

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 9, ottobre 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 XVI-XXI) di Ran Lahav	11
L'ontologia in pratica di Salvatore Ivan D'Agostino	45
 CONVERSAZIONI	
A dialogo con Luigi Lombardi Vallauri (di Neri Pollastri)	55
 REPERTORIO	
Gerd Achenbach, <i>Saper vivere</i> (di Moreno Montanari)	83
Davide Miccione, <i>Consulenza filosofica</i> (di Giorgio Giacometti)	91
Neri Pollastri, <i>Consulente filosofico cercasi</i> (di Davide Miccione)	99
Alessandro Dal Lago, <i>Il business del pensiero</i> (di Neri Pollastri)	105

Phronesis

LIBRI PER LA PRATICA

Luigina Mortari, *La pratica dell'aver cura*
(di Stefano Zampieri) 121

Oscar Brenifier, "*Che cos'è...*"
(di Chiara Chiapperini) 133

NOTIZIARIO 143

Phronesis

Editoriale

di Davide Miccione

Licenziamo questo numero 9 con qualche mese di ritardo, speriamo compensato dalla ricchezza e varietà dei suoi pezzi. La sezione saggi presenta l'ultima serie di riflessioni (dalla sedicesima alla ventunesima) intraprese con grande libertà interiore (concettuale e stilistica) da Ran Lahav. Proprio questa libertà, questo desiderio di ripensare daccapo la pratica filosofica e la filosofia, ci hanno portato a dare così ampio spazio al consulente israeliano e così tanto lavoro al nostro redattore e suo bravissimo traduttore Francesco Di Palo.

Il secondo saggio di Salvatore Ivan D'Agostino presenta un compendio di alcune correnti dell'ontologia contemporanea, anch'essa scossa, sembrerebbe, da una "svolta pratica" e una prima valutazione delle stesse.

Ci sentiamo di segnalare con particolare convinzione la sezione "Conversazioni", animata in questo numero da uno dei più conseguenti e rigorosi pensatori italiani: Luigi Lombardi Vallauri. Tra i diversi e numerosi motivi di interesse per il lettore di *Phronesis* sottolineerei la riflessione sul rapporto tra pensiero occidentale e pensiero orientale e il racconto del suo specifico e ormai decennale itinerario verso la pratica filosofica. Un itinerario tutto suo, sganciato tanto dal movimento nazionale delle Pratiche Filosofiche quanto da quello internazionale della *Philosophische Praxis* o dalla ricorrente rilettura di Hadot. Proprio la forza ma anche la singolarità di questa vicenda ci sembra renda meno avventata qualche riflessione su dove soffi lo spirito del tempo (o almeno quella parte di esso che non si è distratto guardando la TV).

La ricca sezione "Repertorio" cerca (con ben quattro volumi

Phronesis

recensiti oltre ai due della sezione sorella “Libri per la pratica”) di stare dietro al progressivo aumento di testi sull’argomento. Segnalo tra essi il volume di Dal Lago (*Il business del pensiero*) con cui Pollastri, come annunciato, fa i conti in un serrato confronto. Infine, nell’“umile” notiziario, consiglio di non sorvolare sulla dettagliatissima cronaca di Giorgio Giacometti, eccezionalmente nostro corrispondente dalla Germania per il Congresso IGPP 2007.

Volendo andare oltre questa mera elencazione, comunque doverosa per chi si trova a fare gli onori di casa nell’editoriale della rivista, si potrebbe segnalare la presenza sottotraccia di due importanti termini, solo apparentemente negletti nel dibattito italiano: “mistica” e “politica”.

Del primo ci dà ampie delucidazioni Lombardi Vallauri, mostrandocene un utilizzo affascinante e per così dire laicizzato e/o “immanentizzato”. Ma esso aleggia (e non da adesso) anche nelle riflessioni di Lahav. Sarebbe interessante che i consulenti filosofici, che si misurano nella pratica e nelle loro personali riflessioni con il sacro o il mistico, mettessero al centro questo tema ben oltre le logiche di schieramento, di appartenenza o di sincretismo cumulativo. Insomma un invito (dopo aver letto la conversazione mi capirete perfettamente) a frequentare i crinali e vedere come ci si stia.

Quanto alla politica, essa emerge finalmente in modo esplicito grazie (ed è l’unico ringraziamento che ci sentiamo di fare a un libro così mal concepito) a *Il business del pensiero* di Alessandro Dal Lago. Nella recensione di Pollastri a questo volume e in quella di chi scrive a *Consulente filosofico cercasi*, dello stesso Pollastri, la dimensione del politico inizia ad essere tematizzata in modo diretto. Si spera sia l’inizio di un confronto che porti sempre maggiore chiarezza al dibattito sulla pratica filosofica.

Infine una questione che mi pesa sulla penna dall’ultimo numero. Nello scorso editoriale scritto velocemente e con un umore

Phronesis

piuttosto bellicoso proprio nei giorni della campagna di recensioni sul libro di Dal Lago inserivo questo testo in un più generale atteggiamento di condanna pregiudiziale della consulenza. Nel discorso, piuttosto critico, trovava posto anche l'intervista dello scorso numero (l'otto) a Ermanno Bencivenga. Per quanto il discorso potesse avere una sua coerenza esso mi faceva venir meno a un importantissimo dovere di ospitalità. L'editoriale di una rivista non è certo il luogo in cui parlare male dell'intervistato, a maggior ragione se l'intervista è stata da noi sollecitata. Mi scuso quindi con Bencivenga per la mia, spero momentanea, scarsa sensibilità.

Phronesis

Saggi

Phronesis

Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica

Parte quarta: Riflessioni XVI-XXI

di Ran Lahav

Sedicesima riflessione, 5 ottobre 2006

La forza di vivere le idee

La filosofia ha a che fare con le idee. E la pratica filosofica, nondimeno, è ispirata dalla forza delle idee, e cerca di utilizzare tale forza per allargare l'orizzonte della vita, per edificarla, per illuminarla.

Il problema è che, tradizionalmente, le idee filosofiche sono state equiparate alle teorie filosofiche. Questo implica che il ruolo primario della filosofia consista nel teorizzare. Tuttavia, mi pare che le idee possano fare molto di più che servire da pronunciamenti generali e astratti atti a descrivere stati di cose.

Di recente, il mio compagno filosofico Stefano ha pubblicato il seguente “sketch filosofico” sul forum della nostra compagnia (all'indirizzo web www.geocities.com/phl_comp):

Questa mattina ho stretto la mano ad una persona che non conoscevo e che non incontrerò mai più. In quel momento ho compreso il significato del problema filosofico della “comunicazione”. E ho capito che il modo in cui usualmente ci rapportiamo ad essa è errato: non ha senso chiedersi come sia possibile entrare in contatto con l'Altro. Devo prendere atto che io, semplicemente, non esisto senza la presenza dell'Altro. Non

Phronesis

posso pensare a me stesso senza l'Altro, poiché l'Altro appartiene a me (e viceversa).

Ritornando a casa, mi sono domandato: quali conseguenze comporta tale pensiero riguardo alle relazioni con mia moglie, mia figlia, i miei amici?

Questo breve testo potrebbe sembrare una teoria filosofica intorno alla natura dell'identità personale. Ma lo è realmente?

Se Stefano avesse voluto fare del suo testo una teoria, in tal caso si sarebbe assunto il compito di difenderlo come se si trattasse di una verità universale, di accettare le sue implicazioni e i suoi presupposti logici, e di confutare le teorie contraddittorie.

Ma ha davvero fatto tutto questo? Se ha trovato la sua idea illuminante in una particolare situazione, che cosa lo costringe ad applicarla ad ogni possibile situazione? Che cosa gli impedisce di considerarla significativa ed istruttiva, ma non universalmente vera? Per quale motivo non può trovarla ricca di significato in un certo momento, e un momento dopo scoprire che anche un'idea contraria ha senso?

Credo che, come Stefano, la maggior parte di noi sperimenti, di tanto in tanto, lampi di intuizione, e spesso le esprima a parole, durante una conversazione, in una lettera, oppure in un diario personale. Quando ci capita di farlo, non penso si stia necessariamente mettendo mano alla costruzione di una teoria generale, quanto piuttosto ci si sforzi di dare voce ad una certa idea che ci ha smosso dentro. Gettiamo giù quell'idea, per iscritto, non come se si trattasse di un prodotto intellettuale definitivo, ma piuttosto di un momento della nostra progressiva e parziale interazione con la vita, come una frase gettata lì mentre si conversa, o un'aria musicale all'interno di una sinfonia *in fieri*. La nostra idea ci appare significativa perché punta a qualcosa che prima non avevamo notato, perché intriga, ispira, mette alla prova, interroga le nostre

Phronesis

convinzioni, risponde alla nostra sete di domande e ne solleva di nuove. In breve, uno “sketch filosofico” come quello di Stefano, essenzialmente, non costituisce una rigida e puntuale descrizione di un’opinione fissata una volta per tutte, bensì un movimento nelle complesse dinamiche della vita.

Qualcuno potrebbe obiettare che, se le cose stanno così, allora uno “sketch filosofico” è soltanto l’espressione soggettiva di un’esperienza personale. Ergo, non è realmente filosofico.

Ma il testo, guarda caso, esprime molto più che un punto di vista meramente soggettivo. Giacché estrinseca un passaggio nella fluente melodia della vita, che, di fatto, è comune a moltissime esistenze singolari, e che spesso fa capolino nelle vite di molte persone. In effetti, la dipendenza della mia identità personale dagli altri è un tema assai rilevante che si ripresenta in molte situazioni - quantunque non universalmente, non sempre, non nella stessa maniera. Tutti quanti abbiamo familiarità con quelle circostanze, con quei momenti nei quali il concetto di inter-dipendenza cui accenna Stefano è decisivo all’interno dei nostri percorsi autobiografici. Ma, allo stesso modo, non ci risultano certo estranee situazioni differenti, di solitudine benedetta, quando sperimentiamo noi stessi come monadi indipendenti. Senza contare che, in alcuni frangenti i due temi possono andare a braccetto; in altri, confliggere l’un con l’altro; oppure fondersi insieme per dar vita ad una qualche sintesi; o semplicemente scomparire, quando la questione dell’auto-identità non è più all’ordine del giorno.

Come un’aria musicale all’interno di una sinfonia, così un tema, nel corso della vita, può apparire e scomparire e riproporsi nuovamente, e durante il processo mutar forme, contesti, significati. Pensate, per esempio, al ta-ta-ta-ta con cui si apre la Quinta Sinfonia di Beethoven, a come esso appaia e riappaia in tutti i generi di variazioni, a volte somigliando solo in maniera vaga al motivo originale. Ma per quanto una questione esistenziale non possa es-

Phronesis

sere generalizzata in una teoria universale - ad esempio l'essenza dell'identità personale - essa rappresenta, nondimeno, un importante ingranaggio nella fabbrica della realtà umana. Questo è il motivo per cui possiamo leggere lo "sketch filosofico" di qualcun altro ed esserne colpiti, scossi dentro.

In questo senso, lo "sketch filosofico" dà voce a qualcosa che si colloca al di là della vita particolare del suo autore. L'idea che esprime funziona come un tema che è profondamente intrecciato nelle vite di molte persone. È la vita a "parlare" attraverso il filosofo e le sue parole. E nella misura in cui il filosofo è attento, sensibile, veritiero e chiaro, egli o ella può dar voce alla vita, e dare vita alle sue voci.

Praticare una tal forma di filosofia non ha nulla a che fare, ovviamente, con l'escogitare o analizzare idee in maniera cerebrale, ma piuttosto con il predisporre a lasciare che sia la vita ad parlare in noi, a noi, con noi. In questo contesto, le idee filosofiche non hanno più la funzione di teorie atte a catturare e fotografare la realtà, bensì di "voci" della realtà. A differenza delle teorie, esse sono parte della vita; sono vive - sono idee filosofiche viventi. Questo è il motivo per cui preferisco chiamarle "temi": la parola "idee", infatti, implica qualcosa di troppo astratto, statico e remoto rispetto alla vita concreta.

Dal punto di vista della filosofia teoretica, gli sketch filosofici - e le idee viventi che essi esprimono - possono sembrare troppo vaghi, troppo semplicistici. Il testo di Stefano, per esempio, se lo si giudicasse in termini teoretici, risulterebbe troppo breve e superficiale. Lascia molte questioni senza risposta: In che senso le altre persone sono parte di me? Per quale motivo non posso esistere per conto mio come Robinson Crusoe? E che ne è degli approcci alternativi all'identità personale, tipo la teoria della memoria di John Locke?

Ad ogni buon conto, chi abbozza uno sketch filosofico non si

Phronesis

propone di tracciare un quadro completo ed esaustivo dell'argomento, tale da rispondere, una volta per tutte, alle innumerevoli interrogativi che esso solleva. Il suo scopo non consiste nel risolvere un interrogativo più o meno problematico, nel determinare, fissare, stabilizzare i termini della questione, ma al contrario - nello scompaginare, sfidare, destare stupore, trasformare e rinnovare il nostro sguardo sul mondo, evocare parole che ci spingano a nuove ricerche, o in breve, nell'aprire una finestra su nuove regioni dell'essere al di là dei nostri attuali confini.

Il che significa che un'idea può essere potente, nonostante - anzi proprio perché - è solo in abbozzo e tutta da sviluppare. Il suo potere deriva dal fatto che essa dà la stura alla vita. Una teoria ben redatta in quaranta cartelle, finita e completa sotto tutti i punti di vista, non ha lo stesso effetto.

Mi sembra che sia questo il genere di discorso che abbiamo bisogno di sviluppare nella pratica filosofica. Se la filosofia va calata e compenetrata nella vita di ogni giorno, ebbene, è necessario che rigetti la tradizionale egemonia della verità descrittiva. Giacché le idee viventi sono potenti come forze attive con effetto dirompente, piuttosto che come prodotti finiti inermi, che basta memorizzare ed analizzare.

Le implicazioni di questa impostazione - mi pare - sono profonde ed importanti. Non si tratta, semplicemente, di una questione di metodo, bensì di una vera e propria rivoluzione interiore. Poiché significa che, in quanto ricercatore della saggezza, mi svincolo, una buona volta, da qualsivoglia tentativo di intrappolare la realtà in teorie a tutto tondo, dalle mie rigide convinzioni personali, dagli sforzi che mi obbligo a fare per dar conto di esse e dalla necessità di giustificarle razionalmente. Significa che rinuncio al desiderio di rimanere in equilibrio sul terreno "stabile" della certezza, delle soluzioni, delle risposte, ed abbandono definitivamente la speranza che un tale retroterra teoretico mi possa

Phronesis

offrire riposo e sollievo. Significa che abbraccio la realtà umana in quanto priva di fondamento e di determinazione, che è sempre di più di quello che è, e si apre al di là di se stessa.

Ma nel rinunciare a tutto questo, scopro che, in realtà, non sto perdendo nulla. Al contrario, liberandomi della verità descrittiva divento più veritiero nei riguardi della realtà umana e della sua radicale apertura. E scopro, di conseguenza, che l'apertura non è affatto un niente, che non è una deficienza, bensì qualcosa di concreto, di ricco, di pieno. Intuisco che nessuna risposta è più di una risposta, e che nessuna teoria vale più che una teoria. Mi rendo conto che io stesso sono apertura - uno spazio aperto a che la pluralità di voci del reale si manifesti in me attraverso gli incontri che vado facendo con il mondo e con gli esseri umani che mi si approssimano.

La grande forza delle idee consiste nell'aprire. Certo, le idee possono anche chiudere: definire, determinare, circoscrivere - e a volte si tratta di una funzione importante. Ma per noi che siamo dediti alla ricerca filosofica, esse risultano più significative per la loro capacità di aprire una finestra verso ciò che è indeterminato, privo di fondamento, ovvero, penso, verso ciò che alcuni chiamano saggezza, o amore, o realtà, o Essere, o Lu.

Phronesis

Diciassettesima riflessione, 5 novembre 2006

La “*Philo-sophia*” è realmente una forma di filosofia?

È affascinante osservare come gli studenti universitari neo-iscritti vengono iniziati alla filosofia. In principio, il loro modo di pensare appare confuso - almeno in relazione a ciò che *noi* pensiamo sia un “buon” pensiero filosofico. Non riescono a comprendere un testo semplice, ad individuare delle linee di ragionamento che paiono scontate, a notare premesse e assunti impliciti. Un po’ per volta, però, seguendo l’esempio dei loro insegnanti e dei loro libri di testo, imparano a percorrere i sentieri della filosofia “ordinaria”. In breve, sono in grado di citare Sartre, di discutere Hume, oppure di formulare un’argomentazione. Il pensiero filosofico gli apparirà presto del tutto naturale.

Davvero affascinante: una mente è stata allenata. Una mente è stata iniziata a... a che cosa? Qual’è la natura di questo “regno” filosofico nel quale sono stati fatti penetrare?

La filosofia occidentale può esser considerata come una forma specializzata di discorso. Si tratta di un discorso che include certi temi specifici, teorie, concetti, metodi di ricerca, e che è, in gran parte, ispirata da un numero piuttosto ristretto di “testi canonici”: gli scritti di Platone, Aristotele, Cartesio, Kant, ecc. (e in aggiunta alcuni filosofi “minori” che si collocano alla periferia di questo rispettabile club).

Naturalmente, numerosi altri pensatori, nel corso della storia occidentale, non sono stati inclusi in questo club esclusivo: molti sono stati respinti poiché giudicati non pertinenti o superficiali. Altri furono dissuasi dallo scrivere, o persino non accettati nelle scuole: il loro modo di pensare era troppo diverso, eccentrico, sospetto. Senza contare il gran numero di potenziali filosofi che non ebbero mai la possibilità di sviluppare il loro pensiero, indotti a recedere da un’atmosfera intellettuale che era loro decisamente

Phronesis

estranea. (Ve lo immaginate il giovane Cartesio alle prese con la dottrina taoista?!)

Questi filosofi, o potenziali filosofi, sono stati emarginati, ignorati, o semplicemente non ascoltati. Le loro idee avrebbero potuto ispirare diversi ed inediti stili di pensiero e visioni del mondo, ma non lo hanno fatto. Il discorso della Filosofia occidentale è stato determinato da un piccolo gruppo di pensatori canonici con i loro testi, metodi, argomenti e concetti. E sono questi a definire, grosso modo, ciò che noi studiamo come Filosofia Occidentale. E invero, tu *devi* studiare questo discorso specialistico se vuoi essere preso sul serio come filosofo. Altrimenti, nessuna rivista scientifica di un certo rilievo pubblicherà i tuoi lavori e nessun dipartimento universitario ti darà lavoro.

Curiosa questa faccenda. Se con filosofia intendiamo la ricerca volta alla saggezza e alla comprensione, perché allora così tante forme alternative di discorso hanno finito con l'essere messe da parte e boicottate? Dopo tutto, in altre culture sono presenti diversi approcci di pensiero, basati su differenti assunti, metodi o concetti. Quale forza direttiva ha forgiato la Filosofia occidentale trasformandola nel discorso specializzato che conosciamo?

La storia "ufficiale", insegnata nelle aule universitarie, recita che ci sono delle buone ragioni per aver fatto di Platone, Cartesio e compagnia, dei paradigmi per definire che cos'è la filosofia.

Ci sono delle ragioni che spiegano perché, ad esempio, Diogene il Cinico o qualche signor Anonimo non sono stati inclusi nel Gotha degli eroi filosofici. Presumibilmente, una di queste ragioni si basa sul successo (o l'insuccesso) di quella determinata dottrina nella storia successiva e l'influsso da essa esercitato nei secoli seguenti.

Ma la storia ufficiale è davvero così accurata? In fin dei conti, spesso il giudizio storico è cagionato non dalla ragione, ma dalle lotte per il potere, dagli interessi personali, dalla competizione per

Phronesis

la fama e per il dominio. È possibile che la storia “ufficiale” sia unilaterale e pregiudiziale, come la propaganda delle autorità?

Proviamo a dare un’occhiata alla storia della filosofia da una prospettiva sociologica. Un discorso specialistico, basato su testi e metodi canonici, rappresenta una *tradizione*: un corpo di idee che è relativamente stabile, che si sviluppa molto lentamente, e che è studiato, emulato, riverito, discusso.

In tal senso, tradizione significa conservatorismo. Giacché essa promuove un discorso che richiede molto allenamento ed apprendimento, mentre, d’altro canto, rigetta approcci giudicati troppo personali, originali e ispirati dalla libertà di spirito. La tradizione traccia una netta distinzione tra filosofia legittima (“buona”, “importante”) ed illegittima (“cattiva”, “superficiale”), tra filosofia corretta e scorretta, ortodossa ed eterodossa. Senza contare che essa promuove filosofie capaci di dar vita a prodotti universali (teorie, metodologie) che possono essere controllati e trasmessi, e sbarrata la strada agli stili di pensiero aperti ed indefiniti. Preferisce le idee che si possono teorizzare e trasmettere per iscritto, piuttosto che quelle pratiche, da vivere nella quotidianità.

Il risultato è la filosofia con la quale ci misuriamo oggi, la filosofia manualizzata nei libri di storia, alla quale si dà l’appellativo di “Filosofia occidentale”.

Ma come è accaduto? Chi ha trasformato la Filosofia occidentale in un discorso così conservatore e tradizionalista? Chi ha tratto giovamento da questo genere di conservatorismo?

La risposta mi pare chiara. Il conservatorismo della filosofia è stato creato dalle istituzioni: l’università, l’accademia, la chiesa o il monastero, i giornali professionali. Le istituzioni hanno bisogno di stabilità. L’establishment filosofico necessita di terminologie, metodologie e testi specialistici per giustificare il suo status privilegiato. I filosofi istituzionalizzati necessitano di scienza e metodi per mantenere intatta la loro autorità. Solo grazie allo statuto pro-

Phronesis

fessionale che li distingue possono tracciare una linea di demarcazione tra coloro che sono stati iniziati e i non-iniziati, tra le filosofie accettabili e quelle inaccettabili, tra l'alto e il basso, tra loro e gli altri.

Insomma, la Filosofia occidentale "ufficiale" è quella dell'*establishment*, delle istituzioni più potenti. È la filosofia di chi detiene il potere e vuole conservare intatta al propria autorità.

Con questo non intendo dire che i professori universitari sono dei cinici affamati di potere. Immagino che la maggior parte di loro, incluse le personalità di maggior spicco, sia sinceramente interessata alla filosofia. Sono dell'idea che certi fiori possano spuntare e crescere solo in specifici *habitat*. Sul suolo delle istituzioni crescono i filosofi conservatori. Naturalmente, a volte ci imbattiamo in forme alternative di filosofia che vengono accettate dal mondo accademico (si pensi, ad esempio, a Kierkegaard), ma non possono durare a lungo. O scompariranno velocemente dalla scena accademica, oppure verranno addomesticati, re-interpretati ed assimilati all' "ortodossia".

Sarebbe errato affermare che la tradizione in sé sia un male. Dopo tutto, la tradizione filosofica ci permette di passare in rassegna ed imprimere nella nostra memoria idee ricche di ispirazione, di svilupparle gradualmente e di raffinarle, come evidenziano i meravigliosi tesori intellettuali in cui ci si imbatte leggendo libri di filosofia.

Ma il prezzo da pagare è pesante: l'ortodossia limita la filosofia ad un genere di discorso molto specifico e sopprime le forme alternative di discorso. Nel caso della Filosofia occidentale, il discorso dominante si è focalizzato sulle discussioni astratte che mirano alla produzione di teorie, mentre ignorano virtualmente ogni altro approccio alla vita.

Tale situazione risulta particolarmente problematica per la pratica filosofica, che non è un genere istituzionale di filosofia.

Phronesis

Chiunque abbia fatto qualche consulenza filosofica è consapevole di quanta poca rilevanza abbiano Aristotele e Cartesio per la vita di tutti i giorni. I grandi testi dell'ortodossia hanno molto poco da dirci intorno alla vita concreta. Persino quelle antiche filosofie che si proponevano di guidare la vita quotidiana risultano assai lontane, oggi, dall'esistenza della singola persona in carne ed ossa. Che valore, che efficacia hanno le rigide formule dello Stoicismo per l'uomo della strada?

La vita concreta è assai più complessa e ricca, molto più poliedrica ed indefinita, contraddittoria, dinamica e personale rispetto alle formule universali. E la filosofia ortodossa è decisamente troppo ristretta e rigida per darle il giusto valore.

Credo, quindi, che il settore accademico definito "filosofia", non abbia molto da offrire a noi, filosofi praticanti. Per quanto ci riguarda, Spinoza e Leibniz non sono più rilevanti di Sigmund Freud o Mircea Eliade, di Meister Eckhart piuttosto che di Dostoevskij o Rilke, o persino di un saggio sciamano dell'Amazzonia. Come filosofi, non ci riconosciamo nei ristretti confini del discorso specialistico e professionale dell'Accademia. Non abbiamo alcuna connessione speciale con la filosofia istituzionale. Siamo viaggiatori in un mondo decisamente più ampio.

La conclusione potrebbe risultare difficile da accettare per molti di noi, filosofi praticanti. Abbiamo trascorso così tanti anni nei dipartimenti di filosofia che ci pare arduo pensarci in altra maniera, se non come filosofi - abbiamo altre alternative?

Ma dobbiamo maturare la consapevolezza - di questo sono convinto - che, se vogliamo davvero toccare con mano la concreta realtà umana, allora è necessario demolire i muri dell'ortodossia filosofica. Non abbiamo alcuna ragione di nutrire particolare riverenza per gli eroi della tradizione filosofica - Aristotele, Kant, Hegel e compagnia bella. Abbasso i re! Sono ancora dei grandi re, ma non sono i *nostri* re.

Phronesis

Qualcuno potrebbe domandarmi: ma che cosa proponi esattamente al loro posto? Di quale discorso alternativo stai parlando? Se usciamo fuori dal pensiero istituzionale, dove potremmo andare?

Naturalmente, non tenterò, su due piedi, di arrabattare una risposta a tali questioni. Non ho alcuna intenzione di suggerire una nuova prigione intellettuale per rimpiazzare la vecchia. Per quanto mi riguarda, i *philo-sophoi* sono nomadi senza patria, senza pietre tombali. Non apparteniamo ad alcuna disciplina o discorso particolare. Abbiamo familiarità con molti, eterogenei stili di pensiero e di comprensione, e non con *uno* soltanto; conosciamo migliaia di metodi, ma non l'*unico*, definitivo metodo. Siamo coloro i quali cercano di esplorare gli interrogativi, i dubbi, i problemi dell'uomo, senza avere alcuna risposta da offrire. Ci interessiamo di ogni genere di situazione problematica, ansietà, desiderio, ma abbiamo le mani vuote. Noi vogliamo entrare in contatto con tutte le sfaccettature dell'esistenza umana, ma non sappiamo come spremerele tutte quante in una ben strutturata teoria o in una visione del mondo conclusa.

Questo definisce, a mio avviso, la nostra identità di *philo-sophoi*. Siamo eterni nomadi - non perché disillusi o cinici, ma perché è proprio in questo nostro modo d'essere che crediamo di poter realizzare la pienezza dell'esistenza umana: nell'immensa ed inesauribile prateria della vita.

È in questa maniera che entriamo in contatto con l'Essere, Lu, il sacro. E la nostra missione in quanto *philo-sophoi*, per come la vedo io, consiste nell'invitare gli altri ad unirsi a noi nel nostro vagabondare per i sentieri della vita. Invitiamo tutti quanti a condividere la *philo-sophia*, non solo chi è in possesso di titoli accademici o ha studiato filosofia, ma chiunque abbia voglia di mettere in discussione le proprie conoscenze, chiunque sappia di non sapere.

Phronesis

Diciottesima riflessione, 5 dicembre 2006

Contemplare al di là dei giochi

Qual è lo scopo della pratica *philo-sophica*?

Non posso parlare *dello* scopo. Le mie riflessioni si limitano ad esprimere la voce personale di una persona in particolare.

Va bene. In tal caso qual è il *tuo* scopo nel fare *philo-sophia*?

Per come la vedo ora: andare oltre i confini dei giochi.

Giochi? Che cosa intendi dire?

Prendiamo ad esempio una partita a scacchi. Tiriamo in aria una moneta: “Io sono il bianco!”

Davvero, *io sono* il bianco. Le statue di plastica bianche sulla scacchiera di legno non sono le mie - sono ME. Quando sono tutto preso dalla partita, sui pezzi si focalizzano le mie speranze, i miei pensieri, i crucci e le gioie. Se la tua regina nera prende il mio alfiere bianco, il dispiacere che provo è ben reale. Le mie azioni si identificano con le mosse dei pezzi bianchi. Attraverso di loro mi muovo, attacco, mi prendo la rivincita, trionfo, vivo. Per il semplice fatto che loro sono me. Per tutta la durata della partita, le 64 caselle bianche e nere della scacchiera rappresentano il mio mondo.

Giocare una partita significa essere trasportati dalla “vita reale” in un’altra realtà - quella della scacchiera, di un mazzo di carte, di un campo di pallacanestro. Quando mi siedo a giocare, non sono più l’uomo nato in Israele, che insegna filosofia, e che ha un appuntamento col dentista per domani. Questi fatti non fanno alcuna differenza rispetto al luogo dove si trova ora la mia mente. Quasi quasi non esistono affatto per me.

Ciononostante, nel retrobottega della mia mente continuo ad essere consapevole che si tratta soltanto d’un gioco, e che ho un appuntamento col dentista domani. In effetti, sono come scisso in due parti: una parte di me vive il gioco, mentre un’altra parte è

Phronesis

vagamente cosciente del più ampio mondo circostante. Vivo in due differenti realtà al medesimo tempo: la partita e il mondo “reale”.

Il gioco è un fenomeno talmente comune che, normalmente, non ci rendiamo conto di quanto sia straordinario. È sorprendente che io possa *essere* i soldatini bianchi sulla scacchiera e dimenticare la mia identità e gli affari di cui normalmente mi occupo. È sorprendente che possa vivere due differenti vite. Differenti, perché in ciascuna di loro ho intenzioni e preferenze eterogenee, speranze, timori, atteggiamenti diversi. È come se, dentro di me, ci fossero due sorgenti di motivazione, di pensiero, di emozione, in una parola, di vita.

I giochi sono dispositivi che mi mettono in condizione di vivere una seconda vita, una realtà alternativa. Sotto questo profilo, essi sono simili ai film e ai romanzi. In un film, mi mordo le unghie quando l'eroe viene aggredito e tiro un sospiro di sollievo quando si salva. Mi identifico pienamente con il protagonista, con le sue preoccupazioni, le sue paure, le sue speranze. Eppure, di solito non confondo i due piani di realtà. Al cinema, non mi capita mai di scambiare un personaggio del film con chi mi siede accanto.

In che senso un gioco è differente dal mondo “reale”? Un gioco ha delle regole precise che limitano il comportamento del giocatore (per esempio, il re può muovere solo di uno spazio, o non si può toccare il pallone con i piedi). Ma anche nel mondo “reale” la nostra vita è governata da regole: la legge di gravità, gli schemi psicologici, le norme sociali.

Ogni gioco ha uno suo scopo preciso (ad esempio, dare scacco al re dell'avversario o fare canestro). Ma anche nella vita “reale” le nostre azioni sono governate da finalità: divertirsi, avere successo, fama, sentirsi sicuri, ecc.

I giochi, quindi, sono imitazioni della realtà ed è questo a renderli così affascinanti. Però non sono la realtà. Per il semplice

Phronesis

fatto che le regole e lo scopo di un gioco sono puramente immaginari. Consistono nel far-credere. Giocando mi comporto *come se* fosse importante mettere la palla nel canestro; *come se* la palla non potesse essere toccata con i piedi, ma soltanto con le mani. Queste regole e questi fini non hanno un potere reale su di me. Ne sono guidato e vincolato solo fintantoché le accetto e mi ci identifico, lasciando che siano loro a determinare la mia realtà.

L'incredibile potere dei giochi deriva dalla nostra capacità di identificarci con le norme e le finalità immaginarie come se fossero reali. Ci immedesimiamo con situazioni fittizie e allontaniamo la "vera" realtà dalla nostra consapevolezza.

Esistono giochi da tavolo, con la palla, con le carte, ma ci sono anche giochi psicologici e sociali. Posso giocare al gioco "Sono carino", "Sono saggio", o persino al gioco "Sono un filosofo". Si tratta di giochi a condizione che io mi identifichi con loro; se faccio finta che siano loro a determinare ciò che io sono. Ad esempio, potrei lasciare che l'idea "Sono carino" assuma il controllo del mio modo di agire e di parlare. Oppure, potrei assumere una certa postura e un favellare da "Io sono saggio". Mi impongo determinati standard (regole, scopi) e circoscrivo la mia personalità al loro interno. La mia realtà, in tal caso, risulta più ristretta.

Esistono anche dei giochi intellettuali: mi impongo specifici standard di pensiero e di credenza - "Sono un esistenzialista", "Credo nel dualismo", "Posseggo un gusto raffinato". Modello i miei pensieri in base a determinati schemi, stili riflessivi, assunti di fondo. Anche in questo caso, si tratta di giochi a condizione che io identifichi la mia realtà con loro, se lascio che restringano il mio modo di pensare e di essere, se immagino che siano loro a determinare ciò che io sono.

