “speculare”, è la consuetudine a riconoscere implicitamente la *leadership* per effetto dell'assunzione di maggiori livelli di responsabilità o di ruolo; l'altra, consiste nel far coincidere la *leadership* con una delle sue possibili definizioni correnti, sul genere di quelle appena menzionate, non aprendo alla ricerca di un ampliamento concettuale e di altri possibili significati. Entrambe le prospettive affidano agli organigrammi aziendali o alla predefinita di comportamenti funzionali quello che Marino a giusta ragione sostiene essere un insieme complesso di condizioni e di comportamenti.

La riflessione si snoda dunque da questa prospettiva, tesa a riposizionare al centro la persona con la sua complessità fatta di «fattori psicologici,

Phronesis

sociali, antropologici, economici e biologici, unitamente alle condizioni personali che hanno a che fare col proprio modo d'essere e col quadro di esperienze attraverso cui ci siamo "costruiti" nel tempo» (p. 21). L'unicità della persona e della sua esperienza è l'architrave che sostiene la formazione della *leadership*, mai identica a se stessa nella molteplicità dei contesti né tantomeno riproducibile come un modello:

il leader raramente corrisponde ad una costante ma è per lo più qualcuno che si offre come variabile di un contesto, come strumento di evoluzione di una specifica realtà, nella quale egli è chiamato a dare un preciso contributo di innovazione, a fornire risposte e cercare soluzioni a problemi (p. 14).

Senonché questa lettura, che parte da premesse interessanti che potrebbero svilupparsi in una prospettiva nuova sulla *leadership*, tradisce poi le aspettative di uscire dagli stereotipi interpretativi; nonostante i frequenti richiami alla tradizione filosofica, finisce per rappresentare una variante dei numerosi approcci che danno indicazioni e suggeriscono comportamenti di successo per diventare leader.

La variante, nel caso specifico, è costituita proprio dalla modalità con la quale Marino sviluppa l'accento dato alla persona che, nel corso delle sue argomentazioni, si pone come soggetto pressoché esclusivo della *leadership*. Ciò non deriva dall'assenza di riferimenti al contesto o alla dimensione inevitabilmente plurale e sociale della *leadership*; ma non si può fare a meno di notare che tali riferimenti rimangono appiattiti sullo sfondo, considerati talmente ovvii nel loro essere parti costitutive della formazione della *leadership* da non meritare la riflessione critica sulle possibili declinazioni del loro intrecciarsi. Il loro ruolo è puramente funzionale alla figura del leader, tratteggiato da Marino come unico protagonista della costruzione della propria personalità attraverso un percorso "individuale e complesso".

Il correttivo all'autoreferenzialità, richiamata a proposito della pratica dell'introspezione e dell'attenzione al proprio mondo emotivo, non ci pare sufficiente a riequilibrare il peso che egli attribuisce alla centralità del leader e alla cura che deve porre alle caratteristiche di personalità. Vi si intravede la flessione verso il personalismo che porta, come suo conseguente sviluppo, alla visione subalterna e gerarchica del rapporto con gli altri soggetti della *leadership*.

Affermazioni quali «il leader pone se stesso al centro delle azioni che governa, lasciando intuire agli altri quanto la sua personalità e le sue virtù

Phronesis

siano determinanti per gli obiettivi che si è dato» (pp. 47-8), oppure «la fiducia in un capo è molto più del rispetto, perché trasforma le singole debolezze in una forza collettiva» (p. 48), e ancora «gli altri costituiscono una condizione fondamentale per l'emergere delle virtù del leader, l'unica per conferirgli il suo vero ruolo» (p. 49), rimandano con tutta evidenza ad un rapporto sbilanciato con gli altri, non mitigato dal richiamo al rispetto kantiano dell'umanità come fine che assume qui il senso di una citazione dovuta.

Dopo i presupposti delineati nei primi capitoli, prende avvio l'enfasi posta sulla personalità del leader attraverso la descrizione di una serie di prerogative di per sé non necessariamente essenziali alla *leadership* se non per l'intensità con la quale in essa si devono manifestare, sottolineata anche dall'uso ricorrente di espressioni «nessuno quanto un leader deve» oppure «l'individuazione di questo tratto deve essere un doppio impegno per un leader» e altre simili.

Ciò che si coglie, pagina dopo pagina, è una concezione della *leadership* coincidente con l'idea di saggezza incarnata da un capo carismatico e solitario capace di rispondere adeguatamente ad ogni circostanza, soprattutto se estrema, nella costante ricerca di equilibrio e mediazione fra attitudini opposte. Siamo certamente distanti dai criteri predefiniti dalle teorie manageriali sulla *leadership* - e di questo sforzo riconosciamo il merito - ma la filosofia "pratica e trasversale" che esce da questo ritratto ci pare banalizzata. Utilizzare a mo' di citazione i contenuti della tradizione filosofica per farne garanzia di "buon governo" non è quanto ci saremmo aspettati da un approccio che si richiama alla filosofia.

Nell'introduzione Marino sostiene infatti che *leadership* filosofica equivale ad «una particolare modalità di affrontare le questioni che riguardano il profilo del leader», modalità che egli individua nella consuetudine di porre domande nella costante ricerca di orientamento e di senso per il proprio agire. Ci saremmo aspettati dunque che questo stesso modo di procedere delineasse l'approccio al tema della *leadership*; sennonché la riflessione difetta esattamente di questa caratteristica: vi troviamo infatti più affermazioni che interrogativi, più indicazioni che dubbi, più certezze che riflessioni critiche ed è in particolare di queste ultime che avvertiamo l'assenza.

Marino non approfondisce a sufficienza, ad esempio, il significato intrinseco della *leadership*. Alcuni contributi interpretativi hanno posto l'attenzione sulla intraducibilità della parola che non trova perfetta corrispondenza nella nostra lingua: la traduzione letterale "duce" non ha lo

Phronesis

stesso senso ed è oltretutto improponibile per evidenti motivi. In linea con la tradizione anglosassone da cui deriva, il termine *leadership* potrebbe essere restituito con l'espressione di "primus inter pares". Nel nostro immaginario collettivo e nella nostra esperienza, così come nelle pagine di *Leadership filosofica*, è più facile che trovi luogo l'idea del comando piuttosto che quella di una figura egemone fra persone di pari rango che si danno una *leadership*. Rinunciare all'esplorazione del significato originario penalizza, dal nostro punto di vista, la riflessione critica sul tema della *leadership*, generando l'idea che ogni definizione e interpretazione possa trovare fondamento in una parola fin troppo usata come un contenitore da riempire secondo necessità. Marino non sembra interessato a considerare che è proprio l'indeterminatezza della definizione a renderne opaco il concetto, favorendo il rischio di identificare la *leadership* con prerogative di ogni tipo, tanto funzionali quanto approssimative e perciò non filosofiche. Non di rado infatti il concetto di *leadership* è accompagnato da specificazioni: si parla di *leadership* situazionale, di stili di *leadership*, di *leadership* di se stessi, di *leadership* di competenze; questa circostanza denota la fascinazione di un'idea inflazionata che fa presa nelle organizzazioni ma che in molti casi è riconducibile alle normali competenze richieste da ruoli e funzioni. Fa dunque bene Marino a intraprendere l'indagine sui tratti essenziali della *leadership* ma il suo percorso si interrompe laddove la sua ricerca si fa convenzionale e schiacciata sugli stereotipi.

Alcuni passaggi del libro fanno pensare infatti ad un'idea formale di *leadership*. Prendiamo in considerazione l'apertura del capitolo *Persona e personalità* dove si dice che non è il valore dei gesti che ha reso leader alcuni personaggi della storia. Questa affermazione, che trova consensi più ampi di quanto si possa immaginare, rivela appunto l'assunzione acritica e formale del concetto di *leadership*. Lascia sottintendere che l'elemento qualificante, per quanto non sufficiente, sia la capacità di mobilitare altri individui, mettendo tra parentesi le conseguenze aberranti e distruttive di alcuni personaggi passati alla storia come leader. Un siffatto criterio di interpretazione della *leadership* mette in luce atteggiamenti di acquiescenza e di rinuncia alla responsabilità di coloro che si lasciano condurre - magari con senso di ammirazione - mistificando il concetto di *leadership* attraverso un rapporto che in realtà è di strumentalizzazione. Altrettanto debole nel capitolo *La prospettiva* è l'esempio dei due manager che affrontano con approcci diversi l'ipotesi di procedere con i tagli al personale. Ciò che Marino mette in risalto non è il valore della scelta ma la legittimità delle posizioni, di nuovo la premessa prevale sulle conseguenze, ancora

Phronesis

una volta l'unico soggetto sul quale rivolgere interesse e attenzione è colui che occupa il ruolo più alto e che, al massimo, si confronta con il punto di vista di un suo pari ruolo.

È nella natura stessa della *leadership* - forse ne è davvero il tratto costitutivo preponderante - la necessità di costruirsi attraverso il rapporto paritetico con gli altri; ed è logicamente contraddittorio pensare che qualcuno possa costruirsi una personalità da leader seguendo un percorso incentrato su se stesso; potrà forse coltivare altre attitudini e virtù, ma non la *leadership*. È probabile allora che la ricerca sulla *leadership*, tanto più se filosofica, debba partire dalla riflessione sulla qualità della sua *followership*, rovesciando lo stereotipo secondo il quale parlare di *leadership* significa parlare unicamente del leader.

