

# Phronesis

*Semestrale di filosofia,  
consulenza e pratiche filosofiche*

Anno XI, numero 19-20, aprile 2013

*Direzione:* Davide Miccione, Neri Pollastri

*Redazione:* Giorgio Giacometti, Moreno Montanari,  
Maria Cristina Tura, Stefano Zampieri,  
Chiara Zanella

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

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

---

Reg. Tribunale di Firenze n. 5282 del 23 giugno 2003  
Editore: IPOC di Pietro Condemi 159, V.le Martesana 20090 Vimodrone MI  
Direttore Responsabile: Neri Pollastri  
©Phronesis, Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica.  
Tutti i diritti riservati



# Indice

**Editoriale** di Davide Miccione 5

## SAGGI

*Perimetrazione della Consulenza Filosofica*  
a cura della Commissione Ricerca 9

*I filosofi come mediatori terapeutici*  
di Franca D'Agostini 17

## ESPERIENZE

*Il consulente filosofico nei centri di salute mentale*  
di Neri Pollastri 37

## CONVERSAZIONI

*Intervista ad Alessandro Volpone*  
di Davide Miccione 53

## DIRITTO E ROVESCIO

Lettere su Peter Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*  
di Davide Miccione e Chiara Tinnirello 73

## REPERTORIO

AA.VV., *Paideia*, a cura di M. Luisa Martini e Anna Mignone  
di Vesna Bijelic 87

AA.VV. *Sofia e Psiche*, a cura di Giorgio Giacometti  
di Augusto Cavadi 97

**Stefano Zampieri, *La consulenza filosofica spiegata a tutti***  
di Anna Colaiacovo 105

**Irvin Yalom, *Il problema Spinoza***  
di Valerio Morabito 111

**Tiziano Possamai, *Consulenza filosofica e postmodernità. Una lettura critica.***  
di Chiara Zanella 119

**Franca D'Agostini, *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico***  
di Annalisa De Carli 125

**Franca D'Agostini, *I mondi comunque possibili***  
di Silvia Peronaci 135

## **CRONACHE**

**L'intervento di Franca D'Agostini al Seminario Nazionale estivo di Phronesis**  
di Annalisa Decarli, Vincenza Minniti e Silvia Peronaci 157

**Hanno scritto su questo numero** 161

## Editoriale

di Davide Miccione

Per la seconda volta nella sua non brevissima storia editoriale *Phronesis* esce in numero doppio. In questa scelta conta sicuramente la volontà di recuperare con le uscite, ma anche il desiderio di offrirvi un numero, volendo calcare su un ossimoro, parzialmente monografico. L'occasione ci è data dalla risposta generosa di una studiosa acuta e rigorosa come Franca D'Agostini a un nostro invito a riflettere sui temi della consulenza filosofica; e se diverse in questi anni sono state le incursioni di studiosi esterni alla consulenza nel nostro mondo (si pensi a Vigna, Natoli, Rovatti ecc. ) più raro è l'incontro con chi accetti di soffermarsi insieme a noi a pensare. Questo "sostare" si è concretizzato in una *lectio magistralis* - tenuta dalla studiosa nel 2012 in apertura del nostro XIII seminario nazionale, di cui diamo conto nella sezione cronache - e di un saggio scritto appositamente per *Phronesis* in cui torna da altre angolazioni sui temi della *lectio*. Abbiamo deciso di affiancare a tutto ciò, nella sezione recensioni, l'attenta analisi di due volumi della D'Agostini a firma di Annalisa De Carli e Silvia Peronaci in modo da dare la possibilità al lettore che non conoscesse la studiosa di meglio contestualizzare la sua presenza su questo numero della nostra rivista.

Il resto di questo numero non è però da meno. Innanzitutto nella sezione "Saggi" proponiamo una perimetrazione del concetto di consulenza prodotto da una apposita commissione di ricerca dell'associazione *Phronesis* e che rappresenta la momentanea fotografia della lettura del fenomeno che l'associazione dà. Questa "carta fondamentale ipertransitoria" viene introdotta e commentata brevemente da Chiara Zanella, membro della commissione che ha redatto il testo, ma soprattutto attuale presidente di *Phronesis*.

Per la rubrica "Esperienze" il numero ospita il resoconto del lavoro di consulente filosofico svolto da Neri Pollastri presso il Centro di Salute Mentale di Firenze, tanto più importante per chi ancora si attardasse in

## *Phronesis*

una lettura della consulenza semplicemente come terapia per i sani.

La “Conversazione” di questo numero vede invece come ospite Alessandro Volpone, uno dei pionieri della pratica in Italia, qui in un prezioso tentativo di riconfigurare storicamente il percorso delle pratiche in Italia. “Diritto e rovescio” mette invece al centro il complesso lavoro di Peter Sloterdijk attraverso un serrato confronto tra chi scrive e Chiara Tinnirello. Completano il numero altre cinque recensioni assai utili per inquadrare lo stato dell’arte del dibattito sulla consulenza. Corre l’obbligo, per equità, di ricordare come le recensioni di *Phronesis* siano, per mole e articolazione, più simili a saggi che a schede proprio per il tentativo di perlustrare il dibattito sulla pratica e orientare il lettore interessato. Questo numero lo conferma: Chiara Zanella dialoga con Possamai e la sua riflessione “rovattiana” sulla consulenza; Anna Colaiacovo legge *La consulenza spiegata a tutti* di Zampieri; Valerio Morabito dà conto dell’ultimo libro del “romanziero preferito” dei consulenti: quell’Irvin Yalom che ha trasformato in consulenti Nietzsche e Schopenhauer ed ora ci riprova con Spinoza.

Le ultime due recensioni si occupano di due dei volumi della collana *Phronesis* in uscita presso Liguori. Vesna Bijelic legge il volume collettaneo *Paideia* sui rapporti tra pratiche filosofiche e pratiche educative e Augusto Cavadi quello tra consulenza e psicoterapie nel volume *Sofia e psiche*.

Buona lettura.

**Davide Miccione**

**Saggi**





## ***La perimetrazione della Consulenza Filosofica***

a cura della Commissione Ricerca

### **Premessa**

L'articolo 4 dello Statuto di *Phronesis* recita al primo comma che uno degli scopi dell'Associazione Italiana per la Consulenza filosofica è «promuovere la ricerca, lo studio e la definizione della consulenza filosofica e delle discipline a essa afferenti». Nata quando la consulenza filosofica era un pianeta ancora da esplorare, *Phronesis* ha voluto e mantiene tra le sue priorità la ricerca intorno al proprio oggetto sociale, riconoscendo che il quadro teorico che lo delinea necessariamente si modifica mano a mano che aumenta l'esperienza professionale. Nei dieci anni trascorsi dalla sua costituzione, l'Associazione ha costantemente congiunto professione e riflessione, pratica e meta-pratica, in un circolo virtuoso che non si è mai sottratto al confronto interno sulle criticità.

Per poter mettere in relazione la mia riflessione col quadro generale in cui va inserita, chiedo al lettore di tener presente il dato oggettivo di una consulenza filosofica che ancora stenta a imporsi all'attenzione del grosso pubblico. Ciò potrebbe dipendere da molteplici fattori: *in primis*, probabilmente, la (congenita?) difficoltà di promuoverne l'utilità - termine invisibile al filosofo che in nome della libertà di ricerca aborre ogni finalizzazione estranea al ricercare stesso - spiegando in modo chiaro ai potenziali fruitori cosa sia e a cosa possa servire la consulenza filosofica. Inutile dire che in questa "mancanza" si cela la seconda difficoltà congenita: il solo *spiegare in modo chiaro cosa sia e a cosa serva* la consulenza sarebbe già un rilevante piano di lavoro. Inoltre, in questa carrellata di possibili elementi deceleranti, non sottovaluterei la forte presenza sul mercato di figure affini a quella del consulente, figure spesso appartenenti al mondo del *counseling* che, instaurando una franca relazione d'aiuto, hanno un notevole *appeal* presso il pubblico, non fosse che per il nitore programmatico con cui si propongono di favorire il *benessere* individuale. Ritengo, poi, che vada almeno nominato il costante fraintendimento della

## *Phronesis*

professione operato dai critici attraverso i media e i cui effetti ricadono, decuplicandosi, sul pubblico dei lettori; per arrivare infine alla crisi socio-economica e culturale che, con i suoi svariati *diktat* sull'ordine delle priorità degli eventuali utenti, ha condizionato pesantemente l'andamento di molte professioni, inclusa la nostra. Queste ed altre vicissitudini contingenti hanno indotto nel tempo molti consulenti ad allargare la loro proposta professionale spingendola ad abbracciare una più o meno ampia rosa di pratiche filosofiche; la mescolanza di tecniche e di stili - di cui, avendone competenza, il consulente si serve - ha finito però col rendere sfuggente il profilo specifico della "consulenza filosofica": come appariva chiaro in alcune controverse relazioni presentate in occasione di eventi seminariali, esso ha subito un processo di contaminazione, di ibridazione con pratiche altre. Ciò ha avuto inevitabili riflessi sul già fragile quadro concettuale della professione, rendendo sempre più difficile, fuori e dentro *Phronesis*, discriminare ciò che si può definire "consulenza filosofica" da ciò che è riconducibile ad un diverso paradigma pratico-filosofico. Per completare e restituire complessità al quadro, va detto che, dato lo *status* perennemente *in fieri* della definizione di consulenza filosofica, i processi di amalgama risultano visibili solo a partire da (una molteplicità di) letture individuali, raramente condivise al di là di piccoli gruppi costituiti in base ad affinità operative; ciò sottintende che la percezione delle differenze è strettamente connessa ad una sorta di "impianto teorico minimo" che mantiene sullo sfondo la forma *essenziale* della consulenza, quella che, achenbachianamente, rigetta le canonizzazioni metodologiche che si discostino dall'originario «la consulenza filosofica è il filosofo», dove, casomai, problematico si rivela essere - e come potrebbe non esserlo? - il *filosofo*. Chi è costui? In che senso egli «è la consulenza»? Quant'è significativo affermare che «la consulenza filosofica è il filosofo» e non l'inverso, ovvero che il filosofo è la consulenza filosofica? O è piuttosto da ritenere per certo - come sostiene qualcuno - che la consulenza sia ormai una *professione* ben identificabile, con tale e tal'altra caratteristica *oggettivamente* presente in *ogni* declinazione "ortodossa"? Si può sostenere che essa "si fa così e non altrimenti"? Quanto si allontanerebbe questa posizione - ammesso e non concesso che se ne allontani - dalla concezione che vede la consulenza ruotare quasi *ontologicamente* intorno alla figura del filosofo, e non, *tout court*, a quella di un *professionista*? Si tratta

## *Phronesis*

evidentemente di interrogazioni di capitale importanza per il futuro della nostra professione.

In ossequio alla finalità sociale ricordata dall'articolo 4 dello Statuto e sull'onda della concreta necessità di stabilire alcune linee guida per promuovere e tutelare la professione nella sua peculiarità rispetto al sempre più ampio mondo delle pratiche, nel tardo autunno 2011 la Commissione Ricerca - presieduta da Stefano Zampieri - costituì un gruppo di lavoro il cui intento era di elaborare una definizione di Consulenza filosofica che risultasse compatibile con lo stato dell'arte, sposandone lo status di provvisorietà inevitabilmente pertinente a una pratica ancora poco diffusa e tuttavia connotata da una crescente consapevolezza interna. Tale gruppo si componeva di consulenti interessati a riflettere teoricamente sulla pratica professionale: Stefano Zampieri, Neri Pollastri, Giorgio Giacometti, Moreno Montanari, Carlo Basili, Norma Romano e la sottoscritta.

La ricerca procedette alternando momenti di riflessione individuale a fasi di assemblaggio operate da Zampieri sulla base dei singoli contributi: ciascun consulente aveva dapprima elaborato e proposto una propria definizione originale; a partire da essa, attraverso le fasi di composizione, politura e accomodamento linguistico-concettuale, si era cercato di produrre una formula rispettosa del sentire comune che integrasse gli aspetti rilevati dalla pratica e la cui analisi risultasse condivisa all'interno del gruppo dei professionisti.

Il primo, incompleto documento redatto dal gruppo - pubblicato sul *Forum* del sito [Inx.Phronesis.info](http://Inx.Phronesis.info) e accompagnato da un avviso del Direttivo che sottolineava la provvisorietà delle conclusioni della Commissione - conteneva come introduzione un'ampia rassegna delle principali definizioni messe in gioco nel tempo dai maggiori esponenti della Consulenza italiana ed internazionale. Ad essa, nelle intenzioni dei ricercatori, sarebbe dovuta seguire una formula definitoria tale da far convergere le linee teoriche e operative esplicitate durante la ricerca; questa strada si è tuttavia rivelata inagibile per l'irriducibilità delle singole concezioni a una forma linguistica condivisa in modo soddisfacente. Così la definizione è stata sostituita da una perimetrazione e la parte introduttiva, lunga ed articolata, è stata messa da parte in favore del dibattito vivo che si stava generando tra i soci.

Il documento che, dopo lunghe e faticose mediazioni, è stato sottoscritto

## *Phronesis*

all'unanimità dall'Assemblea dei Soci del luglio 2012 è, come si vedrà, un testo piuttosto schematico. Esso racchiude, nella sua incompletezza, nel linguaggio articolato e aspro, spesso dissonante sia agli orecchi dei soci schierati su linee di pensiero *forte*, sia agli orecchi dei colleghi desiderosi di non chiudere troppo in fretta il perimetro della consulenza, tutte le asperità di un oggetto sociale non ancora univocamente individuato e detto. Pur nella sua problematicità, la Perimetrazione rappresenta però un enorme passo in avanti per *Phronesis*: una base unitaria da cui far partire il prosieguo della ricerca - in particolare, quella sulle condizioni di possibilità della Consulenza filosofica di gruppo - oltre che un valido strumento per organizzare al meglio le azioni volte a promuovere la professione.

Se volessimo individuare i temi principali che la Perimetrazione porta in primo piano, basilare appare il riconoscimento che “consulenza filosofica” non è da intendersi come ambito generico: essa non corrisponde *tout court* ad un qualsiasi intervento del filosofo pratico in quanto *richiesto* da un committente; anche le pratiche filosofiche, infatti, possono essere richieste dal committente, oltre che proposte dai filosofi pratici. L'asserzione «la Consulenza filosofica è una specifica pratica filosofica distinta dalle altre» dichiara apertamente che la consulenza è una tra le tante pratiche, ed implicitamente asserisce anche che sono (o saranno) pensabili una condotta e un profilo professionale corrispondenti ad alcune caratteristiche che, al modo di un “minimo comun denominatore”, identificheranno ciò che si definisce col termine “consulenza filosofica”. Ciò che non è dato ancora conoscere in questa fase dello studio è quale sarà l'ampiezza di questo spettro: se esso includerà o meno alcuni caratteri che oggi riteniamo appartenere più al personale *modus operandi* di ciascun consulente che non allo specifico della professione; o se vi appariranno disposizioni di ordine operativo: molti o pochi incontri? Di gruppo o individuale? ecc...

Un altro punto di notevole limpidezza concettuale concerne l'identificazione dell'oggetto del processo di consulenza, ovvero l'*indagine delle esperienze individuali*: facendo proprio lo spunto achenbachiano a «pensare ciò che si vive», la consulenza filosofica abbraccia la prospettiva che, col chiedere ragione delle esperienze narrate dall'altro, sia possibile mettere l'ospite nelle condizioni di esplorare un territorio che gli appartiene da sempre, benché egli lo abiti al modo di un ipovedente

## *Phronesis*

cui sfugge la (sempre provvisoria) mappa utile ad orientarsi al suo interno. Ancora, la consulenza riconosce che il suo ruolo è teoretico, seppur nella consapevolezza di un influsso sul vivere concreto: sono le *visioni del mondo* quelle che essa si dispone ad arricchire (“la consulenza filosofica rende possibili trasformazioni ed eventuali ampliamenti della visione del mondo..”, art. C, 3), riconoscendo che la eventuale successiva trasformazione esistenziale è totalmente delegata alla scelta e alla volontà dell’ospite: «la pratica filosofica non consiste nell’insegnare dottrine filosofiche o nell’imporre determinate concezioni del mondo, per quanto “sagge” queste possano apparire» (A, 4). Se, come scriveva Zambrano, “La conoscenza, quando è assimilata, non lascia la vita umana nel medesimo stato in cui l’ha trovata”, sarà la filosofia a lavorare dall’interno coloro che si pongono alla ricerca della propria verità.