Giocare, quindi, equivale a confinare me stesso all'interno di una ristretta realtà fittizia. Il che non è necessariamente un male. I giochi possono essere divertenti. E possono anche aiutarci a rag-

Phronesis

giungere certi obiettivi. I giochi sociali salvano la società dal caos. Ma se mi lascio prendere dai giochi smarrendone la coscienza, se mi perdo tra le loro pieghe per lunghi periodi di tempo, finisco col non vivere a pieno la mia esistenza. Perdo la possibilità di entrare in contatto con molti aspetti della realtà umana. Mi condannano a vivere in un mondo virtuale che magari è intessuto di nobili ideali filosofici, oppure dai luoghi comuni richiesti dalla società, o, peggio, da capricci e fantasie egocentriche.

Ci sentiamo meravigliosamente “bene” quando ci capita di perdersi in una trama di regole e scopi artefatti. I ragazzi israeliani imparano velocemente i dettami ed i precetti legati all’identità israeliana, così come fanno i ragazzi arabi con l’identità araba. L’Americano fa il tifo per il suo team di baseball e l’Italiano per la sua squadra di calcio. Il povero agricoltore africano sogna un campo ombreggiato di alberi carichi di caschi di banane, mentre il filosofo americano vagheggia fama e successo (nel Gotha degli intellettuali!).

È davvero prodigioso constatare quanto ci faccia sentir bene il sintonizzare ed appiattare i nostri pensieri, emozioni, aspirazioni, comportamenti sulla falsariga di un aspetto circoscritto e limitato dell’umana realtà.

Eppure parrebbe che non siamo totalmente imprigionati nei nostri giochi. Il giocatore di scacchi ha una qualche vaga coscienza di stare giocando e del fatto che la sua realtà va ben oltre la plancia quadrettata. Una ricca signora ad un party dell’alta società può agire e sentire secondo le norme sociali, eppure una vocina nella parte posteriore della sua mente le sussurra che sta solo interpretando una sceneggiata.

Non sono del tutto prigioniero del mio gioco. Anche quando le circostanze mi impongono di recitare secondo il copione impostomi dalla società in cui vivo e dalla mia complessione psicologica, nessuno mi obbliga ad identificarmi completamente con esse,

Phronesis

ad azzerare la mia esistenza sui loro binari monodimensionali. Persino quando mi scopro in completa balia delle mie abitudini, ossessioni, paure segrete, mi rimane la possibilità di intuire il semplice fatto che la mia realtà va ben oltre questi giochi.

La moderna psicologia ha sviluppato metodi e approcci per aiutare la gente a prendere coscienza dei propri giochi psicologici (“schemi emozionali”, “difese”, “repressioni”, ecc.) e superarli. Ma questo compito, per quanto possa essere importante, è ancora assai limitato. Giacché andare oltre i propri giochi psicologici non significa ancora essere riusciti ad infrangere le sbarre della nostra prigione più radicale, la prigione concettuale - i giochi del nostro comprendere: le regole e le mete che seguiamo costruendo le coordinate basilari del nostro mondo. Questi, dunque, sono i giochi dei nostri modelli cognitivi, dei nostri pregiudizi culturali, delle strutture (o norme) che la nostra particolare autobiografia impone alla realtà.

Ci è possibile diventar coscienti di questi più fondamentali giochi ed andar oltre la nostra normale concezione della realtà? Esiste un modo per trascendere gli usuali schemi di intendimento che danno forma a quello che chiamiamo “mondo”?

Si tratterebbe di un compito enorme, fantastico. È difficile immaginare un’aspirazione più ambiziosa. Eppure, credo che non sia del tutto fuori dalla nostra portata. Naturalmente, sono un uomo ed, in quanto tale, non posso non avere dei limiti. Non posso sbarazzarmi di tutti i miei modelli cognitivi e culturali. Ma il punto è che non ho affatto bisogno di identificarmi in tutto e per tutto con essi. Non sono obbligato a circoscrivere la mia consapevolezza a degli specifici giochi intellettuali. Ho la capacità di “prestare orecchio” ad una più ampia coscienza di una più grande realtà. Sono libero di far spaziare il mio sguardo interiore al di là dei miei limiti.

Se ciò è davvero possibile, se sono in grado di sopravanzare i

Phronesis

miei giochi e di entrare in contatto con un dominio più esteso dell'umana esistenza, ebbene, mi pare che questo sia un compito decisamente appropriato per la *philo-sophia*. Giacché, per usare la metafora di Platone, al *philo-sophos* spetta il compito di muovere i suoi passi fuori dalla ristretta caverna verso un mondo più vasto.

Ed è questa, dunque, la mia personale risposta (almeno per ora) alla domanda che ho posto all'inizio della presente riflessione. Il mio scopo nel fare *philo-sophia* non consiste nel cercare risposte, teorie o spiegazioni, nel limitarmi ad ascoltare la voce della ragione, o quella della moralità o della bellezza. La meta che mi prefiggo, piuttosto, è di trascendere i limiti della mia ordinaria visione del mondo e di esser testimone di un orizzonte più ampio dell'umana realtà - attraverso la mia consapevolezza, attraverso i miei pensieri ed i miei scritti, attraverso le relazioni che intrattengo con gli altri e la vita quotidiana.

Phronesis

Diciannovesima riflessione, 5 gennaio 2007

Il dialogo polifonico

Mi ha fatto davvero piacere ricevere delle interessanti reazioni alla mia ultima riflessione (sui giochi), e le ho inserite nel mio sito web. Sono lieto che gli scriventi abbiano espresso i loro convinimenti, soprattutto per il fatto che sono differenti dal mio.

Dopotutto, la mia personale voce *philo-sophica* è soltanto *una* voce. Proviene dall'esperienza di vita di *una* singola persona. Esprime il modo in cui la realtà umana parla attraverso la mia particolare vita, ma non attraverso altri modi di essere. Senza altre voci, la mia risulterebbe inevitabilmente unilaterale, incompleta.

Pertanto, stimo che le differenti voci dei miei interlocutori, compagni ed amici nella pratica *philo-sophica*, non siano contrarie, bensì complementari alla mia. Si uniscono a me per dar vita ad un intendimento più pieno, ad una musica più ricca, come le molte e diverse tonalità di voce all'interno di un coro. La mia singola voce non è mai sufficiente ad esprimere la ricchezza della realtà umana - così come un singolo flauto non sarebbe in grado di produrre una sinfonia.

Per questo motivo, non mi va di argomentare e di difendere le mie riflessioni. Mi piace ascoltare le reazioni degli altri, ma non mi interessa, in verità, se sono o non sono d'accordo con me. Lo scopo delle mie riflessioni non è convincere, ma suscitare riflessioni, ispirare - ed essere ispirato. Non ho intenzione di formulare verità universali, ma di fare la mia parte all'interno di un più nutrito coro di voci. Coltivo la speranza che altre voci risuonino insieme alla mia, duettando proprio come un soprano fa con un tenore, arricchendo, in tal modo, la musica *philo-sophica*.

Questo tipo di interazione *philo-sophica* può esser definito "dialogo polifonico" (prendo in prestito questa definizione dal mio amico Stefano Zampieri). È radicalmente diversa dal modello

Phronesis

“Io-ho-ragione-tu-hai-torto” prevalente nella filosofia ortodossa. Il presupposto in questo caso non è: “Se pensiamo in modo differente, allora uno di noi due deve necessariamente sbagliarsi riguardo alla realtà”; ma piuttosto: “Se la pensiamo in maniera diversa, allora abbiamo la possibilità, insieme, di dar voce ad una più ampia parte del reale” - proprio come un duetto può spesso risultare più incisivo di un assolo.

In un dialogo polifonico non mi prefiggo lo scopo di metterti a tacere provando che sei in errore, ma di esserti d'ispirazione a che tu possa tirar fuori le tue migliori qualità, e viceversa.

Se faccio uso di argomenti e contro-argomenti, ebbene, non è con l'intenzione di forzarti a pensarla come me, bensì di dar corpo alla possibilità che ci si aiuti vicendevolmente a chiarificare e perfezionare le idee che parlano in ciascuno di noi. Giacché il nostro scopo comune è di dar voce alla ricchezza della nostra realtà. Le nostre differenti voci *philo-sophiche*, se sono fedeli a ciò che le muove, se sono precise e coerenti, possono addizionarsi dando vita ad un coro *philo-sophico* multi-dimensionale proprio perché sono differenti.

Questo è il motivo per cui, nelle mie prime riflessioni, suggerivo che, in quanto *philo-sophoi*, noi dovessimo andar oltre il discorso tradizionale della Filosofia occidentale ortodossa. Proponevo di metterci alla ricerca di forme alternative di discorso, che non si basassero sul fatto che le idee filosofiche fossero necessariamente delle teorie, che non cercassero di imprigionare la realtà in formule dichiarative universali, che non si preoccupassero di provare con argomentazioni e contro-argomentazioni chi fosse nel giusto e chi, invece, nell'errore.

L'idea che il filosofare sia da concepire alla stregua di un dialogo polifonico potrebbe sembrare strana. Dopo tutto, lo scopo della filosofia è comprendere - riuscire ad impossessarsi della verità intorno a ciò che è reale. In che modo possiamo accettare due af-

Phronesis

fermazioni filosofiche tra loro divergenti? Se la tua idea è vera, come può esserlo anche la mia, se è in contraddizione con la tua? Non se ne ricava che il tentativo di dar vita ad una *philo-sophia* polifonica, di fatto, implichi, da parte nostra, la rinuncia agli stessi ideali di verità e di realtà? Il che non ci conduce dritti dritti al relativismo estremo o al soggettivismo, dove il vero e il falso non hanno quartiere, tutto è relativo, ogni posizione è ugualmente ed inutilmente vera?

Si tratta di un'obiezione decisamente problematica, in quanto costruita su un assunto significativo - a proposito di ciò che significa essere in contatto con la verità. Spesso pensiamo alla verità in termini "descrittivi" o "teoretici": presumibilmente, dire la "verità" significa parlare accuratamente *intorno* alla realtà, ossia fotografare la realtà per mezzo di descrizioni precise o di teorie ben costruite.

Tuttavia, non vi è alcuna ragione per limitarci a tale postulato, su cui riposa l'impianto filosofico tradizionale. Possiamo ricercare la verità in altre maniere - per esempio, prendendo parte alla verità, oppure dando voce alla verità. Da questo punto di vista alternativo, "verità" assume un altro significato, cioè che io incarni un certo modo di essere e apra me stesso alla realtà. "Essere nella verità" è una prassi di esistenza, e non qualcosa che sono in grado di fissare con le parole. La funzione delle parole, quindi, non consiste nel definire, circoscrivere, fissare un'opinione, ma nell'aprire me stesso al di là dell'opinare in compagnia di altri esseri umani.

Per questi motivi, a volte mi stupisco quando la gente mi parla del "mio approccio" alla pratica filosofica, o delle "mie opinioni" su alcuni temi filosofici. Ma davvero io possiedo un approccio filosofico? Ho un mio bagaglio personale di idee e di dottrine filosofiche?

È vero - lo riconosco - che, di tanto in tanto, le mie parole suonano come affermazioni categoriche - riguardo alla natura della

Phronesis

saggezza, o allo scopo della *philo-sophia*, o ancora (come in questa riflessione) intorno al dialogo *philo-sophico*. E, in certe occasioni, sembro tranciare giudizi ben argomentati, specialmente quando metto in discussione la filosofia ortodossa.

Eppure, non ho opinioni filosofiche da difendere a tutti i costi, né tanto meno mi sfiora il desiderio di dimostrarle universalmente vere. Getto giù idee sullo schermo del computer, non verità. Do voce alle parole che parlano dentro di me, a lampi d'intuizione, bolle, osservazioni, o in breve, ad un fraseggio musicale in una sinfonia *in fieri*. Quanto vado dicendo non dev'essere inteso come una linea di fondo, ma come un semplice passaggio in una canzone che va sviluppandosi per proprio conto. Perché in *philo-sophia* non ci sono parole definitive, ma solo una musica che in eterno riecheggia sempre nuova. E anche questa riflessione, che ha l'apparenza di dire qualcosa di definitivo sul significato dei dialoghi *philo-sophici*, è soltanto un breve accordo di quella musica.

Ma allora, per quale motivo le mie riflessioni suonano spesso come affermazioni categoriche? Una ragione sta nel fatto che questo è il mio modo di dare ispirazione - io scrivo utilizzando un linguaggio forte e ricco di provocazioni per stimolare il lettore. Inoltre, talvolta critico la filosofia ortodossa per incoraggiare tutti noi a prendere in considerazione strade non-ortodosse. Con le mie considerazioni mi propongo di mettere in discussione il monopolio che l'ortodossia detiene e, in questo modo, di dischiudere la porta a vie alternative di filosofare.

Ma una terza ragione trovo sia affatto più importante: i limiti della grammatica. È questo il problema con le regole del linguaggio: quando connettiamo un soggetto ed un predicato e formuliamo una proposizione grammaticalmente corretta, il risultato non può che suonare come un'affermazione categorica.

Vorrei ci fosse un'altra maniera per costruire frasi. Vorrei che esistesse una coniugazione linguistica speciale, o un tempo

Phronesis

grammaticale speciale, grazie al quale poter esprimere idee senza trasformarle automaticamente in dichiarazioni. Potremmo chiamarlo “il tempo *philo-sophico*”, o “il tempo meditativo”: passato, presente, futuro... e “meditativo”. Forse dovremmo inventarlo...

Ma c'è una quarta ragione che spiega il motivo per cui le mie riflessioni sovente appaiano tanto assertive. Ho detto prima che non ho opinioni filosofiche e che non ho alcuna intenzione di dare alle mie parole valore di verità universali. Bene, non sono stato preciso. Infatti, molte volte mi lascio prendere la mano e faccio dichiarazioni su ciò che è vero e su ciò che falso, su come la filosofia dovrebbe essere e su come non dovrebbe essere.

Lo ammetto. Ma, credetemi, è solo una parte di me a parlare. È la parte di me che fa il gioco della filosofia ortodossa, il gioco di provare ad intrappolare la verità universale. Di quando in quando mi smarrisco in questo gioco, ma come ho notato nella diciottesima riflessione, la persona che fa un determinato gioco è anche più grande del gioco stesso. Il giocatore di scacchi, mentre è concentrato sulla partita che conduce, è in grado nello stesso tempo di conservare la consapevolezza che, in fin dei conti, si tratta soltanto di un gioco. Chi sta assistendo ad un film, dopotutto, è cosciente di esser seduto in un cinema.

Similmente, è solo una parte di me a fare il gioco delle affermazioni categoriche. Sono un essere umano; come potrei sbarazzarmi di tutti i giochi? Ho miei propri meccanismi cognitivi, schemi psicologici, condizionamenti culturali e programmazione biologica. Certo, hanno la loro funzione e il loro valore, gli uni e gli altri, ma mi condizionano - mi tentano - a pensare e a comportarmi come se le mie parole fossero verità universali, la mia singola voce l'intera musica, la mia piccola scacchiera il mondo intero. Nondimeno, anche in quei momenti in cui mi scopro a giocare secondo le regole del dire categorico e della verità teoretica, nel retro della mia mente mi mantengo ben conscio che questa

Phronesis

è solo una maniera limitata di rapporto con il reale.

In un certo senso, quindi, mentre il mio sé più ristretto è impegnato nei suoi giochi teoretici, il mio sé più ampio - la mia più ampia consapevolezza - contempla il mondo da un punto di vista ulteriore, svincolato dai ceppi del pensiero teoretico. Sicché si spinge verso quegli orizzonti dell'umana esistenza che nessuna, singola teoria universale può cogliere.

Ed è proprio questo, penso, il vero *philo-sophos* che è in me (e in ciascuno di noi): la riposta consapevolezza di esser più grande dei miei limiti ordinari e di esser testimone dello sconfinato regno della realtà umana, composta tanto dalla varietà dei giochi e delle miopie che essi recano con sé, quanto da ciò che giace al di là di essi.

Phronesis

Ventesima riflessione, 5 febbraio 2007

Come le idee aperte sono in grado di ampliare la mia consapevolezza

Qualche settimana fa, c'è stato qualcuno che ha voluto discutere con me intorno alle ultime riflessioni pubblicate. Ha cominciato con lo spiegare che cosa avesse compreso dalla lettura dei testi. Nel far ciò, ha cercato di precisare, punto per punto, che cosa avevo scritto e di dire esattamente che cosa pensava che io intendessi dire.

Mentre parlavo con lui, mi montava dentro la sgradevole sensazione che egli stesse distorcendo il vero significato delle mie parole, o persino banalizzandolo (senza cattive intenzioni, per carità). Ma, di primo acchito, non sono riuscito ad individuare esattamente il motivo per cui mi sentivo a disagio.

Poi ho capito: stava tentando di rendere i miei testi più precisi di quanto lo fossero realmente. Stava “traducendo” le mie parole in idee ben definite.

Quando parlo o scrivo di *philo-sophia*, le mie parole contengono sempre un elemento che è indeterminato, non-definito. Quando dico, per esempio, “andare oltre i miei confini” oppure “voci della realtà umana”, non ho un'esatta definizione di ciò che queste parole significhino. Posso averne in mente un qualche figura, un'immagine, una qualche parziale comprensione, ma molto rimane vago, nebuloso, sfuggente.

E non si tratta di un malcapitato incidente. Provo rispetto per l'elemento indefinito contenuto nelle idee che prendono la parola attraverso di me. Non ho alcuna intenzione di far loro violenza, sforzandole all'interno di contorni netti. Giacché possono essere davvero importanti solo e precisamente in quanto rimangono indefinite: la loro apertura mi permette di mantenermi in uno stato di apertura. Fintantoché il loro significato rimane aperto, indefi-

Phronesis

nito, non mi imprigionano tra le lisce pareti di un'opinione ben determinata. Quando rifletto su di loro, mi consentono di esplorare le loro vere implicazioni e, in questa maniera, mi incoraggiano ad investigarne nuovi significati. Agiscono più a mo' di sagge domande che di risposte, come segnali stradali che mi indirizzano a muovermi in una certa direzione, mai completamente esplorata prima d'ora.

In breve, il ruolo di tali idee indeterminate consiste nel favorire la comprensione di una visione che non mi è ancora del tutto chiara. Non servono a delimitare i miei pensieri entro il recinto di definizioni e distinzioni, non precisano né arricchiscono la mia visione in termini concettuali, ma illuminano, allargano il mio sguardo verso significati ulteriori ed inediti approcci cognitivi.

Non sto cercando di dire che le idee ben definite appartengano ad un genere inferiore e che il loro *status* ideale sia l'indefinitezza. Anche loro, ci mancherebbe, hanno una funzione che gli è peculiare, ma si tratta, per l'appunto, di una funzione diversa.

Per come la vedo io, il fatto è che, quando abbiamo a che fare solo con idee interamente determinate, tendiamo inevitabilmente a rimaner ingabbiati in teorie ed opinioni inflessibili. Le coordinate che definiscono il nostro mondo sono oltremodo "spigolose", le distinzioni sanno di ultima spiaggia, di dogma, sono troppo rigide - proprio come le pareti della caverna di Platone.

Penso che nella storia della filosofia, gli elementi ideali privi di contorni chiari e distinti spesso sono caduti nel dimenticatoio, o peggio, sono stati volontariamente messi da parte. La gran parte dei filosofi si sono preoccupati di definire, chiarificare, levigare e rifinire le idee, come per purificarle da ogni traccia di vaghezza ed approssimazione residua, traccia considerata, a dir poco, sospetta.

Per questo motivo, forse, la filosofia tradizionale spesso guarda alle idee come teorie da possedere e trasmettere. Ciò nonostante, se si intende la *philo-sophia* come ricerca della saggezza e stile di

Phronesis

vita, non è importante il possesso delle idee, quanto piuttosto l'impatto che possono avere su di noi: tracciare e squadernarci dinanzi nuovi sentieri per la comprensione che possano condurci oltre le nostre attuali limitazioni.

Naturalmente, sarebbe errato ed antifilosofico prendere tutto ciò a pretesto per giustificare pensieri imprecisi ed incoerenti o uno scrivere confuso, malaccorto. Le parole della filosofia devono essere precise, non in senso scientifico e concettuale, ma piuttosto in senso letterario, come nella composizione di un poema. Le parole dovrebbero essere scelte con attenzione allo scopo di dar voce alle idee che si sono concepite e per consentire loro di svolgere l'importante funzione di cui sono investite, cioè di aprirci davvero a visioni non ancora esplorate.

Da questo punto di vista, le mie riflessioni non dovrebbero essere intese come teorie od opinioni personali. Quello che scrivo è valutabile soltanto in base a quanto contribuisca attivamente alla mia interminabile ricerca di nuovi orizzonti di comprensione e saggezza - e, mi auguro, in base a quanto possa esser d'aiuto agli altri nella loro personale ricerca. Questo è il motivo per cui, quando il mio lettore ha tradotto il testo in idee ben definite, un elemento cruciale, di fatto, è andato perduto: la sua apertura.

Che cosa intendo, dunque, quando dico "dare voce alla realtà umana" oppure "essere aperto a nuovi orizzonti di comprensione"?

Posso rispondere soltanto in maniera vaga. Ma è proprio questa la ragione per cui tali idee mi ispirano a mantenermi in una condizione di perenne ricerca.

E anche la riflessione che ho appena scritto non è un'idea definita. Sto mettendo per iscritto questi pensieri non per gettar giù i principi della *philo-sophia*, non per costruire una teoria dell'indefinitezza, ma per lasciar esprimere una visione aperta ed indeterminata che si manifesta nel mio intimo e richiede d'essere in-

Phronesis

dagata. Mentre scrivo queste riflessioni, a dire il vero, mi limito a descrivere la mia esperienza personale, l'esperienza del dar voce ad idee che non ho completamente afferrato. Ogni qual volta mi dedico alla stesura di una riflessione, ho la possibilità di rendermi conto che le idee in me insorgenti puntano in una certa direzione, vogliono portarmi un po' più lontano, ma non sono in grado di dire con esattezza dove mi stanno conducendo. Eppure, un po' alla volta, mi rivelano qualche ulteriore particolare di loro stesse e mi spronano a concepire altre idee, che, grazie alla loro apertura, mi spingono ancora più in là.

E, per quanto mi riguarda, sono soddisfatto così. Non sento il bisogno di afferrare, possedere, controllare tali idee. Lasciate che si sviluppino secondo il ritmo e nella direzione che è loro più congeniale. Sono convinto che mi condurranno attraverso paesaggi ricchi di senso.

Il mese scorso la nostra compagnia filosofica si è incontrata a Firenze. È stato il nostro primo incontro faccia a faccia. Per tutti noi, penso, ha rappresentato una straordinaria esperienza di reciprocità. Potrebbe sembrare sorprendente. Quanto otto filosofi provenienti da cinque differenti paesi si riuniscono, verosimilmente lo fanno per argomentare e sostenere, a turno, le loro tesi. Tutti noi siamo attivi come filosofi praticanti (inclusi alcuni presidenti di organizzazioni nazionali), e persone del genere, di solito, hanno priorità e convinzioni personali. Normalmente, una situazione del genere è foriera di discussioni e disaccordi. Eppure, sebbene si sia fatta filosofia per un intero fine-settimana, non siamo mai giunti ad una vera controversia.

Badate, non intendo dire che ci siamo trovati d'accordo su tutte le questioni filosofiche in agenda. Il fatto è che la questione dell'accordo o del disaccordo non aveva reale importanza all'interno delle nostre conversazioni. Ciascuno di noi, naturalmente, è latore di una differente prospettiva su determinati temi

Phronesis

filosofici, ma invece di confrontarci in maniera polemica su tali differenze, le abbiamo accolte tutte quante e le abbiamo utilizzate per dar vita ad un “dialogo polifonico” (vedi diciannovesima riflessione). Abbiamo “cantato” con “voci” diseguali nel medesimo, comune, coro.

Come è stata possibile una cosa del genere? Come siamo riusciti a fare filosofia - dando vita ad un confronto discorsivo - trascendendo le nostre diverse opinioni personali?

Credo che la risposta principale a questa domanda sia: non avevamo alcun interesse a definire i nostri convincimenti. Non eravamo impegnati a render più chiari i nostri concetti e più precise le nostre idee, come è assolutamente comune nella filosofia tradizionale. Invero, non nutrivamo alcun interesse per quello che la filosofia accademica intende per precisione o accuratezza. Al contrario, abbiamo preferito lasciare i nostri concetti e le nostre idee alquanto aperti, con confini relativamente indefiniti. Di conseguenza, le nostre differenti “voci” filosofiche hanno potuto trovare reciproco accoglimento. Hanno potuto interagire ed esplorare insieme, invece di scontrarsi e contraddirsi. I muri che, solitamente, tengono separata un’opinione dall’altra sono stati demoliti.

In altre parole, non abbiamo trattato le nostre idee alla stregua di prodotti completi e ben definiti. Quando uno di noi esprimeva un’idea, lui o lei non aveva alcuna intenzione di presentarla come una risposta definitiva, bensì come una porta aperta su ulteriori indagini, un dito che punta al di là di se stesso, una fonte d’ispirazione per ulteriori idee, un invito rivolto agli altri per unire le forze e provare a rispondere insieme.

Non penso siamo riusciti a far ciò con intenzione pienamente cosciente. Ma, gettando uno sguardo retrospettivo sull’intero processo, sono convinto che le cose sono andate proprio così e che, di fatto, abbiamo avuto la possibilità di sperimentare un nuovo genere di dialogo filosofico.

Phronesis

Ventunesima riflessione, 5 marzo 2007

Sviluppare la sensibilità filosofica

Per più di un anno ho scritto e fatto circolare le mie riflessioni sulla pratica filosofica, e vi sono grato per l'interesse, il sostegno e i commenti che mi avete inviato. Adesso sento che è giunto il momento di misurarmi con un genere differente di scrittura.

Sto meditando di provare a scrivere una nuova serie di brevi testi. Vorrei condividere con voi alcune delle considerazioni che mi hanno portato a maturare quest'idea.

Come ho più volte affermato, sono convinto che, se vogliamo che la *philo-sophia* sia un modo di essere, che non *riguardi* la vita ma sia *nella* vita, in tal caso non la si può limitare alla sola attività intellettuale. La *philo-sophia* dev'essere presente non solo nei momenti in cui discutiamo di questioni più o meno astratte in aula o scriviamo articoli, ma anche quando andiamo a fare compere, chiacchieriamo con un amico, oppure ci sediamo a tavola per pranzare. Dopo tutto, il *philo-sophos* è un essere umano che vive in questo mondo, e anche la sua saggezza appartiene a questo mondo.

Philo-sophia non significa prendersi una pausa dalla vita, ma costruire una dimensione aggiuntiva alla vita ordinaria, una dimensione di comprensione, di significato. Così, come essere umano guido la macchina per andare al lavoro, lavo i piatti, faccio telefonate, incontro amici - ma come *philo-sophos* faccio tutte queste cose con una sensibilità aggiuntiva aperta a nuove forme di intendimento. Conservo un'apertura particolare, una disponibilità a percepire e discernere le "voci" della vita e ad esprimerle - non solo a parole, ma con il mio intero modo d'essere. Sono un testimone della molteplicità di significati della realtà umana.

Questo implica, mi pare, che in quanto *philo-sophos* non penso e parlo soltanto in nome del mio piccolo ego. Non sento ed agisco

Phronesis

in maniera egocentrica, imprigionato nei miei preconcetti, avviluppato nella logica dei miei giochi psicologici e sociali. Viceversa, do spazio ad una più vasta comprensione affinché si esprima in me. In altre parole, do voce a quelle parti del mio essere che, di norma, sono inibite ed emarginate dai giochi in società, dai miei bisogni psicologici, dagli impegni quotidiani e dai pregiudizi culturali che mi contraddistinguono. Mi sforzo di sviluppare una più ampia consapevolezza per permettere ad altre parti della mia realtà di parlare attraverso di me e lasciare, quindi, che una più ricca gamma di intuizioni operi all'interno della mia esistenza.

Ovviamente, essere un *philo-sophos* in questo senso richiede una profonda trasformazione, una trasformazione che coinvolge nuove sensibilità e nuove attitudini. Certo, in quanto uomo continuo ad essere la stessa persona di prima, con le tendenze, le preferenze, i pregi e i difetti che mi sono familiari. Ma allo stesso tempo, in quanto *philo-sophos* non sono più totalmente confinato in questo vecchio io, non sono più totalmente immerso nella mia prospettiva soggettiva, con le irritazioni e i piaceri che la contraddistinguono. Non sono più solo il mio piccolo io, poiché la mia comprensione va oltre i suoi confini. Ora sono in grado di evadere dalla mia prigione, ed in questo senso sono più grande di me stesso. La mia vita è impregnata da una dimensione ulteriore, una più vasta consapevolezza, una più ampia realtà, invero. Ora non appartengo più al mio io, ma ad un più esteso regno di significato e di comprensione.

Già mi figuro con l'immaginazione qualcuno lamentarsi perché le mie parole, in questo contesto, sono troppo vaghe, troppo poetiche. "Non capisco di che cosa stai parlando!" E avrebbe ragione. Quello che ho scritto non voleva essere un'analisi o una teoria. In verità, sono persuaso che una teoria non possa "cogliere" il significato della vita *philo-sophica*, giacché la *philo-sophia* per sua intima natura è una ricerca aperta verso l'ignoto. Le mie

Phronesis

parole vogliono rappresentare soltanto un dito puntato in una certa direzione che è necessario esplorare. Indicano in maniera “gestuale” il cominciamento di una strada che scompare al di là dell’orizzonte.

Nondimeno, per quanto si tratti solo di un’indicazione verso una direzione di ricerca, è legittimo chiedersi: come ci muoviamo in questa direzione? E quindi, che genere di consigli o di guida abbiamo da offrire a coloro che desiderano unirsi a noi lungo questo cammino?

Ritengo che una cosa importante di cui abbiamo bisogno per questo genere di vita e di esplorazione *philo-sophica* sia quella che potrebbe esser definita “sensibilità *philo-sophica*”. Come *philo-sophos* devo sviluppare una sensibilità ai significati, un “orecchio” per nuove intuizioni, un “colpo d’occhio” per cogliere ciò che è al di fuori della mia “caverna”. Ho bisogno di sviluppare la capacità di cogliere nuove voci della realtà umana e lasciare che siano loro a risuonare nella mia interiorità, invece di imporre al mondo il mio ordine intellettuale. Questo richiede un’attitudine speciale, una capacità contemplativa da dispiegare attraverso la quotidianità, giorno per giorno. Contemplativa - nel senso di aprire me stesso al di là di me stesso affinché nuove intuizioni possano fare capolino sussurrandomi dentro.

Ma come si fa a maturare una sensibilità del genere? Come addestrarci, come proporre agli altri una disciplina siffatta?

Credo sia utile, in questo caso, prendere in considerazione un’analogia tratta dal mondo dell’arte. Quando si insegna a comporre musica o a dipingere, si è mossi dall’auspicio che lo studente sia capace di suonare o di disegnare in maniera creativa. Dovrebbe essere lui (o lei) - si spera - ad esprimere e dare forma alla sua personale vena creativa. Ma questa è la meta finale, non l’esordio. Nessuno studente alle prime armi è in grado di dare vita a grandi opere d’arte. Per poter comporre musica o dipingere

Phronesis

quadri in maniera creativa deve prima di tutto studiare le tecniche basilari, imparare le chiavi musicali o i metodi per stendere il colore sulle tele, impadronirsi delle leggi su cui si basa l'armonia o la prospettiva ed avere familiarità con una parte non indifferente del patrimonio classico. Deve esercitarsi per ore ed ore, ogni giorno. Soltanto in un secondo tempo, quando oramai padroneggia le abilità e le tecniche basilari, dopo aver acquisito sensibilità e capacità di ascolto o di visione, solo a questo punto è pronto per andare oltre questi strumenti, per muoversi "attraverso" queste tecniche verso un oggetto reale.

Allo stesso modo, per come la vedo io, non si può essere un vero *philo-sophos* a prescindere da una disciplina adeguata.

Occorre imparare, in primo luogo, le tecniche di analisi concettuale, i metodi di esplicazione dei presupposti celati nei discorsi, le metodologie di argomentazione. È necessario, senz'altro, confrontarsi con le opere dei grandi pensatori e studiare il modo in cui hanno espresso le idee sorte in loro.

Un po' alla volta ci si impadronisce delle abilità tecniche, della conoscenza e si vanno maturando sensibilità appropriate. Solo allora si può, gradualmente, iniziare a creare, ad aprirsi a nuove intuizioni, ad incorporare la *philo-sophia* nella propria vita.

Ergo, il curriculum di filosofia universitario non ci è affatto inutile, anzi. Alcuni dei suoi aspetti sono assai rilevanti dal nostro punto di vista, specialmente quelli che hanno a che fare con le tecniche filosofiche e con i temi più generali come amore, libertà, oppure autenticità. Sebbene questo materiale accademico non sia importante come fine in sé, è parte integrante degli esercizi di addestramento che possono aiutarci a sviluppare una personale sensibilità *philo-sophica*, a condizione che si sia poi in grado di trascenderli per camminare con le proprie gambe.

Queste erano alcune delle considerazioni che mi hanno spinto a

Phronesis

prendere la decisione di iniziare a redigere un tipo differente di testi brevi. Questi testi si prefiggeranno lo scopo di aiutarci ad affinare le nostre sensibilità *philo-sophiche* nei riguardi della vita di tutti i giorni. L'idea è che ciascun testo si focalizzi su un argomento quotidiano, utilizzando gli scritti di vari filosofi per esplorare le possibili intuizioni che sorgono dall'argomento.

