

Phronesis

Semestrale di filosofia,
consulenza e
pratiche filosofiche

Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica

Phronesis

Phronesis

*Semestrale di filosofia,
consulenza e pratiche filosofiche*

Anno V, numero 8, aprile 2007

Direzione: Davide Miccione, Neri Pollastri

Redazione: Moreno Montanari, Massimiliano Zona,
Francesco Dipalo

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

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

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

Editore: Neri Pollastri, per conto di *Phronesis*, Associazione Italiana per la
Consulenza Filosofica, via Luigi Colli 18, Torino

Direttore responsabile: Neri Pollastri

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

Service provider: Technorail s.r.l, Piazza Garibaldi 8, 52010 Soci Bibbiena
(AR). La rivista cartacea è stampata in proprio

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

Tutti i diritti riservati

Phronesis

Indice

Editoriale, di Davide Miccione 5

SAGGI

Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica (riflessioni XI-XV) di Ran Lahav 9

La consulenza filosofica e le emozioni: un'applicazione degli insegnamenti di Epitteto
di Monica Cavallé 41

CONVERSAZIONI

Intervista a Ermanno Bencivenga (di Neri Pollastri) 67

REPERTORIO

Pier Aldo Rovatti, *La filosofia può curare?*
(di Neri Pollastri) 77

Luciana Regina, *Consulenza filosofica. Un fare che è pensare* (di Giorgio Giacometti) 85

LIBRI PER LA PRATICA

Christoph Helferich, *La "vita buona"*
(di Laura Darsié) 99

Laura Boella, *Empatia*
(di Stefano Zampieri) 117

Phronesis

<i>Il manuale di Epitteto</i> , a cura di Pierre Hadot (di Francesco Dipalo)	129
Frank Furedi, <i>Che fine hanno fatto gli intellettuali?</i> (di Roberto Bigini)	141
Armando Massarenti, <i>Il lancio del nano e altri esercizi di filosofia minima</i> (di Moreno Montanari)	153
NOTIZIARIO	157

Phronesis

Editoriale

di Davide Miccione

La redazione di una rivista ha un'idea delle proprie creature (i vari numeri che nel tempo si succedono) ben più coesa e strutturata di quello che probabilmente il lettore può cogliere. Il lettore (anche noi, quando siamo in veste di lettori dei frutti altrui) cerca quello che può interessargli e sensatamente trascura il resto, non si sofferma più di tanto a giudicare la scelta e il taglio degli argomenti. Al povero direttore-redattore resta dunque l'angusto spazio dell'editoriale per spiegare il senso del materiale che egli propone all'occhio del lettore. Ecco dunque alcune delle intenzioni che da qualche numero ci animano e delle direzioni che abbiamo preso o stiamo per prendere.

Innanzitutto il dibattito internazionale. Il mondo della consulenza filosofica, pur non essendo più una realtà numericamente trascurabile, non è ancora così grande da non consentire ai consulenti di conoscere i principali esponenti della disciplina. Ciò ha un valore non soltanto culturale, informativo o esortativo ma, più radicalmente, contribuisce a farci comprendere l'identità di ciò che stiamo portando avanti. In quest'ottica *Phronesis* già da qualche tempo propone contributi di consulenti stranieri di rilievo. In questo numero entrambi i saggi che siamo soliti proporre nella omonima sezione sono a firma di due protagonisti stranieri del dibattito internazionale: Monica Cavallé e Ran Lahav.

La prima dei due ci riporta inoltre ad un'altra importante questione: quella del "richiamo all'antico", della rilettura, sulla scorta di Hadot, del pensiero greco e romano in un'ottica pratica. Al saggio della Cavallé, che espone le sue teorie intorno all'utilizzo di Epitteto in Consulenza, si giustappone la sapiente analisi di Fran-

Phronesis

cesco Dipalo, proprio sul *Manuale* nella nuova edizione “pratica” edita da Pierre Hadot.

Un'altra possibile (e non sempre piacevole) questione sembra poi esemplata nell'analisi dell'ultimo libro di Rovatti e nell'intervista a Bencivenga, entrambi a cura di Neri Pollastri. In queste due parti della rivista i lettori potranno forse vedere prefigurati gioie e dolori, luci ed ombre del futuro rapporto tra la consulenza filosofica e la filosofia più o meno accademica. Dalla lettura che Pollastri fa del libro di Rovatti emerge con chiarezza quanto possa essere proficuo il dialogo tra diversi e utile la critica quando accompagnata dal sincero desiderio di capire. Dalla intervista, dalle svogliate e brevi risposte di Bencivenga, emerge invece la precisa volontà di non “pensare” la consulenza filosofica, di trovarla nefasta e pericolosa a scatola chiusa, di rispondere ai reiterati inviti alla ricerca di punti di contatto (che paradossalmente qualunque lettore dei libri di Bencivenga potrebbe rintracciare) con altrettante stizzite chiusure.

Pur non auspicandolo, abbiamo l'impressione che questo tema della “voluta incomunicabilità” lo ritroveremo spesso anche su queste pagine. Infatti, mentre chiudiamo il numero, arriva sugli scaffali delle librerie, accompagnato da un *battage* giornalistico di cui i migliori libri sulla consulenza purtroppo non hanno mai potuto avvantaggiarsi, *Il business del pensiero*, il pamphlet di Dal Lago contro la consulenza, esempio fulgido di una critica che precede invece di seguire la conoscenza dell'oggetto. Di quest'opera parleremo nel prossimo numero, intanto l'intervista a Bencivenga potrebbe servire al lettore per familiarizzare con il metodo.

Phronesis

Saggi

Phronesis

Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica

Parte seconda: Riflessioni XI-XV

di Ran Lahav

**Undicesima riflessione, 5 maggio 2006
La pratica filosofica in piccolo e in grande**

(Un estratto dal discorso da me tenuto il 20 aprile 2006 a Siviglia, Spagna, in occasione dell'ottava Conferenza Internazionale di Pratica Filosofica.)

Il titolo del mio intervento di oggi è “La pratica filosofica in piccolo e in grande”. Ma contrariamente a quanto questo titolo sembrerebbe suggerire, non intendo proporre alcun concetto o distinzione teorica. Non mi propongo di formulare nuove teorie ma di richiamare alla nostra mente una visione che è stata spesso ignorata, per risvegliare in noi una sorgente “dormiente” di ispirazione, per riconnetterci alla speranza, sovente obliata, di dar vita ad una pratica filosofica più grande rispetto alla tendenza attualmente dominante.

Nei primi tempi della pratica filosofica, quando ho aderito a questo nuovo movimento quattordici anni fa circa, una certa visione mi sembra si librasse nell'aria. Di solito era di qualcosa di vago ed inarticolato, ma faceva “atmosfera” e ci ispirava. Si trattava della visione che la pratica filosofica potesse fare una differenza fondamentale in relazione alla vita vissuta, che potesse trasformarla rendendola più profonda e più vasta. Vi era l'idea che la

Phronesis

filosofia fosse in grado di trasfigurare le coordinate basilari della vita - i bisogni elementari dell'individuo, le speranze, i timori, le attitudini - e di collocarle su un piano più elevato. La filosofia, questo fu avvertito, ha la potenzialità di dare vita ad una vera e propria rivoluzione interiore.

Ed è questa visione che definisco di una “pratica filosofica in grande”, giacché attribuisce un compito enorme e difficile alla filosofia, e contestualmente cerca di condurre la vita ad altezze più elevate. Uso la parola “grande” intenzionalmente, poiché “grande” si avvicina al significato di grandioso - meravigliosamente grandioso.

Tuttavia, passata questa prima fase, la maggioranza di noi, filosofi praticanti, si è ritrovata a fare filosofia su scala decisamente più ridotta. In buona parte dei casi non abbiamo fatto altro che offrire consulenza a consultant in relazione a problemi assolutamente “mondani”: come gestire i rapporti con il capoufficio, come trovare un lavoro più soddisfacente, cosa fare con una persona che ha scarsa confidenza con se stessa, oppure è afflitta da problemi relazionali e dissidi con il marito o la moglie. Questo genere di filosofia non mira più ad elevare la vita, poiché accetta la vita per quella che è, e tenta di affrontare i problemi *all'interno* della vita stessa. Non si sforza di trasformare i fondamenti della vita, ma di trovare una risposta a difficoltà o bisogni specifici e di mettere mano a singoli problemi. Invero, il motivo per cui ci si rivolge ad un consulente filosofico è che alla fine della consulenza, dopo due, cinque o venti incontri, il consultante sia in grado di gestire più efficacemente il suo problema, e torni, soddisfatto, alla sua vita quotidiana.

Questo tipo di filosofia, quindi, si configura fondamentalmente come attività “normalizzatrice”, atta a risolvere i problemi e a soddisfare la domanda del consultante. La definisco “pratica filosofica in piccolo” poiché attribuisce alla filosofia un compito li-

Phronesis

mitato, ovvero trattare alcuni specifici elementi della vita, e le aspirazioni che coltiva sono assai ristrette: ha di mira poco più della pura e semplice soddisfazione del cliente.

Mutuando il linguaggio dal platonico mito della caverna, potremmo affermare che la “pratica filosofica in piccolo” si occupa dei problemi che si manifestano *all'interno* della caverna in cui viviamo, tentando di dar forma migliore alle ombre e rendendole più accettabili e confortevoli. La “pratica filosofica in grande”, al contrario, si propone di aiutarci ad abbandonare definitivamente la caverna, aprendoci alla percezione di una realtà più vasta. Il suo scopo, quindi, non consiste nel fornire soluzioni e soddisfazione *pret-a-porter*, ma piuttosto nel risvegliare insoddisfazioni e desideri sopiti e dimenticati, per aiutarci ad andare oltre i nostri bisogni quotidiani, per suscitare meraviglia, soggezione, persino confusione, e così facendo aprirci nuove porte verso una comprensione della vita più ampia e fruttifera.

Tengo a specificare che non ho alcuna intenzione di respingere la “pratica filosofica in piccolo”, *problem-solving* e *counseling* filosofico inclusi. Se la filosofia può essere usata per rendere la gente più felice, è senza dubbio una cosa buona. La mia preoccupazione non si appunta sull'*esistenza tout court* della “pratica filosofica in piccolo”, bensì sul *monopolio* che essa ha acquisito all'interno del movimento internazionale della pratica filosofica. Giacché in gran parte - mi pare - abbiamo dimenticato la possibilità di una “pratica filosofica in grande”, e di fatto ci comportiamo, al presente, come se la pratica filosofica non potesse essere che piccola, ristretta.

Questa, ad ogni modo, fu una delle principali ragioni che mi convinsero a lasciare il mondo della pratica filosofica, poco dopo aver organizzato con Lou Marinoff la Prima Conferenza Internazionale di Pratica Filosofica. In quel momento mi parve che le finalità della pratica filosofica fossero troppo anguste per le aspira-

Phronesis

zioni dello spirito umano. E solo di recente mi sono riaccostato a questo campo, quando mi sono reso conto di come, effettivamente, si possa fare filosofia in maniera diversa, superando le limitazioni ed i condizionamenti dell'impostazione corrente.

A questo punto qualcuno potrebbe interrompermi e chiedermi: ma in cosa consiste esattamente la “pratica filosofica in grande”? Potresti definire in maniera più chiara che cosa intendi con questa espressione, e spiegarci dove passa esattamente il confine tra quella “in piccolo” e quella “in grande”?

Per rispondere dovrei premettere che non amo indulgere in definizioni formali.

Come ho già avuto modo di dire, il mio scopo è di ri-svegliare una visione, non di produrre una teoria. Ad ogni modo, per dare più sostanza a tale visione, permettetemi di menzionare qui, al posto di una definizione, quattro temi che penso dovrebbero trovar quartiere in una pratica filosofica che aspira a svilupparsi “in grande”.

Innanzitutto, credo che nella “pratica filosofica in grande” la questione principale si appunti sulle modalità che occorrono per comprendere e vivere la vita in maniera più profonda, più veritiera, con maggiore saggezza.

In altre parole, il suo fine consiste nel trasformare le coordinate basilari della vita ed elevarla, non nel risolvere i problemi che si manifestano *nella* vita.

Questo conduce al secondo tema: la pratica filosofica è rilevante per tutti gli aspetti della vita, e deve permeare *in toto* il modo d'essere di una persona. La filosofia “in grande” non è limitata a sessioni di un'ora o due alla settimana, o a risolvere un qualche specifico problema. Non se ne va in vacanza una volta che il problema sia stato risolto.

La “pratica filosofica in grande” è inseparabile dalla vita ed implica una maniera filosofica di vivere.

Phronesis

Da ciò consegue il terzo tema: se la pratica filosofica è una maniera di vivere, allora deve avere a che fare primieramente con l'esistenza dello stesso praticante, e non con le vite dei suoi clienti. Difatti, chi tra noi, filosofi praticanti, può dire di esser diventato così saggio, da potersi permettere ora di concentrarsi unicamente sull'altrui esistenza? Se desidero seguire la via della filosofia pratica, ebbene, la mia stessa vita è in gioco, e devo sforzarmi, in prima persona, di vivere filosoficamente. In quanto filosofo praticante, altro non sono che un ricercatore perennemente in viaggio.

A questo proposito, potremmo richiamare alla mente gli Stoici, gli Epicurei, i Neoplatonici, e quant'altri abbiano fatto della pratica filosofica la loro ragion di vita. E mi sorprende che noi, all'interno del movimento delle pratiche filosofiche, non abbiamo mai tentato di seguire il loro esempio. Invece, sin dal primo inizio, abbiamo adottato la struttura e le modalità della psicoterapia: ricevere clienti previo appuntamento per affrontare insieme i loro problemi personali in una sessione dialogica. Confesso che francamente mi sfugge il motivo per cui ci siamo mossi in questa direzione, e abbiamo scelto di vendere alla clientela i nostri servizi filosofici, invece di lavorare sulle nostre stesse vite. Forse perché eravamo troppo ansiosi di collocarci sul mercato del lavoro?

Tutto ciò significa, in quarto luogo, che la "pratica filosofica in grande" non è una professione. Non si tratta di un'attività che si svolge *all'interno* della vita, né di una specifica competenza per cui occorra padroneggiare un certo *know-how* di base, né si traduce fondamentalmente nel vendere i nostri servizi a chiunque sia disposto a pagarli. Di conseguenza, la nostra relazione con gli altri praticanti non si riduce ad un mero rapporto di colleganza. Quando dei professionisti - dottori in medicina, scienziati, ingegneri - si incontrano come colleghi, discutono di un qualche argomento obiettivo ed impersonale: di un caso oggetto di studio, di una teoria oppure di una nuova scoperta. Ma se la pratica filo-

Phronesis

sofica è uno stile di vita, allora noi praticanti siamo piuttosto dei compagni che dei colleghi. L'argomento dei nostri incontri dovrebbe essere, innanzitutto e soprattutto, noi stessi, le esperienze esistenziali *in fieri* di ciascuno di noi. Proprio perché compagni di cammino, abbiamo la possibilità di mostrarci l'un l'altro la nostra esperienza in presa diretta, di sostenerci vicendevolmente dando senso alle questioni personali e alle difficoltà che ciascuno incontra, di arricchirci facendo un pezzo di strada insieme e di intrecciare indissolubilmente la dimensione personale con quella filosofica. Ancora, quando penso alla breve storia della pratica filosofica, rimango, come dire, sbalordito che questa opportunità non sia stata esplorata prima.

Insomma, mi pare che se la pratica filosofica aspiri ad essere qualcosa di più rispetto a quella "in piccolo", dovrebbe configurarsi come una vera e propria maniera di vivere, come un cammino personale in cui il praticante si sforza di comprendere e di vivere la vita filosoficamente, in relazione ad una comunità di liberi ricercatori.

Qualcuno potrebbe chiedersi a cosa somiglierebbe concretamente una tale condotta di vita filosofica. Come mettere in opera esattamente questo genere di pratica filosofica?

Tuttavia, non mi va qui di essere più specifico. Qualunque risposta definitiva finirebbe inevitabilmente per tramutarsi in dottrina. La filosofia, invece, per sua propria natura, è una ricerca aperta che non può essere cristallizzata in dogmi. E davvero, nutro la speranza che i filosofi pratici inizino ad esplorare le possibilità della filosofia in modi diversi, ciascuno secondo le proprie inclinazioni personali, le esperienze di vita, le idee e le aspirazioni. Le differenze individuali sono necessarie affinché si diffonda un libero spirito di ricerca e si gettino le basi di un reciproco arricchimento.

Va da sé, pertanto, che sarebbe vano, da parte mia, tentare di

Phronesis

determinare, una volta per tutte, a cosa la pratica filosofica dovrebbe assomigliare. Non posso far altro che limitarmi a descrivere il mio personale cammino di ricerca - ovvero ciò che definisco “filosofia contemplativa”: si tratta di una modalità del filosofare nella quale, come filosofi, ci sforziamo attentamente di aprire la nostra interiorità ad una più vasta percezione del reale. Ma di questo parleremo in un'altra occasione.

(Per maggiori dettagli sulla Filosofia Contemplativa potete consultare il mio sito web www.ranlahav.net, in particolare il *Libretto sulla Filosofia Contemplativa* e le *Riflessioni* 7-10).

Phronesis

Dodicesima riflessione, 5 giugno 2006

Mantenere un'attitudine filosofica nel corso della giornata

Nelle precedenti *Riflessioni* ho suggerito che la pratica filosofica (o meglio ciò che ho definito “pratica filosofica in grande”) può esser intesa come un tentativo di esplorazione e sperimentazione della vita filosofica - una maniera di vivere permeata da un'attitudine filosofica nei riguardi della vita, che si nutre di apertura, intelligenza e dialogo. Ho sottolineato, altresì, che un modo efficace di praticare consiste nel ricorrere all'aiuto di una compagnia filosofica - un gruppo di individui appassionati di filosofia che agiscono di comune intento per sviluppare le loro personali ricerche. Invero, alcuni di noi stanno progettando di dar vita, molto presto, ad una compagnia internazionale con tale caratteristiche.

Ma che cos'è esattamente una vita filosofica? Che cosa significa vivere filosoficamente, dato che la nostra giornata tipo contiene tante di quelle attività mondane, come ad esempio fare la spesa al supermercato, guidare la macchina sino al posto di lavoro, discutere con il capoufficio, conversare con il coniuge, oppure dare una rassetta alla casa?

La risposta, naturalmente, non consiste in qualcosa che possa essere pre-determinato per mezzo di una definizione stringente. Piuttosto, dovrebbe gradualmente dispiegarsi attraverso un processo di esplorazione, un personale essere-in-cammino in grado di definire e ri-definire continuamente se stesso.

Tuttavia, qualunque cosa tale essere-in-cammino possa rivelare, se deve configurarsi come un cammino filosofico - teso ad espandere ed approfondire la nostra comprensione delle radici della realtà umana - necessita, a mio avviso, di almeno una condizione preliminare: ossia che durante la giornata si mantenga dentro di sé uno spazio interiore di apertura. Con ciò intendo dire

Phronesis

che, come filosofo praticante, coltivo un elemento di attenzione silenziosa, in modo da prestar orecchio alle “voci” della realtà umana, da esser presente ai significati che si celano dietro la mia ordinaria visione del mondo, e da aprirmi alle intuizioni che possono sorgere alla mia coscienza dalla profondità del mio essere. Tale attitudine, probabilmente, non esaurisce tutti i possibili aspetti della vita filosofica, ma, credo, ne rappresenta una parte necessaria ed importante.

Così, da filosofo praticante, non disperdo completamente me stesso nelle attività quotidiane. Non sono totalmente immerso nelle mie faccende, nelle preoccupazioni e nelle ansie, nei miei hobby e svaghi, nella corsa al successo e all’auto-realizzazione - poiché i miei momenti quotidiani recano con sé una dimensione ulteriore: quella dell’attenzione ad una più ampia possibilità del reale. Certo, in quanto essere umano, lavoro, faccio telefonate, pago le bollette e assisto ai film. Ma, nello stesso tempo, sono qualcosa di più rispetto a queste attività. Sono più vasto, dilatato rispetto al mio piccolo e indaffarato sé, giacché mantengo in aggiunta uno spazio interiore che non si identifica con la confusione, che è concentrato e percettivo e si spalanca a più estesi orizzonti di significato. In questo senso partecipo di una coscienza e di una realtà più grande, che va ben oltre le mie incombenze e preoccupazioni del momento.

Questo implica che sia virtualmente possibile essere un filosofo in ogni momento del giorno, finanche nel bel mezzo della più assoluta confusione quotidiana. È da notare, comunque, che non mi sogno di suggerire a chicchessia di impegnarsi in un costante esercizio di speculazioni accademiche - pensiero astratto o analisi razionale. Di certo, la capacità di distaccarci dal flusso della vita di tanto in tanto, di esaminarla razionalmente ed analizzarla, può rappresentare un ulteriore importante ingrediente di una vita filosofica - ma non è nostro desiderio impegnarsi in simili esercizi

Phronesis

per tutto il giorno. Giacché un completo distacco dai nostri affari quotidiani finirebbe col tradursi in una sorta di alienazione dalla vita e col farci perdere contatto con la realtà umana.

In ogni caso, sto alludendo qui a qualcosa di diverso: ovvero ad un'attitudine interiore a partecipare della vita e non ad ispezionarla dal di fuori vestendo i panni di un osservatore distaccato. Un'attitudine ad essere in sintonia con la vita mentre prendo parte ad essa, un'apertura, una sensibilità che invita gli aspetti nascosti della realtà a manifestarsi alla mia coscienza e ad espandere il mio Sé.

Tale capacità, tuttavia, non è facile da realizzare. Richiede che impari ad assumere un atteggiamento di concentrazione interiore e apra me stesso alla realtà. Difatti, normalmente, quando lavoriamo o laviamo i piatti o conversiamo con il capo, tendiamo ad essere completamente immersi nella situazione contingente, a smarrirci nelle preoccupazioni e nei pensieri ad essa correlati, e ad essere spazzati via dai nostri automatismi emozionali, comportamentali e mentali. In tali frangenti, è improbabile si riesca a maturare in profondità nuove intuizioni filosofiche.

Di contro, se mantengo un intimo spazio di concentrazione, posso lasciarmi coinvolgere nelle faccende mondane e, nello stesso tempo, essere qualcosa di più del mio coinvolgimento. Non smarrisco me stesso in ogni cosa che faccio, poiché rimango concentrato, sensibilmente, su ciò che è oltre la portata delle mie preoccupazioni correnti. Sono aperto a regioni del reale che non sono governate dagli affari che vado sbrigando nell'immediato. La mia attitudine, quindi, si può definire filosofica nel senso che è costantemente aperta a più profondi e vasti intendimenti.

Ho affermato poc'anzi che un intimo spazio di apertura è un elemento necessario e caratterizzante di una vita filosofica. Ebbene, forse ho esagerato. Dopo tutto, immagino che altri filosofi praticanti potrebbero preferire una diversa caratterizzazione della

Phronesis

capacità interiore che contraddistingue il filosofo. Oppure, chi sa, qualcun altro, seguendo il proprio percorso filosofico, potrebbe maturare una differente attitudine spirituale.

Per quanto mi riguarda, queste differenze personali sono le benvenute. Non vorrei che i miei compagni seguissero ciecamente le idee che vado esponendo. Mi piacerebbe poterli considerare sodali nonostante le differenze che possono manifestarsi tra di noi, poiché la nostra relazione comunitaria dovrebbe essere alimentata non solo dalle nostre similitudini, ma anche, fatto questo decisamente più importante, dalla nostra personale unicità.

Ad ogni modo, a proposito di tali differenze personali, è cruciale che, se la pratica filosofica deve essere uno stile di vita, in tal caso, manteniamo e sviluppiamo, necessariamente, una qualche forma di intima capacità filosofica. Diversamente dalla filosofia accademica, nella quale è possibile utilizzare il ragionamento astratto lasciando intatto il resto della nostra personalità, la pratica filosofica richiede un totale coinvolgimento del nostro essere. Fare pratica significa permettere alla filosofia di raggiungere e coinvolgere ogni aspetto della mia vita - il pensiero razionale ma anche le emozioni, le cure e le aspirazioni, le relazioni interpersonali, in breve, l'essere umano nella sua totalità.

La pratica filosofica, pertanto, rappresenta una grande sfida per il praticante. Fare filosofia non è più questione di dedicare qualche ora alla redazione di un articolo o a fare consulenza con un cliente, ma richiede una vera e propria trasformazione personale, ossia impegnarsi ad espandere il proprio modo di essere attraverso e nella propria esistenza quotidiana. Non è in questione ciò che faccio, ma come sono, cioè il modo in cui, fondamentalmente, mi rapporto alla vita. Chiunque abbia già tentato di mettere in opera un tale cambiamento radicale, sa perfettamente quanto sia facile scivolare indietro verso i nostri vecchi, familiari, coatti modi di essere.

Phronesis

Ne segue che la vita filosofica richiede un notevole impegno e una grande devozione. Anzi, arriverei persino a dire che è una battaglia perpetua e senza esclusione di colpi contro la nostra tendenza a smarrirci negli schemi mentali preordinati e nelle preoccupazioni più banali. Per contrastare tale tendenza, potremmo ritagliarci degli intervalli di tempo nel corso della giornata da trascorrere in quiete e silenzio, prendendoci cura di noi stessi ed esercitando quella concentrazione interiore che è necessaria per coltivare una genuina ampiezza di vedute. Certo, condurre una vita filosofica non si riduce a pochi intervalli: è un lavoro a tempo pieno.

In questa direzione, la presenza di compagni che condividano lo stesso spirito filosofico, può risultare assai utile: in comunità ci si supporta, incoraggia ed ispira vicendevolmente. Senza contare che il gruppo - col rappresentare concretamente l'Altro - può fungere da stimolo per il singolo ad andare oltre la propria ristretta visione del mondo. Dopo tutto, l'essere aperti verso ciò che è ulteriore include senz'altro l'apertura verso un altro essere umano, la sua vita e la sua ricerca filosofica.

Sono convinto che in questo senso la filosofia possa trasformarsi in qualcosa di più di un'attività specifica che lavora all'interno della vita o intorno alla vita. Fare filosofia non significherebbe più lasciar perdere le faccende quotidiane per dedicarsi ad astrazioni accademiche, ma piuttosto vivere i momenti della propria giornata in maniera più intensa e profonda, con maggiore saggezza e sensibilità verso gli altri, verso la vita e verso la realtà tutta.

Phronesis

Tredicesima riflessione, 5 luglio 2006

Intorno alle bolle

Nelle mie precedenti Riflessioni ho sostenuto - e non sono il solo ad aver fatto un'affermazione del genere - che quando ci si muove sul terreno della pratica filosofica la comprensione legata al pensiero astratto non è sufficiente. C'è bisogno di una forma di intendimento più profonda, che coinvolga una parte maggiore di noi stessi. Se vogliamo che la pratica filosofica agisca in maniera più intensa e sostanziosa rispetto all'attività di teorizzazione e di analisi razionale, se vogliamo che si intrecci intimamente con le nostre esistenze quotidiane e le trasformi radicalmente, è necessario che il processo filosofico permei il nostro essere nella sua interezza. Il filosofare deve aver luogo non solo nel dominio specifico del pensiero teoretico, ma riguardare aspetti più ampi e profondi di noi stessi.

Si badi: con questo non intendo dire che il ragionamento astratto o pensiero critico non è importante, ma piuttosto che il suo ruolo è limitato. La sua funzione consiste eminentemente nel criticare, valutare ed affinare le conoscenze che già si possiedono, ma la sua capacità di aprire nuovi spazi di comprensione è assai ristretta. Per esercitarsi necessita di visioni interiori o idee come materia prima da rielaborare. E queste, a loro volta, devono sgorgare da qualche altra regione della nostra interiorità.

A questo proposito potremmo distinguere sorgenti di comprensione più profonde o più superficiali. In tal modo, è possibile che alcune idee scaturiscano da incontri unilaterali e limitati con il mondo circostante, mentre altre visioni diano voce ad aspetti più arcani e complessi della realtà umana. A queste ultime mi riferisco quando uso la locuzione "comprensione dal profondo del nostro essere".

Ma cosa significa "comprendere a partire da aspetti più profon-

Phronesis

di del nostro essere”?

Si potrebbe esser tentati di rispondere a questa domanda elaborando una teoria intorno alla natura del “comprendere dal profondo”. Sta di fatto che, in ogni caso, per formulare una teoria del genere dovrei ricorrere al linguaggio peculiare del pensiero teoretico. E non risolverei il problema, dato che tale operazione finirebbe inevitabilmente con l'imporre l'impronta specifica del ragionamento astratto ad ogni forma di intendimento.

Dunque, piuttosto che tentare di cogliere il senso del “comprendere dal profondo” abbozzando una teoria, credo sia più opportuno mirare ad esso attraverso una serie di esempi.

Il mio amico Gerald Rochelle mi ha raccontato un esempio che potrebbero fare al caso nostro. Lo riporto qui sotto dietro sua gentile concessione.

Su un tram. Sono seduto su un tram nei pressi del confine messicano. Fa caldo. Davanti a me, una ragazzina siede vicino a sua madre, una donna piuttosto corpulenta. Si infila tra le braccia grassocce della madre e mi sorride. È un sorriso in principio un po' titubante, a denti stretti, ma finisce con l'aprirsi radioso. La madre fa un cenno col capo e si gira ad accarezzare la fronte della bimba.

D'improvviso, mi si rivela l'intimo senso della maternità. Mi rendo conto che ciascuno ha una madre, che quello con la propria madre è un legame speciale ed esclusivo, per natura amoroso e protettivo, che un'energia indicibile fluisce tra la mamma e la sua creatura, un'energia che lega insieme tutti gli individui, che è libera di sgorgare fuori nonostante la nostra naturale tendenza all'isolamento. Questa energia è amore, allo stato puro, che fluisce verso di me attraverso il sorriso della bambina e la carezza della madre, ed io sono il loro figlioletto, il figlio della bambina e il figlio della madre, e sono colto dall'immensa, struggente armonia di tutto ciò, dalla sua perfetta naturalezza, me ne riempio fino ad

Phronesis

esserne completamente imbevuto e a roteare lo sguardo tutt'intorno alla ricerca di altre persone da amare. Ritorno in me, per un attimo, e sento che tutto ciò sta ancora avvenendo, faccio fatica a sopportarne l'intensità, è troppo, troppo per un individuo solo, tende ad erompere, non si lascia contenere all'interno del mio isolamento. Tutto dipende dal modo in cui ci relazioniamo l'un l'altro, dal modo in cui decliniamo la nostra vicendevole appartenenza, ho ancora davanti agli occhi il volto di quella ragazzina, e continua a sorridermi, la sua immagine si imprime nella mia mente, e non mi sento più lo stesso: qualcosa in me si è trasformato. Avverto come un pugno alla bocca dello stomaco: so di non essere in grado di spiegare che cosa sta succedendo. Mi sforzo di chiarirlo, di metterlo in ordine in qualche maniera... invano: sento che non può esser razionalizzato, è troppo, al massimo potrò tentare di trattenere qualche frammento di questa esperienza, un'immagine, che so, una forma, un sorriso, una carezza, qualcosa per ricordarmi, per stimolare la mia memoria... e finalmente mi rilasso, un pochino, lascio che la sensazione scorra via, per la sua strada: ho una visione, è dentro di me, ed io sono cambiato.

E la madre si alza, mi tende la mano. Gliela stringo, piuttosto imbarazzato, e la ragazzina abbozza una specie di inchino. Entrambe poi scendono dal tram ed io rabbrivisco di eccitazione. Il mondo mi ha rivelato un suo nuovo aspetto. E ho avuto modo di constatare come quelle che prima mi apparivano delle semplici immagini-ombra non fossero dei burattini auto-animati bensì degli esseri viventi in tutto e per tutto.

Esiste una forza all'interno del mondo che può essere percepita, ed è alla nostra portata, non così "oltre" come in genere immaginiamo, sta lì, ci è dato sentirla, viverla, contemplarla, basta aprirsi ad essa. Fisso lo sguardo attraverso il finestrino del tram. Sono consapevole che non sarà mai più lo stesso. Ho avuto una rivela-

Phronesis

zione.

Credo che la maggior parte di noi, occasionalmente, faccia esperienze del genere, viva in prima persona momenti così intensi in cui una nuova visione del reale ci si dischiude dinanzi fino a smuoverci in profondità: ci apre nuove prospettive, spesso ci infonde energie sconosciute che non sospettavamo di avere, oppure ci fornisce lo stimolo e la motivazione per imbarcarci in una certa impresa, o per relazionarci alla vita secondo modalità originali ed inconsuete. Siamo scossi, ma non semplicemente a causa del “contenuto verbale” del nuovo intendimento. L’idea in sé per sé può non suonarci nuova. Chissà quante volte ci abbiamo pensato in precedenza, o abbiamo letto pagine e pagine sull’argomento, senza avvertire questa pienezza interiore, senza sentirci smossi, partecipi, rinvigoriti - fino ad oggi.