(Redazionale di Chiara Zanella)

### **Perimetrazione della consulenza filosofica**

approvata dall’Assemblea di Firenze il 14 luglio 2012

#### **Premessa**

1. La consulenza filosofica è tutelata e promossa come “oggetto sociale” fondamentale da *Phronesis*.

La consulenza filosofica è una *specificata pratica filosofica distinta dalle altre*; per questa ragione è necessario considerare adeguatamente il campo della pratica filosofica per evidenziare con chiarezza la specificità della consulenza filosofica in relazione ad essa (punti A e B).

*Phronesis* promuove la consulenza filosofica come professione.

#### **A. Perimetrazione generale della pratica filosofica**

1. La pratica filosofica - in tutte le sue diverse tipologie inclusa la consulenza filosofica - consiste nell’attività del *filosofare* e viene svolta così come precisato nei punti seguenti.
2. La pratica filosofica si realizza in una relazione dialogica tra due o

## *Phronesis*

più interlocutori a carattere prevalentemente - benché non esclusivamente - argomentativo.

3. La pratica filosofica non presuppone, da parte del partecipante, cognizioni filosofiche né un particolare livello culturale. Il filosofo utilizza un linguaggio accessibile ai propri interlocutori e si assicura che il dialogo poggi costantemente su parole e concetti condivisi, o almeno negoziati nel loro significato d'uso.
4. La pratica filosofica non consiste nell'insegnare dottrine filosofiche o nell'imporre determinate concezioni del mondo, per quanto "sagge" queste possano apparire; essa non ha mai intenti terapeutici.

### **B. Perimetrazione della consulenza filosofica rispetto alle altre pratiche filosofiche<sup>1</sup>**

Diversamente dalla consulenza filosofica le pratiche filosofiche:

- possono muovere anche da questioni *proposte dal filosofo al gruppo* dei partecipanti;
- possono prendere le mosse anche da esperienze o esercizi (non solo linguistici) che vengono suggeriti o prescritti dal filosofo;
- possono utilizzare anche *format* strutturati, pur restando sempre disponibili a metterli in discussione;

possono avere molteplici scopi: ludici, pedagogici, politici, formativi, di realizzazione personale, di riconoscimento reciproco, di condivisione, di chiarimento di un rapporto di lavoro, etc., in funzione dell'occasione, del contesto, delle attese dei partecipanti.

### **C. Caratteristiche specifiche e distintive della consulenza filosofica**

1. La consulenza filosofica si realizza nel rapporto tra un filosofo consulente e un consultante o un gruppo di consultanti, affrontando le questioni importanti e impegnative della vita, mediante l'indagine delle esperienze individuali.

Individuale o di gruppo, la consulenza filosofica rispetta i criteri

<sup>1</sup> Nota bene: Il riferimento di perimetrazione è sempre la consulenza filosofica: tutte le note non intendono definire le pratiche filosofiche, ma, *per differenza, solo ed esclusivamente cosa sia da intendersi per consulenza.*

## *Phronesis*

sottoespolti, che permettono di riconoscere quando un'esperienza di pratica filosofica sia o meno una consulenza.

2. La consulenza filosofica prende le mosse prevalentemente da questioni in vario modo problematiche portate dal consultante (questioni etiche, relazionali, esistenziali, decisioni complesse, dubbi, revisioni progettuali, scelte, separazioni, lutti, cambiamenti, etc.). Questo passaggio al *consulere* è esplicito e configura una variazione sostanziale rispetto ad un esercizio di pratica.
3. La consulenza filosofica:
  - opera sulle questioni proposte a partire dalla “messa in questione” interrogativa delle forme di pensiero, delle ragioni, dei vissuti, dei valori, delle visioni del mondo, e di quant'altro offerto allo sviluppo del dialogo;
  - riconduce il discorso del consultante ai suoi presupposti - concetti, principi e valori - in modo da far emergere la visione del mondo che essi costituiscono e le eventuali incoerenze e incongruenze con la vita;
  - a partire dal piano configurato dall'analisi dialogica e relativo alla visione del mondo del consultante, la consulenza filosofica rende possibili trasformazioni ed eventuali ampliamenti della visione del mondo (del consultante) anche proponendo percorsi creativi, metaforici, immaginativi, aprendo scenari e prospettando alternative.
4. La consulenza filosofica ha il fine fondamentale di chiarire, arricchire, rendere più articolata e profonda la visione del mondo del consultante, sulla base del presupposto che discutere/discernere l'esperienza in modo chiaro, ricco, complesso e profondo sia condizione ottimale per orientarsi nel mondo.
5. La consulenza filosofica riguarda l'esperienza di vita del consultante, cioè l'agire concreto in quanto connesso alle forme del pensiero.
6. La consulenza filosofica pone i diversi interlocutori su un piano di parità e pari dignità, pur riconoscendo una diversità di ruolo;
7. La consulenza filosofica richiede l'adesione esplicita e consapevole da parte del consultante.
8. La consulenza filosofica non utilizza la filosofia in forma strumen-

## *Phronesis*

- tale in vista di scopi propri di altri saperi, pratiche o discipline.
9. La consulenza filosofica è contraddistinta da un generale atteggiamento di franchezza reciproca.
  10. Nella consulenza filosofica nessun punto di vista viene accettato per via di autorità e tutte le argomentazioni, ivi comprese quelle prodotte dal filosofo, sono sottoposte al vaglio critico interno al dialogo.



## *I filosofi come mediatori terapeutici*

(Firenze, 14 luglio 2012)

di Franca D'Agostini

### **1. Gli usi pubblici della filosofia**

Nel saggio dal titolo *Ancora una volta: sul rapporto fra teoria e prassi*, compreso nella raccolta del 1999 *Verità e giustificazione* (trad. it. Laterza, 2000), Jürgen Habermas ha identificato tre compiti pubblici («essoterici») del filosofo, effettivamente riscontrabili nel momento attuale: l'esperto scientifico, il mediatore terapeutico, l'intellettuale pubblico.

Come esperto scientifico, il filosofo viene interpellato in situazioni in cui si presentano problemi di metodo e di critica della scienza, e soprattutto questioni concernenti l'impiego di nuove tecnologie. In rari casi si tratta di «questioni di autointesa etico-politica», per esempio la trattazione parlamentare della criminalità di un regime politico. In generale ci troviamo di fronte a situazioni di vuoto legislativo, oppure di «retroazione delle tecnologie sulle premesse della vita associata» (per esempio: l'impiego degli embrioni crioconservati). Questi compiti del filosofo-esperto presentano qualche difficoltà, ad avviso di Habermas. La prima e principale è che si determina qui una tensione tra le competenze specifiche che si richiedono in queste sedi di filosofia applicata, e la «libera mentalità filosofica» (corsivo mio), che per sua natura sarebbe «insofferente alle costrizioni dei saperi specializzati».

Come mediatore terapeutico, il filosofo non sperimenta questa tensione, ma secondo Habermas si trova di fronte a una impasse in una certa misura più grave. Per fornire chiarimenti e consolazione agli esseri umani infelici e bisognosi di orientamento, infatti, dovrebbe disporre di una visione del mondo ben strutturata o di una «copertura metafisica», ma questo non è possibile, perché la filosofia dice Habermas è «libera pratica di elaborazione problematica», e dunque «rifugge tanto da visioni salvifiche quanto da ipotesi cliniche». Ciò significa che qualunque sia l'effettiva terapeutica scelta dal filosofo, resta sempre il sospetto che lo psichiatra e il

## *Phronesis*

prete offrano terapie più efficaci.

Infine il ruolo più adatto a un filosofo secondo Habermas è il ruolo di intellettuale pubblico, ruolo fissato da una tradizione che a partire dall'illuminismo attraverso i dibattiti ottocenteschi arriva fino a oggi. In questa versione il filosofo «prende parte a pubblici processi di autointesa delle società moderne», e, avvalendosi «dell'autorità che gli proviene dalla sua pretesa di *neutralità* e di *estraneità ai singoli interessi*», offre all'epoca il dono dell'autocoscienza critica. In questa veste il filosofo avrebbe compiti di importanza sociale inequivocabile: anzitutto offrirebbe una diagnosi dell'epoca - in questo caso cioè la filosofia sarebbe l'autoriferimento di un'epoca che mira a sapere responsabilmente dove sta andando. In secondo luogo potrebbe garantire la preziosa mediazione tra scienza e senso comune, permettendo un'attività di controllo su ciò che Habermas chiama «la colonizzazione del mondo della vita da parte della tecnica». Infine, per sua natura la filosofia possiede una competenza di fondo sulle questioni della giusta convivenza politica, poiché filosofia coincide idealmente e storicamente con democrazia. Se l'efficacia del pensiero filosofico ha bisogno della democrazia, reciprocamente la libera opinione, ovvero la salvaguardia del discorso democratico, dipendono dalla vigilanza di questa «pubblica guardiana della razionalità».

L'analisi di Habermas contiene un indizio importante, che ho segnalato trascrivendo in corsivo alcune sue osservazioni. Nei primi due ambiti di intervento pubblico il filosofo rischia di dover rinunciare alla propria *libertà*, intesa come neutralità tematica, metodologica, ideologica: non potrà essere fino in fondo esperto scientifico perché deve mantenere la propria neutralità tematica e metodologica; non potrà essere solo o principalmente mediatore terapeutico perché deve mantenere la propria neutralità ideologica. Naturalmente sarà invece un buon intellettuale pubblico *sulla condizione* della propria neutralità e libertà. Ciò suggerisce il legame di Habermas con la tradizione del (neo)kantismo: i filosofi non hanno visioni del mondo, né teorie, ma sono liberi critici della ragione, e in quanto tali sono buoni mediatori, ed esperti nel dialogo.

Da Habermas ci troviamo allora subito alle prese con Richard Rorty, il quale ha una visione decisamente più limitata e minimalista del ruolo pubblico della filosofia. In *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979, tr. it.

## *Phronesis*

Bompiani) Rorty distingue «due ruoli del filosofo»: «Il primo è quello del dilettante informato, del mediatore poliedrico e socratico tra i vari discorsi (...) il secondo ruolo è quello del sovrintendente culturale che conosce il terreno comune a tutti (...) perché lui conosce il contesto ultimo». Rorty specifica inoltre: «il primo ruolo è adatto all'ermeneutica, il secondo all'epistemologia». (Qui per ermeneutica naturalmente non si intende la disciplina filosofica che si occupa dei problemi riguardanti l'interpretazione, ma la prospettiva filosofica che mette in primo piano l'interpretazione; per epistemologia non si intende la teoria della conoscenza, ma la prospettiva filosofica che mette in primo piano la conoscenza.) L'opinione di Rorty è che il «mediatore poliedrico» sia per il filosofo una figura socialmente preferibile, se non l'unica ragionevole. Il filosofo è e deve essere *libero*, anche dalle strettoie della propria scienza o disciplina, è su questa condizione che può svolgere il proprio compito principale, che è quello di mediatore culturale.

Naturalmente, se così è, i tre ruoli individuati da Habermas si indeboliscono notevolmente. Il primo viene decisamente meno: non c'è nessun sapere di cui il filosofo sia «esperto» e che debba impartire a qualcuno, perché (secondo Rorty) non esiste «il terreno comune», né esiste «il contesto ultimo». Il secondo perde ogni rilevanza (il filosofo terapeuta è d'altronde anche in Habermas una figura ibrida, in fondo pleonastica e ridondante, tra il prete e lo psicanalista). Il terzo viene lasciato nelle mani dei «dilettanti informati», i quali naturalmente non hanno più alcuna specificità filosofica: dei buoni giornalisti, dei romanzieri sensibili e attenti al benessere dell'umanità, dei comunicatori di qualsiasi genere potrebbero svolgere benissimo questi compiti di mediazione pubblica.

Come si vede, nell'ottica stabilita da Habermas, si gettano le basi per un processo di minimizzazione del ruolo pubblico dei filosofi, fino a farlo svanire completamente, e a far dileguare con esso anche i loro ruoli scientifici. E tale processo si compie con Rorty.

Ora credo che il problema di questa impostazione consiste nel fatto che in verità sembra difficile ipotizzare una completa libertà da visioni del mondo e presupposti metafisici. Habermas ha sostenuto altrove (cfr. *Il futuro della natura umana*, tr. it. Einaudi, 2003) che c'è una «astensione giustificata» della filosofia in contesti che richiederebbero indagini descrittivo-

## *Phronesis*

metafisiche. Ma se ci si chiede che cosa esattamente “giustifichi” questa astensione, è difficile non mettere in gioco qualche descrizione metafisica di base: per esempio, una visione dell’uomo, delle sue facoltà cognitive, dei limiti della sua ragione. In altre parole: *c’è una metafisica precisa alla base dell’astensione del filosofo contemporaneo in materia metafisica.*

Invece, è interessante vedere che la possibilità per la filosofia di adempiere ai tre compiti che le vengono proposti va precisamente in direzione di una pre-descrizione alternativa, che le chieda, tra l’altro, di rinunciare proprio a quella “libertà” neokantiana, imponendole l’ingresso nel regime delle “teorie sostantive” (ossia quel genere di teorie che con pretese di universalità rispondono a domande dirette del tipo “che cosa è x?”, o “perché x è preferibile a y”).

### 1.1. Esperti?

Quanto al primo ruolo, forse Habermas tende ad accostarlo troppo a quello dell’intellettuale pubblico, proponendo al filosofo-esperto solo compiti di intervento in relazione alla scienza e alla politica, e alle eventuali contaminazioni di entrambe. Tuttavia, il filosofo-esperto gode oggi di una situazione del tutto nuova che si è venuta a creare negli ultimi anni: l’esistenza e la possibilità delle cosiddette “filosofie applicate”. Mentre il teorico “puro” della conoscenza, l’epistemologo puro, elabora problemi concernenti la conoscenza in generale, l’epistemologo applicato dovrebbe occuparsi di risolvere specifici problemi epistemologici che si manifestano nella scienza, nella politica, nelle strutture della comunicazione (media, giornali) e della produzione (industria, terziario); allo stesso modo, se l’estetica elabora i temi del bello e dell’arte, l’estetica applicata dovrebbe occuparsi di specifici casi di interpretazione di opere artistiche, o di valutazioni controverse dei criteri estetici. (Il ruolo dell’esperto scientifico andrebbe anche esteso a coloro che, provvisti di una formazione filosofica, oggi si occupano di mediazioni tra etnie e culture: un lavoro delicato e difficile, che sarebbe pericoloso lasciare ai «dilettanti informati», come invece vorrebbe Rorty.)

Tutto questo ci suggerisce che la filosofia, anche nel suo ruolo scientifico, può avere una immediata utilità pubblica. I filosofi, come i matematici o gli artisti, possono fare ricerca pura e disinteressata (o “inutile”), ma possono anche interessarsi alle applicazioni della propria ricerca.

## *Phronesis*

Va detto però che il fenomeno della richiesta di “filosofia applicata” - il fatto che i manager, gli operatori della scienza, della politica, dell’arte, si rivolgano ai filosofi per consulenze specifiche - non è ancora così vasto e ben delineato in tutte le sue opportunità. Molti non lo conoscono, e molti non lo capiscono. In effetti, esistono *difficoltà culturali*, a volte piuttosto serie, nell’uso pubblico delle risorse scientifiche che la filosofia può provvedere.