Si potrebbe replicare che il riconoscimento di un vero leader ricade sulla persona che rivela determinate caratteristiche, sul genere di quelle annoverate da Marino o altre che potremmo individuare; ciò che si perde in questo quadro di riferimento, tuttavia, è proprio il rapporto di reciproco influenzamento tra i soggetti che contribuiscono a determinare la *leadership*. Un leader dedicato a costruire la propria personalità perché altri ne possano riconoscere la forza e il valore non è interessato al rapporto con le persone bensì all'effetto che su di esse riuscirà a produrre; egli appare concentrato sul suo personale progetto che gli altri si limiteranno a seguire grazie alla forza persuasiva delle sue argomentazioni. A tale proposito notiamo, marginalmente e senza troppo rilievo, come il capitolo sulla persuasione sia un altro passaggio tra i meno felici di tutto il libro.

Apporto critico, visione originale e dimensione plurale sono i grandi assenti nel libro di Marino. La sua idea di *leadership* non convince per la sostanziale acquiescenza, tutt'altro che filosofica, al modello oggi diffuso di rinuncia alla partecipazione e alla responsabilità personale che molti danni produce nel tessuto politico e sociale. Il leader, come punto di sintesi, è qualcuno che, anziché emergere, scompare nella pluralità di coloro che coralmemente si danno ed esprimono una *leadership* cui è estraneo il rapporto gerarchico. Sarebbe interessante, in proposito, indagare se e in che modo nelle aziende e nelle organizzazioni di vario tipo possa oggi dialogare (filosoficamente) la *leadership* con la sfera della prescrittività dei ruoli e delle funzioni. Sul tema riteniamo, senza esitare, che Marino potrebbe dare un contributo interessante per la sua esperienza di formatore e di consulente aziendale.

Analisi

Zygmunt Bauman, *L'arte della vita*
(Laterza, Bari 2009)

di Chiara Zanella

Edita per l'Italia da Laterza nell'aprile 2009, *L'arte della vita* di Zygmunt Bauman è un saggio tanto denso e articolato da risultare indigesto a quegli acquirenti che, allettati dal titolo, presumessero di portarsi a casa una sorta di *vademecum* del saper vivere. Si tratta invece di una riflessione che, a partire dalla prospettiva della liquidità, si volge a temi squisitamente filosofici - tra gli altri la felicità, l'amore e la relazione - rivisitandoli in chiave sociologica e rapportandoli contestualmente alla visione dei classici del pensiero; da questo confronto risaltano le *empasse* che contrassegnano i nostri vissuti di uomini globalizzati.

La mia lettura percorre una linea scelta arbitrariamente tra le tante che si intersecano nel testo, riflesso di un gusto personale che, inevitabilmente, privilegia alcuni aspetti, trascurandone altri altrettanto notevoli che lascio alla meditazione individuale.

Sono due le figure che colpiscono sin dalle prime pagine del libro.

La prima compare addirittura nell'introduzione ed è quella di Liberty, dodicenne londinese che veste da Topshop, catena pubblicizzata su *Vogue*. Abili pubblicitari l'hanno persuasa che può

fidarsi del giudizio di chiunque decida cosa mettere sugli scaffali e nei carrelli il giorno in cui lei ci entra, e (...) che i capi che vi si possono acquistare sono venduti insieme a una garanzia di pubblica approvazione e di riconoscimento sociale. (...) Liberty, sulla base della sua esperienza breve ma intensa, sa già che (...) si deve entrare nel negozio abbastanza spesso da esser certi che il guardaroba continui ininterrottamente a "funzionare". Se non si trova un'etichetta, un marchio, un negozio di fiducia, ci si confonde ed è possibile smarrirsi.

La seconda figura è quella del lettore di *How to spend it*, inserto mensile del *Financial Times* che suggerisce come utilizzare nel modo più fruttuoso la somma di denaro - sempre più esigua - sopravvissuta al salasso utile a restare a livello di uno standardizzato "prestigio sociale". Questo denaro presumibilmente non verrà utilizzato per accrescere il patrimonio finanziario bensì per incentivare il capitale della "distinzione sociale", vale a

Phronesis

dire di ciò che serve a designare gli “eletti” nella massa degli “uguali di diritto” (in base alla identica dignità attribuita per legge ad ogni individuo) ma non “di fatto” (in base al privilegio conferito da ricchezza e potere). Nella lettura di Bauman, questo fattore si inserisce in un contesto ulteriore; a muovere la ricerca dell’investitore in prestigio e quella delle tante Liberty in cerca di riconoscimento non sarebbe il bisogno di soddisfare dei bisogni sociali o materiali, bensì un’aspirazione metafisica: alla felicità, come “diritto individuale permanente”. Sennonché - e qui l’accento e d’obbligo, mentre lascio l’analisi al lettore - un particolare che i nostri contemporanei trascurano sembra già mettere a rischio tutto l’affanno della corsa alla beatitudine: la felicità, sin dai tempi antichi, si connota in molti e differenti modi, talora assai discordanti tra di loro. Come si orienterà la nostra piccola Liberty, senza il concorso salvifico della pubblicità?

La “ricerca della felicità” come *diritto* dell’individuo garantito dallo Stato appare per la prima volta nella Dichiarazione d’Indipendenza americana del 1776. Enrico Berti nel suo libro sulla meraviglia collega Jefferson, attraverso Joseph Priestley, all’aristotelismo patavino e per suo tramite all’antico, vasto concetto di felicità dello stagirita - che comprende la dimensione politica del bene comune. Negli stessi anni, prima Hutcheson e poi Beccaria avevano tradotto in una espressione accattivante lo spirito che animava i Padri Fondatori: la “massima felicità divisa nel maggior numero”. La successiva ripresa da parte di Bentham, che ne farà il fulcro dell’utilitarismo, finirà con l’aprire le porte ad un fraintendimento orientato all’individualismo.

L’interpretazione di Bauman fa perno su questa evoluzione del concetto, via via sempre più staccato dal contesto comunitario e sempre più connesso con l’*attività* necessaria a raggiungere una vita *felice*: «Agli albori dell’era moderna» - scrive egli connotando la svolta - «lo stato di felicità” fu sostituito, nella prassi e nei sogni dei cercatori di felicità, dalla *ricerca della felicità*». La nuova versione della felicità passa dallo “stato” al “moto” e ciò costituisce «una vera rivoluzione culturale, nonché sociale ed economica». Nel dettaglio, la rivoluzione culturale si sostanzia di un «passaggio dalla routine perpetua all’innovazione costante (...) dalla “spinta” alla “trazione”, dal bisogno al desiderio, dalla causa al fine»; la rivoluzione sociale «coincide con il passaggio dal dominio della tradizione alla “fusione dei solidi e profanazione del sacro”», la rivoluzione economica

Phronesis

innesca un cambiamento dalla soddisfazione dei bisogni alla produzione dei desideri. Se lo “stato di felicità” come motivo di pensiero e azione era essenzialmente un fattore di conservazione e di stabilizzazione, la “ricerca della felicità” è una potente forza destabilizzante. Essa è anzi (...) il principale fattore psicologico nel complesso di cause responsabile del passaggio dalla fase “solida” della modernità a quella “liquida”.

Ora, come sappiamo, nella società dei consumi la felicità si ottiene con l'*avere*, anzi, col *possedere* - sostantivo più opportuno per designare l'avere derivato dall'acquisizione tramite denaro. Il corso della storia ha però evidenziato che il dominio sulle cose non soddisfa appieno le esigenze dell'*homo consumens* cui necessita piuttosto la rassicurazione derivante dal possedere quello che gli altri non possono permettersi: stato notoriamente aleatorio e transeunte in una società consumista che si rigenera divorando se stessa. L'esito è ovvio: questo circuito perverso che va dal desiderio al possesso non può avere termine, perché è nella corsa senza fine all'accaparramento dei beni più esclusivi che la speranza di essere felici si rinnova indefinitamente. Ed ecco che il miracolo è avvenuto: la ricerca di felicità, i beni materiali destinati a pochi e il riconoscimento sociale sono diventati un tutto inscindibile.

Ovviamente, la domanda relativa a *cosa* di specifico debba ambire, per realizzarsi, la “speranza di essere felici”, è tutt'altro che lasciata a se stessa: come ha ben (passivamente) introiettato la nostra Liberty, la “libera” aspirazione alla felicità è indirizzata da (non più tanto) invisibili logiche di mercato che - ciò nonostante - sfuggono di mano ad ogni tentativo di controllo politico e sociale, in quanto crescono autonomamente su se stesse. I cercatori di felicità non sembrano turbati da questa consapevolezza ormai acquisita (e subito messa nel cassetto): tutti presi dalla foga della corsa all'autorealizzazione, sono piuttosto attenti a non lasciarsi sfuggire l'ambita promessa di felicità, la quale, nel farsi rincorrere, detta regole ferree sotto apparenze seducenti: possedere non basta; la *speranza* che la felicità vera stia un po' più in là dell'ultimo modello sul mercato deve reiterarsi senza posa, altrimenti l'inganno si rivela; *dum spiro, spero*.