Qualche tempo fa, ad esempio, mentre stavo dando una ripulita a casa mia, i miei occhi sono caduti su una cavalletta bella grossa che se ne stava immobile sul pavimento. Mi sono girato verso l’insetto e lui, di rimando, si è girato verso di me. Per un lunghissimo attimo siamo stati l’uno dinanzi all’altro, faccia a faccia. In quel momento sono stato colpito dall’impressione di quanto fossimo simili io e lui. Ho potuto “scorgere” quanto entrambi fossimo accomunati dallo stesso desiderio di auto-protezione ed auto-affermazione, dallo stesso impeto a distinguerci ed individuarci rispetto all’ambiente circostante, come fossimo tutti e due presi dalle nostre faccende personali e dalla nostra visione del mondo. Questa intuizione mi ha ispirato una sensazione di intima connessione con tutte le forme di vita, ma contemporaneamente - mi ha riempito di un senso di piccolezza, mi ha fatto sentire tutta l’assurdità e la meschinità del mio egocentrismo, infondendomi un bruciante desiderio di andare oltre me stesso, oltre la particolarità dei miei interessi auto-centrati.

Se traduco questa intuizione in una teoria (per esempio che

Phronesis

tutte le forme di vita sono chiuse in sé ed intimamente congiunte) il risultato non è forse uno scatto di disappunto? L'affermazione teoretica non rende giustizia alla ricchezza di significati che l'intuizione ha suscitato per me e dentro di me. Dopo tutto, prima ancora che facessi tale esperienza, il suddetto concetto mi era assolutamente familiare, pur essendo soltanto una teoria astratta che avrei potuto declamare o analizzare attraverso sottili ragionamenti. Ma ora, grazie a questa esperienza, l'idea mi si è dispiegata dinanzi in un senso più ampio, con una ricchezza di significati tale da venir afferrata dalla totalità del mio essere. E questo perché mi ha smosso dentro e mi ha trasformato.

Evidentemente, esiste una differenza significativa tra questo genere di intuizione e la comprensione intellettuale, quantunque entrambe possano essere tradotte nella stessa asserzione verbale.

Queste visioni interiori le chiamo "bolle", poiché esse si manifestano alla coscienza proprio come una bolla viene alla superficie erompendo dal fondo oscuro di un lago. Tali bolle sono piuttosto comuni, come ho avuto modo di scoprire conversando con amici e studenti. Per quanto mi riguarda, personalmente, vengono spesso evocate, portate a galla da determinate parole. Così, magari mi trovo a prestare orecchio, distrattamente, ad una conversazione noiosa, oppure a gettare un'occhiata alla copertina di qualche libro curiosando nella libreria di un aeroporto. Quando, improvvisamente, una frase cattura la mia attenzione. Si riverbera dentro di me e fa scattare una nuova intuizione che mi colpisce nel profondo.

Queste esperienze-bolle sono un esempio peculiare di intendimenti che trascendono il mero pensiero. Ma sono sufficienti a dimostrare che esistono varie forme di comprensione. Differenti forme di comprensione sono capaci di veicolare differenti tipologie di significato secondo differenti modalità ed ampiezze, coinvolgendo differenti aspetti del nostro essere. Certi tipi di com-

Phronesis

preensione hanno a che fare soltanto con la nostra facoltà intellettuale, mentre altri attivano regioni più estese della nostra interiorità, dischiudendoci più vasti e ricchi orizzonti di significato.

Non si tratta, naturalmente, di un'idea nuova. Un gran numero di tradizioni di saggezza e spiritualità hanno sviluppato pratiche per facilitare forme di comprensione profonda, ricorrendo ad una notevole varietà di tecniche: meditazioni, metodi di lettura e scrittura contemplativa, per non parlare di esercizi fisici e danze spirituali.

Il Cattolicesimo monastico, l'Induismo, il Buddismo e la scuola islamica Sufi rappresentano soltanto alcuni esempi di tali tradizioni.

Queste considerazioni mi fanno pensare al fatto che la ricerca filosofica - concepita come tentativo di penetrare l'essenza fondamentale della realtà umana - non debba essere limitata alle semplici argomentazioni intellettuali. Per troppo tempo la filosofia occidentale si è focalizzata in maniera quasi esclusiva sul ragionamento verbale. È giunto il momento di aprirci a più ampie forme di comprensione. È tempo che i filosofi inizino a prestare attenzione non soltanto alla voce del ragionamento logico, ma anche ad altre voci della realtà.

Tale prospettiva, mi pare, è di particolare ispirazione per chi si dedica alla pratica filosofica. Giacché queste forme di comprensione più profonda, di solito, nascono non solo (e non tanto) durante lezioni magistrali o seminari accademici in aule con l'aria condizionata, ma piuttosto mentre si sale sull'autobus, si guarda un insetto oppure ci si ritrova intrappolati in una conversazione tediosa, o in breve - nel bel mezzo della vita quotidiana.

Phronesis

Quattordicesima riflessione, 5 agosto 2006

Abbiamo bisogno di un linguaggio nuovo per la pratica filosofica

Credo sia corretto dire che la stragrande maggioranza della letteratura filosofica ordinaria abbia lo scopo di produrre asserzioni dichiarative del tipo: “in quale stato le cose si trovano ad essere”. Ne sono esempi lampanti le teorie filosofiche che tentano di dimostrare cos'è la conoscenza, oppure in che modo la mente si relaziona al corpo, o ancora cos'è la giustizia, o secondo quali modalità le parole acquistano significato. A volte queste asserzioni sono composte da una singola proposizione, anche se più di frequente constano di numerose proposizioni collegate tra loro a formare una teoria. Ad ogni modo, tutte quante mirano a dichiarare che cos'è vero - a proposito del mondo, della società, della bellezza, del comportamento morale, ecc.

Così, il discorso della filosofia occidentale si concentra nella produzione di dichiarazioni. Si serve di generalizzazioni, argomentazioni, contro-argomentazioni, ipotesi, inferenze, esplicazioni - un complesso armamentario logico-linguistico volto alla determinazione del vero (o del falso) a proposito del tema in questione.

Francamente, credo che tutto questo dovrebbe apparirci sconcertante, se ci teniamo ad essere dei filosofi praticanti. Se vogliamo che la filosofia sia una pratica viva e uno stile di vita, ebbene siamo veramente sicuri che la formulazione di assunti sia un'attività per noi rilevante? Possiamo supinamente accettare che la ricerca della saggezza abbia molto in comune con la ricerca di affermazioni vere?

Si tratta di una questione cruciale. Poiché essa introduce la possibilità che le modalità discorsive presenti nella filosofia tradizionale siano assai differenti rispetto a quelle di cui abbiamo effetti-

Phronesis

vamente bisogno nella pratica filosofica. Potrebbe addirittura emergere che esse sono tanto diverse l'una dall'altra quanto lo è il linguaggio della scienza rispetto a quello della poesia, un *reportage* giornalistico rispetto a delle conversazioni a scopo terapeutico, la letteratura rispetto alla critica letteraria. Infatti, è possibile che i classici testi della letteratura filosofica - che, dopo tutto, mirano alla costruzione di proposizioni dichiarative - si dimostrino assolutamente irrilevanti per la pratica filosofica.

Molte altre considerazioni, in effetti, ci inducono a pensare che il discorso basato sulla formulazione di asserzioni non sia rilevante dal nostro punto di vista.

Innanzitutto, produrre un'affermazione dichiarativa (ad esempio, elaborare una teoria) equivale a fornire una "rappresentazione" oggettiva della realtà in sé; il che significa esprimere una linea di fondo, arrivare ad una conclusione, ad un prodotto finito. Ma se partiamo dall'assunto che la pratica filosofica altro non è che un'esplorazione personale *in fieri* nella quale ciascuno di noi cresce e si sviluppa costantemente, ebbene, il suo linguaggio dovrebbe essere di "apertura" piuttosto che di "chiusura", simile ad una "melodia" che si evolve passo passo e non ad un giudizio definitivo. La vita, come una melodia, non riposa su una linea di fondo. Se vogliamo che la filosofia sia intimamente intrecciata con la vita di tutti i giorni, in tal caso le idee filosofiche dovrebbero risuonare come le note in un brano musicale: l'una di seguito all'altra in un flusso creativo che non ha termine con un risultato finale. Ma se le cose stanno effettivamente così, come può essere rilevante - dal nostro punto di vista - un "prodotto finale", una teoria ben costruita sul genere di quella cartesiana o kantiana?

In breve, sembra esserci una certa discontinuità tra la filosofia intesa come ricerca personale e stile di vita, e la filosofia intesa come disciplina mirante alla realizzazione di prodotti intellettuali (teorie).

Phronesis

Se la pratica filosofica finisce col mutuare dalla filosofia tradizionale il ruolo di “produttrice di affermazioni”, il suo compito si ridurrà al semplice collezionare e costruire sfilze di proposizioni dichiarative, ossia teorie, intorno alla vita. Compito interessante dal punto di vista accademico, ma che si gioca sulla centralità della produzione intellettuale a scapito del reale processo di vita.

Si potrebbe replicare che le teorie filosofiche sono comunque rilevanti per la vita quotidiana, giacché si possono adoperare per gettar luce su situazioni concrete.

Così, una teoria sul significato della morte, o sull'autenticità, sull'amore, e via dicendo, può aiutarci a comprendere meglio noi stessi.

A questo punto si impone una seconda considerazione: se i giudizi filosofici possono avere un certo impatto sulla nostra auto-comprensione, ebbene dovremmo badare ad utilizzare soltanto quelli che risultano “veri”. Ovviamente, se desideriamo sviluppare il nostro intendimento, sarebbe controproducente applicare a noi stessi una teoria che consideriamo falsa.

Tuttavia, se il valore di un sistema filosofico - uno qualsiasi - dipende dalla veridicità delle sue affermazioni, è davvero arduo immaginare in che modo potremmo mai servircene. Giacché - virtualmente - non si è mai riusciti a provare che una teoria filosofica fosse vera, e nemmeno che fosse “un po' più vera” rispetto alle sue antagoniste. Per ogni concezione su un determinato argomento, esiste una pluralità di dottrine in conflitto tra loro, e ciascuna di esse ha sue proprie ragioni, meriti e popolarità. Esempio: come potremmo decidere se l'amore corrisponda in sé e per sé all'analisi che ce ne fornisce Sartre, piuttosto che a quella di Fromm, o di Ortega? Certo, un sacco di filosofi si dimostrano cocciuti in merito alle proprie convinzioni, ma è un fatto storico che per nessuna di esse sono mai state raccolte prove sufficienti a che fosse in grado di prevalere sulle altre contendenti in via defi-

Phronesis

nitiva. Nessuna argomentazione può indurci, con il solo potere della ragione, ad ammettere che una determinata dottrina filosofica sia esatta. Ma se anche potesse, che razza di valore ha una teoria, se la sua tesi di fondo - “le cose stanno così!” - non è possibile provarla in alcun modo?

Naturalmente, se il filosofare è un puro gioco di abilità intellettuale, o uno strumento per far sentire meglio il nostro consultante (come avviene nella terapia filosofica), la verità non è poi così importante. Ma se prendiamo sul serio le affermazioni contenute in un sistema filosofico, se desideriamo servircene per migliorare la nostra visione della vita, la domanda - “come fai a sapere quale teoria è vera?” - diventa senz’altro cruciale.

Le considerazioni sin qui fatte, mi inducono a pensare che il discorso filosofico standard - ovvero quello volto a formulare giudizi veri - non è appropriato per la pratica e per la vita filosofica.

Tuttavia, il ritenere che la filosofia consista nella produzione di proposizioni dichiarative, ci pone un terzo problema: un approccio del genere rende assai limitato il dialogo interpersonale, il che mette in dubbio la possibilità di dar vita ad una vera comunità di filosofi.

Per essere più preciso, se il compito della filosofia consiste nella formulazione di asserti veri, allora due filosofi possono relazionarsi in due sole maniere: o si trovano d’accordo, oppure in disaccordo. Se tu hai una certa idea, che so, dell’amore, ed io ne ho una diversa, tutto quello che possiamo fare, insieme, è discutere per determinare chi tra i due abbia ragione. Posso attaccare la tua posizione utilizzando argomenti razionali, e tu rendermi pan per focaccia, ma non c’è alcuna possibilità concreta di reciprocità, ovvero di un’esplorazione a due. L’unica reciprocità che sembra possibile si manifesta quando, per avventura, ad entrambi capiti di essere d’accordo - ma si tratta, senza dubbio, di un tipo di reciprocità poco significativa, per non dire falsa, dal momento che

Phronesis

non mi consente realmente di incontrarti come “Altro” da me, uscendo dalla ristrettezza dei miei limitati orizzonti. Certo, posso dimostrarmi “tollerante” nei riguardi delle tue teorie, ma la tolleranza in sé non è sufficiente per dar vita ad un vero rapporto di condivisione fraterna. Significa soltanto che, per così dire, sono disposto a passar sopra i tuoi “errori” teoretici.

Insomma, se desideriamo che la pratica filosofica sia un’ esplorazione aperta ed uno stile di vita, se vogliamo che essa ci coinvolga in un dialogo veritiero ed in un autentico rapporto di condivisione, ritengo si debbano ricercare forme alternative di discorso filosofico. Dovremmo esplorare modalità diverse del filosofare, che si spingano oltre la pura e semplice aspirazione a confezionare proposizioni “vere”.

Tale conclusione, però, sembra destare notevoli perplessità. Come potrebbe un discorso filosofico astenersi dal formalmente “vero”? A che cosa mirerebbe, in alternativa, - alla finzione letteraria? All’immaginazione?

Questa domanda, tuttavia, non è così sconcertante come potrebbe sembrare di primo acchito, se solo ci sforziamo di richiamare alla mente il fatto che esistono tipologie di discorso significative ed illuminanti - a prescindere dalla pretesa di assertività epistemica. Un poema, ad esempio, ci dischiude dinanzi panorami di bellezza, di armonia, di significati segreti e preziosi che rimarrebbero - altrimenti - celati al nostro sguardo, quantunque le proposizioni che lo compongono non abbiano alcuna rilevanza epistemologica. Similmente, la narrazione di un mito proietta il lettore in un (presunto) regno del soprannaturale, lo rende partecipe del divino - senza formulare enunciati intorno alla natura del mondo, come se si trattasse di una teoria scientifica, ma attraverso storie, metafore e rituali. Allo stesso modo, una conversazione tra due amanti non può esser ridotta ad una sequela di affermazioni del tipo “X ama Y”, oppure “Y ha dei bellissimi occhi a mandorla”,

Phronesis

ma rappresenta fundamentalmente un modo di aprirsi alla persona che si ama e di connettersi alla sua più intima realtà.

Analogamente, ritengo che il discorso della pratica filosofica non debba essere limitato all'aspetto puramente assertivo. Non è affatto necessario considerare differenti idee filosofiche alla stregua di ipotesi l'una contro l'altra armata, auto-escludentisi in nome del principio di contraddizione. Trovate sia interessante o produttivo, per esempio, mettere in competizione le diverse teorie - da quella di Sartre a quelle di Ortega e Fromm - alla ricerca di una presunta verità ultima intorno all'amore? In quanto affermazioni, hanno tutte quante pari diritto ad esser tenute per vere, e non esiste alcun procedimento razionale per determinare la correttezza di una a scapito delle altre. Ciò che è di maggiore interesse, in un'analisi comparata dei tre autori, sta proprio nel mostrare - mettendoci in relazione con essa - l'assonanza-dissonanza di differenti aspetti della realtà umana.

La mia proposta è che, proprio in quanto filosofi praticanti, abbandoniamo la forma tradizionale del discorso filosofico, tutta incentrata, in maniera decisamente ossessiva, su prove, controprove, confutazioni e dichiarazioni - in breve, sulla mera produzione di proposizioni. Abbiamo bisogno di sviluppare una nuova forma di discorso, maggiormente volta alla correlazione con la viva realtà umana piuttosto che alla fabbricazione di vuote e verbose formule intorno ad essa. Il che permetterebbe, tra l'altro, di dare vita ad un vero dialogo tra individui eterogenei, nel quale le differenze interpersonali non implicino più necessariamente disaccordo e dibattito argomentativo, bensì "reciprocità nonostante le diversità".

Sono consapevole che tale proposta equivalga, di fatto, ad una rivoluzione *ab imis fundamentis* della nostra concezione di cosa sia fare filosofia. La filosofia tradizionale è stata modellata intorno a tipologie di *logos* assertive ed epistemiche, e si è basata esclusiva-

Phronesis

mente su un singolo genere di comprensione: quella intellettuale. Per sviluppare un discorso di natura diversa, che dia adito a forme di comprensione differenti ed alternative, ci occorrono smisurate energie immaginative, straordinaria creatività, e molto coraggio. Ciò nonostante, se coltiviamo l'ambizione che la pratica filosofica sia qualcosa di diverso ed ulteriore rispetto alla filosofia accademica, ebbene non ci rimane altra strada, credo fermamente, che imbarcarci in tale ambizioso progetto.

Phronesis

Quindicesima riflessione, 5 settembre 2006

Le idee filosofiche non devono essere teorie

Nella mia ultima Riflessione ho sottolineato la necessità di elaborare una nuova forma di discorso *ad hoc* per la pratica filosofica, che non ricorra alla teorizzazione. Una forma di discorso in cui le idee filosofiche non vengano considerate, in primo luogo, alla stregua di teorie, ovvero come tentativi di giungere ad una verità universale.

E di ragioni ne ho fornite parecchie. Innanzitutto, se le idee filosofiche equivalgono a teorie che, a quanto si suppone, descrivono la realtà, altro non sono che i prodotti finali di un processo razionale - soluzioni, linee guida, insomma le ultime parole famose del filosofo. Se le concepiamo in questa maniera, esse finiscono con il contraddire la natura dinamica e sempre aperta della pratica filosofica. In secondo luogo, se le idee filosofiche sono teorie volte alla descrizione della verità, non hanno alcun valore in relazione alla vita concreta, poiché non si è mai potuta comprovare la veridicità di alcuna teoria filosofica di contro a quelle che propongono soluzioni alternative. In terzo luogo, un discorso volto a stabilire tramite argomentazioni quale teoria sia vera, non consente la creazione di una comunità tra filosofi. Se la mia teoria è vera, allora la tua deve contenere degli errori, a meno che non sei d'accordo con il sottoscritto.

Quest'ultimo punto mi sta particolarmente a cuore, giacché di recente, insieme ad un gruppo di filosofi praticanti, ho fondato una comunità filosofica che aspira a suscitare al suo interno un autentico e sincero dialogo.

(Vedi http://geocities.com/phl_comp).

Ma se il discorso della pratica filosofica non si focalizza intorno a teorie che, si suppone, forniscano una descrizione obiettiva della realtà, cosa è possibile realizzare in alternativa? Quale ruolo

Phronesis

avranno le idee filosofiche, se escludiamo quello di fornirci una descrizione del modo in cui stanno realmente le cose?

Esaminiamo la questione da questo punto di vista: a che ci servono i discorsi filosofici? Perché mai dovremmo prenderci il disturbo di filosofare intorno, che so, alla conoscenza, al linguaggio o all'amore?

Una risposta ovvia potrebbe essere: vogliamo avvicinarci all'intima natura delle cose, apprezzare più aspetti del nostro mondo, essere in contatto con la realtà, per arricchire ed approfondire la nostra comprensione.

Questo parrebbe un fine più che ragionevole. Ma c'è qualcosa di peculiare nel "modo" in cui la filosofia tradizionale cerca di raggiungere tale scopo: formulando "teorie intorno" alla realtà, tentando di "catturare" la realtà attraverso l'enunciazione di concetti. In questo senso, una concezione filosofica ha la stessa funzione di una "fotografia" fatta di parole, che si presume corrisponda al reale stato di cose.

Questo approccio tradizionale può sembrare naturale, ma in effetti si regge su un assunto tutt'altro che irrilevante: che l'unico modo di comprendere la realtà consista nella formulazione di teorie che dicano la verità intorno ad essa. Assunto legittimo, per carità, se ci prefiggiamo lo scopo di scrivere articoli accademici. Ma se siamo interessati alla pratica filosofica, se vogliamo che la filosofia faccia la differenza non solo nell'ambito dei nostri pensieri, ma anche nella vita di tutti i giorni, se desideriamo entrare in contatto con la realtà non solamente attraverso l'intelletto, bensì con tutto il nostro essere, allora la questione si pone in questi termini: siamo davvero sicuri che questo tipo di intendimento teoretico sia appropriato nel nostro caso?

In alternativa quali altre forme di comprensione esistono?

Ramakrishna, il grande saggio indiano del XIX secolo, si narra abbia detto:

Phronesis

Ciascuno pensa, scioccamente, che soltanto il suo orologio segni l'ora giusta. I Cristiani rivendicano il possesso esclusivo della verità... Innumerevoli varietà di Induisti si ostinano a pensare che la loro setta, non importa quanto piccola ed insignificante, abbia da dire l'ultima parola intorno all'essenza del mondo. I Musulmani ferventi sostengono che la rivelazione coranica soppianti tutte le altre. Il mondo intero sta precipitando verso la follia a causa di quest'unica frase: 'La mia religione è la sola a possedere la verità'. ...Ma se ogni vero praticante, di qualunque cultura o religione, prega e medita con grande devozione ed impegno verso l'unica Verità, la Tua grazia empirà la sua mente e il suo cuore, o Madre. Ed egli raggiungerà la meta dell'evoluzione spirituale (The World's Wisdom, Philip Novak, HarperCollins 1994, p. 42).

In questo passo Ramakrishna parla della verità in senso religioso, affermando (un po' come fa Kierkegaard) che l'accesso al Reale è legato all'attitudine interiore di ciascuno di noi, non dipende dai dogmi o dai rituali. Peraltro, le sue parole sono particolarmente rilevanti dal nostro punto di vista, giacché anche la pratica filosofica si prefigge il fine di entrare in contatto con il reale. Parafrasando le parole di Ramakrishna potremmo dire:

Il mondo della filosofia sta precipitando verso la follia a causa di quest'unica frase: 'Soltanto la mia teoria filosofica è vera'. Ma se ogni vero filosofo, non importa la tradizione o l'approccio cui si ispira, pratica la filosofia con grande devozione ed impegno mirando all'unica Verità, la realtà empirà la sua mente e il suo cuore. Le sue personali idee filosofiche saranno aperte ed illuminate. Ed egli raggiungerà la meta della comprensione e della saggezza.

Uno spunto, questo, che prospetta una rivoluzione copernicana del nostro modo di intendere la funzione delle idee filosofiche, almeno per quanto concerne il contesto della pratica filosofica. Suggestisce che il valore del nostro filosofare non dipende dal fatto che il contenuto delle nostre teorie sia oggettivo, bensì dall'attitudine che dimostriamo mentre facciamo filosofia. È im-

Phronesis

portante non come le nostre idee si relazionano alla realtà, ma come esse “ci” consentono di relazionarci alla realtà. Il nocciolo della questione sta, in altre parole, nel modo in cui le idee filosofiche agiscono dentro di noi: come ci “parlano” e ci “suonano la sveglia”, come arricchiscono i nostri stati di coscienza, come irrompono fuori dalla muraglia dei nostri pregiudizi, o in breve, come ci dischiudono un più ampio orizzonte di realtà.

Questo significa che se pure acquisisco una teoria sofisticata, traboccante di brillanti argomentazioni, ma che rimane confinata all’interno del mio pensiero astratto, non mi sono avvicinato di un passo alla realtà rispetto a prima. Se la mia vita continua ad essere governata dalle stesse preoccupazioni egocentriche, dagli stessi schemi mentali ed emozionali, da una coscienza che si risolve nello stesso chiacchiericcio di fondo, non ho certo reso più vasto e ricco il contatto con il mondo circostante. Fintantoché il mio relazionarmi alla realtà si limita alla sola attività teoretica, sono destinato a restare ben lontano da essa.

Di contro, una visione o “bolla” ha il potere di toccarmi, di rendere assai più profondo il mio apprezzamento per la vita, quantunque il suo contenuto teoretico sia semplice e lacunoso. Ha la capacità di attivare nuovi canali di comunicazione con me stesso e con gli altri, di risvegliare dentro di me forme di sensibilità dormienti, di dare la stura ad aspetti ancora inespressi del mio Sé e di dar loro voce, di volgere la mia attenzione a prospettive finora neglette dai miei automatismi mentali, ossia, di aprirmi ad una più ricca comprensione della realtà umana.

Affinché ciò avvenga, non ho bisogno di alcuna sofisticata teoria filosofica.

Basta il semplice lampo di un’idea, il suo baluginare improvviso ad influenzarmi ed a mettere in moto un processo di trasformazione interiore.

Inoltre, non è affatto necessario che mi convinca della giustizia

Phronesis

teorica di tale idea. Al contrario, se mi limito a contemplarla senza decidere se accettarla o rifiutarla, essa agisce in me con maggiore forza. Infatti, per quanto ciò possa risuonare strano o folle, riusciamo ad apprezzare meglio la ricchezza della realtà umana quando ci troviamo in uno stato di apertura, di indecisione, di meraviglia e terror panico, di desiderio e persino di confusione, piuttosto che quando siamo afferrati da una particolare convinzione. La molteplicità di “voci” da cui è composta la sinfonia della realtà umana riescono ad esprimersi con maggiore chiarezza e forza dentro di noi quando ci poniamo al di là di una determinata teoria. Una volta che ci siamo attaccati ad una certa concezione - oppure siamo stati, come dire, presi al lacciolo da essa, la nostra disponibilità alla ricerca tende inevitabilmente a scemare, a richiudersi su se stessa, fintantoché non venga nuovamente “scossa” e risvegliata da qualche nuova intuizione.

Ritengo, quindi, che a differenza del discorso filosofico tradizionale incentrato intorno alla cosiddetta “verità descrittiva” (che si misura in base a quanto una teoria o una affermazione descriva accuratamente i fatti), per la pratica filosofica un altro criterio risulta ben più significativo: ovvero il modo in cui un’idea agisce dentro di noi e ci dischiude dinanzi una più larga e fruttuosa prospettiva intorno alla realtà umana.

Qualcuno potrebbe, a questo punto, obiettare: se rinunciamo alla verità descrittiva come scopo della filosofia, non corriamo il rischio di aprire le porte alle preferenze soggettive, alle mode del volgo, all’arbitrarietà dei gusti personali? Senza verità, quale criterio ci rimane per distinguere la “buona” dalla “cattiva” filosofia?

Una delle possibili risposte è che non dovremmo rinunciare del tutto alla verità descrittiva, ma solo all’interno dello specifico contesto discorsivo della pratica filosofica. Le teorie filosofiche possiamo ancora utilizzarle in altri contesti.

Per di più, mi sembra semplicemente falsa l’affermazione che la

Phronesis

verità descrittiva sia mai stata di qualche aiuto per difendere la filosofia contro le preferenze personali e la “soggettività”. A dispetto dell’ideale filosofico di verità, da sempre nel corso della storia si sono prodotte un gran numero di teorie l’una in contraddizione con l’altra. Così, se ci liberiamo una buona volta dell’aspirazione alla verità, il panorama della filosofia non risulterà di certo più “soggettivo” e pluralistico di quanto non lo sia stato in passato. Al contrario, chissà che finalmente non ci si riconcili con il fatto - ovvio - che per nessuna singola teoria filosofica siano mai state trovate prove sufficienti a fugare ogni legittimo dubbio da parte dei suoi detrattori.

Quindi, ritengo che, in quanto filosofi praticanti, non dovremmo preoccuparci delle teorie, o se una determinata teoria sia vera o falsa. Dovremmo piuttosto concentrarci sulle idee, intese come mezzi per lo sviluppo della nostra relazione con la realtà umana, e non come teorie “intorno” alla realtà umana.

Un importante beneficio di tale approccio consisterebbe nel fatto che le differenze tra filosofi praticanti non rappresenterebbero più motivo di disaccordo e di infinite diatribe. Anzi, le differenze rappresenterebbero una reale opportunità per arricchirci nel confronto reciproco. Saremmo in grado, viva iddio, di rapportarci *inter nos* come compagni i quali, proprio perché differiscono l’uno dall’altro, possono unirsi in un comune viaggio filosofico.

(Traduzione dall’inglese di Francesco Dipalo)

Phronesis

La consulenza filosofica e le emozioni: un'applicazione degli insegnamenti di Epitteto

di **Monica Cavallé**

Quando il medico non prescrive niente, i pazienti se la prendono con lui e ritengono che disperi di loro. E perché uno non dovrebbe pensare lo stesso di un filosofo, ritenere cioè che disperi di condurlo a saggezza se non gli dà nessun avvertimento utile?¹

Epitteto, *Frammenti*, XIX

1. Introduzione

La filosofia stoica è indubbiamente una valida fonte di ispirazione per il consulente filosofico e per tutti coloro, filosofi e non, interessati alla “scienza della vita”, “all’arte di sapere che dà agli uomini la felicità o l’infelicità” e «al cercare per mezzo delle parole di trovare ciò che è adeguato e conveniente»².

Lo stoicismo è una scuola filosofica, fondata ad Atene nel IV secolo a.C. da Zenone di Cizio, che trova antesignani in Eraclito e in Socrate e che si sviluppò nel mondo ellenistico-romano lungo cinque secoli, un periodo che comprende ciò che tradizional-

¹ L'autrice, nel testo originale in spagnolo, ha utilizzato per le citazioni delle opere di Epitteto i volumi *Disertaciones por Arriano*, Gredos, Madrid 1993 e *Manual Fragmentos*, Gredos, Madrid, 1995. Tutte le traduzioni dei frammenti e dalle diatribe di Epitteto qui riprodotte sono nella ormai classica versione di Renato Laurenti leggibile in: Epitteto, *Le diatribe e i frammenti*, Laterza Bari 1960. Per le citazioni tratte dal Manuale riportiamo la traduzione di Angelica Taglia, in *Manuale di Epitteto*, Introduzione e commento di Pierre Hadot, Einaudi, Torino 2006. (N. D. T.)

² Tre definizioni della filosofia apportate proprio da uno stoico, Musonio Rufo (I. d.C.).

Phronesis

mente si definisce stoicismo antico, medio e nuovo - a quest'ultimo appartengono gli esponenti più famosi: Epitteto, Marco Aurelio e Seneca. L'influsso dello stoicismo non si dileguò alla caduta dell'Impero Romano; anzi sopravvisse durante il medioevo, ebbe una notevole fioritura nel Rinascimento, resistette in buona parte della filosofia moderna e contemporanea, ed è ancora vitale ai nostri giorni. Lo stoicismo è, di fatto - un fatto che suole passare inavvertito anche tra gli studiosi di filosofia - la dottrina filosofica che ha posseduto la maggiore vitalità nella storia d'Occidente, e ciò è significativo della sua capacità di trascendere le contingenze storico-culturali e le mode intellettuali per occuparsi dell'essenza e delle costanti esistenziali di ogni essere umano. Penetrare lo stoicismo è, dunque, penetrare in noi stessi e riscoprire radici e fili conduttori che sono tra i più importanti della nostra tradizione. Se così facciamo, se ci addentriamo senza pregiudizio in questa dottrina, avvertiremo senza dubbio che il diffuso *cliché* dello stoicismo, quello che lo fa equivalere ad una sorta di "morale della rassegnazione e della pazienza", è assolutamente ingiustificato; è sufficiente una lettura superficiale di alcuni dei suoi rappresentanti - accessibili a tutti, senza necessità di possedere conoscenze filosofiche - per avvertire la miopia e l'ingiustizia di questa interpretazione.

Due delle affermazioni più frequenti tra i filosofi stoici riguardo la natura della filosofia sono, innanzitutto, quella secondo cui lo studio teorico della filosofia non deve costituirsi come un fine in sé stesso, bensì come un mezzo per apprendere a «vivere conformemente alla Natura»³, cioè in armonia e lucida corrispondenza con la realtà - un'armonia che è, di fatto, l'essenza della vita filosofica -; e secondariamente quella che ogni conoscenza filosofica che non si incarni in uno stile di vita, in atteggiamenti vitali, è

³ Secondo le parole di Cleante di Asso, successore di Zenone di Cizio.

Phronesis

del tutto inutile.