Supponiamo un biologo che si trovi di fronte a un problema di matematica: la prima cosa che farà sarà tentare di risolverlo servendosi della sua *cultura matematica di base*; se poi non ci riuscirà, si rivolgerà a qualche matematico di professione. Avviene così anche per i filosofi? C’è una cultura filosofica di base a cui tutti facciamo riferimento, dopodiché per problemi particolarmente astrusi ci rivolgiamo al filosofo professionale? Purtroppo non è esattamente così. Anzitutto, alcuni non credono che per i problemi filosofici occorranza competenze specifiche, di base o avanzate, ma pensano che sia sufficiente mettersi lì e pensare. Inoltre, la cultura filosofica di cui normalmente si dispone non è tale da permettere non soltanto di *risolvere* certi problemi filosofici elementari, ma anche e soprattutto di *riconoscerli*. Il biologo alle prese con problemi filosofici spesso ignorerà il fatto che tali problemi sono tali, e forse ignorerà anche il fatto che esistono persone professionalmente capaci di risolverli. In Italia si studia la filosofia al liceo, e dunque la cultura media italiana non dovrebbe mancare di una competenza filosofica di base. Ma quel che si studia in linea di massima non serve a “fare” filosofia, non è un insieme di strumenti per pensare, ma una panoramica di storia delle idee; inoltre, quel che si studia è soprattutto la filosofia di altre epoche, e di altri mondi, non è la filosofia di oggi, che offre risposte contemporanee per problemi contemporanei.

La non-riconoscibilità della filosofia ha anche cause specificamente *filosofiche*. Tali cause fanno capo, a mio avviso, proprio a quella *astensione giustificata* di cui si è parlato a proposito di Habermas: molti tra gli stessi filosofi non condividono affatto l’idea che la filosofia abbia ampia libertà di movimento nella ricerca e insieme una vera utilità pubblica. «Noi filosofiamo senza timidezza», diceva Pericle dei greci suoi contemporanei, invece la filosofia dell’Ottocento e in parte anche quella del Novecento è stata - ha dovuto essere - piuttosto “timida” circa i suoi obiettivi e metodi.

## *Phronesis*

Credo che, in sintesi, tutto il problema consista semplicemente in questo: le richieste che il mondo contemporaneo rivolge oggi alla filosofia sono di carattere “fondamentale”, sono risposte a domande semplici e antiche, come “che cosa è una persona?”; ma una gran parte della filosofia di oggi non è affatto pronta a fornire risposte di questo tipo, perché per lungo tempo ha pensato che tali domande - che definisco domande concernenti i fondamenti - fossero improprie, o prive di risposta, o degne di una risposta solo da parte della religione, o da parte della scienza.

### 1.2. Mediatori terapeutici?

Se l'esperto ha come “clienti” o referenti i giuristi, i legislatori, gli operatori della scienza, dell'industria, della comunicazione, il referente del mediatore terapeutico (almeno in linea preliminare) è l'*uomo comune*. Compito del filosofo in questo caso sarebbe fornire chiarimenti e rassicurazioni agli esseri umani, per lo più presi individualmente, in colloqui privati. Il filosofo-saggio è un fenomeno antico, che unisce oriente e occidente, e ha avuto una riconsiderazione speciale in anni recenti. Si tratta in particolare della “pratica filosofica” lanciata negli anni Ottanta del Novecento in Germania, e che oggi costituisce in Italia e altrove una realtà complessa e non ben identificabile in tutti i suoi aspetti.

Che cosa fa il terapeuta-filosofo? Occuparsi di filosofia significa certamente acquistare punti di vista, atteggiamenti e prospettive particolari, riguardo a materie di fondo, come la morte, il senso dell'esistenza, la natura dei rapporti umani. In effetti per una consolidata consuetudine, i laureati in filosofia forniscono o hanno fornito rassicurazioni e chiarimenti di carattere fondamentale ai loro amici. Inoltre, con la scomparsa del filosofo-psicoanalista, si è diffusa ampiamente l'idea che il filosofo possa trovare un posto di *diverso tipo* tra i vari professionisti che impartiscono rassicurazioni e sostegno psicologico. In questo senso si potrebbe avere il recupero della filosofia come saggezza, o come “stile di vita”.

La definizione del *philosophical counseling* sfugge per metà all'obiezione habermasiana: non è affatto necessario avere una visione del mondo per fornire orientamenti pratico-esistenziali, anzi è forse consigliabile esserne privi. Tuttavia non sfugge a una seconda perplessità, che giudico più importante: per ottenere dei risultati apprezzabili, il filosofo-terapeuta deve possedere delle competenze tecniche specifiche, essere cioè anche lui un

## *Phronesis*

“esperto”, benché forse di un genere diverso dall’esperto convocato dai medici o dai giuristi alle prese con problemi di fondamenti. Può avere simili competenze? In quale misura l’acquisizione di tali competenze non consisterebbe nell’imprigionarlo in qualche percorso obbligato di tipo “scienziato”?

L’aspetto forse più interessante del ruolo attuale del filosofo come terapeuta o quasi-terapeuta è che ci si trova di fronte al compito di capire forme del malessere sociale che non hanno voce in ambito clinico e religioso (dunque anche in questo l’obiezione di Habermas può essere aggirata). Mentre nell’ottica della ricerca di rassicurazioni individuali il ruolo del prete si è fortemente indebolito, nell’ottica della terapia vera e propria il sapere degli psicologi e psicanalisti (come dei medici) vacilla, e sempre più spesso nascono promesse terapeutiche nuove, che in massima parte si basano su ibridazioni e contaminazioni di approcci diversi, nuovi e antichi, occidentali e orientali, profondi e superficiali, brevi e lunghi, e così via.

Quale sarebbe allora l’apporto specifico del consulente filosofico? Una ipotesi ragionevole è quella del *terapeuta intellettuale*, che provveda alla cura (o al sostegno) dello spirito attraverso l’intelletto. La funzione di un simile quasi-terapeuta non si ridurrebbe semplicemente a “incoraggiare a una consapevole condotta di vita”, ma dovrebbe anche correggere sfondi ideologici o metafisiche di sfondo pervertiti o contraddittori, o capaci di generare blocchi nevrotici nel paziente. Qui si sarebbe dunque alle prese con un ruolo pratico e di pronto intervento di un filosofo teoretico: si sarebbe cioè di fronte all’uso pratico, umano e umanitario, di competenze strettamente teoretiche. Ma in un certo senso la “neutralità” richiesta dalla distinzione tra filosofo pratico e psicoanalista (o prete) dovrebbe almeno in parte venir meno. Il filosofo quasi-terapeuta dovrebbe avere il coraggio di fronteggiare la metafisica del suo cliente, proponendone revisioni e correzioni. Ancora una volta, la filosofia sembra chiamata a mettere da parte le proprie cautele anti-metafisiche, e la propria pretesa di neutralità.

### 1.3. Intellettuali?

In relazione al terzo ruolo, vanno segnalate due difficoltà. La prima, a cui ho già accennato, è che il filosofo-intellettuale ha una collocazione poco specifica: il suo compito sarebbe idealmente adatto anche a qualun-

## *Phronesis*

que romanziera, letterato o artista o scienziato che abbia interesse a componenti propriamente filosofiche, ossia teorico-ideali, del proprio campo di attività (o in generale). Che cosa segnalerebbe la specificità dell'intervento del filosofo? Max Weber in *La scienza come professione* dice espressamente: il compito pubblico dell'intellettuale (senza specificazioni, quindi si presume filosofo come sociologo o giornalista) è far vedere come «determinate posizioni pratiche» abbiano alla loro base una «concezione fondamentale del mondo». Dunque l'intellettuale a rigore dovrebbe mostrare o rivelare o ricostruire la «metafisica influente» che opera nell'agire umano e nelle deliberazioni sociali. Notiamo qualche affinità con l'idea habermasiana della filosofia come «pubblica guardiana della razionalità», con la rilevante differenza però dell'ammissione, da parte di Weber, del ruolo della metafisica (delle concezioni del mondo). Scrive Weber che tale ricostruzione e revisione «in linea di principio può essere fatta», e aggiunge che si tratterebbe di un compito propriamente filosofico, anche se espletabile da qualsiasi intellettuale («è quanto cercano di fare la filosofia e le discussioni di principio fondamentalmente filosofiche delle altre discipline»). Dunque come si vede ogni disciplina può svolgere la prestazione fondamentale di «aiutare il singolo (e la collettività) a rendersi conto del senso ultimo del suo agire». Ma il momento in cui fa questo è il momento «fondamentalmente filosofico» del suo lavoro. Il punto essenziale credo sia proprio il seguente: ciò che costituisce il momento “filosofico” nell'attività dell'intellettuale è la natura “ultima” o “di principio” o anche “metafisica” dei temi di cui tratta.

AmMESSO che l'assistenza nella presa di coscienza (dei singoli, dell'epoca) sulle cose ultime o le questioni fondamentali resti il *quid filosofico* ineliminabile di qualsiasi prestazione intellettuale, va affrontato il secondo problema, che credo sia il seguente. Oggi la pratica dell'intellettuale pubblico deve misurarsi con il filtro dei media, e più in generale con la sfera dell'informazione. Qui è facile che emerga solo quello che è strettamente funzionale alla conferma e legittimazione di certe forme del potere, oppure messaggi fortemente *semplificati*, e se dotati di qualche forza espressiva ed eversiva, privi di qualsiasi capacità di resistere agli attacchi delle opportunità politiche. Così avviene che come intellettuale pubblico oggi il filosofo è tentato di svolgere un lavoro da divulgatore o giornalista, mestieri in sé di grande valore, ma che in filosofia hanno effetti deleteri, poiché sono



## *Phronesis*

destinati a far declinare la specificità del discorso filosofico verso la conversazione del «dilettante informato», alla Rorty. Non per nulla, il filosofo è oggi minacciato più che mai dalle sue versioni caricaturali, ossia dagli anti-filosofi mascherati da filosofi (gli equivalenti degli antichi sofisti), dai filosofi di divulgazione, dagli scienziati che si improvvisano filosofi perché delusi, o perché avvertono il divenire-filosofico della propria scienza: tutti costoro in fondo a buon diritto si sentono in grado di discutere con competenza l'identità di un'epoca, e le sue priorità, o perché autorizzati a offrire la mediazione tra scienza e senso comune (gli scienziati), o perché capaci di misurarsi con il linguaggio veloce e semplice dei media (i divulgatori), o perché eredi dell'aura filosofica, senza i suoi difficili e difficilmente vendibili contenuti (i sofisti).

### **2. Filosofia?**

#### 2.1. Filosofi senza filosofia?

Possiamo notare che in tutti e tre i casi ciò che fa problema è che si tenta disperatamente di far funzionare la filosofia, ma avendo solo una vaga e generica idea di che cosa sia e come sia fatta la filosofia. Questo vale per tutti e tre i ruoli. Ed emerge con particolare evidenza nel ruolo che ci interessa, il filosofo-terapeuta, o consulente.

Alcune circostanze sono degne di nota. Anzitutto, esperti, mediatori e intellettuali hanno in comune il problema della identificabilità: in quale misura l'esperto è davvero esperto, visto che può bastare una competenza specialistica con qualche elemento di autoconsapevolezza in più? In quale misura l'intellettuale-filosofo dovrebbe avere qualche requisito diverso da quello di qualsiasi intellettuale, giornalista, sociologo, ecc.? In quale senso i mediatori-consulenti differiscono dai preti, o dagli psichiatri-psicanalisti, ovvero dagli "esperti" della psiche?

In secondo luogo, la funzione dell'esperto può essere esercitata piuttosto bene dal filosofo applicato, il quale può non munirsi di competenze "filosofiche" in senso stretto: gli basterà avere solo un piccolo quid in più di riflessività e coscienza critica rispetto agli scienziati del settore di cui si occupa. Anche per l'intellettuale pubblico in generale non è necessario allontanarsi molto dagli studiosi-esperti di sociologia della cultura, o storia delle idee. Invece, il problema della specificità del lavoro filosofico diventa

## *Phronesis*

più urgente quando e se l'obiettivo è terapeutico, e specie se si concepisce la terapia come rivolta alle “metafisiche di sfondo” che ispirano comportamenti, e vite umane. In questo caso, bisognerà proprio essere esperti di *filosofia*, e non di altro, visto che sembra essere solo la filosofia che garantisce questa competenza specifica riguardo alle visioni del mondo. Si può notare che anche l'intellettuale pubblico (se si accetta la versione di Weber), è in qualche misura un terapeuta, visto che il suo compito è “curare”, ossia mettere in luce e rivedere, la visione del mondo che agisce all'interno di una collettività.

In terzo luogo, i mediatori terapeutici hanno il problema dell'*autorizzazione*, ossia: chi li autorizza a esercitare la loro professione, visto che di per sé una laurea in filosofia non garantisce molto? Il problema sembra meno serio per gli altri due ruoli. Per fare l'intellettuale pubblico (simil-filosofo, o sofista o filosofo autentico) non occorre grande autorizzazione ufficiale: basta sapersi esprimere bene, e avere un'ampia cultura. Si è autorizzati dai propri prodotti. Per fare l'esperto filosofo applicato, la questione può essere un po' più complicata (visto che di regola politici e scienziati si regolano da sé), ma per lo più, una laurea e un insegnamento universitario di tipo specialistico costituisce un'autorizzazione preliminare. Invece, il terapeuta si deve autorizzare da sé, deve fare una quantità di procedure di “sfondamento” di apparati e resistenze ufficiali.

Dunque tutti e tre i ruoli hanno il problema capitale dell'identificabilità, ma per i terapeuti sembra di primaria importanza, visto che non godono di risorse di autorizzazione pari a quelle degli intellettuali, e degli esperti.

Questo significa che *non c'è speranza di venire a capo efficacemente del lavoro di philosophical counseling senza avere un'idea chiara di che cosa sia la filosofia, e quali competenze specifiche (anche se forse non propriamente “specialistiche”) siano richieste per praticarla.*

### 2.2. Pensare in grande e in profondo

Che cosa intendiamo per filosofia, come pratica intellettuale? In breve, per filosofia intendiamo anzitutto pensare “in grande”, e pensare “in profondo”. Grande e profondo sono due concetti che il senso comune scientifico positivista ci ha abituato a disprezzare. Chi pensa in grande è un generalista, o un “dilettante informato”; chi pensa in profondo è qualcuno che si perde rincorrendo inesistenti fondamenti ultimi, e insensate

## *Phronesis*

trascendenze.

Ma possiamo chiarire una volta per tutte che pensare in grande significa banalmente essere in grado di vedere i tratti *condivisi* di diversi fenomeni o teorie, per esempio: essere in grado di vedere e trattare la *trasversalità* tra le scienze. Inoltre, pensare in profondo vuole dire rivolgere l'attenzione ai fondamenti, altra parola quasi impronunciabile. Ma in pratica guardare ai fondamenti significa sollevarsi a livelli di generalità più alti (non necessariamente i più alti), e individuare le tesi di base, che costituiscono premesse dei ragionamenti di cui si discute.

La mia tesi di riferimento è che il livello “fondamentale-universale” a cui si colloca il pensiero filosofico è caratterizzato dal riferimento ad alcuni concetti di base, o super-concetti (*Überbegriffe*), che sono di diverso tipo, e la cui lista più corta è la serie dei tre trascendentali: *unum* (o *esse*), *verum*, *bonum*. Questi concetti sono stati “isolati” (se non creati) nella lingua greca nell'epoca socratica.

Vediamo subito, per confermare questa tesi, alcuni tipici problemi che possono mettere in gioco la filosofia.

### 2.3. Superconcetti

1 - Un rapinatore entra in un supermercato e spara alla cassiera, per impedirle di chiamare la polizia, uccidendola; un anarchico uccide un tiranno; lo stato del Texas condanna a morte un assassino ed esegue la condanna; un soldato in guerra uccide un soldato nemico; un chirurgo sbaglia l'operazione e il paziente muore; un medico interrompe l'alimentazione forzata di una persona in coma profondo; un uomo vede una persona in pericolo di morte e non la salva: quali sono esattamente le differenze tra questi diversi modi di uccidere e di lasciar morire? In quale misura è in qualche modo moralmente giustificato l'anarchico? In quale misura sono colpevoli il soldato, o il chirurgo?