Ma la regola più significativa del mondo liquido non è ancora stata enunciata ed è la seguente:

Per la maggior parte dei nostri contemporanei la prospettiva di avere “ancora un po' della stessa cosa” non è di per sé un valore, e diventa tale solo con l'aggiunta di una clausola di recesso (...). La maggior parte delle persone non prevede che il desiderio duri per sempre, e non desidera che l'oggetto del desiderio rimanga “lo stesso” per sempre (...). Valore assai

Phronesis

gradito (...) è proprio la condizione di (...) trovarsi ancora ad una certa distanza dalla meta (...) costretti a sognare e a continuare a tentare e sperare di realizzare quei sogni. Molto probabilmente i nostri contemporanei converrebbero (se non con tante parole, almeno nel cuore) che la condizione opposta - lo stato di riposo - non sia uno stato di felicità, ma di noia; e per la maggior parte di noi "annoarsi" è sinonimo di infelicità estrema, altro nome della condizione da noi più temuta.

Il vero cuore della questione starebbe dunque qui: nella stabilità, nella durata, nella quiete non c'è felicità.

In nome della logica - di mercato, oltre che culturale - che vede nel recesso un'opportunità irrinunciabile, un ulteriore autentico caposaldo dell'antica visione del mondo viene fatto ruotare fino alla distorsione: l'identità personale.

Come ci racconta Bauman, un tempo la costruzione dell'identità personale era frutto di un progetto che veniva perseguito per tutta la vita; egli stesso vi si è applicato alacremente sulla scorta del fascino di Sartre, il quale «suggeriva che la realizzazione coerente del "progetto di vita" fosse l'essenza dell'arte della vita». Oggi, all'opposto,

esercitare l'arte della vita, trasformare la propria vita in un'"opera d'arte", equivale a trovarsi in uno stato di trasformazione permanente, a ridefinire perennemente se stessi diventando (o almeno tentando di diventare) un altro rispetto a quello che si è stati fino a quel momento. "Diventare un altro" equivale, tuttavia, a cessare di essere quello che si è stati; a strappare e togliersi di dosso la propria vecchia forma, come un serpente che si libera della sua pelle (...); a rifiutare, uno dopo l'altro, i personaggi che il flusso incessante di opportunità nuove e migliorate in vendita fa apparire ormai logori.

L'identità viene dunque assoggettata all'esigenza di definire, all'interno del percorso esistenziale, una serie di corte tratte, in cui concretizzare, sostanzialmente, la "vita felice", cosa palesemente ardua vista la sua quasi coincidenza con l'inizio della noia, come si diceva poc'anzi. La soluzione? Mantenere sempre aperta la possibilità di inaugurare una nuova tratta alla bisogna, ossia ogni qualvolta la disillusione monti, rendendo poco allettante il vivere quotidiano. Questo nuovo accesso alla possibilità di essere felici sembra scongiurare *ad libitum* il pericolo di veder apparire lo scacco di una vita mancata, dispersa nei rivoli dei piccoli e grandi fallimenti quotidiani. In tal modo, però, tutta l'esistenza appare contrassegnata da nuovi inizi, da ripartenze strategiche, dietro alle quali diventa possibile celare pressoché ogni dissesto, nella folle illusione di un comin-

Phronesis

ciamento perennemente agibile, una sorta di resurrezione di se stessi che vorrebbe coincidere con una rinascita e finisce coll'assomigliare ad un sepolcro reiteratamente imbiancato.

Quali sono le ragioni che conducono a questa modalità di vita?

In un mondo come il nostro - in cui ogni obiettivo ritenuto degno di essere perseguito viene avvistato solo per un momento, e perlopiù in luoghi che fino allora non si ritenevano promettenti e degni di essere visitati, o (peggio ancora) in luoghi in cui può accadere di smarrirsi anche se si percorrono le stesse strade ben note seguite con successo in passato - può essere un affare rischioso programmare avventure a lungo termine. Pochi, e solo se dotati di qualità non comuni, si assumeranno di buon grado il rischio e accetteranno la forte probabilità di sconfitta. Un mondo che pullula di tranelli e imboscate favorisce e premia le scorciatoie, i progetti che possono essere portati a termine in breve tempo, gli obiettivi raggiungibili subito. Un mondo così incoraggia un atteggiamento del tipo "prendi ora, pagherai poi", scoraggiando pensieri e preoccupazioni del tipo "che cosa implica tutto questo". È come se il filo che tiene insieme i grani del rosario fosse stato spezzato e questi si fossero sparsi ovunque: non importa più quale scorrere tra le dita per primo; il modo "razionale" di procedere è di prendere quello che casualmente è più vicino e si può prendere con il minimo sforzo nel tempo più rapido. (...) L'"obiettivo" dell'azione non è più la motivazione che la informa e la determina, ma viene tendenzialmente trovato o elaborato retrospettivamente, alla fine della sequenza degli eventi.

Non è finita: il passo seguente muove verso le relazioni.

Avete presente quel passo di Saint-Exupéry in cui la volpe chiede al Piccolo Principe di essere addomesticata per diventare unica, come la rosa? Bauman propone una cura simile per i nostri zoppicanti rapporti usa e getta: la fedeltà, nel tempo. Una fedeltà che, a ben guardare, non ha a che fare solo col levinassiano Volto dell'altro, bensì con un concetto alquanto *demodé* come la fedeltà a se stessi. Il progetto, insomma, nella sua declinazione forte.

Mi è capitato di tenere dei laboratori con gruppi di adulti sul progetto esistenziale, proprio sul testo di Bauman. Se non ricordo male, tutti hanno convenuto che una vita senza progetto fosse sprecata: il progetto è una razionalizzazione delle aspirazioni, utile a suscitare strategie atte al perseguimento dei propri fini. Ma, detto questo - e perfettamente in linea con quanto Bauman descrive - il progetto non appariva effettivamente vincolante: ai colpi della vita si reagisce nella maggior parte dei casi con

Phronesis

una ri-progettazione che non è tanto un'auspicabile ristrutturazione del progetto originario - o una dinamicità di fondo che rende questo progetto versatile rispetto all'imprevedibilità della vita -, quanto un progetto completamente nuovo. Tutto ciò sembra valere in modo particolare nelle relazioni amorose: appena una relazione svela il suo tratto ostile all'immediata fruizione della felicità - o si pone di traverso sul sentiero della sua ricerca - il desiderio di (e la compulsione sociale alla) autorealizzazione induce a interromperla e a cercare altrove. Il facile implicito è che il problema starebbe pressoché sempre al di fuori di me, nella relazione stessa che, evidentemente, crea un ponte con la persona *sbagliata*. In questo modo il nucleo interno dell'identità desiderante viene salvaguardato e legittimato: fedele a se stesso, nell'accezione peggiore di un individuo svincolato dall'obbligazione morale di perseguire fini a suo tempo vagliati e scelti, e avulso dalla responsabilità verso i suoi simili che, dunque, possono essere messi ai margini del suo *diritto* alla felicità.

Ora, ci chiederemo di certo *perché* dovremmo restare impigliati in una relazione che ci tarpa le ali. La risposta non è facile, come sembra asserire Bauman nel *Poscritto*:

“Dov'è il confine tra il diritto alla felicità personale e al nuovo amore e l'egoismo esasperato disposto a mandare in frantumi la famiglia, e magari danneggiare i figli?”, si chiede Ivan Klima. Tracciare questo confine con precisione può essere doloroso, ma di una cosa possiamo essere certi: quel confine, ovunque sia, viene violato nel momento in cui l'atto di stringere e sciogliere legami tra gli uomini è dichiarato moralmente indifferente e neutro, sollevando a priori gli attori dalla responsabilità delle reciproche conseguenze di ciò che fanno: da quella stessa responsabilità incondizionata che l'amore promette, nella buona e nella cattiva sorte, e che lotta per costruire e conservare.

Ritorna dunque in tutta la sua forza il tema etico, caro a Bauman, di un uomo che, nel disperato tentativo di realizzare se stesso come singolo all'interno di una società ridotta ad un'accozzaglia di individui, perde l'occasione per la *vera* felicità: che non sarebbe un *moto*, bensì, uno *stato*; alla cui ricerca si procede ancora e sempre a tentoni, a prezzo di quella sorta di immane *cura* che, sola, rende la vita degna di essere vissuta, radicandoci in un'identità non frammentaria, ma voluta e portata a compimento pur tra incalcolabili rischi; felicità strettamente correlata alla *scelta* di costituirsi responsabili di fronte agli altri e a se stessi, «senza avere nulla dalla propria parte, se non la voce della coscienza». Felicità *altra* rispetto a quella consumistica dei nostri contemporanei; arte pura.

Phronesis

Analisi

D. Monti, E. Rinaudi, *Che cosa vuol dire morire* (contributi di R. Bodei, E. De Monticelli, V. Mancuso, G. Reale, A. Schiavone, E. Severino)
(Einaudi, Torino, 2010)

di Augusto Cavadi

Se comparato con testi analoghi, questo lavoro può vantare almeno tre pregi peculiari: la polifonicità (vengono “intervistati” sei pensatori italiani di diversa estrazione culturale), l'attenzione a cosa significhi morire nel XXI secolo (quando l'apparato scientifico-tecnologico condiziona decisamente i dati naturali) e il coinvolgimento esistenziale dei co-autori (ai quali la curatrice del volume chiede non solo ciò che pensano in generale della morte ma come si pongono, in prima persona, davanti ad essa) nella convinzione che «ogni pensiero sul mondo, per essere autentico, debba partire dalla vita» (p. VIII).