*Mostratemi uno stoico, se ne avete uno. Dove e come? Ma rimasticatori di discorsucci stoici, infiniti. (...) Ma allora chi è stoico? Noi chiamiamo fidiaca una statua modellata con l'arte di Fidia: così pure, mostratemi un uomo modellato sulle convinzioni che professa. Mostratemi uno malato e felice, in pericolo e felice, morente e felice, esiliato e felice, diffamato e felice (Epitteto, *Diatribes*, II, XIX).*

*Infatti anche le pecore non portano il loro nutrimento ai pastori per mostrare tutto quello che hanno mangiato, ma, avendo digerito il loro nutrimento al loro interno, producono esternamente lana e latte. Anche tu, non far mostra dei principi teorici davanti ai non filosofi, ma mostra loro le azioni che derivano da questi principi che hai digerito (Epitteto, *Manuale*, 46).*

Nel presente articolo ci concentreremo su uno dei principali rappresentanti della dottrina stoica, Epitteto (I secolo d.C.), e, concretamente, sulle due opere che raccolgono il suo pensiero: le *Diatribes* e il *Manuale*. Schiavo di nascita - sebbene gli venisse permesso in giovinezza di studiare con Musonio Rufo - gli venne concessa la libertà in età matura, probabilmente a causa della sua limitazione fisica (una zoppia), proprio nel momento in cui si poneva in atto un decreto che espelleva da Roma i filosofi. Nel suo esilio a Nicopoli, creò una propria scuola filosofica a cui si dedicò totalmente e presso cui accorsero numerose persone - molte di esse di elevato status sociale e culturale - attratte dalla sua sapienza ed eloquenza. Epitteto non scrisse nulla, ma alcune delle conversazioni che intratteneva abitualmente con i propri discepoli e visitatori furono raccolte e trascritte da uno dei suoi allievi, lo storico Flavio Arriano. Le *Diatribes* raccolgono, di fatto, alcuni di questi dialoghi, rispettando il linguaggio diretto, naturale e vivace di Epitteto. Il *Manuale* è, a sua volta, un compendio, anch'esso elaborato da Arriano, delle idee fondamentali delle *Diatribes*.

Paradossalmente Epitteto - un liberto - fu il maestro e

Phronesis

l'ispiratore dell'imperatore e filosofo Marco Aurelio.

2. Pensiero ed emozione

Un malinteso frequente tra le persone che sentono parlare per la prima volta di consulenza filosofica porta avventatamente a concludere che, giacché la metodologia di questa attività è specificamente filosofica, debba trattarsi di una consulenza di natura intellettuale e che, di conseguenza, lascerà necessariamente al margine il mondo delle emozioni. Sebbene, effettivamente, il perno di questa attività consulenziale sia filosofica, e si basi, dunque, sulle idee e concezioni che sono al fondo delle concezioni vitali che vengono poste al consulente, la consulenza filosofica - come tenteremo di mostrare in questo articolo - non si dispone a chiarire soltanto il nostro pensiero, ma a chiarirci come esseri umani, cioè, a porre ordine in ogni dimensione del nostro essere, anche in quello emotivo.

Il malinteso segnalato nasce da un pregiudizio molto esteso, quello che separa radicalmente il pensiero dalla emozione, come se entrambi costituissero due elementi dissociati se non dicotomici della nostra esperienza. In queste pagine vogliamo mostrare - sulla scorta degli insegnamenti del filosofo stoico Epitteto - come una delle conseguenze immediate della delucidazione e ripulitura delle nostre fondamentali premesse di pensiero sia la chiarificazione emotiva e come non abbia perciò fondamento separare entrambi i versanti della nostra esperienza.

2.1. Idee centrali degli insegnamenti di Epitteto

Riassumerò in tre punti le idee chiave del pensiero di Epitteto. La prima di esse è la seguente:

a) Non sono le cose che ci disturbano, ma il nostro giudizio sulle cose.

Phronesis

Ciò che turba gli uomini non sono le cose, ma i giudizi che essi formulano sulle cose. Per esempio, la morte non ha nulla di temibile, altrimenti sarebbe sembrata tale anche a Socrate. Ma è il giudizio che noi formuliamo sulla morte, cioè che essa è temibile, ad essere temibile nella morte. Pertanto quando incontriamo delle difficoltà o siamo turbati o tristi, non attribuiamone la responsabilità a un altro, ma a noi stessi, cioè ai nostri giudizi: è proprio di chi non è ancora stato educato attribuire agli altri la responsabilità dei suoi mali; è proprio di chi è all'inizio della propria educazione attribuirne la responsabilità a se stesso; è proprio di chi ha completato la propria educazione non attribuirne la colpa né ad altri né a se stesso.

Epitteto intende per “opinione” o “giudizio” *il modo in cui interpretiamo, diamo significato e valutiamo ciò che è e succede* - persone, cose, fatti, esperienze, situazioni, stati esterni e interni -, principalmente, come buono e cattivo, positivo o negativo, vantaggioso o svantaggioso, benefico o nocivo, gradevole o sgradevole.

Queste opinioni, che generalmente assumono la forma di giudizi di valore, vanno sempre accompagnate ad una risposta emotiva (che sarà più o meno intensa in funzione della maggiore o minore intensità della valutazione) e a un impulso. Se la nostra valutazione di un fatto è positiva, ci sentiremo sereni, stimolati, fiduciosi, allegri o euforici; se è negativa, sentiremo sconforto, disinteresse, frustrazione, vergogna, colpa, disprezzo o ira. A sua volta, la valutazione emotiva provocherà in noi un impulso: un movimento interno di desiderio o rifiuto, di attrazione o repulsione, e un movimento esterno orientato all'avvicinamento o alla fuga⁴.

⁴ Epitteto distingue nella sua opera tra le coppie di opposti desiderio/rifiuto e impulso/repulsione. Il primo ha come oggetto ciò che consideriamo beni o mali. L'impulso e la repulsione sarebbero la tendenza e il comportamento che seguono al desiderio e al

Phronesis

In altre parole, giudizio, emozione e impulso - ci mostra Epitteto - costituiscono un'unità indissolubile. Ogni emozione presuppone un giudizio di valore e quest'ultimo porta con sé emozioni. Le nostre emozioni non sono cieche o arbitrarie bensì il riflesso diretto del nostro modo di interpretare ciò che è ed avviene. Allo stesso modo non siamo vittime passive dei nostri impulsi, desideri o avversioni, dunque, come afferma Epitteto, non è possibile desiderare alcunché se non lo si sia previamente giudicato come a noi conveniente.

(...) niente è motivo di turbamento o di squilibrio se non il giudizio (Diatriba, III, XIX).

Pensieri ed emozioni non hanno, pertanto, logiche diverse né sono tra essi separati. Se con frequenza sembra che lo siano è perché la dimensione conoscitiva dell'emozione e dell'impulso suole restarci non percepita, non la sentiamo razionale perché i giudizi, pensieri o idee che sorreggono i nostri desideri, ripulse e stati emotivi molte volte non sono frutto della nostra stessa riflessione né sono stati liberamente scelti, ma si trovano incorporati in modo quasi automatico nel nostro linguaggio e nel nostro dialogo interiore, provenienti dall'ambiente sociale, dalla cultura che abbiamo assunto, dalla visione delle cose che ci è stata inculcata, del nostro condizionamento psico-biografico, ecc. Orbene, riflessivi o irriflessivi, automatici o meno, questi giudizi sono sempre operativi, cioè, conformano direttamente il modo in cui noi sentiamo e ci comportiamo.

Non ci affliggono i fatti - ci insegna Epitteto - ma le nostre interpretazioni dei fatti. In altre parole, quando sperimentiamo un danno emotivo, alla fine sono i nostri stessi pensieri che ci danneggiano.

Ricordati che quello che ti offende non è né colui che ti ingiuria, né colui

rifiuto. In questo articolo inseriamo tutti questi movimenti interni ed esterni indistintamente sotto il termine "impulso".

Phronesis

che ti colpisce, ma il tuo giudizio che ti fa pensare che queste persone ti oltraggiano. Pertanto quando qualcuno ti irrita, sappi che è il tuo giudizio di valore ad irritarti. Di conseguenza, comincia a esercitarti a non lasciarti trascinare dalla tua rappresentazione (Manuale, 20).

Epitteto denomina questa unità indissolubile di “giudizio”, “emozione” e “impulso”: *rappresentazione*.

La seconda idea chiave degli insegnamenti di Epitteto è quella che di seguito qui esponiamo.

b) Siamo sempre liberi di poter intervenire nell'ambito delle nostre rappresentazioni.

Vi è qualcosa in noi - ci insegna Epitteto - di più originario dell'ambito delle nostre rappresentazioni, cioè a dire, i contenuti e i processi della nostra vita psichica, composta principalmente di giudizi, emozioni e impulsi, costituiscono una dimensione originaria le cui caratteristiche sono:

Il *discernimento*: la capacità di discernere tra le rappresentazioni, di distinguere quali sono adeguate alla realtà e quali non lo sono, di scegliere le une o le altre e di dare o meno l'assenso alle rappresentazioni automatiche. La capacità, in definitiva, che ci permette di dire: «sei una rappresentazione e non assolutamente, ciò che è rappresentato» (*Manuale*, 1).

La *libertà*: questa capacità di discernere è intrinsecamente libertà; è la libertà interiore che rende possibile si sia trascinati dalle nostre rappresentazioni, quindi, che si possa o meno concedere la nostra approvazione. Niente e nessuno - insiste Epitteto - può strapparci questa libertà originaria, niente e nessuno può frapporle ostacoli, essa è l'unica a potersi da sé ostacolare e porre impedimento.

(...) Dio non solo ci ha dato le facoltà per sopportare tutto quel che può capitare senza esserne abbassati o umiliati ma, come s'addiceva a un buon re, anzi, in realtà, a un padre, ce le ha date non legate da impedimento, non costrette da necessità, libere da ostacoli, ce le ha messe tutte

Phronesis

a nostra disposizione, senza riservarsi potere alcuno per impedirle o ostacolarle (Diatriba, I, VI).

Ecco la prima differenza tra l'uomo comune e il filosofo. L'uno dice: «Ohimé! Tutta colpa del figliolo, del fratello, ohimé! tutta colpa del padre» l'altro, se talora è costretto a esclamare: «ohimé» dopo una pausa aggiunge: «tutta colpa mia». La persona morale, infatti, niente può impedirle e danneggiarla di ciò che non dipende dalla persona morale: essa sola lo può (Diatriba, III, XIX).

L'identità: questo asse e nucleo del nostro essere che è costituita di irriducibile libertà e da cui procede la nostra capacità di discernere è ciò che solo ci è realmente proprio, l'unica cosa di cui non possiamo essere spogliati. In esso risiede perciò la nostra identità; in altre parole è ciò che definisce la nostra umanità, ciò che ci specifica come esseri umani. Questo è ciò che essenzialmente siamo, qui e solo qui si radica la nostra dignità.

Quando ti annunciano qualcosa che possa turbarti, abbi a portata di mano che nessuna notizia rientra, in alcun modo, in ciò che dipende dalla persona morale. Ti si può forse annunciare che hai avuto un brutto pensiero o un brutto desiderio? No davvero. Ma che è morto qualcuno sì. Ebbene: a te che importa? O che qualcuno dice male di te. E a te che importa? O che tuo padre sta facendo dei preparativi. Contro chi? Forse contro la tua persona morale? Come potrebbe? Ma contro il tuo misero corpo, contro le tue misere sostanze: sei salvo non è contro di te (Diatriba, III, XVIII).

Epitteto denomina questa dimensione originaria di ogni essere umano che costituisce la sua identità essenziale e la cui natura è discernimento e libertà incoercibile, indistintamente come *proáire-sis* (libertà, volontà ovvero “capacità di scegliere”), il “principio retto” o il “reggente”.

Possiamo essere - ci dice Epitteto - sovrani nell'ambito delle nostre rappresentazioni. Anche quando ciò che ci assalta sono rappresentazioni automatiche, che sorgono in noi come risposte

Phronesis

condizionate dal nostro istinto biologico di sopravvivenza o dal nostro condizionamento psico-biografico, esiste sempre in noi la capacità di osservarle, di giudicare sulla loro convenienza o scorrettezza, della loro maggiore o minore adeguatezza alla realtà, e di assentire o meno ad esse.

In conseguenza, quando si produce un rumore terrificante o in cielo o in seguito a uno scosciamento, quando si diffonde la notizia improvvisa di non so quale pericolo e succede qualche altro fatto dello stesso genere, anche l'animo del saggio dev'essere scosso, deve angustiarsi e impallidire: ma non è effetto della previsione d'un male - si tratta di movimenti rapidi e irriflessi che prevengono l'esercizio del pensiero e della ragione. Tuttavia il saggio, tali rappresentazioni terrificanti giunte al suo animo, rifiuta subito di accettarle ma le rigetta e le ripudia, né ritiene vi sia in esse qualcosa da temere. (...) Il saggio, invece, dopo essersi mutato per un attimo e leggermente nel colore del volto, rifiuta l'assenso, ma rimane fortemente attaccato all'opinione che s'è fatto di queste rappresentazioni che cioè non hanno assolutamente niente di terribile e che presentano solo una vana apparenza di terrore e costituiscono una paura illusoria (Frammenti, IX).

Infine, la terza chiave del pensiero di Epitteto è la seguente:

c) *La distinzione tra ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi.*

Epitteto stabilisce una decisiva differenza, implicita in tutto ciò che sinora si è detto: quella esistente tra “ciò che dipende da noi” - ciò che è sottomesso alla volontà, che mai può esserci strappato e che si riassume nell'uso corretto delle rappresentazioni - e “ciò che non dipende da noi” - tutto il resto, cioè, l'estraneo alla volontà: la fama, l'altrui approvazione, la salute, la ricchezza, la nostra sorte e quella degli esseri da noi amati, ecc. Epitteto circo-scrive all'interno di “ciò che dipende da noi” soltanto quello che *sempre e in ogni caso* dipende da noi. E sostiene che, sebbene i fatti e le situazioni della nostra vita dipendano da noi in grado variabile (a volte molto, a volte poco, a volte per nulla), ciò che sempre ri-

Phronesis

mane in mano nostra è come interpretiamo questi fatti e queste situazioni e, pertanto, il tipo di relazione che stabiliamo con essi, cioè l'atteggiamento con cui li affrontiamo.

Secondo Epitteto, quello che non dipende da noi è, in ultimo termine, indifferente, e cioè, non è intrinsecamente né buono né cattivo (in ciò che riguarda la sua capacità di farci migliori o peggiori). Che le cose che non dipendono da noi (salute o infermità, riconoscimento esterno o assenza di esso, ecc.) siano indifferenti, non significa ovviamente che non costituiscano beni e mali relativi e che siano, pertanto, preferibili o indesiderabili; significa che non posseggono la capacità di inficiare la libertà della nostra "coscienza morale" (la nostra essenza ossia il "reggente"). In altre parole, sono indifferenti per quel che riguarda la loro capacità di farci migliori o peggiori in quanto esseri umani. Per Epitteto solo ciò che può minacciare la parte più nobile dell'essere umano (la capacità di scegliere o *proairesis*) merita di essere qualificato come veramente cattivo o veramente buono.

Tra le cose che esistono, le une dipendono da noi, le altre non dipendono da noi. Dipendono da noi: giudizio di valore, impulso ad agire, desiderio, avversione, e in una parola, tutti quelli che sono propriamente fatti nostri. Non dipendono da noi il corpo, i nostri possedimenti, le opinioni che gli altri hanno di noi, le cariche pubbliche, e in una parola tutti quelli che non sono propriamente fatti nostri. Le cose che dipendono da noi sono per natura libere, senza impedimenti, senza ostacoli. Le cose che non dipendono da noi sono in uno stato di impotenza, di schiavitù, di impedimento, e ci sono estranee. Ricordati dunque che, se credi che le cose che sono per natura in uno stato di schiavitù siano libere e che le cose che ti sono estranee siano tue, sarai ostacolato nell'agire, ti troverai in uno stato di tristezza e di inquietudine, e rimprovererai dio e gli uomini. Se al contrario pensi che sia tuo ciò che è tuo, e che ciò che ti è estraneo - come in effetti è - ti è estraneo, nessuno potrà più esercitare alcuna costrizione su di te, nessuno potrà più ostacolarti, non muoverai più rim-

Phronesis

proveri a nessuno, non accuserai più nessuno, non farai più nulla contro la tua volontà, nessuno ti danneggerà, non avrai più nemici, perché non subirai più alcun danno (Manuale, I).

Dio tutti gli uomini li ha fatti per la felicità, per la tranquillità. A tale scopo ha dato delle risorse, concedendo a ognuno cose che gli sono proprie e cose che gli sono estranee: quelle soggette a impedimento, al furto, alla necessità non sono proprie, quelle libere da impedimento sì: ora, la natura del bene e del male, come conveniva a chi si prende cura di noi e ci protegge al pari di un padre, l'ha posta tra le cose proprie (Diatribè, III, XXIV).

Così, ad esempio, essere sani o malati non dipende totalmente da noi. Possiamo e dobbiamo porre i mezzi necessari per coltivare una buona salute e per prevenire l'infermità, ma molti dei fattori che confluiscono nel nostro stato di salute e lo rendono possibile o lo ostacolano sfuggono al nostro controllo, e nessuno è al sicuro da una malattia inaspettata, da un accidente fortuito o dalla decadenza naturale della vecchiaia. Perciò, sebbene il benessere fisico sia uno stato desiderabile, e la salute e la malattia possano considerarsi, rispettivamente, un bene e un male relativi, in nessun caso costituiscono un bene e un male assoluti, e, naturalmente, non lo sono riguardo a ciò che costituisce la nostra umanità. Non è uomo migliore il sano rispetto all'infermo. Al contrario, l'essere umano che serenamente accetta le sue affezioni è sì uomo migliore (più fedele alla propria umanità) di colui che si lascia abbattere dalla preoccupazione e dallo scoramento, colui che adotta un'aria da vittima e fa un dramma della sua cattiva salute, o ancor di più, di colui che, essendo sano e fortunato fisicamente si fa rodere dal timore e dall'apprensione innanzi la malattia. Il primo sa con certezza che la sua essenza e profonda verità non è toccata dal fatto che egli sia sano o malato e che, invece, è conseguente al modo in cui si relazione con il proprio stato fisico e, in generale, con tutto quello che gli succede. Egli sa, in definitiva,

Phronesis

che «l'infermità è un impedimento del corpo, ma non della volontà, a meno che la stessa volontà lo consenta» (*Manuale*, 9).

Chi è allora l'invincibile? Quegli che nessuna cosa indipendente dalla sua persona morale riesce a sconvolgere (*Diatriba*, I, XVIII)

2.2 Turbamento emotivo e pensiero illusorio

La comprensione profonda di questi tre principi, che fondano gli insegnamenti di Epitteto, dà nuova luce all'approfondimento del tema che ci riguarda: l'intima relazione esistente tra il pensiero e l'emozione.

Prima di procedere ad esaminare questa relazione, ritengo utile stabilire una distinzione (assente nella filosofia di Epitteto) tra ciò che denominerò rispettivamente *sentimento*, *sensazione*, *emozione*⁵ e *stato d'animo*.

Denomino *sentimento* un moto attivo che sorge dal profondo della persona e che è indipendente dalle sue opinioni e credenze, originario rispetto a quelle. Sperimentare un godimento estetico davanti ad un paesaggio pieno di armonia, amore davanti a un figlio e un grande dolore davanti alla sua perdita, il sentimento sordo di inquietudine che ci indica che non stiamo conducendo una vita autentica... questi sono esempi di sentimenti puri che, sebbene comportino una certa valutazione fatta dal nostro stesso essere, sono precedenti ai nostri giudizi di valore e all'uso che facciamo delle nostre rappresentazioni. A sua volta vi sono *sensazioni* (fame o sazietà, spossatezza o vigore...) che hanno un'origine strettamente fisiologica e che pertanto, sono precedenti anch'esse ai nostri giudizi di valore. Sentimenti e sensazioni ci pongono in diretto rapporto con la realtà esterna e interna.

A differenza del sentimento e della sensazione, l'*emozione* non è

⁵ Nell'uso ordinario, questi termini vengono considerati equivalenti. Altri autori e testi concedono loro differenti significati.

Phronesis

attiva, ma reattiva: è la reazione dei nostri schemi interpretativi di fronte alle situazioni della nostra vita e davanti ai nostri sentimenti e sensazioni - raramente questi ultimi si esprimono in forma pura, dunque in genere passano immediatamente per il filtro delle nostre credenze dando forma ad una reazione emotiva.

Gli stati d'animo, in ultimo, sono movimenti animici che perdurano nel tempo e che possono assumere carattere di sentimento, sensazione, emozione o di una miscela e alternanza di entrambi.

«Le emozioni sono valutazioni con una forte componente corporea»⁶. Detto in altro modo, le emozioni costituiscono un *continuum* che si sviluppa tra un polo mentale - l'elemento cognitivo dell'emozione, le valutazioni o giudizi valoriali - e un polo corporeo - una commozione somatica, certe reazioni fisiche -. Non è il caso di parlare di emozione qualora sia assente l'elemento valutativo o la commozione corporea.

L'esistenza di un polo corporeo in quel continuo che costituisce l'emozione determina che fattori strettamente fisici o fisiologici possano originare sensazioni psicosomatiche la cui tonalità predispone alla instaurazione di uno stato d'animo specifico. Ma anche in questi casi, lo stato emotivo si installa in noi solo attraverso l'elemento valutativo, cioè vuole essere assicurato e mantenuto dal nostro dialogo interno: che è ciò attraverso cui diciamo a noi stessi che le cose sono e significano in un determinato modo - ad esempio, e nel caso che si tratti di una emozione negativa: “è terribile sentirsi così”, “povero me, non merito questo”, “non vale la pena vivere”, o qualunque altra analoga affermazione -.

Il dialogo interno, mediante il quale ci ripetiamo determinate idee e frasi interiorizzate, precede e accompagna *sempre* le nostre perturbazioni emotive, ed è attraverso esso che forniamo argo-

⁶ Albert Ellis, *Razón y emoción en psicoterapia*, Descleé De Brouwer, Bilbao, 2003, p. 45 (Ed. or. *Reason and emotion in psychotherapy*, Lyle Stuart, New York 1962; ed. it. *Ragione ed emozione in psicoterapia*, Astrolabio, Roma 1989 [N. d.T.]).

Phronesis

menti a noi stessi per sentirci come ci sentiamo. In altri termini, non siamo passivi di fronte alle nostre emozioni; esse non sono automaticamente determinate né da certi incidenti o situazioni, né da fattori genetici, fisiologici o caratteriali. Come già abbiamo segnalato persino nei casi in cui la nostra valutazione iniziale di un avvenimento possa essere considerata involontaria, e quindi si origini nel citato istinto di autodifesa o di sopravvivenza, in qualche condizionamento viscerale infantile o in qualsiasi altro tipo di condizionamento profondo, l'emozione si stabilisce e perdura in noi solo se *decidiamo* di reiterare e sostenere attivamente la prima valutazione spontanea.

È importante comprendere che le emozioni vogliono essere sostenute. Le sosteniamo e alimentiamo attraverso i giudizi di valore e le interpretazioni dei fatti che continuamente portiamo avanti, e attraverso cui *ratifichiamo attivamente* le nostre rappresentazioni automatiche iniziali o la nostra predisposizione somatico/sentimentale iniziale.

Bisogna sapere che non è facile per l'uomo acquistarsi un giudizio stabile a meno che giorno per giorno non dica e ascolti gli stessi principi e, insieme, li applichi alla vita (Frammenti, XVI).

Si potrebbe obiettare a ciò affermando che siamo liberi di intervenire nell'ambito delle nostre rappresentazioni solo dal momento che sappiamo di esserlo, per cui questa libertà non è qualcosa che noi si possieda in partenza, se non in modo potenziale.⁷ Ma la nostra inavvertenza al riguardo non nega il carattere attivo che svolgiamo nel sostentamento delle nostre emozioni; inoltre quest'ultimo è una chiave decisiva per lo sviluppo della nostra libertà interiore, quindi se unicamente l'uso che facciamo delle no-

⁷ Questa libertà potenziale si fa atto, inoltre, quando le facoltà cognitive maturano permettendo un certo grado di autocoscienza e di capacità critica. Questo processo viene favorito dall'educazione e dalla cultura, da qui l'importanza di queste ultime, a cui disgraziatamente non tutto il mondo ha accesso.

Phronesis

stre rappresentazioni è all'origine dei nostri turbamenti emotivi, starà anche a noi il poterle superare o trasformare.

I nostri stessi pensieri da soli - dicevamo - non possono provocare danno emotivo. Noi stessi ce lo provochiamo con il nostro dialogo interiore, attraverso cui comunichiamo a noi stessi intorno a ciò che succede. Anche quando crediamo con certezza di non avere alcun dominio sulle nostre emozioni e neghiamo il nostro potere reale, questo potere continua ad agire; agisce - come ci spiega Epitteto - ponendo "liberamente" ostacoli a se stesso, concretamente alimentando e mantenendo la credenza e opinione illusoria secondo la quale siamo alla mercè dei nostri stati interiori e dei movimenti dell'anima. Come ogni credenza, anche questa è operante, cioè configura la nostra realtà, in questo caso ostruendoci la possibilità di cambiare.

Ogni sensazione di impotenza accusata dinanzi ai nostri stati emotivi o impulsi è, in fin dei conti, la conseguenza di non aver considerato il modo in cui attivamente li sosteniamo, cioè di non aver prestato attenzione al nostro dialogo interiore e di non aver avvertito, di conseguenza, la relazione causale diretta esistente tra la natura di quest'ultimo e detti stadi.

Le teorie psichiatriche o psicoterapeutiche che hanno concesso un peso notevole ai fattori somatici o ai primi condizionamenti infantili (traumi emotivi, messaggi negativi su noi stessi che abbiamo insistentemente ascoltato nei nostri primi anni, ecc.), dimenticano che, se questi condizionamenti continuano ad avere potere su di noi, è soprattutto perché sono giunti a far parte del nostro abituale linguaggio e così si sono mantenuti, strutturati in forma di consegne, credenze, idee e premesse fondamentali sulla realtà. Così, ad esempio, un bambino che non è stato amato nella sua infanzia può soffrire ancora da adulto le conseguenze di questa ferita psichica nella forma di un'incalzante necessità di essere amato e una grande paura dell'abbandono, una necessità e un ti-

Phronesis

more disordinato che gli impedisce di stabilire relazioni armoniose. Orbene, questo trauma non resterebbe vivo se la persona in questione non avesse continuato a pensare e a ripetersi dall'infanzia fino all'età matura, in forma più o meno cosciente, che - per esempio - "non essere approvato ci impedisce di essere felici", che "non essere corrisposto da qualcuno che amiamo significa che *non meritiamo* di essere amati" e che "l'abbandono emotivo è qualcosa di semplicemente *insopportabile*". La persona che crede di reagire ogni volta condizionata dal suo trauma passato, può rendersi conto attraverso un onesto esercizio di attenta auto-osservazione, come queste reazioni emotive hanno luogo e perdurano solo se nel suo dialogo interiore si ripete un certo tipo di affermazione prima e durante l'attesa oppure nell'esperienza attuale (reale o immaginaria) del rifiuto emotivo.⁸ Questa idea rappresenta una intuizione centrale della terapia razionale emotiva di Albert Ellis, che afferma:

la condotta nevrotica è condizionata non soltanto dall'esterno, o indottrinata nei primi momenti della vita, ma è anche un indottrinamento

⁸ Certi avvenimenti traumatici del passato possono aver lasciato in noi una traccia psichica che occasionalmente si manifesta per mezzo di movimenti animici come senso di vuoto, tristezza, timore, ecc. Queste sensazioni possono essere affrontate praticamente, come se fossero sentimenti o sensazioni pure (sebbene non siano strettamente fisiologiche né provengano dal profondo, ma da energie psichiche non liberate) dunque non dipendono da noi: sono residui emotivi, echi di emozioni negative che il nostro psichismo non ha concluso di assimilare e perciò emergono alla coscienza. Queste emergenze danno luogo soltanto a sofferenze emotive quando si problematizzano, cioè quando viene stabilita una cattiva relazione con esse e si accompagnano - come abitualmente succede - ad un dialogo interno distorto. Inoltre, quando si sperimentano in forma conscia senza reazioni né interpretative né valutative, terminano dissolvendosi e superandosi.

Un caso peculiare di emozione perturbatrice è costituito dalle fobie: reazioni irrazionali di timore davanti a certe situazioni e a certi oggetti. Molte di esse si sostengono tra loro in associazioni pre-concettuali (simboliche o d'altro tipo), per cui può risultare insufficiente al fine del loro completo superamento il lavoro costituito dal dialogo interiore o da messe a fuoco strettamente cognitive.

Phronesis

*interno o un'autosuggestione dell'individuo, ripetuto ogni volta, fino a diventare parte integrante della filosofia di vita che ha in quel momento*⁹.

Possiamo superare il nostri turbamenti ponendo in questione e modificando certe idee che si sono (a volte inavvertitamente) costituite come parte delle nostre filosofie di vita, in altre parole, non alimentando né assentendo a quei pensieri distorti, illusori o irrazionali che sono alla base della nostra sofferenza emotiva. Come ci mostra Epitteto, emozioni negative come la depressione, l'ansietà, il senso di colpevolezza, l'ira o il desiderio di vendetta provengono da un cattivo uso delle nostre rappresentazioni; si sostengono con giudizi deficienti sulla realtà e, perciò, sono sempre manifestazioni di ignoranza.

Come si deduce dalla nostra esposizione, denominiamo “emozioni negative” (sofferenza psicologica, danno emotivo) non sentimenti come il dolore o la tristezza, bensì solo la sofferenza inutile e non necessaria che è il risultato della mancata accettazione dell'inevitabile, degli altri o di noi stessi, e che paralizza e impedisce di adottare comportamenti creativi e costruttivi. Il dolore non è un'emozione negativa quando la risposta è coerente e adeguata a una situazione, per esempio, alla perdita di un essere amato. L'angustia, la disperazione o la depressione, invece, saranno, risposte emotive negative davanti alla situazione di cui dicevamo, quindi non si spiegano direttamente per il fatto in sé, ma sempre attraverso la mediazione di un determinato e discutibile particolare modo di interpretarlo.

A tal genere di esercizi si deve principalmente attendere. Appena uscito all'alba, chiunque ascolti, esaminati e rispondi come a un'interrogazione: Che hai visto? Un Uomo bello o una donna bella? Prendi la regola. È una cosa indipendente dalla tua volontà o dipendente? Indipendente. Toglila via. Che hai visto? Uno che piangeva il figlio morto?

⁹ Albert Ellis, *Razón y emoción*, cit., p. 26.

Phronesis

Prendi la regola. La morte è cosa indipendente dalla volontà: togliila di mezzo. Ti sei incontrato col console? Prendi la regola. Che roba è il consolato? Indipendente o dipendente dalla tua volontà? Indipendente. Togli via anch'esso, non è roba genuina: gettalo via, non ha niente da fare con te. (...)

Che cos'è in realtà piangere e gemere? Un giudizio. E la disgrazia? Un giudizio. E la rivoluzione, il dissidio, il biasimo, le accuse, l'empietà, le chiacchiere? Sono tutti giudizi: nient'altro, e per di più, giudizi su cose indipendenti da noi e che noi assumiamo come buone o cattive. Ma i giudizi li trasferisca qualcuno nella sfera delle cose dipendenti dalla sua volontà: io l'assicuro, allora, che la sua condizione sarà tranquilla, comunque siano le cose che lo circondano (Diatribes III, III).

2.3 I due fondamentali gruppi di emozioni negative e la loro risoluzione

Le emozioni negative si appoggiano a giudizi errati o credenze illusorie. Alla luce degli insegnamenti di Epitteto, possiamo dedurre che questi giudizi errati si compendino, in ultimo, in ciò: presuppongono una mancanza di chiarezza riguardo a ciò che dipende da noi, riguardo a ciò che non dipende da noi, e intorno a quale sia il significato del fatto che ciò che non dipende da noi è neutro, cioè non è intrinsecamente né buono né cattivo.

a) Una gamma di nostre emozioni negative si sostiene con la distorsione cognitiva che ci fa credere dipenda da noi ciò che in realtà non dipende da noi, cioè che noi si abbia o si debba avere capacità di controllo su ciò che, in definitiva, non si ha. Questa errata percezione suscita un disordinato affanno di controllo e di sicurezza che ostacola l'accettazione dell'inevitabile: i nostri limiti, le nostre azioni passate, la realtà ineludibile della morte, il dolore e la malattia, la caducità dell'esistente, l'imprevedibilità della vita, ecc. In questo errore intellettuale si collocano stati emotivi che

Phronesis

vanno dall'ansietà, il timore cronico e la eccessiva preoccupazione fino al panico. Gli atteggiamenti superstiziosi e alcune forme immature di religiosità appartengono a questa categoria; appartengono anche ad essa certi sviluppi del movimento denominato "new age" che sostengono noi siamo i creatori non soltanto dei nostri atteggiamenti e disposizioni interiori, ma anche della *totalità* delle nostre circostanze esteriori (in un'attitudine di ingenua onnipotenza che pretende di eludere il peso che hanno in esse i fattori genetici, fisici, ambientali, socioculturali e storici).

Esercitati dunque ad aggiungere subito a ogni rappresentazione dolorosa: «sei soltanto una rappresentazione dolorosa, non sei affatto ciò che rappresenti». Poi esamina questa rappresentazione e mettila alla prova con l'ausilio delle regole a tua disposizione, in primo luogo e soprattutto di questa regola: bisogna annoverarla tra le cose che dipendono da noi o tra quelle che non dipendono da noi? E se essa fa parte delle cose che non dipendono da noi, abbi ben presente che essa non ti riguardi (Manuale, 1).