2 - Nelle società occidentali solo una percentuale minima di donne ha un posto di responsabilità e di potere; nella chiesa cattolica e in quella ortodossa le donne non possono celebrare la messa e nell'ebraismo non esistono donne-rabbino; in molte culture le donne non partecipano alla vita pubblica: su che cosa si basa la “discriminazione” delle donne? È in

## *Phronesis*

qualche modo giustificata? Se no, perché è difficile eliminarla?

3 - Il fenomeno della luce viene spiegato in base a due modelli teorici rivali: il modello corpuscolare, per cui la luce è un flusso di particelle microscopiche (corpuscoli) emesso dalla sorgente luminosa, e il modello ondulatorio, per cui la luce è un'onda, un trasferimento di energia e non di materia; esistono esperimenti che confermano entrambe le teorie, e diversi fenomeni che sono spiegati dall'una o dall'altra: come si giustifica questa differenza? i due modelli sono davvero incompatibili?

4 - L'idea di un essere superiore che ha creato il mondo, e che provvede alle vicende umane, premiando i buoni e punendo i malvagi, sembra essere inconcepibile dal punto di vista della razionalità moderna: quali sono allora le ragioni di chi crede in Dio, e in quale misura si tratta di ragioni razionali, ossia comprensibili anche per chi non le condivide?

5 - Alcune persone cercano un lavoro mirando al maggior guadagno immediato con il minimo sforzo, altre mirano al prestigio o al successo, altre cercano un lavoro creativo, indipendentemente dal successo o dal guadagno, altre ancora cercano un lavoro che fornisca un servizio per il bene pubblico, e infine altre persone non sono o non si ritengono nelle condizioni di scegliere, e sono disposte ad accettare qualsiasi opportunità: quale è l'atteggiamento giusto? Esiste o deve esistere una relazione tra il lavoro che si sceglie e quel che si è o si pensa di dover essere?

Sono problemi piuttosto diversi, e riguardano diversi ambiti: le scienze, la religione, il diritto, la giustizia, la vita pratica. Nei casi 1 e 2 sembra che possano occuparsi della questione le *scienze giuridiche* e *sociali*; il caso 4 sembra un problema di *teologia*; il caso 3 è un problema di *fisica*, e il 5 sembra un problema *psicologico* o *pratico*.

Questo ci dice che non è necessario chiamare in causa la filosofia, per risolverli - almeno a un livello preliminare. Eppure, *se sorgono perplessità e controversie*, allora la filosofia è messa in questione, e si presentano i "problemi fondamentali", che riguardano: l'esistente, il vero, il giusto, l'opportuno, ecc.

In effetti, nei casi 1 e 2 è coinvolta la domanda: "che cosa è *giusto*?" nei casi 3 e 4 le domande "che cosa è *vero*?", "che cosa *esiste*?", e "come possiamo stabilire il *vero* e l'*esistente*?"; nel caso 5: "quale è il *senso* di una esistenza

## *Phronesis*

umana?” “che cosa ha soprattutto *valore* nella vita?”. Queste sono domande specificamente ed esclusivamente *filosofiche*. E come si vede coinvolgono concetti fondamentali, come esistenza, verità, giustizia, sensatezza, valore.

I super-concetti filosofici sono dunque i costituenti ultimi dei “fondamenti”. Conoscerli, e sapere come funzionano (e quali trappole siano nascoste nel loro uso) è la prima competenza filosofica, e il primo requisito del filosofo.

Tuttavia, ciò serve per pensare “in profondo”, ma non ancora “in grande”. Invece per pensare in grande occorre anche un allargamento dello sguardo. Più semplicemente: pensare in grande significa allargare la visione del dato presente alla considerazione di diversi mondi-casi possibili. In questo senso, se i superconcetti ci portano nelle profondità degli obblighi semantici a cui siamo legati, la libera considerazione delle possibilità garantisce che l’esplorazione dei fondamenti venga fatta in base a quella “libertà” metodologica di cui parlava Habermas.

E c’è un legame profondissimo tra logica e valutazione delle possibilità. Non per nulla il mio libro di logica si intitola *I mondi comunque possibili*.

### **3. Filosofia, logica e democrazia**

Filosofia e logica nascono insieme, o meglio: la filosofia nasce dalla logica, ed entrambe nascono come esigenze primarie, in democrazia.

Ma allora che cosa propriamente intendiamo nel dire che l’esercizio della filosofia è essenziale per chi vive e intende vivere libero insieme ad altri esseri umani liberi, e che il primo passo per imparare questo esercizio è l’acquisizione di una competenza logica?

La filosofia di cui parliamo è esattamente corrispondente al significato che entrò in uso in Grecia nel quarto secolo a. C., e che è ancora oggi sostanzialmente in uso (con qualche variazione). Gli storici concordano nel sostenere che la parola “filosofo” esisteva già prima, ma fu solo tra il V e il IV secolo che i greci iniziarono a usarla frequentemente, e con un significato simile (se non identico) a quello da noi inteso. I responsabili del lancio di questo concetto furono certamente i socratici, soprattutto tra loro Platone, e Aristotele (che fu un socratico per così dire di seconda generazione), ed entrambi lo usarono anzitutto per isolare e distinguere la figura di Socrate, e di coloro che facevano un lavoro simile al suo, da quella dei sofisti.

## *Phronesis*

Perché era necessario operare questa distinzione? L'identificazione e la valutazione del sofista (buono? cattivo?) è un grande tema filosofico, o anzi meta-filosofico, e sappiamo che la presa di distanza da questa figura è un elemento essenziale della meta-filosofia di Platone e di Aristotele, mentre nella storia i sofisti furono poi riabilitati (anzitutto da Hegel). Ma un buon modo per capire il rapporto tra sofista e filosofo (semplificando molto il quadro) è precisamente fare riferimento alla logica, alla teoria del ragionamento. Allora la risposta diventa semplice e chiara. I sofisti furono tra i primi *scopritori* della logica nell'antichità, nel senso che scoprirono che l'arte di ragionare, ossia di derivare conclusioni da premesse, segue *forme* più o meno costanti, e che queste forme possono essere *insegnate*, in questo modo rendendo più abili, rapidi e convincenti i nostri ragionamenti. Era questa la base della *paideia* greca: insegnate ai cittadini a ragionare e ad argomentare, e prevarranno gli *aristoi*, i migliori.

Ma come si insegna a ragionare? E per quale scopo ragioniamo? È a questo punto che interviene l'insegnamento socratico, ossia quella particolare versione della tecnica sofistica che Socrate scopre, discutendo con i suoi discepoli, e con i sofisti stessi.

La scoperta socratica (così come si presenta nei dialoghi di Platone) è molto semplice, e se vogliamo adattarla alle esigenze attuali si può ricostruire in due passaggi. Il primo è il seguente: nel nostro pensiero e nel nostro discorso esistono concetti speciali, che guidano le idee, i pensieri, e derivatamente l'azione. Questi concetti speciali sono il vero e il bene, per esempio, e poi l'esistente, il giusto, l'identico a sé, il bello, ecc. Sono strani concetti, e anzi i loro nomi - come a un certo punto dice Socrate nel *Filebo* - fanno *paura*: sono come nomi di dèi stravaganti, sempre presenti, ma difficili da afferrare. Questi concetti (secondo l'ipotesi socratico-platonica) guidano il ragionamento, e non si possono eludere né aggirare. Dice Socrate per esempio: anche i ragionamenti dei malvagi sono rivolti al bene, solo che naturalmente sarà il bene personale, contrapposto al bene degli altri; ma il malvagio allora non ha le idee chiare: se le avesse, saprebbe come far coincidere il bene proprio e quello altrui, e questa coincidenza, che è evidentemente un bene superiore (perlomeno gli evita il rischio di essere giudicato egoista e malvagio) gli sfugge.

Il secondo passaggio è questo: un buon ragionamento, sia esso svolto

## *Phronesis*

nella mente, o nelle parole rivolte a qualcuno (un *argomento*: cfr. § 1.2), non è semplicemente un ragionamento che mira a *convincere* di una certa conclusione, date le premesse: per ciò basterebbe la *retorica*; invece è un ragionamento-argomento che è orientato consapevolmente e chiaramente in base ai concetti di cui sopra, ossia (anzitutto) al vero, e al bene. In altri termini: un ragionamento che mi convince di una conclusione non vera, o non legata alle premesse, non è propriamente *buono*: visto che lo scopo dell'argomentare e ragionare nei confronti pubblici è la decisione in vista di un bene comune, se decidiamo in base a conclusioni false o slegate dalle premesse, è chiaro che la vita associata funziona piuttosto male, e ciò è di svantaggio per tutti.

Certo, Socrate sapeva bene (essendosi formato anche lui alla grande *paideia* sofista) che i *contenuti* del vero e del bene nei singoli casi non sono sempre facili da accertare. Anzi quanto a lui suggeriva anzitutto la coscienza della propria ignoranza, e in pratica ciò voleva dire: non asserire i singoli contenuti del bene, del vero, del giusto, se non in base alla discussione, e alla critica delle opinioni proprie e altrui. Ed ecco appunto la *filosofia*: la pratica *discussiva*, *critica*, e *scettica* (in una parola, si direbbe: dialettica), che confronta dialogicamente premesse e conclusioni, smascherando il falso, l'insensato, l'illogico dannoso agli individui e alle collettività. Ecco allora la figura "professionale" per così dire di Socrate: il tafano fastidioso, posto ai fianchi della collettività, e incaricato di *disturbarla*, mettendo in forse quel che è ritenuto vero, e giusto, ossia: *mobilizzando* i concetti filosofici fondamentali, e dunque *facendoli agire*.

Ma che cosa c'entriamo noi con questa figura del filosofo, un personaggio eccellente, ma in definitiva un individuo che crede di essere meglio degli altri (anche e soprattutto in ciò che *non sa*)? Non basterà accontentarsi della tecnica sofistica, se mai non quella giocosa e inutile degli epigoni Eutidemo e Dionisodoro, ma quella colta, pluralista e raffinata di Protagora?

Verso la fine dell'*Apologia di Socrate*, quando è ormai chiaro che gli Ateniesi hanno condannato a morte il filosofo disturbatore della quiete pubblica, e non hanno alcuna intenzione di mantenerlo, come lui stesso aveva proposto, a spese dello Stato, compare un accenno interessante. Dice Socrate: d'accordo, vi sbarazzate di me, ma non riuscirete a sbarazzarvi dei molti e molti che verranno dopo di me, e che faranno le stesse cose

## *Phronesis*

(*Apologia*, 39b-d). Il passo è interpretabile in due modi:

ci saranno molti *filosofi* dopo di me, i miei discepoli continueranno a fare quel che io ho fatto, e avranno molti continuatori e seguaci;

oppure:

*i molti* impareranno a fare quel che io ho fatto.

Il primo, possiamo dire, è il Socrate aristocratico, che corrisponde al filosofo-governante di Platone. Il secondo è il Socrate democratico, figura non storicamente accettabile, ma idealmente plausibile. È questo secondo tipo di filosofo che ci interessa, e ciò a cui ci può richiamare l'uso socratico della tecnica argomentativa. I molti a cui accenna Socrate condannato a morte non sono i molti filosofi per professione o per vocazione, ma i molti del *demos*, i cittadini liberi che (se sono davvero filosofi) esercitano il ragionamento, ne conoscono i possibili errori, sanno che i ragionamenti buoni o cattivi che siano guidano l'azione, e sono pronti a valutare criticamente, all'occorrenza, quel che passa per vero e giusto.

In un certo senso, si tratta della differenza tra Filosofia, come nome di una disciplina, esercitata professionalmente da Filosofi, più o meno ben inseriti nel corpo accademico, e filosofia, come pratica del pensiero che conosce le insidie dei ragionamenti, e la fragilità dei concetti (vero, bene, giusto, bello) che li guidano. C'è evidentemente un nesso tra l'una e l'altra, nel senso che i Filosofi portano avanti (o dovrebbero portare avanti) la *scienza* filosofica, ossia l'esperienza collettiva relativa ai concetti filosofici fondamentali; mentre i filosofi dovrebbero, per quanto possono, mantenersi aggiornati sui progressi di tale esperienza.

Ma quel che serve nella vita democratica è soprattutto la conservazione e la pratica dell'intuizione di fondo: mantenetevi liberi di esercitare il ragionamento in tutte le occorrenze; o se volete, come disse quel socratico raffinato che fu Kant: «mantenetevi liberi di esercitare la vostra ragione» - naturalmente, conoscendone i limiti.

### **3. Conclusioni**

L'ipotesi da cui ha origine la mia proposta dunque è che il *primo* passo per essere filosofi (professionali, e non) sia acquisire una certa consapevo-



## *Phronesis*

lezza circa i *ragionamenti*: come funzionano, quando sono validi e quando no, e quando *sembrano* validi ma non lo sono.

Il primo passo, ma non l'unico. Non credo che sia vera l'idea di Bertrand Russell (e di tutte le filosofie che possiamo definire *logiche* o *logiciste*, come l'hegelismo), secondo cui «la logica è l'essenza della filosofia». Non credo neppure che alcune forme e casi di *illogicità* (ossia di strane connessioni tra premesse e conclusioni) siano del tutto disprezzabili e inutili. Anzi, come faccio vedere in *I mondi comunque possibili*, a volte la logica classica sbaglia, e per cogliere la razionalità intrinseca di un ragionamento occorre allargare il campo logico: tenere conto delle logiche non classiche e di altre aree della teoria del ragionamento. Il campo della logica fornisce certamente delle importantissime linee direttive di base, ma, interpretato così come è interpretato nel libro, costituisce un canone aperto e duttile, che ammette progressi, revisioni, eccezioni.

Per Russell, dire che «la logica è l'essenza della filosofia» equivaleva a dire che «ogni problema filosofico è in definitiva un problema logico». Ma è una tesi discutibile. O si usa “logico” in senso lato, come pressoché identico a “filosofico”, e allora il giudizio è quasi tautologico; oppure si usa “logico” in un senso più ristretto, come “concernente la teoria del ragionamento”, e allora il giudizio credo sia falso: molti problemi filosofici non sono problemi di ragionamento. Piuttosto, la logica è solo e semplicemente funzionale alla filosofia, e più precisamente alla realizzazione di quella ipotesi antropologica che appunto i greci chiamarono “filosofia”.

La prima idea dunque è che i cittadini di una vera democrazia dovrebbero essere filosofi, il che significa: dovrebbero imparare a essere liberi nel pensiero. La scoperta greca è che l'*eudemonia* (la felicità) degli individui e delle collettività dipende dalla libertà del pensiero, perché un pensiero libero e creativo è capace di guidare i ragionamenti, e dunque le decisioni, verso il vero+bene.

La seconda idea è che i filosofi di professione dovrebbero aiutare i cittadini a diventare i filosofi in questo senso, ossia *abili valutatori di possibilità* (logica) ed *esperti utilizzatori dei super-concetti* di verità, giustizia, realtà, ecc. (filosofia in senso stretto).

Vediamo bene allora che la nostra strada è tracciata. Anzitutto perché *è questo specificamente il compito dei consulenti*, i quali devono conoscere le con-

## *Phronesis*

dizioni della libertà di pensiero (oltre che liberi esercitatori del pensiero), per comunicare le risorse della competenza super-concettuale e dell'apertura mentale a tutti coloro che per qualche ragione non ne dispongono. E notiamo che *difficilmente i filosofi in università possono svolgere questo compito*, visto che il loro obiettivo è portare avanti la ricerca sui super-concetti e sui problemi fondamentali, e formare generazioni di filosofi che compiano le stesse operazioni, ma non formare il cittadino-filosofo. Non soltanto: vediamo anche bene che gli esperti sono relativamente estranei a questo compito formativo, mentre solo in parte lo svolgono gli intellettuali.