Ovviamente ogni lettore potrà individuare, in dipendenza dalla sua ottica, tanti altri aspetti positivi, anche se meno evidenti. Uno dei quali, nella mia prospettiva, è lo scompaginamento di un *cliché* dominante : che per il credente in senso confessionale la vita sia un valore indisponibile e che per il non-credente - o, come puntualizza opportunamente Bodei, per chi «crede in altre cose» (p. 77) - essa sia priva di valore intrinseco e in balia esclusiva dell'autodeterminazione soggettiva. Il libro, invece, attesta che il panorama è molto più articolato e, per certi versi, sorprendente. Da una parte, infatti, non regge l'identificazione fra matrice cattolica e difesa a oltranza della sopravvivenza biologica. Sarebbe troppo facile mostrarlo nel caso di Vito Mancuso (teologo cattolico considerato eretico dalla maggior parte dei *doctores* cattolici) o di Roberta De Monticelli (che, proprio in seguito all'intransigenza della Chiesa cattolica su queste tematiche, ha deciso di proclamare ufficialmente, in un articolo su “Libero”, la sua estraneità al mondo ecclesiale, «sulla soglia» del quale le era «a volte avvenuto di sostare»). Assai più significativa, invece, la posizione di Giovanni Reale, unanimemente riconosciuto come uno dei tre o quattro più prestigiosi filosofi cattolici viventi. L'ex-docente dell'Università Cattolica di Milano, infatti, arriva ad accusare «la Chiesa, sì anche la Chiesa» di essere vittima (inconsapevole) del paradigma scientifico da

Phronesis

cui vorrebbe prendere le distanze: «un paradigma culturale dominato da un'idea della tecnologia così invasiva, così totalizzante, così gonfia di sé e dei suoi successi da volersi sostituire alla natura» (p. 25). Il professor Reale non si limita a ribadire principi generali, ma - quando apprende che alla famiglia di Piergiorgio Welby viene negata la possibilità di funerali in chiesa - mostra anche il senso pratico di prendere carta e penna e di indirizzare alla vedova Mina una bella lettera (che nel libro viene riprodotta per intero insieme alla risposta ricevuta):

La terapia imposta a suo marito e la nutrizione artificiale imposta per diciassette anni alla Englaro rientrano, a loro modo, in forme di accanimento terapeutico. Chiedere la loro sospensione, pertanto, non ha nulla a che vedere con l'eutanasia, ma rientra in quella libertà che non può essere negata a nessun uomo (...). Io, come credente, sono sicuro che questo sia lecitissimo e giustissimo: la natura l'ha creata Dio, la tecnologia è opera dell'uomo: se io preferisco, alla fine della mia vita (che Dio stesso mi ha dato), lasciare alla natura (che lui stesso ha creato) il suo corso, e non alle tecniche messe in atto dall'uomo, sono ben lontano dal commettere un atto irreligioso, anzi addirittura mi sento molto religioso, in quanto dico a Dio: è venuta per me la fine, sia fatta la tua volontà (come vuole la natura), senza bisogno che intervenga l'uomo con le sue tecniche (p. 30).

Ma neanche dal mondo laico, abbondantemente rappresentato nel volume, mancano le sorprese. Certo, non stiamo considerando laici *barricaderi*, come li definisce - prendendone le distanze - Remo Bodei, bensì dei laici come lui che si ritiene tale in quanto per principio non «rifiuta la religione», bensì la confusione «fra Stato e Chiesa e tra morale e diritto» sì che «si può essere laici e religiosi allo stesso tempo, se si mantengono queste distinzioni» (p. 58). Ebbene, questi laici ragionevoli - e come potrebbero non esserlo, se davvero filosofi? - ritengono, ad esempio con Aldo Schiavone, che

l'affermazione che la vita sia un bene di cui non possiamo totalmente disporre può essere sostenuta anche nella prospettiva di un non credente. Si può pensare che essa esprima un valore e una potenzialità sociali di significato talmente alti, da non poter essere affidati, in particolari circostanze, unicamente a chi quella vita la vive. (...) Ogni vita è di chi la vive, ma questa appartenenza è socialmente condivisa. Entra in gioco quello che potremmo chiamare un principio generale di etica della specie» (pp. 13-14).

Infatti, come spiega più dettagliatamente ancora Bodei,

Phronesis

la nostra vita non appartiene soltanto a noi, ma ai familiari, agli amici, alla comunità. Una certa cultura laica vorrebbe trasformare la morte in un evento banale, ma la morte non è mai banale: è solennità, è mistero. Ogni volta che muore qualcuno, un intero mondo scompare e si perde per sempre. Io difendo quel mistero. Viviamo come ospiti grati che cercano di capire perché sono finiti in questo mondo e quanto durerà. Vivere con un margine di incertezza non toglie la responsabilità delle proprie azioni, ma lascia aperta la porta al dubbio che le cose, alla fine, possano rivelarsi diverse da come le abbiamo pensate. È il contrario delle fedi rigide, sia laiche che religiose, dentro le quali ci si mura per non avere paura (p. 57).

Come se questi accenti non fossero abbastanza imprevedibili, Bodei si spinge oltre, sino a suggerire agli orfani delle ideologie del Novecento («non solo nel campo degli eredi del marxismo, ma in quello del pensiero liberale e democratico») di distinguere

le religioni storiche dal senso del sacro. Credo che il senso del sacro è presente in tutti noi, a meno che non vogliamo affogarlo nell'ottusità e nell'egoismo. Il senso del sacro implica il riconoscimento di qualcosa di più grande di noi, che ci sovrasta e che riguarda tutti (p. 73).

Ma se è vero che non vale più la «vecchia contrapposizione fra i laici che difendono la qualità della vita, e i credenti, che pensano invece che la vita non ci appartiene» (p. 59), non significa che siano evaporate altre differenze, talora vere e proprie polarizzazioni. Ad esempio: è vero, come scrive Aldo Schiavone, che «in breve l'intervento della tecnica sarà di una invasività e forza da modificare radicalmente la qualità "naturale" di questi cruciali avvenimenti» e che, «per quanto attiene in particolare alla morte, saremo sempre più noi stessi a decidere quando, come, e, in un futuro più lontano, addirittura se morire» (p. 6)? O, al contrario, ha ragione Vito Mancuso quando scrive: «Molti si illudono che presto riusciremo a non morire mai? Lasciamoli illudere» (p. 128).

La questione è più complessa di ciò che appare agli occhi di chi non è aggiornato sulle prospettive della cibernetica. Infatti Schiavone non parla solo di una immortalità biologica (resa possibile dall'ingegneria genetica in sede preventiva e, successivamente, dal continuo trapianto di organi, man mano che si vanno consumando), ma soprattutto di quella immortalità - o, per lo meno, lunghissima sopravvivenza - possibile in

“forme intermedie” - le chiamo così in attesa di trovare un'espressione migliore - nelle quali sarà possibile mantenere le funzioni di un pensiero

Phronesis

e di una personalità individuali entro strutture parzialmente o quasi completamente extrabiologiche, risultato di tecniche di “bioconvergenza”, che conserveranno ben poco del nostro piano anatomico originario. Forme in cui la nostra esistenza si prolungherà, ma non più nei termini in cui l’abbiamo conosciuta, verrà ricacciata indietro, sempre più indietro e lontana. Fin dove spingere la propria vita - nel senso della propria autocoscienza - diventerà probabilmente una scelta umana, in cui dovranno incontrarsi volontà differenti, e sarà compiuta anche in rapporto ai costi sociali del suo prolungamento, alle possibilità cognitive e affettive nelle condizioni concrete che di volta in volta si daranno, e alle responsabilità che ne discenderanno (p. 6).

Ha ragione Schiavone:

Evocare simili scenari apre orizzonti sconfinati, che implicano problemi di socialità, di eguaglianza nelle possibilità di accesso alle nuove tecnologie, di rapporti fra tecnica, vita e mercato, di adeguamento culturale, che appena riusciamo a immaginare. Però tanto vale cominciare a parlare di queste cose, e non fingere che non stia succedendo niente (pp. 6-7).

Con tutte le riserve del caso, perciò, ci si potrebbe chiedere: la sintesi fra la memoria del soggetto e un supporto artificiale sino a che punto potrebbe garantire “un pensiero e una personalità individuali”? Il *software* che immagazziniamo nella mente “funziona” indifferentemente in un corpo organico e in un *hardware* costruito dall’uomo? È ammissibile questa ri-edizione del dualismo anima-corpo in una sorta di “tecnognosticismo”? O non ha ragione Alberto Giovanni Biuso quando, riflettendo su queste prospettive, avverte che, se

l’umanità contemporanea sembra correre verso l’obiettivo di riprodurre tecnicamente se stessa sia nelle modalità biologiche che in quelle del computazionale, tali pretese mostrano in realtà contraddizioni profonde e un limite costitutivo: la corporeità umana, infatti, non è mai semplice corpo inanimato ma sempre corpo vivente e auto consapevole. Aver abbandonato i significati, i fini, il limite come semplici scorie teoriche, astratte, metafisiche, ha condannato gran parte dell’esperienza contemporanea a non sapere più quale sia il posto dell’umano nel mondo e quindi a non saperci più stare (*Cyborgsofia. Introduzione alla filosofia del computer*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2004, p. 102).

Comunque, pur nella disparità dei punti di vista, i vari contributi a questo volume lasciano individuare importanti fili comuni. Come nota, nell’*Introduzione*, Daniela Monti,

Phronesis

l'indicazione che sembra emergere con maggior forza è quella di un nuovo personalismo fondato sull'etica della libertà: riconoscere a ogni uomo l'autorità morale per scegliere, anche nell'ultimo tratto di strada, significa conferire di nuovo dignità alla morte, strappandola dalla terra di nessuno in cui è stata confinata (p. IX).