E che? T'era forse concesso di venir prima, fare una scelta e dire: «Costui si unisca a costei in questo momento perch'io nasca»? No davvero. Bisognava, invece, che già esistessero i tuoi genitori, in modo che tu poi fossi messo al mondo. (...). Non sei piuttosto grato agli dèi che ti hanno messo al di sopra di tutte queste cose, né le posero alle tue dipendenze, ma ti fecero responsabile solo di quel che dipende da te? Riguardo ai genitori, t'hanno sciolto da ogni responsabilità, e così riguardo ai fratelli, e così riguardo al corpo, alle sostanze, alla morte, alla vita. Di che cosa, dunque, t'hanno fatto responsabile? Di quanto solamente dipende da te, e cioè dell'uso conveniente delle rappresentazioni. E perché vuoi lasciarti addosso ciò di cui non sei responsabile? È un crearsi molestie questo (Diatriba, I, XII).

Lo scioglimento di questo tipo di emozioni negative (avidità, ansietà, eccessiva preoccupazione, ricerca compulsiva di sicurezza, perfezionismo, ipocondria, panico, ecc.) passa per la com-

Phronesis

preensione della natura illusoria della percezione che le sostiene, una comprensione che favorirà quegli atteggiamenti che condurranno alla soluzione di queste perturbazioni emotive: l'atteggiamento di "lasciar andare" e l'accettazione. Questi atteggiamenti raggiungono la loro maturità quando lasciano spazio a un sentimento basilare di incondizionata fiducia nella Realtà e, ancor più, di meraviglia e gratitudine dinanzi alla intelligenza reggitrice della vita, davanti all'ordine naturale delle cose e degli avvenimenti.

b) Un secondo spettro delle nostre emozioni negative si sostiene con la errata percezione contraria, che ci fa sentire passivi davanti a situazioni in cui abbiamo la capacità di influire, quella che ci impedisce di avere una disposizione dinamica e responsabile di fronte a quello che invece dipende da noi, come, ad esempio: quando giustifichiamo le nostre reazioni o emozioni negative dicendo che il fatto è "che siamo così", che "come possiamo non essere demotivati quando tutto è così poco stimolante", che "come possiamo non essere depressi se il mondo è come è", oppure quando rinunciamo all'impegno attivo per trasformare le circostanze personali e sociali ingiuste o insoddisfacenti facendoci schermo con il carattere minimo del nostro possibile apporto o con il carattere inevitabile di queste circostanze - quando è evidente che, sebbene queste non dipendano *sempre e totalmente* da noi, dipende da noi provare a cambiarle *nel momento e nella misura* in cui ciò sia possibile e conveniente.¹⁰

Questo spettro emotivo va dalla demotivazione e sensazione

¹⁰ A volte questa passività davanti alle situazioni nasce dalla confusione tra la *accettazione* e la *rassegnazione*. Accettare equivale ad assumere qualcosa come inesorabile e non essere in lotta con la nostra esperienza passata e attuale. La rassegnazione - a differenza dell'accettazione - implica la rinuncia a cercare di migliorare la situazione affinché il futuro possa essere distinto dal presente. La accettazione non presuppone rassegnazione perché incombe nell'*adesso*, nel già inevitabile, e non in ciò che dovrà succedere immediatamente *dopo*.

Phronesis

di perdita di controllo e autodominio fino alla sensazione di abbandono, alla depressione profonda e alla mancanza assoluta di speranza.

La risoluzione di questo tipo di emozioni vuole smascherare le credenze illusorie che stanno dietro la nostra sensazione di impotenza e passività, e cioè, essa passa dall'adozione di un atteggiamento attivo, dal riconoscere e recuperare il nostro potere essenziale. Per gli stoici, anche nelle situazioni obiettivamente più difficili, causate da fattori esterni o interni, esogeni o endogeni, possiamo sempre trovare in noi stessi almeno uno spiraglio interiore di incoercibile libertà che ci permette di essere padroni del comportamento che adottiamo di fronte alle situazioni e che ci permette di dare ad esse una risposta positiva e costruttiva.

In entrambi gli spettri di emozioni negative è implicito che si sia concesso un valore assoluto, positivo o negativo, a ciò che in se stesso è neutro, o, che è lo stesso, che si sia collocato il senso della propria identità in qualcosa che non è il nostro principio reggente: l'unico realmente in noi inalienabile.

Dove sono l'“io” e il “mio”, li inclina di necessità il vivente: se nella carne, è essa che domina, se nella persona morale, è essa che domina, se nei beni esterni, sono essi che dominano (Diatriba, II, XXII).

3. Appendice

Epitteto è uno degli ispiratori della *terapia razionale-emotiva* o *terapia razionale* di Albert Ellis, una tipologia cognitiva di psicoterapia molto vicina alle posizioni della consulenza filosofica.

Anche il pensiero di Epitteto sta alla base del procedimento filosofico che denomino “reinterpretazione” o “risignificazione” - e che è basato sul presupposto che i fatti che non dipendono da noi non sono intrinsecamente buoni o cattivi, ma ciò che decidiamo di fare di essi -, così come da una tecnica comune a certi

Phronesis

sviluppi psicoterapeutici contemporanei chiamata “riattribuzione”, un termine che allude alla possibilità che abbiamo in ogni momento di cambiare la nostra cornice di riferimento, cioè la capacità creativa che ci permette di adottare nuovi punti di vista e vedere le stesse cose sotto una nuova luce.

Epitteto ci insegna che è sempre nelle nostre mani la capacità di “ri-significare” ogni situazione, e ci insegna anche quale è la “ri-significazione” ottimale: quella che trasforma ogni circostanza in occasione di crescita, in occasione per esprimere ciò che essenzialmente siamo: sovrani nell’ambito delle nostre rappresentazioni: e per confermare la nostra essenziale libertà e invulnerabilità, riaffermando così il nostro dominio sulle situazioni.

Davanti alla maggioranza dei nostri stati conflittuali, una delle cose che è necessario comprendere è che il modo in cui ci siamo autosuggeriti con una certa interpretazione della realtà, un’interpretazione illusoria che ostacola l’atteggiamento creativo e attivo e che ci fa dimenticare che in assoluto *tutto*, può convertirsi in un bene interiore, perché *per quello che essenzialmente siamo, non esistono ostacoli*.

Ma da queste cose si può trarre vantaggio? Certo, da tutte. Anche da chi mi oltraggia? Che utilità reca all’atleta l’allenatore? La più grande. E quegli che m’oltraggia è il mio allenatore: esercita la mia pazienza, la mia calma, la mia gentilezza. (...) e se qualcuno mi esercita alla calma, non mi giova? (...)

È cattivo il vicino? Sì, per lui: ma per me è buono, esercita la mia moderazione, la mia amabilità. E cattivo il padre? Sì, per lui: ma per me è buono. Ecco la verga di Hermes: tocca ciò che vuoi, dice il proverbio, e sarà oro. No, ma piuttosto: «porta quel che vuoi ed io ne farò un bene» (Diatriba, III, XX).

Phronesis

Traduzione di Davide Miccione dal saggio di Monica Cavallé: *El asesoramiento filosófico y las emociones: aplicación de las enseñanzas de Epicteto*. Il testo riprende con modifiche ed ampliamenti dell'autrice il precedente saggio *El asesoramiento filosófico y las emociones: una lectura de las enseñanzas de Epicteto* pubblicato su "Etor", 1, 1/2003.

Phronesis

Conversazioni

Phronesis

Intervista a Ermanno Bencivenga

di Neri Pollastri

Specialista di logica ed epistemologia, da anni docente negli USA, Ermanno Bencivenga è autore di lavori filosofici a più livelli, che spaziano da quelli più teoretici (*Una logica dei termini singolari*, Bollati Boringhieri, 1980) a quelli che potremmo definire quasi “pratico-filosofici” (*La filosofia in trentadue favole*, Mondadori, 1991; *Filosofia: istruzioni per l'uso*, Mondadori, 1995, *Parole che contano*, Mondadori, 2005), passando per scritti di etica e filosofia politica nei quali l'originalità si sposa con la chiarezza e la leggibilità anche per non specialisti (*Oltre la tolleranza*, Feltrinelli, 1992; *Manifesto per un mondo senza lavoro*, Feltrinelli, 1999).

Recentemente menzionato come esempio di “filosofo praticante” *ante litteram* (almeno per l'Italia) o comunque come filosofo universitario con una chiara predilezione per lo sdoganamento della filosofia all'esterno delle “torri d'avorio”, Bencivenga non ha tuttavia risparmiato critiche pubbliche all'ambito della consulenza e delle pratiche filosofiche, intervenendo a convegni e sulle pagine di giornali.

Questo fatto ci ha incuriosito - come non essere toccati dal fatto che un autore che gode della nostra stima sembra non apprezzare una materia che, viceversa, ci appassiona con genuina franchezza? - e ci ha spinto a cercarlo per parlare con lui delle sue perplessità sul settore.

Phronesis

Phronesis: *Caro Ermanno, tu figuri come uno dei “protagonisti” della prima parte del mio libro introduttivo alle pratiche e alla consulenza filosofica: una tua frase è in epigrafe, sono citati i tuoi libri “divulgativi” (che definisco “pratico-filosofici”) e la tua spiegazione della fuga della filosofia dai problemi della vita quotidiana. Sei insomma considerato una specie di “padre nobile”. Come spiegare allora la tua posizione critica, espressa già in Per gioco e per passione e reiterata più recentemente?*

Bencivenga: Quale che sia la credibilità che ho acquisito con il mio lavoro in questo campo, non potrei pensare a un modo più utile di spenderla, per un filosofo, che continuare a esercitare il mio spirito critico nei confronti dei miei stessi compagni di strada, e a metterli in guardia dai gravi rischi che corrono.

Phronesis: *Ricordo che qualche anno fa, in una breve conversazione dopo una tua conferenza, affermasti di rifuggire ogni possibile impiego della filosofia diretto a pacificare e normalizzare i problemi, perché la filosofia, invece, i problemi li solleva e moltiplica. Ora, questa è giustappunto l'idea che muove il fondatore della consulenza filosofica, Achenbach, il quale sostiene che la filosofia “invece di individuare forme di alleggerimento per problemi, preoccupazioni, questioni, dubbi, confusioni, procura il combustibile per infiammarli”. Ancora affinità, dunque...*

Bencivenga: Le affinità ci sono, certo, ma ci sono anche i contrasti. Un contrasto, soprattutto, che riguarda il termine stesso “consulenza filosofica”. Sono consapevole del fatto che sotto questa etichetta si raccolgono proposte e attività molto diverse, e che su alcune fra queste non avrei niente da ridire. Ma è importante anche l'etichetta, in quanto suggerisce l'immagine di un filosofo da *consultare*, in momenti, presumibilmente, in cui sorgono problemi, preoccupazioni e dubbi. E per me si tratta di

Phronesis

un'immagine scorretta e pericolosa, che può dar luogo a seri malintesi: a differenza di un consulente, diciamo, legale o finanziario, il filosofo non ha risposte o soluzioni da offrire, o consigli da dare. Non c'è da stupirsi se, una volta accettata questa etichetta, insieme alla farina si accumula anche tanta crusca...

Phronesis: *Non credi che, se condotte in modo serio, semplice ma radicato nella tradizione filosofica (insomma, come il tuo Filosofia: istruzioni per l'uso), le pratiche filosofiche potrebbero essere una risorsa per la filosofia, diffondendone la sensibilità e forse rinvivandone i temi?*

Bencivenga: Certo lo credo, ma non mi sembra che questa sia una novità. Parlare di pratiche filosofiche è ridondante; ho insistito in vari contesti che la filosofia è una pratica, non una dottrina, e che lo è sempre stata; non si tratta di una recente invenzione di Achenbach o altri.

Phronesis: *Ran Lahav, uno dei teorici più interessanti della materia, sostiene che la consulenza filosofica sia pensata come una "professione d'aiuto" solo in USA e Inghilterra, mentre altrove è sempre intesa come uno "stile di vita", qualcosa che deve aver un effetto profondo sulla propria esistenza, ben prima che su quella dei possibili "consulenti". Questa lettura può secondo te trovare senso nella tradizione del pensiero filosofico? E perché?*

Bencivenga: Siamo d'accordo. È chiaro che la riflessione filosofica serve soprattutto a sé stessi; ed eventualmente, se condotta in gruppo, a quel particolare "sé stessi" che è il gruppo. Ma perché allora collocarsi nello schema concettuale consulente/consultante? Perché non fare invece, semplicemente, filosofo?

Phronesis

fia - da soli o in gruppo? E *chiamarla* così, perché i nomi che diamo alle cose sono spesso decisivi per i nostri atteggiamenti al riguardo.

Phronesis: *Riassumendo un po' sbrigativamente, la mia idea della consulenza filosofica nella sua forma di relazione duale (quella, insomma, che può essere confusa con la psicoterapia) è di un dialogo aperto e paritetico (sul piano della dignità e della responsabilità di quel che si sostiene) mirato alla comprensione più complessa e coerente di ciò che non è chiaro ai dialoganti. In questo senso, il lavoro di un consulente sarebbe qualcosa di ben diverso da quello di uno psicoterapeuta e il suo "guadagno" starebbe nell'offrire alle persone un contesto in cui guardare le vicende del mondo con oggettività e nel quale trovare, liberamente, la spinta emotiva per assumersi la responsabilità della scelta. Cosa ne pensi?*

Bencivenga: Per reiterare da altra angolatura la mia posizione, anche la psicoterapia ha spesso come esito una maggiore consapevolezza del proprio contesto e lo sviluppo di un maggior senso di responsabilità; e anche lo psicoterapeuta può essere tanto intellettualmente ed emotivamente coinvolto nell'operazione quanto il suo "paziente". Tutto ciò però ha luogo all'interno di un'ideologia della cura e della normalizzazione, a sua volta perlopiù non interrogata. Ed è questa ideologia che mi fa orrore, insieme a quanto può aprirle la strada, in ambito filosofico.

Phronesis: *Nel tuo Manifesto per un mondo senza lavoro auspichi una nuova "rivoluzione copernicana", "un nuovo modo di pensare a noi stessi, una nuova concezione generale di quel che siamo e dobbiamo essere". Non ti sembra che per favorire tutto questo - che io stesso auspico - le pratiche filosofiche e la "filosofia come stile di vita" possano essere fondamentali?*

Phronesis

Bencivenga: Sì, mi sembra: la filosofia come pratica e come stile di vita quale la vediamo in Platone e Plotino, in Cartesio e Kant, in Kierkegaard e Wittgenstein e Sartre.

Phronesis: Sempre nel Manifesto sottolinei l'importanza della socialità e della realizzazione di sé stessi nel tempo libero (dal lavoro). Ora, le pratiche filosofiche si basano sull'idea di "comunità di ricerca" (ovvero della cooperazione paritetica che produce anche un "prodotto sociale", un po' come nel paradigma del dono elaborato dal MAUSS), e sulla creazione di "spazi liberi" dalla coazione dello stile tecnico-strumentale quotidiano. Sembrerebbero perciò anche pragmaticamente auspicabili per un futuro come quello che immagini.

Bencivenga: Sembrerebbero, sì; ma stiamo attenti che attraverso il concetto di consulenza lo stile tecnico-strumentale, cacciato dalla porta, non rientri dalla finestra.

Phronesis: Non c'è dubbio che, in tutto il mondo, su questa materia si siano gettati anche molti "squali", e certo il fenomeno si è acuito da quando è approdato in America (vedi il fenomeno mediatico Lou Marinoff). Quali consigli daresti a chi affronti la cosa con serietà e non voglia essere confuso con imbonitori e mercanti?

Bencivenga: Rifiutate termini ambigui (o peggio) come "consulenza" e "terapia". Distinguetevi in modo netto da chiunque pretenda di offrire ricette di salute o felicità. Offritevi invece di "fare filosofia" come l'hanno sempre fatta i grandi del passato, e mostrate con la vostra passione e il vostro rigore quanto la vita possa essere più degna (anche se non, appunto,

Phronesis

più sana o felice) se è esaminata.

Phronesis: *C'è poi il problema delle Università. All'estero (ad esempio in Germania e Danimarca) sono rimaste pressoché a margine, organizzando poche cose, ma serie. In Italia si assiste invece a una corsa alla produzione di corsi e corsetтини, che con poche eccezioni sono pressoché vuoti di contenuti realmente attinenti e lasciano molte lacune aperte nella formazione. Secondo te esiste una parte di Accademia disposta ad aiutare chi si muove con serietà?*

Bencivenga: Per quanto io non lavori in Italia, so che è in atto da tempo in molte università italiane (e in alcuni casi ci ho anche partecipato) una seria e profonda riflessione sulle modalità e sugli esiti dell'insegnamento della filosofia. Il vostro "movimento" ha certo una naturale continuità con questi sforzi, e la continuità risulterebbe molto più evidente se esso non si presentasse come un movimento indipendente ma come una particolare articolazione di un percorso comune.

Phronesis: *Di fronte a tutto questo, esiste un fronte critico, del quale in qualche modo hai fatto parte, che stigmatizza problemi reali, ma non aiuta chi, da dentro, cerca di risolverli e si batte contro chi vende solo paccottiglia. Come è possibile una collaborazione tra i critici "interni" e quelli "esterni"?*

Bencivenga: Non so che dirti, Neri. Per me la filosofia è intrinsecamente e irrimediabilmente esterna; il filosofo è innanzitutto esterno a sé stesso, e critico di sé stesso. Quindi nel momento in cui si parla di una struttura con un suo "interno", e magari anche con la necessità di difendere e salvaguardare questo in-

Phronesis

terno, per me la filosofia è già altrove.

Phronesis: *Pensi che il mondo della ricerca, in Italia così “barricato” dentro le proprie regole di reclutamento e legittimazione, tema che l’affermazione di filosofi “non accademici” e fuori dal suo controllo metta a repentaglio la sua autorità e il suo potere?*

Bencivenga: L’accademia non ha nulla a che fare con la filosofia. È possibile che un filosofo sia anche un professore di filosofia, ma se pensi alla storia della filosofia ti rendi conto che accade ben di rado. Nella maggior parte dei casi, l’accademia è un meccanismo di difesa *contro* la filosofia e il filosofo che viva nell’accademia è costretto a una posizione sostanzialmente schizofrenica. Potrai capire con quanta apprensione guardo al possibile costituirsi, fuori dall’accademia, di un *nuovo* gruppo di autorità e di potere che ancora una volta snaturi quella pratica sovversiva e traumatizzante che è la filosofia. Al potere accademico il filosofo non si oppone con il potere, ma semplicemente facendo il filosofo - ossia mostrando con la sua attività quotidiana che il potere non deve fare differenza, non deve contare.

Phronesis: *In proposito, nel movimento internazionale della pratica filosofica è ben presente un’anima “antiaccademica”, che vorrebbe guadagnare una totale autonomia dal mondo “astratto” della ricerca, e una, invece, che vorrebbe forse ancor più ambiziosamente rivitalizzarlo, depurarlo dalle sue evidenti distorsioni, salvando però il suo valore scientifico. Che ne pensi?*

Bencivenga: La filosofia è astrazione: coraggioso distaccarsi dalle associazioni familiari e dalle abitudini radicate, per librarsi in uno spazio etereo e irreali. Che la filosofia sia ricerca vuol dire

Phronesis

che il filosofo non ha mai trovato. Se è questo che intende “il movimento internazionale della pratica filosofica” allora il risultato non potrà essere che una rivitalizzazione dell’esigenza e dell’attività filosofica; se invece intende saldarsi al concreto della vita quotidiana rimarrà invischiato e isterilito nelle secche del “senso comune”. Quanto al valore “scientifico” della pratica filosofica, spero tu non stia pensando a degli esperti in camice bianco, intervistati nel loro laboratorio e depositari di solida “conoscenza”...

Phronesis: Esiste una diffusa tendenza a giudicare la letteratura specialistica sulla consulenza come decisamente modesta. A mio parere questo è vero solo in parte (condivido ad esempio larga parte delle tue critiche al libro di Raabe, anche se non tutte), perché credo che quella letteratura andrebbe letta in modo diverso da come si leggono Hegel o Quine. Come dice un mio collega, andrebbe “praticata”, più che “analizzata”. Alla luce del fatto che qualcosa del genere vale forse anche per i tuoi libri “divulgativi” (spesso criticati dalla parte più snob dell’intellettualità filosofica), pensi che ciò possa avere un senso? Quale? E come mediare queste due diverse modalità di relazione con la letteratura?

Bencivenga: Quel che ho letto di ciò che si autodefinisce “letteratura specialistica sulla consulenza” è effettivamente mediocre. Ma questo perché la letteratura da utilizzare non è quella che include Raabe, ma proprio quella che include Hegel e Quine.

Phronesis

Repertorio

Phronesis

Analisi

**Pier Aldo Rovatti, *La filosofia può curare?*
(Milano, Raffaello Cortina, 2006)**

di Neri Pollastri

Da tempo interessato al fenomeno della consulenza filosofica (si ricorderà la sua intervista comparsa nel numero 6 di questa rivista), che ha poi approfondito attraverso lo studio di materiali editi, il confronto con operatori e l'apertura di un "osservatorio sulla consulenza filosofica", Pier Aldo Rovatti ha espresso le sue prime riflessioni sulla materia in questo breve, ma chiaro e fortunato *La filosofia può curare?*

Il lavoro è ancora uno "sguardo esterno" sulla consulenza filosofica e per questo, come vedremo, presenta alcuni piccoli, ma significativi fraintendimenti; ciononostante, esso ha il duplice pregio di essere da un lato un purtroppo raro esempio di confronto serio proveniente dal mondo universitario con questo universo, dall'altro di contribuire con una serie di considerazioni critiche, in buona parte ampiamente condivisibili, alla riflessione in corso sulla sua definizione.

Tre sono i temi centrali del discorso di Rovatti che possono essere chiaramente identificati nel testo: in primo luogo la *critica al paradigma terapeutico* (che compare fin dall'azzeccatissimo titolo); poi il problema della *formazione dei consulenti*; infine la questione del tipo di *approccio filosofico* che dovrebbe caratterizzare la consulenza. Sebbene l'autore non la menzioni mai direttamente, su tutti i temi le osservazioni avanzate sono in sostanziale concordanza con la tradizione della consulenza filosofica.

Iniziando dal primo tema, Rovatti afferma che «la filosofia non è una cura, se consideriamo la nozione normale di cura come un

Phronesis

trattamento tecnico, e dunque in qualche modo medico, di sintomi e disturbi che si configurano come malattia o patologia di tipo specifico» (p. 12). Affermazione che sarebbe condivisa da Achenbach e da Lahav, da Ruschmann e finanche da Raabe, e che Rovatti sostanzia riferendosi al libro di Frank Furedi *Therapy culture* (ed. it. *Il nuovo conformismo*, recensito da Laura Darsié nel numero 5 della rivista), che anch'io ho citato ampiamente nelle mie due monografie sulla materia, per sostenere la stessa tesi. Così come pienamente coerente con l'interpretazione che del loro lavoro perlopiù danno i consulenti stessi è l'idea che il compito della consulenza sia «sbloccare la paralisi del pensiero, talora murato in un'unica direzione o in un unico scenario» (p. 13). Più discutibile, invece, sostenere che «chi va dal filosofo non è un malato, e se lo è ha sbagliato indirizzo» (p. 12), perché sembra presupporre una definizione ontologica forte della "malattia", in qualche modo sottratta all'*epoché* e perciò più propria di uno sguardo non filosofico.

Quest'ultimo tema (peraltro complesso e che necessiterebbe di una trattazione più ampia) si riconnette all'ulteriore passo che Rovatti compie nella sua critica al paradigma terapeutico, andando oltre Furedi e facendo riferimento anche a Michel Foucault e alla sua "critica dei poteri". Il salto è importante, più di quanto lo stesso Rovatti forse non scorga, perché se nel caso della mera stigmatizzazione dell'uso "tecnico" della terapia come riduzione operativa della complessità dell'umano siamo di fronte a una critica del *modello relazionale del dialogo professionale*, in quello della critica dei poteri di marca foucaultiana va invece in gioco una ben precisa (sebbene forse inesplícita) modalità filosofica, tra le tante possibili: quella che rinvia alla *soggettività* - e alla sua liberazione, attraverso la «lettura davvero critica dell'attualità» (p. 33) - come fulcro del lavoro della consulenza.

Dove sta la differenza e, con essa, il problema? Nel fatto che la

Phronesis

filosofia non sempre e non necessariamente pone la soggettività al centro, tanto che si potrebbe persino sostenere che oggi «lotta-re per una politica della soggettività» (p. 32) sia nient'altro che remare inconsapevolmente nella medesima direzione della stessa "cultura terapeutica". Non a caso, dopo aver descritto con Furedi i tic della cultura terapeutica, Rovatti si trova a fare a sua volta una *diagnosi*: «Il "filosofo" è subito portato a notare che tutte le fattispecie di questo deficit possono unificarsi sotto il titolo: incapacità di sostenere il peso dell'altro e dell'alterità» (p. 26). Alla quale viene poi affiancata una *anamnesi*, sociale e derivata appunto da Foucault: «ma quello stesso "filosofo" (...) deve accorgersi anche che è all'opera un dispositivo di potere di notevole impatto sui singoli individui: un dispositivo che agisce attraverso la sorveglianza e l'autosorveglianza» (*Ibidem*). Non si tratta qui di contestare la *validità* di diagnosi e anamnesi - per farlo sarebbe necessario già assumere *una tra le molte possibili* letture del mondo - quanto di denunciare l'illegittimità del diagnostico e dell'anamnestico, in quanto figli dell'abdicazione della libertà interpretativa, a favore di quel così "attuale" predominio della soggettività.

Il secondo tema, la formazione dei consulenti, sta così a cuore a Rovatti che egli lo ha ripreso anche in seguito, nel dibattito redazionale del numero 332 di "aut aut", al quale ha preso parte anche Umberto Galimberti. Qui viene annunciato dalla giusta osservazione che l'attività di consulenza obbliga chi la pratici a una «responsabilità molto grande» e alla maturazione personale di «un atteggiamento di equilibrio emotivo ed etico, un rispetto e una prudenza, una saggezza di vita, che sono merce molto rara nella società contemporanea ma anche nel mondo stesso dei cosiddetti "filosofi"» (p. 15).

Va detto subito che di ciò gran parte dei consulenti del mondo sono ben consapevoli e che proprio per questo - e non per vezzo o per uno scivolamento sul piano delle pratiche *new age* - molti di

Phronesis

loro parlano di “saggezza”, “capacità di saper vivere”, “personalità integrata”. Una riflessione approfondita su questo argomento non può perciò aver luogo senza un’attenta disamina di quanto è stato scritto in questi anni da personalità come Achenbach, Lahav, Ruschmann o Lindseth. È però anche vero che questa loro consapevolezza non sembra aver fin qui prodotto chiari risultati sul piano didattico-formativo; in altre parole, nessuno sa con certezza come “formare” consulenti filosofici, come far sì che il consulente stesso sia il primo a praticare nella propria esistenza ciò che poi mette in atto nei suoi dialoghi con i consultanti. Si sa che è opportuno che conoscano bene la filosofia, che l’abbiano *praticata* nelle sue molteplici manifestazioni, che abbiano esaminato riflessioni teoriche e resoconti d’esperienza di chi svolge realmente la professione, che abbiano sperimentato in proprio; ciononostante è chiaro che questo non sarà in genere *sufficiente* a garantire che gli apprendisti consulenti raggiungano anche quell’«atteggiamento di equilibrio emotivo ed etico» essenziale all’assunzione della loro responsabilità.

Tuttavia, osservando quel che avviene all’estero, è facile accorgersi di come l’urgenza di questo problema sia caratteristica tutta italiana. Ciò è curioso, anche perché - a giudicare da altri aspetti del vivere civile - è piuttosto dubbio che nel nostro Paese il senso di responsabilità sia più forte che altrove. Come si spiega allora questo fenomeno? La risposta è molto semplice e poggia su un’altra anomalia della consulenza in Italia: il nostro è l’unico Paese al mondo dove esistono “scuole di consulenza filosofica”. Di questo fenomeno e delle distorsioni sociali che lo producono ho parlato nel mio recente *Consulente filosofico cercasi* (Milano, Apogeo, 2007), ma qui basti dire che se in Germania la formazione è svolta *individualmente* da singoli consulenti e con durate diverse da persona a persona, è allora possibile che un formatore dica al suo apprendista (così come avveniva ed in parte avviene ancora nella

Phronesis

formazione artigiana) “mi spiace, è meglio che cambi mestiere, perché per questo non sei adatto”, mentre la stessa cosa non può succedere in un “corso a moduli” o in un “master” universitario, per i quali si pagano dei bei soldi, la formazione è standardizzata, esistono (discutibili) procedure di controllo e alla fine *i più* (se non *tutti*) *devono* “diplomarsi” consulente. Più che la responsabilità del consulente nei confronti del consultante (che è poi la cosa realmente importante) quel che è in gioco nel dibattito italiano è la responsabilità dei formatori nei confronti dei formandi *e* nei confronti delle proprie coscienze: visto che alla fine non si potrà dire a colui che si ritenga carente quanto a caratteristiche personali “mi spiace, hai provato ma non sei adatto”, allora *urge* l’individuazione di una metodologia didattica che permetta di formare chiunque, inclusi gli inadatti. Ma, se quest’analisi ha un qualche senso, allora il problema che merita dibattere non è quello del “come formare”, quanto piuttosto quello del “come limitare l’accesso alla professione”. Un dibattito così poco economicamente opportuno (metterebbe in crisi il micidiale *business* della formazione), nonché così poco *politically correct* che c’è da dubitare che possa essere mai aperto.

Il terzo tema, infine, si riconnette ai primi due e li congiunge tra loro. Rovatti offre una considerazione preziosa, che spesso sfugge ai molti che animano il dibattito italiano sulla consulenza filosofica ma che, evidentemente, mancano di una reale e profonda conoscenza di chi oggi si avvicina allo studio della filosofia pur sapendo benissimo che, al conseguimento della laurea, ben difficilmente potrà spenderla sul mercato del lavoro. Perché, si chiede Rovatti, una scelta di questo genere? «La risposta è abbastanza sorprendente», si risponde: «*banno fatto un investimento personale sulla filosofia. Sottolineo: filosofia. Non: insegnamento della filosofia. (...) questi giovani hanno alimentato un loro desiderio, (...) di potere in qualche modo esercitare la professione di filosofo*» (p. 56).

Phronesis

Ebbene, questo dato, assolutamente realistico e confermato dai molti che - spesso ormai impiegati in tutt'altra attività professionale - si (ri)affacciano alla filosofia *per passione* avvicinandosi alla pratica filosofica, porta giustamente Rovatti a sostenere che i presunti "guasti" che i consulenti filosofici potranno produrre con il loro lavoro ben difficilmente saranno causati da loro stessi: «sarà semmai l'assetto della consulenza filosofica» a produrli (p. 59). È perciò necessario occuparsi con attenzione di questo assetto, impedire che il credito millantato da molti sedicenti "formatori" porti la disciplina fuori strada - magari sul banale e scivoloso crinale delle psicoterapie o del *problem solving*, che soggiace già all'ambigua denominazione "*counseling*" - e individuare invece genuine modalità per praticare la filosofia in consulenza.

Su questo punto Rovatti offre le sue suggestioni, che mettono capo da un lato al già citato Foucault, dall'altro alle possibili affinità e differenze con la psicoanalisi. Sono certo importanti indicazioni che meritano l'apertura di più attente ricerche, ma al tempo stesso sono - come dicevamo - il frutto di uno sguardo ancora esterno ad un movimento che ha una sua importante tradizione. La quale, se come è giusto la si vuol arricchire, deve in primo luogo essere rispettata. Consigliare, come fa Rovatti, di «cominciare» con la lettura dei libri di Foucault «e *poi*, cioè criticamente, di leggere attraverso di essi le varie guide della consulenza», da un lato è ovvio, ma dall'altro è pericoloso. È ovvio, perché la conoscenza della storia della filosofia è preconditione indiscutibile per avvicinarsi alla consulenza filosofica - e qui vanno censurate con forza tutte quelle sedicenti "scuole" che pretendono di sfornare consulenti "filosofici" senza richiedere che essi siano laureati (o almeno *profondamente* formati) in filosofia. È pericoloso, perché Foucault è solo *uno dei molti* autori dai quali può essere importante attingere, ma non è né il solo, né l'indispensabile. Anzi, paradossalmente, proprio perché l'approccio consulenziale sviluppato a partire da

Phronesis

Achenbach si propone come aperto, eclettico, “socratico” (nel senso della sospensione di qualsivoglia sapere determinato), una lettura critica che faccia perno essenzialmente su *un solo* autore, per quanto importante esso sia per la «lettura davvero critica della contemporaneità», risulta giocoforza controproducente.