In secondo luogo perché il tipo di competenze necessarie è piuttosto chiaro, ed è ben fissato dal paradigma sofisticico-socratico, ovvero dalla *paideia* greca. Si tratta quindi di sviluppare l'arte di pensare, come arte di ragionare in funzione dell'*unum, verum, bonum*, e degli altri concetti fondamentali.

In altri termini, occorre ricordare che la filosofia come disciplina di formazione non è altro che il lungo e articolato contributo al perfezionamento del socratismo. Socratismo non vuol dire (come a volte si ritiene) astratto intellettualismo (Nietzsche). E neppure vuol dire (come ritiene in particolare Martha Nussbaum) capacità di «comprensione empatica dell'altro». Vuol dire invece più semplicemente: capacità di pensare liberamente e criticamente, conoscendo le trappole e gli inganni in cui possiamo cadere nell'esercizio del pensiero. Per acquisire questa capacità la competenza logica, ossia la consapevolezza circa il funzionamento dei ragionamenti, e gli errori che possiamo compiere nel pensare, è di primaria importanza.

Alcuni di voi, come molti altri, non sono convinti che le competenze logiche siano utili in filosofia, anzi ritengono siano dannose, specie per quella filosofia dialogica che identifichiamo con il socratismo. Ma è questa un'opinione che dobbiamo rivedere, allo stesso tempo adattando le risorse della logica moderna a quel che oggi viene richiesto alla filosofia.

**Esperienze**



## *Il consulente filosofico nei centri di salute mentale*

di Neri Pollastri

Uno dei molti luoghi comuni sulla consulenza filosofica è che essa sia una “terapia per sani” - come diceva molti anni or sono il poi (forse non a caso) dimenticato consulente americano Peter March - ovvero che si tratti di una pratica indirizzata esclusivamente a persone non soggette a patologie. Tuttavia - anche lasciando da parte un dettaglio forse troppo spesso trascurato e invece assai rilevante, cioè cosa sia quella “cosa” che chiamiamo “patologia” - questo assunto un po’ semplicistico è stato spesso posto in discussione da molti professionisti e io stesso l’ho perfino rovesciato sostenendo più volte che, tutto al contrario, la consulenza filosofica sia una “non-terapia adatta anche a malati”. A una tale conclusione ero giunto perché alcune delle mie esperienze dagli esiti più positivi erano state condotte con persone diagnosticate di patologie non trascurabili, quali ad esempio depressioni gravi. Ma, in tempi più recenti, ho avuto l’opportunità di ribadirla sulla base di un’esperienza assai importante, svolta (e tuttora in corso) presso un centro di salute mentale del servizio pubblico della mia città. Qui ho avuto modo di lavorare con persone indubabilmente soggette a patologie di svariate tipologie e gravità, indirizzate a me dagli psichiatri titolari del processo terapeutico e con i quali ho collaborato incontrando i loro pazienti, confrontandomi con loro riguardo all’interpretazione delle situazioni problematiche e spesso elaborando alla pari delle modalità di lavoro in rete anche con altri operatori, come psicologi, assistenti sociali, educatori, infermieri. Nelle pagine seguenti riporterò alcuni aspetti del primo anno di quest’esperienza, traendoli e rielaborandoli da quanto ho scritto in una relazione poi apparsa sul resoconto ufficiale sull’anno 2011 dell’Unità Funzionale Salute Mentale Adulti della ASL di Firenze<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. <http://www.fimmgfirenze.org/modules/GestDoc/allegati/nxpm57k9t6gr3f-8c1hyz.pdf>.

## *Phronesis*

### **1. Inizi e ambientamento**

Avviata a settembre del 2010 presso il Modulo Operativo Multidisciplinare - M.O.M. (in seguito denominato Struttura Operativa Semplice - S.O.S.) 4 della ASL 10 di Firenze, con sede in Lungarno S. Rosa 13, l'esperienza si è formalmente conclusa nella stessa data dell'anno successivo ed è poi ripresa, previo rifinanziamento, nel febbraio del 2013. Nei sedici mesi di intervallo ho informalmente mantenuto in essere alcuni dei lavori in corso, per non interrompere la continuità. Ero (e sono attualmente) titolare del progetto, con la collaborazione e la supervisione della dott.ssa Gemma Brandi, psichiatra e psicoanalista, responsabile del S.O.S. S.M.A. 4 oltre che del progetto stesso.

Trattandosi di una sperimentazione del tutto innovativa per l'Italia<sup>2</sup>, all'inizio si decise di comune accordo di procedere in modo piuttosto prudente. Nonostante il progetto fosse stato preceduto, un anno prima, da un paio di incontri di presentazione della consulenza filosofica al gruppo degli operatori<sup>3</sup>, la figura professionale del "filosofo consulente" era in buona parte sconosciuta ai più e, soprattutto, era tutto da definire il modo in cui potesse inserirsi virtuosamente nelle attività degli altri professionisti.

La sola responsabile del servizio e della sperimentazione, preliminarmente all'avvio del progetto, ebbe modo di leggere parte della letteratura in ma-

<sup>2</sup> A parte sempre possibili esperienze non documentate, si segnalano nel nostro paese solo due precedenti di lavoro simile entro strutture psichiatriche: quelle di Antonella Sacco e Daria Di Bitonto, entrambe riportate nel libro a cura di Umberto Galimberti, Luigi Perissinotto e Annalisa Rossi, *Tra il dire e il fare. Saggi e testimonianze sulla consulenza filosofica* (Mimesis, Milano-Udine 2011). Ma si trattava in quei casi di meri tirocini di studenti del master dell'Università di Venezia, non di progetti finanziati e finalizzati alla sperimentazione di una nuova attività professionale. Inoltre, come si evince dalle relazioni, lì si scelse di operare quasi esclusivamente in gruppo e con modalità assai diverse da quella che è la forma più consolidata della "consulenza filosofica", individuale e centrata su alcune specifiche modalità del dialogo. Queste differenze rimandano alle ben note ambiguità in cui è caduta la professione nel nostro paese, che non è questa la sede per affrontare e sulle quali rimando ad altri miei scritti.

<sup>3</sup> Ciò avvenne nel contesto del ciclo di attività di aggiornamento e autoformazione annualmente approntate per iniziativa della responsabile dott.ssa Gemma Brandi, inizialmente senza nessuna intenzione finalizzata all'avvio della sperimentazione. Fu anzi l'interesse destato negli operatori dalla presentazione a far emergere l'importanza di quest'ultima, a riprova del fatto che il principale ostacolo allo sviluppo della professione è il fatto che essa è ignorata o fraintesa dal pubblico.

## *Phronesis*

teria e di confrontarsi puntualmente con me su alcune delle specificità della consulenza filosofica, avviando una prima progettazione dei modi in cui valorizzarla nella collaborazione con psichiatri, psicologi, educatori, operatori sociali e infermieri, ossia con coloro che operano stabilmente nel servizio. Era tuttavia anche necessario che i singoli operatori fossero messi in grado di conoscere meglio le specificità del mio lavoro. E ciò non attraverso indicazioni “teoriche”, bensì concretamente e personalmente, così da trovare assieme le occasioni di una possibile collaborazione. Contemporaneamente era necessario che io stesso acquisissi la conoscenza delle strutture, delle modalità di lavoro individuale e collettivo degli operatori, la tipologia di utenti del servizio, in modo da poter ipotizzare quali situazioni fossero più adatte al mio intervento.

Per queste ragioni, dedica i primi due mesi del progetto in prevalenza alla partecipazione ai gruppi di lavoro (dei medici e del S.O.S.<sup>4</sup>, oltre che alle supervisioni sui casi critici), con atteggiamento in primo luogo osservativo. Già qui, comunque, emerse un primo dato positivo, di per sé non scontato: la buona accoglienza da parte degli operatori, interessati alla nuova figura e alle possibilità che essa poteva aprire a livello sia di comprensione critica, sia di collaborazione con i pazienti. Un interesse che ha ampiamente superato le comprensibili perplessità che la figura di un filosofo poteva destare in un contesto non ad esso tradizionalmente vocato.

Al termine del secondo mese, grazie a una prima familiarizzazione con il servizio, cominciai anche la mia concreta collaborazione: gli psichiatri iniziarono a inviarmi alcuni pazienti, dandomi anche delle sommarie indicazioni del tipo di lavoro che si sarebbero aspettati da me. Vista l'assenza di esperienze precedenti, la scelta delle persone avvenne sulla base di loro caratteristiche in prima approssimazione adatte a una possibile interazione con il profilo di un filosofo:

- di buona cultura e/o desiderose di un confronto culturalmente ricco;
- necessitanti di un lavoro di comprensione e rielaborazione dell'identità;

<sup>4</sup> La riunione settimanale dei medici prevede la partecipazione degli psichiatri, titolari degli interventi terapeutici, e degli psicologi, che in genere agiscono a loro supporto, così come ho fatto io stesso. La riunione del S.O.S. prevede invece la partecipazione di tutti gli operatori, tranne quelli di servizio essenziale.

## *Phronesis*

- bisognose di avere un ulteriore interlocutore, oltre il curante, capace di fornir loro ulteriori elementi di “ancoraggio” alla realtà circostante (anche nel caso di pazienti sono psicotici e/o tendenti a un’elaborazione delirante).

È interessante notare che, fin dall’inizio, non sia stato dirimente il grado di “gravità” delle patologie: ho infatti ricevuto, su *input* dei medici, persone con le più diverse diagnosi, da disturbi dell’umore a bipolari, fino a schizofrenici e psicotici.

Altrettanto interessante è il fatto che, fin dall’inizio, in alcuni casi sia stato invitato a lavorare con *parenti* dei pazienti, ipotizzando un loro significativo concorso nello stato dei pazienti stessi e a fronte di una difficoltà a svolgere con essi un percorso terapeutico. Qui, come in altri casi, la particolare figura del filosofo - che anche agli occhi dagli utenti appare investita di un significato diverso, più “amichevole”, rispetto a quella del terapeuta - ha mostrato di poter essere uno strumento d’intervento aggiuntivo rispetto a quelli attualmente attivi presso un centro di salute mentale<sup>5</sup>.

Questa prima fase è stata anche per me fonte di scoperta e positiva inquietudine - per usare una classica parola legata alla filosofia, di *meraviglia* - perché le prime persone incontrate manifestavano problematiche e atteggiamenti propri di “pazienti” di un servizio psichiatrico e non era immediato mettere a fuoco quale lavoro *filosofico* fosse opportuno e utile fare con esse, talvolta neppure se per un filosofo fosse davvero possibile lavorare con loro. Ma proprio a partire da quella *meraviglia* s’è avviata la prima definizione delle modalità d’interazione plurale che poteva legare filosofo, psichiatra, paziente e, in alcuni casi, parenti e altri operatori. Quella modalità d’interazione che s’è poi via via perfezionata e oggi, pur non definitiva, appare abbastanza chiara e praticabile sistematicamente.

<sup>5</sup> La questione del lavoro possibile con i parenti dei pazienti psichiatrici è uno dei nodi problematici del servizio e anche uno nei quali l’innovativa figura del filosofo può essere particolarmente importante. I parenti sono infatti persone “formalmente” sane, con le quali raramente è pensabile (o comunque avviabile) un percorso terapeutico; ciononostante le patologie dei pazienti sono strettamente connesse alle loro problematiche, non affrontare le quali rischia di vanificare ogni intervento terapeutico.



### **2. Avvio del lavoro**

A partire dall'inizio del 2011 il mio lavoro ha iniziato a essere regolare e - nei limiti dell'orario ridotto<sup>6</sup> - ben integrato all'interno del servizio, in piena interazione con gli altri operatori nei casi assegnatimi. Oltre a prendere parte alle riunioni del S.O.S., ho complessivamente seguito una dozzina di persone, instaurando con quasi tutte rapporti continuativi con cadenze di caso in caso diverse; ho inoltre avuto contatti con altri pazienti prendendo parte a un gruppo terapeutico diretto da uno degli psichiatri, con il quale ho collaborato in parte nella conduzione del gruppo, ma soprattutto nelle riflessioni sul lavoro svolto. Infine, ho interagito con frequenza con gli infermieri del servizio, confrontandomi anche con loro in merito alle problematiche quotidiane e alla gestione delle non infrequenti situazioni di crisi.

Grazie a questo cooperativo "lavoro sul campo", ho anche potuto rafforzare il ruolo giocato all'interno dei gruppi di coordinamento, apportando un maggior numero di contributi sia nella condivisione delle strategie terapeutiche, sia riguardo alle riflessioni epistemologiche.

Buona parte delle relazioni individuali instaurate con gli utenti hanno dato origine a interazioni virtuose con quelle in corso con altri operatori, in taluni casi - pur nella brevità dei tempi della sperimentazione - producendo incoraggianti effetti sui pazienti. Al termine formale del primo anno di sperimentazione:

- due delle persone seguite erano in dimissione dal servizio, con evoluzione positiva anche sorprendentemente rapida della loro vicenda esistenziale;
- due manifestavano un significativo cambiamento della criticità, con riduzione delle somministrazioni farmacologiche e importanti miglioramenti nel modo di condurre la vita;
- in un caso, iniziato in tempi tardi rispetto alla scadenza del progetto, era in corso un incoraggiante sviluppo;
- un caso particolarmente critico e complesso presentava un interessante cambiamento di rapporti tra parenti del paziente ed équipe terapeutica, che ha in seguito prodotto imprevisti - anche se faticosi - esiti positivi;

<sup>6</sup> Il progetto prevedeva circa otto ore la settimana per un anno.

## *Phronesis*

- una persona, pur avendo interrotto dopo alcuni incontri la frequentazione del filosofo, non era più ricorsa alle cure del servizio;
- un solo caso di quelli seguiti con continuità, dopo una fase di miglioramento del proprio modo di gestire l'esistenza, era receduto alla fase precedente l'intervento, che era stato comunque utile per l'interazione prodottasi con il curante.

### **3. Aspetti del lavoro del filosofo**

In queste pagine non è mia intenzione descrivere in dettaglio e dare ragione del tipo di lavoro svolto nel corso della sperimentazione; ciò richiederebbe spazi più ampi e riflessioni più approfondite, ragioni per le quali rinverò la cosa a un ulteriore lavoro. Qui cercherò solo di indicarne alcuni aspetti particolarmente caratteristici.

Come accennavo in apertura, uno dei principi da cui mi sono mosso per prendere posizione all'interno di un servizio istituzionalizzato e dalle professionalità ricche di esperienza qual è un centro di salute mentale, è proprio il rovesciamento della diffusa, ma grossolana idea che la consulenza filosofica sia "una terapia per sani": ho cioè cercato di mettere alla prova in questo contesto l'approccio filosofico cercando di dimostrare che esso sia una *pratica non terapeutica adatta anche a malati*.

Detto diversamente: per non ripetere, inutilmente e immotivatamente, modalità d'intervento proprie di altri operatori, ho cercato di instaurare con gli utenti del servizio - così come sono solito fare nelle attività con non malati - un dialogo (idealmente) paritetico, lasciando da parte il loro essere affetti da patologie o, al massimo, occupandomi di queste solo per dar loro un senso. Ciò per tener fede, anche in questo contesto terapeutico, alla *specificità finalità della filosofia*, che è precipuamente quella di *chiarire, arricchire e rendere coerenti le visioni del mondo* - in questo contesto, quelle degli ospiti. Certo, gli *ospiti* inviati al filosofo dagli psichiatri del centro di salute mentale erano di fatto anche *malati*, ragione per cui potrebbe esser lecito pensare che la loro visione del mondo fosse necessariamente disturbata e distorta da problematiche complesse, in quanto il corretto funzionamento delle loro capacità di elaborazione intellettuale era ostacolato dalle loro "patologie". Va tuttavia osservato che una tale lettura:

- è già subordinata all'assunzione di un più o meno determinato concetto di "normalità" o, comunque, di "salute" e "malattia";

## *Phronesis*

- anche quando ragionevolmente accettabile, è fatta *dall'esterno* del modo di pensare dell'ospite e perciò è per lui di difficile comprensibilità e accettazione;
- non facilita il recupero della stima dell'ospite e la sua riassunzione di dignità e responsabilità.