Se urge «costruire una cultura della morte, che non sia dominio esclusivo della medicina né rimozione di un evento inevitabile», e se «per questo è necessario che la filosofia scenda in capo e faccia la sua parte» (p. VIII), l'incrocio di idee - più di una volta spiazzanti come deve avvenire fra filosofi di qualità - che si realizza in questo volume è un piccolo ma significativo segnale nella direzione giusta.

Phronesis

Notiziario

Phronesis

“Experience in Philosophical Practice”

10th International Conference on Philosophical Practice

Leusden 11-14 Agosto 2010

di Annalisa Decarli e Vesna Bijelic

Due generazioni in congresso

Il decimo *meeting* internazionale di Pratiche Filosofiche, tenutosi nello scorso mese di agosto, era quest'anno affidato alla *Dutch Association for Philosophical Practice* (VFP), la cui candidatura al termine dell'edizione precedente, a Carloforte, era stata proposta per celebrare il ventesimo anniversario dalla sua fondazione. Sede dell'incontro è stata l'International School of Philosophy (ISVW), immersa nella verdeggiante periferia a nord di Leusden, istituzione che Peter Harteloh, presidente dell'Associazione olandese, definisce «luogo di importanza storica», in quanto questo istituto superiore di ricerca venne fondato nel 1916 con lo scopo lungimirante di crearvi una comunità internazionale di filosofi.

Il tema proposto, *L'esperienza nella pratica filosofica*, era stato declinato in quattro domande:

Che cosa possiamo imparare da venticinque anni di esperienza nella pratica filosofica?

Che ruolo può giocare nella pratica filosofica l'esperienza del cliente?

Che cosa può significare la pratica filosofica per l'esperienza delle persone nella vita quotidiana, nelle organizzazioni e nelle comunità?

Che ruolo può giocare nella pratica filosofica l'esperienza del filosofo-praticante?

In apertura dei lavori Ruud Meij ci ha ricordato che l'Olanda è la patria di Spinoza, il cui pensiero è giustamente considerato «l'ossatura del pensiero europeo nel XVII e XVIII secolo», che ha costi-

tuito «le origini intellettuali della democrazia moderna e i suoi valori centrali: uguaglianza, libertà di pensiero, di coscienza e di espressione, libertà di religione, separazione fra chiesa e stato e libertà dello stile di vita».

Ed è proprio in virtù di questa tolleranza che in Olanda la pratica filosofica ha trovato accoglienza prima che altrove, sviluppandosi grazie allo spirito critico, «pragmatico, pratico, prudente, tollerante, razionale, con un buon senso della giustizia» degli olandesi, che valorizzano «la pratica sulla teoria». Perciò l'attenzione della decima *Conference* è stata posta sull'«esperienza», e non sui «bei discorsi dichiarativi intorno all'esperienza nella pratica filosofica», in quanto - ha spiegato Meij - se chiamiamo la professione *philosophical practice*, il soggetto della locuzione è *practice*, mentre l'aggettivo *philosophical* sta a specificare il tipo di pratica.

Intenzione dichiarata della Conferenza era quella di rendere il X ICPP stesso un evento di pratiche filosofiche, in modo che ciascuno potesse imparare dall'esperienza degli altri. Poiché l'apprendimento implica riflessione, quale modo migliore che misurarsi nella pratica, per sviscerarne potenzialità e nodi irrisolti, appropriandosi dei contenuti attraverso l'esperienza? La maggior parte delle sessioni di lavoro si è, infatti, svolta in forma di *workshop*, nei quali ci siamo messi in gioco tutti, conduttori e partecipanti, o di *master class*, dove abbiamo avuto modo di esperire diverse declinazioni della pratica filosofica, sulle quali poi la discussione continuava

Phronesis

nei momenti di pausa. E questo è stato sicuramente un punto di forza della *Conferenza*, che ha aggiunto all'incontro anche quella valenza di formazione continua che è la linfa della nostra professione.

La tolleranza, talvolta carente nella rigidità definitoria dei contesti italiani, regnava anche in queste attività laboratoriali, dove ci si muoveva dalla pratica del *counseling filosofico* analitico di tipo anglosassone alla consulenza filosofica più socratica¹, al dialogo filosofico in gruppo o nelle organizzazioni, alla filosofia con i bambini. La presenza di circa 120 partecipanti provenienti da tutto il mondo, ha visto l'incontro fra i "VIP" - Achenbach, Brennifer, Lindseth, Jongsma, Marinoff, von Morstein, Pollastri, Veening, Zavala, e molti altri - e la giovane generazione emergente, come ad esempio José Barrientos Rastrojo, fondatore dello spagnolo *ETOR Group* e Direttore del primo corso post-laurea in *Pratiche filosofiche e Counseling* dell'Università di Siviglia. Questo incontro, come ha notato Marinoff, dimostra in qualche modo l'affermazione della pratica filosofica, in quanto i pionieri potranno passare la palla ai giovani professionisti, attivi e riconosciuti, che daranno nuovo impulso alle pratiche filosofiche.

Una grande occasione di reciproca conoscenza e scambio ci è stata offerta da una delle prime master class, che ha visto tutti i presenti, suddivisi in piccoli gruppi, impegnati intorno a tanti tavoli di lavoro, rivestiti con fogli bianchi, sui quali tracciare la mappa della discussione che si stava svolgendo, a partire da una serie di domande poste in sequenza dagli organizzatori. Questa attività prevedeva che si

lavorasse su una questione, tipo: «Che cosa ci hanno portato 25 anni di pratica filosofica?», per dieci minuti, dopo di che veniva posta una nuova domanda e due membri di ogni tavolo dovevano spostarsi ad un altro tavolo, discutendo questo step in un nuovo gruppo e aggiungendo concetti, disegni, schemi al lavoro precedente. A ogni ulteriore domanda proposta si effettuava la turnazione di due persone per tavolo, finché, di fatto, ognuno aveva preso parte a quasi tutti i gruppi, instabili e creativi, che Leon de Haas, project manager della Conferenza, aveva definito «da Babilonia della comunità filosofica globale». È stato davvero sorprendente riscontrare la facilità di comunicazione e circolazione delle idee, la ricchezza dei concetti sviluppati in queste interazioni occasionali, la diversità dei prodotti di ogni tavolo, l'esito estetico e variopinto dei vari tabelloni. Uno stimolo alla movimentazione del pensiero, che sarà sicuramente interessante proporre in qualche situazione di lavoro di gruppo.

Come sempre accade, anche la presenza imponente di Oscar Brennifer ha movimentato la comunità filosofica, stando grande interesse, sia nelle sessioni di lavoro condotte da lui, che nei momenti di pausa, dove si è speso generosamente nel dare dimostrazione del proprio metodo consulenziale, mettendo in discussione tutti i colleghi che interagivano con lui. Il suo stile, apparentemente aggressivo e scarsamente dialogico, consegue tuttavia velocemente due obiettivi prioritari: opera una chiarificazione logica sul piano concettuale, mentre rende il consultante consapevole della storia che si racconta. Stile, per sua stessa ammissione, particolarmente pungente nei contesti formativi, a scopo didattico; stile che sempre suscita discussioni e contestazioni, lasciando pure qualche perplessità, ma che è risultato particolarmente convincente in queste

¹ Per questi motivi utilizzeremo i termini "counseling filosofico" e "consulenza filosofica" in relazione all'approccio praticato dal conduttore di ogni *workshop*.

Phronesis

giornate, anche in virtù del clima comunitario che la gran parte dei partecipanti avevano istituito.

Controverso anche il workshop di Petra von Morstein, il cui taglio consulenziale è stato giudicato eccessivamente interpretativo da molti partecipanti, che hanno contestato anche il grande uso di modalità psicologiche. Sebbene estremamente critica rispetto all'attuale patologizzazione di ogni forma di ansietà e sindrome depressiva, e negandone l'approccio esclusivamente terapeutico, von Morstein si appella alle interpretazioni filosofiche elaborate da Spinoza, Kierkegaard e Heidegger per rivendicare il primato di un'ansia esistenziale che connota ontologicamente l'uomo, in quanto «tutte le esperienze di conoscenza comportano ansia». Poiché la conoscenza è resa possibile dall'esperienza, dobbiamo individuare possibilità e limiti, in quanto l'incertezza genera paura, che è la condizione dell'ansia. Date queste premesse, la filosofia rivendica la possibilità di «resistenza» alla depressione attraverso la sua interpretazione filosofica, che promuove nelle persone l'attitudine ad una ricognizione profonda di molte esperienze. Questo percorso è stato ritenuto da molti riduttivo e prossimo alla lettura che ne dà la psicoterapia esistenziale. Le pratiche filosofiche, si è detto, dovrebbero indurre una maggiore apertura concettuale, giungendo fino alla messa in discussione di questi presupposti. I tempi rigorosi stabiliti per ogni sessione di lavoro hanno spento la discussione, nel momento in cui il cuore del problema era stato focalizzato; purtroppo non c'è stato modo di riprenderla in altri momenti.