Mi fermo qui. Non ho intenzione di accostarmi a questo nuovo progetto con troppe idee preconcrete. Lasciate che mi prenda un po' di tempo per vedere come la cosa prenda forma in me. Spero di poter condividere con voi, fra breve, i primi testi, e ancor più mi auguro possano risultare interessanti, per voi e per i vostri studenti di pratica filosofica.

(Fine)

(Traduzione dall'inglese di Francesco Dipalo)

Phronesis

L'ontologia in pratica

di Salvatore Ivan D'Agostino

1. Il 20 gennaio 2002 nell'articolo apparso sulla prima pagina del supplemento domenicale de "Il Sole-24 Ore", *Ontologia da due milioni di dollari*, Maurizio Ferraris dava conto del finanziamento (due milioni di dollari appunto) che l'Università di Lipsia aveva dato al filosofo inglese Barry Smith per organizzare nella sopradetta università un centro mirante a collegare le più recenti teorie dell'ontologia analitica alla medicina. L'ontologia cesserebbe di essere un'attività non proficua e diventerebbe, in questa accezione, una branca della filosofia che può utilmente essere utilizzata in vari campi. Oltre agli aspetti più tipicamente ontologici (nell'accezione analitica), come la teoria dei rapporti fra intero e parti, ovvero la teoria della dipendenza o delle categorie, l'ontologia dovrebbe essere in grado di fornire adeguati strumenti per una più profonda chiarificazione concettuale. Soprattutto i problemi riguardano i confini disciplinari ed il riferimento. A parere del filosofo inglese l'aspetto fondamentale è l'integrazione automatica delle informazioni: la possibilità di poter controllare i vari vocaboli ha un importantissimo ruolo nel raggiungimento di una conoscenza che superi l'eterogeneità dei vocabolari. Uno dei problemi che nel suo lavoro intende risolvere è quello della cosiddetta *Gene Ontology*, di decisiva importanza per il futuro prossimo: «Quando un gene è identificato, tre importanti tipi di domande devono essere poste

Dove è collocato nella cellula?

Quali funzioni ha al livello molecolare?

A quali processi biologici contribuiscono queste funzioni?

Il vocabolario controllato della GO (Ontologia del gene) è co-

Phronesis

struito corrispondentemente da tre terminologie composte rispettivamente da termini di componenti cellulari, funzioni molecolari e processi biologici. Al 15 marzo 2004 la GO comprende 1395 termini di componenti, 7291 termini di funzioni e 8479 termini di processi¹. La citazione era necessaria per comprendere quale sia il significato della parola “ontologia” in tale contesto e a quali fini tenda.

2. L’ontologia, che da Aristotele ad oggi ha avuto una grande tradizione nella riflessione filosofica, ha trovato una forma di rinascita grazie anche alle riflessioni dei tre filosofi di Manchester (il già citato Barry Smith, Kevin Mulligan e Peter Simon, l’unico rimasto in Inghilterra) che, collegandosi alla distinzione husserliana fra ontologia formale ed ontologia regionale, ha aperto la strada all’uso della logica formale all’interno della riflessione ontologica: il linguaggio naturale essendo infatti pieno di fraintendimenti ed imprecisioni non può garantire il necessario rigore al discorso filosofico. Uno dei problemi più grossi è quello tipicamente ontologico, anche classico, di stabilire quali enti esistano ed in che modo esistano. È su questo punto che il discorso si avvicina all’informatica in quanto scienza del trattamento automatico delle informazioni:

In termini molto generali, in informatica si suole chiamare “ontologia” lo schema concettuale di un certo dominio. Tale schema concettuale può assumere forme molto diverse, a partire da una semplice tassonomia fino ad arrivare a una vera e propria teoria logica. Normalmente si tratta di

¹ Barry Smith and Anand Kumar, *On Controlled Vocabularies in Bioinformatics: A Case Study in the Gene Ontology*, in BIOSILICO: Drug Discovery Today, 2 (2004), p. 247. Il sito di Barry Smith, www.ontology.buffalo.edu/smith/BSPUBLST.HTM, è inoltre pieno di centinaia di articoli liberamente fruibili e che, anche sull’argomento in questione, offrono tutti i materiali prodotti da Smith e colleghi su tale progetto.

Phronesis

una gerarchia di concetti correlati attraverso relazioni semantiche, ma le ontologie più elaborate forniscono anche regole (come assiomi e teoremi) che aiutano a specificare come è strutturato il dominio. Siamo quindi in presenza di artefatti ingegneristici costituiti da un vocabolario che descrive un certo dominio e un insieme di assunzioni esplicite che vincolano l'interpretazione dei termini del vocabolario in modo da avvicinarsi il più possibile al loro significato inteso².

Molto attivo in tale campo è il Laboratory for Applied Ontology di Trento³. Il laboratorio, diretto dall'ingegnere elettrico Nicola Guarino, si muove in un'area che spazia dall'ingegneria della conoscenza, all'informatica ed alla filosofia. Da un testo del 2003 WonderWeb Deliverable D18. Ontology Library (final)⁴ troviamo la seguente definizione: le ontologie sono le infrastrutture basilari del web semantico, ossia quella auspicata trasformazione della rete internet in modo tale che i documenti che in esso si trovano siano associati in modo tale da permettere l'interrogazione, l'interpretazione e l'elaborazione automatica. È necessario che il vocabolario usato sia talmente non ambiguo che la macchina lo possa processare in maniera chiara. In tale forma il discorso ontologico è assai prossimo all'informatica, o a quello che nei paesi anglosassoni è il corso in *Philosophy and Computer Science*. L'ontologia in questi casi serve a ripulire il linguaggio utilizzato affinché la

² M. Benzi e R. Ferrario, *Prefazione* a "Networks - Numero speciale su Ontologia", n. 6 2006, p. 2.

³ Il sito istituzionale è www.loa-cnr.it. Questo, assai ricco di materiale gratuito e continuamente aggiornato, è quasi totalmente in inglese, cosa che, essendo il laboratorio composto per la quasi totalità da italiani, è perlomeno singolare. La stessa intestazione del laboratorio è in inglese, quasi che questo fatto possa dare, già da solo, patente di acribia e attendibilità.

⁴ Il testo, in inglese è di Claudio Masolo, Stefano Borgo, Aldo Gangemi, Nicola Guarino e Alessandro Oltramari ed è liberamente fruibile dal sito del laboratorio. Per la libera citazione si è tradotto dalla pagina 2. Ovviamente dal sito del laboratorio sono scaricabili moltissimi documenti che chiariscono i vari progetti e linguaggi a vari livelli di approfondimenti e distinti cronologicamente.

Phronesis

macchina comprenda che si sta parlando di entità spaziali, di proprietà, di eventi, ecc. ed in modo che si possa costruire un programma che possa classificare i termini in maniera tale che non ci possano essere fraintendimenti. Ovviamente esistono e sono stati abbandonati ovvero in fase di elaborazione e perenne perfezionamento moltissimi linguaggi di questo tipo: ad esempio si possono ricordare il DOLCE, ossia Descriptive Ontology for Linguistic and Cognitive Engineering che è il primo modulo del progetto WonderWeb Foundational Ontologies Library (WFOL)⁵, un sistema più ampio continuamente in aggiornamento. Questo linguaggio usa solo la logica del primo ordine (proposizioni e predicati) ed è introdotto informalmente con le categorie, le funzioni e le relazioni basilari. Tale linguaggio e gli altri che su questo si basano e che qui si menzionano appena (l'POCHRE ossia Online Cultural Heritage Research Environment ed il BFO ossia Basic Formal Ontology), sono alla base di vari progetti del Laboratorio⁶ che intendono sempre fornire strumenti per aziende che utilizzano conoscenza.

3. Se andiamo a Torino ci imbattiamo nel Laboratorio di Ontologia dell'università di Torino⁷, diretta da Maurizio Ferraris che, dopo un passato volto allo studio dell'ermeneutica e del post strutturalismo (soprattutto Derrida) si è bruscamente indirizzato verso l'ontologia nel senso di studio di oggetti di grandezza me-

⁵ Si veda il progetto sul sito web <http://wonderweb.semanticweb.org>.

⁶ Attualmente nella sezione Research i progetti in corso sono: 1) ALT INFO Algebraic Tools IN Formal Ontology, 2) ILIKS: Interdisciplinary Laboratory on Interacting Knowledge Systems, 3) MOSTRO, Modeling Security and Trust Relationships within Organizations, 4) NEON, Networked ONtologies - Shaping the future infrastructure for semantic applications, 5) TOCALIT Tecnologie Orientate alla Conoscenza per Aggregazioni di Imprese su InTernet.

⁷ Il sito del laboratorio, www.labont.it, è più vicino ad un concetto meno *informatizzato* di filosofia, anche se si nota una notevole anglicizzazione.

Phronesis

dia: se per gli oggetti di grandezza eccessiva (le stelle) o di grandezza infinitesimale (gli atomi), è necessario il ricorso alla scienza, per quelli di grandezza media, le sedie, i tavoli e le case, il discorso ontologico risulta l'unico possibile. Questa posizione, che si collega alla tradizione di Paolo Bozzi e della sua fisica ingenua⁸, espressa per esempio ne *Il mondo esterno*⁹ si è poi evoluta e precisata nei testi successivi, come *Dove sei? Ontologia del telefonino*¹⁰ ed ultimamente in *Sans Papier. Ontologia dell'attualità*.¹¹ Il concetto fondamentale è quello di "inemendabilità", per cui non posso non vedere ciò che vedo o non sentire ciò che sento: su questo si fonda la superiorità dell'esteriorità sui nostri schemi concettuali che possono solo sovrapporsi alle cose e non certo crearle.¹² Gli oggetti di cui l'ontologia a parere di Ferraris si occupa sono gli oggetti sociali i quali sono fondati non fisicamente o psicologicamente ma tramite iscrizioni (non solo fisiche, ma anche mentali, o virtuali). L'uso dell'ontologia in questo caso è l'analisi degli oggetti sociali attraverso un percorso che partendo dalle tracce giungono alle iscrizioni: «Mi propongo quattro cose:

1. Spiegare che cos'è la *traccia*, ossia il sostrato ontologico di tutta la teoria.
2. Definire quella traccia che risulta rilevante in un'ontologia umana (e, probabilmente, animale), ossia la *registrazione*.
3. Specificare la natura della traccia pertinente in un'ontologia sociale, ossia dell'*iscrizione*.

⁸ Cfr. Paolo Bozzi, *Fisica ingenua*, Garzanti, Milano 1990.

⁹ Maurizio Ferraris, *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001.

¹⁰ Maurizio Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2005.

¹¹ Maurizio Ferraris, *Ontologia dell'attualità*, Castelvecchi, Roma 2007.

¹² «La mattina del 28 settembre 1999 ero a Città del Messico, e avevo da poco incominciato a lavorare a questo libro, che è una critica all'abuso degli schemi concettuali e degli argomenti trascendentali in ontologia; a un certo punto, il mondo esterno ha battuto un colpo: la stanza ha incominciato a tremare», Maurizio Ferraris, *Il mondo esterno*, cit, p. 16.

Phronesis

4. Motivare perché deve essere *idiomatica*, cioè causalmente dipendente da un intervento individuale». ¹³ Gli oggetti sociali sarebbero incomprensibili con un mero riferimento agli oggetti materiali ed agli stati mentali presi isolatamente, e possono essere compresi solo all'interno di una struttura basata su una iscrizione documentale (che può essere anche un file di un computer): cancellata l'iscrizione (fallito ad esempio lo stato) è scomparso anche l'oggetto sociale. L'aggiornamento dell'ontologia in quanto branca della filosofia in grado di analizzare gli oggetti sociali ¹⁴ trova il suo centro, oltre che nel laboratorio di ontologia, con varie attività e pubblicazioni, nella nuova serie della "Rivista di estetica", ormai volta all'estetica nel senso kantiano della prima critica, che in vari numeri ¹⁵, ha svolto opera di diffusione dell'ontologia nelle sue accezioni anche analitiche, oltre che continentali.

4. I tre modi assai brevemente delineati come esempio della maniera in cui è stata recentemente utilizzata l'ontologia si potrebbero porre in un'aula parlamentare dove a sinistra vi sarebbe la trasformazione dell'ontologia in analisi automatica dei concetti da parte di elaboratori, a destra il tradizionale procedere poco rigoroso, ed al centro il desiderio di conciliare le due modalità di fare filosofia (ad esempio l'Husserl delle prime cinque Ricerche Logiche¹⁶). Se il gruppo di Trento si pone abbastanza chiaramente

¹³ Maurizio Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, cit., pp. 241-242.

¹⁴ Si veda come esempio di un altro trattamento degli oggetti sociali assai più noto il testo di John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995; tr. it. *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

¹⁵ Si vedano i numeri 20 (2002) "Gli oggetti Fiat", 22 (2003) "Storie dell'ontologia", 26 (2004) "Ontologie analitiche", 30 (2005) "Il pregiudizio a favore del reale" e 36 (2007) "Documentalità. L'ontologia degli oggetti sociali".

¹⁶ Edmund Husserl, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1988 (ed. or. *Logische Untersuchungen*, 1900-1901).

Phronesis

a sinistra ed il suo operare risulta ontologico in senso poco filosofico, ed il tentativo di Ferraris risulta più spostato a destra, quello di Smith si è, dopo un inizio al centro, spostato a sinistra.

Cercando di esprimere una valutazione assai difficile di quanto assai brevemente esposto, posso rilevare come, da una parte, terminologicamente si potrebbe evitare di adottare il termine ontologia quando il solo scopo è creare un linguaggio interpretabile univocamente dalle macchine e riservarlo all'uso classico della filosofia (si potrebbe in subordine, come voleva Nicolai Hartmann, ritornare alla terminologia aristotelica che utilizzava il termine "filosofia prima" per identificare i problemi che poi saranno analizzati dall'ontologia)¹⁷; dall'altra parte l'uso che si fa, in tutta la tradizione analitica a cui Smith appartiene, dei linguaggi formalizzati, non rende di certo più chiaro il discorso ontologico:

1) tale linguaggio deve essere interpretato e non può essere lasciato così com'è, ed interpretato dal linguaggio naturale;

2) tale linguaggio non ha evitato che praticamente ogni posizione immaginabile sia stata espressa negli scritti degli ontologi analitici, in un proliferare di teorie bizzarre che ricorda le discussioni sottilissime della tarda scolastica;

3) spesso tale uso rende apparentemente semplici concetti assai complessi.

Ritengo che l'abitudine a chiarire con esattezza i termini che si usano sia un metodo migliore: anche se si potrebbe obiettare che il linguaggio è in sé ambiguo ed impreciso, si può benissimo contro obiettare che poi è sempre necessario ritradurre le espressioni formalizzate nel linguaggio ordinario, come già detto. Quindi ritengo che anche l'operazione smithiana sia troppo spinta verso l'informatica, pur nel suo enorme merito di aver riscoperto il primo Husserl, seppellito dal secondo, virato in heideggerese. Se

¹⁷ Si veda Nicolai Hartmann, *Introduzione all'ontologia critica*, Guida, Napoli 1972 (ed. or. *Neue Ontologie in Deutschland*, 1946), passim.

Phronesis

il più filosofico dei tre esempi sarebbe quello di Ferraris, questo però sembra un tipo di riflessione assai ristretta e limitata allo spazio lasciato dalla scienza la quale, se trovasse il modo per analizzare gli oggetti di taglia media, scalzerebbe l'ontologia anche da tale ambito. Di certo gli oggetti sociali sarebbero più alla portata del discorso ontologico, ma la sfida da lanciare alla presunta onnicomprensività della riflessione scientifica è nella sua possibilità di affrontare un discorso altro da quello scientifico, e non nel trattare le briciole che la scienza le lascia.

Per concludere, citando Andreotti per cui “a pensar male si fa peccato ma ci si azzecca”, ritengo che, almeno in una certa misura, il *revival* dell'interesse ontologico sia una semplice moda, un po' sete di guadagno ed un po' volontà di notorietà: come quando ci si butta a capofitto su un nuovo prodotto industriale che promette buoni guadagni. La posizione e la scelta di Barry Smith sono palesi su tale punto. Dato che ogni filosofia degna di questo nome è sempre ontologica, in quanto si deve *sempre* parlare di qualcosa e non di parole, e dato che la filosofia non serve a nulla nel senso che non è utilizzabile immediatamente, l'ontologia non può di per sé essere applicata a qualcosa, ma solo fornire gli strumenti di chiarificazione alle scienze che poi, in particolare, applicheranno (loro o le varie tecniche) e distingueranno più precisamente.

Phronesis

Conversazioni

Phronesis

A dialogo con Luigi Lombardi Vallauri

di Neri Pollastri

Ordinario di Filosofia del diritto all'Università di Firenze dal 1970, autore di numerosissimi lavori su diritto, bioetica, filosofia della religione (che gli sono valsi l'allontanamento per eterodossia, con provvedimento cardinalizio, dall'Università Cattolica di Milano, ove ha insegnato dal 1976 al 1997), Luigi Lombardi Vallauri è anche noto per le sue attività di "pratica filosofica", che svolge da oltre vent'anni in modo del tutto originale, inserendole - caso probabilmente unico - anche all'interno del percorso di studi istituzionali della facoltà ove insegna. Phronesis lo ha incontrato per conoscere meglio le sue esperienze, ma anche il modo in cui egli guarda alla filosofia e alla sua relazione con l'esistenza degli uomini.

Phronesis: Questa conversazione nasce dall'interesse di conoscere meglio il tuo modo di intendere le pratiche filosofiche; ma forse è meglio iniziare chiedendoti cosa pensi riguardo al ruolo che la filosofia ha preso (o perso) in Occidente negli ultimi decenni e delle forme o modalità che ritieni stia andando ad assumere.

Lombardi Vallauri: Non ne ho quasi la minima idea, perché confesso di non seguire per nulla l'attualità filosofica - e, in generale, nessuna attualità, se non quella dei "grandi guai del mondo". Quindi, forse non sono adatto a rispondere a questa domanda. Certamente, però, ci sono ambiti della filosofia che tendono a offrire una visione del mondo, piuttosto che a dare dei risultati. Ecco, io distinguerei volentieri tra i filosofi che cercano un si-

Phronesis

stema filosofico e quelli che cercano dei risultati filosofici: io appartengo assolutamente a questa seconda categoria. Ogni mio lavoro filosofico si pone di fronte ai problemi in modo attentamente docile alle nervature interne di quel problema. Per cui se mi occupo di bioetica, supponiamo dello statuto dell'embrione, entro completamente in quel tipo di problematica, mentre se invece mi occupo di informatica o di rapporti mente-cervello entro completamente nel modo di ragionare dei competenti in materia. Diciamo che io continuo a lavorare "alla tedesca", perché vengo dalla filologia: sono stato uno storico del diritto romano, con fortissima componente filologica, poi sono diventato un teorico del diritto, un filosofo della politica, un bioeticista, un filosofo della religione, attualmente il mio mestiere è filosofo della mistica laica e praticamente tuttologo...

Però io ritengo che l'impostazione originaria - cioè lavorare su problemi rispettando le nervature interne dei medesimi problemi e anche la terminologia di coloro che li hanno posti - sia in campo umanistico che in campo scientifico - faccia bene anche al filosofo in generale. Insomma, non sono mai stato un protologo - che so, alla Bontadini o alla Severino - cioè non sono mai andato alla ricerca di un principio che tutto spiegava. Questo non toglie che mi sia fatto i miei tre anni di "cubo" filosofico alla Gregoriana: a quell'epoca, come quasi tutti nella mia famiglia, pensavo di farmi gesuita; per cui, oltre a legge (che non so perché ho scelto) ho fatto tre anni di filosofia scolastica, proprio con il "cubo", cioè *Logica Maior* o teoria della conoscenza, ontologia generale e poi i tre rami Dio-anima-mondo filosoficamente indagati e tutte le storie della filosofia. Insomma, ho avuto una robustissima formazione di filosofia scolastica, alla quale oggi sono molto grato. Però, di cosa facessero i filosofi, fuori, quelli dell'Università di Roma o qualcuno che ho conosciuto nei soggiorni di studio in Germania, in fondo non me ne

Phronesis

importava niente: ho un po' paura che questi neoscolastici mi abbiano lasciato l'idea che la filosofia "seria" sia un costrutto piuttosto simile alla scienza, e di quasi tutte le tendenze filosofiche personali non mi sono interessato. Vado avanti per problemi, per cui che esistano da una parte gli analitici e dall'altra i continentali mi è completamente estraneo. Mi sembrano delle fazioni, mi interessa solo quali problemi affrontino e con quali risultati. E poi, comunque, penso che i filosofi debbano lavorare a stretto contatto con la scienza da un lato, con l'arte dall'altro e con la vita in terzo luogo, e trascurare un po' la storia della filosofia.

Phronesis: *Perché con l'arte?*

Lombardi Vallauri: Perché mi sembra che il linguaggio artistico tiri fuori delle cose che alla filosofia spesso sfuggono, per esempio il senso di trasalimento davanti al mistero del mondo e in generale una quantità di emozioni, ma anche che sia - come dico spesso - una delle "sorelle maggiori dell'anima", ovvero dia all'anima cose che il pensiero filosofico puro non dà. Per questo io stesso quando scrivo di filosofia cerco di dare alla frase un certo ritmo, cerco di trovare delle figure che facciano effetto. Anche se scrivo una voce per un'enciclopedia - lo scorso anno ho fatto la voce "Diritto" per l'Enciclopedia Filosofica - sento sempre che dovrei essere anche uno scrittore. Quindi, l'arte come sorella maggiore dell'anima, distinta dal pensiero puro, ma tuttavia auspicabile componente della comunicazione filosofica e, oserei dire, persino scientifica. E poi, la scienza e l'arte sono per me le due cose che dovrebbero sostituire la religione: io sono molto in dubbio sulla sopravvivenza di una categoria del religioso o del sacro che non confluisca nella conoscenza di stati

Phronesis

di cose, cioè nella scienza o nell'espressione riuscita di emozioni e di esperienze, come avviene nelle arti.

Ho fatto un lavoro sui simboli, che inaugura una serie di tre libri sul tema, nel quale mi sono pronunciato in modo molto deciso contro il simbolico, o perlomeno contro l'alternativa tra il prosastico e il simbolico, come se la salvezza dallo scientismo avvenisse nel mondo dei simboli. Credo che la virtù suprema dell'intelligenza sia il realismo, cioè il saper distinguere cosa sussiste anche indipendentemente da me e cosa proviene da me, come proiezione costruttiva o come proiezione di fantasia - che so, Shiva o la Madonna. E allora i simboli vanno ricondotti a segni precisi che descrivono stati di cose, o a costrutti artistici dotati di valore estetico, o a realizzazioni meditative. Ciò non toglie che in India, paese che ho frequentato molto, faccia il bagno nel Gange anche se ci sono i vibrioni, m'immerga nelle sorgenti, salga sulle montagne... Ma non so se questo lo chiamerei simbolico. Forse sacro. Tornando alla filosofia, voglio aggiungere che quando eccezionalmente vado a dei congressi di filosofia mi sento sempre un pesce fuor d'acqua: l'analisi è fondamentale, gli analitici sono noiosi; gli ermeneutici rischiano di non fare interpretazioni, ma una scolastica basata su Heidegger e Gadamer.

Phronesis: Nel mondo della Pratica filosofica possiede un certo peso la lettura del percorso storico della filosofia occidentale proposta da Pierre Hadot. Vi si sostiene la centralità della prassi di vita nella filosofia antica, la vicinanza tra teoria e stile di esistenza come spiegazione del ruolo sociale del filosofo. A questa concezione sarebbe succeduta, a causa dell'avvento del cristianesimo e della sua egemonia sulla conduzione dell'esistenza, un allontanamento della teoria dalla vita. Da questa fase, nonostante la secolarizzazione, non si sarebbe più usciti. Alcuni protagonisti del movimento

Phronesis

della Pratica filosofica leggono la nascita della disciplina come un tentativo di ridare fiato a questo aspetto della filosofia così maltrattato nei secoli. Tu sembri possedere e riepilogare nel tuo percorso molti di questi elementi: la filosofia teoretica, la centralità del cattolicesimo, la pratica del meditare e del filosofare. Cosa pensi di questa lettura della storia del pensiero e del ruolo che in essa oggi può tornare ad avere la filosofia?

Lombardi Vallauri: È quasi inconcepibile un filosofare antico che non sia un *synphilosophiein*, cioè che non sia un fondare anche una comunità, una scuola. La filosofia dell'antichità era *teoria*, era *vocazione* ed era anche quasi sempre *convivenza*. Però credo che questo tratto sia ancora più tipico della filosofia indiana: l'*ashram* è l'equivalente di una comunità filosofica, così come lo è, naturalmente, il monastero buddista. E la cosa ancora più tipica dell'Oriente è la finalità soteriologica della filosofia, cioè la volontà di rispondere con un "vivere" al problema del significato del vivere. La filosofia come teoria della prassi utile ai fini della liberazione, dell'illuminazione, della contemplazione e del prendere la vita in modo sapienziale. In questo senso, è forse più vicina alle filosofie antiche, ed è questo che mi ha attirato verso l'Oriente: il fatto che là proprio la pratica è fondamentale.

Anche la mia tendenza a "fondare gruppi" mi deriva un po' dall'Oriente. Ne ho fondati molti, anche prima del lontano 1972, quando detti vita a un gruppo che è stato il mio grande maestro, orientato verso dodici direzioni fondamentali, ciascuna rappresentata da una figura del gruppo - tra esse la storia della filosofia, l'Oriente, la fisica e la mente, la logica, la letteratura, la psicoanalisi. Quel gruppo è andato avanti per quattro anni con riunioni periodiche, con la finalità di "omniscere": raccogliere quello che serve per conoscere tutto! Io coordinavo, in quanto generalista nato, per mettere insieme le conoscenze di tutti e comporre una sorta di intellettuale collettivo onnisciente.

Phronesis

Poi nel 1979 ho fondato due gruppi di meditazione, a Milano e a Firenze, perché nel frattempo avevo incontrato l'Oriente: prima lo yoga, poi il buddismo Zen, poi il buddismo più in generale - tibetano, *theravada* del sud-est asiatico e di Ceylon; e come ho detto nel pensiero orientale la pratica del lavoro su se stessi, corpo-mente, è costitutiva. Io però venivo dalla mia esperienza "nativa", per la quale (così come sono ipodotato per qualunque esperienza mistica sugli aldilà) sono iperdotato: il risveglio all'essere, ovvero ciò che chiamo *realizzazione*. Credo che il lavoro filosofico forse più importante che avrei potuto fare sarebbe stato un libro sul concetto di realizzazione, che poi è invece diventato un articolo nel volume *Terre*, ma è un libro rappreso: per anni io chiedevo alle persone i resoconti delle loro realizzazioni, e il doppio gruppo Milano-Firenze era nato per usare la conoscenza meditata come via di realizzazione.

La realizzazione è qualcosa di complesso, che non posso spiegare qui, ma posso esemplificare con il passaggio da "io sono mortale" a "morirò", o dalla misura "anno luce = diecimila miliardi di chilometri" al *week end* passato a cercare di "realizzare" cosa significhi questa smisurata misura. Sia chiaro che questo concetto non significa che chi realizza sia un "realizzato", cioè giunga a vette supreme, ma solo un "realizzante", cioè uno che, in modo imprevedibile e non producibile, ha dei *lampi di consapevolezza* che si richiudono come fendenti nell'acqua - per cui non sono mai uno stabile possesso.

Oggi il gruppo di meditazione sta per compiere trent'anni ed è diventato la mia famiglia adottiva - in parallelo con la mia famiglia fatta di cinque figli e otto nipoti. Non è grosso (quando ci riuniamo è molto se siamo dieci), ma sopravvive con una riunione tutte le settimane, escluse le vacanze estive: siamo dunque a oltre mille incontri. Ogni anno cambia l'argomento e lo schema è sempre: meditazione *vipassana* (ovvero meditazione

Phronesis

silenziosa, senza pensiero discorsivo) come preparazione; una relazione su un aspetto che fa parte del tema dell'anno (che può essere l'astronomia, dalla quale siamo partiti, o il buddismo, o altro); una meditazione ricapitolante, sempre diretta da me, in cui, facendo di nuovo buio come all'inizio, cerchiamo di far apparire in modo intuitivo e non discorsivo le nozioni che abbiamo acquisito attraverso la relazione e la riflessione. Di solito si inizia alle 20 e si termina tra le 22 e le 22,30. Segue una cena che prima, quando praticavamo all'università, era fuori, adesso è nelle case che di volta in volta ci ospitano. È una tipica comunità, ed è tipicamente una *pratica filosofica contemplativa* che vorrebbe *cambiare la vita*. Non riesco quasi a concepire una filosofia che non voglia cambiare la vita: in questo mi sono completamente orientalizzato, ma posso dire che anche per gli antichi era così.

Tengo a sottolineare che io non sono “approdato” all'Oriente: sono un uomo “dei crinali” - mi piacciono le metafore alpinistiche! - cioè non sposo né il versante occidentale, che va a finire nella “mcdonaldizzazione” del mondo, né quello orientale, che abbandonato a se stesso finisce nella superstizione. Il crinale è un luogo geometrico affascinante, perché non appartiene a nessuno dei due versanti, ma non ne è fuori. La filosofia che deve anche cambiare la vita e che è un *synphilosophein* sta sul crinale, non è in sé orientale.

Phronesis: *Mi fa piacere sentirti parlare così, perché proprio questi punti sono quanto io stesso e molti altri nel mondo della pratica filosofica riteniamo qualificanti e imprescindibili: ove fossero assenti, mancherebbero anche i presupposti per poter seriamente svolgere un'attività professionale.*

Lombardi Vallauri: Su questo punto, a me sembra però che

Phronesis

chiunque voglia svolgere un'attività professionale nell'ambito della consulenza filosofica debba anche aver pubblicato due o tre saggi di tipo accademico, in cui si misuri con la comunità di coloro che fanno filosofia tradizionale e non consulenza.

Phronesis: Nella sostanza sono d'accordo: un consulente filosofico deve costantemente misurarsi con la ricerca filosofica. Lo sostengo da sempre e cerco di farlo valere - anche se sono in molti a non condividere questo punto - perché altrimenti è difficile evitare o di trasformarsi in "praticoni", o di fare lo psicoanalista sotto mentite spoglie.

Lombardi Vallauri: Sul versante psicoanalitico sono piuttosto debole. E anche diffidente, al punto che sono solito dire che i problemi del paziente senza psicologo sono niente a confronto dei problemi dello psicologo senza paziente. La mia diffidenza è soprattutto epistemologica: non sono convinto che ci sia molta scienza là dentro! E magari se tu dici "non sono sicuro che la psicoanalisi sia epistemologicamente fondata", ti rispondono psicologizzando: "vediamo un po' quale tuo problema ti porta a dubitare della psicoanalisi...". Insomma, diffido e mi tengo a distanza.

Phronesis: Come sai, la Consulenza filosofica non possiede contenuti dottrinali specifici, non ha parti privilegiate del patrimonio filosofico da sostenere o a cui ricorrere. Perlopiù non ragiona in termini di contenuti. C'è un aspetto, però, dove la questione contenutistica (che soltanto tale poi non sarebbe) potrebbe rifarsi pressante, ed è quello del rapporto tra filosofia occidentale e filosofia orientale. Alcuni consulenti fanno spesso ricorso al pensiero orientale, alcuni con una certa superficialità (ad esempio Marinoff e la sua lettura dell'I Ching in consulenza), altri attraverso un discorso più

Phronesis

profondo e cauto (Montanari in Italia, Cavallé in Spagna). Cosa pensi di questi prestiti, alla luce della tua conoscenza e del tuo interesse per l'Oriente? Ritieni possibile una pratica filosofica che medii tra queste due tradizioni? E in che termini (sincretismo, saldatura sistematica, altro)?

Lombardi Vallauri: Intanto direi che l'*I Ching*, di tutta la filosofia orientale, mi sembra la cosa meno sensata - o comunque, se ha un senso io non l'ho capito. A mio parere, siamo sul piano della superstizione né più né meno che nel caso dei Tarocchi. L'idea che quei segnetti significhino qualcosa potrebbe al massimo essere una sorta di placebo psicologico: uno vede i segni, si convince che lì c'è qualcosa ed è più portato a parlare...

Phronesis: *Sì, però questa sarebbe comunque una mera strategia psicologica, non avrebbe certo nulla a che vedere con un lavoro filosofico!*

Lombardi Vallauri: *Obviously*. Ma venendo al cuore della domanda, il rapporto tra filosofia occidentale e pensiero orientale, anche su questo la mia formula è quella del "crinale": sono per un Occidente che recepisca tutte le intimazioni di spiritualità e di lavoro sul corpo-mente da parte dell'Oriente, in vista di risultati sapienziali vissuti, e per un Oriente che recepisca tutte le intimazioni di spirito scientifico e di creatività culturale da parte dell'Occidente. Una figura che mi sembra ben orientata è quella del Dalai Lama, al quale ho sentito espressamente dire: "non possiamo continuare a ripetere la cosmologia tibetana classica, cioè quella con il monte Meru - che poi è istanziato dal Kailas - come monte assiale che unisce la terra al cielo, semplicemente perché il monte Kailas è sorvolato continuamente dagli aerei". Dato che l'idea forte da cui è nato il mio gruppo è quella di usare la scienza occidentale come via per il risveglio all'essere, e per

Phronesis

ciò stesso anche come via di contemplazione e di liberazione in senso orientale - per esempio liberazione dall'ego - io sono convintamente a favore di questa *intersezione* Oriente-Occidente, perché l'Occidente - abbandonato a se stesso sul puro pendio della riduzione scienziata o dei recuperi religiosi alla Woytjla-Ratzinger, Legionari di Cristo, Radio Maria o Opus Dei o, ancora, dei McDonalds, o dell'aridità della vita finalizzata al lucro, ecc. - è messo malissimo!