Senza discutere qui il pensiero di Foucault e il suo possibile ruolo nella consulenza - cosa che richiederebbe ben altro spazio e ben altro studio - va detto che porre al centro della pratica della filosofia, come lui fa, la soggettività e rilanciare il concetto di “cura” - anche quando intesa come «particolare *cura*, (...) un prendersi cura di se stessi che implica il prendersi cura degli altri» (p. 64) - non può che far inevitabilmente ricadere su modalità di pensiero e di agire prossimi alla cultura terapeutica. La filosofia, come pratica del *dia-logos*, inizia *prima* della soggettività e *prima* dell’esistenza - entrambi concetti da porre in dubbio e ridefinire ogni volta nel dialogare - e si spinge *oltre*: perché riscopre ogni volta ciò che unisce il soggettivo al *logos* intersoggettivo (*dia-logos*), assegnando cioè alla soggettività il suo *sensu*, che è fondamentalmente intersoggettivo. Solo all’interno del dialogo possono trovar senso anche la «critica del potere» e la «politica della soggettività» (p. 64) di derivazione foucaultiana; ma perché ciò possa accadere è necessario lasciar che Foucault (e Platone, Spinoza, Hegel, Popper, Gödel, Feyerabend...) entrino in gioco al momento opportuno nel discorso dei dialoganti, evitando che lo pregiudichino fin dall’inizio - cosa che orienterebbe in modo pericolosamente ideologico un confronto che deve essere ogni volta di nuovo ricostruito con la “consapevole ingenuità” dello sguardo e del domandare filosofici.

Da questo punto di vista, muta pelle anche un altro tema caro a Rovatti e in questo libro appena accennato: il desiderio. Perché nell’ottica della consulenza filosofica intesa come aperto dialogo di ricerca non si tratta più - come avveniva nella psicoanalisi, figlia

Phronesis

legittima di una cultura dai forti connotati ideologici - di riscoprirlo nei recessi della nostra soggettività e di liberarlo dalle costrizioni del potere, ma di volta in volta di interrogarsi con genuino stupore, chiedendosi “perché desidero?” e dando a tale interrogativo la risposta più fondata, più sensata, più coerente e più oggettiva/intersoggettiva che le molte suggestioni filosofiche possono fornirci all’occasione. Fra esse potrà probabilmente esserci anche la risposta della “politica della soggettività”, ma ciò - come sempre avviene in filosofia - non è scontato: va scoperto, posto in dubbio, contestato, anche (e forse soprattutto) quando esso poi alla fine venga riassunto come principio base di una rinnovata e pienamente consapevole visione del mondo. Altrimenti, il nostro lavoro sarà solo «resistenza» o «contromanovra» (p. 65) nei confronti dell’esterno - operazioni delle quali gli scacchi della cultura novecentesca dovrebbero ormai farci diffidare - ma difficilmente potrà, attraverso il lavoro del pensiero, filtrare fin dentro la nostra sfera emotiva e diventare *mutamento e ricollocamento vissuto* di ciascuno nella realtà che lo circonda - ovvero proprio ciò che la consulenza filosofica, se vuol essere davvero rilancio contemporaneo del senso più profondo che la filosofia aveva alle origini, deve avere per fondamentale obiettivo.

Phronesis

Analisi

Luciana Regina, Consulenza filosofica. Un fare che è pensare (Milano, Unicopli, 2006)

di Giorgio Giacometti

Nel panorama sempre più ricco delle pubblicazioni dedicate alla consulenza filosofica il libro di Luciana Regina si segnala per l'originalità dell'approccio e per l'intensità dell'elaborazione concettuale. La sfida che il sottile ma denso volume sembra raccogliere (e rilanciare) è quella, in ultima analisi, di portare nel "gabinetto" di consulenza filosofica... *la stessa consulenza filosofica!*

L'opera, infatti, come l'autrice chiarisce ampiamente nell'*Impostazione*, è «insieme un testo sulla consulenza filosofica e un laboratorio di consulenza filosofica». Esso «sperimenta ed esibisce la pratica di cui tratta» (pp. 13-14).

Per fondare "qualcosa di filosofico" quale altro approccio - possiamo osservare - potrebbe essere più adatto di un approccio *esso stesso filosofico*? Qualcuno potrebbe lamentare (con Russell) la confusione che questo gioco comporta, per di più programmaticamente, tra linguaggio-oggetto (la "consulenza filosofica") e meta-linguaggio (il "discorso" *sulla* consulenza filosofica). Il fatto è - possiamo rilevare - che la filosofia, specialmente se intesa come attività, non sembra ammettere alcun discorso "sopra di sé" che, se vuole "essere all'altezza" del proprio oggetto, non sia esso stesso filosofico: curiosa proprietà "trascendentale" che la filosofia, peraltro, condivide con il linguaggio naturale.

Presupposto di fondo che sostiene l'intera complessa strategia argomentativa di Regina è che la consulenza filosofica sia, essenzialmente, *attività filosofica* e non già una qualsiasi prestazione pro-

Phronesis

fessionale di tipo consulenziale; non, cioè, un “genere” di attività (che, allora, si sarebbe dovuto mettere meglio a fuoco), di cui l’elemento filosofico sarebbe la mera “differenza specifica”.

Si comprende, dunque, perché la stessa consulenza filosofica possa essere trattata nel libro come uno qualunque dei concetti suscettibili di trattazione (e consulenza!) filosofica.

Ora per Regina - altro caposaldo della sua prospettiva - trattare filosoficamente un concetto significa *insieme* “ricostruirlo” e “costruirlo”. «Il momento ricostruttivo allude al fatto che il concetto si fa presente al pensiero filosofico (...) come un compito che deve essere accolto, si dà da pensare». D’altra parte «ricostruendolo lo si genera, lo si sviluppa, lo si costruisce anche, sempre» (p. 16).

Anche del concetto di “consulenza filosofica”, dunque, Regina si impegna a offrire una «costruzione-ricostruzione». Se altri autori¹ si sono cimentati, soprattutto, nell’indispensabile lavoro *ricostruttivo* (storico-genealogico) di un’attività che, comunque, «esiste, viene praticata ed elaborata teoreticamente», Regina sembra privilegiare il momento *costruttivo*, in considerazione specialmente del fatto che, trattandosi di una pratica «allo stato nascente, o quanto meno pionieristico» ed essendo «ancora lontano il momento dell’istituzionalizzazione», «occuparsene (...) in questa fase, può (...) ancora voler dire proporla, giustificarla, *produrla* come ipotesi di lavoro» (p. 13).

Nella prima parte del libro, intitolata *Filosofare in consulenza: i processi*, coerentemente con queste premesse, Regina inaugura e, insieme, difende un *nuovo stile di scrittura*, scevro di riferimenti culturali e bibliografici espliciti (che, però, sono opportunamente riportati in un’articolata nota finale); uno stile “puramente filosofi-

¹ Due nomi per tutti: Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Milano, Apogeo, 2004; Peter B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi di studio*, Milano, Apogeo, 2006.

Phronesis

co”, mimetico - si potrebbe dire - di quanto dovrebbe avvenire in sede di consulenza².

La tesi fondante (tautegoricamente esemplificata dallo stile in cui viene sostenuta) è che filosofare (in consulenza e altrove) sia essenzialmente *pensare*: un pensare che non preceda, né segua l'agire, come «propedeutico o didascalico» (p. 24) rispetto all'azione, ma *che sia esso stesso un fare*, come recita il titolo del libro.

Da un lato questo pensare, in quanto filosofico, - precisa Regina - non differisce da quello «di senso comune»: si tratta, in entrambi i casi, a differenza che nelle attività del «conoscere» e dello «spiegare», di produrre teorie non conclusive; dall'altro lato il pensare filosofico differisce dal pensare comune non solo e non tanto per essere privo di scopi pratici (anche certe forme non filosofiche di «flusso di pensieri» ne sono prive), ma per la sua ostinata ricerca di *giustificazione* dei propri assunti.

Regina, insiste, in particolar modo, sulla giustificazione come «*istituzione di nessi oggettivi*» (p. 35). Ciò le consente di smarcare la consulenza filosofica da ogni approccio in cui ne vada del *vissuto* della persona, concepito in senso autobiografico. Curiosamente Regina trasferisce al “concetto” un'esplicita maschera *antropomorfica* (parla espressamente di «personalismo del concetto») che, viceversa, almeno per quanto riguarda la dimensione biografica, nega (in consulenza) alla persona in carne e ossa: il “concetto” ha vita propria, è un «personaggio invisibile (...) in cerca della sua verità» (p. 36).

Se in questa ricerca di verità (che non è, però, “conoscenza oggettiva”) sta l'esigenza di *necessità* fatta valere dal “concetto”, i

² Certo, rimane da chiedersi se la differenza del *medium*, la scrittura piuttosto che l'oralità, con ciò essa che implica (ad esempio in termini di persistenza del messaggio e di indeterminatezza del destinatario), non giustifichi, almeno in parte, anche quando si tratta di “pratiche”, il ricorso a modalità più tradizionali e “accademiche” di comunicazione filosofica.

Phronesis

modi in cui tale esigenza può essere soddisfatta dipendono, però, dalla caratteristica «libertà di pensiero» che contraddistingue il «gioco linguistico che gioca la filosofia» (p. 37). Sotto quest'ultimo profilo la filosofia differisce dalle scienze: queste «si occupano del concetto come strumento di descrizione della realtà che opera tramite costruzione di ordine utili alla sopravvivenza», mentre «la filosofia se ne occuperebbe come luogo di verità che non sono oggettività» (p. 42).

La relazione tra filosofia e realtà è ulteriormente chiarificata in due paragrafi dedicati al problema della *contraddizione*. Da un lato la filosofia accoglie, senza preclusioni motivate da pretese “impertinenze”, tutto ciò che la realtà offre; dall'altro lato, però, Regina esorta a non abdicare mai allo sforzo ininterrotto e inesauribile di *mettere a coerenza*, sotto il profilo logico, quanto di contraddittorio la realtà propone; di non indulgere, cioè, a forme di pensiero che sconfinino, ad esempio, con la poesia o con la musica. Alla prevedibile accusa che questa *reductio* a coerenza dell'informe sia una forma di *violenza* Regina replica che si tratta sempre, soltanto, di meri slanci «perché il piano ontologico è *evidentemente* inatingibile» (p. 48).

La seconda sezione della prima parte è dedicata alla *consulenza filosofica*, intesa come particolare cornice professionale del filosofare, quale è stato fin qui delineato. Il termine “consulenza” (distinto da “*counseling*”, troppo connotato in senso psicologico) viene preferito ad altri (pratica filosofica ecc.) in sostanza per due ordini di ragioni: negativamente, perché consente di distinguere l'attività che designa da altre attività in cui è impegnata la filosofia (come la didattica); positivamente, perché, ad onta della sua etimologia (che allude al “dare consigli”), richiama una galassia di attività consistenti nel «sostenere processi» (p. 55). La consulenza filosofica consisterebbe, infatti, essenzialmente in un sostegno ai «processi di pensiero» (p. 54).

Phronesis

Il problema che Regina, a questo punto, correttamente, si pone è quello della «traduzione di un pratica (...) eminentemente gratuita», quale quella del libero filosofare, «in una professione retribuita» (p. 55), che, come tale, dovrebbe generare «valore aggiunto». Per risolvere questo problema l'autrice svolge una complessa analisi della *domanda* di consulenza filosofica, esplicita e implicita, e della corrispondente offerta «legittima». Da un punto di vista esterno la domanda di filosofia può rientrare nella più ampia domanda sociale, caratteristica della nostra epoca (contraddistinta da crescente *complessità*), di *qualità* di prestazioni, di *fluidificazione* di processi, di *vigilanza etica* e di *mobilità di pensiero*. Ma l'analisi filosofica della domanda (analisi che dovrebbe costituire il primo, quando non anche l'unico momento della stessa consulenza) mostra che la condizione affinché la richiesta di *aiuto* che porta qualcuno da un consulente filosofico possa ricevere una risposta pertinente è che, in ultima analisi, alla base di tale richiesta vi sia uno *choc logico* (altro termine per designare la classica *meraviglia*). Questo si produce «davanti a una contraddizione reale che rimette in discussione un concetto e lo riapre» (p. 64). Regina argomenta che davanti alla richiesta di una persona il consulente filosofico deve evitare di fornire risposte preconfezionate, *edificanti*, che presupporrebbero che egli sapesse già come corrispondere all'aspirazione del richiedente (quale sia, cioè, il suo *bene*), ma deve piuttosto svolgere un'«*analisi di sostenibilità*» della domanda medesima (intesa come aspirazione a un concetto-valore³), nel triplice senso di indurre «chi *sostiene* qualcosa in modo immediato a *sostenerlo* in senso logico, cioè a giustificarlo e ad argomentarlo, e quindi a verificare se lo *sostiene* anche nei principi che implica, nelle sue conseguenze e articolazioni, cioè se se ne assume la responsabilità» (p

³ Per l'autrice «tutti i concetti sono in un certo senso valori», sicché «il trattamento filosofico sui concetti ha sempre valenza etica» (p. 72).

Phronesis

67)⁴. Se, quindi, in un'epoca promettente come la nostra, è forte la tentazione di «accorciare le distanze» tra domanda e offerta di filosofia, «sbrigativamente», «per realizzare comunque *una* convergenza» (p. 60), Regina può precisare che la «novità di una proposta come la consulenza filosofica e la sfida che la contiene per il senso comune stanno nel non promettere niente che sia *a priori* definibile nella sua utilità» (p. 74). «Il valore aggiunto prodotto è semplicemente quello che può venire dall'essere in grado di distinguere» (p. 75).

Rispetto al libero filosofare, dunque, la consulenza filosofica, come offerta professionale che incrocia una domanda di aiuto, deve disambiguarsi: l'offerta di Regina, in particolare, «si spiega e si costruisce nel senso della stipulazione dell'alleanza tra il consulente, il consultante e i concetti implicati nella condizione reale che conduce il consultante dal consulente» (p. 76).

Segue un'interessante tipizzazione delle possibili richieste di consulenza avanzate da soggetti tanto collettivi quanto individuali: lo *choc logico* che innesca il processo di consulenza, a seconda delle circostanze, può, infatti, assumere diversi aspetti; tra cui spicca quello di un'incongruenza tra il «senso di ciò che si fa» (delle *routines*) e il «senso di ciò che si è» (p. 77). Tipici «luoghi» del processo consulenziale sono, poi, nella fine analisi di Regina: le *ricorsività* e le *costrizioni interne* al consultante; la rilevanza per lui di *emergenze*, *irruzioni*, *eventi ospiti*; la necessità di procedere a *riesami*, di prendere *decisioni*, di guardare dentro ai *problemi*. Per ciascuna situazione il testo suggerisce un ventaglio di opzioni metodologiche, tutte caratterizzate da un forte tasso di problematizzazione

⁴ Su questa intersezione tra logica ed etica Regina torna a più riprese: «Non ci sono solo temi e questioni connotate eticamente in virtù del loro contenuto, ma c'è un modo di usare il pensiero che è etico» (p. 71). Cfr. Roberta De Monticelli, *Esercizi di pensiero per apprendisti filosofi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, che reca in copertina questa frase, consonante con l'approccio di Regina: «Se l'etica è la logica dell'agire giusto, la logica è l'etica del pensare».

Phronesis

del dato di partenza.

Sul *metodo*, in generale, un'indicazione (consonante con celebri pagine hegeliane contro la distinzione tra metodo e oggetto in filosofia) appare di notevole rilevanza epistemologica: «*Il metodo non precede, accompagna; non regola e non governa propriamente, ma rivela la sua presenza a posteriori (...) Mentre il lavoro procede, dunque, produce contenuti che si fanno metodo*» (p. 92).

Di questa trasformazione dei contenuti in metodi, in un certo senso, l'intera seconda parte del volume, intitolata *La filosofia del consulente: i contenuti*, costituisce una testimonianza, a un livello più generale. La tesi di fondo è che «i contenuti filosofici del consulente» (quella che altri chiamerebbe la sua “visione del mondo”⁵) non debbano venire suggeriti come “valori” al consultante, ma possano, semmai, avere «un'influenza alta sulle scelte di metodo» (p. 101).

Questa tesi viene esemplificata da Regina col mettere in campo la *sua propria* prospettiva filosofica, scaturente da una peculiare lettura di Spinoza, guidata da un confessato “sbilanciamento” a favore del punto di vista del finito piuttosto che dell'infinito. Non potendo qui né riassumerla, né discuterla, proviamo a tratteggiare per punti l'*antropologia filosofica* che ne risulta. È infatti la stessa Regina a spiegare come i *dispositivi metodologici*, utili in consulenza, su cui verte l'ultima sezione del libro, possano essere ricavati proprio da questa antropologia.

Eccone i punti essenziali: il soggetto, nella sua singolarità, non sembra, in Spinoza, «essere oggetto possibile di una conoscenza adeguata» (p. 113), dal momento che è all'incrocio di due “trascendenze”, a cui è esposto, quella delle cose e quella delle idee; invece di cercare di autenticare un'impossibile identità personale «è segno di fedeltà a se stessi lo sforzo di esprimere in ogni circo-

⁵ Cfr. Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Milano, Apogeo, 2004, p. 11 e *passim*.

Phronesis

stanza la propria potenza di esistere» (p. 117); confutata, alla luce del parallelismo psicofisico spinoziano, la pretesa di servirsi del pensiero come correttivo per l'azione, resta la possibilità che «aumentando la porzione di vita occupata da idee vere» si riesca «a tollerare ciò che accade» (p. 120), nella misura in cui se ne riconosca la necessità.

Ne scaturisce un possibile “trattamento” dello «sbilanciamento esistenziale (...) attraverso due strategie *alternate*. La prima consiste (...) nel sottrarre all'uso comune le inserzioni concettuali surrettizie che vengono fatte passare per realtà. (...) La seconda nell'affidarsi al pensiero, alle idee, e alla loro verità ineludibile» (p. 123).

Queste due strategie presiedono, con ogni evidenza, ai cinque *dispositivi metodologici* suggeriti nell'ultima sezione del libro.

Il consultante deve essere aiutato a fare «*antropologia filosofica* sul proprio materiale» (p. 132), nel senso di cercarvi «strutture» piuttosto che «vissuti»: se l'antropologia che ne risulta ha in qualche modo a che fare con il modello “spinoziano”⁶, «non è accettabile immediatamente tra le intenzioni proponibili» (p. 135) quella di perseguire una propria pretesa *autenticità*.

Al «racconto indiscriminato di *fatti*» (p. 139), in cui dominano schemi irriflessi (l'*imaginatio* spinoziana?), deve essere preferita la selezione di *scene* (possibilmente operata dal consultante) più disponibili a diventare, in qualche modo, “*concetti*”.

«La richiesta» dei consultanti «di essere *ritratti*»⁷, riconosciuti, o

⁶ In questo passaggio - bisogna ammettere - sembra contraddittoriamente tornare dominante l'antropologia del consulente piuttosto che quella del consultante. Che ne sarebbe se l'antropologia del consultante fosse, poniamo, “heideggeriana”? Ricordiamo, però, che Regina ammette una legittima “ingerenza metodologica” da parte della prospettiva filosofica del consulente.

⁷ Sulla legittimità, viceversa, del ritratto in consulenza filosofica, ma da un altro punto di vista cfr. Shlomit Schuster, *La pratica filosofica. Una alternativa al counseling psicologico e alla psicoterapia*, Milano, Apogeo, 2006, p. 29.

Phronesis

anche *smascherati* (...) non va accolta» (p. 140), dunque vanno respinte anche le tentazioni autobiografiche e, in generale, nostalgiche.

«Il soggetto si concentri su qualcosa che è in lui e che dipende da lui ma che *non è la sua identità*» (p. 147); che è, piuttosto, un «nucleo essenziale» (concettuale), «non inficiato di arbitrarietà»: insomma si tratta di «*generalizzare*» gli eventi, senza paura di perdere un'unicità che «non ha bisogno di essere salvata dalle trappole del comune e del generico» (p. 148).

Fatta l'analisi di sostenibilità, logica ed etica, delle proprie istanze, il consultante, infine, si conceda pure alle proprie «*passioni*», espressione della propria «potenza ad esistere» o, al limite, alla passione suprema per la stessa filosofia, dal momento che, come chiarisce Spinoza, se «la conoscenza del bene e del male non può, *in quanto vera*, impedire alcun affetto», essa lo può «in quanto è considerata *essa stessa come un affetto*» (p. 156).

Anche da questa sommaria analisi, che non rende ragione, se non molto parzialmente, della complessità argomentativa del libro di Luciana Regina, si possono ricavare alcune considerazioni conclusive.

Si può osservare, in primo luogo, come l'esplicitazione della prospettiva *personale* di Regina (derivata da una lettura *sui generis* di Spinoza) getti ulteriore luce sui presupposti sottesi alla trattazione della prima parte del volume, relativa al concetto del «filosofare»; a riprova dell'intrascendibile embricazione di discorso e meta-discorso, di cui si diceva all'inizio, in cui consiste il gioco della filosofia.

Lo sforzo generoso di Regina di distinguere la *sua propria via* alla consulenza filosofica dalla consulenza filosofica *in generale*, di cui a più riprese l'autrice si impegna a fornire articolate tipizzazioni (cfr. pp. 93-94 e pp. 133-134), sembra sempre sul punto di estenuarsi, dal momento che, ovviamente, è alla luce della propria

Phronesis

prospettiva che queste stesse tipizzazioni vengono abbozzate.

In secondo luogo - e paradossalmente - , proprio l'originale approccio "spinoziano" dell'autrice, lungi dal fare della sua prospettiva un'eccezione nel panorama delle concezioni sulla consulenza e, più in generale, sull'*attività* filosofica, colloca la prospettiva di Regina al centro dell'attuale dibattito. La critica, ad esempio, dell'opinione secondo cui pensare sarebbe propedeutico al fare, a vantaggio di un punto di vista in base alla quale si tratta, piuttosto, di ripensare i concetti implicati in ciò che si fa, ricorda da vicino la concezione di Gerd Achenbach, secondo cui «*la questione (...) non è più se io vivo ciò che penso, ma se penso ciò che vivo*»⁸. Così, l'investigazione delle implicazioni concettuali delle *passioni* del soggetto può ricordare la ricerca di Nussbaum⁹, mentre l'analisi di sostenibilità della domanda del consultante presuppone un'intersezione tra logica ed etica non dissimile da quella teorizzata da De Monticelli¹⁰.

Inevitabilmente, certo, il libro sollecita molte domande. Dal momento che il lavoro di chiarificazione delle idee tramite altre idee è potenzialmente infinito¹¹, molte tesi vi sono, giocoforza, più affermate che giustificate.

Perché, ad esempio, - ci si potrebbe chiedere pensando alla contemporanea "crisi del soggetto" e allo sforzo di tanta filosofia di decostruirlo - la consulenza dovrebbe astenersi dall'operare lo "*smascheramento*" del consultante (cfr. p. 68 e p. 140)¹²? Perché, ri-

⁸ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Milano, Apogeo, 2004, p. 37.

⁹ Cfr. Martha C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Milano, Il Mulino, 2004. A p. 25 Nussbaum associa esplicitamente ciò che chiama "emozione" con la classica "passione".

¹⁰ Cfr. nota 4.

¹¹ Cfr. Platone, *Parmenide*, 135e.

¹² Si tratta, peraltro, di tesi diffusa tra gli "addetti ai lavori" e, forse anche per questo, data per acquisita. Cfr. tra gli altri: Romano Màdera, Luigi Vero Tarca, *La filosofia come*

Phronesis

conosciuta impossibile la “neutralità” del consulente, la sua prospettiva filosofica dovrebbe incidere più sul suo *metodo* di lavoro che sui *contenuti* che propone? Non sarebbe possibile, ad esempio, concepire il processo consulenziale come un circolo ermeneutico in cui entrambi i soggetti sono liberi di mettere completamente in gioco le loro visioni del mondo¹³? Soprattutto, perché - nonostante gli esempi ricorrenti di filosofie costrette a rompere con il principio di non contraddizione e ad esprimersi, almeno a tratti, in forma mitica¹⁴ - la filosofia, in consulenza, non potrebbe “lasciar essere” la *narrazione* dei vissuti e la stessa *contraddizione* (dopo averla rilevata) e dovrebbe, viceversa, nutrirsi, per forza, solo di *concetti*?

Ma, affinché queste domande non siano solo retoriche, occorre resistere alla tentazione di contrapporre tesi a tesi. Facciamo, allora, nostra, “trascendentalmente”, come il gioco filosofico ci consente di fare, un’ultima suggestione, che Regina mutua da Spinoza e che pare davvero feconda di sviluppi, sia in sede di consulenza filosofica, sia quando si applichi la consulenza a se stessa. Si tratta

stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche, Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 88; Peter B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi di studio*, cit., p. 93.

¹³ La prospettiva di Regina sembra presupporre una certa “rigidità” della visione del mondo del consulente (nel senso in cui si parla di “rigidità” della nostra Carta Costituzionale). Non sarebbe, piuttosto, auspicabile che le sedute di consulenza retroagissero sia sulla visione del mondo del consulente, sia sulla sua stessa epistemologia personale, proprio in nome dell’embricazione, in filosofia, tra discorso e meta-discorso? Diversi autori, in questo senso, insistono sull’irriducibile *riflessività* delle pratiche filosofiche, proprio in quanto tali (cfr. Stefania Contesini, Roberto Frega, Carla Ruffini, Stefano Tomelleri, *Fare le cose con la filosofia. Pratiche filosofiche nella consulenza individuale e nella formazione*, Milano, Apogeo, 2005, p. 114).

¹⁴ Valga per tutti l’esempio di Nietzsche che, nello *Zarathustra*, adotta uno stile “narrativo” e fa dire a un certo punto al suo eroe una frase degna di Epimenide il Cretese: «Che ti disse una volta Zarathustra? Che i poeti mentono troppo? - Ma anche Zarathustra è un poeta» (Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, 1984, p. 154).

Phronesis

della tesi secondo la quale è sempre possibile una «convivenza di pensieri che possono essere *diversi* ma *non davvero* in contraddizione tra loro» (p. 104)¹⁵.

¹⁵ Questa tesi sembra riecheggiare quanto, autonomamente, e sia pure da una prospettiva radicalmente (o apparentemente?) diversa (in quanto fondata proprio sulla centralità del momento autobiografico) sono andati elaborando Màdera e Tarca e il loro gruppo. Tarca arriva a dire - a partire da una contestazione, di matrice severiniana, delle legittimità della negazione - che, in un certo senso, «tutti i discorsi sono assolutamente veri». Cfr. Romano Màdera, Luigi Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, cit., p. 175.

Phronesis

Libri per la pratica

Phronesis

Analisi

Christoph Helferich, *La “vita buona”. La ricerca esistenziale tra filosofia e psicoterapia corporea* (Roma, Armando, 2004)

di Laura Darsié

*Tutta è la vita arida e deserta,
finché in un punto si raccolga in porto,
di sé stessa in un punto faccia fiamma.*

Questi versi tratti da una poesia di Michelstaedter in cui la consapevolezza della tragicità dell'esistenza trova sollievo nella metafora del navigare come raccoglimento della propria vita nel calore di un porto vivificato dalla fiamma, ci offrono l'opportunità di entrare nel vivo della relazione fra pensiero filosofico e psicoterapia corporea, affrontata da Christoph Helferich nel testo *La “vita buona”*.

Ascoltando i versi di Michelstaedter potrebbe apparire paradossale la vicinanza fra due dimensioni così distanti fra loro: da un lato una ricerca di senso dolorosa che riguardi il corso di un'intera esistenza (*tutta la vita*), e dall'altro una vita che trovi raccoglimento in un porto (*finché in un punto si raccolga in porto*), un punto di quiete confortato dal calore di una fiamma (*di sé stessa in un punto faccia fiamma*). Come conciliare le due dimensioni? Come porre rimedio alla frattura fra un senso di tormentata inquietudine rispetto a uno stato di quiete compiuto in sé stesso? Quella fiamma che arde nella ricerca estenuante di un senso può trasformarsi in un dolce

Phronesis

“fiammeggiare nella quiete”¹ dell’anima?

È lo stesso Christoph Helderich a suggerirci una frase di McIntyre: «l’unità di una vita umana è l’unità di una ricerca narrativa». Sembrerebbe dunque, che alle inquietudini della propria ricerca esistenziale sia possibile dare una forma, una compiutezza, un’unità narrativa: «Infatti, è specifica dell’uomo l’impresa di dare un senso alla propria vita narrandola, cercandone un significato o dei significati come contenitori di unità» (p. 11).

Rispetto a questa premessa, il complesso e problematico rapporto fra filosofia e psicoterapia può trovare una via d’uscita ed essere esplorato a un altro livello d’indagine: quello riguardante il rapporto fra soggetto e oggetto nella storia del pensiero occidentale. A ben riflettere, la spaccatura presente nel rapporto fra “pensiero filosofico” e “dimensione filosofica della vita” costituisce, nella sua più intima essenza, un riflesso di quella lacerazione rintracciabile, a partire dal pensiero platonico, nella divaricazione fra pensiero e vita, Io e natura, soggetto e oggetto, presente nel corso della storia della metafisica occidentale.

Il tentativo di andare oltre questa lacerazione viene compiuto da Helderich attraverso l’introduzione del concetto di “vita buona”. Esso rappresenta il punto d’incontro di un rapporto complesso fra pensiero filosofico e psicoterapia. Al fine di comprendere in che senso l’idea di “vita buona” possa costituire uno spazio di condivisione fra le due discipline, andando così a colmare la frattura presente nel rapporto fra soggetto e oggetto, l’autore ritiene opportuno interrogarsi innanzitutto sull’origine del concetto di “vita buona”.

La stessa storia della filosofia antica è testimonianza di un duplice alternarsi del senso di una “vita buona”. Nel Socrate di Platone, per esempio, si assiste ad un invito all’interrogazione fine a

¹ Per il senso filosofico di questa espressione poetica, cfr. Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1988, pp. 45-81.

Phronesis

se stessa lontano da un'etica dell'“esito concreto” per giungere a conclusioni disorientanti, a volte al limite dello spaesamento, propri all'incertezza del motto “so di non sapere”. Al contrario, il pensiero realista aristotelico sulla “vita buona” si avvale del contributo soggettivo e virtuoso dell'individuo unito a una certa dose di fortuna nella vita della *polis*. L'idea della vita buona, afferma Heflerich, sta al centro del pensiero di Aristotele che nell'*Etica Nicomachea* si interroga sulle condizioni materiali, sociali e caratteriali della sua realizzazione.

Attraverso un'analisi che mette a confronto l'etica aristotelica con quella moderna, Heflerich ritiene che i principi di libertà e felicità presenti in entrambe, stiano in un rapporto di conflitto. L'autore afferma tuttavia, che oggi essi possono trovare una conciliazione nel concetto di “vita buona” perché la ricerca del proprio senso esistenziale (felicità) è affidata alla bussola interiore del soggetto (libertà). Compito e ricerca possono andare di pari passo a partire dall'individualità del soggetto. L'etica aristotelica è un'etica delle virtù e questo concetto nell'epoca contemporanea può «essere riformulato tentandone un'attualizzazione che ce lo renda più familiare, come “tratto caratteriale personale stabile”» (p. 14). Solo in tal modo il concetto aristotelico di felicità e vita buona possono giungere a conciliazione.

D'altra parte è pur vero che, come fa notare acutamente Heflerich, se il concetto di felicità aristotelico viene associato a quello di “vita buona”, questa equiparazione fa venire alla mente il detto di Karl Kraus: «Quanto più da vicino si guarda una parola, tanto più da lontano essa ci guarda». Infatti, una volta compreso il significato della felicità come vita buona, è come se la possibilità del suo raggiungimento ci sfuggisse di mano: più si parla di felicità e più la sua realizzazione di allontana. Siamo nuovamente confinati al paradosso?

Attraverso un'analisi del rapporto fra libertà e felicità, Heflerich

Phronesis

intravede una via d'uscita affermando che la filosofia oggi non può dire cosa sia un bene e cosa no, come accadeva in senso prescrittivo presso le scuole filosofiche nel periodo dell'Ellenismo, ma può essere recuperata all'interno di una dimensione ottativa, volta al desiderio intesa come apertura di possibilità ai fini della propria autodeterminazione (p. 15). A questo proposito, l'autore sostiene che rispetto all'idea della vita buona contenuta nell'etica aristotelica, «l'emancipazione dell'individuo in epoca moderna comporta due cambiamenti fondamentali: il primo è che la felicità diventa secondo il principio di base della libertà personale, una questione privata e tendenzialmente a-filosofica» (p. 156); il secondo è che «l'etica si riduce a morale, nel senso specifico della riflessione sulle norme del comportamento sociale; siamo dunque di fronte a una completa e sistematica separazione fra felicità e agire morale».

Questa separazione è da ricondurre a quella secolare separazione e alienazione della filosofia dalla vita. Hefnerich fa infatti notare che l'individuazione del divario presente fra il concetto filosofico di felicità indagato e formulato nei secoli e quello riguardante la propria "filosofia personale", rappresenta il passo più importante per affrontare un altro tipo di dualismo: quello esistente fra la filosofia ufficiale e il filone appartenente alle riflessioni sulla vita. Una separazione questa, che può essere ricondotta ad unità solo a partire dalla ricerca esistenziale del singolo a condizione che rispetti «il principio moderno della libertà personale, il diritto del soggetto di determinare liberamente esso stesso il contenuto di ciò che significa un bene» (p. 14). Ne viene che il concetto di "felicità" può oggi essere riformulato alla luce della nostra concreta e individua esistenza «perché nella felicità si tratta di noi stessi, non solo di realizzare determinate capacità e di soddisfare determinati bisogni ma di autorealizzarci come uomini e individui concreti. Si tratta di noi stessi, del nostro intero essere» (p. 16).