Ha suscitato una insoddisfazione serpeggiante la scelta di Gerd Achenbach di non adottare la lingua ufficiale della *Conference*, l'inglese, esprimendosi in tedesco, sia nella presentazione del suo intervento

magistrale, sia nelle esperienze laboratoriali. Per quanto gli organizzatori abbiano predisposto rapidamente la versione inglese del testo della Conferenza (ora consultabile *on-line* sul sito della *Conference*: www.icpp10.org), l'impossibilità di comprensione immediata ha impedito un confronto, che sarebbe stato invece auspicabile, con il «padre» della consulenza filosofica, che ha discusso il concetto di esperienza nella pratica filosofica, escludendo l'intento definitorio, l'indagine epistemologica e l'analisi storica. Achenbach esprime criticità rispetto alla scarsa attenzione prestata alla nostra visione dell'esperienza, ritenendo fondamentale l'assunzione del concetto aristotelico di «vecchio saggio», che ha esperienza della vita. E si chiede chi possida questa esperienza pratica e come possiamo utilizzarla con i nostri «ospiti», per lo più ignari delle teorie. Perché una falsa teoria può avere, come affermò Jung, un successo duraturo, se non vagliata alla prova dei fatti. Allo stesso tempo ritiene imprescindibile l'attenzione al contesto, al fine di evitare che l'eccessiva astrazione concettuale deprivi l'esperienza in questione del suo portato concreto, disincarnandola dalla vita vissuta.

Questa tematica avrebbe offerto argomento di confronto, anche rispetto alla formazione dei consulenti filosofici. Noi riteniamo che l'attenzione alla *phronesis*, l'esperienza pratica aristotelica, sia un nodo cruciale, non ancora sufficientemente indagato, per fissare alcuni punti fermi comuni alle varie concezioni della pratica stessa. La formazione accademica e teorica (spesso utilizzata nei percorsi specialistici abilitanti) è infatti completamente insufficiente per dotare il consulente filosofico di quel bagaglio esperienziale «vissuto», indispensabile alla comprensione delle problematiche esistenziali, con cui ogni uomo si misura, e che vengono por-

Phronesis

tate in consulenza. Si tratterà forse di rilanciare anche la questione anagrafica del consulente filosofico?

Allora non possiamo parlare con i nostri ospiti di ciò che non abbiamo mai esperito? La testimonianza riportata nel workshop di Richard Levi, neurologo svedese che con il suo staff utilizza le metodologie del *counseling* filosofico, sembrerebbe accreditare questa ipotesi. Infatti, lo staff medico e paramedico alla cui formazione, in Svezia, hanno lavorato Lou Marinoff, Michael Russell, Shlomit Schuster, Peter Koestenbaum e Emmy van Deurzen, e al quale lo stesso Levi appartiene, è per lo più composto da persone che hanno sperimentato le disabilità che vanno a curare. E tale scelta è stata operata per favorire la comprensione del paziente. In questo ambito si è innestato il progetto governativo *Live competency*, il cui scopo è la prevenzione e la gestione dei problemi relativi all'invecchiamento delle persone affette da disabilità fisiche permanenti, in modo particolare quelle derivanti da lesioni del midollo spinale e dalla sclerosi multipla. Lo stesso Levi ha espresso l'opinione che avvalorare il vissuto doloroso dell'operatore favorisca l'interazione con il paziente.

Stabilito che l'esperienza è condizione necessaria ma non sempre sufficiente della saggezza, dobbiamo interrogarci su quale e quanta esperienza debba possedere un consulente filosofico, e ammettere l'inadeguatezza dei nostri criteri di valutazione di questa conoscenza pratica, che sempre comporta ampi margini di soggettività.

Il workshop della peruviana Carmen Zavala, *Come le nostre assunzioni culturali influenzano la pratica filosofica*, è stato una buona occasione per mettere in gioco il nostro vissuto in relazione alla nostra pratica professionale. La discussione è stata molto animata, facendo emergere le

differenze culturali addirittura nell'approccio interpersonale che si sviluppava fra i partecipanti. Ad esempio, la battuta rivolta da un partecipante belga ad un consulente filosofico tedesco: «Tutti aspettano il proprio turno di parola, tranne i tedeschi che non alzano la mano», dimostra il portato culturale dell'educazione ricevuta da un lato, ma dall'altro il pregiudizio storico rispetto a un'intera nazione. E il pregiudizio non è mai indice di saggezza, nascendo dalla conoscenza insufficiente, cioè da un'esperienza limitata.

Tanti i workshop che ci hanno messo in gioco, come ad esempio l'esercitazione proposta da Eite Veening, che ci ha offerto l'opportunità di attuare un incontro di *counseling* filosofico individuale, dimostrativo sì, ma con la discussione di un tema vissuto come problematico da chi avesse assunto il ruolo di consulente. Nella sua visione del *counseling* filosofico ci sono due piste: l'una specificamente filosofica e l'altra, che egli chiama interattiva, ha a che fare con l'empatia e l'emotività, connotando il modo di approcciarsi al consulente. Veening ritiene che la qualità della comunicazione influenzi il livello del contenuto filosofico dell'incontro. I due processi devono procedere su binari paralleli, ed è sua opinione che responsabile del clima relazionale sia il *counselor* filosofico, pagato non solo come "esperto in pensiero", ma anche per le competenze (*skills*) che possiede. Noi, come altri consulenti filosofici, riteniamo, al contrario, che l'empatia eventualmente si svilupperà nel corso del processo consulenziale, ma non vada esercitata come una tecnica, in quanto la consulenza filosofica deve puntare sull'intesa fra i due interlocutori. Sarà il dialogo filosofico a far scaturire quella *philia* che gli antichi associavano necessariamente all'esercizio della filosofia.

Uno dei momenti conclusivi ha visto

Phronesis

un confronto non precedentemente programmato tra le linee di pensiero anglosassone e quelle europee, presentate da esponenti di nazionalità e impostazioni diverse. L'occasione è nata dalla proposta dell'americano Jon Borowicz di trasformare il suo seminario in tavola rotonda.

Posta la questione della possibilità di intendere la pratica filosofica come risposta alla spensieratezza, che è funzione della ragione strumentale e dell'applicazione della tecnica, ovvero quell'atteggiamento caratterizzato dall'assenza di domande etiche e dall'inconsapevolezza delle conseguenze derivanti da tale applicazione, Borowicz si chiede se la filosofia possa essere antidoto alla ragione strumentale, senza essere essa stessa strumentale. Ci si può domandare, a questo punto, e sono questioni emerse a margine dell'incontro, se la pretesa di certe correnti filosofiche di trovare in se stesse le proprie finalità sia estensibile tout-court alla pratica filosofica, e se l'assenza di obiettivo, caratteristica del nostro modo di intendere la pratica filosofica risulti, infine, deresponsabilizzante rispetto al *counseling* filosofico, che ha fra i suoi obiettivi il benessere del cliente. Posto che esista una definizione di benessere condivisibile e che conosciamo la via per conseguirla. Dobbiamo, allora, ritornare alla domanda di fondo: che cos'è la filosofia e dove ci porta il filosofare? In mancanza di risposte certe e univoche, possiamo scegliere di favorire la crescita di consapevolezza nel nostro interlocutore, accettando il rischio che non ne derivi sempre e soltanto un benessere oggettivamente inteso, ma eventualmente un equilibrio soggettivo che potrebbe non essere socialmente approvato? Forse possiamo parlare di un benessere filosofico, che risiede in quello stato di ricerca continua e di messa in discussione sempre ulteriore, derivante dall'appropriazione degli strumenti filoso-

fici che consentono al consultante di affrontare riflessivamente ogni situazione, cioè di vivere una vita pensata.

Sembra ormai patrimonio condiviso l'idea che la consulenza filosofica non debba risolversi in un intervento di *problem-solving*, ma favorire la problematizzazione e chiarificazione delle istanze del consultante, cioè la comprensione del suo mondo concettuale. Il problema vero, è stato detto, risiede nell'approccio filosofico: evitando la netta contrapposizione fra il modo tradizionale di filosofare e il dialogo filosofico, il consulente filosofico deve essere appassionato nell'affrontare filosoficamente le questioni, pur non scordando il patrimonio filosofico tradizionale.

Nonostante che la tavola rotonda prevedesse per Borowicz alcuni interlocutori privilegiati (Neri Pollastri per l'Italia, Oscar Brenifier, francese "sui generis", e lo svizzero Willi Fillinger), questi argomenti hanno animato i numerosi partecipanti, rappresentativi di tutte le nazionalità convenute a Leusden, evidenziando più le divergenze che i tratti comuni riconosciuti. Se questo potrebbe essere un punto di forza a favore della libertà e della creatività filosofica, rimane lo scoglio pratico di stabilire dei criteri comunemente accettati per la formazione e il riconoscimento della professione.

A questo proposito, ogni Conferenza Internazionale prevede un appuntamento importante, cui partecipano due rappresentanti per ogni nazione, finalizzato al bilancio dei lavori svolti e all'assegnazione della conferenza successiva. Per l'Italia, in verità, i partecipanti sono stati ben quattro, Giorgio Giacometti e Carlo Basili in quanto membri del direttivo di *Phronesis*, Neri Pollastri per la sua ormai decennale presenza sulla scena internazionale e Giancarlo Marinelli in rappresentanza della SICoF.