Phronesis: *Personalmente temo sempre un po' che il recupero di spiritualità così lontane dalle nostre, operate senza un attento studio e una impegnativa comprensione, possano costituire nulla più della salsa tunisina Harissa sull'hamburger americano...*

Lombardi Vallauri: Capisco. Certo per me non è così: non riuscirei a rimanere in un contesto tutto Europa e monoteismi. Forse anche perché nella mia vita e nella mia storia filosofica è così importante il *corpo*, che invece è sparito dall'esperienza professionale dei filosofi. I filosofi sono persone senza corpo: lavorano dalle arcate sopraccigliari in su, solo con la corteccia e il linguaggio! A me l'Oriente ha dato anche qualcosa che già mi veniva dalla frequentazione della natura. Ecco, forse si dovrebbe aggiungere che l'intersezione Oriente-Occidente deve essere anche un'intersezione tra la cultura e la natura. Non potrei concepire una filosofia tra le quattro mura, dalle quali infatti scappo sempre: scappo sul bordo dell'Arno, faccio ritiri in alta montagna sotto tenda, conduco seminari in Cadore (e prima in altri luoghi delle Alpi). E fa parte integrante del progetto l'immersione anche da soli nella natura. E su questo l'Oriente è una via già tracciata, perché hai tutti questi *yogi* che vivono o nell'Himalaya, o nelle foreste o sui bordi dei grandi fiumi e appena

Phronesis

pensi a uno di loro li vedi che si immergono nell'acqua, che si espongono al sole: non riesco a immaginarli in un'aula universitaria, li penso nudi o quasi! Il mio guru preferito (del quale parlerò a metà Gennaio a una cinque giorni sul buddismo tibetano a Venezia) è Milarepa, e lo è perché è vissuto vestito di solo cotone nelle caverne himalayane. Sono quindici anni che mi alimento di Milarepa, mentre quando ero cristiano alla fine non leggevo che i padri del deserto egiziano. Quindi, anche l'habitat è molto importante, perché influisce sul corpo. Così, per me è forse più credibile un filosofo che sta nel deserto, un asceta filosofo, che non un professore universitario di Philadelphia. Per me filosofia è anche essere trascinati verso l'aperto, verso la natura, con il corpo coinvolto, compresi alcuni rischi - almeno quelli della pioggia, del freddo, della nevicata.

Phronesis: Anche su questo c'è una forte affinità con Ran Lahav, che vive sei mesi l'anno in una casa isolata in un bosco del Vermont, e tutti i giorni dedica del tempo a camminare nel bosco, proprio per immergersi nella natura.

Lombardi Vallauri: Ha tutta la mia approvazione e anche una certa invidia! L'altra sera abbiamo dedicato la riunione del nostro gruppo a un certo Zerzan e ai suoi "neopaleolitici", alcuni dei quali vivono addirittura sugli alberi (anche per evitare che siano segati alla base). Zerzan è un teorico dei Black Block, contestatore del sistema, sostenitore di un ritorno alla caccia e alla raccolta (quindi critico perfino dell'agricoltura). Senza giungere a questi estremi, io condivido la scelta di Lahav, anzi aggiungerei che le mie cose le scrivo quasi tutte all'aperto, in perizoma, seduto a gambe incrociate su una pietra bianca, accanto al fiume che scorre sotto la vecchia casa che la mia famiglia ha

Phronesis

ancora a Dronero, nel cuneese. Mi porto un cartone sopra il quale ci sono dei fogli bianchi, una penna, qualche libro e un binocolo, per guardare non solo a lunga ma anche a breve distanza. Per me la filosofia è una possibilmente continua immersione nella natura, è fatta di pelle nuda! Per questo non ho il computer: perché è troppo più metallico e meccanico di un foglio di carta. È già in discussione se sia opportuno parlare e scrivere, anziché tacere e restare assorbiti nella calma concentrazione e nel discernimento ontologico, che sono le due ali del volo orientale tipico; inoltre, il gesto di scrivere è considerato dai giapponesi e dai cinesi un'arte raffinatissima, difficile e iniziatica: nei musei di Tokio e di Shangai vedi pagine di scrittura esposte con la stessa dignità delle pitture. Di fronte a tutto questo, già il battere su una macchina da scrivere (cosa che faccio anch'io) è una volgarizzazione del gesto, perché tutti sono capaci di farlo; il computer lo facilita ancora e per di più consente con estrema facilità ogni tipo di correzione, per cui non hai bisogno di riflettere prima. Mi ricordo che Alain diceva "io non correggo mai, perché se accettassi di correggere scriverei qualunque cosa". E difatti è arrivato alla Pléiade con i suoi *Pensieri* senza una sola correzione: un incredibile stoicismo della riflessione previa! Queste sono tutte cose orientali, che ci sono anche in Occidente. Uno dei modi di usare l'Oriente senza diventare orientali o orientalisti consiste nel capire quanto Oriente c'è già in Occidente. L'Oriente è un reagente formidabile per scoprire le cose che c'erano e non ci sono più.

Phronesis: *Ti ritieni un critico della tecnologia?*

Lombardi Vallauri: No, solo un teorico della tecnologia *minima*. A volte la tecnologia minima necessaria è molta: ad esempio, per

Phronesis

andare sulla luna il minimo di tecnologia è moltissimo; però per tante cose se ne può fare benissimo a meno, perché l'uso ti atrofizza il corpo e la mente, e spesso peggiora il rapporto con la natura.

Phronesis: *Puoi aggiungere qualcosa a quanto accennavi riguardo le tue attività di pratica filosofica?*

Lombardi Vallauri: La prima è il *gruppo di ricerca fondamentale*, cioè quel "gruppo a dodici dimensioni" che ho creato negli anni '70 e che era del tutto occidentale - tranne Corrado Pensa, orientalista e adepto di pratiche orientali, peraltro occidentale anche lui, psicoanalista junghiano che poi ha fondato e tuttora dirige un centro di meditazione a Roma.

La seconda è il *gruppo di meditazione*, che definivo la mia famiglia adottiva, inizialmente formato da studenti venuti ai miei seminari in montagna, ma che da quando ho fatto la mia trasmissione *Meditare in Occidente* su Radio3 è cresciuto continuamente di età media, perché c'è sempre più gente matura che mi cerca e vuol venire alle riunioni. Gli stessi ragazzi dell'inizio adesso sono sui quarantacinque anni, ma ci sono anche persone sui sessanta. Lo schema è: una riunione alla settimana sul tema dell'anno; mezz'ora di silenzio; un'ora di relazione e discussione; mezz'ora di silenzio; cena assieme.

Quindi ci sono i *ritiri*: prima ne facevamo almeno due all'anno, e in più dei *trekking* sulle Alpi, almeno uno all'anno; adesso sono un po' diminuiti.

Dal 1986 al 2006 abbiamo anche fatto un viaggio di tre settimane tutti gli anni pari, prevalentemente in Asia e quando possibile sotto tenda (comunque il meno possibile tecnologici), in collegamento con il tema dell'anno.

Phronesis

Ultimamente, infine, ho inventato i *ritiri Milarepa*, che però apro solo a pochi compagni, che sono delle “quattro giorni” a 2500 metri sotto tenda nelle Alpi, diciamo così, di mia pertinenza, cioè quelle dalle Marittime al Monviso, in particolare nella grande abside della Val Maira, a ovest di Cuneo, di cui sono una guida metro per metro - mi è stato dato il titolo di “mastro so-staio”, perché so sempre dove mettere la tenda, dove c’è acqua, dove c’è un lago... Questi ritiri sono per pochi perché sono *quattro giorni di silenzio completo*. Li ho descritti nelle mie trasmissioni radiofoniche, si può trovare qualcosa presso il sito <http://www.palazorollo.it/llv/index.htm>.

Questo gruppo è nato intorno al concetto di *aleph*, cioè di realizzazione in senso forte del mondo attraverso un’unica intuizione, che è un ideale anche medioevale dei mistici (ma il concetto è di Borges); poi si è andato arricchendo. Adesso io propongo da tre a otto stili di meditazione, tra i quali: raccoglimento profondo culminante nell’estasi; vigile consapevolezza; realizzazione ontologica fondata sulla scienza occidentale (quindi, *aleph*); ascesa “tantrica” dalle emozioni verso l’alta identità. L’idea tantrica è: “non neghiamo le emozioni ma facciamo dei rivelatori della nostra identità profonda, che è beatitudine”. Noi non lo sappiamo, sono le cose che ci rivelano a noi stessi: incontrare oggetti che sono causa di emozioni ci porta all’ammirazione ontologica per il nostro essere beatitudine. Con un esempio semplice: la minestra di fagioli mi beatifica, ma non come il caldo che fa bollire l’acqua, bensì perché rivela me a me stesso. Se le emozioni sono rivelatrici di me a me stesso, questo mi rende anche meno avido di tante emozioni successivamente, perché il mio essere beatitudine, che mi rivelano, lo possiedo sempre.

Phronesis

Phronesis: *In che modo la tua mistica si congiunge alla tua filosofia, o detto altrimenti, in che modo il silenzio si congiunge alla parola?*

Lombardi Vallauri: A parte che c'è un sacco di parola sul silenzio (c'è gente che parla continuamente del silenzio), direi che la congiunzione avviene in particolare attraverso il nesso dalla parola alla realizzazione. Quest'ultima è un *flash* a cui si giunge attraverso il discorso, pur non essendo un discorso; e la mistica non è semplice silenzio, ma è *silenzio altamente informato*. Questo è un primo significativo rapporto tra silenzio e parola. C'è poi, inversamente, il silenzio come *preparazione all'accoglimento* del parlato, che io paragono a quello strato dell'affresco sul quale vengono poi tracciati la sinopia e il disegno. Ognuno di noi arriva alla parola sempre con un groviglio di parole precedenti interne; di conseguenza, parlare è come dipingere un affresco su un affresco. Se invece fai silenzio, è come se tu stendessi una specie di parete umida vuota sulla quale puoi segnare come nuovo solo quello che viene detto.

Tornando alla filosofia come “convivenza trasformante”, il mio fiore all'occhiello didattico sono i seminari in montagna di quattro giorni, di norma con circa cento studenti. Gli ingredienti sono: lo yoga al mattino (per chi vuole); una camminata nella natura con all'inizio un'ora di silenzio; un ultimo giorno tutto di silenzio fino al primo pomeriggio, nel quale cerco di far inoltrare ognuno nel bosco per conto proprio, obbedendo anche alle pulsioni più inattese. Dico loro che quando viene la voglia di fare cose insolite, tipo abbracciare un albero o gettarsi nudi in un ruscello, e una vocina interna ti dice “no!”, bene, quella vocina ti sta dicendo proprio quello che *devi* fare. Poi, ritorno nella grande colonia a S. Marco di Cadore, dove al pomeriggio si fanno due blocchi di relazioni, che sono obbligatoriamente recitate e drammatizzate - non accetto relazioni lette o

Phronesis

distribuite in fotocopia. Ormai chi partecipa sa che il nostro seminario deve trasformarsi in una sorta di teatro: abbiamo una grande stanza tutta pavimentata di coperte, dove si entra senza scarpe e nella quale avviene la “recita” delle relazioni. E dopo cena, per chi vuole, c’è meditazione. Il tutto il più “ashramico” possibile, ovvero il più *synphilosophein* possibile. Insisto sul fatto che, almeno “ultimamente”, la filosofia non può essere comunicata sui banchi di una scuola.

Phronesis: Ti faccio un’obiezione classica, che non è mia, dato che la fanno sempre anche a me, nonostante faccia cose un po’ diverse dalle tue: perché definisci filosofico tutto questo?

Lombardi Vallauri: Perché definisco “filosofia” la ricerca sul significato del vivere - su quello “vero”, non su qualunque significato soggettivo. Dove il significato della parola “significato” è quello esistenziale, non quello logico-linguistico. Quando dico “questa proposizione non ha significato” mi riferisco al significato logico-linguistico, ma quando dico “la vita senza di te non ha significato” parlo del significato esistenziale e valoriale. È chiaro che ci vogliono tutti e due, ma decisivo è il secondo.

Phronesis: Ed è anche probabile che il primo dipenda dal secondo...

Lombardi Vallauri: ... e viceversa, perché non si possono mai dire delle assurdità logiche! Una comunicazione puramente scolastico-accademica va benissimo per i significati logico-proposizionali, ma non basta per quelli esistenziali e valoriali. Questi seminari in montagna sono preceduti da lezioni, da studio e da esami di ammissione: non è che partiamo così per la

Phronesis

montagna come per una scampagnata! Però le relazioni se le scelgono i ragazzi tra centinaia di temi possibili, e devono essere recitate. Ti posso dire che questa formula funziona straordinariamente bene, perché c'è gente che viene anche per la settima o ottava volta, quindi senza nessun vantaggio accademico e pagando di tasca propria. Ha molto più successo del gruppo di meditazione. Certo è un successo più superficiale: i ragazzi ci vengono anche perché si divertono molto. Però, anche a distanza di decenni, io incontro un po' dappertutto gente che si ricorda con nostalgia, quasi con struggimento, di questi seminari in montagna.

Credo che in questo ci sia anche un po' di spirito scoutistico (io sono stato scout e non me ne vergogno), perché il vivere nella natura, la drammatizzazione, il lavoro "per squadriglie" - come si diceva tra scout allora - cioè per piccoli gruppi - come sono organizzate le relazioni del mio seminario - hanno analogie con lo scoutismo. Va aggiunto che - essendo Legge una facoltà di "monadi senza finestre", dove ci si limita a preparare esami - spesso le uniche amicizie che gli studenti fanno all'interno dell'Università sono quelle nate nel mio gruppo, vera e propria "macchina che produce amicizie". Anzi, direi che un'altra cosa "filosofica" di queste attività è *cambiare lo stile delle amicizie*: non più il *barbecue* di coppia! La filosofia cambia anche lo stile dello stare insieme: dall'antico gruppo con i coetanei, fino al gruppo di meditazione attuale, potrei dire di non avere avuto nella vita che amicizie filosofiche, comunque amicizie *di ricerca*.

Phronesis: *Come dice Giuseppe Ferraro, la filosofia c'è se c'è philia.*

Lombardi Vallauri: La frase è un po' eccessiva: non occorre *philia* per scrivere opere filosofiche. Invece ne occorre per una ricerca

Phronesis

filosofica condivisa, perché la *philia* autentica toglie tutti i vizi della comunicazione. Gli antichi insistevano di più sull'inverso: secondo loro due che non erano sapienti non potevano essere amici, perché tra loro non potevano che nascere, prima o poi, conflitti insanabili. Su questo punto rimando al mio libro *Amicizia, carità, diritto*, che a mia conoscenza è il più compendioso sulla *philia* antica. Il mio non aver avuto praticamente che amicizie filosofiche o di ricerca è un caso ancora diverso e più particolare.

Phronesis: Personalmente, la ragione per cui, nei miei scritti, insisto molto su questo tema, è che per avere un dialogo, un confronto, uno scambio profondo è necessario che ci sia un forte riconoscimento reciproco, e questo è possibile solo nella philia. Laddove non ci sia philia e il riconoscimento sia meno profondo, allora potranno esservi scambi transazionali, di collaborazione utilitaria, d'interesse, ma non filosofia.

Lombardi Vallauri: Senza dubbio, e questo riconoscimento è *philia*! Per essere salomonici si potrebbe dire: “non c'è filosofia senza *philia* e non c'è *philia* senza filosofia”. Perché i veri amici, alla fine, parlano sempre di cose molto filosofiche. Anche quando lo facciano in modo semplice, spontaneo. Tornando agli antichi: Epicuro è colui che ha effettuato il passaggio dall'amicizia aristotelica interindividuale all'amicizia di comunità. Anzi, egli è il massimo poeta dell'amicizia, sulla quale ha scritto sentenze lucenti, ma la sua era un'amicizia filosofica, di cenobio. E questo ci riporta a quanto dicevamo prima, cioè al legame necessario che deve esserci tra la filosofia e la comunità, una cosa che oggi si è perduta, perché il filosofo accademico perlopiù è orientato allo scrivere libri, al vincere e poi pilotare concorsi, a fare lezioni *ex cathedra* o relazioni a convegni, non

Phronesis

alla filosofia che trasforma la vita e lo stare con gli altri.

Phronesis: *Tu hai messo al centro del tuo pensiero il rapporto tra filosofia e religione. Tra gli aspetti più insoliti del tuo percorso teorico (in qualche modo sintetizzato in Nera luce) c'è il rigoroso esercizio del filosofare su una materia (la giustizia di Dio in rapporto agli uomini) solitamente riservata ai teologi. Quale ruolo ritieni auspicabile per la filosofia nei confronti della religione, soprattutto oggi, di fronte al "surriscaldamento" e "irrigidimento" che il sacro mostra nei suoi rapporti con il mondo?*

Lombardi Vallauri: La questione della giustizia divina appartiene senz'altro al teologo, ma appartiene altrettanto al filosofo del diritto, perché si tratta di sapere se è giusta o no e modestamente noi filosofi del diritto siamo i rappresentanti ufficiali della riflessione sulla giustizia. In generale, ho l'impressione che la questione si possa dividere nei due ambiti "cosa ci dice Dio su come si deve vivere" e "che cosa ci promette come remunerazione del nostro vivere", chi è un giusto e cosa succede al giusto, dunque la *diceologia* o la dottrina della giustificazione - questo è ciò di cui mi sono occupato nella prima parte del mio *Nera Luce*. Poi c'è una seconda parte, che è quella che parla dell'"oltre", il quale è popolato da molte "supersostanze", di cui quelle polari nel nostro caso (cioè nel cattolicesimo) sono le tre persone trinitarie, e quelle circumpolari sono la Madonna, san Giuseppe, forse alcuni arcangeli di altissimo rango; poi, ordinatamente, tutti i beati. La filosofia ha due compiti. Da un lato quello etico: non necessariamente demolire, ma certo istituire la critica e il giudizio razionale sulla parte diceologica - ed è lì che è nata la mia critica filosofico-giuridica dell'inferno. Dall'altro quello ontologico: parliamo veramente di qualcosa quando parliamo di sostanze inestese, spirituali, autosufficienti, di non-corpi, ecc.

Phronesis

ecc.?

Quanto al sentimento del sacro, è sospetto: io lo sento, ma mi chiedo se non sia alla fine perfettamente risolvibile in scienza, realizzazione ontologica e grandi emozioni artistiche. Non sono convinto che abbia una autonomia. Forse si può dire che ci sia qualcosa di intrinsecamente sacro - ad esempio, un bambino che viene al mondo - ma comunque la filosofia dovrebbe distaccarlo dai dogmi religiosi.

Phronesis: *Ma poi, ha necessariamente qualcosa a che fare con la trascendenza? E ancora, di quale trascendenza stiamo parlando? Perché anche lo spirito trascende la materia, ma non è una trascendenza rispetto al mondo.*

Lombardi Vallauri: Infatti! Una delle mie idee che ripeto sempre è quella delle “trascendenze immanenti”, da distinguere dalle “trascendenze trascendenti”. Le prime sono quelle “sorelle maggiori dell’anima” di cui parlavo prima, ovvero tutte quelle esperienze che trascendono il banale, l’insignificante. La filosofia è una teoria delle pratiche che ti fanno trascendere l’insignificante in senso esistenziale, valoriale. Ma deve anche fare una revisione critica della effettiva pensabilità ontologica di queste strane sostanze trascendenti che sono le già ricordate sostanze circumpolari, le persone angeliche, le persone dei beati, tutta questa roba assolutamente impalpabile che quando la cominci a pensare ti accorgi che in realtà *non stai pensando!* Quindi, secondo me oggi la filosofia non può che essere piuttosto demolitiva delle religioni. Probabilmente quello che si riesce a salvare, a parte la storia della cultura, è proprio questo sentimento del sacro, che però - ammesso che non si dissolva come dicevo prima in altre cose - secondo me si può benissimo provare nei

Phronesis

confronti della natura, della vita, dell'altra persona. Direi che oggi sono diventato un professionista del non-collegamento della mistica alle trascendenze trascendenti, ma anche un semi-professionista del non-collegamento del sacro alle trascendenze trascendenti stesse.

Phronesis: *Banalizzando un po', si potrebbe sostenere che una pratica della realizzazione possa portare a realizzare che della trascendenza non abbiamo nessun bisogno?*

Lombardi Vallauri: Sì, se parliamo trascendenza trascendente. Anzi, direi che collegare la mistica e il sacro ai "sopramondi" - come li chiamava Bobbio, che è stato mio predecessore alla Presidenza dell'Associazione di Filosofia Giuridica e Politica - è tipico di coloro che sono proprio negati per la mistica e per il sacro! Io credo che l'esperienza mistica e il sentimento del sacro si destino proprio, come dice Wittgenstein, di fronte al mondo, non di fronte ai sopramondi. Perché i sopramondi li proiettiamo noi, mentre questo mondo ce l'ha fatta per conto suo. Questa è la cosa impressionante: "che il mondo è, è il mistico". Ecco, se dovessi scegliere un motto per delineare la mia idea di mistica, sceglierei proprio questo aforisma di Wittgenstein. Che qualcosa sia piuttosto che il nulla, è il supremamente mistico, ed è infinitamente laico, perché constatare che esiste un mondo è la cosa più laica del mondo.

Tornando alla relazione tra realizzazione e sentimento del sacro, come la intendo io la realizzazione è qualcosa di molto preciso: il risveglio all'atto d'essere di qualcosa che già sai. D'altra parte questo fatto mozzafiato di renderti conto della realtà di una cosa che sapevi solo nozionalmente (per esempio "io morirò"), poiché porta sull'atto d'essere e proviene dal tuo essere un esi-

Phronesis

stente (perché ciò che realizza non è l'intelligenza, ma è l'esistente), fa sì che co-realizzare l'atto d'essere di X e il tuo essere (il tuo essere gettato nell'essere) si colleghi forse - lo dico con esitazione - al sentimento del sacro. Certamente per me è una via mistica, anche se tenderei a non identificare la mistica e il sacro.

Phronesis: *Non identificare, dunque, né la mistica e il sacro, né la mistica e la trascendenza trascendente.*

Lombardi Vallauri: Dici proprio bene. Nell'accezione comune il sacro è i sacramenti, Dio, i sopramondi. Invece secondo me il sacro di tipo devozionale, confessionale, è il *cattivo sacro*. E c'è tutta una tradizione di mistica laica - antica, rinascimentale, moderna - non bisognosa di sopramondi. Il mistico non è uno che strabuzza gli occhi e riesce a vedere gli aldilà; è un risvegliato all'essere, che vive un incontro diretto, esperienziale, con *l'altamente significativo*. Per cui l'eros è mistica, l'estetica è mistica, l'avventura è mistica, la tenerezza è mistica.

Phronesis: *Ecco, io qui ho un problema aperto, una delle tematiche che mi piacerebbe approfondire nelle mie ricerche: quale sia la direzione in cui scorrono queste cose. In altre parole: in che relazione stanno la percezione dell'altamente significativo e la sua definizione? È possibile che io percepisca e viva l'altamente significativo senza averlo pensato?*

Lombardi Vallauri: No, certo, non è possibile.

Phronesis: *Ma, al tempo stesso, la percezione mi servirà pur a qualcosa per*

Phronesis

ripensare quel che avevo pensato in precedenza.

Lombardi Vallauri: Certamente. Il silenzio meditativo può, senza parole, modificare i pensieri, le convinzioni, gli interessi, le ideologie. Ma al solito, vale anche l'inverso. Nessuna faciloneria: allo stesso modo in cui l'etico viene criticato dal filosofo - si stabilisce un giudizio sulle varie etiche e ci si chiede se sia meglio Kant o Sade - anche l'altamente significativo esperienziale, che io chiamo mistico, può e deve essere sottoposto a una critica filosofica. Se viene uno e ti dice che per lui la cosa più significativa del mondo è abbuffarsi di pastasciutta e poi seviziare un gatto perché questo lo eccita moltissimo, il giudizio è che siamo di fronte a una cattiva mistica, così come esiste la cattiva etica. Direi che le due opzioni - quella della ragione discorsiva e quella dell'esperienza non discorsiva dell'altamente significativo - sono, per riprendere ancora la metafora di prima, le due ali di un unico volo. Non si può fare qualsiasi tipo di mistica: la mistica hitleriana era mistica, ma era cattiva mistica, così come c'è una quantità di orientalismo e di cattolicesimo che è cattiva mistica. Credo che quella dei Legionari di Cristo sia una mistica filosoficamente errata, come in genere le mistiche dei sopramondi. O perlomeno, se vuoi fare mistica angelologica, prima chiediti seriamente se gli angeli esistono; poi puoi anche risponderti che non esistono ma non te ne importa niente perché tu pensi agli angeli come ascolti la musica - e allora va bene, perché sei consapevole che gli angeli hanno la funzione della musica e non sono delle ipostasi.

Phronesis: *Capisco. Richiamerei qui quel che dicevi prima a proposito del silenzio "altamente informato".*

Lombardi Vallauri: Infatti. E la mia frase magica, che ti propongo

Phronesis

anche come una sorta di chiusura, è: “il silenzio vale quanto la parola che l’ha preparato; la parola vale quanto il silenzio che l’ha preparata; l’ultima parola è al silenzio”.

Però volevo aggiungere un’ultimissima cosa: io oggi non concepirei una consulenza filosofica che non conducesse, oltre che a dei pensieri più esperti, anche a una mistica di buona lega, a una mistica filosofica. Perché l’uomo ha bisogno della mistica come del pane, e in mancanza di mistica buona si affida a cattive mistiche: droga, sesso spinto, guidare folle del sabato sera, sono tutte ricette di mistica, ma di cattiva mistica.

Phronesis: Pur essendo, per formazione, abbastanza riottoso al termine “mistica” (sono stato anche un po’ ottusamente razionalista, in passato), penso proprio di poter concordare sul fatto che certe pratiche oggi di moda non siano altro che forme di cattiva mistica.

Lombardi Vallauri: Io credo che ci sia nel nostro cervello qualcosa per cui l’uomo ha bisogno di mistica. E direi che ne abbiamo bisogno perfino gli animali: mi hanno detto che è stato fatto un esperimento con i topi, che avevano da una parte il cibo e dall’altra un pulsante che dava loro l’orgasmo, e sono morti di fame. Non escludo che produciamo delle endorfine, o comunque che abbiamo dei congegni che, a livello biologico, sono finalizzati alla mistica. L’esaltazione erotica - che io privilegio rispetto all’eccitazione, quella che può portarti a diventare schiavo dell’orgasmo - è qualcosa che invece di catturarti e incanalarli ti apre, ti amplia e, per questo, puoi coordinarla alle altre forme di esperienza spirituale - ad esempio erotizzando la contemplazione di paesaggio. La consulenza filosofica non deve limitarsi a fornire elementi per risolvere problemi teorici, ma deve condurre verso una buona mistica, intesa come coronamento

Phronesis

di una pratica della filosofia che sia, certo, ricerca di risultati conoscitivi, ma anche e forse soprattutto intrapresa trasformativa.

Phronesis

Repertorio

Phronesis

Analisi

**Gerd Achenbach, *Saper vivere*
(Milano, Apogeo, 2006)**

di Moreno Montanari

Uscito in Germania nel 2001 con il titolo *Lebenskönnerschaft* presso l'editore Herder di Freiburg im Briesgau, il libro ha il merito di pronunciarsi su di una questione da tempo al centro del dibattito interno alla consulenza filosofica: quale rapporto deve darsi tra la consulenza filosofica e la saggezza? La posizione di Achenbach è che la consulenza filosofica - almeno la sua - non debba limitarsi a chiarificare la filosofia spontanea e personale del consultante ma - con buona pace di quanti sostengono il contrario - debba strutturarsi come un esercizio di riflessione capace di stimolare in chi lo pratica la fioritura di una maggiore saggezza legata ad una «capacità di saper vivere» che, spiega, non deve essere confusa con una più generica «arte di vivere» finalizzata alla *felicità*, ma caratterizzarsi piuttosto come uno sforzo teso ad «essere *degni della felicità*» (p. 1). Tuttavia - ecco il paradosso attorno al quale ruota l'intero libro - siffatta abilità non può in alcun modo essere insegnata: sia perché il suo è un sapere intuitivo e particolare che sfugge ad ogni tentativo di definizione generale; sia perché nessuno la possiede mai appieno; sia - ancora - perché persino qualora qualcuno la possedesse la saggezza non potrebbe mai essere trasferita ad altri mediante la sola spiegazione dato che, per sua natura, può essere acquisita solo mediante l'esperienza diretta.

Sappiamo già che Achenbach considera come primo passo verso la saggezza la presa di consapevolezza del livello di infondatez-

Phronesis

za e *inautenticità*¹ delle proprie abituali posture di pensiero, dei propri “giudizi consolidati”, delle “convinzioni acquisite” acriticamente, dei “desideri conformati” e delle “idee subliminali” che ci animano e che non sentiamo mai davvero nostri. Tali premesse conducono Achenbach a riproporre, citando Popper, l’urgenza di una seria indagine della nostra personale «filosofia di vita» (p. 9) facendo tuttavia emergere, questa volta più chiaramente che altrove, che la finalità di tale operazione consiste nel «far capire quali sono le idee che bloccano la strada verso un’esemplare e nobile capacità di saper vivere» (p. 10) che nasce dalla presa di consapevolezza di quanto in noi è improprio e impersonale e si concretizza nella «capacità di relazionarsi alle regole di uno stile di vita autoderminato» e «*inattuale*» (p. 14).

Infastidito da tutti «quei libri che offrono “consigli per l’esistenza”» e che «assicurano a chi è disperato che sono solo le cose a sembrargli così difficili come le vede, solo perché è lui stesso che se le rende, inutilmente, così difficili (...) perché gli manca, guarda caso, proprio l’idea che si trova nel libro di consigli che sta leggendo, che è in grado di dargli forza e gioia» (p. 37), Achenbach si guarda bene dal distribuire ricette di felicità o consigli per far fiorire la capacità di saper vivere. Il suo scopo è piuttosto quello di facilitare una riflessione sull’urgenza di una seria interrogazione sul tema della virtù del saper vivere che, partendo dai diversi pronunciamenti di filosofi, anche molto diversi tra loro (da Aristotele a Nietzsche, da Kierkegaard ad Adorno, da Kant a Schopenhauer, da Spaemann a Blumenthal e molti altri ancora)²,

¹ Consideriamo ovviamente un omaggio ad Heidegger il passo nel quale Achenbach, senza citarlo apertamente, lamenta che le persone si sono a tal punto conformate al senso comune che «hanno imparato a pensare e a parlare come, appunto, *si* pensa e *si* parla nella propria epoca» (p. 8).

² Mi si permetta una riflessione personale: questo testo, apertamente pensato per un pubblico di non filosofi e di potenziali consultanti ai quali Achenbach si rivolge sotto forma di lettera aperta, cita costantemente il pensiero di altri filosofi per permettere al

Phronesis

c'inviti a produrre riflessioni autonome, ispirate a quelle «tre massime direttive» che, secondo l'insegnamento di Kant, instradano verso la saggezza:

- 1) pensare da sé;
- 2) mettersi col pensiero (nelle relazioni con gli uomini) al posto degli altri;
- 3) pensare sempre in accordo con se stesso³.

Nel corso del libro si ribadisce infatti più volte che «chi pensasse semplicemente di “insegnare” la capacità di saper vivere, che mettesse insieme un paio di bei consigli alla maniera dei consulenti esistenziali, sarebbe un sofista e non un filosofo» (p. 61) e si evidenzia a più riprese la necessità di apprendere tale abilità facendone direttamente esperienza nel corso della propria vita, seppure mediante forme e situazioni mai prevedibili a priori. Certamente sarà più facilitato in questo compito che si muove alla ricerca della virtù - nel senso greco del termine - capacitandosi che nonostante non si possa mai stabilire una regola di condotta generale che ci renda possibile essere saggi in ogni circostanza, si può comunque andare incontro alla vita cercando di dare sempre «prova di sé nelle singole cose», dimostrandosi capace di imprimere alla propria esistenza il sigillo della proprie scelte e non quello dell'accidentalità (p. 54) dimostrando di saper «guarire da una vita falsa, misera o anche logora» (pp. 76-77) per approdare ad uno stile di vita che «sappia padroneggiare» l'esistenza (p. 112). Per ribadire la necessità di conferire a questo particolare sapere

lettore (consultante) di chiarificare, potenziare e arricchire il proprio punto di vista con un procedimento che secondo alcuni consulenti filosofici sarebbe invece improprio o quanto meno non achenbachiano. Certamente un libro non è un incontro di consulenza ed il confronto con le idee di altri filosofi, nella stesura di un libro, è motivato anche dal bisogno di sopperire in qualche modo all'assenza della parola viva di un interlocutore in carne ed ossa, tuttavia perché mai ciò che risulta utile e praticabile in questo ambito dovrebbe decisamente essere considerato improprio ed improduttivo nell'altro?

³ Immanuel Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari, p. 87, cit. a p. 86.

Phronesis

una forma pratico-esistenziale che sia in grado di realizzare ciò che ricerca, Achenbach cita il seguente passo di Aristotele:

infatti vogliamo non sapere che cosa sia il coraggio, ma essere coraggiosi, e neppure sapere che cosa sia la giustizia, ma essere giusti, come anche essere sani piuttosto che sapere che cosa sia l'essere sani⁴.