Phronesis

Essere felici equivale a un senso di “essere a casa nel mondo” desiderando la felicità e sperando nell’esito buono delle nostre aspirazioni. A questo proposito si rivela fondamentale la citazione del filosofo tedesco Hans Krämer: «La vita riuscita o non riuscita si compie nella relazione fra sé e il mondo alla quale appartiene un sentimento associato a gioia o dolore». Il rapporto dialettico fra sé e mondo come possibilità di azione consapevole e intenzionale su di esso, offre l’accesso alla questione sulla dimensione corporea intesa come “nostro mondo” interiore e individuale di interazione fra l’io e il corpo. In tal senso, l’esperienza della corporeità proposta dalla psicoterapia corporea di Lowen consente di concepire la persona come radicata nel proprio corpo «che è insieme “casa” o “base naturale della propria identità”, e “altro”, la “natura che noi siamo” (Böhme)» (p. 23).

Eccoci nuovamente approdati ad un’ennesima articolazione del rapporto fra soggetto e oggetto declinato ora nel rapporto fra io e corpo. Stando alla metafora iniziale di Michelstaedter il corpo diviene qui, sia luogo di un raccoglimento, di un porto sicuro in cui trovare il conforto di una fiamma, sia il simbolo della Natura, di quell’Altro da sé, insondabile e confinato all’indicibile. Questo senso di incolmabilità e di vicinanza paradossalmente presenti ad un tempo nel rapporto fra l’io e il proprio corpo, illumina ulteriormente il concetto di felicità che Helferich va riformulando. Rispetto infatti all’idea di felicità come “essere stessi nel mondo”, essa diventa raggiungibile non autonomamente ma attraverso l’interazione con l’altro, come deviazione con il mondo, con l’altro da sé; questa deviazione è aperta, come si è visto, all’indicibile, all’ignoto, al senso del tragico e del dolore. Ecco perché il concetto completo e realistico di individuo capace di procurarsi la felicità, non deve essere considerato idealisticamente ma deve tenere conto dei limiti che possono impedire la possibilità dello sviluppo delle potenzialità umane rispetto alla consape-

Phronesis

volezza di un'alterità confinata al limite dell'insondabile. Il senso del limite che secondo Kierkegaard pone l'uomo nella condizione tormentata di un "ponte fra finito e infinito", viene declinata da Helferich nella categoria dell'"inibizione" (p. 18). L'idea dell'inibizione formulata dal filosofo Krämer, viene qui intesa come caratteristica antropologica presente nell'uomo che si trova libero e inibito ad un tempo. All'uomo appartiene allora un "potenziale potere" al quale si unisce un "potenziale non-potere". Senza l'inibizione, l'essere e il comportamento umano in relazione al raggiungimento mancato della felicità, non sono comprensibili e spiegabili dalla teoria filosofica. Facendo rientrare nella realizzazione del sé il concetto di inibizione, Helferich evidenzia il ruolo della psicoterapia. Sembrerebbe qui, che la categoria dell'inibizione in relazione al tema della felicità, consenta alla psicoterapia di avvicinarsi al confine della filosofia e a quest'ultima di entrare in contatto con un territorio familiare ma rimasto inesplorato per secoli.

Questo guadagno consente all'autore di affrontare coraggiosamente un altro argomento complesso e non privo di contraddizioni riguardante il difficile e spesso inestricabile rapporto fra filosofia e psicoterapia. Infatti, se da un lato la disciplina psicologica e quella filosofica nel corso dei secoli, si sono sempre guardate con diffidenza rispetto a un sapere i cui confini si presentano spesso contaminati e poco chiari, dall'altro, oggi emerge sempre più la necessità di trovare un punto di incontro fra le due. È a questo proposito che il capitolo "Il bambino nell'adulto: quanta filosofia tollera la psicoterapia" diventa illuminante per comprendere i problemi e le implicazioni di questa scomoda vicinanza.

Ripercorrendo alcune delle tappe della storia del pensiero, Helferich afferma che la tradizione filosofica, a partire da Socrate, è animata dalla domanda sul senso della vita. Nel medioevo si assiste a una rottura di questa unità. Con l'avvento della scolastica il

Phronesis

sapere filosofico si concentra via via su un sapere “per specialisti” che è stato poi nei secoli responsabile di un progressivo allontanamento della filosofia dalla vita. A partire dal pensiero cartesiano, che fonda una certezza esistenziale dell’individuo autonomo per giungere a Kant con la visione di un uomo emozionalmente indipendente, si delinea un processo d’astrazione tale da allontanare - come afferma Krämer - l’individuo dal colloquio consultativo nell’epoca moderna (p. 128). Questa spaccatura, denunciata dallo stesso Jung nel 1943 in *Psicoterapia e concezione del mondo*, rappresenta per Hefnerich una conferma del fatto che fra filosofia, psicologia e teologia non esistano ancora linee di demarcazione definite.

Lo iato evidenziato in questo *excursus* di storia del pensiero, consente all’autore di riappropriarsi di quell’“uomo emotivo”, dimenticato dalla filosofia ufficiale allontanatasi via via dalla dimensione pratica dell’esistenza. Così Hefnerich, sulla scia del pensiero junghiano, identifica la figura dello psicoterapeuta con il vero filosofo, perché come afferma Jung: «già lo siamo, solo che non vogliamo ammetterlo, poiché una differenza troppo grande divide ciò che noi facciamo da quello che all’università viene insegnato come filosofia». Inoltre, aggiunge Hefnerich, è la stessa doppia natura della psicoterapia a consentire e a legittimare l’identificazione fra lo psicoterapeuta e il filosofo (p. 154). L’autore fa riferimento al duplice interesse della psicoterapia rispetto a un sapere al confine con l’area medico-psichiatrica e a un tipo di pensiero appartenente al campo filosofico, in quanto rivolto direttamente ai temi del senso propri all’esistenza di un individuo. Una tale affermazione non può più eludere la domanda: «Quanta filosofia tollera la psicoterapia?»

Partendo da una citazione di Jung, Hefnerich afferma che «la psicoterapia è un’impresa di grande spessore filosofico, in quanto partecipa alla costruzione di una “vita buona” e dà impul-

Phronesis

so a quello che Michel Foucault chiama la “cura di sé”» (p. 130). In tal senso la filosofia diventa una condizione irrinunciabile non solo alla formazione psicoterapeutica ma anche a quella pedagogica.

Di originale e notevole spessore si rivela al proposito, il capitolo sulla figura del “*pedagogo socratico*” che può essere autenticamente tale solo in funzione di una “consapevolezza socratica”. Il percorso storico di intersezione fra filosofia e pedagogia indagato da Helferich, ci fa comprendere quanto - a partire da Rousseau con la scoperta del concetto di educazione per giungere alla tradizione del neo-umanesimo di Humboldt in cui filosofia e pedagogia si fondono in modo quasi inestricabile - la filosofia abbia da insegnare all’agire pedagogico del singolo individuo. Oggi, osserva Helferich, questo proposito diventa difficile da realizzare per il soggetto poiché si assiste a una crisi di significato complessiva che coinvolge tutta la nostra vita sociale e individuale. La cieca fiducia nel dato scientifico, la cui ragione è da rintracciare in un senso di disperazione esistenziale profonda - come ha ben evidenziato Freud nel *Disagio della civiltà* - ha fatto sì che l’uomo si immergesse in un totale attivismo rimuovendo così il senso di vuoto che lo pervade. Il sogno della pedagogia viene minato da questa crisi poiché l’agire pedagogico che abbia un suo centro in un senso filosofico del vivere, può essere rivolta solo a un individuo del tutto nuovo e consapevole della propria capacità di progettazione. Helferich a questo proposito, individua nelle Scienze dello spirito e nell’Ermeneutica un ruolo compensativo rispetto alla crisi della modernità poiché come afferma Marquard «più moderno si fa il mondo moderno, più inevitabili si fanno le scienze dello spirito» (p. 36).

Alla filosofia moderna che con Cartesio, Locke e Kant assume il valore di “scienza fondamentale” atta a fondare le ragioni del sapere, si contrappone il pensiero di un filosofo recente come Ri-

Phronesis

chard Rorty richiamandoci a un senso della filosofia terapeutica e *bildend*, nel senso di “formativa”. Essa muove da filosofi come Heidegger, Wittgenstein e Dewey e si congeda dal mito della “verità oggettiva” per dirigersi verso quello spazio di meraviglia «che non sia un’accurata rappresentazione di quel che già era» (*Ibidem*). La filosofia contemporanea mostra un distacco sempre più netto dal filone kantiano e il suo approccio si rivela autocritico e umile dove proprio l’umiltà apre nuove possibilità dell’essere uomo: «il ruolo più importante della filosofia sta nella sua funzione riflessivo-socratico-formativa» (p. 43). Il suo compito è quello di aiutare il pedagogo a vivere una vita più “piena” e più consapevole, una “vita buona” insomma. A questo tipo di concezione, osserva Helferich, si controbatte spesso citando la frase di Adorno «Non si dà vera vita nella falsa». Ma allora, sorge spontanea la domanda: «È possibile l’autenticità in un mondo connotato da alienazione e rapporti di potere?» E ancora: «è possibile essere se stessi filosoficamente?» A queste questioni l’autore risponde che “vivere se stessi filosoficamente” non significa edulcorare «la realtà attuale attraverso un evasivo ritorno al pensiero del passato», ma piuttosto edificare una “mitologia dell’equilibrio” che nella consapevolezza del disagio della modernità, possa concepire ancora un individuo in grado di sognare. È grazie a quest’idea dell’“equilibrio” in bilico fra il proprio sogno e una dimensione “altra” di cui è difficile rintracciare il senso, che nuovamente riecheggia nel presente discorso l’idea kierkegaardiana dell’uomo sospeso fra finito e infinito, quella situazione paradossale e confinata alla lacerazione di un tormento da cui sembra impossibile uscire.

I pericoli di questo tormento sono individuati dall’autore nella relazione fra *psicoterapia e ideali*. Procedendo dalla considerazione per cui i nostri valori si spostano e cambiano rispetto alle tappe e alle esigenze della nostra vita, l’autore fa riferimento alla figura del

Phronesis

sognatore come a colui che è proiettato continuamente verso il futuro. In altre parole, il progetto di vita di ognuno di noi corrisponde al nostro sogno. Quest'affermazione, tuttavia costituisce problema nel momento in cui si identifica un sogno a un ideale. In tal caso esiste il rischio di quanto l'ideale possa diventare compensatorio rispetto a quanto di noi stessi non riusciamo ad affrontare, allontanandoci così dalla reale possibilità della sua realizzazione. In questo pericolo si può incorrere fraintendendo il significato di "vita buona". La metafora adorniana ci insegna infatti che «se uno cerca di arrivare vicinissimo all'arcobaleno, questo scompare». Ma il fraintendimento dell'avere una vita buona - fa notare Helderich - sta in un duplice aspetto dell'aggettivo "buono". Se da un lato infatti, il desiderio di una "vita buona" esprime in sé una carica emotiva positiva, dall'altro purtroppo, il senso di illusione che potrebbe scaturirne, si ribalterebbe nel suo esatto contrario, ovvero, nell'abbaglio inquietante di una irraggiungibile chimera.

La psicoterapia, in tal senso, aiuta il soggetto a disidentificarsi dalla "chimera", intesa qui come mero ideale che altrimenti, si rivelerebbe solo un'illusione: «il sogno si fa illusione e l'illusione facilmente si fa tiranno» (p. 31). D'altra parte, come puntualizza altrove Helderich, è pur vero che il tiranno dell'illusione deve essere rifuggito anche da alcuni approcci della psicoterapia corporea inneggianti al mito della guarigione e della felicità, in cui è centrale la «speranza di ritrovare nel corpo umano, quella "vera natura" che il processo della cultura ha mutilato» (p. 78). Questo aspetto che ci avvicina al tema del sogno e al pericolo dell'onnipotenza del terapeuta, chiama in causa il concetto di felicità come illusione che anche Lowen aveva vagheggiato: «La bioenergetica si propone l'obiettivo di aiutare la gente a riconquistare la sua natura primaria, la condizione di libertà, lo stato di grazia e la qualità della bellezza». Emerge nuovamente a questo punto il carattere para-

Phronesis

dossale proprio all'unità di due dimensioni così vicine e lontane ad un tempo, di cui si diceva sopra. Nel pensiero di Lowen si assiste a un'idealizzazione rispetto all'epoca della moderna autonomia della persona che Hegel chiamava "principio della soggettività", ovvero il diritto illimitato per ogni individuo di stabilire nell'età moderna e in piena autonomia la realizzazione di sé. Sorge nuovamente spontanea la domanda: Come coniugare allora la visione psicoterapeutica che afferma "ogni uomo è sognatore" con quella della verità collettiva?

A questo punto Hefnerich cerca una risposta all'interno di una dimensione dialettica appartenente non solo alla psicoterapia ma soprattutto all'argomentazione propria al metodo della consulenza filosofica, dove l'ideale può essere utilizzato per comprendere «di contro la realtà del nostro non-ideale, lo stato della nostra attuale realtà. (p. 32)». Con quest'affermazione, Hefnerich conferisce alla filosofia - nella recente accezione di consulenza filosofica - la sua dignità pratica, all'interno di uno spazio comune condiviso insieme alla psicoterapia.

Rispetto al ruolo della consulenza filosofica intesa come "terapia dell'anima" - riguardante una modificazione e una vera trasformazione della vita concreta dell'individuo che la praticava - Hefnerich individua il suo filone di origine nell'opera sull'*Estetica dell'esistenza* dell'ultimo Foucault, improntata su uno sviluppo del sé attuabile in una dimensione creativa dell'esistenza rispetto alla presenza del bello nella propria vita. Sulla scia di Foucault troviamo in Germania altri esponenti della filosofia come arte del vivere quali Schmidt con il testo *Filosofia come arte del vivere* e non ultimo, il fondatore della Consulenza filosofica Gerd Achenbach. Quest'ultima rappresenta per l'autore il tentativo più audace di apertura della filosofia verso la vita e «questo la conduce nelle immediate vicinanze della psicoterapia (p. 155)». Non è un caso che il percorso dell'autore volto a fare luce e chiarezza sullo svi-

Phronesis

luppo del concetto di “vita buona”, diventi illuminante se si considera che è proprio questo concetto a fondare una centralità e una comunanza fra l'intento filosofico-pratico e la psicoterapia.

Secondo Hefnerich, il risveglio “pratico” della filosofia consente oggi di affermare che la felicità non sia più da considerarsi semplice affare del singolo confinato alla sua area privata, ma che ritorni a essere oggetto della riflessione filosofica rispetto a due approcci di base: uno soggettivo, rivolto all'affermazione del soggetto in relazione agli eventi della vita, e l'altro oggettivo, più incentrato sull'individuazione di contenuti presupposti e le garanzie sociali necessarie per la realizzazione di una buona vita umana. È interessante a questo proposito la riflessione di Hans Krämer sul termine *ethos*, dove si ravvisa una tensione, una disposizione basilare all'agire grazie a una dimensione etica dell'“aspirazione” dove la vita buona è raggiungibile attraverso un potere-sapere affrontare il mondo. In tal modo, riconosce Hefnerich, la filosofia rappresenta per la psicoterapia un dono prezioso in due sensi: in primo luogo perché la metafora della vita buona darebbe la possibilità di connettere ottimamente la dimensione riflessiva della nostra esistenza con quella affettiva e in secondo luogo perché «*l'ars vivendi* riacquista quel senso e quella dignità che la moderna separazione tra il pubblico e il privato gli ha sistematicamente negato».

Tuttavia, rispetto a questa apertura della filosofia alla vita, Hefnerich rintraccia un pericolo insito proprio nell'atteggiamento pratico filosofico finalizzato alla vita buona: quello di identificare il soggetto con un essere indipendente, libero, adulto e autonomo nel suo agire, svincolato da qualsiasi dipendenza emozionale propria alla sua persistente parte infantile. Il rischio per la consulenza filosofica, avvicinandosi a problematiche di ordine quotidiano, potrebbe essere quello di fraintendere la propria prassi come “discorso fra adulti”. L'immagine del bambino-adulto diventa così il monito alla filosofia da parte della psicoterapia ad affrontare,

Phronesis

come afferma Dilthey, «la verità piena, non mutilata», che consideri la dimensione emozionale e volitiva come costitutive dell'uomo nella sua storicità. A tal proposito l'autore afferma che la psicoterapia risponde in pieno a questa esigenza svolgendosi su due piani di sapere, uno esplicito e riferito alle storie e alle problematiche del paziente e un sapere più implicito che per lo più non necessita di parole poiché riguarda «la regolazione dell'intersoggettività» (p. 129), una dimensione che chiama in causa un rapporto originario fra madre e bambino come un'esperienza profonda che consenta una trasformazione del soggetto nell'affrontare l'esistenza. In questo senso «la psicoterapia non rinuncia ad occuparsi dell'adulto nel mondo» dove per adulto non si intende una narcisistica chiusura in sé ma, secondo il processo d'individuazione junghiano, il ritrovamento della sua personale verità, la propria arte dell'essere se stesso (p. 67). Come afferma Foucault, l'adulto deve «fare della propria vita un progetto, un'opera, un prendersi cura di sé».

Alla luce di queste riflessioni, diventa ineludibile un'altra domanda, quella in cui l'autore si chiede: «Quale filosofia può tollerare la psicoterapia?» (p. 130). La risposta generale sarebbe: una filosofia dotata di consapevolezza critica circa la sua distanza dal mondo della vita, come risulta dalla struttura del suo sapere e che affrontata le distanza come problema. Una filosofia psicologicamente libera di pregiudizi, (...) attenta al bambino nell'adulto com'è nel pensiero di Adorno, che fa dell'impotenza e della sofferenza del soggetto di fronte alla realtà il filo conduttore delle sue riflessioni (p. 131)». In tal senso, la consulenza filosofica, rispetto al puro esercizio del pensare, «prende una posizione nei confronti del proprio pensare» e ciò diviene più comprensibile se pensiamo alla massima di Novalis: «Filosofare è deflemmatizzare e vivificare». Helderich ravvisa qui un'affinità fra la consulenza filosofica e la prassi terapeutica denunciando ironicamente il fatto che sia

Phronesis

scontata una separatezza fra le due discipline, quando invece è proprio la linea di demarcazione a costituire un problema.

Con l'avvento della consulenza filosofica non si parla più di divisione fra persona razionale e persona emozionale, poiché è «proprio la compresenza tra essere corpo, dimensione emozionale, linguaggio e storicità a costituire l'affascinante mistero della nostra identità» (p. 94). Con il ritorno radicale a Socrate, la filosofia mira a superare il divario fra filosofia e vita e il senso di riverenza e vergogna rispetto a una definizione di sé come “filosofi” comincia a sfumare. La filosofia viene recuperata nel suo senso più profondo e aristotelico, come amore del sapere destato “dalla meraviglia”. Il filosofo diventa lo scopritore che era in ognuno di noi quando eravamo ragazzi e che continua ad essere tale. Andare oltre al divario tra pensiero e vita, ci consente di superare quel senso di estraneità che pervade la concezione accademica della filosofia. Pertinente al proposito si rivela la citazione di Hegel: «Sebbene la storia della filosofia sia una vera storia, non ha a che fare con un mondo scomparso». In tal senso la storia della filosofia deve funzionare come invito a partecipare «all'affascinante tentativo di trovare risposte a delle domande della vita come sono state formulate in altri tempi» (p. 96). Ecco che allora la domanda sulla vita (*Lebensfrage*) rappresenta una chiave d'accesso al passato. Studiare la storia del pensiero filosofico significa allora calarsi nella sua storia come coscienze storicizzate sviluppando come afferma Gadamer, un «tipo di consapevolezza del passato che determina in noi un cambiamento» (*Ibidem*).

L'accenno a Gadamer diventa a mio parere molto prezioso se si considera che quella del filosofo tedesco può essere definita, facendo un riferimento esplicito a Hegel, un'“ermeneutica dialettica”, proprio perché ciò di cui si va alla ricerca sta nella mediazione fra la storia e la verità, cioè quel pensiero in funzione del quale l'evento rivelativo della verità genera la storia e per cui nella storia

Phronesis

è depositata la verità. Questo intreccio è il luogo in cui l'uomo si colloca con la sua esigenza di porre domande alla propria vita come continua mediazione fra storia e verità. Essendo condizionati dalla storia, il modo in cui ci poniamo davanti a un nostro problema, ci fa affermare che non siamo mai soggetti puri davanti ad oggetti puri, ma siamo soggetti condizionati dal passato davanti a un oggetto modificato a sua volta da altri eventi passati. Soggetto e oggetto non sono così da intendersi come semplici costruzioni intellettuali, enti immaginari puri che giungono per caso in contatto: vengono invece a trovarsi, sulla strada del loro incontro, entrambi modificati. È questa modificazione avvenuta attraverso il dialogo come luogo di manifestazione di un *logos* che ci attraversa, a produrre il cambiamento. Ciò avviene sia a livello di un io che dialoga con se stesso chiedendo per sé una “vita felice”, sia di un soggetto che nell'esperienza del dialogo con il consulente filosofico o lo psicoterapeuta, rimanga aperto al confronto. L'apertura diventa allora possibile laddove si ci svincoli da un'ottica di controllo e dominio da parte dell'Io e dell'uomo per entrare nella prospettiva del *lasciar accadere* dell'altro, nel senso di persona e di mondo. In tal senso lo strumento del “dubbio” socratico” si rivela essere quello in grado di creare una distanza e uno spazio di libertà per l'autorealizzazione dell'uomo che dà spazio all'altro della ragione. Una tale concezione consente all'uomo di trovare una consapevolezza e uno spazio di apertura rispetto alle più scontate abitudini di pensiero. Si rende così necessaria una presa di distanza da se stessi, lontano da tutte quelle logiche di padronanza e sorveglianza del pensiero che vedono nella pretesa della risposta il fine della ricerca del senso. Come anche Foucault afferma, ciò potrebbe avvenire attraverso una consapevole uscita dall'autocontrollo nella creazione di uno spazio libero dalla padronanza. Noi non siamo infatti padroni della verità come d'altra parte, non siamo padroni di noi stessi poiché,

Phronesis

come afferma Freud in una frase celeberrima, “l’Io non è padrone in casa propria”.

Queste riflessioni trovano accoglimento laddove si considera che lo stesso svolgersi della storia della metafisica occidentale si attua nell’esigenza continua di un soggetto che pensa nei termini di controllo e di definizione l’oggetto d’indagine. Il percorso del pensiero occidentale subisce qui uno scacco poiché proprio la metafisica si è sempre costruita come ragione soggettocentrica e monologica. Dal pensiero di Gadamer apprendiamo che se c’è una ragione, essa non sarà mai assoluta, ma potrà essere ragione dell’altro o per l’altro: una ragione della disponibilità e del coinvolgimento. Si evince così che la ricerca del senso, così come quella della verità non possono essere intese in senso logico-tradizionale come “adeguazione dell’intelletto alla cosa”, ossia come ciò che troviamo nel giudizio, ma piuttosto come “evento” secondo l’etimologia della parola greca *Aletheia*, ovvero, come ciò che si svela. In questo senso l’uomo è sempre alla ricerca e in cammino verso il vero. Una ricerca questa, consapevole del fatto che la propria domanda non avrà mai fine.

Da questa prospettiva si evince che la domanda e la risposta non sono da intendersi in senso classico come strumenti per giungere a una verità definitiva ma, nello svolgersi del dialogo fra due interlocutori, esse sono eventi che cambiano il rapporto fra i due dialoganti poiché ascoltare la parola dell’altro significa già appartenergli. È Il *logos* che opera nel *dia-logos* a fare in modo che gli interlocutori si appartengano, accomunati da un qualcosa che comprende entrambi raccogliendone le posizioni e le diversità. È questa la radice comune dell’Io e del Tu, di soggetto e oggetto, di Io e natura.

Ne viene che il sogno di riconnessione e di guarigione dell’individuo che vede nella frattura fra soggetto e oggetto la difficoltà del raggiungimento di una felicità come vita buona, può trovare la

Phronesis

sua fondazione nel paradosso di una libertà possibile solo nella consapevolezza di una domanda inesauribile. L'uomo calato nella propria storicità è allora continuamente interrogato da un evento che lo sovrasta e lo comprende. Se si traspongono queste riflessioni sul senso della "vita buona" formulato nel testo di Helfferich, scopriamo che, se da un lato l'autore afferma che «la profonda lacerazione che rappresenta la stessa storia dell'umanità deve consistere nel campo della guarigione che viene raggiunta con i mezzi del soggetto» (p. 81), d'altro canto, non bisogna dimenticare che la condizione di possibilità della guarigione come riconnessione fra soggetto e oggetto, risiede nella consapevolezza di un totale abbandono dell'uomo all'accadere di un evento (*Ereignis*) che si svela come domanda nella storicità della propria esistenza. Si può allora concludere che nella prospettiva della guarigione come sogno di riconnessione fra soggetto e oggetto, le «tre tradizionali correnti della psicoterapia europea - freudiana, junghiana e somatica» (p. 82), - e aggiungo - insieme all'ermeneutica come articolazione pratica della *phronesis*, trovano comune dimora in un territorio di movimento: quello rivelativo e manifestativo del *logos*. In questa "terra straniera" l'evento diventa dono (*Schickung*) e il "fiammeggiare" dell'anima può trovare il raccoglimento della quiete.

Phronesis

Analisi

Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia* (Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006)

di Stefano Zampieri

Il tema della relazione

Il tema affrontato da Laura Boella è centrale tanto per la Pratica Filosofica in generale, quanto per la Consulenza in modo specifico, ed è un tema ormai classico della filosofia, quello del rapporto con l'altro, cioè della *relazione*. Ma il fatto che un tema sia stato lungamente dibattuto non significa che esso abbia esaurito una volta per tutte la sua carica problematica. È nella natura del discorso filosofico riaprire continuamente le questioni, rimetterle in gioco, dare loro nuova vita, affrontando le vecchie soluzioni, proponendone di nuove, mettendo il tema alla prova dell'esistenza, cioè di un tempo nuovo, di un nuovo scenario.

In questo senso va accolto positivamente il lavoro di Boella intorno all'*empatia* intesa come «l'atto che sta alla base delle svariate forme del nostro entrare in relazione con gli altri»¹, e ben distinta, dunque dalle forme della simpatia e della compassione, con le quali è stata tradizionalmente confusa.

L'urgenza di tornare a questa tematica nasce per Boella dalla constatazione di una condizione paradossale del nostro mondo:

¹ Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Milano, Raffaello Cortina, 2006, p. IX. L'autrice, docente di Filosofia Morale all'Università degli Studi di Milano, è nota soprattutto per la sua attenzione alla tradizione di pensiero femminile, testimoniata da opere come *Cuori pensanti. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, Mantova, Tre Lune, 1998; *Le imperdonabili. Etty Hillesum, Cristina Campo, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva*, Mantova, Tre Lune, 2000 e *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995.

Phronesis

proprio nel momento in cui si è acquisita la natura intersoggettiva della realtà, siamo testimoni di una sempre più diffusa incapacità di sentire l'altro.

A partire da questa osservazione di natura sociologica, l'autrice mette a punto la prospettiva su cui le sue riflessioni si sviluppano. Essa infatti fa osservare come il venir meno della nostra capacità di sentire l'altro, il manifestarsi di un sostanziale disinteresse nei confronti di una esperienza autentica dell'altro siano strettamente legati all'affermazione della tesi di origine heideggeriana in base alla quale l'uomo è immediatamente con-esserci, cioè parte di una comunità, di un tessuto di relazioni. Così la Boella argomenta: «Se ogni essere, originariamente, è individuo e membro di una comunità, il legame con gli altri diventa un dato di fatto esistenziale e ontologico, completamente indipendente dalla relazione vissuta con un altro essere: gli altri diventano una componente dell'esistenza umana che sussiste anche quando non si traduce in esperienza reale di relazione»². Ma qui cogliamo subito qualcosa che non funziona. L'intera ricerca (come si vedrà anche dalla presente esposizione) muove propriamente dalla *certezza della relazione*, e pensa l'empatia come il fondamento di essa, ma al contempo, sembra accusare Heidegger, che ha avuto il merito di esplicitare il senso esistenziale della relazione, di essere proprio colui che l'ha resa impensabile³. In altre parole Boella ritiene che pensare l'uomo come *essere in relazione* finirebbe per mettere in secondo piano l'interesse per la comprensione dell'incontro tra l'io e l'altro. Ma essa stessa non può non muovere dallo stesso presupposto, perché altrimenti ricadrebbe in una visione soggettivistica e solipsistica, il che sarebbe in netta contraddizione con l'impianto fenomenologico della sua ricerca. Tuttavia vedremo come questo

² *Op. cit.*, p. XXII.

³ Si tema della relazione si veda il paragrafo 26 di Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1978.

Phronesis

fondamento respinto esplicitamente ed accolto implicitamente agisca in tutta la ricerca come un elemento di squilibrio molto forte.

Il fondamento e la scelta

Boella si rifà esplicitamente al saggio del 1917 di Edith Stein sull'empatia⁴ e in generale alla tradizione fenomenologica che strappa l'empatia al contesto estetico e psicologico per collocarla invece nel punto in cui si realizza la vicinanza dell'altro, vera e propria «condizione di possibilità dei sentimenti di simpatia, odio, pietà, compassione, nonché delle molteplici forme di comprensione degli altri»⁵.

Tornare all'empatia come base della relazione con l'altro, significa allora per Boella ripartire dal dato fenomenologico, dalla pluralità, dalla dispersione, dalla solitudine del singolo, per puntare ad istituire *sempre di nuovo*, ogni volta come la prima volta, il senso dell'essere in comune, il senso dell'essere in relazione, che non può essere pensato come acquisito.

L'empatia, pur essendo il fondamento della relazione, si configura come una scelta individuale, «una scelta che possiamo compiere oppure no, che può non avvenire o esaurirsi in fretta, finendo per essere null'altro che un atto mancato o fallito»⁶.

In questa idea della empatia come scelta si coglie dunque l'incertezza che già ho segnalato. Se, infatti, l'empatia va pensata come il *fondamento* della relazione, non può essere allo stesso tempo una *scelta*. Se è una scelta allora la relazione non è parte della natura umana perché diventa possibile pensare una situazione in cui non scegliendo l'empatia, rifiuto di conseguenza la relazione,

⁴ Edith Stein, *Il problema dell'empatia*, Roma, Studium, 1985.

⁵ Laura Boella, *Sentire l'altro. Praticare e conoscere l'empatia*, cit., p. 12, la sottolineatura è mia.

⁶ *Op. cit.*, p. 90.

Phronesis

cioè penso la possibilità dell'isolamento radicale, secondo il modello soggettivistico della modernità.

Viceversa il senso della relazione come fondamento dell'umano si esplica in ogni momento dell'esistenza persino quando l'altro non è presente. Come scrive Heidegger: «Il con-essere determina esistenzialmente l'Esserci anche qualora, di fatto, l'Altro non sia né presente né conosciuto. Anche l'esser-solo dell'Esserci è un modo di con-essere nel mondo. L'Altro può mancare soltanto sul fondamento del con-essere e per esso»⁷.

Ma se questa è la realtà della relazione in quanto fondamento generale, certo è che essa, nella situazione della Consulenza Filosofica appare improvvisamente amplificata, nella misura in cui quanto nella vita di tutti i giorni può anche essere non problematizzato, nella situazione del faccia a faccia, del dialogo con l'altro, si trova invece messo in primo piano. La relazione non può essere assunta come un dato scontato ma deve essere esaminata e messa in questione. Ma essa non si sceglie, perché non vi è mai una condizione in cui il sistema delle relazioni si interrompa.

Lo scarto e lo spazio del dialogo

Fondamento, dunque, condizione di possibilità, sentimento unitario cui si riducono tutte le forme del sentire l'altro, questo è l'empatia. Nello stesso momento, però in quanto fondamento della relazione essa deve preservare ciò che fonda: deve cioè essere tale da garantire la distinzione dell'uno e dell'altro, deve stabilire un contatto che non esclude la distinzione, deve operare un collegamento che rispetta la diversità delle sue componenti, deve evitare che l'altro venga annullato nell'ansia di stabilire il rapporto.

Non è facile dare realtà ad una esperienza così articolata, così

⁷ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 207 (prg. 26).

Phronesis

affannata nel tenere insieme e nel distinguere. Ma è in questa direzione che bisogna muoversi: «Empatia vuol dire allargare la propria esperienza, renderla capace di accogliere il dolore, la gioia altrui, mantenendo la distinzione tra me e l'altro, l'altra»⁸. In questo senso, dunque, essa attesta la possibilità della circolazione dell'esperienza senza alcuna assimilazione dell'altro, evitando, come direbbe Sartre, le trappole dello spirito-ragno che per conoscere deve divorare le cose riducendole a sè⁹: «*L'empatia è acquisizione emotiva della realtà del sentire altrui: si rende così evidente che esiste altro e si rende evidente a me stessa che anch'io sono altra*»¹⁰.