Phronesis

Il tema del reciproco riconoscimento, molto discusso nei momenti di pausa, è stato affrontato anche in quella sede, dove le differenze sono rimaste comunque incolmabili. Un percorso comune a livello internazionale è oggi del tutto impensabile, in molti casi non c'è nessun interesse neppure a capire le motivazioni delle diverse posizioni. La questione, oltre a ruotare intorno ai personalismi, è anche politica, in quanto nessun'altra associazione ha il potere acquisito negli Stati Uniti dall'APPA di Marinoff. Su proposta di Neri Pollastri si è ipotizzato un coordinamento europeo, ma solo olandesi e tedeschi si sono dimostrati interessati alla cosa. Purtroppo non si vedono ancora percorsi professionalizzanti comuni, che, a nostro giudizio, costituiscono la condizione di un riconoscimento sociale, e quindi legale, della professione. Del resto, alcuni si interrogano sulle possibili conseguenze di un eventuale riconoscimento legale della professione, temendo che istituzionalizzazioni e regolamentazioni irrigidiscano la pratica entro confini angusti e preordinati, tali da spegnere la libertà e la creatività del filosofo. Perché, secondo tale linea di pensiero, filosofo si è o non si è; è un modo di essere che investe «tutti gli aspetti della vita, e deve infiltrarsi in tutto il modo di essere della persona» (Ran Lahav, *Oltre la filosofia*, Apogeo 2010, p. 32).

Come afferma nel suo ultimo libro Ran Lahav, grande assente in questa Conferenza Internazionale, «la filosofia è inseparabile dalla vita», poiché «se la pratica filosofica è un modo di vivere, allora deve trattare in primo luogo con la vita dello stesso praticante, non solo con le vite dei clienti». Ricollegabile alle considerazioni achenbachiane sull'esperienza, la domanda che Lahav ci pone: «chi, fra noi praticanti filosofi ha già raggiunto la saggezza piena, così da potersi concentrare esclusi-

vamente sulle vite degli altri?» (Ran Lahav, *Op. cit.*, pp. 32-33).

L'orientamento prevalente dei partecipanti alla Conferenza sembrava, in ogni caso, nella direzione della professionalizzazione. Queste due posizioni estreme, apparentemente inconciliabili, possono forse essere composte praticando diffusamente il lavoro su noi stessi, come è avvenuto in molti momenti della Conferenza, lavoro che ha restituito autenticità al nostro desiderio di filosofare.

Scendendo nello specifico della nostra realtà italiana, è assolutamente indispensabile che si trovi un accordo interassociativo per lo meno sui requisiti della formazione e su alcuni criteri caratterizzanti condivisi. Speriamo che lo scambio proficuo che si è sviluppato fra Neri Pollastri, esponente di *Phronesis*, e Giancarlo Marinelli, delegato della SICoF, sia di buon auspicio per la crescita di un dialogo costruttivo fra le diverse realtà italiane (dimostriamo di essere in grado di realizzare ciò che proponiamo ai nostri clienti!), che ci porti al prossimo incontro internazionale con una linea condivisa.

Sede della prossima conferenza internazionale, designata nello stesso incontro fra i rappresentanti delle nazioni presenti, sarà la Corea del Sud, impostasi nella contesa fra USA e Germania. La candidatura tedesca, del resto, se aveva qualche chance se l'era già bruciata, proponendosi con la motivazione che nel 2012 Achenbach festeggerà il sessantacinquesimo compleanno!

Ci si potrebbe chiedere quale valore abbia questa commissione, costituitasi in maniera piuttosto estemporanea e spontaneistica, ma al di là delle difficoltà oggettive che si incontrerebbero dovendo scegliere dei delegati istituzionali, ci piace pensare che questo clima informale rispetchi quella libertà che si dimostra sempre tanto feconda nel filosofare. Li-

Phronesis

bertà e tolleranza vantate dal paese ospitante, dove però il rispetto delle regole ha davvero la valenza di rispetto della persona e di uguaglianza reale dei diritti. L'attitudine al ritardo cronico degli italiani, ad esempio, angosciava gli organizzatori, che ad ogni inizio di sessione si premuravano di richiamarli.

La nostra speranza sarebbe di smentire questa fama con la capacità di promuovere e affermare velocemente in Italia le pratiche filosofiche!

Phronesis

Segnalazioni bibliografiche

Stefano Zampieri, *Introduzione alla vita filosofica* (Mimesis, Milano-Udine 2010)

Qual è lo scopo, la funzione, l'obiettivo della consulenza filosofica? La risposta esposta nel volume è che la consulenza filosofica è l'esercizio attraverso il quale ci prepariamo ad entrare nella dimensione della *vita filosofica*. Ma, ancora, cosa significa vivere filosoficamente? Il libro risponde in modo articolato, rifiutando il luogo comune e la precettistica spicciola e mettendo in evidenza piuttosto alcuni gesti filosofici fondamentali troppo trascurati o sottovalutati. Ogni capitolo muove dal racconto di casi di consulenza cercando, per la prima volta, di far emergere una vera e propria teoria della consulenza filosofica che non ha bisogno di scimmiettare altri discorsi e altre pratiche perché sorge direttamente dal lavoro del filosofo consulente e dall'intimo dell'esperienza della vita.

Stefano Zampieri, *La consulenza filosofica spiegata a tutti* (IPOC, Milano 2010)

Da alcuni anni si discute molto, anche in Italia, della pratica della consulenza filosofica, senza che si riescano a diradare tutti gli equivoci e le osservazioni frettolose che la riguardano. Questo libro, frutto dell'esperienza diretta di uno dei più noti filosofi consulenti italiani, cerca di dare risposte chiare e dirette a tutte le domande che il pubblico si pone intorno ad essa. L'autore ha utilizzato la forma del dialogo tra un filosofo consulente e un non filosofo un po' scettico, e ha cercato di non lasciare zone d'ombra affrontando per la prima volta in maniera esauriente, anche per il lettore non specialista, le coordinate della consulenza filosofica: cos'è, come funziona, quali i suoi limiti, quali le sue potenzialità.

Giuseppe Ferraro, *Filosofia fuori le mura* (Filema, Napoli 2010)

Filosofia fuori le mura è il manifesto di una pratica della filosofia condotta nei luoghi d'eccezione, scuole, carceri, ospedali, luoghi estremi che rappresentano i confini interni delle città. Se la filosofia si occupa di questioni estreme è sui luoghi estremi che va condotta per sentirne la parola. Il "fuori" dalle mura non indica solo il fuori delle mura accademiche, presentandosi piuttosto come un'indicazione di metodo. La filosofia è sempre "fuori luogo", tale perciò da scomporre l'ordine disciplinare di ogni luogo, nella prospettiva di vedere quel che manca in quel che c'è e che è reso invisibile dalla visibi-

Phronesis

lità imposta. Il “fuori” è mettere fuori, un esercizio di espressione come relazione di verità. Il manifesto è diviso in tre sezioni: Luoghi, Limiti e Legami, che si rimandano in un costante intreccio, per cui sono le persone che li abitano e che abitandoli si danno dei limiti senza confini che non siano i sentimenti che ci legano gli uni agli altri. Il libro termina con il racconto di un sogno che conduce la filosofia su quella soglia tra immaginazione e realtà dove l’etica si fa legame tra la vita e il mondo, tra l’esistenza e la vita, tra la parola e la voce, tra il corpo e l’anima. Un legame che parla, vive, respira di una continuità, che l’esistenza, il mondo, il corpo proprio rappresentano. *Il continuo di quel continuare a vivere, continuare ad essere e aver voce e avere anima nella propria esistenza, nel mondo, nelle proprie parole, nella somiglianza del corpo proprio.*

Paolo Cervari e Neri Pollastri, *Il filosofo in azienda. Pratiche filosofiche per le organizzazioni* (Apogeo, Milano 2010)

Comunità, responsabilità, cittadinanza, partecipazione, passione, fiducia, entusiasmo, appartenenza: sono queste le ultime “parole d’ordine” del mondo organizzativo dopo la grande crisi del 2008. A queste esigenze oggi si può dare una risposta con le pratiche filosofiche.

Le pratiche filosofiche non sono “filosofia” accademica, astratta, generale. Sono modalità di pensare insieme, dal basso, per rendere più profondi e coerenti i pensieri. E con essi la nostra visione del mondo, i nostri valori, i nostri orientamenti emotivi. Hanno tecniche, processi, modalità sperimentate di azione efficace, testimoniate da numerose esperienze in Italia e all’estero.

Esperienze che in questo libro vengono presentate per dare a chi lavora nel mondo delle organizzazioni non solo un’idea e un’indicazione, ma una concreta serie di casi, una descrizione dei processi, una definizione degli ambiti applicativi e, non ultima, una serie di esempi di intervento, presentati secondo le modalità proprie del mondo della consulenza e della formazione.

Con un’ulteriore presa di posizione e di messa in gioco: la motivazione di come e perché le pratiche filosofiche siano una modalità unica, specifica e per certi versi rivoluzionaria di lavorare nelle organizzazioni.

Una modalità che ci offre la possibilità di connettere e collegare dimensioni che viviamo ogni giorno come drammaticamente separate: il pensiero e le opere, la vita e il lavoro, i valori e le azioni, i mezzi e gli scopi. Perché la teoria senza la prassi è vuota, ma la prassi senza un vissuto condiviso del suo senso rischia di restare cieca.

Renato Pilutti, *L’Uomo e l’Altro. Le ragioni di un Progetto di Consulenza Filosofica* (Episteme, Pordenone 2010)

La responsabilità della consulenza sta dunque nella sua capacità di contribuire a ridare dignità al pensiero umano, che è stato ed è ultimamente vilipeso e tendenzialmente ridotto a mero mezzo massmediologico e, tramite questo contributo, a migliorare se possibile la vita delle persone.

Phronesis

Se questo sarà anche solo un risultato parziale, ottenuto nei singoli casi o anche nei *mondi vitali* (contesti), qualcosa sarà stato fatto, e la filosofia avrà dato un contributo positivo alla conoscenza chiarificante sotto il profilo epistemologico, e rischiarante sotto il profilo etico.