Ma dato che in ballo c'è un «sapere che deriva solo dall'esperienza» (p. 54), che non «s'impara attraverso le informazioni ma solo con l'esercizio» (p. 62) e che riguarda sempre ed esclusivamente casi unici ed irripetibili di saggezza (p. 112), che senso ha scrivere un libro che si propone di promuovere lo sviluppo di ciò che non si lascia insegnare? La risposta di Achenbach, che è anche la sua principale indicazione procedurale in ambito consulenziale, è la seguente:

non vi sto offrendo alcun pensiero preconfezionato da mettere in tasca e poi utilizzare a piacimento, ma mi sto sforzando di affrontare un problema insieme a voi. Ciò è "complicato", lo so. Se però decidete di partecipare a questa impresa, allora potremmo dire di aver vissuto insieme l'avventura del pensiero, di aver acquisito una vera e propria comprensione, di aver filosofeggiato, di aver insomma, riflettuto (p. 61).

Ma su quali spunti di riflessione occorrerà filosofare? Secondo Achenbach

la capacità di saper vivere va a scuola dalla saggezza e ciò che le viene dato da ascoltare sono narrazioni. Infatti l'ascoltare storie sviluppa il nostro senso per ciò che è unico e dal momento in cui sviluppiamo questo senso per l'individuale, per ciò che è senza paragoni, stimoliamo la nostra capacità di saperci orientare nella vita e di saperla padroneggiare (p. 112)⁵.

Questa strada, che è poi la stessa che induce Achenbach a ricordarci altrove che la consulenza filosofica è e deve essere ogni

⁴ Aristotele, *Etica nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, p. 74, cit. a p. 55.

⁵ Per questioni di scorrevolezza ho invertito l'ordine dei periodi.

Phronesis

volta nuova perché realmente unica, spinge il fondatore della consulenza filosofica ad esibirsi in una serie di narrazioni di storie realmente accadute (una riguarda la sua infanzia, l'altra un suo ospite in consulenza) che possano farci intuire l'essenza di tale capacità di saper vivere. Si tratta di racconti che, per la verità, mettono alla prova più la pazienza del lettore che le sue abilità narrative, ma che hanno il merito di entrare *in media res*.

Proprio per ribadire che non si danno né frasi né azioni universalmente valide e riproponibili fuori dal contesto che le ha originate, Achenbach narra due vicende all'interno delle quali, ad un certo punto, il protagonista molla un inaspettato ceffone al proprio interlocutore, compiendo un atto che, in un caso testimonia della saggezza e della capacità di saper vivere e, nell'altro, della sua totale assenza (pp. 79- 106). Se ne può ricavare, ancora una volta, un'indicazione procedurale in chiave consulenziale che stimoli e privilegi nel consultante un processo narrativo che per certi versi in Italia è stata ben tematizzata, seppur con sfumature diverse, da Neri Pollastri e da Romano Madera⁶.

Un'ultima considerazione merita poi la distinzione achenbachiana tra sapere e saggezza che, per la verità, ricalca la ben più nota distinzione aristotelica: «la capacità di saper vivere, che si trova sotto il filo conduttore della saggezza, non è da confondersi con la sapienza. Certo, non può nulla senza la sapienza, ma rispetto ad essa ha una visione d'insieme più vasta» (p. 119). E proprio all'antica tradizione dei filosofi Greci Achenbach rimanda il lettore per poter tornare a respirare il valore profondo di una vita spesa nell'esercizio della ricerca della virtù che sola può crea-

⁶ Per Neri Pollastri si veda *In consulenza da un filosofo: dar senso al racconto dell'esistenza*, in *Consulenza filosofica: terapia o formazione?* a cura di M. Montanari, Orecchio di Van Gogh, Chiaravalle, 2006, pp. 15-24; per Romano Madera, si veda *Che cos'è l'analisi filosofica ad orientamento biografico?*, in *Pratiche filosofiche e cura di sé*, a cura di C. Brentari, R. Madera, S. Natoli e L. V. Tarca, Bruno Mondadori, Milano, 2006, pp. 81-102.

Phronesis

re le condizioni per lo sviluppo di una saggezza che tuttavia, come si è detto, non deve essere confusa con l'arte di vivere. Qui però, a mio avviso, Achenbach si esibisce in una serie di distinguo un po' forzati che sembrano procedere per opposizioni binarie che tendono a sminuire la posizione storica di chi ha identificato la saggezza con l'arte di vivere. Dopo aver consigliato di guardare ai filosofi greci attraverso gli occhiali di Hadot e di Foucault⁷ -

⁷ «Consiglio la lettura delle opere del francese Pierre Hadot, che considero efficaci (e serie). Esse descrivono in modo straordinario che cosa significa “arte di vivere” nella Grecia antica e nell’antica Roma. L’altra fonte da cui si è nutrita la nascita dell’interesse per l’arte di vivere, è stata senza dubbio la grande e voluminosa opera di Michel Foucault sulla storia della sessualità» (p. 65, nota 6). A mio avviso il riferimento ai due studiosi francesi è di grande importanza perché altrove, ricostruendo in breve la storia della consulenza filosofica, Achenbach considera come due suoi passaggi “fondamentali” l’uscita del libro di Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, cit., e la pubblicazione del terzo volume della *Storia della sessualità* di Michel Foucault, intitolato, *La cura di sé*, cit.: «La storia della consulenza filosofica può essere raccolta attorno ad alcune date fondamentali. Esattamente nello stesso anno in cui essa fu fondata, cioè nel 1981, in Francia uscì il libro di Pierre Hadot *La filosofia come modo di vivere*. In questo testo si preparava una svolta che si manifestò poi in maniera molto decisiva anche nella consulenza filosofica (...). Così come nella consulenza filosofica, anche in Hadot era ben presente il lato pratico della filosofia. Nel 1982 nasce la Società internazionale della consulenza filosofica (...). La terza data rilevante della consulenza filosofica è il 1984, anno in cui viene pubblicato in Francia *La cura di sé*, terzo volume della *Storia della sessualità* di Foucault» (Gerd Achenbach, *La Philosophische Praxis*, in *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 162). Tuttavia in Achenbach, come nella stragrande maggioranza di quei consulenti filosofici che citano Hadot - Foucault è molto meno conosciuto - non c’è traccia di quel vasto patrimonio di esercizi spirituali di cui, come abbiamo visto, i nostri forniscono invece ampia testimonianza, dimostrano che il riferimento al loro lavoro è semplicemente determinato dal comune intento di operare «uno spostamento dell’attenzione del filosofo dalle teorie del fondamento alla sfera della vita buona, della vita riuscita», «contribuendo a mostrare come, fin dalla sua nascita, o almeno da Socrate in poi, la filosofia si fosse occupata della prassi della vita quotidiana» (*Ibidem*).

Phronesis

che ne hanno evidenziato l'orizzonte pratico-esistenziale - Achenbach spiega la sua dicotomia tra arte di vivere e capacità di saper vivere sulla base delle seguenti distinzioni:

l'arte di vivere concepisce la vita come un problema estetico, e per questo sensibile. La vita viene guardata, e la vita perfetta è la vita bella. Al contrario, la capacità di saper vivere non guarda la vita e non si fida dei sensi. Il suo organo, se lo si può chiamare così, è quell'«orecchio interiore» che si dischiude e quell'«occhio della fronte» che «si apre»: quest'altro occhio non vede ma percepisce. Quello che cerca è il buono, che per lui vale come vero (pp. 75-76).

Pur chiarendo che non concepisce l'artista della vita come «un “dandy” ma come il soggetto dell'arte di vivere, che va preso sul serio» - differenziandosi così le sue critiche da quelle che Hadot muove a Foucault⁸ - Achenbach afferma che mentre «l'artista della vita *forma* la sua vita, (...) chi è capace di saper vivere *dà prova di sé*»; mentre l'atteggiamento del primo ricerca la perfezione e il capolavoro, l'azione del secondo è invece finalizzata alla possibilità di «essere se stesso»; se «l'artista della vita cerca la valorizzazione, (...) chi è capace di vivere cerca il valore»; mentre il primo ricerca «la felicità» e «il piacere di vivere», il secondo «cerca di essere degno della felicità» (pp. 75-78). Il libro si produce in ulteriori differenziazioni tra l'arte della vita e la capacità di saper vivere senza riuscire tuttavia a convincerci né della necessità di operare tale distinzione, né della fondatezza dei suoi distinguo che finiscono per attribuire all'artista dell'esistenza caratteristiche spesso caricaturali e qualunquistiche: egli vivrebbe nell'apparenza, a scapito della ricerca della verità che caratterizzerebbe invece il suo *alter ego*, ricercherebbe l'unicità piuttosto che l'autenticità, saprebbe indicare qual è il senso della vita che però, a differenza del suo

⁸ Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 2005 (ed. or. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, Paris, 2002), pp. 169-176.

Phronesis

antagonista, non sarebbe in grado di realizzare, baratterebbe la conoscenza di come si fa a vivere bene con la conoscenza di che cosa sia la vita e diverrebbe così padrone della situazione mentre l'altro sarebbe padrone di sé, e così via. Ci sembrano riduzionismi piuttosto arbitrari e semplicistici, del resto già praticati altrove in occasioni di altri distinguo altrettanto forzati (cfr. consulenza filosofica *versus* psicoterapie) che non gli fanno onore ma che nulla tolgono alla bontà delle idee che rivendica: la descrizione di un sapere impossibile da insegnare perché inscindibile dal contesto che gli dà significato e valore, perché acquisibile solo con la diretta esperienza - che oltretutto, di per sé non è affatto sufficiente perché, spiega Achenbach, per cogliere la saggezza di un gesto o di un pensiero occorre essere già in qualche modo sufficientemente saggi da riconoscerlo e capacitarci - e tuttavia meta irrinunciabile di chi voglia intraprendere, in consulenza o meno, l'esercizio del filosofare come percorso di consapevolezza che renda possibile non solo orientarsi meglio nel proprio pensiero ma prendere le redini della propria esistenza.

Phronesis

Analisi

Daide Miccione, *La consulenza filosofica*
(Milano, Xenia, 2006)

di Giorgio Giacometti

L'agile volumetto di Daide Miccione non sembra davvero un libro *rivoluzionario*. Miccione non sembra avere un punto di vista originale sulla consulenza filosofica, proporre metodi nuovi, sviluppare critiche radicali o pungenti.

Eppure, *proprio per questo*, quello di Daide Miccione può essere considerato un libro assolutamente *necessario*. Per quanto possa sembrare strano, infatti, con la parziale eccezione dell'ormai classico *Il pensiero e la vita* di Neri Pollastri¹ (che tuttavia andava ben al di là di una presentazione storica della consulenza filosofica e proponeva ben determinate opzioni teoriche), il libro di Daide Miccione appare a tutt'oggi la più completa, chiara, essenziale e, per quel che è possibile, *oggettiva e neutrale* presentazione dell'oggetto misterioso a cui è dedicato; insomma una guida indispensabile per orientarsi nel panorama complesso della consulenza filosofica.

“Per quel che è possibile”, certo. Qualunque discorso sulla consulenza filosofica non può non rispecchiare, anche in forma implicita, il “grumo” dei presupposti da cui muove chi lo fa, per ciò che concerne tanto l'idea che egli si è fatto della consulenza stessa, quanto la nozione che egli ha maturato della filosofia, in generale. Eppure il libro di Miccione, grazie anche a una certa sottile (e filosofica) ironia che lo attraversa da parte a parte, riesce a vol-

¹ Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Milano, Apogeo, 2004.

Phronesis

gere uno sguardo come da una certa “sana” distanza verso un’attività che - possiamo indovinare - egli stesso probabilmente conosce molto più da vicino o, forse, anche pratica.

Quest’impressione di oggettività e di distanza è senza dubbio favorita dall’approccio rigorosamente *storico*, piuttosto che teoretico o epistemologico, alla consulenza filosofica, adottato dall’autore. La scelta di questo approccio potrebbe far storcere più di un naso a certi “filosofi” di professione, ma, a ben vedere, appare quanto mai opportuna, specialmente nella fase attuale del dibattito sulla consulenza filosofica, e per più di una ragione.

Innanzitutto appare con sempre maggiore chiarezza, specialmente a chi pratica la consulenza filosofica, come quest’attività non solo *non possa* essere fondata epistemologicamente, ma *non debba* neppure esserlo. Come attività eminentemente filosofica, dunque capace di *riflettere* su se stessa e sui propri fondamenti, essa non tollera altra “fondazione” che quella che, di volta in volta, essa sia capace di darsi nel proprio operare². Proprio per questo non sembra che vi possa essere, allo stato attuale, migliore introduzione alla pratica di una presentazione, di tipo storico, delle ragioni e degli stili dei suoi diversi protagonisti.

Il *pluralismo* appare, sotto questo profilo, intrascendibile, perfino per ciò che riguarda la *definizione* stessa di questa nuova professione, come rileva lo stesso Miccione: “Come capita avvicinandosi in modo più approfondito a qualsiasi disciplina, ma a maggiore ragione a una di natura *filosofica* e quindi portata a *rivedere il proprio significato e finanche i propri fondamenti*, le definizioni appaiono sempre come semplificazioni eccessive oppure come descrizioni

² Cfr. S. Contesini, R. Frega, C. Ruffini, S. Tomelleri, *Fare le cose con la filosofia. Pratiche filosofiche nella consulenza individuale e nella formazione*, Milano, Apogeo, 2005, p. 114; Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, trad. it. Milano, Apogeo, 2004, p. 83; Giorgio Giacometti, *La consulenza filosofica come professione. Aporetica di un’attività complessa*, in “Phronesis”, n.7, 2006, pp. 63-65.

Phronesis

adatte alla *visione di un determinato consulente ma non di un altro*” (p. 4). Certo, Miccione sa perfettamente che vi sono coloro che vedono in questa diversità di idee «un limite a una fondazione scientifica della consulenza, a un accertamento dei suoi risultati, a una formalizzazione dei suoi metodi» (p. 5). Ma anche a non abbracciare la posizione di coloro (come l'autore di queste righe) che vedono in questo *pluralismo* «la certezza della natura non dogmatica e tipicamente filosofica della consulenza, la garanzia della resistenza a ogni tentativo di trasformazione in indottrinamento o plagio» (*ibidem*), di un tale pluralismo si deve comunque prendere, *storicamente*, atto.

Un'altra ragione che fa apparire quanto mai opportuna l'uscita del lavoro di Miccione è la seguente. Di quando in quando, si assiste ad attacchi alla consulenza filosofica da parte di autori di diversa provenienza (giornalistica, accademica), così come all'espressione di simpatia da parte di altri i quali, però, spesso, certo a fin di bene, non lesinano suggerimenti “fondazionali” o, comunque, storico-critici. Ora, curiosamente, tanto molti detrattori, quanto alcuni estimatori critici, sembrano ignorare tratti fondamentali sia del *modus operandi* dei principali praticanti, sia delle *teorie* con cui costoro, anche se ciascuno diversamente dall'altro, giustificano epistemologicamente e/o storico-criticamente la loro pratica. Anche da questo punto di vista, dunque, urgeva un quadro documentato, il più chiaro e nitido possibile, di un'attività professionale che vanta, ormai, una più che ventennale tradizione internazionale e una relativa pubblicistica, finora forse troppo ignorate. Estimatori e detrattori potranno, così, focalizzare meglio l'*oggetto* reale delle loro più o meno critiche considerazioni.

Naturalmente il destinatario principe del libro di Miccione non è né il compagno di strada di Miccione stesso, il consulente filosofico o l'aspirante tale, né il potenziale estimatore o detrattore colto della consulenza filosofica, ma piuttosto il “non filosofo”, il

Phronesis

potenziale fruitore di un servizio di consulenza. Anche sotto questo profilo l'obiettivo risulta centrato: le pagine del volume si segnalano per uno stile privo di ridondanze e di ammiccamenti agli addetti ai lavori. L'approccio storico facilita senza dubbio la comprensione a questo tipo di lettore che può rendersi facilmente conto della varietà e della percorribilità delle diverse "strade" che si diramano via via dalla *Praxis* aperta nel 1981 da Gerd Achenbach.

Certo, per offrire al pubblico questo quadro, l'autore ha dovuto effettuare una ben precisa scelta, chiarita nelle prime battute del libro: «La consulenza filosofica è una disciplina *antichissima* o *recentissima*. *Antichissima* qualora la si veda come una semplice variante della ormai millenaria filosofia occidentale. *Recentissima* qualora la si veda, invece, come una disciplina nuova, con caratteristiche proprie, seppure collegate al gran tronco della filosofia nel senso più tradizionale del termine» (p. 1). Miccione opta per questa seconda ipotesi, la sola che consenta, sia pure provvisoriamente, di circoscrivere *storicamente* l'oggetto del volume, per presentarlo ai lettori. D'altra parte è proprio a questo oggetto che si riferisce, nel normale uso linguistico, l'espressione "consulenza filosofica", anche sulla bocca di chi, spesso, ne ignora la gran parte della storia effettiva.

Del resto Miccione, che, a differenza di certi filosofi di grido, ha la rara dote dell'umiltà, non si erge mai a giudice degli usi linguistici invalsi e, meno che mai, pretende di riformarli, ma, da storico, chiarisce piuttosto ai lettori l'origine e il significato dei termini che effettivamente vengono usati nel campo della pratica filosofica, per evitare gli *equivoci* che troppo spesso sono derivati da un'inadeguata comprensione di tali parole nel loro effettivo contesto d'uso. Si segnalano per chiarezza le pagine (pp. 16-18) dedicate a "consulenza", "*counseling*", "cliente", "ospite", "consulente". Pagine tanto più utili a contrastare l'uso irriflesso di certa

Phronesis

terminologia, in quanto, come l'Autore ben rileva a più riprese, una certa torsione in senso pragmatico e para-terapeutico che le pratiche filosofiche hanno subito in ambito anglosassone a partire dagli anni Novanta del secolo scorso ne ha favorito, soprattutto in Italia, improprie interpretazioni psicologistiche.

Non meno utili le pagine dedicate a chiarire, una volta per tutte, almeno rispetto alle forme più viete e banali di equivocazione, in che termini sia corretto porre il problema del rapporto della consulenza rispettivamente con la filosofia *tout court* e con le psicoterapie (pp. 19-24), così come la questione degli obiettivi della consulenza e delle competenze che essa richiede (pp. 24-27).

Ma nel libro di Miccione la parte del leone la fa la trattazione puntuale delle principali forme di pratica filosofica e dell'approccio alla consulenza dei principali protagonisti. Le une e gli altri sono selezionati sulla base di un chiaro criterio. Vengono fatti oggetto di analisi «quelle discipline già dotate di una propria *individualità* e una sufficiente *stabilità di carattere* e quei protagonisti che abbiano dato prova se non altro di una certa *continuità d'azione*» (p. 32).

Per quanto riguarda le pratiche vengono prese in considerazione (pp. 29-47): *la letteratura filosofica pratica*, il *Dialogo socratico*, i *Caffè filosofici*, i *seminari di gruppo*, *la filosofia con i bambini*, *la filosofia per le aziende e le organizzazioni*, i *festival*, le *vacanze*, le *cene filosofiche* e altro ancora.

Nonostante l'oggettiva difficoltà, in molti casi, di circoscrivere la singola pratica e di classificarne le interne articolazioni, Miccione riesce, con brevi ma efficaci pennellate, ancora una volta a chiarire o prevenire possibili equivoci, delimitando i diversi campi sempre sulla base di un'accurata rilevazione storica. In pari tempo, da "filosofo", l'autore non smette mai di avvertire del carattere provvisorio e discutibile di ogni possibile classificazione. Può essere senz'altro riferito, sotto questo profilo, all'intero universo

Phronesis

delle pratiche ciò che l'autore scrive a proposito della consulenza aziendale: «La possibilità di distinguere in tanti modi questo universo non nasce (...) soltanto dalla mancanza di tradizioni già rodate, né dalla confusione in esso imperante. Affinché queste distinzioni abbiano senso è da ricordare come le linee di discriminazione siano qui molte e diverse (...). La varietà dei punti di vista causa una varietà di distinzioni» (pp. 45-46); a riprova dell'imprescindibilità di un approccio storico, se non altro come punto di vista residuale per riuscire a governare una materia altrimenti inafferrabile.

Dato l'obiettivo di fornire, a chiunque voglia informarsi sulla consulenza filosofica o, magari, disquisirne, un quadro attendibile, ma considerato anche l'intrascendibile pluralismo degli approcci, appare convincente la strategia dell'autore consistente nel presentare, negli ultimi due capitoli del volume, le prospettive, teoriche e pratiche, dei principali protagonisti e segnatamente quelle di: Gerd Achenbach, Marc Sautet, Schlomit Schuster, Ran Lahav, Eckart Ruschmann, Lou Marinoff, Peter Raabe (pp. 49-89); nonché, per quanto riguarda il panorama italiano: Neri Pollastri, Andrea Poma, Romano Màdera, Lucio Vero Tarca, Augusto Cavadi, Moreno Montanari, Umberto Galimberti (pp. 95-114). Preziose sono anche le pagine in cui Miccione rende conto anche di autori e contesti meno noti, ma non meno significativi, come quelle dedicate all'area spagnola (pp. 89-93) e ad altre esperienze italiane (pp. 14-16).

Dalla lettura di queste pagine, che condividono con le precedenti il dono raro di una sintesi che non perde, ma anzi guadagna in perspicuità, emerge chiaramente come lo *stile* di ciascuno dei protagonisti esaminati sia strettamente legato alla propria personale *teoria* sulla consulenza filosofica. Non c'è da stupirsi, se - come Miccione aveva avvertito già nella prima parte del libro - «dietro ogni consulente, più o meno esplicitamente, vi è un'idea

Phronesis

abbastanza precisa di che cosa sia la *filosofia*» (p. 22). Certo, nota ancora Miccione, «sarebbe il caso (...) che essa fosse sempre esplicita» (*ibidem*). Ma è, appunto, il caso proprio degli autori trattati.

A chi desiderasse *formarsi* alla o, semplicemente, *informarsi* sulla consulenza filosofica, Miccione fornisce, infine, preziosi suggerimenti e indicazioni, anche per ciò che riguarda la risorse *web* (pp. 116-119).

In ultima analisi il libro di Davide Miccione, fondendo in sé le virtù di un'agile manuale e l'accuratezza di una fine e documentata indagine storica, si propone come una guida indispensabile alla consulenza filosofica, non solo per chi “sa di non sapere” che cosa la consulenza filosofica sia, ma anche, forse, per molti di coloro che “credono di saperlo, ma non lo sanno”.

Phronesis

Analisi

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

di Davide Miccione

Sebbene di non grande mole, *Consulente filosofico cercasi* di Neri Pollastri è un libro assai ambizioso. Questa ambizione, oltre che vasta, è ancipite, insegue due diverse mete. Da una parte vuole essere un libro “da battaglia”, un testo di intervento nei confronti di una serie di questioni che stanno particolarmente a cuore all'autore e sono legate all'attuale stadio di sviluppo della consulenza in Italia; dall'altra vuole proporsi come compendio sistematico della consulenza filosofica e nitida fotografia del suo stato dell'arte.

A questi due aspetti si aggiunge inoltre una terza parte centrata sulla narrazione di casi di consulenza nel tentativo di coprire una rilevante lacuna nella bibliografia sul tema. Con misura e sensibilità, nella convinzione che la stesura di un caso sia una sorta di “male necessario”, qualcosa da cui partire ma non certo la costruzione di un modello, Pollastri presenta alcuni casi di consulenza filosofica individuale e dei resoconti-riflessioni su attività affini (seminari di pratica filosofica, interventi in azienda).

Ad ogni modo le due ambizioni di cui dicevamo sopra possiamo considerarle ben riposte. Iniziamo dalla partecipazione alla “battaglia culturale”. Pollastri non ha il passo del pamphlettista, non è epigrammatico, non frequenta il paradosso, è equilibrato nei giudizi e cerca di dar conto delle ragioni degli avversari senza parodizzarli. Questi aspetti, “difetti di stile” per un libellista, si rivelano quanto mai salubri per il dibattito sulla consulenza (a maggior ragione dopo l'uscita de *Il business del pensiero* di Dal Lago). Il

Phronesis

problema, infatti, è che questo dibattito in realtà non è mai veramente esistito. I libri dei consulenti non vengono veramente scandagliati, gli argomenti sono volatili e procedono per caricature e stereotipi. Che poi questi stereotipi vengano posti in circolazione spesso non solo dagli avversari ma anche da consulenti poco avveduti è questione che meriterebbe un discorso a sé.

Ben venga dunque l'invito a parlarsi a viso aperto ma con un passo dialogico (che non significa affatto accomodante) e un costante richiamo alla centralità dell'argomentazione. Il primo aspetto affrontato in *Consulente filosofico cercasi* sembra coincidere con l'intrecciarsi di alcune caratteristiche e alcune debolezze del sistema culturale italiano: un paese che legge poco, traduce molto, si entusiasma facilmente e brevemente e tende a improvvisare. Nell'analisi di Pollastri direi che ognuna di queste caratteristiche ha il suo peso. Innanzitutto la formazione a scapito della pratica: «questa appare, oggi, in Italia, la cosa più paradossale della consulenza filosofica: sono molto più numerosi coloro che la *insegnano* che non quelli che la praticano» (p. 4). Questo primo aspetto, che ha anche le sue ragioni (costruire un numero di consulenti che possa costituire una massa critica per far conoscere la disciplina) e da cui pochi (compreso chi scrive) possono tirarsi fuori, appare meno rilevante se rapportato al tasso di impreparazione che questa formazione, se analizzata nel merito, mostra. In essa infatti si parla della disciplina «senza averla sperimentata e praticata, senza insomma accertarsi di cosa essa sia» (p. 8).

In questo scenario enti formativi privati e Università non si differenziano troppo. Pollastri mostra comprensione e analizza i possibili motivi della esplosione dei master dedicati alla consulenza: la crisi economica delle facoltà umanistiche, il loro tentativo di entrare nel mondo dei corsi di specializzazione professionalizzanti, il pio desiderio di trovare uno sbocco ai loro allievi. Però segnala anche come nei master professionalizzanti insegnino

Phronesis

perlopiù «docenti che non hanno mai praticato, né studiato la professione stessa» (p. 9). E come si sia «scelto di sostenere che “la materia è giovane” anche se ha ormai venticinque anni, di screditarne la letteratura senza però mai citarla, di escluderla dalle bibliografie dei corsi di formazione, di vantarsi infine dell'autorevolezza di itinerari formativi fatti “finalmente” dall'Università, ente autorevole e le cui competenze, a differenza dei soggetti privati, sono verificabili. È infatti vero: lo sono: ed è facile vedere che queste competenze, nell'ambito della consulenza filosofica, *non ci sono*» (p. 12).

Il discorso a mio parere si inquadra nel singolare rapporto che va instaurandosi tra la Consulenza filosofica e l'Università italiana. In esso abbiamo aperture di credito superiori alla norma da parte di pensatori di peso del panorama filosofico italiano (si pensi a Rovatti, Mådera o Galimberti). Dall'altra parte abbiamo altre grandi aperture di credito da un punto di vista logistico-organizzativo (master, corsi di perfezionamento eccetera). Il problema è che nel mezzo non vi è nulla. Cosa dovrebbe esservi? Ad esempio traduzioni di testi fondamentali per l'argomento (foss'anche per stroncarli), recensioni (critiche o meno) informate, esempi di interventi che perlomeno denotino la lettura della non sterminata bibliografia sull'argomento, borse di studio finalizzate all'argomento (in fondo uno dei migliori testi, *Philosophische Beratung* di Eckart Ruschmann, viene da una borsa di ricerca erogata da una università austriaca). Tutto ciò oggi (bene o male) viene fatto, ma fuori dall'Università. Se questo vuoto non verrà colmato il rapporto tra mondo della pratica filosofica e accademia resterà poco fruttuoso, episodico, ambiguo, insomma molto “italiano”.

In questa situazione il giornalismo (culturale o meno) sembra intenzionato a fare *pendant* con l'Università. Pollastri ci narra diversi esempi di voluta banalizzazione o inconsapevole travisamento. Qualche mese dopo l'uscita si sarebbe potuto aggiornare

Phronesis

questa parte con la *performance* offerta dagli organi di stampa sul “caso” Dal Lago. I giornali italiani hanno infatti assicurato una buona copertura ad un libro che criticava altri libri di cui mai si era parlato nelle loro pagine: insomma si recensiva una critica a cose mai recensite. Ancora una volta si è riusciti a far sparire l’“oggetto” consulenza filosofica.

Il secondo ampio capitolo (sui tre che costituiscono l’interesse del libro) si occupa, per così dire, della *pars costruens*. Pollastri, in modo piuttosto netto, mette in evidenza le principali caratteristiche della consulenza filosofica, spazza gli equivoci più comuni, risponde alle prevedibili domande su di essa. Nel farlo compie una precisa scelta di campo, uscendo dalla formula della presentazione storica, del panorama di opinioni, per prendersi le proprie responsabilità di principale teorico e “pratico” italiano. Pollastri si colloca con questo libro in un luogo diverso da quello da cui solitamente ci parla Achenbach e da quello da cui recitano il loro copione i testi di tipo storico-divulgativo sulla disciplina. Se Achenbach scrivendo insegue perlopiù la sua personale idea di *Philosophische Praxis*, finendo poi, per questioni di primogenitura e di qualità del personaggio, con il proporsi come modello (seppure paradossalmente un modello non modellizzabile secondo il dettato achenbachiano), Pollastri invece media la sua lettura della Pratica filosofica con ciò che concretamente, nel mondo della consulenza, oggi accade. L’Autore tesse una geometria, più complessa di quanto appaia a prima vista, che comprenda le proprie scelte teoriche ma le raccordi con la pratica reale: propria, nazionale e internazionale. Non soltanto “ciò che mi piacerebbe la consulenza fosse” ma anche “ciò che è”, “ciò che è plausibile possa essere” e “ciò che sarebbe il caso non fosse”. All’interno di queste coordinate il volume chiarisce diverse questioni tra quelle che più spesso si affacciano alla mente del neofita. Cito ad esempio il problema della pariteticità tra consulente e consultante, letto

Phronesis

come rapporto di “pari dignità razionale”, come riconoscimento (un riconoscimento implicito in ogni dialogo veramente filosofico) della capacità razionale di entrambi i dialoganti, oppure il rifiuto della “terapizzazione” dell’umano oggi in corso, o le perplessità sulla rubricazione della consulenza a professione d’aiuto, o come *problem solving*, o all’opposto, il rischio della deriva sapienziale.

Nelle varie questioni teoriche (e qui ritorna in altra guisa la spinta “bellica” della prima parte) non mancano prese di posizioni nette. Tra le più importanti credo si possa citare la chiusura nei confronti della dizione “cura di sé”, letta come un’ulteriore tematizzazione, con movenze parafilosofiche, di tendenze già traci-manti nella nostra società: il soggettivismo, lo psicologismo, l’angustia solipsistica nella considerazione dei problemi. La pratica filosofica per Pollastri rappresenta e sempre più dovrebbe rappresentare l’altrove rispetto a tutto ciò. Essa «ricollocando lo stato soggettivo entro una cornice più ampia e profonda, sposta l’attenzione dal sé - alza lo sguardo del consultante, fin lì fisso “sul proprio ombelico” - e la dirige su quella multiforme realtà che lo circonda e che, interagendo con lui, ne costituisce l’identità stessa» (p. 32). La consulenza filosofica sarebbe, dunque, non «cura di sé, perché non è il “sé” che vi conta principalmente. Essa può essere al massimo “cura del mondo” e perciò includere anche, in una sua parte, la cura di sé (dato che anche il sé è parte del mondo)» (p. 33).

Così la consulenza, per come la presenta Pollastri, acquista un profilo diverso, meno legato a un ipotetico ritorno all’interiorità, e anche meno, per dir così, “pacifista”, non più adatta a far contenti tutti. La mancanza di una dottrina di riferimento, il pressoché totale accordo internazionale sul fatto che il consulente non rappresenti un sistema filosofico determinato o una specifica opzione filosofica generale (materialismo o spiritualismo, ottimismo o

Phronesis

pessimismo ecc.) da cui giudicare non diventa per Pollastri “neutralità” o “indifferentismo”, non identifica cioè un ruolo culturale equidistante da ogni posizione. La consulenza già solo in quanto filosofia esprime «uno specifico *atteggiamento* nei confronti della realtà: un atteggiamento *critico*, di perenne, radicale e sistematica *messa in dubbio* dell’ovvio, dell’esistente, del consolidato, che ha di mira una nuova e più profonda comprensione della realtà. Questo significa (...) che *la filosofia non è neutrale, ma ha anzi una sua propria ideologia*, che si scontra con quella tecnico-strumentale che impregna l’idea del “risolvere i problemi”» (p. 53). Con questa precisa e strutturale presa di posizione la consulenza filosofica assume un rilievo “politico”, nel senso di una apertura, di un invito a vivere il rapporto con gli altri e con il mondo con una coscienza e una criticità maggiore, mostrando una interessante vicinanza, seppure con modalità e fonti diverse, con quell’idea di Pratica filosofica come tentativo di reazione all’asfissia del paradigma tecnico presente negli scritti degli ultimi anni di Umberto Galimberti. Io, però, rovescerei addirittura la questione fino a interrogarmi non sul legame tra la pratica filosofica e la *polis*, ma al contrario su chi abbia mai pensato che esse potessero non tangersi e perché lo abbia pensato. Forse seguendo questa traccia si potrebbe costruire una piccola mappa delle false piste prese dalla pratica filosofica e sul cammino di riflessione necessario per poter essere davvero “altrove” rispetto alla terapia.