Anche qui appare la difficoltà che già ho segnalato. L'ambiguità infatti è già interamente presente nel movimento proprio dell'empatia, proprio essa rischia di annullare l'altro, perché la sua stessa dinamica la costringe ad avvicinarsi quanto più possibile al suo punto limite, cioè al punto della identificazione completa con l'emozione dell'altro, ma se raggiungesse quel punto si annullerebbe la diversità dei soggetti. Per rispettare l'alterità dell'altro essa è costretta a fare un passo indietro, e dunque a rinunciare ad una piena comprensione. Per poter salvaguardare l'alterità dell'altro, l'empatia deve supporre *uno scarto insuperabile tra quanto io posso realmente sentire dell'altro e quanto l'altro sente realmente*. E poiché il movimento è reciproco (vale cioè anche per il modo in cui l'altro sente le mie emozioni) ecco che in questa duplice incertezza, in questa duplice e reciproca zona di oscurità viene a crearsi *lo spazio per il dialogo*, cioè per un percorso di avvicinamento reciproco, di reciproco rischiaramento, di reciproca comprensione. Ma

⁸ Laura Boella, *Sentire l'altro. Praticare e conoscere l'empatia*, cit. p. 24.

⁹ Cfr. Jean-Paul Sartre, "Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità", in J.-P. Sartre, *materialismo e rivoluzione*, Milano, Il Saggiatore, 1977, pp. 139-143.

¹⁰ Laura Boella, *Sentire l'altro. Praticare e conoscere l'empatia*, cit., p. 26.

Phronesis

questo elemento manca nell'analisi della Boella. Cominciamo a intravedere in che cosa la sua impostazione risulti inadeguata.

La magia dell'incontro

Boella tenta di scomporre ulteriormente l'evento dell'empatia individuando in essa tre momenti distinti. Il primo di essi è quello in cui si realizza l'emozione dell'incontro e quindi si scopre l'esistenza altrui. In questo evento l'altro non è mai puro oggetto, neanche a livello corporeo, perché è sempre (sulla scorta di Husserl e Merleau-Ponty) da intendersi come *corpo vivo* (*Leib*), cioè primariamente come esperienza vissuta del tempo e dello spazio. Così, di fronte al mondo dell'altro io stesso misuro il mio mondo, per un processo di analogia vedo me stesso nell'altro e vedo l'altro a partire da me.

Sentire il dolore dell'altro, dunque, non è come sentire la presenza di un qualsiasi oggetto, ma qualcosa di molto più coinvolgente e oscuro. Ciò che deriva dal volto e dal gesto dell'altro, ciò che Boella chiama espressione, indica allora l'indissolubile unione del corpo con l'anima e l'empatia si configura come ponte tra il visibile (il corpo) e l'invisibile (l'anima).

In questo senso «conoscere un altro soggetto vuol dire percepire non solo un altro corpo, ma anche un'anima, vuol dire accostarsi a qualcuno che fa parte del mondo esterno, ma che possiede un'interiorità, che è un oggetto, ma è anche un soggetto, dotato di una vita propria»¹¹. L'empatia allora realizza anche una forma di allargamento della prospettiva perché il rapporto con l'altra interiorità arricchisce anche me, il contatto con le sue emozioni rende più ricche anche le mie, io divento maggiormente capace di dare senso alle mie emozioni quanto più ho fatto esperienza delle emozioni dell'altro, quanto più ho vissuto il mondo

¹¹*Op. cit.*, p. XXIX.

Phronesis

emotivo dell'altro.

Fin qui la descrizione dell'evento fatta da Boella appare piuttosto convincente, tuttavia manca qualcosa. L'autrice infatti insiste spesso e ribadisce che «l'empatia non è un atto conoscitivo o rappresentativo, bensì, ricordiamolo, un sentire»¹², termine, quest'ultimo che resta vago e ambiguo nella sua genericità, e non può non riportarci ad una riflessione sicuramente ben presente in queste pagine, quella del giovane Sartre che, discutendo proprio delle emozioni, introduce la categoria del “magico” a reggere la nostra percezione degli altri¹³. Evidentemente in questo “sentire” sottratto alle categorie dell'utilizzabilità e volto al contatto con una supposta totalità altrui, vincolato ad una ricreazione immaginaria dell'interiorità dell'altro e insieme sostenuto dalla convinzione di cogliere in questo evento il nesso essenziale della relazione fondativa dell'umano, questo sentire nella sua enigmaticità può a ragione essere definito un atteggiamento *magico*.

Sentire e comprendere

“L'empatia non è un atto conoscitivo, ma soltanto un *sentire*” - restiamo su questa tesi. Un lettore attento non può fare a meno di osservare che comunque Boella non può raccontare questo evento della relazione che chiama empatia, se non attraverso formule involontariamente ermeneutiche: «l'espressione - essa afferma - mi comunica in un istante l'interesse della persona - il suo essere triste, malinconica, allegra, pudica - oppure non mi comunica nulla di essa. Non c'è via di mezzo»¹⁴. E ancora : «La capacità espressiva, la capacità di 'dirci' qualcosa, di assumere un significato per noi, rappresenta uno dei vincoli amorosi più forti tra noi

¹² *Op. cit.*, p. 43-44.

¹³ Cfr, Jean-Paul Sartre, *Idee per una teoria delle emozioni*, Milano, Bompiani, 1962.

¹⁴ Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, cit., p. 45.

Phronesis

e la realtà»¹⁵. Eppure, esplicitamente Boella cerca la natura della relazione in quell'oscuro e generico "sentire" di cui si è detto, rifiutando la chiave ermeneutica: «L'empatia è un atto unitario. Essa permette di cogliere l'altra persona nella sua globalità attraverso un'attività qualitativamente diversa rispetto a quella con cui si percepiscono gli alberi e le case, si studia la *Critica della ragion pura*, si scrive un romanzo, una lettera, si svolge la professione di avvocato o di insegnante»¹⁶.

In realtà quell'evento che Boella chiama "empatia" è centrato prima di tutto su di un *saper leggere* l'altro, nei segni del volto, nelle espressioni, nella postura, nella gestualità, e poi su di un *saper ascoltare*, o intendere, le sue parole, quelle parole attraverso cui affiorano le emozioni. L'evento in questione va dunque inteso come una attività tipicamente ermeneutica.

Ma, abbiamo visto, Boella rifiuta questa posizione. È proprio questo rifiuto, a mio modo di vedere, che il Consulente Filosofico non può accettare. Chi ha messo profondamente alla prova la relazione attraverso il dialogo si è reso conto di come in esso si realizzi qualcosa che ha piuttosto l'aspetto di quel che Gadamer chiama «fusione di orizzonti»¹⁷, intendendo con questo una condivisione di mondi che trova nella comprensione reciproca la sua funzione e nell'interpretazione il suo movimento. Il primo momento della relazione è in questo senso di già comprendente, e fra assetto emotivo dell'individuo e comprensione non c'è affatto uno stacco, ma si tratta di due fenomeni cooriginari. Quel che Boella chiama "sentire" è in realtà immediatamente un "comprendere"¹⁸.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 46.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 53.

¹⁷ Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, p. 447.

¹⁸ Come riferimento heideggeriano si può indicare il paragrafo 31 di *Essere e tempo*, cit.

Phronesis

Il ruolo dell'immaginazione

Soltanto in un momento successivo dell'empatia, secondo Boella, si cerca di comprendere l'altro attraverso l'immaginazione del suo vissuto. Sentire empaticamente il sentimento dell'altro, significa allora «la scoperta dell'essere in relazione»¹⁹. Questa scoperta diventa tentativo di comprensione dell'altro attraverso la mediazione dell'immaginazione: «ossia dell'attività mentale intrisa di emozione che permette di riprodurre interiormente un'esperienza altrui e di sentire un sentimento altrui»²⁰.

Il lavoro dell'immaginazione è diverso da quello del ricordo e può essere esemplificato piuttosto dall'atteggiamento dell'attore o da quello di chi traduce una poesia da una lingua ad un'altra; in entrambi i casi si tratta di immaginare la rete delle emozioni di un altro (personaggio o poeta) per esprimerle ad uno spettatore o a un lettore. In questo modo il soggetto dell'empatia attraverso l'immaginazione dà vita a qualcosa che non è fantasia e insieme non è del tutto proprio, perché appartiene all'altro. Questo mettersi nei panni dell'altro è un *allargare la propria mente*²¹ attraverso un continuo movimento di andirivieni in cui consiste la relazione empatica, che va intesa dunque come un ponte che viene attraversato continuamente nelle due direzioni.

Sarebbe solo a questo secondo livello, dunque, che la relazione si assumerebbe compiti di natura ermeneutica, che si porrebbe il problema della comprensione e dell'interpretazione dell'altro e quindi, in ultima analisi quello dell'espressione del "sentire". Ho già detto che questo passaggio mi appare del tutto improprio, determinato solo da una cattiva esperienza della relazione come tale. Al contempo non posso fare a meno di osservare che questa dinamica di condivisione, allargamento e di conseguente trasfor-

¹⁹ Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, cit. p. 55.

²⁰ *Op. cit.*, p. 57.

²¹ Cfr. *op. cit.*, p. 67.

Phronesis

mazione è la chiave di ciò che si realizza nella Consulenza Filosofica. Ma non è affatto qualcosa di scontato; c'è, infatti, chi rifiuta l'atteggiamento empatico a favore di un approccio più neutrale, interpretativo in senso più tecnico, meno coinvolgente, più freddo perché centrato sull'idea di una filosofia come indagine razionale, ma in questo modo corre il rischio di perdere il senso stesso della relazione. E così bloccare la dinamica naturale del dialogo.

Non si tratta allora di tornare all'empatia, di cui abbiamo visto l'inadeguatezza, quanto piuttosto di mettere seriamente a tema la relazione, che è un intrico senza soluzione di continuità di emozione e interpretazione. Il Consulente Filosofico, in questo senso, non può non metter nel conto che nella relazione entrambi gli attori sono coinvolti, e si dispongono ad una mutazione profonda della loro realtà esistenziale.

La scena etica

Terzo momento dell'evento empatico è quello nel quale si vivono sentimenti che non ci appartengono e si percepisce la realtà della relazione che ci lega all'altro. Ciò determina una trasformazione di sé. «La trasformazione di sé si manifesta innanzi tutto in una nuova vita di sentimenti, di emozioni e di valori che fiorisce dentro la vecchia vita»²². L'empatia nei confronti dell'altro provoca così l'apertura di uno spazio di maggiore comprensione della realtà e ovviamente anche di noi stessi. A questo punto «sento *chi* è l'altro senza fermarmi al *che cosa* fa e lo colgo come parte di un mondo comune»²³.

In questo modo l'esperienza empatica in quanto apertura di un mondo comune e quindi assunzione di responsabilità, acquisisce una rilevanza etica. Essa allora può essere intesa come una inten-

²² *Op. cit.*, p.75.

²³ *Op. cit.*, p. 89.

Phronesis

zionalità da gestire attentamente, cioè un «passaggio all'aiuto, alla partecipazione emotiva»²⁴.

Tuttavia, essendo l'empatia un "sentire" per definizione positivo, accade che la scena etica che così si apre sia singolarmente sbilanciata in una sorta di ingenua e anacronistica apologia della bontà. Ancora una volta dunque ci troviamo di fronte ad una analisi che porta alle conseguenze estreme un punto di partenza inadeguato. Ora posso affermarlo con forza: Boella *confonde relazione ed empatia*. Pretende di fondare la relazione sull'empatia, ma non s'avvede che la relazione esiste anche quando non è empatica, cioè quando io non riesco a mettermi nei panni dell'altro, perché a questo si riduce il "sentire" di cui stiamo parlando. Noi osserviamo facilmente infatti che l'apprensione dell'emozione altrui *non può esaurire il senso della relazione*. L'altro, infatti, mi si rapporta in ogni momento della vita non soltanto attraverso tutto il carico di emozioni che ci avvolge, ma anche per via dei progetti che condividiamo, o che ci coinvolgono reciprocamente, dei ruoli nei quali siamo presi, della situazione nella quale ci troviamo collocati, ognuno con la propria parte da giocare, delle responsabilità che ci avvicinano o ci allontanano. In questo complesso tessuto non solo emozionale, noi viviamo quotidianamente la relazione con l'altro nella certezza che, per dirlo con una battuta: «Siamo legati al mondo e agli altri in una confusione inestricabile»²⁵. Soltanto il movimento inarrestabile della comprensione e dell'interpretazione ci consente di ritagliare spazi di comunicazione, nei quali realizziamo l'unico possibile contatto con l'altro.

²⁴ *Op. cit.*, p. 93.

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 579.

Phronesis

Phronesis

Analisi

***Manuale di Epitteto*, Introduzione, traduzione e note di Pierre Hadot (Torino, Einaudi, 2006)**

di Francesco Dipalo

Encheiridion, il Manuale di Epitteto è un classico dello stoicismo antico che non abbisogna certo di presentazione presso un pubblico di filosofi laureati. In tempi diversi, tutti abbiamo avuto occasione di dargli una scorsa, magari nella celebre traduzione di Giacomo Leopardi.

Ora lo storico della filosofia francese Pierre Hadot ci offre l'opportunità di rileggerlo da una prospettiva nuova, assolutamente ricca e stimolante per chi si occupa di pratiche filosofiche e di consulenza in special modo.

Innanzitutto perché Hadot, prima ancora di entrare nel merito del suo contenuto, ci svela il contesto umano, sociale e filosofico dal quale e nel quale il *Manuale* trasse origine tra il I e il II secolo d.C., mostrandoci quale fosse la sua funzione nelle intenzioni dell'autore e che tipo di rapporto intercorresse tra letteratura, vita e pratica filosofica.

Ne vien fuori un ritratto a tutto tondo, carico di suggestioni forti, ricco di un'umanità viva, corposa, appassionata. Alla scuola di Epitteto, fondata a Nicopoli in Epiro intorno al 90 d.C., a seguito della condanna all'esilio comminatagli dall'imperatore Domiziano, i filosofi "da tavolino" non hanno quartiere. Immaginarsi la scuola stoica come un luogo chiuso, fiocamente illuminato da lanterne che gettano luci tremolanti su leggi e scrittoi, popolato da allievi bibliotecari e da paludati e verbosi professori, sarebbe un errore di prospettiva. Del resto, la filosofia antica nel suo complesso - questa la tesi di fondo che anima gli studi del filosofo

Phronesis

francese - sarebbe fundamentalmente e primieramente scelta e stile di vita, adesione ad una comunità, prima ancora che ad una dottrina, pratica quotidiana, esercizio di saggezza.

Nella ricostruzione di Hadot sembra di vederlo l'ex schiavo Epitteto, il corpo smagrito avvolto in una tunichetta trascinare la gamba zoppa mentre colloquia placidamente col suo stuolo di discepoli all'ombra di un portico. Alcuni di essi dovevano essere solo di passaggio: giovani appartenenti alla borghesia buona dell'impero o finanche figli di senatori e cavalieri, trascorrevano lì uno o due anni sabbatici a irrobustire mente e spirito prima di esordire nell'agone politico della capitale o di veleggiare verso qualche lontana provincia dell'impero. La complessa *àskesis* stoica mirava a trasformarli in uomini fatti, in *probi viri*, padroni di sé e pronti ad affrontare le sfide del vivere sociale e della carriera politica. Ad altri, invece, poteva capitare di smarrirsi per ritrovarsi, trasformati, rinati, sotto la *stoà*, a condividere col maestro un percorso esistenziale orientato alla saggezza, scevra di passioni nocive (*apàtheia*) e di turbamenti dell'animo (*ataraxìa*). Loro sarebbero rimasti, vestendo la mantellina del filosofo, come principianti o progredienti.

In realtà, di scritto Epitteto non ci ha lasciato niente. Completamente assorbito dalla dimensione del *bios*, dal tentativo di viverlo quell'ideale di saggezza appreso dai suoi maestri, probabilmente, non giudicò ben speso il tempo che sarebbe stato necessario a trascrivere i *lógoi* che da esso germinavano. Il *Manuale* è frutto del lavoro paziente di un suo studente, Arriano, che si prese la briga di mettere nero su bianco gli esercizi dialogici che si svolgevano all'interno della *stoà* sotto la direzione di Epitteto, le *Diatribè*, per poi ricavarne una sintesi asciutta ed efficace, una serie di massime da tenere sempre a portata di mano.

Non un esercizio letterario, dunque. Non un'opera di carattere teoretico, un trattato, una silloge delle dottrine stoiche. Bensì

Phronesis

piuttosto un saldo ancoraggio mnemonico per il neofita, un vademecum per chi si sarebbe rituffato nell'insidiosa mondanità romana, un balsamo da spalmare sulle ferite dell'animo. Un *lògos* per il *bios*, insomma, un libretto che nasce dalla pratica ed è scritto per la pratica.

Nella sottolineatura di questo - a lungo trascurato - “dettaglio” risiede, in primo luogo, la grande novità della rilettura hadotiana. Perché, a volte, prima di precipitarsi ad interpretare un testo, a ricercarne tra le righe ipotesi teoretiche e tracce dottrinarie, o peggio, verità sepolte dal tempo; prima di nutrire il proprio intelletto, occorre chiedersi chi fosse l'uomo, quale fosse la sua concreta esperienza, a chi si rivolgesse e per quale motivo. Un'opera di ricostruzione storica, senz'altro, che ha di mira, tuttavia, un fine pressoché inedito: comprendere il *lògos* per cercare di ricostruire e riportare alla luce la *praxis* ad esso sottesa, il modo di vivere filosofico di cui il pensiero è traccia, reperto archeologico che rimanda ad altro da sé.

La sfida, terribile ed affascinante allo stesso tempo, che il lavoro di Hadot propone a chi si occupa oggi di pratica filosofica, a chi cerca di *praticare* la filosofia da sé e per sé e di riproporla a vario titolo e in contesti diversi ai “non filosofi” - nel senso di “non esperti di filosofia”, consiste proprio nel tentativo di ricreare, rinnovando e riadattando al mondo contemporaneo, forme di *praxis* filosofica antiche (e non solo). Per far ciò, ferma restando l'indispensabilità di un serio ed attento lavoro di indagine storiografica, filologica ed ermeneutica, occorre provare a sperimentare, in prima persona, strumenti, tecniche, metodi. Con molta apertura ed umiltà, naturalmente, e una buona dose di scetticismo e di prudenza quando si lavora in un contesto duale (consulenza), o plurale (seminari, ritiri filosofici, aule scolastiche).

Sotto tale profilo, gli esercizi stoici, cui il testo del *Manuale* rimanda, sono particolarmente interessanti. Vi è in primo luogo,

Phronesis

l'allenamento della *prosoché*, l'attenzione, ovvero la coltivazione e l'espansione di una coscienza di sé sempre desta: attenzione a ciò che si sente (ossia al corretto modo di desiderare o di provare avversione), si fa (al corretto agire), si pensa (ossia alla sua rappresentazione, al corretto pensare) in questo preciso momento, *hic et nunc*; dunque, l'imparare a concentrarsi sul presente, in quanto «libera dalla passione che è sempre provocata dal passato e dal futuro che non dipendono da noi; facilita la vigilanza concentrandola sul minuscolo momento presente, sempre padroneggiabile, sempre sopportabile nella sua esiguità; infine apre la nostra coscienza alla coscienza cosmica rendendoci attenti al valore infinito di ogni istante, facendoci accettare ogni momento dell'esistenza nella prospettiva della legge universale del *kosmos*»¹.

Allo sviluppo della *prosoché* si legano, in seconda battuta, l'addestramento della *mnéme*, la capacità di memorizzazione, a focalizzare i fondamentali precetti stoici per portarli sempre con sé (il *Manuale*, di fatto, altro non è se non uno strumento *ad hoc* per tale esercizio); e la pratica assidua della meditazione (*meléte*), ovvero lo sforzo per assimilare, sperimentare, incarnare, vivere in profondità un'idea, una visione, un concetto, travalicando i confini della mera cognizione intellettuale, distaccata ed oggettivante.

Meditare, latino *meditari*, dall'antica radice verbale *mederi*, significa propriamente “misurare con la mente per curare”. Un'applicazione specifica della meditazione, cui il *Manuale* più volte fa riferimento, è la *prae-meditatio malorum (et mortis)*, ossia il prendersi cura in anticipo dei (cosiddetti) mali della vita - con l'introdurli, il viverli “in anteprima” - per non farsi mai cogliere impreparati dinanzi ai colpi della sorte ed apparecchiarsi all'ineluttabile. Imparare a vivere, come aveva già illustrato Platone², è imparare a mo-

¹ Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. 35.

² «Tutti coloro i quali per diritto modo si occupano di filosofia corrono il rischio che resti celato altrui il loro proprio intendimento; il quale è che di niente altro in realtà essi

Phronesis

rire.

La connessione con la vita vissuta, dunque, è sollecitata dal *Manuale* ad un duplice livello, intrinseco ed estrinseco. Concentrarsi, ricordare, meditare attraverso la lettura costituiscono già di per sé un esercizio spirituale polivalente, una prassi, un modo di essere. L'atto del leggere, se lo interpretiamo alla luce della spiritualità stoica, è al contempo *diatribé*, colloquio con sé stessi e con il maestro, cura e sviluppo della propria personalità in seno ad una comunità, reale ed ideale, appropriazione ed auto-donazione di senso e significato, esegesi della propria quotidianità.

D'altra parte, estrinsecamente, la frequentazione del *Manuale* da parte del filosofo principiante (quantunque lo spirito del "principiante" sia una delle peculiarità dell'esser filosofo *tout court*) mira a creare precise inclinazioni mentali e comportamentali, abiti da "indossare" in ogni momento della giornata, in ogni vicissitudine, atti a modificare la propria struttura relazionale sia a livello intrapersonale che interpersonale.

Ed ecco che l'indifferenza alle cose indifferenti, la padronanza di sé (*enkràteia*), intesa come analisi e controllo delle passioni, il compimento dei doveri della vita sociale, vengono declinati per mezzo di metafore concrete, calati con dovizia di particolari nella realtà del tempo (ma alcuni esempi, *mutatis mutandis*, risultano ancora straordinariamente attuali), illustrati attraverso la rappresentazione di una casistica accurata che getta una luce storicamente attendibile sugli stili di vita del giovane rampollo della società romana "bene": come ci si deve comportare ad un banchetto, alle terme, al foro, con quale animo guardare alla propria famiglia, alle ricchezze, alle cariche politiche. In una parola: filosofare come

si curano se non di morire e di essere morti. Ora, se questo è vero, sarebbe certamente strano che uno per tutta la vita non avesse l'animo ad altro che alla morte, e poi, quando la morte, com'è naturale, arriva, - che è ciò appunto a cui da tanto tempo aveva posto l'anima e lo studio, - allora se ne rammaricasse.» (Platone, *Fedone*, 64a).

Phronesis

esercitarsi a vivere.

Di particolare interesse, per chi si occupa di consulenza filosofica, è l'apertura del *Manuale* che sintetizza il pensiero di Epitteto ed impronta il successivo svolgimento del testo: «La realtà umana è costituita da cose che dipendono da ciascuno di noi e da cose che non dipendono da noi. In nostro potere sono: giudizio di valore, impulso ad agire, desiderio, avversione, e, in una parola, tutto quello che facciamo in prima persona. Al di là del nostro diretto controllo si situano la corporeità con i suoi accidenti, i beni che possediamo, le opinioni che gli altri hanno su di noi, la nostra posizione sociale e politica, e, in breve, tutto quanto non rientra a pieno titolo nella nostra sfera d'azione³».

Tale distinzione, “le cose che dipendono da noi”, da un parte, e quelle “che non dipendono da noi”, dall'altra, se assunta nel contesto della consulenza e delle pratiche filosofiche in generale, potrebbe rappresentare un interessante criterio formale per tentare di tracciare i confini stessi, il *locus*, dell'agire filosofico e per dare ad esso un fondamento peculiare, caratterizzante. Si tratta - né potrebbe essere altrimenti - di un criterio subordinato ad una proposta meramente esplorativa, senza alcuna pretesa di chiusura dogmatica, né, tanto meno, di inquadramento ideologico della consulenza all'interno dell'antica dottrina stoica.

Il riconoscimento di un “confine” che separa ciò che possiamo padroneggiare da ciò che rimane, per sua natura, al di là della nostra portata, può esser considerato una sorta di atto fondativo della stessa possibilità che si dia un'etica e, nello stesso tempo, il primo concreto atto all'interno di tale spazio etico.

Come a dire che, affinché si possa sperare e dare la speranza di poter cambiare le cose, ovvero di poter agire sui fatti della vita dall'interno della vita stessa, è necessario, innanzitutto, prender

³ *Enchiridion*, 1,1 (traduzione dell'autore).

Phronesis

coscienza di quale spazio si dia, in concreto, alla nostra eticità: su questo aspetto della realtà sono *libero* di intervenire mutandolo a mio piacimento, perché ne ho piena facoltà; su quest'altro, invece no, perché esula dalle mie competenze, è sottoposto al potere di qualcun altro. Questo è il mio regno, qui sono padrone a casa mia, ma oltre questo “confine” c'è un altro regno, un altro potere, un altro signore.

A tal proposito, mi sia permesso notare che la consulenza filosofica, comunque la si declini, non può non condividere il suo “atto fondativo” con l'etica e con il suo postulato basilare, ossia, come insegna Kant, la *libertà* di agire. Fermo restando che l'acquisizione di consapevolezza tramite la riflessione è già, di per sé, un *agire*. Solo se sono libero di intraprendere un'azione posso sperare di dirigere, in qualche modo, la mia vita intervenendo su di essa. D'altro canto, potrò deliberare di propormi all'Altro come filosofo consulente, soltanto se estendo il riconoscimento della validità di tale presupposto anche all'Altro, all'umanità nel suo complesso e *credo* che il fare filosofia sia, di fatto, una forma di azione *efficace* ovvero di prassi eticamente stabilita e giustificata.

Ho usato di proposito il verbo *credere* - l'accentuazione “fideistica”, per così dire, non è casuale - perché, va da sé, gli assiomi e i postulati non si possono dimostrare - neanche in matematica e in geometria, figuriamoci nell'arte di “saper vivere”⁴ - ma vanno assunti, anzi spesso ci si deve semplicemente limitare a chiarire a se stessi di averli adottati come “scelta di vita”⁵, dal momento che a volerli “fondare” si pretenderebbe di andare oltre

⁴ Ho mutuato il termine dal libro di Gerd B. Achenbach, *Lebenskönnerschaft* (“Capacità di saper vivere”), Verlag Herder, Freiburg 2001, recentemente pubblicato in traduzione italiana da Apogeo, Milano, 2006, col titolo *Saper vivere*.

⁵ A cos'altro alluderebbe, altrimenti, la celebre massima delfica del *gnòthi seautòn*, “conosci te stesso”? Ossia: “prendi coscienza dei tuoi limiti, della forma del tuo carattere (che rimanda ad un *altrove*, la sfera del *sacro*, il *daimon* socratico) e su di essa fonda la tua scelta di vita”.

Phronesis

qualsiasi *ratio* (criterio), oltre gli stessi confini del linguaggio, a dettar legge nella regione del “mistico”⁶, del “non-razionale” in quanto “oltre-razionale”. Comunque sia, quindi, l’impulso originario alla *philo-sophia* rimane racchiuso nel segreto di quel *philein* del quale non si dà ragione in quanto è esso stesso, in ultima istanza, condizione di una *ratio* che vuol dirsi *philo-sophica*⁷.

Stando all’*incipit* del *Manuale*, dunque, il campo entro cui ciascuno di noi *può* esercitare il proprio dominio risulta tripartito: riguarda la sfera dei giudizi di valore, quella delle emozioni, sia positive (desideri) che negative (avversioni) e quella delle azioni propriamente dette, ovvero dei comportamenti da mettere in atto. Tripartizione che non mira a frammentare l’essere umano in tanti “compartimenti stagni”, ma ad articolarne la “geografia interiore” in facoltà e funzioni, a scopo euristico e pragmatico.

Se il discorso filosofico in quanto *praxis* ha una sua efficacia, dunque, essa si manifesta nell’interiorità del soggetto filosofante, ovvero su quella che viene definita, con un termine forse un po’ abusato, di jaspersiana memoria, “visione del mondo”⁸. Sotto questo profilo, la letteratura specialistica da Achenbach⁹ a Lahav¹⁰ in particolar modo, sembra concordare: fare filosofia significa “smuovere”, “fluidificare”, “vivificare” la concezione che ciascuno ha di sé e della realtà che lo circonda. Ispirandoci all’impostazione di Epitteto - senza per questo sposare dogmati-

⁶ «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1987, proposizione 7).

⁷ «I beni più grandi ci vengono dalla follia» (Platone, Fedro, 244a).

⁸ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919 (trad. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, 1950). Una definizione più vicina alla sensibilità stoica potrebbe essere “cittadella interiore”, il titolo del libro che Hadot ha dedicato allo studio dei *Ricordi* dell’imperatore filosofo Marco Aurelio (*La cittadella interiore*, Vita e Pensiero, Milano, 1996).

⁹ Gerd B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2004.

¹⁰ Ran Lahav, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano, 2004.

Phronesis

camente la dottrina stoica - potremmo provare ad aggiungere che tale operazione - basata sull'applicazione di una disciplina di vita e di una serie di esercizi spirituali, perdonatemi gli anglicismi, *open-search* e *long-life* - si applica alle tre sfere, o *loci*, dell'interiorità umana: quella del pensiero critico, o giudicante (dal greco *krino*), che va addestrato, chiarificato, "ripulito" dalle scorie del pregiudizio e dei luoghi comuni, attraverso l'analisi concettuale e linguistica; quella delle emozioni, o meglio del "pensiero emotivo", che andrebbe educato attraverso la meditazione, re-impostato con l'aggiunta di quel *quid* di consapevolezza in grado di ridurre la "passività" del *pathos*, trasformando la comprensione e l'accettazione di sé in creatività, attività, libero gioco di forze, padronanza delle proprie risorse emozionali e caratteriali¹¹; ed infine, quella della progettazione dell'azione etica propriamente detta, della pianificazione della propria condotta, attraverso la sperimentazione e l'acquisizione di abiti comportamentali *coerenti* ed *ispirati* alle due precedenti sfere.

Dal momento che l'azione etica "fuori-esce" ad incontrare il mondo e si sporge verso il futuro incontrando (e scontrandosi con) l'immenso, smisurato regno di "ciò che non dipende da ciascuno di noi", in quell'incerto territorio di confine, esposto alle scorribande della sorte e all'imprevedibilità dell'altrui volontà, va mantenuto, ad ogni modo, un atteggiamento aperto, possibilista, fatalista se vogliamo, quanto agli effettivi risultati della nostra prassi. Pertanto - consiglia Epitteto - «usa la tua capacità volitiva, scegli attentamente cosa fare e cosa non fare, ma con animo leggero, *mantenendo una certa riserva sull'esito dei tuoi comportamenti, con moderazione*»¹².

¹¹ In tal senso, il termine stoico *a-pàtheia* andrebbe correttamente interpretato non come "assenza di emozioni, di passioni", ma come "in-dipendenza dalle passioni", "dominio su di esse", e collegato al concetto di *enkràteia*.

¹² *Enchiridion*, 2,2 (traduzione e corsivi miei).

Phronesis

Sui fatti della vita in sé, dolore, malattia, vecchiaia, morte, e su quelli degli uomini, spesso guidati da invidia, gelosia, brama di potere, di denaro, di prestigio e di cariche pubbliche, stupidità, arroganza, violenza contro se stessi e contro il prossimo, di fatto, non ci è dato esercitare, direttamente, alcuna forma di potenza o di controllo. Pensare di cambiare il corso degli eventi, di piegarlo a nostro favore, non importa quanto nobili possano essere i nostri ideali, non farà altro che produrre altra sofferenza. Comprendere questa “elementare” verità - “elementare” in termini puramente intellettuali, ma “difficilmente accessibile” in termini pratici - è l’unica via che può condurci concretamente alla progressiva riduzione (sino alla totale eliminazione nella condizione ideale del “saggio”) di quel *quid* di sofferenza aggiuntiva - di “turbamento dell’anima” - su cui effettivamente possiamo agire¹³. Ci è consentito, al limite, lavorare su noi stessi, coltivando l’aspirazione, giunta ad una gran dose di scetticismo e di temperanza, che mutando - nel senso di allargando, arricchendo, approfondendo - la nostra prospettiva sul mondo ed adeguandovi coerentemente la nostra condotta, si possa *indirettamente* inter-agire in positivo con l’Altro, disseminando di segnali, di simboli, di richiami, di ottativi orientati alla saggezza, l’ineffabile terra di nessuno che si estende tra un dominio e l’altro. O, detto altrimenti, provare a sviluppare un “sentire in maniera cosmica”, a “vedere le cose dall’alto”, a “contemplare la natura”, estendendo i confini della propria *compassione*, del proprio pensiero che *si prende cura*¹⁴.