Inoltre, ogni persona, anche quando affetta da patologie gravi come psicosi o schizofrenia, ha comunque una visione del mondo ed è quasi sempre capace di coglierne inconsistenze, duplicità, incoerenze<sup>7</sup>.

È per queste ragioni che ho sperimentato un lavoro dialogico “libero” dal pre-giudizio eziologico, nel corso del quale - per riprendere le parole di Gerd Achenbach, ideatore della consulenza filosofica - *prendere sul serio le parole dell'ospite*. Un lavoro portato avanti da me, in quanto filosofo, *accanto* a quello svolto dagli psichiatri, in quanto terapeuti, che si configura come un *complemento* di quest'ultimo e che può talvolta essere un importante *catalizzatore* per lo sviluppo della persona e per il suo superamento di uno stato patologico<sup>8</sup>. Un lavoro che - come hanno evidenziato già le prime riflessioni fatte assieme ai singoli psichiatri con cui vi è stata collaborazione diretta - presenta anche altre interessanti differenze di sguardo, che si riflettono nel tipo di *relazione* che si instaura tra utente e professionista, nel *rilievo* dato ad alcuni *aspetti della persona* e nelle concrete *modalità di lavoro*.

*Relazione* - Sono stati i dialoganti stessi a riconoscere che la *relazione* instaurata con me fosse diversa, meno “obbligata”, più “amichevole” e perciò talvolta più aperta e trasparente di quella usualmente in atto con i terapeuti. Questa differenza è stata capace di produrre poi effetti positivi anche sulla relazione tra paziente e psichiatra, perché ha favorito nel paziente la comprensione del senso e il riconoscimento del valore dei “percorsi disciplinari” propri della terapia, nonché

<sup>7</sup> Tra i numerosi “pazienti” con i quali ho avuto contatti, a questo punto almeno una quarantina, *uno solo* mi è apparso realmente incapace di tener conto dei propri pensieri; per tutti gli altri si poteva al massimo ipotizzare che fossero soggetti, nei loro momenti critici, a delle *temporanee interruzioni* della loro coerenza e consapevolezza. Ma questo, al di là dell'intensità con cui accade, non è quel che succede a ciascuno di noi, anche quando sia “sano”?

<sup>8</sup> Torno comunque a ricordare che urge, per i filosofi consulenti ma anche per chiunque altro si muova nell'ambito della “salute mentale”, una discussione e ridefinizione di cosa sia sensato chiamare “patologia mentale”.

## *Phronesis*

la loro effettiva convergenza con i suoi più intimi desideri e valori, facilitando anche il loro “allineamento” alla sua volontà.

*Attenzione agli aspetti della persona* - Nel mio lavoro, l'attenzione in generale è diretta peculiarmente verso la *visione del mondo*, le *costellazioni valoriali* e la *struttura identitaria* degli ospiti, laddove altri operatori si occupavano prioritariamente di aspetti psicofisici e affettivo-relazionali - cosa, anche questa, emersa più volte nelle riflessioni fatte con gli psichiatri e psicoterapeuti. Una tale differenza è in realtà solo il risultato di modi diversi di leggere e interpretare il medesimo fenomeno, vale a dire la difficoltà di adeguata interazione delle persone con il mondo circostante; proprio l'interazione multidisciplinare di modalità interpretative diverse ha in più circostanze favorito letture più complete (anche da parte mia, sia chiaro) e aperto nuove opzioni d'intervento.

*Le concrete modalità di lavoro* da me messe in atto sono state di fatto quelle di un dialogo aperto, libero tanto di accogliere le idee più bislacche che l'interlocutore poteva presentare, quanto di contestarle, obbligando l'ospite a farsi carico della loro *giustificazione*, ovvero di assumersi la responsabilità di quel che affermava, senza tuttavia pregiudicarle come in sé insostenibili. Ciò ha sovente favorito nei consultanti una maggiore reattività e una crescita della consapevolezza, permettendo comunque di accompagnarli in modo diverso e, come osservato, complementare a quello di altri operatori.

Le esperienze condotte e le riflessioni sviluppate nel corso del primo anno della sperimentazione hanno messo in rilievo l'importanza rivestita dalla possibilità di rendere operanti e far interagire contemporaneamente più letture e interpretazioni - cioè di un allargamento di quella *interdisciplinarietà* che sta a cuore ai più attenti operatori del settore. L'approccio filosofico è infatti apparso un'utile opportunità non solo per gli utenti del servizio (che grazie ad esso hanno avuto a disposizione un maggior numero di stimoli di attivazione, l'uno rafforzante l'altro), ma anche per gli stessi operatori, anch'essi stimolati e arricchiti dal confronto con una diversa lettura dei fenomeni.

### **4. Il filosofo e gli altri operatori**

Quest'ultimo aspetto del lavoro del filosofo nel centro di salute mentale, quello svolto cioè con gli operatori, era l'altro importante versante che il progetto si proponeva di esplorare, accanto al lavoro con i pazienti. Tale esplorazione si è di fatto concretizzata negli interessanti confronti con i singoli psichiatri con i quali vi è stata collaborazione diretta e nella partecipazione alle riunioni dei gruppi di lavoro o alle supervisioni su casi particolarmente delicati, nel corso delle quali ho potuto offrire il mio punto di vista. Tuttavia, la riflessione critica prodotta è apparsa a questo primo stadio della sperimentazione soprattutto un utile preludio all'apertura di un più ampio lavoro di confronto tra le teorie e le prassi dei diversi professionisti del servizio, progettabile in futuro all'interno o a margine delle riunioni di gruppo come momento di formazione e/o supervisione epistemologica. Un tale lavoro è stato finora appena accennato in alcune occasioni, a causa della già citata necessità preliminare di calarmi adeguatamente all'interno della complessità del servizio e di acquisire una maggiore esperienza nell'interazione con gli altri professionisti. È infatti apparso evidente fin da subito che una riflessione epistemologica che prescindesse dal mio personale lavoro concreto sui casi di competenza del servizio e dalla mia diretta collaborazione con gli altri operatori avrebbe rischiato di rimanere astratta e perciò poco utile alla loro crescita di consapevolezza critica.

Pur nei limiti con cui questo versante è stato affrontato, è possibile distinguere almeno tre diversi piani sui quali sarebbe interessante e utile muoversi in un futuro sviluppo della sperimentazione:

1. La progettazione e gestione della prassi terapeutica;
2. Il confronto nelle riunioni multidisciplinari;
3. La riflessione epistemologica.

#### 4.1 Filosofia e terapia

Il primo piano è quello se si vuole più "ordinario", ma al tempo stesso anche decisivo per il servizio: quello del confronto tra professionalità diverse nella progettazione e gestione della terapia. Infatti, benché il filosofo non sia un terapeuta, come già detto la sua lettura può essere assai utile ad aprire strade o a individuare strategie terapeutiche diverse, oppure a far

## *Phronesis*

meglio intendere e dialogare approcci diversi e perfino curanti e pazienti o loro parenti.

Tra i diversi piani, questo è quello che è stato maggiormente indagato nel primo anno della sperimentazione, in quanto quello sul quale - forse non casualmente - ci si è più frequentemente mossi nelle interazioni con gli psichiatri che hanno chiesto la mia collaborazione. Qui sono stati particolarmente interessanti casi di una certa complessità e nei quali vi era la partecipazione di più medici e di altri operatori (come nel caso di un paziente con doppia diagnosi, tossicodipendente e perciò seguito anche dal Sert e da un educatrice professionale), nei quali è apparso che lo sguardo trasversale e meno vincolato a certe responsabilità di ruolo proprio del filosofo consulente possa talvolta cogliere aspetti che rimangono sullo sfondo della lettura terapeutica, oppure costruire interpretazioni originali degli eventi, delle personalità coinvolte (a tutto tondo e non solo sul mero piano affettivo-relazionale) e della cultura da essi condivisa, così da cambiare le carte in tavola e riaprire vicende apparentemente senza altre prospettive. Va forse aggiunto che un lavoro filosofico svolto sul sistema - paziente, servizio, parenti, ambiente, ecc. - pur coinvolgendo anche l'intervento propriamente filosofico-consulenziale<sup>9</sup>, esorbita questo ambito e si prospetta come una forma di pratica filosofica a se stante, di genere organizzativo, di cui ancora sono da mettere con più precisione a fuoco i principi, le linee guida e il perimetro.

### 4.2 L'approccio filosofico nelle discussioni delle riunioni dei medici del S.O.S.

La mia presenza in quanto filosofo consulente mi è apparsa importante anche quando, nelle riunioni dei medici o in quelle allargate agli altri operatori, sono emerse differenze linguistico-concettuali, di sguardo, di approccio teorico o pratico. In questi casi le competenze filosofiche permettono di comprendere e tradurre gli uni negli altri gran parte degli universi concettuali e delle *Weltanschauung* coinvolte, facendo sì che il filosofo

<sup>9</sup> Idealmente, cioè, il lavoro di esplorazione critica, messa alla prova e ristrutturazione della visione del mondo dell'ospite, in linea di massima un singolo individuo: questo lavoro fa parte di quello sistemico perché lo si svolge su almeno alcuni dei membri del sistema.

## *Phronesis*

possa svolgere un ruolo di “revisore critico” del discorso e di tessitore di una trama collegiale che superi, integrandole, le differenze<sup>10</sup>. Questo lavoro, va detto, nel centro ove effettua la sperimentazione è di fatto già svolto molto bene dai responsabili del servizio, ma potrebbe essere reso più completo e sistematico se, da filosofo, mi occupassi specificamente di questo piano: sarebbe in tal modo possibile anticipare l'emergere delle differenze, raccogliendone traccia negli incontri ordinari e dal personale confronto con gli operatori, progettando e strutturando un lavoro su di esse, per poi affrontarle in incontri di gruppo opportunamente calendarizzati quali momenti di alta (auto)formazione.

### 4.3 Temi epistemologici

Proprio questi ultimi possono rappresentare il momento più importante del lavoro che un filosofo consulente può svolgere con gli operatori, se messo in condizione di coordinare, rendere unitari e omogenei i molteplici piani problematici che si stratificano all'interno di un servizio complesso e delicato come un centro di salute mentale: la traduzione linguistico-concettuale dei molteplici universi nei quali si muovono i diversi operatori può essere infatti pienamente possibile solo grazie a un lavoro di riflessione epistemologica sui principali temi che sovrintendono al servizio stesso. Tra questi, alcuni sono emersi chiaramente nel corso del primo anno di sperimentazione e in certi casi, quando le urgenze del servizio l'hanno permesso, sono anche stati parzialmente affrontati. Tra essi possono essere ricordati:

- il modo di interpretare la relazione terapeutica;
- il senso da dare al ricovero in pronto soccorso psichiatrico;
- il rapporto tra intervento fisico-farmacologico e dialogico-psicoterapeutico;
- la relazione tra tempi della terapia e tempi del servizio;
- il concetto di tempo;
- il confine tra cura e coercizione nei pazienti gravi e non *compliance*;

<sup>10</sup> “Revisore critico” mi sembra una definizione assai più appropriata a un filosofo dell'abusata formula “facilitatore”: un filosofo “complessifica”, non “facilita”, anche quando l'esito finale sia quello di rintracciare una comprensione reciproca tra le parti in gioco - anche questa una cosa da distinguere con cura dal semplice “accordo”.

## *Phronesis*

- i limiti imposti agli operatori dai ruoli e dalle strutture istituzionali e i deficit che causano alla cura.

Questi (e molti altri) temi potrebbero e dovrebbero essere presi utilmente in esame non solo a scopo di sperimentazione, ma anche a regime e sistematicamente - seppur con una periodicità da stabilire in funzione delle risorse disponibili - meglio se uniti ad attività di formazione pratico-riflessiva che si potrebbero svolgere con gli psicologi del servizio (per meglio comprendere l'interazione complementare con il loro operato) e con gli infermieri (spesso, specie per quelli operanti in pronto soccorso psichiatrico, soggetti a disagi personali, *burn out* e difficoltà a fronteggiare le frequenti urgenze).

### **5. Prime conclusioni dell'esperienza: un ruolo per il filosofo**

In questo scritto - vuoi per esigenze di sintesi, vuoi perché il necessario lavoro di riflessione è ancora in corso - non approfondirò ulteriormente l'analisi, concludendo con uno schematico sunto di quanto a oggi sembra sensato indicare quale *possibile ruolo* del filosofo all'interno di un servizio come quello della salute mentale. Un ruolo che si compone di molteplici funzioni che la nuova figura può svolgere nei diversi ambiti del servizio.

A. Con i "pazienti" il filosofo può

- occuparsi del loro modo di *pensare il mondo*, cercando di rendere migliore (più ricca, coerente e congruente alla realtà) la loro *Weltanschauung*, confidando sul fatto poco contestabile che *pensare meglio è un presupposto necessario per poter vivere meglio*;
- lavorare come "ragionatore", "chiarificatore" del pensiero del paziente-ospite, cioè *occuparsi specificamente del suo pensiero*, laddove gli altri professionisti si prendono cura del suo stato di salute, delle sue difficoltà relazionali, dei suoi deficit affettivi, della sua rieducazione;
- svolgere - se mi si passa la metafora - il ruolo di "poliziotto buono" che spiega e dà ragione dell'intervento terapeutico dei medici (deontologicamente e istituzionalmente più direttivo), rendendolo meglio comprensibile, più vicino alle esigenze dei pazienti e perciò loro più praticabile;
- presentarsi come "figura altra", libera di avere una relazione più di-



## *Phronesis*

- retta e amichevole rispetto a quella dei terapeuti;
  - svolgere un ruolo di interprete tra servizio terapeutico e utenti, tanto nella figura dei pazienti, quanto in quella dei loro parenti, ai quali spesso i curanti non hanno la possibilità di dedicare tempo e attenzione necessari a un più funzionale coinvolgimento nella vicenda terapeutica; un ruolo, si badi, ben diverso da quello già svolto dallo psicologo, che si occupa dei parenti per quanto riguarda il loro coinvolgimento psicologico e le loro relazioni affettive con i pazienti, mentre il filosofo avrebbe il compito di occuparsi della loro personale visione del mondo (con particolare riguardo al modo in cui pensano i loro parenti malati e le strutture che di loro si occupano) e della loro *identità* (personale e/o collettivo-familiare);
  - rappresentare un “jolly” pronto a effettuare interventi individualizzati in situazioni pre-critiche (aspetto preventivo) e/o iper-critiche (aspetto emergenziale, essendo in fondo la filosofia nient’altro che la “disciplina della crisi”, in quanto a essa ci si rivolge quando fanno bancarotta le “scienze speciali”).
- B. Nel gruppo terapeutico il filosofo può:
- mettere a disposizione dei colleghi il proprio sguardo critico (né eziologico, né psicologico) sulle vicende dei pazienti, sulla loro identità, sul loro modo di pensare il mondo;
  - produrre una mediazione linguistico-concettuale tra le diverse interpretazioni della prassi terapeutica dei medici, favorendo la creazione congiunta di una lettura multidisciplinare integrata;
  - condurre un’analisi critica collettiva delle dinamiche istituzionali, spesso (necessariamente e involontariamente) condizionate dai ruoli e dalle costrizioni imposte dalla limitatezza delle risorse.
- C. Come supervisore e/o formatore critico-epistemologico il filosofo può:
- condurre e facilitare periodici (ma sistematici) confronti epistemologici attorno alle prassi terapeutiche e ai loro presupposti teorici e concettuali;
  - realizzare periodiche (ma sistematiche) attività di formazione critica

## *Phronesis*

a vantaggio degli operatori; un'attività non "d'aula", bensì dialogata e a partire dalle reali esigenze (che perciò presuppone una reale partecipazione del filosofo al lavoro con gli utenti);

- produrre periodicamente una restituzione delle problematiche istituzional-organizzative da egli stesso vissute all'interno del servizio.

### **6. Una suggestiva definizione finale**

Per concludere questo scritto, vorrei riassumere con una breve e suggestiva definizione la positiva esperienza di un anno di lavoro sperimentale che ho fin qui descritto a scopo prevalentemente informativo.