Phronesis

Analisi

**Alessandro Dal Lago, *Il business del pensiero*
(Roma, Manifestolibri, 2007)**

di Neri Pollastri

Un libro critico nei confronti della consulenza filosofica era nell'aria: infatti, diversi ambienti manifestavano da tempo un crescente fastidio per la disciplina, alcuni articoli critici “a prescindere” avevano già visto la luce (come le recensioni di *Teoria e pratica della consulenza filosofica* di Peter Raabe, ad opera di Ermanno Ben-civenga sulla “Stampa” e di Marco Bascetta su “il manifesto”¹) e proprio Dal Lago aveva anticipato il contenuto de *Il business del pensiero* in un intervento su “aut aut”².

Quel che ciononostante non ci si aspettava era *un libro così*: dis-informato, impreciso, pregiudiziale al punto da utilizzare indiscriminatamente per tutti i protagonisti del settore argomenti critici che hanno qualche validità solo per certuni. Tanto che ad alcuni il libro ha ricordato uno *sketch* d'avanspettacolo del miglior Totò: quello in cui il comico, preso a schiaffi da Mario Castellani che lo appellava “Pasquale”, se la rideva beato perché “io mica sono Pasquale!”.

Il problema, però, è che se a teatro prendere a sberle qualcuno *in vece* di un altro può far parte del gioco, altrove ciò implica di

¹ Ironia della sorte, “il manifesto”, tra i primi forti critici della consulenza filosofica e adesso anche editore del *pamphlet* di Dal Lago, è però anche il giornale che una dozzina d'anni orsono, con un'intervista ad Achenbach, fu tra i primi in Italia ad occuparsi della materia.

² Alessandro Dal Lago, *Filosofi in outsourcing? Una lettera sulla consulenza filosofica* (in “aut aut”, 333, 2007). Nello stesso numero, vedi anche la mia risposta, *Meglio la biblioteca della “comica” realtà. Una risposta a Dal Lago*.

Phronesis

solito precise responsabilità e considerevoli conseguenze. Visto quanto sottolinea il tema nel suo stesso libro, Dal Lago dovrebbe ben sapere di essere portatore di un “potere” sull’opinione pubblica, grazie a un “sapere” che gli viene riconosciuto in virtù dei suoi passati meriti di competente studioso dei fenomeni sociali. Meriti cui qui purtroppo non ha tenuto fede, facendo un pessimo servizio non solo a chi si occupa di consulenza filosofica, ma anche - e soprattutto - a quella stessa, fiduciosa opinione pubblica.

È per questo, e non per “difendere il territorio” (che, come è ben noto a tutti coloro che lo abitano, al pari di altri non è privo di inquinamenti ad opera di cialtroneschi millantatori e scaltri manipolatori), che è necessario analizzare questo lavoro per stigmatizzare almeno una parte dei marchiani errori di cui è costituito (tutti, purtroppo, non sarà possibile, vista la quantità), così da ristabilire un po’ di oggettività informativa e comprendere, se possibile, le ragioni di un tale sorprendente scivolamento nel banale da parte di un autore che, in passato, banale non era mai stato.

Iniziamo prendendo in esame il “Prologo”, nel quale - siamo di fatto solo alla seconda pagina - troviamo già una prima, incredibile “perla”, esemplare del “metodo critico” utilizzato da Dal Lago. Vi si cita un «autore contemporaneo», il quale, rifacendosi ad Aristotele, afferma che «quando si fa filosofia, (...) si è felici, e questa è la prima ragione del filosofare» (p. 10). Nella nota relativa alla citazione si viene a sapere che si tratta di Salvatore Natoli, il quale, com’è noto a chiunque si occupi della materia, non è un consulente filosofico, né fa parte della cerchia di coloro che svolgono ricerca in questo settore, sebbene usi legittimamente, ancorché a suo modo, il termine “pratica filosofica”. Di Natoli viene poi richiamato un lavoro sulla felicità, il quale - riconosce Dal Lago - «pur non avendo esplicitamente a che fare con la CF, ne fonda, per così dire, i presupposti teorici» (p. 23). Curiosa situazione: un autore che non si occupa di consulenza filosofica, in un

Phronesis

libro che con essa non ha a che fare, ne fonda tuttavia i presupposti teorici! Com'è mai possibile? E com'è possibile che io stesso - che mi occupo da dieci anni della materia, conosco molta parte della letteratura specifica e anche personalmente molti degli autori - non abbia notizia che tra i fondamenti teorici della consulenza filosofica ci sia la *felicità*?

Dato però che tutto può sempre essere, converrà andare a verificare. E dove, se non negli scritti di chi la consulenza filosofica l'ha ideata ed è universalmente riconosciuto tutt'oggi un punto di riferimento, cioè Achenbach? Il quale, in *Saper vivere*, assegna sì alla *Lebenskunst* l'idea guida della felicità, ma per poi distinguere la stessa "arte della vita" dall'atteggiamento che caratterizza il filosofo, ossia la *Lebenskönnerschaft*, la "capacità di saper vivere", che non si preoccupa della felicità, bensì della *dignità*³.

Riepilogando: Dal Lago sostiene che i "presupposti teorici" della consulenza filosofica siano esattamente il contrario di quello che afferma il suo fondatore e, per supportare la sua impropria tesi, si affida a uno scritto che, per sua esplicita ammissione, non ha a che fare con la materia, scritto da un filosofo che non se ne occupa direttamente! Splendido esempio di serietà scientifica e correttezza di informazione al lettore.

Ma andiamo avanti. Poche pagine oltre Dal Lago cita Umberto Galimberti, che definisce «il vero guru della consulenza filosofica in Italia» - chissà perché, visto che Galimberti, per quanto *vicino*

³ Cfr. *Saper vivere*, Apogeo, Milano, 2005, p. 77 (ed. or. *Lebenskönnerschaft*, Herder, Freiburg, 2001). Dal Lago si vanterà a questo punto di aver trovato un passo di un noto teorico della CF, Peter Raabe, sostenente che «da filosofia ha ancora oggi il potere di produrre felicità ogni volta che viene praticata in una seduta di consulenza», e di averlo citato a p. 40. Potrei chiedergli se ha letto l'introduzione all'edizione italiana, nel quale si mostra come Raabe, pur offrendo prospettive interessanti e coerenti, sia come molti anglosassoni spostato verso una pericolosa concezione "pragmatica" della CF, che ne snaturerebbe il significato profondo, e che questo dipende in parte anche dal non aver letto e meditato la letteratura specifica, in particolare i lavori di Achenbach. Un po' quel che accade a Dal Lago stesso.

Phronesis

alla consulenza, ha un percorso personale tutto suo, affine ma anche diverso, al punto che nei suoi lavori di solito non utilizza mai neppure l'espressione "consulenza filosofica". Comunque sia, di Galimberti Dal Lago riporta un brano da un articolo di giornale (il Nostro sociologo sembra infatti essere allergico ai libri, perché di solito cita articoli, siti Internet, *brochure*, ma quasi mai letteratura più corposa), nel quale si parla di dolore dell'esistenza e si usa il termine "terapia" in riferimento alla religione, per sostenere che per chi «non crede in Dio (...) le alternative non possono essere la farmacia o la psicoterapia», bensì la filosofia. Cosa ne conclude Dal Lago? Che «siamo giunti alla filosofia come *terapia dell'esistenza*» (p. 14)! Oh bella! Dov'è la consequenzialità? Nel testo si parla della filosofia *invece* della terapia (sia essa fede o psicoterapia), e il Nostro sociologo ne conclude giusto il contrario! L'opposto, oltretutto, di quanto ogni consulente filosofico del mondo, pressoché senza eccezione, sostiene essere la consulenza filosofica - che infatti nasce come *antiterapia*, critica della medicalizzazione dell'esistenza, reazione al paradigma terapeutico (io stesso ho dedicato pagine e pagine a questo argomento). Che Dal Lago non lo sappia?

Ma proseguiamo. Ancora un paio di pagine, ed ecco il Nostro osservare che «tra i principi impliciti o espliciti della CF uno si segnala per la sua assenza o meglio segnala un'assenza, cioè *il silenzio sulla politica*. La CF non fa politica». Ciò sarebbe ben spiegabile, a suo parere, dato che «i consulenti si rivolgono alla *soggettività* dei consultanti nelle varie accezioni filosofiche (razionalità, psiche, anima) e non alla loro esistenza pubblica»⁴ e che, in generale, la CF subordinerebbe il mondo esterno all'interiorità (p. 17). È anche interessante notare che Dal Lago non senta il bisogno di sup-

⁴ Il passo è altresì implicitamente contraddittorio, perché non si capisce come sia possibile rivolgersi alla "razionalità" degli individui prescindendo dalla loro "esistenza pubblica", dato che la razionalità è pubblica per definizione.

Phronesis

portare l'affermazione su alcunché: *lo sa*, e tanto basti al lettore. Il quale, non essendo informato e fidandosi dell'autorevolezza del noto sociologo (cioè al suo “potere”), non avrà ragione di dubitare e non sentirà la necessità di verificare cosa ne pensino i consulenti⁵ o di andare a cercare la rivista “Phronesis”, sulla quale potrebbe ad esempio trovare questo passo di Ran Lahav, uno tra i più noti ed influenti consulenti filosofici del mondo:

(...) la filosofia, alla quale era attribuito il compito di fungere da coscienza critica della società, si è trasformata ora nell'ennesima rotella dell'ingranaggio sociale. Invece di sottoporre i valori sociali e gli stili di vita ad un esame radicale, invece di mettere in discussione lo spirito dell'economia di mercato e del consumismo, adesso si lascia asservire alla legge della domanda e dell'offerta: coloro che praticano la filosofia si ritrovano, oggi come oggi, a tentar di vendere le proprie “merci filosofiche” a quanti sono disposti a tirar fuori quattrini, ovvero sia non fanno altro che adattarsi alla domanda del mercato, alle esigenze e agli obiettivi dichiarati dai clienti. Valli a trovare oggi giorno un Socrate, un Rousseau oppure un Nietzsche che scuotano la gente dalla propria compiaciuta auto-soddisfazione e ristrettezza mentale, che urlino in faccia alla società proprio ciò che la società si rifiuta di ascoltare; (...) questa non è più filosofia nel senso originario del termine philo-sophia. Per philo-sophia si intende piuttosto la critica dei bisogni percepiti dai più, non la soddisfazione degli stessi. Essa mira a suscitare l'insoddisfazione intellettuale ed esistenziale e non ad offrire soddisfazione. Si sforza di evocare perplessità e timore e non di produrre soluzioni ed autocompiacimento; di incoraggiare un approccio all'infinita complessità e ricchezza della vita, non per semplificarla in soluzioni schematiche e linee di fondo. La vera philo-sophia tende a mettere in discussione tutto quanto è “normale”, non a ricondurre gli uomini ad una (apparente) normalità.

⁵ O anche i consultant: raccontavo questo giudizio di Dal Lago a uno dei miei e non voleva crederci, visto che gran parte del tempo dei nostri incontri è sempre stato dedicato ad analisi e riflessioni di tipo etico-politico.

Phronesis

Trovo ironico che noi, filosofi “professionisti”, facciamo spesso riferimento a Socrate e Platone come ai nostri eroi. Socrate non fu certo un filosofo on-demand, bensì un provocatore. Ai suoi “consultanti” offriva agitazione, meraviglia, confusione, insoddisfazione creativa. Similmente, Platone tentò di tirar fuori le persone dalla loro angusta caverna, fuori dal loro mondo di ombre - come dire, fuori dalle loro concezioni “normali” e dai bisogni percepiti come impellenti. La sua aspirazione non era risolvere i problemi all’interno del mondo di ombre nel quale giaceva il singolo - come gestire i rapporti con il capo, come sentirsi meglio con sé stessi, come intraprendere una carriera lavorativa soddisfacente - bensì suscitare in loro un desiderio obliato di spingersi oltre il mondo delle ombre, di guardare oltre gli interessi superficiali. Questo è l’Eros platonico, l’anelito struggente a trascendere le ombre che diamo per scontate verso più ampi ed illuminati orizzonti⁶.

Queste parole - da me e da gran parte dei miei colleghi pienamente condivise e alle quali se ne potrebbero aggiungere molte altre dello stesso tenore, prese da numerosi autori del settore - non sembrano proprio confermare le affermazioni di Dal Lago. Come si spiega questa divergenza tra la realtà e il giudizio che egli ne dà?

Forse, nello stesso modo in cui si spiegano altre stranezze presenti ne *Il business del pensiero*: proprio Lahav viene chiamato in causa per poco meno di una pagina e giusto per ironizzare (in modo superficiale e discutibile) sul resoconto di un suo caso, non per discuterne i contenuti teorici; stessa sorte per Gerd Achenbach, citato *due* (2!) *sole volte* e - tra le tante cose che ha scritto - giusto dalla traduzione italiana di una pagina del suo sito web (*sic!*); Anders Linseth, Eckart Ruschman, Monica Cavallé, Thomas Gutknecht, Finn Hansen, Petra Von Morstein, tanto per fare solo qualche nome, sono *completamente ignorati* nel testo; io stesso (mio

⁶ Ran Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica*, in “Phronesis”, 6, 2006, pp. 10-12.

Phronesis

malgrado l'autore italiano più prolifico) sono citato due volte e sempre superficialmente (una delle quali solo per ribattere ad una osservazione che avevo rivolto a Dal Lago nel botta-e-risposta su "aut aut"). Invece dei rappresentanti più importanti della consulenza filosofica compaiono però, e a profusione, persone che, esplicitamente, svolgono pratiche filosofiche assai diverse e perfino autori che con essa non hanno proprio niente a che vedere, come lo storico del pensiero antico Pierre Hadot - addirittura definito, Dio sa perché, «uno dei suoi maggiori interpreti contemporanei!» (p. 35) - o come Ines Testoni, alla quale spetta la palma della critica più lunga, elaborata e feroce dell'intero volume, ma che - a quanto mi risulta - ha per unico contatto con l'universo della consulenza solo l'aver pubblicato un suo libro nella collana "Pratiche filosofiche" dell'editore Apogeo.

Delle due l'una: o Alessandro Dal Lago, all'atto della stesura del suo libro, non sapeva assolutamente nulla della materia e ha surrogato la propria ignoranza attraverso letture raffazzonate e mal digerite, dando di conseguenza sul fenomeno un *giudizio previo* (ovvero un *pregiudizio*); oppure siamo di fronte ad un clamoroso e plateale caso di costruzione dell'"uomo di paglia" - il "Pasquale" dello *sketch* di Totò - del quale sarebbe interessante conoscere le ragioni.

Comunque sia, questa modalità distorsiva prosegue nel corso di tutto il volume. Ad esempio, quando si sofferma sul tema del rapporto tra filosofia tradizionalmente intesa e consulenza, Dal Lago ignora (o fa finta di ignorare) il significato che tutti i consulenti filosofici esplicitamente danno a "filosofia" - ovvero quello dinamico di particolare processo di pensiero complesso - tornando ad insistere sulla imprescindibilità del riferimento diretto ai testi filosofici (ad esempio, p. 38) o alla «scrittura originale» (p. 91, incredibile che non si renda conto che la definizione finisce inevitabilmente nel paradosso), cosa che nel dibattito sulla consulen-

Phronesis

za è talmente superata da suscitare al massimo un sorriso. Oppure, quando insiste nel considerare la CF «pedagogia, non pensiero», egli non sente ovviamente il bisogno di approfondire i modi in cui la ricerca sulla pratica filosofica si è confrontata, dando interessanti risposte, con la senz'altro problematica questione (p. 45), e perciò parla di tutt'altro di quel che di fatto viene messo in pratica dai filosofi consulenti. Più in generale, nel suo confondere senza ritegno il *counseling* psicologico e la consulenza filosofica (ad esempio alle pp. 92-93), Dal Lago ignora del tutto la ricca discussione che sul tema è stata condotta in Italia e nel mondo, mentre nel suo ricorrente rivolgersi alla CF come “terapia dell'esistenza” o *problem solving* sfiora il surreale, dato che queste due definizioni sono esattamente ciò che *chiunque faccia realmente parte del settore* nega espressamente che la CF sia (descrittivo) e debba essere (prescrittivo). La sua critica, che in sé avrebbe qualche valore, dovrebbe essere diretta così a tutti coloro (di nuovo, i “Pasquale”) che non conoscendo la materia e volendosene appropriare a basso costo, la travisano - esattamente però come fa egli stesso.

E non mancano neppure sarcasmi tanto puerili, quanto totalmente fuori luogo. Ne cito alcuni, a mo' d'esempio.

Nella nota 32 di p. 113 si ironizza sul «fatto che una rivista di consulenza filosofica si chiami “Kykéion” (nome della bevanda fermentata, a base di acqua e orzo, e forse menta e miele, consumata nei Misteri Eleusini)», il quale a sentire il Nostro «la dice lunga sulle pulsioni che si agitano nel fondo della CF». Trascuando il dubbio valore di un argomento critico di ordine puramente onomastico, la cosa veramente grave è che “Kykéion” *non era per nulla una rivista di CF*, ma viceversa si occupava di filosofia ad ampio raggio e dedicò uno solo dei suoi dieci numeri alla materia in questione (sic!).

All'inizio del lavoro, Dal Lago afferma che «stando ai siti in cui compaiono i loro ritratti, i consulenti vestono sobriamente (gri-

Phronesis

gio, blu), portano una ventiquattr'ore e hanno quel portamento *executive* che si addice a chi aiuta a “risolvere i problemi”» (p. 12). Ora, a parte che tra le foto dei consulenti che conosco non ci sono molte immagini di tal fatta (ricordo colleghi seduti su un prato, o in riva a un torrente, o con il gatto in braccio a impelare una felpa, e perfino il famigerato Marinoff è ritratto in pantaloncini e scarpe da tennis), sfido chiunque a trovare una foto in cui qualcuno ostenti una ventiquattr'ore e ancor più a trarne sensate impressioni sul “portamento”, sia esso *executive* o meno. Che altro è, tutto ciò, se non bieca demagogia?

Non voglio né posso fare il processo alle intenzioni, né voglio (ma forse potrei) buttarla in psicologia. Però mi interrogo con curiosità e interesse a comprendere i fenomeni del mondo che mi circonda: lo abbia fatto inopinatamente e involontariamente, oppure a bella posta, com'è possibile che Dal Lago sia scivolato in un comportamento di tal fatta, che lo ha portato a descrivere in modo così paradossalmente e clamorosamente *distorto* il fenomeno della consulenza filosofica?

La risposta, ovviamente, la dovrebbe dare lui stesso. Tuttavia, è forse possibile capire qualcosa leggendo con attenzione il terzo e il quarto capitolo, dai quali si evincono alcune cose interessanti:

1. che l'autore assume acriticamente che la politica sia riducibile al solo scontro strategico tra posizioni di forza; infatti egli mostra di essere un adoratore del “Dio Conflitto” («se non padre di tutte le cose, è almeno sovrano di questo mondo», p. 68), di avere - diciamo così - un'antipatia verso chi sia troppo ecumenico (specie se sia solito recarsi al monte Athos, p. 69), e di ritenere sommamente intollerabile «trasformare il Conflitto in Dialogo» (p. 73), soprattutto se ciò si verifichi in azienda (cosa che ritiene facciano i consulenti filosofici: «i filosofi aziendali divengono, né più né meno, stipendiati dell'impresa, di cui *ovviamente* propagano

Phronesis

- l'ideologia»⁷);
2. che, attardato su quest'idea "conflittuale" della politica (re-taggiamento dello spirito rivendicativo che ha caratterizzato il movimento operaio del Novecento e che fatica ad essere rivisto, nonostante gli studi che da Marcel Mauss e Louis Dumont arrivano fino a Alain Bihr, Pietro Barcellona e Marco Revelli), sembra incapace persino di *pensare* l'idea di "comunità" e, più in particolare, quella di "comunità di pratica" (concetto che sta alla base delle pratiche filosofiche fin da Lipman e che ivi ha sempre avuto una connotazione esplicitamente politica); egli distingue infatti il "lavorare assieme" dal "vivere assieme" e relega quest'ultimo ad un fenomeno che avviene solo "in famiglia" (p. 86, nota 33), cosa che presuppone una convivenza civile meramente "funzionale" (propria delle "macchine uomo" stigmatizzate da Günther Anders⁸) e mai "umana" - ovvero che separa artificialmente (e pericolosamente) lo "Stato" dalla "società"⁹;

⁷ Il corsivo è mio e vuol segnalare che la dimostrazione è rimandata all'ovvio (del resto Dal Lago, non volendo essere filosofo, non si sente in dovere di mettere in discussione l'ovvio), più che a una fondata argomentazione. La quale, se radicata nelle specificità *critica* che caratterizza la filosofia fin dalle sue origini, non potrebbe che dare risultati esattamente opposti.

⁸ Una nota particolare merita l'affermazione che Dal Lago, attento e appassionato studioso di Hannah Arendt, reitera più volte nel corso del libro: che i problemi esistenziali di ciascuno sono affari privati. Viceversa, la cosa che a me e ad altri filosofi consulenti (che si occupano dell'individuo per essenziali ragioni di comprensione del mondo e della società) interesserebbe capire è perché una donna come la Arendt, *nonostante* il suo pensiero, possa essersi innamorata (ed esserlo rimasta anche durante il suo breve matrimonio con Anders, con il quale condivideva molto contenuto di pensiero) di un uomo come Martin Heidegger (con il quale, invece, si scontrava per aspetti eticamente e perfino ontologicamente decisivi). Queste non sono impolitiche questioni personali, perché non comprenderle e nasconderle sotto il tappeto come "private" ha conseguenze gravi sul modo in cui si legge la realtà *politica* (in realtà fatta da una moltitudine di soggetti "privati") e, di conseguenza, sul modo in cui vi si agisce.

⁹ La separazione Stato-società è una delle ragioni della decadenza della politica nei paesi culturalmente ed economicamente avanzati. Su questo rinvio agli autori prece-

Phronesis

3. che è affetto da un particolare orrore per il denaro contante, a seguito del quale tutte le attività a pagamento diretto¹⁰, *an sich* e a prescindere dal loro contenuto, sono esecrabili ed esponibili al pubblico ludibrio (con conseguenti gravi cadute di stile, come ad esempio quella di p. 100).

Ecco dunque che siamo forse riusciti a capire dove stia il presupposto del pre-giudizio che ha accecato l'acuto sociologo e gli ha fatto leggere, delle molte cose che è possibile incontrare nel mondo della consulenza, solo ciò che serviva a confermarlo, anche a costo di accantonare il più e il più proprio della materia: un assunto politico perniciosamente rigido, che com'è noto impedisce il fecondo dialogo critico (cioè il dialogo filosofico) e lo trasforma in scontro strategico. Che cioè inibisce l'ascolto delle parole altrui e quindi la comprensione delle sue ragioni, nella misura in cui spinge a cercare solo i *punti deboli* dell'"avversario" (perché tale diviene l'altro dialogante) per sconfiggerlo¹¹. Mosso da questo pre-supposto, il Nostro ha finito con il fraintendere tutto quanto: ecco perché ha ridotto incredibilmente la consulenza filosofica a una forma di agire tecnico-strategico assimilabile alla terapia o alla "cura dell'individuo" (cosa che invece essa non è né vuole essere);

dentemente citati, così come a Ivan Illich, Serge Latouche, Franco Cassano, solo per fare qualche nome. Purtroppo, questa separazione è un presupposto tanto della "sinistra" quanto della "destra", categorie che non possono essere identificate l'una con l'altra, né abbandonate per supposta arcaicità, ma certo possono (e con indubbio profitto) essere sottoposte a critiche comparative, come in questo caso.

¹⁰ Nelle nostre culture, volenti o nolenti, tutte le attività sono soggette a pagamenti almeno indiretti, incluse quelle svolte dallo stesso Dal Lago. Fingere che il pagamento attraverso il medio dello Stato sia fatto salvo dalla responsabilità del percettore del compenso è cosa che non si addice a un sociologo.

¹¹ Ho descritto brevemente il fenomeno nel mio *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, 2007, p. 40. Il libro contiene in verità numerose risposte anticipate a questioni poste da Dal Lago. A sua giustificazione (parziale, perché non doveva certo apprendere queste cose da me) va detto che i nostri due libri sono usciti in contemporanea e dunque non poteva averlo letto.

Phronesis

ecco perché ha citato soprattutto autori che con la consulenza non hanno a che fare e non quelli che invece ne sono, nel bene e nel male, rappresentanti; ecco perché il suo lavoro ne è venuto fuori così impresentabile agli occhi di chi della materia ne sappia qualcosa e così *disinformativo* per coloro che invece non ne sappiamo granché.

Un vero peccato: per Dal Lago e la sua immagine di studioso serio e competente; per il già drammatico stato dell'informazione in Italia ed in particolare per il settore della consulenza¹²; e, *last but not least*, per la riflessione critica sulla consulenza stessa.

Sì, perché in realtà, se scagliate nella giusta direzione, non tutte le obiezioni critiche di Dal Lago coglierebbero così lontano dal segno, come dimostra un confronto tra esse e le obiezioni critiche avanzate da me stesso in *Consulente filosofico cercasi*, ma anche, tra i tanti, da Ran Lahav in *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica*¹³ o da Stefano Zampieri nel suo recente *L'esercizio della filosofia*¹⁴. In particolare, assai condivisibili sono le critiche radicali al sistema italiano della formazione, trasformato ormai in un *business* fine a se stesso, e alla metastasica crescita delle professioni d'aiuto. Altrettanto lo sono le critiche a coloro che in azienda, invece di un lavoro critico degno di un filosofo, si limitino a portare "benessere", creare appartenenza o favorire il lavoro di gruppo - cose cioè che non hanno niente a che fare con la filosofia, ma che proprio per questo sono stigmatizzate anche da chi segua seriamente la tradizione della consulenza filosofica. E giusto è anche l'allarme per una certa tendenza della stessa consulenza filosofica a ripiegarsi sull'individualità, sulla biografia e sulla "cura di sé", che rischia davvero di ricondurre a quella cultura psicologista

¹² Si veda la mia stigmatizzazione, presente a più riprese nel già citato *Consulente filosofico cercasi*.

¹³ "Phronesis", 6-9, 2006-2007.

¹⁴ Apogeo, Milano, 2007.

Phronesis

che così bene si apparenta all'“individualismo proprietario” oggi dominante, anch'essa però soggetta a forti riflessioni critiche già all'interno del movimento della consulenza filosofica. Tanto che - si tenga forte Dal Lago - persino il suo amato Foucault è messo in discussione, in quanto egli stesso ancor troppo interessato alla libertà e all'autonomia dell'individuo, e troppo poco al suo *legame* con l'altro - condizione imprescindibile perché si possa *davvero* parlare di società e, dunque, di politica¹⁵.

Su tutti questi temi sarebbe stato interessante e utile poter avere con Dal Lago un confronto franco e sereno, analogo a quello che già si intrattiene ad esempio con Pier Aldo Rovatti, perché su di essi le molte persone attente, serie e appassionate che si muovono nel mondo delle pratiche filosofiche avrebbero potuto trovare in lui un alleato, e non un nemico. Purtroppo, egli ha scelto da solo di esser nemico, assumendo uno stile (la strategia retorica invece del dialogo), un'irriducibile appartenenza a un'ideologia (il conflittualismo contrista) e, al suo interno, un proprio ruolo “istituzionale” (quello dell'intellettuale-a-stipendio-fisso sul quale ironizzava anni addietro Enrico Ghezzi). Comodo, ma inutile. Un'occasione persa. Peccato.

¹⁵ E in effetti, sebbene il suo discorso sia comprensibilmente troppo condensato per poter esser inteso senza fraintendimenti, lo stesso Dal Lago, in conclusione del lavoro (p. 132), sembra essere fautore di una liberazione dal «legame sociale contemporaneo» e della conquista di una non ben definita “autonomia”, quando proprio la mancata comprensione dell'importanza del legame intersoggettivo (logico ancor prima che affettivo-relazionale) è la causa della disgregazione sociale della contemporaneità, della quale la sperequazione economica e la disgregazione materiale sono conseguenze, e non già cause.

Phronesis

Phronesis

Libri per la pratica

Phronesis

Analisi

**Luigina Mortari, *La pratica dell'aver cura*
(Milano, Bruno Mondadori, 2006)**

di Stefano Zampieri

Violenza o cura

La Consulenza Filosofica non è una forma di terapia, per quanto venga di solito collocata nell'ambito delle relazioni d'aiuto. Ma, d'altra parte, questo territorio è davvero molto largo e anche piuttosto confuso, soprattutto perché assai confusa è l'idea stessa di terapia se proiettata fuori dell'ambito della patologia fisica.

In realtà bisogna rendersi conto che la relazione di cura non è un ritaglio specialistico all'interno di una particolare competenza quanto piuttosto la scelta essenziale di fronte alla quale si trova ognuno di noi, in ogni momento della propria esistenza, che è sempre implicata nell'alterità, coinvolta nei processi di condivisione e di scambio, annodata al tessuto delle relazioni.

Da questo punto di vista, noi ci troviamo continuamente posti di fronte ad un bivio dal quale dipende la natura del nostro rapporto con l'altro: il bivio tra violenza e cura. Se l'uomo è la rete delle sue relazioni, se è una relazione ininterrotta con l'altro, egli non è per questo e di questo né consapevole né responsabile a meno che non lo voglia. Il primo ostacolo da superare, in questo senso, è l'*indifferenza*. Oltre la quale ecco che l'alternativa gli si ripropone continuamente. Non è infatti una opzione che, fatta una volta, ti lasci segnato per sempre. Piuttosto ogni volta che vivo la relazione non posso fare a meno di sentirmi in questo dilemma rispetto all'altro: *violenza o cura?* È chiaro allora che la scelta più autentica, perché mi costruisce, mi forma e mi arricchisce

Phronesis

chisce, è quella della cura verso l'altro. Il prendersi cura è, dunque, un momento decisivo nella nostra esistenza, ed è al suo interno che si collocano anche quelle pratiche che specificamente si realizzano in quanto terapeutiche, cioè rivolte al benessere altrui. Ma, al contempo, l'aver cura eccede continuamente ogni singola pratica, perché appartiene al nostro essere nel mondo come una sua possibilità.

La Consulenza Filosofica, tuttavia, non si confonde con le altre pratiche di cura, perché non fa della terapia, non lavora per un'ipotetica salute, né punta ad una guarigione come vittoria sulla malattia. La Consulenza Filosofica è un prendersi cura in quanto atteggiamento di accoglienza, di ascolto, di condivisione, di autentico colloquio. Essa non conosce malattia, né salute, né diagnosi, né terapia. Conosce soltanto il processo di reciproco rischiarimento. Conosce il fare filosofia come un modo dell'esistenza stessa. Che non è davvero completa se non accoglie in sé il principio dell'aver cura dell'altro.

Prendersi cura

Ciò non toglie che la Consulenza Filosofica dia una risposta non terapeutica ad una diffusa domanda di aiuto. Possiamo assumere questa tesi come punto di partenza e superare in tal modo ogni tentazione di usare la parola filosofica come farmaco a bassa tossicità. E bisogna allo stesso tempo spostare l'attenzione dall'idea della cura *come domanda* a quella della cura *come risposta*. Mettendo dunque al centro dell'attenzione non tanto la richiesta di essere curato (dalla musica, dai cavalli, dallo yoga, dal Prozac o dalla filosofia), ma la risposta: il prendersi cura di sé e dell'altro (in quanto parte di me).

Allora, la Consulenza filosofica non è terapia e non si pone problemi di efficacia terapeutica, ma appartiene al dominio della cura nel senso che ogni autentica attività umana in cui sia messo

Phronesis

in gioco il sistema delle nostre relazioni dovrebbe essere un prendersi cura di sé e dell'altro, per sviluppare tutte le sue potenzialità, per non deprimersi e deprivarsi attraverso la violenza, che recide legami e impedisce lo scambio.

La Consulenza Filosofica è un agire filosofico attraverso il quale ci prendiamo cura di noi, reciprocamente. E ciò accade tanto nella situazione del faccia a faccia individuale, quanto in quella collettiva. Se un ospite viene a dirmi: “filosofo, prenditi cura di me”, io gli rispondo che è lui che deve prendersi cura di sé e degli altri (anche di me, filosofo). In questo senso la cura deve appartenere alla categoria del *dare* non a quella del *ricevere*.

Ciò che conta è che tale aver cura è la nostra unica scelta ragionevole, sempre e comunque, perché nel confronto con l'altro, nella relazione, posto che ci si sia sollevati dalla condizione di indifferenza che è disumana, ci sono solo due alternative non equivalenti: coltivare la relazione che ci sostiene e che ci costituisce, oppure sacrificarla violentemente all'illusione momentanea di una potenza che come si esprime così si annulla rivelandosi automutilante.

Aver cura - non curare

Lo so, qui io prendo per data una distinzione che forse non è data affatto, cioè quella tra *curare* e *aver cura*, che sono pratiche di natura diversa anche se intimamente dipendenti, nel senso che anche il curare è in definitiva un modo dell'aver cura, anche se non è vero il contrario.