Giorgio Giacometti (a cura di), *Sofia e Psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto* (Liguori, Napoli 2010)

I tempi sembrano maturi per un confronto sereno tra pratiche filosofiche e pratiche psicoterapeutiche, a volte ancora confuse le une con le altre presso il grande pubblico. Le pratiche filosofiche, nate storicamente anche (ma non solo) in contrapposizione a quelle psicoterapeutiche, camminano ormai sulle “proprie gambe”, forti, se non di un metodo unificante, certamente di un’aria di famiglia e, soprattutto, della fiducia nella propria autonomia e specificità filosofica. Esse, in altre parole, diffuse in Europa e nel mondo da ormai quasi trent’anni, non mostrano d’aver bisogno di ricevere fondamento e legittimazione che da se stesse.

Proprio in forza di ciò gli autori del volume, filosofi praticanti esperti del settore, pur nelle talor notevoli differenze di accento, fatte alcune essenziali distinzioni di principio, hanno ritenuto di poter liberamente confrontarsi, in forma documentata e critica, con alcune delle più importanti “voci” della psicologia e della psicoterapia, non esitando di riconoscervi, a volta a volta, questo o quell’elemento di “filosoficità” e, in qualche caso, perfino il ruolo di più o meno parziali precursori.

Il volume è suggellato dal contributo di un docente di psicologia che, dal canto suo, riconosce l’importanza per la sua stessa disciplina della ripresa di un confronto con le sue radici filosofiche.

Primo volume di “Phronesis - Collana di pratica filosofica diretta da Maria Luisa Martini”. Contiene contributi di Giorgio Giacometti, Neri Pollastri, Maria Luisa Martini, Moreno Montanari, Stefano Zampieri, Cati Maurizi Enrici, Paola Santagostino, Paolo Cervari, Giorgio Blandino. Gli autori, con l’eccezione di Blandino, sono tutti soci di *Phronesis*.

Francesco Dipalo, *Questioni di vita, questioni di filosofia* (Lampi di Stampa, Milano 2010)

La consulenza filosofica è una professione relativamente giovane ma già ampiamente diffusa in Europa e in altri paesi del mondo. Essa è essenzialmente un fare filosofia a due – o, più di rado, all’interno di piccole comunità – ricorrendo a quegli “arnesi” metodologici e teoretici di cui la storia della filosofia occidentale è sovrabbondantemente ricca, con la convinzione che la pratica della ricerca per concetti, suggestioni, immagini simboliche, è un’attività assolutamente fine a se stessa, giovevole e bella proprio perché, come afferma Aristotele, non rimanda ad altro da sé, non si pone fini ulteriori in termini terapeutici, pedagogici o, tanto meno, accademici. Che, d’altro canto, il suo valore

Phronesis

consiste propriamente nella capacità, insita in ciascuno di noi, di attivare il pensiero per produrre cambiamenti sensibili nella propria sfera culturale e, di conseguenza, nell'atteggiamento che si ha, concretamente, verso se stessi e il mondo, in senso etico, sociale e politico. Perché ciascuno di noi è, primieramente, ciò che pensa e, ne sia consapevole o meno, impronta la propria condotta di vita sulla visione del mondo di cui è portatore. Il ruolo del consulente filosofico consiste nell'offrirsi come coadiutore qualificato in tale esercizio, "maieuta" e "innescatore" al tempo stesso, compagno lungo quella strada che dalle regioni del vissuto autobiografico mena al concetto e di lì verso nuove forme di comprensione e di progettazione del proprio abitare il mondo.

Francesco Coniglione (a cura di), *Interpretare, vivere, con-filosofare. Studi in memoria di Rosaria Longo* (Bonanno, Acireale-Roma 2010)

Questo volume nasce dalla duplice volontà di ricordare Rosaria Longo nella sua realtà di donna e di studiosa e di proseguire con lei un ideale dialogo teoretico. Per fare ciò, esso affianca a una prima parte di ricordi personali due sezioni di studi tematici che si concentrano sugli argomenti da lei prediletti e frequentati. La prima, *Ermeneutica, alterità e riconoscimento* (che conta sui contributi di C. Caltagirone, S. Di Bella, G. Furnari, M. Gensabella Furnari, A. Girotti, M. T. Russo, A. Tigano, G. Venuti, C. Vigna) mette in tensione i temi e i metodi dell'ermeneutica con una gamma di questioni che si estende dalla metafisica al pensiero della differenza sessuale, anche attraverso la rilettura di autori come Ricoeur e Payreson. La seconda sezione, dal titolo *Etica applicata e pratiche filosofiche* (con contributi di A. Cavadi, L. Malusa, D. Miccione, N. Pollastri, F. Pulvirenti, M. Striano), scandaglia l'universo della pratica filosofica sia attraverso il ventaglio della diversità disciplinare (dalla consulenza filosofica alla *philosophy for children*) che attraverso quello della valutazione, con studi che vanno dall'adesione convinta alla netta critica. Insieme, questi saggi e questi ricordi creano un panorama frastagliato e vario, un dialogo libero e franco, ma anche una concentrazione estrema su alcuni valori e temi. E forse creano, in definitiva, una inusuale ma non meno somigliante fotografia della nostra collega troppo presto scomparsa.

Alessandro Volpone (a cura di), *FilosoFare, luoghi, età e possibilità d'esercizio* (Liguori, Napoli 2010)

In questo volume si cerca di illustrare, attraverso le strade molteplici lungo le quali si muovono i diversi contributi presenti, la natura problematica della pratica filosofica odierna. Si tenta, altrettanto, di esplorare i territori sui quali, oggigiorno, è possibile condurre l'esercizio della filosofia. La strutturazione o riorganizzazione del pensiero, il suo affinamento, attraverso l'attività filosofica, possono avvenire probabilmente in ogni luogo e ad ogni età. "Chi è giovane non aspetti a filosofare, chi è vecchio non se ne stanchi!", recita un vecchio adagio. Qui si vuole dar corpo proprio a questa idea, una

Phronesis

volta ancora.

La pratica sociale o comunitaria dell'esercizio filosofico sembra prestarsi bene sia nell'ambito scolastico che nelle altre principali dimensioni socio-culturali della vita umana: scuola, lavoro, intrattenimento e cura di sé, cioè, per dirla all'inglese, *education, entertainment e self*. Nei diversi casi, l'attività sembra in grado di contribuire all'incremento qualitativo di consapevolezza culturale ed esistenziale degli individui, in termini di sviluppo critico e autocritico, riflessivo e auto-riflessivo. Le istanze di base si radicano profondamente all'interno dell'attuale civiltà, la nostra civiltà. Forse, davvero non esistono limiti al fare filosofia, nell'Occidente post-moderno, quanto a luoghi, età e possibilità d'esercizio.

Nestore Pirillo (a cura di), *Elvio Fachinelli e la domanda della sfinge. Tra psicoanalisi e pratiche filosofiche* (Liguori, Napoli 2011)

Con la partecipazione di studiosi e docenti universitari, di esponenti della Società Psicoanalitica Italiana, dell'Istitut des Hautes Études en Psychanalyse e della Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft si è tenuto presso l'Università di Trento un Convegno di studi in ricordo di Elvio Fachinelli. L'iniziativa ha consentito di ripercorrere la biografia intellettuale dello psicanalista trentino e di evidenziare nella sua opera e nei suoi interventi gli esiti della psicoanalisi "critica" di metà Novecento. Sono stati ricostruiti nodi tematici specifici degli scritti di Fachinelli, intrecciati con l'appassionato rigore delle posizioni prese nel campo della psicoanalisi, dell'educazione antiautoritaria, della critica letteraria e filosofica, dell'editoria militante. Su questo sfondo, tra filosofi e psicoanalisti si è accesa una discussione circa il rapporto tra pratiche filosofiche e pratiche psicoanalitiche, considerate sul terreno della crisi della cura e dell'efficacia terapeutica. Il confronto si è arricchito di un'intervista, condotta a margine del convegno, al filosofo Gianni Vattimo.

Sebastiano D'Urso e Davide Miccione (a cura di), *Singolarità e formularità. Saggi per una teoria generale dello stile* (Ipoc, Milano 2011)

Questo libro, introducendoci alla sua complessa elusività, pone lo stile come luogo difficile da abitare, mostra come esso si ponga oggi come una terra ineludibile, che tutti vorrebbero saper dominare, ma che a pochi è dato incontrare. Un concetto complesso e sfuggente come quello di stile mal si presta a una lettura monologica: meglio una pluralità di sguardi, un intersecarsi di prospettive. Questo volume si propone di esplorare alcune delle principali dimensioni del prismatico concetto di stile attraverso l'architettura, l'urbanistica, la filosofia e la pratica filosofica, l'arte e la letteratura. Lo rintraccia nella sua assenza, nell'innocenza del suo non porsi come problema, nella ricerca di una forma (anche esistenziale) che non sia una mera applicazione, nel suo ri-

Phronesis

proporsi “formulare”. Lo intravede nelle pieghe del linguaggio che tenta di salvare il significato nelle sue diverse incarnazioni, nel suo porsi come impresa collettiva e comunitaria, nei duelli eterni con il linguaggio tra soggetto-pensatore e oggetto-pensato.

Contributi di S. D’Urso, D. Miccione, G. Miraglia, G. Regalbuto, C. Tinnirello, R. Tinnirello. Introduzione di S. D’Urso e D. Miccione.

Phronesis