Come abbiamo visto, sono numerose le cose che il filosofo consulente - in quanto tale e senza invadere le altrui competenze - può fare all'interno di una struttura qual è un centro di salute mentale. Prese assieme, tutte quelle cose possono forse essere interpretate come le azioni grazie alle quali egli cerca di realizzare un compito specifico e ben preciso: *apportare libertà* - tanto agli utenti, quanto agli operatori - esplorando gli scenari che portano al disagio con uno sguardo al tempo stesso serio e aperto, critico e comprensivo, privo dell'urgenza della "guarigione" ma egualmente certo del fatto che favorire un pensiero migliore porti necessariamente a vivere una vita migliore anche a chi sia portatore di patologie psichiche. Una tale *libertà* sarebbe per i pazienti l'occasione di tornare a *sentirsi persone* - oltre che "malati" - e a (ri)assumersi alcune delle responsabilità che la malattia tende a giustificare di alienarsi, mentre agli operatori essa offrirebbe la possibilità di guardare con occhio diverso, più complesso, multiforme e integrato il proprio lavoro e le persone-pazienti, ovvero coloro che lo rendono al tempo stesso difficile e avvincente.

Chi ha lavorato a contatto con la patologia psichica (e, più in generale, chiunque abbia avuto a che fare con sistemi operativi complessi) sa quanto questo tipo di libertà sia importante, tanto per far 'sì che chi vi opera possa anche farlo sentendosi vivo e partecipe piuttosto che "macchina teleguidata", sia per favorire la qualità degli interventi e la creatività di fronte a quelle situazioni operative nelle quali gli strumenti d'intervento standard non sono disponibili o sufficienti. Promuoverla sistematicamente attraverso l'intervento di una figura - il filosofo consulente - che proprio a essa specificamente si dedichi appare cosa di grandissimo rilievo sociale e organizzativo.

# Conversazioni



## *Intervista ad Alessandro Volpone*

di Davide Miccione

Intorno al 2000 il mondo delle pratiche appariva, ai pochi che cercavano raggiugli, su internet e su qualche giornale e solo confusamente e carsicamente. Grande era la confusione terminologica e contenutistica sotto il cielo. Ognuno, e questo sarebbe durato a lungo (un po' è così anche oggi), iniziava daccapo come se non si fosse minimamente tenuti a informarsi delle cose prima di intestarsele. In mezzo a questa sagra del dilettante spiccavano, per serietà e continuità di studio e di riflessione, pochissime voci. Una di queste era (ed è ancora) quella di Alessandro Volpone, che da subito si diede a lavorare per tradurre testi, creare un sito degno di tal nome (in tempi in cui il web era cosa meno ovvia di adesso) e soprattutto provare a produrre le prime riflessioni generali su quel che stava succedendo. Da queste riflessioni nasce, tra le varie interessanti annotazioni, l'uso del termine "Pratiche filosofiche" che molto ha influenzato il modo di leggere la questione della consulenza in Italia.

Tra i fondatori di *Phronesis* e attualmente presidente del CRIF, la principale associazione di *Philosophy for children*, Volpone appare oggi come un testimone privilegiato del movimento pratico italiano ed è in questa veste che andiamo a conversare con lui.

*Phronesis: Tu sei stato in Italia uno dei primi nomi, con Pollastri, Cavadi e pochi altri, a essere stati conosciuti nel pionieristico e semiclandestino mondo della pratica filosofica negli anni intorno al 2000. Dunque le prime domande mi appaiono quasi ovvie ma necessarie: come hai conosciuto questo mondo? Dove hai preso le prime notizie? Perché decidesti che valeva la pena occuparsene?*

Volpone: Sono entrato in questo mondo attraverso Internet. Nell'autunno del 1997 venni a conoscenza dei *café philo* organizzati a Parigi e in altre città francesi. Mi interessai in particolare alla figura e all'opera di Marc Sautet, che era scomparso da poco. In quell'anno era stata pubblicata in Italia una

## *Phronesis*

traduzione di *Un café pour Socrate* (per Ponte alle grazie con il titolo *Socrate al caffè*). In realtà, soltanto qualche anno dopo mi resi conto che si trattava di un libro riguardante - anche e soprattutto - la “consultation philosophique”. Continuando a navigare in rete, nel 1998 conobbi la *Philosophy for Children* (P4C) di Matthew Lipman e collaboratori, ed entrai in contatto con Antonio Cosentino. L'anno dopo partecipai al primo corso nazionale di formazione P4C, per me indimenticabile, che si tenne a fine luglio a Frascati (attualmente si tiene ogni anno ad Acuto, presso Fiuggi). A settembre, Mario De Pasquale organizzava a Bari uno dei primi caffè philo svolti in Italia, presso il bistrò del Teatro Kursaal Santa Lucia, cui partecipai con vivo interesse (da quell'esperienza nacque il volume di De Pasquale, *Al caffè con Socrate* per l'editore Stilo di Bari). In quello stesso periodo, scoprii la *philosophische Praxis* di Gerd Achenbach e altri differenti orientamenti della consultazione filosofica a livello internazionale. In ottobre, scrissi alla consulente israeliana Shlomit Schuster, che mi inviò l'indirizzo di altri studiosi italiani che l'avevano contattata. È stata lei, in effetti, a “farci conoscere”, voglio dire via Internet. In novembre, instaurammo già i primi contatti tra alcuni di noi; e all'anno nuovo fu aperta una mailing-list (dal nome “philosophical counseling”) per avviare i lavori di un gruppo nazionale d'interesse. La prima e-mail fu inviata sabato 1° gennaio 2000, alle ore 19:46. S'intitolava “Welcome to Counseling Filosofico”. Recitava: “Ciao a tutti. Questa è la prima Mailing List italiana indirizzata a studiosi interessati al Counseling Filosofico. Scrivete numerosi!”.

Questo intersecarsi di possibilità di esercizio della filosofia in luoghi tradizionalmente non deputati alla produzione-riproduzione disciplinare (nei caffè, in azienda o in uno studio privato), oppure svolto in maniera apparentemente “differente” rispetto al solito (come avviene a scuola nel caso della P4C), mi spinse a cortocircuitare le diverse esperienze e a pensare all'esistenza di un orizzonte fondativo comune. L'idea mi ha affascinato ed è questo che mi ha spinto a pensare sin da subito a un insieme composito di attività racchiudibile entro la denominazione di “nuove pratiche filosofiche” (cioè, alla lettera, *nuove pratiche della filosofia*), o più semplicemente “pratiche filosofiche”, com'è divenuto d'uso. (La semplificazione va bene, ma bisogna rammentare che l'omissione dell'aggettivo “nuove” può urtare la suscettibilità dei non bene-informati, alcuni dei quali, probabilmente a

## *Phronesis*

ragione, hanno sottolineato che la “pratica” della filosofia ormai va avanti da circa due millenni e mezzo! Va da sé che cercassi di conoscere meglio (anche) l’ambito della consulenza, che, dal mio punto di vista, rappresentava un territorio che si aggiungeva a questo istituendo mondo. Ero curioso di esplorare.

A mio parere c’è qualcosa che accomuna queste diverse prospettive. In esse, non è la filosofia che cambia - nel suo assetto epistemologico, procedurale o altro -, ma la “richiesta” nei suoi confronti, ossia le ragioni della sua frequentazione. (In realtà, più che altro è cambiato l’uomo!) Voglio dire, è l’atteggiamento dell’uomo verso la disciplina che in questo caso è differente, sotto vari aspetti.

Così, però, rischio di andare fuori traccia, rispetto alle domande iniziali. Avremo modo eventualmente di tornare in seguito sull’argomento cui accennavo. Per il momento, tornando all’e-mail di cui dicevo, dirò che di lì a un paio di mesi a Torino nacque l’Associazione Italiana Counseling Filosofico (AICF), a opera di una quindicina di studiosi provenienti da ogni parte d’Italia (11 laureati in filosofia, 3 psicoterapeuti e 1 psicologo). La prima e più evidente difficoltà fu il diverso percorso formativo di ognuno di noi, che determinò differenti visioni del nostro oggetto d’interesse, a volte contrastanti. L’Associazione durò meno di un paio d’anni, se non ricordo male. Poi si sciolse. Nonostante l’esito, l’esperienza fu entusiasmante. Ne conservo un bel ricordo.

*Phronesis: A guardarla oggi, dal 2012, questa vicenda delle pratiche filosofiche ti sembra si sia sviluppata come supponevi? In quei primi anni ti aspettavi più o meno di quel che di fatto è avvenuto? Insomma sei soddisfatto o deluso?*

Volpone: Non saprei. In realtà, la compagine delle (nuove) pratiche filosofiche risulta - a mio parere - *omogenea* dal punto di vista epistemologico, o “fondativo” per usare una parola grossa, ma è del tutto *eterogenea* dal punto di vista sia storico sia fenomenologico. Voglio dire, si tratta di attività che hanno origini indipendenti (distribuite lungo tutta la seconda metà del secolo scorso) e sviluppi autonomi nelle differenti dimensioni socio-culturali della vita odierna (come scuola, lavoro, intrattenimento e cura di sé). Pertanto, quantunque vi siano interazioni e contaminazioni, ciascuna

## *Phronesis*

pratica segue un proprio percorso evolutivo sia interno (a livello di obiettivi, procedure, ma anche di vita associativa, ecc.) sia esterno (diffusione pubblica, considerazione sociale, istituzionalizzazione e simili). È difficile individuare un criterio unico di valutazione.

Qualora, tuttavia, considerassimo un livello d'analisi molto generale e facessimo di tutta l'erba un fascio, si potrebbe dire che c'è stato un buon successo operativo, in Italia come all'estero. L'interesse verso questo genere d'attività in qualche senso e misura è cresciuto. Vi sono numerosi corsi di formazione e si parla di albi professionali. Sono nate collane, serie editoriali e riviste. Quel che ancora va approfondito, a mio parere, è l'aspetto teorico. Cioè, nonostante mille spunti di riflessione giunti in questi anni, non c'è ancora alcun manifesto programmatico di ampio respiro. Mi spiego. Ritengo che siano stati pubblicati studi di grande qualità sugli argomenti e i temi cari a questo nuovo/vecchio genere di frequentazione sociale dell'esercizio filosofico, ma serve una teoria unificante, che funga da collante ideale. Sarebbe bello e interessante riuscire a trasformare tutto quanto in una vera e propria *filosofia del cambiamento*.

*Phronesis: Mi sembra questa sia stata la tua idea fin dall'inizio. La costruzione della categoria delle "pratiche filosofiche" andava già in quella direzione. Probabilmente però il dibattito tra chi si occupa di consulenza filosofica e chi si occupa di altre pratiche non è mai stato sufficientemente continuativo (tranne qualche eccezione, penso a Cosentino ad esempio) da portare in primo piano questa esigenza di "teoria unificata". A tal proposito però manca alla nostra cronistoria un capitoletto sul tuo relativo, cordiale, ma comunque visibile allontanamento dal mondo della consulenza. Sei stato uno dei fondatori di Phronesis, ma dopo poco ti sei allontanato sia dalla associazione che dalla consulenza. Fatta la tara ai motivi personali, cioè alla mancanza di tempo, alla difficoltà di portare avanti le tue ricerche "accademiche" di filosofia e storia della scienza e la presenza nel dibattito di P4C, quali motivazioni ti hanno spinto a ridurre drasticamente la tua presenza in questo ambito delle pratiche?*

Volpone: È vero. Qualche tempo dopo la nascita di *Phronesis*, muovendomi in punta di piedi, mi sono defilato, gradualmente, sia dalla vita dell'associazione sia dalla consulenza. Però, sono rimasto sempre attento a quel che accade in questo settore, a mio parere importante nell'ambito delle



## *Phronesis*

pratiche. Intellettualmente, non l'ho abbandonato, né - tengo a precisarlo con forza - ne ho mai preso le distanze: per me esso è parte integrante di quella filosofia di cambiamento di cui sopra. Tuttavia, il punto, come tu stesso dicevi, è che ho (avuto) una vita professionale complicata, altalene fra l'insegnamento scolastico e la ricerca universitaria; e divisa fra l'indagine storica nelle scienze della vita e la speculazione filosofica. Per paura che alla fine non mi venisse bene niente - quantunque forse sia già accaduto o accadrà -, ho dovuto fare delle scelte. Così, sebbene ad alcuni possa sembrare "strano", non ho mai aperto ufficialmente un mio studio di consulenza, che, nelle intenzioni iniziali, avevo progettato all'aperto, magari in un parco o giardino pubblico: uno studio "peripatetico", per così dire, con gente intorno che passeggia o fa jogging, oppure è distesa al sole, fa volare aquiloni; e lì vicino c'è pure un "bar nel parco", per prendere eventualmente un caffè con qualcuno, su appuntamento, discutendo di filosofia. (A Bari, per esempio, un posto del genere c'è, nel cuore della città.) Nell'ambito delle pratiche, ho preferito spendere maggiori energie nella P4C; e, successivamente, in quella che oggi con Antonio Cosentino, Maura Striano e altri amici e colleghi definiamo "pratica filosofica di comunità" o *Philosophy for Communities* (P4COs).

Allora, perché questa scelta? La risposta è semplice: mi trovo più a mio agio nel piccolo-medio gruppo che nel *vis-à-vis*, quando si tratta di fare pratica filosofica. Pertanto, dovendo tesaurizzare tempo ed energie, ho privilegiato l'una cosa rispetto all'altra. Parlerei, però, di una sorta di "naturale inclinazione o tendenza" e non di una scelta lucida, consapevole, programmatica. Cioè, un po' alla volta accumuli esperienze, affini procedure e altro, ma solo a posteriori ti rendi conto di avere con ciò intrapreso un certo percorso professionale, o di vita.

*Phronesis: Mi atterro' dunque al tuo ruolo di testimone privilegiato. È naturale chiederti, stante l'enorme differenza di dimensioni tra la letteratura sulla consulenza nei tempi pionieristici a cui ci riferivamo all'inizio e quella di oggi, cosa pensi dell'elaborazione teorica svolta in questi anni e quali ti sembrano i risultati o gli spunti più interessanti.*

Volpone: L'autore nel quale più mi riconosco è Antonio Cosentino; e, ovviamente, non è un caso che con lui vi sia una collaborazione di lunga data.

## *Phronesis*

Le radici teoriche che condividiamo sono la filosofia antica (socratico-platonica per lui, aristotelica per me), il costruttivismo gnoseologico e sociale e i grandi pensieri democratici del XX secolo. Tuttavia, mi pare che la domanda si riferisse all'ambito specifico della consulenza. In questo caso, direi che Neri Pollastri e Augusto Cavadi hanno scritto delle pagine interessanti sull'argomento; e Cavadi (in *Filosofia di strada*, Di Girolamo, Trapani 2010), d'altronde, ha anche il merito di aver cercato di organizzare da un punto di vista "storiografico" il dibattito che in questi anni si è sviluppato. Questo non è da sottovalutare se si vuole innalzare la qualità del discorso. È qualcosa di cui l'*entourage* della filosofia come pratica ha bisogno, per crescere, uscendo dall'apparente spontaneismo e dalla improvvisazione. Si tratta di superare una situazione di comodo che, qualunque giustificata da qualcuno in nome di un paradossale "rifiuto teorico di nuove teorizzazioni", può rivelarsi controproducente. La Schuster ha sottolineato che non è possibile pensare che la pratica filosofica possa essere "reinventata" da chiunque si accosti a essa per la prima volta. Questo, seppure in qualche senso ammissibile, è anti-scientifico, oltre che avvilente: non si può sempre improvvisare tutto. Il dibattito di settore può e deve esserci; e deve essere *alto*, affinché vi sia avanzamento, o affinamento, di questioni, temi e metodi dibattuti.