L'aver cura, infatti, non si manifesta solo nel curare che appartiene alla vicenda della malattia, della ferita. L'aver cura è anche dimensione “ontologica”, come direbbe Heidegger, cioè una modalità della relazione: il tessuto dell'intersoggettività può essere legato, appunto, da una rete di rapporti di forza, sopraffazione, affermazione dell'uno a danno dell'altro, cioè in generale, di

Phronesis

violenza, oppure da un sistema nel quale gli uni si prendono cura degli altri, e questo reciproco rapportarsi non conflittuale è il fondamento di una relazione costruttiva. Ed uso questo termine non a caso: per dire di una relazione che consentendo l'accrescimento dell'altro rende possibile il mio stesso accrescimento.

La struttura originaria

Se tutto questo è chiaro può risultare di grande interesse, per chi si occupi di Consulenza Filosofica, la ricerca di Luigina Mortari¹, che, seguendo un percorso che ha i suoi punti di riferimento in Heidegger e in Lévinas², pone opportunamente la cura come struttura originaria della condizione umana in quanto essenziale «possibilità per l'individuo di pervenire all'autenticità dell'essere» (p. 4). L'argomentazione mette poi in evidenza come la cura sia sempre relazionale dal momento che «se la cura è apriorità esistenziale dell'esserci e l'esserci è sempre aperto al mondo, allora la cura si presenta come un fenomeno la cui essenza è la relazionalità» (p. 38). L'aver cura punta dunque a «creare le condizioni che consentono all'altro di divenire il suo proprio poter essere sviluppando la capacità di aver cura di sé» (p. 36). Relazionalità e cura appaiono dunque come i due punti di riferimento per una descrizione autentica dell'esistenza, secondo un movimento che esige reciprocità assoluta: aver cura dell'altro significa infatti indurre la sua capacità di aver cura di sé, e al contempo l'aver cura di sé si realizza anche attraverso l'aver cura dell'altro.

¹ Luigina Mortari, *La pratica dell'aver cura*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

² Per Heidegger il riferimento va ovviamente al capitolo sesto della sezione prima di *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1976 (ed. or. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927); per quanto riguarda invece Lévinas, si faccia riferimento in primo luogo a *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980 (ed. or. *Totalität et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977).

Phronesis

Educazione ed aver cura

Di qui si intende bene la connessione che lega strettamente l'aver cura alle pratiche educative³. Se l'aver cura si manifesta come un indurre l'altro ad aver cura di sé, è possibile pensare una simile pratica come punto di riferimento nella costituzione di un ambiente educativo nel quale colui che ha cura accompagna l'altro lungo un cammino di autonomia e nella costruzione ed affinamento degli strumenti necessari al cammino dell'esistenza. Ben sapendo comunque che non è possibile costruire il senso della propria vita se non prendendosi cura del proprio spazio vitale, che è sempre duplice: rivolto alle relazioni con gli altri e con il mondo da un lato, ma dall'altro rivolto alla propria interiorità. Perché, come si è detto, la cura di sé è anche cura dell'altro e viceversa.

Appare in questo senso la «necessità per l'educatore di possedere la tecnica per educare a pensare, intendendo per “pensare” la pratica dell'interrogare le questioni significative per l'esistenza umana, che si frequentano per cercare direzioni di senso al proprio esserci» (p. 145). A tale scopo è possibile secondo Mortari immaginare vere e proprie *comunità di pensiero* dove costruire un *laboratorio interno* alla mente (cfr. pp. 147-148) nel quale mostrare la consapevolezza del proprio agire nei confronto dell'altro: seguendo il filo del discorso della Mortari è facile evocare in questo modo una possibile via di sviluppo e di applicazione della Pratica Filosofica. E d'altra parte tutti coloro, fra noi Consulenti, che oggi propongono laboratori di pratica filosofica negli ambienti scolastici e formativi in generale dovrebbero essere forse meglio consapevoli di quanto è in gioco filosoficamente in que-

³ Una prospettiva che interessa particolarmente l'autrice, docente di Epistemologia della ricerca pedagogica all'Università di Verona.

Phronesis

sta operazione⁴.

I casi paradigmatici

L'indagine si muove da questa prima delineazione teorica attraverso una prospettiva fenomenologica molto accurata, per mezzo della quale far emergere in tutta la sua ricchezza questi due presupposti della priorità ontologica e della relazionalità dell'aver cura.

Così appaiono alcuni casi paradigmatici di relazioni di cura, primo fra tutti quello della relazione materna, ma soprattutto quello della relazione amicale la quale richiede benevolenza ovvero sollecitudine per l'altro, secondo una logica donativa, non d'interesse, esige attenzione e quindi capacità di ascolto ma anche delicatezza nel trattare l'altro con il massimo rispetto, e insieme con la massima franchezza, in un clima generale di fiducia reciproca.

Tutto ciò si può riassumere in quel che Mortari chiama *tenezzeza cognitiva* e che definisce come «la capacità di ammorbidire certe nostre convinzioni e le teorie su cui facciamo affidamento per rendere la mente permeabile al dire dell'altro e, dunque, capace di accogliere il suo punto di vista secondo il principio della carità interpretativa, che chiede di ascoltare senza pregiudizi. Perché l'atto del comprendere l'altro è innanzitutto capacità di accogliere il suo modo di venire alla presenza, di esporsi al nostro sguardo» (pp. 77-78). Di qui l'importanza dell'amicizia nel contesto delle relazioni di cura, nell'ambito dei processi educativi e in generale nel quadro complessivo della società.

«Data la consistenza plurale dell'esserci, per cui ciascuno di noi

⁴ Per qualche esempio di applicazione della Pratica Filosofica in ambiente scolastico rinvio a due miei articoli: *Vite esaminate. L'esercizio dell'autobiografia in classe*, in "Chichibio", 40, VIII, novembre-dicembre 2006 e *S.O.F.I.A. Lo sportello di consulenza filosofica a scuola*, in "Chichibio", 38, VIII, maggio-giugno 2006.

Phronesis

è il tessuto di relazioni che strutturano il nostro spazio vitale, la possibilità di una vita buona non è qualcosa che ci riguarda in quanto singoli, ma risiede nelle relazioni che strutturano il campo morfogenetico in cui il nostro divenire accade» (p. 81). In questo senso l'aver cura che si realizza nella relazione amicale ha sapore ben diverso da quello, ad esempio, tipico della relazione infermieristica o delle pratiche terapeutiche in generale. Perché la relazione amicale non si appoggia né su una base biologica (come la relazione materna) né su alcuna tecnica (come accade nelle professioni di cura) ma informa di sé un modo d'essere dell'uomo, una possibilità essenziale del suo essere nel mondo e della scena etica che egli vive nel mondo.

Le condizioni dell'aver cura

Per realizzare un aver cura adeguato ovvero una «giusta misura nel rapporto con l'altro» (p. 111) è necessario per Mortari mettere in atto diversi atteggiamenti. A partire dalla *ricettività*, cioè il lasciare che l'altro ci interpelli, il far posto all'altro, accettando anche una certa forma di *passività* accogliente ed attiva, modalità di presenza non intrusiva, discreta, che sa attendere, che non pretende, capacità di essere presenti ma nell'assenza di sé; un modo d'essere che si manifesta come *responsività*, cioè il saper rispondere in modo adeguato agli appelli che provengono dall'altro, l'essere solleciti; è poi opportuna una *disponibilità cognitiva ed emotiva*, ovvero il mettere a disposizione le proprie capacità di comprensione ed elaborazione ma anche la propria capacità di esprimere emozioni nella relazione con l'altro, così realizzando «un pensare emotivamente denso o, in altre parole, un sentire intelligente» (p. 118), scivolando in questo modo verso il modello dell'*empatia* che Mortari nomina, però senza una adeguata

Phronesis

problematizzazione⁵; è utile, inoltre un atteggiamento di *attenzione* sensibile e non soltanto intellettuale, di *ascolto* volto a comprendere l'esperienza che l'altro attiva per collocarsi nel mondo; di *riflessività*, di *sensibilità* perché il prendersi cura è sempre emotivamente connotato. Non esiste d'altra parte una scissione tra razionalità ed emotività, e i sentimenti stessi sono fenomeni situati culturalmente e connessi alla valutazioni che diamo delle nostre esperienze.

La cura di sé

Come si è detto, la condizione di relazionalità che caratterizza l'aver cura, così come ogni altro atto della nostra esistenza, esige che si rovesci continuamente la prospettiva dell'analisi, così l'aver cura dell'altro è insieme aver cura di sé (e viceversa). Sotto questa luce appare che l'esistenza, certo, è relazionale, ma la responsabilità di essa è sempre individuale, e ciò comporta la necessità della cura di sé. «Noi» dice Mortari «non esistiamo mai al singolare, perché il nostro esserci si può dire costituire la forma emergente dei modi relazionali che strutturano il tessuto sociale; tuttavia la responsabilità dell'esistenza è tutta singolare. La cura di sé costituisce una risposta alla chiamata singolare alla responsabilità di dare forma etica ed estetica al tempo della propria esperienza» (p. 150). La cura di sé va dunque intesa prima di tutto come una cura della mente, cioè del proprio pensare e del proprio sentire. Solo riflettendo su di sé è infatti possibile «trovare il logos dell'esperienza, la verità di quel che si fa, trovare il senso del proprio agire così da ordinare il proprio fare attorno a

⁵ Per una rapida messa in discussione del tema dell'empatia si può leggere la mia recensione al libro di Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, (Milano, Raffaello Cortina, 2006) in "Phronesis", V, 8, aprile 2007, pp. 118-127.

Phronesis

una misura di senso» (*Ibidem.*)⁶.

Su questo aspetto centrale, tuttavia la riflessione di Mortari sembra non sottolineare abbastanza come il recupero della cura di sé non possa non tener conto della tradizione di pensiero che a quella pratica è profondamente connessa, come ha ampiamente dimostrato Foucault⁷ e così non si sottolinea a sufficienza la necessità che la cura di sé venga posta come obiettivo per una serie di pratiche inserite nel contesto di una filosofia intesa come esercizio, piuttosto che come la ricerca ossessiva e solitaria del soggetto che brama una conoscenza assoluta di sé che gli sfugge⁸.

Conoscersi, come d'altra parte afferma anche Mortari, deve essere momento di una trasformazione: «Conoscere se stessi significa: pensare la propria esperienza, esaminare i propri modi d'essere nelle differenti situazioni, capire quali credenze orientano le deliberazioni nelle situazioni pratiche, comprendere quali tonalità emotive tendono a fare da sfondo ai nostri vissuti in certe situazioni, e come queste tonalità emotive esercitino una sensibile forza performativa sull'agire» (p. 151).

La scena etica

L'aver cura non è semplicemente un sentimento o un atteggiamento, né solo uno dei modi possibili in cui possiamo vivere

⁶ Su questo aspetto la stessa Mortari, ha pubblicato un interessante studio, *Aver cura della mente*, Firenze, La Nuova Italia, 2002.

⁷ Cfr. Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2003 (ed. or. *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001) e *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano, Feltrinelli, 1985 (ed. or. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984).

⁸ Sulle problematiche relative al pericolo di una involuzione soggettivistica della Consulenza Filosofica, pericolo che una malintesa forma di cura di sé, potrebbe indurre, si veda l'efficace riflessione di Pier Aldo Rovatti, *La filosofia può curare?*, Milano, Raffaello Cortina, 2006. Intorno agli stessi temi è da segnalare anche il recentissimo Moreno Montanari, *La filosofia come cura. Percorsi di autenticità*, Milano, Unicopli, 2007.

Phronesis

il nostro mondo, è qualcosa di più. È qualcosa che appartiene necessariamente a quella scena etica nella quale siamo tenuti ad agire. «L'aver cura è un modo di esser-ci-con-l'altro che non risponde alla logica del dovere ma trova la sua ragione generativa nel sentirsi necessitati dall'altro; si avverte nell'altro una necessità che ci chiama in campo in prima persona» (p. 101). L'aver cura appare in questa luce come una pratica del vivere bene motivata dall'interesse che ognuno di noi prova a vivere in un ambiente dove si sia reciprocamente riconosciuti, accolti, ascoltati, sostenuti.

Si tratta dunque di mettere l'altro al centro dell'attenzione ma non per stabilire una gerarchia, quanto piuttosto consapevoli che essendo tutti installati in un tessuto di relazioni è necessario che ogni nodo sia preservato e salvaguardato. Solo così si coltiva il bene.

In quanto pratica la cura non può poggiare su astratti principi generali ma su un saggezza pratica che nasce dall'esperienza dei casi particolari, cioè dalla necessità di disporre di idee guida continuamente messe alla prova dall'esperienza e quindi riadattate. In questo senso Mortari si pone dalla parte di quella che viene definita *etica della cura* in contrapposizione all'*etica della giustizia*, laddove quest'ultima è da intendersi appunto come quella forma di pensare astratto, basato su universali e rivolto all'intero genere umano. Tuttavia anche l'idea di un'etica della cura va ridimensionata per non cadere nuovamente nella formulazione di principi generali, il rischio dell'essenzialismo deve piuttosto spingere ad una formulazione più debole, e così Mortari sostiene che «la cura non è un'etica, ma una pratica eticamente informata. Ed è informata dalla ricerca di ciò che è bene, ossia di ciò che aiuta a condurre una vita buona» (p. 179).

In buona sostanza, l'atteggiamento morale che caratterizza l'aver cura, si fonda prima di tutto sull'attenzione verso gli

Phronesis

«aspetti irriducibilmente unici delle situazioni concrete» e, insieme, sulla considerazione di ogni persona come singolarità, e quindi sulla disponibilità ad osservare ogni aspetto dell'altro e dell'evento nel quale esso ci viene incontro lasciandosi guidare «da sentimenti di tenerezza e di gentilezza verso gli altri» (p. 163).

Ma che cosa può spingere alla pratica dell'aver cura? Che cosa può spingere cioè ad abbandonare le nostre sicurezze per farsi carico delle debolezze altrui? Secondo Mortari «è la passione per ciò che fa stare bene, ossia per ciò che rende la vita degna di essere vissuta, che catalizza la disposizione all'azzardo dell'azione di cura» (p. 183). Ma forse andrebbe precisata meglio la componente egoistica tipica di ogni morale eudemonistica: realizzo la mia identità, coltivo la mia forza, nel gesto dell'aver cura. Il sapersi mancanti e necessitanti dell'altro (che è fondamento ontologico, è la chiave della condizione relazionale) ci spinge a questo completamento che si realizza appunto nelle pratiche di cura.

Al contempo, tuttavia, «chi-ha-cura non annulla la propria soggettività e, quindi, non tronca i legami, altrimenti non c'è più relazione, ma sa far agire il principio del rispetto della trascendenza dell'altro con il principio del nutrire di legami d'essere la relazione con l'altro» (p. 192).

Il movimento della cura di sé e, insieme della cura dell'altro ci porta inevitabilmente nel cuore stesso del nostro essere al mondo. A dimostrazione del fatto che le categorie che circolano intorno alla pratica della Consulenza Filosofica, non rientrano affatto nella dimensione delle tecniche operative, quanto piuttosto a quel campo nel quale è la vita stessa che è messa in questione.

Phronesis

Analisi

Oscar Brenifier:

- *Chi sono io?* (Firenze, Giunti, 2006)
- *Che cosa sono i sentimenti?* (Firenze, Giunti, 2006)
- *Che cos'è la libertà?* (Firenze, Giunti, 2007)
- *Vivere insieme... che cos'è?* (Firenze, Giunti, 2006)

di Chiara Chiapperini

Oscar Brenifier, fondatore e direttore de “l’Agora: Revue International de didactique de la philosophie”, ha lavorato in molti Paesi per promuovere laboratori di filosofia per adulti e ragazzi ispirati al modello dei “dialoghi socratici” e ha pubblicato nel 2001 la collana “L’apprenti philosophe”, ispirata alle sue esperienze.

Nel 2004 ha pubblicato per le Edizioni Nathan la collana “PhiloZenfants” formata da *La vie, c’est quoi?*, *Les sentiments, c’est quoi?*, *Le bien et le mal, c’est quoi?*, *Moi, c’est quoi?*, *Savoir, c’est quoi?*, *Vivre ensemble, c’est quoi?*, *La liberté, c’est quoi?* che sono stati tradotti in italiano dalla casa editrice Giunti nella collana “Piccole grandi domande” a partire dal febbraio 2006. Gli ultimi, *Che cos'è la libertà?* e *Vivere insieme...che cos'è?* sono usciti nella primavera del 2007. Questi libretti sono nati dal laboratorio di filosofia che Brenifier ha condotto nella scuola elementare di Nanterre, dall’incontro con gli insegnanti che lo hanno seguito in questa avventura e dall’incontro con i bambini che, come Brenifier afferma, hanno tentato con lui di “restituire senso e vigore alla parola”. A Nanterre Brenifier ha visitato classi con bambini dai 9 agli 11 anni e ha

Phronesis

distribuito foglietti sui quali i bambini dovevano scrivere le loro domande fondamentali; poi le ha valutate e ha chiesto di rispondere alle domande più frequenti; infine ha incrociato il lavoro dei bambini con la storia della filosofia per verificare che fossero stati davvero affrontati i temi principali e i grandi problemi tradizionali.

La lettura attenta dei libretti filosofici di Brenifier mette in moto il pensiero riguardo la filosofia con i bambini, “pratica filosofica” che in questi ultimi anni ha suscitato molto interesse tra pedagogisti, maestri elementari, filosofi e filosofi dell’educazione.

Penso che i laboratori di filosofia con i bambini costituiscano un fertile terreno per la teoria e la pratica filosofica perché mettono in luce interrogativi che investono non solo la filosofia dell’educazione ma direi il ruolo stesso della filosofia nella cosiddetta società postmoderna “postfilosofica”. Si parla, infatti, di filosofia con i bambini oggi che la filosofia offre una diversa immagine di se stessa mettendo in rilievo l’intimo legame con le domande che sorgono dalla vita di ognuno, come se poi il linguaggio filosofico specifico non fosse che un modo di condensare nel corso dei secoli, in certi termini ed espressioni, il linguaggio e il pensiero legato alle questioni vitali degli uomini.

Molti pedagogisti si chiedono se sia da auspicare uno specifico spazio per la filosofia nella scuola primaria e in quali forme. Parlare di filosofia nella scuola primaria può risultare troppo generico, perché ci sono concezioni e pratiche tra loro molto diverse; si può parlare, infatti, di una filosofia *per* i bambini, una filosofia *con* i bambini o una filosofia *dei* bambini. Si tratta di una filosofia in pillole ad uso dei bambini? Un progetto per sviluppare l’attitudine filosofica, l’esercizio del pensiero attraverso il dialogo con gli adulti? Un dispositivo pedagogico, una peculiare forma di *setting* comunicativo, che permette di perseguire diversi *set* di obiettivi, da quelli di natura socio-relazionale a quelli più specificamente

Phronesis

cognitivi, a quelli prettamente didattici? Ci sono diverse accezioni della filosofia con/per i bambini che vanno dall'esercizio del pensiero critico, l'addestramento a capacità determinate di argomentazione, all'esaltazione dell'originalità e della radicale "diversità" del pensiero infantile, al tentativo di ripercorrere l'infanzia intesa come luogo e tempo dell'imprevedibile e dell'imprendibile. Come sostiene, ad esempio, il filosofo Giuseppe Ferraro, il maestro non solo offre una formazione filosofica all'infanzia ma si rivolge alla propria infanzia facendola vivere "fuori delle mura". Per il filosofo dell'educazione Walter Kohan l'approccio filosofico richiede lo "svuotarsi" del maestro come pratica costante per consentire l'ascolto attivo. Così il dialogo filosofico diventa l'autentica forma di comunicazione; silenzio, pausa, sospensione, sostegno accompagnano lo "svuotarsi" dell'adulto/insegnante affinché la divergenza non suoni illogicità e irrazionalità.

Per molti maestri di filosofia i bambini sanno scardinare l'ovvio del già saputo, sanno creare metafore illuminanti e ci consentono di rimettere in gioco le energie infantili sepolte sotto lo strato della cultura convenzionale. Si tratta di una contrapposizione - direi ormai di maniera - tra il sapere naturale, libero autentico, originario che sarebbe proprio dei bambini e il sapere adulto, convenzionale e standardizzato. Brenifier non cade in questa contrapposizione e nell'agile, veloce e densa prefazione ai suoi libretti filosofici pone la questione in termini semplici eppure assai pregnanti. Si chiede cosa fare con le domande che i bambini si pongono in una certa fase della loro esistenza. Farle cadere nell'indifferenza dei genitori? Fornire risposte dogmatiche? Inebriarsi e meravigliarsi della loro potenzialità filosofica? Mi piace avvicinare l'atteggiamento di Brenifier alle parole di Deleuze e Guattari in *Qu'est-ce que la philosophie?*, per cui il pensiero non è da intendersi come la scoperta di un'architettura nascosta delle cose, ma come la creazione dell'architettura fragile dell'esistenza, la filo-

Phronesis

sofia un'attività di creazione che non abolisce il caos, né lo sottopone all'ordine definitivo della ragione: il caos rimane, prima e dopo, come il mare nel quale nuota la creatività concettuale. L'attività che connette - il pensiero, la creazione, il movimento - non deve concepirsi come l'instaurazione di un ordine, non presuppone alcuna connessione preesistente, e non deve proporsi come finalità una connessione ottimale, razionale, né un consenso. I significati unilaterali hanno bisogno di essere messi in relazione e vivificati piuttosto che fossilizzati e Brenifier intende il filosofare come attività che deve cominciare subito, fin dall'infanzia, dalle domande spesso ingenuie che gli adulti non si pongono più, da una volontà di capire che non può e non deve essere mortificata.

Ci si può chiedere come tradurre il sapere filosofico in un linguaggio adatto a quello dei bambini senza dover insegnare un linguaggio specialistico o un tecnicismo argomentativo e come ridurre l'astrattezza del sapere filosofico in un sapere coinvolgente per il bambino che ama ciò che è concreto, osserva e cerca delle risposte che non siano troppo astratte. Il bambino ama la vita e la filosofia sembra separata dalla vita, e mortificare tutto ciò che è vitale. Penso che per avvicinare i bambini - e non solo i bambini - alla filosofia occorra saper tradurre ciò che è stato detto nel dire, il pensiero fissato e congelato in formule inscritte alla vitalità del pensare da cui è sorto, cogliere il momento in cui si è posta una domanda appassionata e si è cercato di dare una risposta, cogliere il problema stesso in divenire, in movimento. Se è vero che la filosofia nasce dalla meraviglia e si bea di essa e dello stupore di fronte alla domanda, non possiamo dimenticare che la filosofia ha sempre cercato delle risposte, non esaustive ma dotate, nel momento in cui vengono accettate, della verità e della ragion sufficiente per essere affermate, pur potendo poi essere rivedute e negate alla luce di nuovi ragionamenti. Passare dalle sofisticate ar-

Phronesis

gomentazioni e alte speculazioni all'orizzonte in cui si sono iscritte, al problema da cui sono emerse e proporle in un linguaggio non da eruditi ma tale da esaltare l'intelligenza, tracciare un discorso filosofico capace di tenere aperta la via per il ritorno al mondo dell'esperienza comune, questo è il segreto della filosofia per/con i bambini e aggiungerei delle cosiddette "pratiche filosofiche".

Forse è vero che i bambini hanno una dimensione incandescente che sa esprimersi in maniera impertinente; hanno un'attitudine alla libertà dell'immaginazione, ma non sono i soli ad aver bisogno di esperienze di conoscenza per poter esprimere la "propria comprensione", la "propria esperienza di riconoscimento". Il bambino vive in un mondo già dato di cui eredita tradizioni, categorie, paradigmi culturali ma è capace ad un certo punto del suo percorso intellettuale e cognitivo di riconoscere e dare un senso nuovo, proprio e personale alle conoscenze e ad assumere così la propria prospettiva e la propria identità. Penso che filosofia vada coltivata in quanto esercizio della più alta forma di libertà, la liberazione dal costume, dal pregiudizio, dalle illusioni. Quello che conta è guadagnare la libertà non nel senso di soluzione dei problemi o di risposte definitive ma come capacità di affrontare, sostenere, accettare, cambiare, ritrovare, riaffermare la propria visione del mondo.

I testi dei libretti filosofici di Brenifier sono essenziali, concisi, mettono alle strette il pensiero e si rivolgono ai bambini ma potrebbero essere rivolte agli adulti perché si rivolgono direttamente all'intelligenza del lettore. Brenifier stesso considera i suoi libri, libri per restare svegli. In Brenifier non c'è mai nessuna tesi preconcepita, nessuno dogmatismo, ogni tesi viene accettata provvisoriamente e sottoposta all'implacabile "Sì, ma...". Lo stile è chiaro, rigoroso, limpido e lucido, antiretorico, "minimalista".

Se è vero che la meraviglia da lunga tradizione può essere

Phronesis

considerata radice del filosofare, e in genere, direi, dell'esperienze della conoscenza, di fronte alle domande dei bambini dobbiamo pensare a tutte le altre domande che possono generarsi, così che il loro domandare non sia perso nell'estasi della domanda ma nemmeno generi la risposta preconfezionata che il bambino deve imparare. Le risposte prese per buone e che reggono i "si... ma" danno ai bambini quell'identità che permette la responsabilità dei propri pensieri e della propria autonoma concezione. Obiettando, il bambino chiarisce la sua posizione, si regola su quella che hanno gli altri, sa mettersi nei loro panni quando seguono una certa tesi, impara a ragionare. Solo piccole risposte, piccole non perché sono i bambini a prospetterle ma perché sono gli esseri umani dall'intelletto limitato a proporle. Più che conoscere la illimitata valenza delle possibilità di creare di volta in volta la forma adeguata alla propria estrinsecazione di pensiero, Brenifier mette in luce l'aspetto non gioioso, ma forse anche in qualche misura drammatico, della mancanza di certezze. Questo lo si nota particolarmente nel paragrafo "Perché moriamo?", in "Che cos'è la vita?" o in "Perché litighi con le persone che ami?", in "Che cosa sono i sentimenti?". Sapranno i bambini accettare una visione così poco consolatoria della realtà?

Non ci sono risposte esaustive a domande come "Che cos'è la vita?", o "cos'è l'arte?" o "cos'è il bene?" ma nell'esaminare le questioni ad esse relative si apriranno nuove piste, si scongeleranno i pensieri, si fluidificheranno le convinzioni, gli atteggiamenti, le prospettive, rimarremo svegli come dice Brenifier. Svegli e non dormienti come suggeriva Eraclito. Cosa insegnare secondo Brenifier ai bambini? A non accontentarsi delle risposte immediate, diffidare di quelle già pronte all'uso, confidare nel metodo che fa di una risposta la base per un'altra domanda, saper tenere aperta la questione, incamminarsi sulla via che porta a coltivare visioni molteplici del mondo. Si tratta di un'educazione al dubbio che sa

Phronesis

ragionare, il dubbio ragionante, il ragionevole dubitare, il dubbio che sostiene la vita non che la nega, perso in cervellotici intellettualismi. Un dubitare sotteso alle vicissitudini dell'esperienza, esperienza di cui i bambini sono protagonisti, osservatori, interpreti e testimoni. Un dubitare che sa dialogare, che sa muoversi tra il pensare e il sentire, senso comune e critica di convinzioni e atteggiamenti standardizzati.

“È così, sì, ma anche in un altro modo...”; “sembra che, ma...”; “però...”; “tuttavia...”; “forse...”; sono parti preziose del discorso che sottendono ad una visione democratica, pluralistica e civile del discorrere e del vivere. Una via che permette di entrare nel territorio delle questioni complesse senza soluzioni garantite e sicure, senza dogmi. Pensieri difficili che occorre pensare per dare dignità alla propria persona, credito e fiducia al proprio ragionare.

Penso che occorra alimentare queste parti preziose del discorso, allenarle, assumerle come nostro atteggiamento distintivo. Conoscere non è non sbagliare (concezione che può paralizzare e portare al silenzio mortificante di chi ha paura di prendere la parola come la piccola Elfie dell'omonimo racconto di Matthew Lipman) ma sbagliare e riprovare per sbagliare meglio e imparare qualcosa, imparare a pensare non per ottenere un risultato rapido, efficace (sorta di pensiero “corto”), ma piuttosto allargare, aggiungere significati, volgere lo sguardo su un campo sempre più vasto, saper tenere insieme, non trascurare nessun passaggio, non considerare irrilevante neppure il non senso, il dissenso e il contro senso.

Si avverte nei libri di Brenifier l'atteggiamento profondamente serio con cui l'autore si rivolge ai bambini intesi come esseri umani dotati di intelligenza, conoscenza e senso del limite, persone in erba a cui non bisogna elargire né solo favole a lieto fine, pillole di sicurezza né false semplificazioni della realtà con estir-

Phronesis

pazione del dubbio. Alla fine di ogni paragrafo Brenifier pone dei punti saldi come conclusione del percorso, offre delle risposte, fa il punto (provvisorio) della discussione. I testi di Brenifier, infatti, non eludono le risposte, anzi partono proprio dalle risposte possibili, insegnano a non vergognarsi di presentare una propria idea, nel difenderla, nel definirla vera e poi magari saperla mettere in dubbio a causa di nuovi pensieri e nuove discussioni, proprio come facevano i Greci che inventarono la dialettica. L'importante è che le risposte non siano risposte a domande mai nate nella mente dei bambini e dei ragazzi perché coltivare il sorgere delle domande è lo scopo più alto dell'arte del filosofare, non cercare sistemi e quadrature ma nemmeno fare il gioco di chi cerca senza trovare. Occorre saper domandare, per questo Brenifier nelle scuole è partito dalle domande dei ragazzi; occorre saper *thaumazein*, sapersi far possedere dalla domanda su quello che si vede: la vita, la morte, la felicità, il dolore. Brenifier riesce a pensare insieme ai bambini e riesce ad inventare un linguaggio che riproduce il pensiero associativo e paratattico dei bambini, che sa rinunciare a volte alla correttezza formale ma senza fare il verso al modo di procedere della mente infantile, senza concessioni allo stucchevole e allo spontaneismo. Si tratta di una lingua concreta fatta di immagini e analogie che ricorda le parole di Italo Calvino nella prima delle sue "Lezioni americane" («La conoscenza del mondo» - scriveva Calvino - «diviene dissoluzione della sua compattezza, percezione di ciò che è infinitamente minuto, mobile e leggero»), di Queneau per il desiderio di giocare con le parole. È fin troppo facile fare il verso al linguaggio dei bambini, diventando ammiccanti e zuccherosi, o volutamente criptici e suggestivi o buffi. L'onestà intellettuale deve impedirvi di presentare le parole infantili come qualcosa di bizzarro e curioso ad uso e consumo di un'editoria in cerca di qualcosa di nuovo. Non vogliamo fare dei bambini dei piccoli filosofi da immettere nel circo mediatico delle

Phronesis

mode fuggevoli.

Per Brenifier la filosofia è in grado di creare concetti che consentono la riflessione, l'argomentazione e la comunicazione. Apprezzo il suo discorso filosofico capace di tenere aperta la via per il ritorno al mondo dell'esperienza comune, il ruolo centrale della domanda che invita a diventare un io cosciente, inserito in una riflessione continuamente aperta. E mi chiedo: cosa sarà mai una scuola dove c'è il vuoto della problematizzazione, della riflessione argomentata, e della centralità della domanda?

Phronesis

Notiziario

Phronesis

Kolloquium IGPP 2007

26-28 ottobre 2007 - Karlsruhe

di Giorgio Giacometti

Il convegno annuale della *Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis*, dedicato quest'anno al rapporto tra *Arte e pratica filosofica* [*philosophische Praxis*], si è articolato in diversi momenti, contraddistinti essenzialmente da relazioni o tavole rotonde seguite o accompagnate da dibattito.

In questa relazione proverò a sintetizzare i punti salienti dei diversi interventi, facendo seguire una breve riflessione personale sull'evento complessivo.

26 ottobre

Tavola rotonda introduttiva: *Imparare ad ascoltare e a vedere. La pratica filosofica¹ incontra l'arte*, con Natalie

¹ Traduco così d'ora in poi *philosophische Praxis* che, come sappiamo, a seconda dei contesti, possiamo rendere anche altrimenti (p.e. come consulenza filosofica).

Knapp (IGPP, Berlino), Jeremias Schwarzer (flautista), Andreas Hellgermann, Petra von Morstein (IGPP, Berlino), Roland Lambrecht (IGPP Bonn).

Gutknecht, introducendo il dibattito con un riferimento a una frase del nostro Renato Guttuso, secondo cui l'arte sarebbe *filosofia e pratica*, rileva nella capacità di suscitare *meraviglia* (*Erstaunen*) uno degli elementi comuni tra le due pratiche.

Il vero e proprio dibattito segue a un'ardita esecuzione da parte di Schwarzer di un brano di musica contemporanea su flauto dolce.

Morstein e Lambrecht rilevano come la musica modifichi la nostra percezione dello spazio, in modo analogo a quanto avviene in una seduta di consulenza.

Morstein, in particolare, svi-

Phronesis

luppa l'analogia tra la tensione fra *suono* e *silenzio* da una parte e quella fra *vita* e *morte* dall'altra, citando una sua intervista al direttore d'orchestra Daniel Barenboim che si riferiva alle sinfonie di Mahler. Un'altra analogia riguarda le *variazioni* che, nella musica, sono date dalla differenti esecuzioni dello stesso pezzo offerte da diversi interpreti, mentre nella pratica filosofica dipendono essenzialmente dalle differenze tra consultanti. Le parole del consultante sono i "suoni" che fanno spazio (*raumschaffende*). Non si vorrebbe che le sedute finissero mai, proprio come certi pezzi di musica.

Questa osservazione della Morstein suscita una riflessione comune su un'importante differenza: un pezzo musicale è qualcosa che è in sé concluso (anche se ammette infinite interpretazioni), mentre una pratica filosofica è costitutivamente aperta e virtualmente infinita.