¹³ In questa chiave potrebbe essere riletto l’ideale stoico di *a-taraxia*, “assenza di turbamento”. Se ricondotta in seno a tale concezione, la nota *querelle* sulla terapeuticità o meno della consulenza filosofica, spesso indebitamente accostata alle pratiche psicoterapiche, perderebbe gran parte della sua ragion d’essere e del suo mordente.

¹⁴ Faccio riferimento, *en passant*, ad una serie di esercizi spirituali che Hadot rintraccia nella tradizione stoica ed ellenistica in generale. A tale proposito si vedano, oltre al testo qui recensito, *Che cos’è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 1998; *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 2005; *La filosofia come modo di vivere*, Aragono, Torino, 2005.

Phronesis

Tutto ciò può apparire decisamente limitativo se guardato da una prospettiva altamente egoica, individualista, volontaristica e tecnocratica, quale quella della società contemporanea. Ma proprio in questa sua apparente *in-efficacia, in-utilità, in-attualità* riposa la grandezza del messaggio filosofico. Perché dimostra quanto illusorie e fuorvianti possano essere le domande che ci poniamo e ci sentiamo ripetere intorno, ad ogni piè sospinto, “è utile?” “a che serve?”, “che cosa ci guadagno?”, quando si scopra che il loro reale presupposto, spesso irriflesso ed automatico, si appunti sulla mera e rozza credenza di poter forzare il mutamento della realtà circostante, piegandola indiscriminatamente ai desideri ed alle necessità del proprio, smisurato Ego. Ovvero di poter dettare legge nel campo di “ciò che non dipende da noi”...¹⁵

Opportuno sarebbe, invece, mettere tra parentesi e rivisitare in profondità il senso di queste domande, per ri-scoprire, far riemergere altre possibili prospettive di valore e significato: che l’utile e l’efficace, ad esempio, si possano misurare - socraticamente - col metro di un’etica dell’interiorità consapevole, in termini di retto giudicare, retto sentire e progettare un’azione; e che, in quest’ottica, “utile”, “buono”, “bello” e “giusto” altro non sono

¹⁵ La lista delle cose che non dipendono da noi, pur rivisitata alla luce del comune sentire occidentale e degli stereotipi in voga, è assai lunga e dimostra la grande attualità del *Manuale*: malattia e decadenza fisica, nonostante i progressi della scienza medica e le illusorie, nonché perniciose, promesse della cosiddetta industria del benessere, rimangono ben al di là della nostra portata; la ricchezza, il reddito e il cosiddetto “potere d’acquisto” sono soggetti all’aleatorietà del mercato, all’incertezza del posto di lavoro, a decisioni politiche spesso dissennate; quello che gli altri pensano di noi, le voci e i pregiudizi che in genere “infestano” l’ambiente sociale nel quale ci muoviamo, non sono controllabili, come non lo è l’invadenza dell’informazione *trash* e della pubblicità che nessuna legge sulla *privacy* sembra in grado di arginare; anche lo status sociale e politico, nel contesto di una società borghese, rimane in balia dei rovesci finanziari e professionali, della tirannia del Mercato oppure della maggiore o minore rendita di cui si è stati dotati, per sorte, attraverso lasciti o eredità; per non parlare, poi, dei complessi e sfuggenti meccanismi plutocratici, tecnocratici, massmediologici, burocratici e corporativi che paiono regolare la vita politica ed istituzionale nelle moderne democrazie.

Phronesis

che modi diversi di accennare alla stessa cosa.

Accogliere in sé questa possibilità, tentare di applicarla al proprio sentire quotidiano, escogitando all'uopo formule, metodi, approcci, finanche un linguaggio diverso: questa è la sfida - o almeno così la si potrebbe intendere - che la filosofia, nella sua accezione "pratica", muove al mondo contemporaneo¹⁶.

¹⁶ A questo proposito si vedano, in particolare, le *Riflessioni - Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica* di Ran Lahav, in questo numero di *Phronesis*.

Phronesis

Analisi

Frank Furedi, *Che fine hanno fatto gli intellettuali? I filistei del XXI secolo* (Milano, Raffaello Cortina, 2007)

di Roberto Bigini

Vede la luce solo quest'anno in Italia il nuovo lavoro di Frank Furedi *Che fine hanno fatto gli intellettuali? I filistei del XXI secolo* (*Where have all the intellectuals gone?*, 2004). A distanza di appena un anno dal precedente *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana* (*Therapy culture. Cultivating vulnerability in an uncertain age*, 2003), questo nuovo lavoro mantiene un portato di novità e di urgenza identico, pur godendo di una maggiore agilità e sintesi stilistica che lo rendono decisamente più limpido e fruibile. Lo sguardo dell'autore, qui come nel precedente suo saggio, sembra però soffermarsi su un panorama, purtroppo, ancora immutato. Non è infatti esagerato affermare che, dalla didattica scolastica, all'educazione familiare, al rapporto con l'arte e la cultura in genere stia prendendo forma, consolidandosi ogni giorno di più, ciò che un'espressione cara proprio agli anglosassoni indica come "worst-case scenario", il peggiore scenario possibile. In tutti questi ambiti l'intelligenza contemporanea, assieme all'umanità da essa informata, ha così stabilmente assunto la "lusinga" (dei figli, degli scolari e dei cittadini fruitori) come sua intonazione fondamentale. E l'ha assunta, com'essa stessa c'insegna e come stiamo per vedere, in un'ottica che una volta avremmo definito strumentale, oggi giorno, ormai, cibernetica.

L'impegno, la fatica implicitamente richiesta dal confronto nell'ambito familiare, scolastico e più genericamente culturale ce-

Phronesis

de ora il passo, negli ultimi vent'anni, a una paternalistica "accondiscendenza", a un'ammiccante "politica della gratificazione". Ponendo a pretesto l'intento di una più ampia "democratizzazione" e "inclusività" del sapere si stabilisce che «gli enti pubblici, compresi quelli culturali e formativi, dovrebbero fare tutto il possibile per evitare di intraprendere iniziative che possano far sentire le persone a disagio o non abbastanza a proprio agio. Di conseguenza le scuole dovrebbero fare in modo che i loro alunni non sperimentino mai un fallimento o un insuccesso, e che possiedano un elevato livello di autostima. I docenti universitari sono spinti a mettere voti positivi e fornire un clima di sostegno in cui nessuno studente possa sentirsi intimidito od offeso» (pp. 154-155). Invalsa così l'idea che alla base dei malanni sociali vi sia un'incapacità di gestire le emozioni, quel preteso "analfabetismo emotivo" che ha fatto la fortuna della cosiddetta "*Emotional Intelligence*" (Goleman, 1994), vediamo ora avanzare anche nelle scuole l'esigenza di soddisfare i bisogni emotivi, prim'ancora che intellettuali, dei discenti, col risultato che «la scuola si sta gradualmente trasformando in una clinica» (p. 157).

L'invito alla crescita che l'esperienza di una visita museale, ad esempio, prefigura, è già oggi pensato nell'ottica della medicalizzazione, come una possibile "minaccia" per l'identità del visitatore. Perciò, prevede Furedi tra il serio e l'ironico, in questa sorta di "guerra preventiva" permanente contro una malintesa debolezza del soggetto, non è affatto lontano il tempo in cui consulenze d'appoggio psicologico verranno offerte a chi si vorrà esporre ai pericoli di un *Metropolitan Museum*. Poichè il sapere terapeutico esenta anticipatamente il fruitore dal pericolo di confrontarsi, poniamo, con il trittico di Francis Bacon, sarà il *Metropolitan Museum* a soccorrerlo "tarando" i propri allestimenti sulla consolidata, ma ancor sempre perfettibile, superficialità dell'avventore. Opere del pensiero e dell'arte figurativa vengono allora, quando non censu-

Phronesis

rate, banalizzate e piegate a infantili stratagemmi d'*entertainment*. Nei paesi anglosassoni è già realtà quel processo di “disneyficazione” dei musei: «“Una volta erano chiamati musei”, nota una rassegna sull’interattività dei musei di San Francisco, “ora somigliano più a parchi divertimento” (Winn, 2003)». Progettualità e contenuti di pensiero, se non d’ostacolo, sono del tutto «indifferenti a questa nuova schiera di direttori d’università, musei, gallerie e imprenditori della conoscenza». Si cerca allora di aumentare gli ingressi in *qualsiasi altro* modo (caffè, *internet point*, macchine interattive) al punto che l’incredibile slogan pubblicitario per il *Victoria and Albert Museum* di Londra era “una strepitosa caffetteria con un bel museo intorno” (il centro rotola verso la deriva, il supporto detronizza il fondamento). «Oggi non si capisce mai», lamenta Furedi, «se i musei si stiano mascherando da centri di assistenza sociale o se i centri di quartiere si stiano atteggiando a musei» (pp. 145-146). Il piccolo intellettuale che una volta era il visitatore nel museo si aggira ora, bambino, entro un parco giochi interattivo. La visione nietzschiana di un uomoturista nel giardino del dopostoria, mero deposito di maschere teatrali che candidamente indossa e dismette, non ha qui bisogno di altri commenti.

Se per musei e fondazioni tutto ciò avviene con sommo vanto del cosiddetto “*establishment* culturale”, un giusto imbarazzo, invece, persiste ancora nell’ambito dell’istruzione, in cui «il processo di trasformazione dell’università in scuola superiore» è cautamente sottoposto a reticenza. Dopo la “disneyficazione” del museo è ora la volta di quello che il sociologo americano George Ritzer ha chiamato, con un termine orribile e preoccupante quanto la cosa indicata, “macdonaldizzazione” dell’università. Gli studenti sono incoraggiati alla passività della ricezione tipica del “cliente” e “consumatore”, sempre meno autodeterminati in un lavoro di ricerca e scoperta personale e sempre più eterodiretti e

Phronesis

dipendenti, esattamente come gli alunni delle scuole inferiori, da chi “eroga il servizio”. Chiunque “eroghi il servizio scolastico” però, a questo punto, non potrà più essere un “maestro”, un “professore” o un “docente”. Non per niente, come ci ricorda Furedi, è stata annunciata la “morte dei professori”, l’evento per cui «un professore non è più competente delle reti di memoria per la trasmissione del sapere stabilito» (Jean-Francois Lyotard). Che poi questa indifferenza tra l’autorità professorale della parola vivente e la mera presenza di *database* “liberamente” consultabili da web sia esplicitamente incoraggiata, ricercata e perseguita, altro non ridice dallo spaesamento e dal bisogno di pensiero in cui versa la soggettività nelle sue odierne forme istituzionali. «Banalizzazione» (*dumbing down*) del sapere e «infantilizzazione» dell’ente umano, sia esso docente o discente, governato o governante, vanno dunque di pari passo.

Non deve quindi stupirci che se da un lato non si è mai visto tanto fervore “culturale” e “formativo” (tale che sarebbe impossibile star dietro alla pioggia di convegni mostre inaugurazioni di scuole e centri culturali), dall’altro tocca prendere atto che, pur non dicendolo Furedi esplicitamente, l’alba di un medioevo postmoderno è già sorta da tempo. Sconosciute città europee gareggiano per il titolo di “città della cultura dell’anno” nella più calorosa indifferenza, per non parlare poi della contraddizione insita nella cosiddetta corsa all’acculturazione di massa. Ovunque è in crescita il «numero di quanti prendono parte all’istruzione superiore (...) il processo di formazione pare non finire mai, sembra che ciascuno sia sempre nel bel mezzo di una qualche formazione sul luogo di lavoro, o che stia prendendo una pausa tra un periodo di formazione e l’altro» (p. 21); quanto ai libri, la massiccia avanzata di edizioni tascabili e serie enciclopediche (nelle edicole, nei supermercati e perfino negli uffici postali) non fa che tradire l’enormità di un vuoto che difficilmente potrà essere col-

Phronesis

mato, mentre i lettori, da parte loro, si accomodano in un letargo sempre più profondo; se si tentano altre strade, come rilevano ormai concordemente i maggiori sociologi, è perché il libro ha perso inesorabilmente terreno proprio là dove avrebbe dovuto resistere e trionfare (scuole, redazioni, centri di ricerca, università). La ricerca nelle biblioteche, magari supportata da preziosi e vastissimi cataloghi on-line, è diventata in tempi recenti un esclusivo navigare senza rotta su Internet. Ciò che nasceva per far da “supporto” al sapere ne diviene fondamento. La chiosa nietzschiana sulla “vittoria del metodo sulla scienza” non potrebbe trovar qui una risonanza migliore. A scuola proliferano appunti, bocconi di testo, schede, “riquadri”, “box di lettura”, nelle università dispense, lucidi, capitoli, brandelli di manuali. Trattati e opere sistematiche non vengono più conosciute semplicemente attraverso lo studio e la lettura, ma tramite riassunti, formule e pseudoconcetti tali da ingenerare negli studenti noia, stupore per il fatto che pensieri tanto banali abbiano potuto consegnare i loro autori alla storia e dunque, infine, disaffezione. A Furedi, che in un articolo apparso sul *Sunday Times* lamentava la possibilità che trascorrano interi anni accademici senza che un solo libro venga letto dall’inizio alla fine, un dirigente accademico britannico replicava scandalizzato liquidando “il libro” come una sorta di «risorsa opzionale straordinaria» (p. 10), una pseudoquestione nel più ampio e differenziato contesto dell’“informazione”. Ma la questione, tutt’altro che pseudo, sembrerebbe meritare un insistente e più adatto domandare. Se la somministrazione di “pillole” e “omogeneizzati di sapere” ai formandi viene infatti a ridirci di una quotidiana pratica scolastica iperparcellizzata in “moduli” e “crediti” formativi (si veda in Italia la riforma Berlinguer), questa stessa somministrazione può anche esser compresa secondo una direttiva cibernetica risalente alla prima età moderna.

Quel che oggi si compie, proseguendo il discorso di Furedi, è

Phronesis

una precisa parabola storica che si era avviata nel settecento francese. Il “controllo” pubblico sull’intelligenza al potere (letteralmente, dal francese *cont-rôle*, il contro-ruolo) dei governati sui governanti che la rivoluzione aveva a caro prezzo messo in moto (con conseguente fioritura di una “pubblica opinione” attraverso quotidiani, salotti, mezzi a stampa), diminuisce oggi in modo inversamente proporzionale al crescere delle informazioni e delle possibilità di scelta individuale. Ma il paradosso è solo apparente. Già all’epoca, infatti, si produceva qualcosa come un doppio erramento: da una parte ricerca, arte e conoscenza venivano strumentalmente vincolate all’espressione delle istanze democratiche, divenendo “funzione” di un “pubblico” (osserva Furedi che «negli ultimi due secoli l’autorità degli intellettuali è stata alimentata dalla convinzione che la ricerca della conoscenza e della verità meritasse l’approvazione della società»). Dall’altra una medesima possibilità di controllo su questo stesso “pubblico” si rendeva disponibile ai governanti, non più secondo lo scontro frontale di una già obsoleta dialettica servo-padrone, ma indirettamente sull’impianto conoscitivo da cui i governati, finalmente protagonisti, iniziavano ad attingere. In questo modo, agendo sulla possibilità dialettica del meccanismo, poteva accadere che la vecchia *élite* intellettuale, caratterizzata da un secolare storicizzarsi, da mestiere e complessità altrettanto secolari iniziasse a decadere nella sua stessa dimora, l’università e, qui come ovunque, venisse soppiantata dal dirigismo della nuova guardia terapeutica.

Oggi non è più dal “basso” che ci si deve elevare alle più alte acquisizioni, ma è dall’“alto” che ci si abbassa paternalisticamente verso un pubblico già di per sé inavvertito, compiacendone le aspettative più inessenziali e passeggiere. In questo modo è però preclusa in anticipo la possibilità di un contro-ruolo e di un margine d’azione altro. È chiaro, allora, come la provenienza «dal basso» di questo nuovo «elitarismo e snobismo» sia solo appa-

Phronesis

rente. In questo senso un filosofo come Heidegger poteva lamentare, già nella prima metà del secolo scorso, qualcosa come una «dittatura dell'opinione pubblica». È «cibernetica», in realtà, una tale dittatura. Non è mai il “pubblico” a *dettare*, a dire cosa deve o non deve “passare” ma, almeno in un primo momento, proprio l'intelligenza forgiata nello stesso sapere terapeutico. Ponendo a pretesto la debolezza psichica e l'alto rischio di “trauma emotivo” del “soggetto” (il cosiddetto PTSD), dunque preservando l'“autostima” della gente comune dalle “intimidazioni” della vecchia cultura elitaria, questo nuovo sapere medicalizza anticipatamente cultura e istituzioni pilotandole fuori dalla zona di *esposizione al pericolo*. Raramente, poi, un tale antielitarismo, fa notare Furedi, si concentra sul potere economico, come in analoghi movimenti antielitari di otto e novecento.

Tanto più ciò accade, in ogni caso, quanto più disorientamento, noia e un sinistro, nient'affatto socratico, non-sapere s'impossessano di noi, alimentando una sospetta dipendenza, più che dagli “altri”, di per sé ancora genuina, dallo stesso sapere terapeutico. Tanto più ciò accade, quanto più cresce, unicamente, la domanda di “supporti” terapeutici e psicologici.

La figura d'uomo corrispondente a questo tipo di sapere sempre meno autonomo è dunque mutata, dalla singolarità e personalità di sapienti e pensatori antichi, filosofi intellettuali e scienziati moderni, nell'astratta impersonalità dell'“imprenditore della conoscenza”, dell'“esperto”, del professionista, del funzionario, dell'operatore e così via. «Nel ventesimo secolo l'immagine eroica dell'intellettuale classico ha lasciato il posto ad una figura più pragmatica e terra terra, il cui lavoro non ha un'importanza particolare (...). Molti intellettuali hanno interiorizzato il pragmatismo associato alle loro attività, e insistono sul fatto che in esse non ci sia proprio niente di speciale». Scomparso l'oggetto della scienza, conosciuti tutti gli oggetti che c'erano da conoscere, il soggetto va

Phronesis

ormai più soltanto verso l'interiorità del sé, assumendo il doppio ruolo di soggetto e oggetto, cacciatore e preda. È in questa indifferenza di contesto che per esempio viene salutata l'apparizione dei consulenti filosofici, appetibili unicamente nella declinazione strumentale di "*problem solver*". All'invito di uno storico dell'università di Cambridge, Stefan Collini, «forse è tempo che qualcuno scriva un saggio intitolato *Gli intellettuali sono gente comune*», potremmo rispondere che in tanta piattezza, se mai, si rende ancor più necessaria la presenza di un'umanità veramente ordinaria, vale a dire in ascolto dello straordinario «dentro e per l'ordinario» (parafrasando l'Heidegger del *Brief über den Humanismus*) secondo un modello di trascendenza post-filosofico inaugurato dal pensatore di Messkirch.

Ora, questo assetto meramente tecnico, chiamato «impianto» (*Gestell*) proprio da Heidegger, si rende tanto più necessario quanto meno, nota Furedi, «è il *contenuto* dell'arte e delle idee ad esser preso in considerazione». Furedi lamenta adesso quanto Hegel aveva a suo tempo, insieme, anticipato e posto. «Guardando», aveva detto nell'*Estetica*, «al presente della nostra condizione mondiale e ai suoi evoluti rapporti giuridici, morali e politici (...) l'ambito in cui vi è ancora una libera possibilità per l'autonomia di decisioni particolari è ristretta sia di numero che di estensione». Ciò che un monarca, un giudice o un generale potevano già allora aggiungere di proprio alle decisioni riguardanti i loro uffici «non costituisce la cosa principale né il contenuto sostanziale, ma è cosa più o meno *indifferente ed accessoria* (...) il *contenuto* di queste decisioni dipende nell'insieme meno dall'individualità della loro volontà che dal fatto che esso è già di per sé stabilito (...). Così, in generale, nell'attuale condizione del mondo, il soggetto può certo agire da se stesso secondo questo o quel lato, ma ogni singolo, da qualsiasi lato si volga, appartiene ad un ordinamento sociale sussistente e non appare come la figura autonoma, totale ed al con-

Phronesis

tempo individualmente viva di questa società (...). Egli agisce solo come involupato in essa (...). Il singolo ora non è più come nell'età eroica il portatore e l'esclusiva realtà di queste potenze [*corsivi nostri*]]» ovvero diritto, eticità, guerra e pace (pp. 218-220), ma veicolo epigonale, "accessorio" appunto.

Ecco allora che il sapere terapeutico, nella caratteristica indifferenza per i contenuti e per il pensiero che gli è propria, è quanto di più intonato a questa configurazione dell'"impianto". Più hegelianamente di Hegel ritiene acquisito che non ci sia più spazio per un ripensamento della tradizione a partire da ciò ch'essa non dice, spazio per portarla altrove o semplicemente dove già da sempre si trova. Ogni tentativo in questo senso è anticipatamente interpretato e liquidato come l'espressione saccente di una superata élite intellettuale. Intanto, via via che questa prospettiva cibernetica si consolida, venire in dialogo con quel suo debito impensato diventa ogni giorno più difficile. Radicano sempre più convinzioni nichiliste originate in filosofia, ma filosoficamente impensabili, per cui conoscenza e verità non sarebbero che una cifra fra le tante, che poco resti da dire al pensiero e che per l'appunto nulla di speciale abiterebbe, in realtà, il mestiere intellettuale.

Che si tratti, all'opposto, di una «metafisica della saccenteria assoluta» è un rimprovero che Heidegger muoveva all'intera tradizione filosofica, tardi epigoni compresi, già nei primi anni quaranta del secolo scorso, quando c'invitava a «non seguire la nostra soggettività». Che l'essere umano sia interrogato e provocato unicamente in questo contesto non tradisce altro dalla volontà di sopravvivenza e supremazia di *questo* metodo (quello terapeutico) sulla scienza e sull'essere, sulla ben più ampia e imprevedibile capacità autorivelativa dell'ente.

Abituandoci ad una malintesa debolezza dell'essere, un tale impianto provoca sapere e istituzioni entro orizzonti sempre più ri-

Phronesis

dotti quali infantilismo, vittimismo, prevenzione, terapia, medicalizzazione, chiamandoli a rispondere *unicamente* secondo le corde - ma dovremmo dire le meccaniche - di queste stesse intonazioni e pilotandoli anticipatamente fuori dalla zona di esposizione al pericolo.

Non è qui inutile ricordare, in proposito, un precedente studio del sociologo angloamericano *Culture of fear. Risk-taking and the morality of low expectation* (1998), non tradotto in Italia, il cui titolo potrebbe suonare *La cultura della paura. Essere a rischio ed etica della bassa aspettativa*. Vi si dice che il rischio calcolato nel tradizionale bilancio tra esiti positivi e negativi è stato sostituito da uno schema dettato dal “principio di precauzione” per cui soltanto il rischio entra nell’equazione. Non è tanto il senso d’insicurezza generalizzata, quanto il modo profondamente conservatore di comprendere e vivere il rischio a colpire Furedi. La celebrazione della sicurezza assieme al continuo ammonimento sul rischio porterebbe infatti ad un’etica delle basse aspettative, profondamente antiumana e imbevuta dell’antivalore della paura. Questo rischio, ma in filosofia preferiamo chiamarlo pericolo, Furedi prova a pensarlo come qualcosa che fa *inevitabilmente* parte del mondo della vita, al pari di un “esistenziale”. Aggiungiamo noi, non tra i meno importanti. Ed ecco il punto.

Se infatti vogliamo ritenere il pericolo, tanto col sapere terapeutico quanto con la cultura della paura (sono uno stesso impensato), inessenziale e meramente pericoloso per la vita, allora continuiamo a disconoscere Nietzsche e a porci nella traiettoria del suo sguardo in cui l’uomo, dopo Copernico, «rotola dal centro verso la x». Se al contrario pensiamo, con Hölderlin, che là «dove cresce il pericolo cresce anche ciò che salva» e poniamo così il pericolo nella sua intima - filosofica e dialettica - portata salvifica, allora siamo in cammino verso l’essenza mai compiuta dell’uomo, unico, tra gli enti, a *poter* correre *il* pericolo: fallire e perdersi, o

Phronesis

conquistarsi e tornare ogni volta alla sua prossima, più propria occupazione: la vita, sempre la vita.

Phronesis

Analisi

Armando Massarenti, *Il lancio del nano e altri esercizi di filosofia minima* (Parma, Guanda, 2006)

di Moreno Montanari

Vi sarà forse capitato di sfogliare in libreria, tra gli scaffali di filosofia, un libro curiosamente intitolato *Il lancio del nano e altri esercizi di filosofia minima*, che raccoglie una serie di articoli scritti sul domenicale del Sole 24 Ore da Armando Massarenti e di pensare che fosse finito lì per sbaglio o, quanto meno, che fosse fuori posto che, insomma, la filosofia è un'altra cosa. Ebbene vi siete sbagliati, proprio come si sbagliano quanti - al di là, è ovvio, della diversa qualità dei singoli lavori - ritengono che la consulenza filosofica non sia filosofia. E proprio con la consulenza filosofica, a ben vedere, il libro di Massarenti condivide l'idea che la vita di tutti i giorni possa costituire un terreno particolarmente fecondo per *esercitarsi a filosofare* a partire da una riflessione che sappia prendere spunto da aspetti apparentemente insignificanti della nostra quotidianità come mettere la freccia quando si svolta (pp. 133-134), starsene in coda in banca (pp. 145-146), fermarsi a dare un'informazione stradale (pp. 175-176), chiedersi se smettere o meno di fumare (pp. 9-10), oppure se è davvero possibile, come afferma in una sua intervista Moggi, mentire *sempre* persino a se stessi (pp. 177-178). O, ancora, se ci si è davvero messi nei panni di un nano quando in suo nome, pur senza averlo interpellato, si dichiara lesivo della dignità umana lo pseudo sport che consiste nel suo lancio (pp. 7-8). In ciascuna di queste comunissime circostanze Massarenti scorge non tanto l'eco e la riproposizione di antiche questioni filosofiche quanto l'occasione per «mettere in

Phronesis

forse il sapere apparente che crediamo di possedere, ma soprattutto di mettere in questione noi stessi e i valori che reggono la nostra vita»¹ - tanto per citare quel Hadot al quale Massarenti dice di richiamarsi per la sua idea di *esercizi di filosofia minima*, come recita il sottotitolo.

Fermarsi a riflettere per rimettere in questione ciò che appare ovvio, denaturalizzare valori consolidati, analizzare i fondamenti logici e valoriali del nostro abituale modo di agire e di giudicare, invitare ad argomentare esaurientemente le ragioni delle nostre prese di posizione e sondarne la coerenza rispetto ai presupposti ai quali dichiariamo di ispirarci, risvegliare la ragione dal suo sonno dogmatico e offrire alle abituali posture del pensiero nuovi angoli prospettici dai quali inquadrare le cose attraverso una riflessione ed un linguaggio attenti tanto a non rendere elitario l'esercizio del filosofare quanto a non banalizzarlo: di tratta di proponimenti che animano tanto il libro di Massarenti quanto la pratica della consulenza filosofica. Tuttavia, mentre gli esercizi di filosofia minima di Massarenti scelgono di rispondere in breve alle grandi questioni che sollevano (p. 5), accontentandosi di provocare l'intelligenza del lettore al quale affidano spesso il compito di proseguire da sé la riflessione, i consulenti filosofici, pur perseguendo il medesimo scopo, s'impegnano a compiere insieme ai loro interlocutori un paziente e ben più duraturo lavoro di esplicitazione, approfondimento e riflessione sugli aspetti filosofici della questione che si è posta e sulla quale si sta ragionando insieme, al fine di poterla comprendere meglio e, magari, riorientarsi rispetto ad essa. Si tratta di spiegazioni, chiarimenti e delucidazioni che permettano di non fermarsi, come a volte accade agli stessi lettori di Massarenti, all'aspetto superficiale della questione e d'iniziare a familiarizzare con modalità di analisi e di elaborazione propria-

¹ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino, Einaudi, 1998, p. 31.

Phronesis

mente filosofiche che, si auspica, si rivelino utili a confrontarci con ciò che ci dà da pensare. Si tratta, del resto, di modalità che lo stesso Massarenti è costretto a praticare quando, in occasione di letture pubbliche del suo libro, constata la necessità di spiegare il messaggio o la questione filosofica implicitamente posti dalle sue - è proprio il caso di dirlo - nanoriflessioni a quanti, fermatisi al loro aspetto ironico e spesso paradossale, non sono riusciti a coglierne la reale profondità,² dimenticando che, come insegna Nietzsche, la brevità degli scritti è spesso inversamente proporzionale al tempo che si deve impiegare per comprenderli. Del resto i filosofi, scriveva Wittgenstein, sono persone che quando s'incontrano per strada, prima di salutarsi, ci pensano un po' su. Meditate gente, meditate.

² Ho potuto assistere a tali spiegazioni in occasione di un dibattito pubblico con Maurizio Ferraris su *La filosofia e il quotidiano* organizzato dalla sede abruzzese della SFI a Pescara la sera dell'1/07/07, che ha rafforzato il mio convincimento dell'utilità di un processo di facilitazione della riflessione e della comprensione filosofica della realtà che accompagni le persone non propriamente ferrate in filosofia nella loro attività di analisi e di penetrazione di quanto attira il loro interesse ma, almeno immediatamente, sfugge alla loro capacità di comprensione.

Phronesis

Phronesis

Notiziario

Phronesis

Libri in uscita

Neri Pollastri, *Consulente filosofico cercasi* (Milano, Apogeo, 2007)

Un breve libretto per dissipare la confusione sulla consulenza filosofica imperante nel panorama italiano, in forma di concise domande e risposte: Chi è e cosa fa un consulente filosofico? È uno che ha studiato filosofia che ti aiuta a capire qualcosa di Platone o di Sartre, oppure è un esperto di visioni del mondo che prova a farti comprendere il senso dei tuoi problemi? Cosa lo distingue da uno psicologo o da uno psicanalista? Chi gli ha insegnato il “mestiere”? E ancora, che professione è la consulenza filosofica? Le risposte, ovviamente, sono solo l'inizio di nuove domande.

Walter Bernardi e Domenico Massaro, *La filosofia, una cura per la vita. Contro il disagio dell'esistenza e i problemi dell'uomo contemporaneo* (Milano, Marinotti, 2007)

Questo libro affronta i grandi o piccoli problemi che tutti incontrano nella vita: il dolore, la malattia, la morte, la solitudine, la difficoltà nel fare le scelte appropriate. Non li tratta con consigli di carattere psicologico ma cerca di chiarirli alla luce delle risposte e delle strategie razionali dei grandi filosofi antichi e moderni, occidentali e orientali. Nel libro viene proposta un'agile lettura guidata di alcuni tra i più significativi testi classici, che intende contribuire a una cura del sé sotto la guida di questi stessi classici.

Phronesis

Alessandro Dal Lago, *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri* (Roma, Manifestolibri, 2007)

Alessandro Dal Lago, studioso di scienze sociali da sempre interessato alla filosofia, attacca i presupposti ideologici e le ricadute pratiche della “consulenza filosofica”, da lui ritenuto il nuovo business dell’università-azienda.

Un *pamphlet* critico che riprende le idee già espresse dall’autore su “aut aut”, guardando il fenomeno dall’esterno.

Gerd Achenbach, *Liebe - Der göttliche Wahn. Buch der Liebe* (Freiburg, Herder, 2006)

Nuovo libro “pratico filosofico” del fondatore della consulenza filosofica, stavolta dedicato ad un tema “classico” e spesso centrale nei dialoghi di consulenza individuale: l’amore. Ne è già prevista un’edizione italiana, per l’editore Apogeo.

Maria Teresa Cassini e Alessandro Castellari, *La pratica letteraria* (Milano, Apogeo, 2006)

Al pari di quella filosofica, la “pratica letteraria” modifica la sfera del conoscere e del sentire, espande la comprensione della realtà, rende il pensiero più flessibile, più duttile, più problematico. Come la filosofia, la letteratura, anche se con procedure discorsive completamente diverse, suggerisce e propone percorsi di senso, favorendo esperienze conoscitive profonde e offrendo al pensiero nuovi orizzonti.

Phronesis

Wilhelm Schmid, *La vita bella* (Milano, Apogeo, 2007)

È veramente nostra la vita che noi stessi viviamo? Su di essa pesano fattori che la determinano indipendentemente dalla nostra stessa volontà, poteri che sembrano far di noi tutto ciò che vogliono. Tuttavia essa diventerà la nostra vita, se non altro nel suo ultimo giorno. Saremo solo noi che la porteremo alla fine, chiunque o qualsiasi cosa abbia potuto determinarla. Solo noi siamo responsabili - davanti a noi stessi - di questa vita, nessun altro se ne assumerà la responsabilità, tanto meno nel suo momento finale. Proprio per questo, “arte della vita” significa il tentativo fatto sul serio di prendere nelle proprie mani la vita finché si è in tempo, riuscendo magari a renderla anche “bella”.

Phronesis

Questo numero è stato concluso il 30 luglio 2007