Hellgermann sarebbe portato a distinguere tra lo spazio

"esterno" modificato sensorialmente dall'ascolto musicale e quello "interno" su cui lavorerebbe il dialogo filosofico, ma questa distinzione è messa in discussione da Morstein: la distinzione resta indeterminata, perché l'ascolto attento mi immerge a tal punto nella melodia (così come nella filosofia) che interno ed esterno si confondono.

La questione dell'attenzione (*Aufmerksamkeit*) emerge come centrale, come rileva Natalie Knapp. L'altro, in un incontro di pratica, come osserva Morstein, è "presente in ogni sua articolazione", sia verbale che corporea: vi si presta attenzione (o ascolto) come a un'opera d'arte (o di musica). Nell'arte come nella pratica filosofica l'attenzione è diretta anche ad evitare l'errore, la "stonatura", il mancato "accordo".

Una differenza tra pratica filosofica ed esecuzione musicale (o artistica, in genere) sembra riguardare il fatto che mentre la prima si muove nel regno delle *possibilità*, di volta

Phronesis

in volta attinte a seconda dell'orientamento che prende il dialogo, la seconda è tanto più apprezzata quanto più appare guidata da un'intima *necessità* ("non si sarebbe potuto suonare meglio di così"). Tuttavia questa differenza è revocata in dubbio se si pensa a certe opere d'arte informali come quelle di Jackson Pollock (rispetto alle quali anche il valore dell'"attenzione" può essere messo in discussione). Viene citato, in campo musicale, anche il caso di John Cage.

La tensione tra *sicurezza* e *insicurezza* (o indeterminazione) che attraversa sia un'interpretazione musicale che un'esperienza filosofica è letta da Polednitschek (che interviene nel dibattito) con un riferimento al binomio *apollineo-dionisiaco* che attraversa ogni esperienza umana autentica.

Un tema che Morstein lancia per una riflessione futura è quello del diverso senso e uso del *tempo* nell'arte e nella pratica filosofica.

La tavola rotonda lascia spa-

zio a un'altra esecuzione davvero molto interessante di Schwarzer, preceduta da un'ampia illustrazione della "grammatica" (e direi anche della "semantica") della partitura.

27 ottobre

Thomas Polednitschek (IG-PP, Münster), *La pratica filosofica, Beuys e la ragione*

Il relatore, studioso cattolico di teologia oltre che consulente filosofico, illustra alcune possibili suggestioni per la pratica filosofica che potrebbero derivare dalla pratica di Joseph Beuys, maestro nell'arte concettuale, celebre per le sue famose *Aktionen* e *Installationen*.

L'arte è vista come un *mezzo di salvezza* dalla banalità che minaccia continuamente l'uomo. L'arte di Beuys è animata dal *Lògos* ma, proprio per questo, sa andare oltre le regole e le convenzioni. Si tratta di un'arte costitutivamente ecologica e politicamente attiva.

Phronesis

Vi si può leggere anche un'eco della tensione nietzschiana tra apollineo e dionisiaco.

L'analogia con la pratica filosofica offerta da un'idea di razionalità che è sempre necessariamente *contestualizzata*, pena la caduta nelle antinomie kantiane e in una forma di *acosmismo*. Nella pratica filosofica, come in Beuys, si può dire che "in principio è il movimento" (Beuys recupera la nozione idealistica di "*intuizione intellettuale*" come attività originaria), ma come movimento tra *persone reali*, contro ogni tentazione riduzionistica. Come il dialogo socratico (quello "vero", non quello di Nelson, sottolinea Polednitschek) non sarebbe possibile senza l'altro (cfr. il "Grande Altro" di Gigek), così anche l'arte di Beuys è un'arte che non si rivolge all'uomo "in generale", decontestualizzato, "platonico" (la cui fine è segnata dalla postmodernità); un'arte, insomma, che rifiuta la "*conversio ad phantasmata*" di agostiniana memoria. Contro ogni fondamentalismo, religio-

so e non, la pratica filosofica, come l'arte concettuale di Beuys, si preoccupa della vita dell'altro, della sua ragione e della sua libertà "incarnate".

Anders Lindseth (IGPP, Tromsø, Norvegia), *Dialogo ed espressione artistica: la loro "causa comune"*

Lindseth, il noto consulente filosofico norvegese, mette in luce l'analogia tra l'espressione artistica (in particolare quella dell'attore teatrale) e la pratica filosofica. In entrambi i casi si ha a che fare con l'*espressione* (*Ausdruck*) di qualcuno che ha per effetto l'*impressione* (*Eindruck*) di un altro. Non c'è nessuna *oggettività* da cogliere, ma neppure alcun *aiuto* da offrire (Lindseth polemizza con le professioni d'aiuto nelle quali l'espressione del "paziente" viene filtrata attraverso le cate-

² Tutta la relazione di Lindseth gioca sull'espressione tedesca *gemeinsame Sache* che significa "causa comune" come nella locuzione italiana "far causa comune contro qualcuno". Ma "Sache" significa anche cosa, argomento (in questo caso di una pratica).

Phronesis

gorie oggettivanti del professionista).

L'espressione può benissimo essere non verbale, come ci hanno dimostrato gli antropologi studiando i popoli p.e. dell'Africa. Non serve necessariamente un lungo racconto. In tutti i casi ne va di una "causa comune" ai due che si confrontano in un dialogo.

Nella pratica filosofica la "causa" concerne la vita dell'ospite. L'attenzione si sposta da *ciò che viene detto a colui che dice*. Non c'è lo sforzo dell'artista di piacere al suo pubblico.

La dialettica tra un A e un B coinvolge entrambi: nella comunicazione ognuno perde e guadagna qualcosa, a partire da un radicale orientamento (*Orientierung*) dell'uno all'altro.

Nella discussione che segue alla relazione, su sollecitazione di Polednitschek, Lindseth conviene nel riconoscere che non in tutte le rappresentazioni si realizza uno scambio profondo. Basti pensare alle *soaps* o, in genere, alle forme di intrattenimento (*Unterhaltung*), in

cui si tratta piuttosto di *voyeurismo* e in cui sostanzialmente ciascuno rimane quello che era prima (ciascuno riceve quello che già si aspetta dall'altro).

Christiane Pohl (IGPP, Amburgo), *Sull'arte della conduzione di un dialogo nella pratica filosofica*

La relatrice chiarisce che il suo intervento, a differenza dei precedenti, intende concentrarsi, più che sulla teoria, sull'esperienza di una ventennale pratica di consulenza (*Beratungskunst*).

La scoperta che fece inizialmente e che la turbò non poco fu che nella pratica filosofica non si ha tanto bisogno del supporto della tradizione filosofica quanto di una capacità di ascolto dell'altro. Al centro deve esserci il cliente, non la tradizione.

Pohl riferisce di un primo caso esemplare. Una signora, tormentata dal fatto di non poter avere bambini, viene aiutata a superare le sue difficoltà a partire dalla contempla-

Phronesis

zione di un quadro di Chagall e dall'ascolto della musica di Bach. A poco a poco la signora acquisisce una nuova prospettiva sulla vita, di più ampio respiro, a cui non sono estranee neppure tranquille *camminate* all'aperto fatte insieme con la consulente secondo l'antica maniera peripatetica. La cliente dichiara che ora "le batte il cuore", che si sente bene e ne ringrazia la consulente. La *fiducia* reciproca, secondo la relatrice, è stata la chiave per la soluzione del caso.

La fiducia verso la consulente ha giovato anche a un'altra cliente, che aveva la madre malata e si sentiva abbandonata da Dio. Dopo le sedute di consulenza le due hanno mantenuta un'intensa corrispondenza epistolare.

Gli esempi di questi casi suscitano in alcuni presenti qualche perplessità. La dimensione *empatica*, espressamente evocata dalla relatrice, sembra mettere in ombra la dimensione più propriamente *professionale* della relazione di consu-

lenza. Pohl ammette l'interferenza tra le due dimensioni, che giudica, però, positiva. Chiarisce che le sedute sono state sempre oggetto di pagamento, mentre altre relazioni mantenute con i propri clienti, come quelle epistolari, sono invece rimaste sempre nella sfera della gratuità.

Un altro caso esemplifica bene il tipo di lavoro della Pohl. Un cliente "psichiatrico" credeva di essere Dio e si comportava di conseguenza³. La consulente, lungi dal considerare l'aspetto patologico della situazione, prende sul serio la prospettiva del cliente e tenta di svilupparla a partire dalla considerazione che, certo, in fondo, Dio, in un certo senso, è dentro ciascuno di noi... In questo modo, gettando un ponte tra un'esperienza singolare del "divino" e una più comune, la consulente vince a poco a poco il vissuto di isolamento del cliente.

³ Pohl osserva con una battuta: «Anche il suo psichiatra, del resto, pensava di sé qualcosa del genere...».

Phronesis

In un altro caso una cliente si sentiva minacciata dalla madre morta. Il lavoro di consulenza è consistito, ammessa la possibilità di una qualche forma di “presenza” di questa madre nella vita ordinaria della persona, nel provare a leggere questa presenza anche sotto la “rubrica” dell’amore, oltre che sotto quella della minaccia.

Ancora: un uomo si era perduto innamorado di una donna sconosciuta, contattata su Internet, con la quale nessun rapporto reale sarebbe mai stato possibile. Invece che delegittimare o mettere in guardia dai rischi di questo genere di passioni, la consulente ha provato a sviluppare in senso “platonico” i sentimenti del cliente, fino a considerare il suo amore, in termini sartriani, non tanto come qualcosa di orientato a una soddisfazione, quanto come qualcosa in grado di “giustificare il mio esserci”.

Lambrecht mette l’accento sul fatto che il lavoro della Pohl è essenzialmente un lavo-

ro di *traduzione*. Morstein sottolinea l’atmosfera personale che la consulente ha saputo instaurare in questi casi, pur mettendo in guardia dal rischio di un’accoglienza che non tenga conto della dimensione non puramente personale di una consulenza e della necessaria libertà che si deve riservare il consulente, il quale non può mai essere del tutto *neutrale*.

La relatrice sintetizza, in chiusura, il suo stile di consulenza a partire dai tre assi costituiti da: *sapere, esperienza, intuizione*. La domanda con cui lei si accosta a ciascun suo cliente è in definitiva: “Qual è il segreto di quest’uomo?”

27 ottobre

Andrea Hellgermann (Münster), *Arte del vivere o design di se stessi? L’attualità di Otl Aicher*

La relazione è centrata sulla figura di Otl Aicher, a proposito del quale viene proiettato anche un breve documentario. Si tratta del celebre *designer* te-

Phronesis

desco del dopoguerra, che fu anche grafico, cuoco ecc. (famosi i loghi da lui creati per le Olimpiadi di Monaco, per la *Lufthansa* ecc.), il quale interpretava la sua attività come una forma di *pensiero*, ma, nello stesso tempo, rifiutava l'etichetta di artista per se stesso e di arte per le sue creazioni.

L'idea di fondo di Aicher, derivata dal *Bauhaus*, è che l'arte ufficiale (p.e. quella di Kandinskij) sia forma senza sostanza, sintassi senza semantica, mentre ciò che serve è un'"arte" (come il *design* ecc.) per la vita delle persone, fatta di "cose", "oggetti".

Il relatore associa a questa prospettiva di Aicher una possibile lettura, mutuata da Foucault, dell'arte di vivere come una forma elitaria e aristocratica di esistenza, puramente estetica, incarnata p.e. dalla figura del *dandy* o di Baudelaire, tutta centrata sul sé come "soggetto" che cerca di fare della propria vita un'opera d'arte, distinguendosi dalla "massa".

La posizione di Aicher è piuttosto consonante con le tesi di Achenbach (espresse in *Saper vivere*) in cui all'arte di vivere, esteticamente concepita, è contrapposta una *Lebenskönnerschaft*, una capacità di saper vivere eticamente guidata.

L'idea romantica di "creatività" che si può associare alla figura dell'esteta è, in effetti, come una certa nozione di "soggetto", paradossalmente figlia dello sviluppo industriale e dell'idea, ad essa solo apparentemente contrapposta, di un *homo oeconomicus*.

Aicher oppone a entrambe l'idea che la *forma* delle cose non derivi dall'interiorità dell'artista, ma "dalla cosa stessa" (Husserl). Le forme delle cose conoscono uno sviluppo parzialmente autonomo dai soggetti (senz'altro dalla loro "coscienza" o "interiorità"), all'interno di un processo aperto in cui *fare* e *pensare* sono interdependenti.

Sotto il profilo filosofico un riferimento in questo senso è senz'altro il secondo Wittgen-

Phronesis

stein con la sua idea che il linguaggio, anche quello delle “cose”, dipenda essenzialmente dagli *usi* che ne facciamo.

Alla *Lebenskunst* (arte di vivere), in questa prospettiva, si può contrapporre una *Lebensform* (forma di vita), in senso wittgensteiniano.

La discussione si incentra sul portato di queste considerazioni per la pratica filosofica. Viene citato il testo di Flusser *Vom Subjekt zum Projekt* (*Dal soggetto al progetto*) in cui si immagina il superamento dell'idea moderna di soggettività a favore di una nozione di progettualità in cui ci realizzeremo. Dal punto di vista della pratica filosofica si tratterebbe non tanto di “inventarsi” nuove forme di vita ma di “diventare ciò che si è”, riconoscendo i limiti della propria forma di vita (Morstein), per quanto problematico ciò possa essere.

Bernd Groth (IGPP, München), *Saggezza di vita - Vivere secondo tutte le regole dell'arte: l'attualità della phrònesis*

Anche la prospettiva di Groth sembra scaturire da una critica della nozione foucaultiana di “arte di vivere”, riletta, alla luce del pensiero di Wilhelm Schmitt, come una forma di vita “riflessa”.

Una lunga discussione storico-critica mette in luce come la nozione di *tèchne tou biou* di Foucault sia storicamente esagerata e, comunque, non applicabile alla nozione aristotelica di *phrònesis*, su cui, secondo Groth, si può evidentemente fondare un'autentica pratica filosofica.

L'arte, la greca *tèchne*, in latino *ars*, in tedesco *Kunst*, nella concezione aristotelica, è imparentata alla *pòiesis* (produzione) e si può imparare. La saggezza (*phrònesis* in greco, *prudentia* da *pro-videntia* in latino, *Klugheit* in tedesco) invece no.

La *phrònesis* non è un'arte, ma una virtù, un'*areté*, ossia qual-

Phronesis

cosa di eccellente in noi.

Secondo Groth essa ha a che fare con il “non sapere” socratico che si rivela “saggezza umana”, contrapposta alla “saggezza divina”. Come tale la *phrònesis* è oltre ogni possibile regola, non può essere oggetto di “consigli”, non costituisce un “sapere” in senso *tecnico*. Nel dialogo ciascuno può svilupparla in se stesso, ma non può apprenderla.

Groth, che ha fatto i suoi primi studi sul pensiero sovietico, esprime tutta la sua contrarietà a intendere la pratica filosofica come la “produzione di un uomo nuovo”, una “tecnologia del sé” di staliniana memoria, a favore di un’idea più tradizionale di esercizio della virtù, eventualmente ispirato anche in senso spirituale e religioso (con riferimenti a Tommaso e alla dottrina cattolica delle virtù).

28 ottobre

Petra von Morstein (IGPP, Berlino), *Arte letteraria: maestra della pratica filosofica*

Secondo Morstein teoria e pratica nascono assieme, così come filosofia e poesia. La fonte è la stessa, la filosofia contiene un irriducibile elemento poetico, metaforico.

Anche il racconto di una vita e questa vita stessa sono interdipendenti, se la vita è umana. L’uno non è senza l’altra. I racconti senza vita sono ciechi, una vita che non si possa narrare è vuota. Il racconto scioglie la vita in narrazione; ancora, però, senza “concetti”.

Secondo Morstein il vero “ospite” non è il consultante, bensì il consulente. Questi deve accedere con circospezione e rispetto nella casa (nell’anima) del consultante, che lo accoglie. La casa (*Heim*), a volte, è semidistrutta o contiene cose inquietanti (*unheimlich*). L’altro è una figura che devo imparare a conoscere (*kennen* -

Phronesis

lernen), come i personaggi di un racconto.

L'unità di un'opera letteraria (così come la personalità di un consultante) non è qualcosa di chiuso, ma si forma (*sich gestaltet*), è all'opera. Certo, il protagonista appare chiuso in un mondo finito, circoscritto, quello ad esempio di un romanzo (si tratti di Hans Castorp della *Montagna incantata* o del signor K. di Kafka). Ma il protagonista è sempre anche un po' noi stessi che siamo sempre diversi e leggiamo sempre diversamente la stessa opera. Il lettore si immedesima nel personaggio (come il consulente nel consultante) senza identificarvisi: lo comprende senza fondersi con lui. La stessa cosa avviene in una consulenza filosofica.

A una domanda sui rischi di un'immedesimazione che faccia "perdere" il lettore dentro l'intreccio di un romanzo, come dentro un videogioco, Morstein risponde distinguendo tra l'*Identifizierung* e l'*Einheitsbildung*: altro è identi-

carsi con un personaggio e perdervisi, altro è cogliere l'unità che ci accomuna come esseri umani, fondamento della reciproca comprensione.

Nei termini di Schiller ciascuno di noi è più di un individuo e anche più di un "concetto": proprio come un'opera d'arte, ciascuno di noi è un "universale concreto".

Ora il rapporto con una figura letteraria, così come quello con una persona, *mi modifica*. In questo consiste la *Bildung* che è propria delle persone colte: non nella quantità di informazioni che possiedono, ma nel fatto che il loro sguardo sul mondo è lo sviluppo di molti altri sguardi. La persona colta è colui che conosce le diverse lingue dell'anima.

La *catarsi* di aristotelica memoria è partecipazione, condivisione della vita di altri che non siamo noi. Si tratta di una forma di conoscenza non concettuale, concreta, fondata su un *inter-esse*. L'*epoché* vi è compresa solo come momento.

Comprensione e analisi pos-

Phronesis

sono prendere le mosse solo dalla catarsi. L'universalizzazione e l'oggettivazione filosofica prendono le mosse da un'esperienza originaria e costituiscono una nuova creazione (*Wieder- und Neuerschaffung*).

Infatti, a pensarci, ogni teoria filosofica è originariamente intessuta di metafore. Perfino la *res cogitans* di Cartesio è un'originaria metafora, così come lo "Spirito assoluto" di Hegel ecc. La metafora permette l'*Erlebnis*, l'esperienza vissuta e immediata della cosa.

Morstein chiarisce che per lei diverso è il "soggetto" che alberga in ciascuno di noi e l'io, manifestazione od oggettivazione individuale del soggetto. Attraverso l'arte (e il dialogo) noi facciamo esperienza del soggetto comune, della comune "*condicio humana*", pur restando ciascuno se stesso (lo stesso io).

Secondo Lindseth dare un'enfasi eccessiva al motivo dell'unità originaria di questo Soggetto potrebbe rischiare di oscurare l'equivocità e

l'ambiguità di ogni interpretazione dell'altro (di Antigone - osserva - ogni lettore dà un'interpretazione *diversa*: chi la vede come un'eroina, chi come un'ostinata, ecc.).

Morstein replica rilevando che l'io e il tu, nelle sua prospettiva, sono *divisi* e insieme indivisibili. Non bisogna trascurare nessuno dei due aspetti. Nondimeno il "metodo" della pratica filosofica per Morstein è il dialogo, in cui si tratta della "causa comune" (*Sache*) [come aveva teorizzato lo stesso Lindseth], cioè del vissuto immediato in cui entrambi siamo uno.

Tale vissuto si mostra nel discorso in quanto discorso intessuto di metafore. Il "cliente" deve esprimere metaforicamente ciò che sente modulando anche il tono di voce (altro, p.e., è dire un "sì" che esprime attenzione e invito a proseguire il discorso, altro un "sì!" entusiastico di chi sente di avere fatto una scoperta).

La pratica filosofica, insomma, contiene un elemento

Phronesis

poetico: quello relativo alla generazione delle parole con cui ciascuno esprime la propria esperienza. I discorsi dei dialoganti sono come due strumenti che si devono accordare.

Tavola rotonda con Thomas Stölzer (IGPP, Berlino), *Pensiero poetante - Scrittori che filosofano*

Il relatore comincia col chiedersi (meta-filosoficamente) che cosa fa di un testo un *testo filosofico*. Egli ricorda che dai tempi di Eraclito la filosofia è stata rivestita delle più diverse forme letterarie, oltre quella del saggio o del trattato: dall'aforisma alla lettera, dal romanzo (cfr. Voltaire, Dostoevskij, Canetti, Musil) alla poesia (Valery) ecc.

Sarebbe un errore credere che filosofia si trovi solo là dove si possono leggere “tesi”, “proposizioni”. Si pensi agli aforismi dei moralisti francesi, ad esempio.

L'elemento qualificante è la capacità di uno scritto di aprire le porte della mente, il conte-

nuto che si intende esprimere.

Polednitschek invita a curvare la riflessione su una questione più pertinente al *Kolloquium*: “Che cosa rende un testo utile nella *pratica filosofica*?”. Si tratta probabilmente di quell'aspetto di un testo che aiuta il lettore (il consultante) a mettere a fuoco il *suo* problema. Inoltre certi testi, come gli aforismi, potrebbero aiutare in quanto non si limitano a dare la “definizione” di qualcosa, ma mostrano, piuttosto, la *via* per cui è possibile pervenirvi.

Una persona del pubblico ricorda ai relatori che la forma testuale più antica e propria della filosofia dovrebbe essere il *dialogo*.

Stölzer raccoglie con convinzione l'evocazione, ricordando come, tuttavia, autori come p.e. Seneca chiamassero *Dialoghi* scritti che avevano perso la *forma* del dialogo, conservandone, però, la sostanza.

In ultima analisi si direbbe che ogni forma è buona se riveste in modo adeguato il pensiero che esprime. In questa

Phronesis

prospettiva l'aforisma ha senso quando rappresenta il suggello di una grande e ricca esperienza umana.

Gutknecht propone di considerare come filosofici i testi che *permettono di pensare* o, meglio ancora, tra questi soprattutto quelli che *costringono a pensare*.

Nel confronto col pubblico emerge l'esigenza di distinguere diverse funzioni di un testo: non sempre lo stesso testo aiuta a filosofare, perché vi si può immergere anche solo per fruire di un piacere esclusivamente letterario o estetico. Qualcuno, mettendosi nei panni di un lettore di testi, propone di distinguere tra la filosofia e il *filosofo*. Sarebbe quest'ultimo a fare la differenza.

Stölzer propone allora un "esperimento" ipotetico: ciascuno provi a scrivere che cosa è per lui filosofia e come la filosofia così concepita possa o debba esprimersi. Se ne ricaveranno quasi altrettante risposte quanti siamo.

Secondo Morstein che cosa

sia il pensiero e come debba essere espresso è questione che ciascuno risolve diversamente. Pochi proporrebbero, comunque, a un consultante di leggere la *Critica della ragion pura*. La "difficoltà" di un tale testo, tuttavia, va letta, secondo Morstein, in questo modo: esso risponde a determinate domande che *non sono* probabilmente quelle del consultante. Tutto qui. Nessun testo è assolutamente difficile o assolutamente facile. I testi possono essere più o meno pertinenti alla situazione.

Gutknecht, in conclusione, propone un aforisma che suona più o meno così: "Il pensiero (*die Gedanke*) vive ripetendosi, il pensare (*das Denken*) vive contraddicendosi".

Riflessioni conclusive

Il *Kolloquium*, come si può intuire da questa breve sintesi, ha offerto diversi spunti di un certo interesse per la pratica filosofica.

In particolare mi sembra che le diverse relazioni abbiano

Phronesis

messo in luce una certa divergenza di lettura di quanto avviene in consulenza: alcuni (Morstein, Pohl ecc.) insistono più sul momento dell'*empatia*, della condivisione, della comprensione reciproca tra consulente e consultante; altri (Lindseth ecc.) insistono maggiormente sull'infinita interpretabilità di ciò che l'altro dice, sui rischi di equivocità e, infine, sulla necessità di mantenere un certo distacco professionale, fosse pure quello dell'attore o dell'artista.

In generale mi pare che il rapporto tra arte e pratica filosofica sia stato colto soprattutto sotto il profilo dell'*analogia*, più che penetrato dal punto di vista della dimensione artistica o letteraria *insita* nella stessa pratica filosofica, con qualche eccezione (Morstein, in parte Lindseth).

Alcuni contributi, pur di un certo interesse, come quelli centrati sulle figure artistiche di Beuys e Aicher, sono apparsi forse collaterali: non sempre sono riuscito a cogliere (forse

anche per la difficoltà della lingua) la pertinenza del riferimento a questi autori.

Personalmente quanto ho sentito mi ha convinto ancor di più di quanto già opinavo: i concetti sono *antiche metafore sempre rivivificabili* nel loro portato poetico proprio grazie all'uso che se ne fa in un contesto dialogico, così come in uno narrativo; non ci sono tanto testi filosofici quanto *interpretazioni filosofiche di testi*.

Un limite è stato rappresentato, forse, dalla forma ancora "conferenzistica" del *Kolloquium*: i diversi momenti in cui si è scandito erano costituiti ciascuno essenzialmente da relazione o tavola rotonda (eventualmente arricchita da presentazione video) seguita da dibattito.

Anche i previsti *workshop* sono stati sostituiti da relazioni come le altre, svolte in plenaria, col pretesto di consentire a tutti di seguire tutto.

Probabilmente qualche "guadagno" teorico-pratico maggiore si sarebbe raggiunto se le

Phronesis

proposte dei relatori fossero state davvero messe alla prova in piccoli gruppi attraverso forme di sperimentazione o anche solo di discussione veramente “dialogica” e multilaterale.

Come era prevedibile (secondo una vecchia intuizione di Achenbach, il grande “assente” del convegno), i momenti di massimo *symphiosophieren* sono stati quelli dei pasti.

Ricordo una discussione che ho fatto con un filosofo austriaco sulla differenza tra le forme orientali di meditazione e quelle dei Greci; un'altra conversazione sul rapporto tra la lingua che si parla e l'effetto semantico che si vuole ottenere ecc.

Molti si sono interessati della pratica in Italia. Mi ha sorpreso apprendere che anche in Germania e altrove (c'erano diversi olandesi, un catalano, un au-

striaco, un norvegese ecc.) ben pochi vivono di consulenza filosofica e diversi la svolgono come seconda o terza professione. C'è chi, pur avendo aperto uno studio, ha pochissimi clienti e dispera di poterne avere altri.

In fondo da noi la situazione potrebbe perfino essere migliore e promettere anche meglio, se dimostreremo una certa intraprendenza nei rapporti sia con i privati che con le istituzioni (a cominciare dalla scuola, dalle circoscrizioni ecc.).

Sotto diversi profili potremmo dare un contributo sia teorico che di esperienza non inferiore a quello di altre “scuole” nazionali (pochi sapevano, ad esempio, della nostra rivista *on line*: chi sa leggere l'italiano mi ha dimostrato tutto il suo interesse a poterne scaricare copie).

Phronesis

Incontro/Studio

“Cosa significa orientarsi nel pensiero? Considerazioni sulla Consulenza Filosofica”

Messina, 5 ottobre 2007

di Angela Tomarchio

Presso la sala “S. Maria alemana”, il 5 Ottobre 2007, alle ore 18, si è svolto a Messina l'incontro/studio “Cosa significa orientarsi nel pensiero? Considerazioni sulla Consulenza Filosofica”.

Quattro i relatori: Paola Ricci Sindoni, docente di Filosofia morale all'Università di Messina e direttore del Master di II livello in “Counselling e pratica filosofica” di Messina; Neri Pollastri, presidente di *Phronesis* - Associazione per la Consulenza filosofica; Davide Miccione, docente di Filosofia Pratica all'Università di Catania; Giuseppe Giordano, Docente di Storia della filosofia all'Università di Messina e presidente della SFI per la sezione di Messina; moderatore dell'incontro Girolamo Cotroneo,

direttore del dipartimento di filosofia all'Università di Messina.

I lavori, che in prima battuta avevano come occasione la presentazione e discussione del volume di Neri Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, potevano intendersi anche come una prima presentazione del master sulla Pratica filosofica agli allievi del master, agli studenti dell'Università peloritana e più in generale, essendo l'incontro aperto al pubblico e collocato in una bella sala al centro di Messina, all'intera cittadinanza. Non a caso dunque la professoressa Ricci Sindoni ha iniziato presentando lo spirito e il senso dell'iniziativa post-laurea in partenza a novembre 2007, introducendo inoltre le tematiche della con-

Phronesis

sulenza attraverso puntuali osservazioni sul testo di Pollastri, esprimendo le proprie riflessioni sulla modalità di svolgimento della seduta di consulenza e sul ruolo che l'empatia svolge all'interno del rapporto di consulenza.

La relazione del professore Giordano ha messo in evidenza l'erroneo atteggiamento pregiudiziale che spesso si ha nei confronti della consulenza, soprattutto da parte di chi ancora non ne conosce i presupposti. Giordano ha successivamente delineato, attraverso una puntuale analisi del testo di Pollastri, le caratteristiche che a suo parere assume la consulenza nel suo nucleo teorico.

A seguire, la relazione di Davide Miccione ha sottolineato l'importanza della pratica filosofica quale "strumento" che offre nuove occasioni di riflessione sulla filosofia e sui suoi rapporti interdisciplinari soprattutto, nel caso della consulenza filosofica, con la psicologia e le sue diramazioni.

Proprio in relazione al rapporto tra consulenza filosofica e psicologia, Miccione ha analizzato la natura di tale rapporto sottolineando l'importanza di allontanare qualunque forma di dibattito sterile e ponendo, invece, l'accento sulle possibilità di dialogo quale occasione di nuovi spunti teorici per entrambe le discipline.

L'intervento di Neri Pollastri ha chiarito le proprie posizioni sulla Consulenza Filosofica presentando una panoramica delle varie questioni teoriche sulla consulenza ma soprattutto definendo il presupposto filosofico della consulenza. Pollastri ha inoltre sottolineato come, a distanza di alcuni anni dall'uscita del primo volume da lui scritto *Il pensiero e la vita*, con *Consulente filosofico cercasi* abbia voluto far luce sull'ormai complicato ed intricato mondo delle pratiche filosofiche e della consulenza, soprattutto alla luce delle recenti polemiche che l'hanno riguardata.

In conclusione gli interventi del pubblico, diversi ed inte-

Phronesis

ressanti nei contenuti. Tra questi sottolineiamo quello di Marianna Gensabella Furnari, docente di Filosofia morale all'Università di Messina e membro del Comitato Nazionale di Bioetica, che ha sottolineato come all'interno della consulenza filosofica sia difficile stabilire un rapporto simmetrico in virtù del ruolo che svolge il consulente nei confronti del consultante, anche in considerazione della transazione economica.

Altra riflessione interessante quella di Nunzio Bombaci, cultore di filosofia all'Univer-

sità di Messina, che, sul rapporto consulente/consultante, ha tematizzato il rapporto tra la "risoluzione" delle questioni sollevate dal consultante e il peso che dette questioni possono avere nel vissuto personale del consulente, che sarà ovviamente portato ad attingere ad esperienze analoghe e pregresse.

L'incontro è stato sicuramente interessante per le sollecitazioni che ha suscitato ma soprattutto per la puntuale trattazione problematica e competente che è stata fatta sulla consulenza filosofica.

Phronesis

Libri in uscita

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

Con un linguaggio diretto, ma ben consapevole della presenza di un'alta tradizione di pensiero, Zampieri si avvia in queste pagine sul sentiero di una nuova pratica della filosofia. Di cosa si tratta? Cosa vuol dire esercizio della filosofia? Strutturato principalmente sotto forma di domanda e risposta, *L'esercizio della filosofia* prova a delineare i limiti della pratica filosofica.

Davide Miccione, *Guida filosofica alla sopravvivenza* (Milano, Apogeo, 2008)

La filosofia ha un intrinseco legame con l'ironia; la pratica filosofica può dunque ben usare l'ironia per riflettere filosoficamente sulla vita quotidiana. È ciò che fa Davide Miccione in questo gustoso e criticissimo volumetto, scritto con spirito andersiano, e che si candida a propagare la riflessione arguta e complessa anche tra chi non sia uno specialista in filosofia.

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

Autore ben noto ai frequentatori della pratica e della consulenza filosofica, Moreno Montanari espone in questo volume la sua lettura del ruolo che la filosofia può e deve avere nella vita di ciascun essere pensante, rifacendosi ad autori come Epicuro, Nietzsche, Heidegger, Cioran, ma anche al pensiero orientale - Lao-Tzu e il buddhismo Zen.

Phronesis

Vanna Gessa Kurotschka e Giuseppe Cacciatore (a cura di), *I saperi umani e la consulenza filosofica* (Roma, Meltemi, 2007)

Escono a stampa gli atti del convegno omonimo tenutosi a Is Molas, Cagliari, dal 5 all'8 ottobre 2005, che fu occasione di confronto sulla consulenza filosofica tra numerosi studiosi accademici ed alcuni filosofi consulenti. Si segnalano gli interventi di Gerd Achenbach, Eugènie Vegleris e Neri Pollastri, oltre a interessanti contributi provenienti non solo dall'ambito filosofico (Bodei, Gessa, Cacciatore, Trincia), ma anche da quelli delle neuroscienze e della psicopatologia.

Phronesis

Questo numero è stato concluso il 30 dicembre 2007