Più di recente, ho letto con entusiasmo e compiacimento la tua *Asce-tica da tavolo*, che ha come sottotitolo: *Pensare dopo la svolta pratica* (IPOC, Milano 2012). È un libro che propone una riflessione di meta-livello ben argomentata; e che trovo davvero interessante. Condivido appieno vari concetti. Mi affascina, d'altronde, l'idea - che è poi il centro gravitazionale del discorso - di un passaggio epocale nella *identità disciplinare* stessa della filosofia, che travalica il limite, quanto mai fuori luogo, della (re)interpretazione contenutistico-descrittiva, magari legata a correnti e tradizioni della filosofia contemporanea, e sfocia in un canone (o se si vuole in una dimensione) che è eminentemente *attività* (focalizzata sulle forme concrete dell'esistenza), *non* dottrina. Ho sostenuto qualcosa del genere anch'io sin dal 2000 (nel corso dei lavori del primo seminario dell'AICF, tenutosi nel castello di Caselette, presso Torino); e ho ipotizzato pure che si tratti di uno dei portati della crisi della razionalità occidentale generatasi nel corso del Novecento. Oggi, però, parlerei più di un ampliamento dimensionale della

## *Phronesis*

filosofia. Voglio dire, assecondando la logica del tuo lavoro ed evitando di ragionare “in modo troppo poco radicale”, ritengo che la “svolta pratica” in filosofia potrebbe non essere il delinarsi di una nuova curvatura in dimensioni già consolidate, ma l’aprirsi del baratro di una nuova dimensione. È un po’ come se, mentre stessimo studiando una funzione matematica in due sole dimensioni, all’improvviso ci fossimo accorti che ve n’è un’altra di cui tener conto. Le cose si complicano esponenzialmente, tant’è che in matematica, per restare nella metafora, in questo caso si passa dall’analisi di primo a quella di secondo grado. Non so.

Vi sono comunque altri autori, nell’ambito specifico della consulenza filosofica, che hanno fornito spunti interessanti e che, a mio parere, andrebbero qui menzionati, ma mi rendo conto che non è possibile. Dirò quindi un paio di cose in generale. In primo luogo, non prediligo gli approcci medico-terapeutici, o tendenzialmente tali, per un fatto personale. Non escludo, tuttavia, che la filosofia possa nascere ovunque: cioè, forse è vero che “tutte le strade portano a Roma”, qualora sia proprio Roma l’obiettivo del viaggio, ma è un fatto di modi. Ciascuno sceglie il proprio. In secondo luogo, sono convinto che l’ipotetica presenza di un Kant redivivo - che funga da consulente o alternativamente da consultante - non garantisca la “filosoficità” di un dialogo, perché, dal mio punto di vista, si tratta di una qualità *caduca*. Mi spiego. Il “senso” della filosofia - che può concernere l’idea di base o il metodo dell’attività, a seconda dei punti di vista - ha natura concettuale (Mondo 3 di Popper?) e sovra-storica, ma il suo *venire in essere* è storico; ovverosia, si palesa in un luogo e in un tempo: è *vivo*, ed è quindi situazionato, effimero, finito. Può accadere, infatti, che una sessione di lavoro nata sotto i migliori auspici non giunga a compimento, o non dia soddisfazione intellettuale, mentre può accadere, al contrario, che una semplice chiacchierata tra amici si trasformi, a volte, in una intensa esperienza filosofica. Questo mi sembra perfettamente in linea con il concetto espresso da Platone nella sua celeberrima *Lettera VII*.

*Phronesis: Ne approfitto e prolungo la linea tematica platonica per introdurre un’altra questione. Tempo fa uscì un volumetto che ebbe una certa eco, poi velocemente spenta, Il business del pensiero del sociologo Alessandro Dal Lago. Un atto d’accusa, a mio parere piuttosto improvvisato, alla consulenza filosofica. Il filo rosso di quelle pagine*

## *Phronesis*

*potrebbe essere rintracciato nell'idea di una consulenza filosofica come sintomo di un ulteriore passaggio al privato, come fine di ogni desiderio di pensare la polis. Invece proprio negli ultimi anni il tema del legame tra pratica filosofica e politica è stato ripetutamente posto al centro di riflessioni. A volte anche considerato il motore più o meno segreto della macchina della consulenza. Tu cosa ne pensi?*

Volpone: Penso che Dal Lago sia un acuto studioso e mi sarebbe piaciuto che il suo *pamphlet*, problematizzante e polemico, dedicato alla consulenza filosofica si giovasse di nozioni e categorie delle scienze sociali. Voglio dire, mi sarei aspettato che un professionista come lui analizzasse un *fenomeno* socio-culturale dal punto di vista delle specificità tipiche del suo campo d'indagine, ma così non è stato, mi pare. Il *fenomeno*, quantunque incipiente e forse risicato, è reale: cioè, è venuto in essere, *esiste* nella società contemporanea (inclusa quella italiana). Pertanto, il sociologo, lo psicologo sociale o l'antropologo culturale attento ai nuovi usi e costumi, non volendolo ignorare, potrebbe occuparsene, però alla sua maniera. Sarebbe del tutto lecito, per esempio, facendo anche qualche indagine sul campo, analizzare la tipologia del *consultante* di studi filosofici, o quella del *consulente*, oppure entrambe, per cercare di capire quale forma di "funzione sociale" svolga il fenomeno. (Esso, infatti, si va diffondendo del tutto spontaneamente, senza essere "imposto" da nessuno, a livello istituzionale o altro, ed è quindi chiaro che debba esistere oggi qualche meccanismo sociale che lo rende possibile, virtuoso o perverso che si voglia considerare.) Oppure, si potrebbe discutere di analogie e differenze di grado o di genere fra l'Atene di Pericle e la società odierna (post-filosofica, o forse soprattutto post-psicologica, e comunque fluida, globalizzata e così via). È a dir poco paradossale, infatti, che si parli di un presunto "ritorno dei Sofisti", ma a nessuno, e specie a un sociologo, venga in mente di capire se ciò sia davvero possibile oggi; e, nel caso sia così, in che modo avvenga, o perché.

Gli esempi sono forse stupidi e, ovviamente, si tratta solo di pensieri in libertà. Tuttavia, spero che rendano il senso di quel che voglio dire. Forse mi sbaglio, ma mi pare che Dal Lago non abbia svolto alcuna indagine sulla consulenza filosofica in quanto fenomeno socio-culturale così e così determinato. È andato giù dritto a contestare l'idea di base dell'attività, ritenendo che essa generi, in realtà, un legame batesoniano a doppio vinco-

## *Phronesis*

lo, tanto più ingannevole in quanto promessa di liberazione. Credo che la medesima critica, in varia misura, possa essere oggi rivolta alla televisione, a Internet, al calcio, alla musica rock o qualsivoglia altra cosa; e così pure, *mutatis mutandis*, alla religione, alla politica, alla scienza, forse alla cultura in genere. Non capisco quale sia il “peccato originale” della consulenza filosofica, o della filosofia stessa, rispetto a tutto il resto; e comunque non trovo lo specifico disciplinare al quale il sociologo leghi la sua analisi. In questo senso egli ha tradito se stesso. Qualora, però, abbia espresso una semplice opinione personale, ne prendo atto, evitando persino di chiedermi *cui prodest?*

Ritengo che la filosofia - incluso l'esercizio intellettuale proprio delle nuove pratiche filosofiche e quindi anche della consulenza - sia un'attività che consente o dovrebbe consentire, direttamente o no, di acquisire strumenti concettuali per appropriarsi della cultura nella quale si vive, confrontare esperienze, riflettere sui saperi e nutrirsi della pluralità sociale. (Questa idea è rintracciabile in diversi filosofi della tradizione codificata.) Quando veniamo al mondo siamo immersi in sistemi concettuali e valoriali che ci precedono nell'esistenza e, nella maggior parte dei casi, ci sopravvivono. Essi sono stati costituiti da altra gente e sono fatti di idee che non possiamo semplicemente ignorare, o, al contrario, fare nostre, poiché, quando opportuno o necessario, alcune di esse vanno discusse, affinate, approfondite; oppure criticate, rielaborate, superate, preferibilmente in maniera autonoma. Stessa cosa dicasi per strutture, eventi e processi che ci circondano: anch'essi esistono con o senza di noi. Pertanto, abbiamo bisogno di dispositivi euristici e interpretativi per abitare i sistemi simbolici, culturali e sociali nei quali ci troviamo; e la filosofia è uno di essi. La pratica filosofica parte dalla matrice esperienziale del singolo (ragionatore), anziché dal corpus disciplinare, dal canone istituzionale e simili. Alla fine, però, che cosa cambia? È proprio nell'esperienza del mondo reale - affiorante nel vissuto del singolo - che si radica il senso morale e civico alla base del legame indissolubile tra la filosofia e l'etica pubblica, oppure la politica.

Insomma, quale strumento migliore della filosofia abbiamo per rapportarci al mondo che ci circonda? Quale alternativa abbiamo per cercare di formulare analisi di fatto (essere), o per capire come agire (dover-essere)? La filosofia offre un tempo e un luogo per allenarsi a ragionare, specie se ci

## *Phronesis*

esercitiamo in prima persona, senza deleghe a terzi; magari avendo pure di fronte a noi uno o più interlocutori in carne e ossa. (Quest'ultimo aspetto costringe se non altro a "mettere in bella" i propri pensieri, per così dire, cioè a formularli in maniera meglio compiuta, argomentata, ecc.) Personalmente, non credo che in ciò risieda alcuna vana promessa di liberazione; e il discorso vale anche nel caso della consulenza filosofica, qualora rientri a pieno titolo nella filosofia. Forse è proprio quest'ultima cosa che mette in discussione Dal Lago, facendone una questione di principio. Invero, proprio restando a livello di principio, è possibile anche supporre che possa esistere una consulenza filosofica che non rappresenti un passaggio al privato, come fine di ogni desiderio di pensare la *polis*.

David Hume osservava a suo tempo che tutto ciò che non è in sé contraddittorio è concepibile; e ciò che è concepibile è possibile: ovverosia, non è mai falso *a priori*. Quindi, secondo tale principio, è solo *a posteriori* che Dal Lago avrebbe potuto provare (?) la sua tesi (da un punto di vista sociologico o altro, se mai sia possibile), ma, come accennavo in precedenza, non mi pare che l'abbia fatto. In teoria, il ragionamento stesso formulato nel suo libro rappresenta un dispositivo euristico; e potrebbe racchiudere, fino a prova contraria, qualche vana promessa di liberazione (in questo caso dalla consulenza filosofica).

*Phronesis: In una conversazione con Carmelo Vigna di qualche mese fa si è parlato del rapporto tra consulenza e accademia. Vigna ha risposto, da accademico che si è sporto con simpatia e curiosità sul mondo della pratica, sostenendo come l'università non sia affatto il posto adatto per farvi allignare la pianta della pratica filosofica. Sono curioso di sapere come ti poni tu su questa questione giacché come me hai vissuto e vivi in entrambi gli ambienti. Secondo te le pratiche possono trovare un incubatore "sano" nelle università? E inoltre trovi che il discorso sia generalizzabile o vada articolato diversamente a seconda della pratica filosofica a cui ci si riferisce?*

Volpone: Gli italiani sono davvero speciali! (lo dico con tenerezza.) Quando le leggi di Mendel giunsero in Italia, nei primi anni del '900, ci furono accademici che non esitarono a rigettarle perché eccessivamente semplici e astratte (oggi sappiamo che non avevano tutti i torti, ma funzionano e, soprattutto, hanno fondato la genetica!). Enrico Morselli, uno dei padri

## *Phronesis*

del positivismo italiano, tra gli scienziati più noti della Belle Epoque, insieme a Cesare Lombroso e a Paolo Mantegazza, le bollò come “astruseria germanica”. Nel frattempo, il mendelismo si andò comunque affermando, ma a partire “dal basso”: in campi e allevamenti delle Stazioni agrarie sperimentali, infatti, esso produsse innovazioni senza precedenti (i famosi “grani della vittoria” ne sono un esempio; oppure l’uva Italia, cultivar nota in tutto il mondo). Nel primo dopoguerra, la stessa sorte toccò alla teoria cromosomica di Thomas H. Morgan e collaboratori. Essa si basa sull’idea di una disposizione lineare dei geni sui cromosomi (considerata ancora oggi del tutto corretta); e non mancò da noi chi la definì spregiativamente “dottrina della filza di salsicce”, come Federico Raffaele, un grande zoologo. Tra gli altri accademici che vi si opposero, almeno inizialmente, si ricordano Giovan Battista Grassi, Davide Carazzi, Giuseppe Levi: chiunque conosca un po’ di storia delle scienze biomediche italiane sa quanto altisonanti siano questi nomi; e quanto fosse influente il loro parere all’interno della comunità scientifica nazionale. Così, mentre all’estero si facevano mappature cromosomiche, nei nostri laboratori universitari gli studi stentavano a partire. La genetica è entrata nel novero delle scienze accademiche solo nel secondo dopoguerra.

Ho scelto intenzionalmente un esempio non filosofico e, soprattutto, lontano dal nostro presente, perché altrimenti saremmo meno obiettivi nel giudicare. Ebbene, potrebbe sembrare inopportuno paragonare principi e metodi delle nuove pratiche filosofiche a quelli della incipiente genetica di un secolo fa. Eppure, in entrambi i casi v’è incongruenza: abbiamo un processo di professionalizzazione operativa, diffusione a livello sociale, con richieste di riconoscimento istituzionale, a cui però non corrisponde, almeno per il momento, un riscontro accademico, eccezion fatta per alcuni master e perfezionamenti universitari, che si contano sulle dita di una mano. Il punto è che, se inizialmente ha avuto problemi persino la genetica a penetrare nell’accademia (nonostante disponesse di una base sperimentale tutt’altro che trascurabile), figuriamoci questo settore atipico della filosofia!

Alle volte mi sento come Dr. Jekyll e Mr. Hyde. Vi sono amici e “colleghi” - mi permetto di usare questo termine quantunque io non sia uno strutturato - con i quali, per ironizzare, dico che il mio curriculum professio-

## *Phronesis*

nale è scisso in due: da un lato il fronte istituzionale (la storia e la filosofia delle scienze della vita), dall'altro il "lavoro sporco". Conosco diversi studiosi "seri" che (semplicemente) aspettano che il fenomeno socio-culturale in questione "passi di moda", per poterlo definitivamente archiviare, ma non credo che questo accadrà. Come ha scritto una volta un biologo arguto e simpatico, John B. S. Haldane (*Journal of Genetics*, 1963), i quattro stadi per l'accettazione delle nuove (vecchie) idee nella cultura si articolano in genere così: (i) si tratta di robbaccia; (ii) rappresenta un interessante quanto perverso punto di vista; (iii) è un'idea corretta ma completamente inutile; (iv) ho sempre sostenuto ciò.

Tornando a Vigna, sono d'accordo con lui: l'università non è il posto più adatto per farvi allignare la pianta della pratica filosofica, almeno attualmente. Né, in tutta sincerità, se ne sente il bisogno (chi pensi il contrario è un complessato). Ciò non toglie che in futuro non possa esserlo, se i tempi saranno maturi; e, soprattutto, se i suoi attuali cultori riusciranno a farne una disciplina filosofica solida, coerente. Questo non è da escludersi, magari sul medio-lungo periodo. E non c'è alcuna fretta. "Se son fiori fioriranno", dice un vecchio adagio.

Se "il discorso sia generalizzabile o vada articolato diversamente a seconda della pratica filosofica a cui ci si riferisce", non so. Personalmente, credo che occorra lavorare - per chi avrà voglia di farlo - sul meta-livello; cioè, sul tutto e non sulla parte. È opportuno approfondire la visione d'insieme del fenomeno, quantunque variegato e finanche apparentemente distonico, avendo cura di mirare a un punto d'incontro all'infinito (come quello delle parallele euclidee), o a un asintoto (come nell'operazione di passaggio al limite dell'analisi matematica). Vi sono analogie e differenze fra le varie (nuove) pratiche filosofiche: esse vanno analizzate e discusse, ma non si fanno molti passi in avanti coltivando il proprio orticello. Per questo, al di là della propensione che ciascuno di noi possiede, per questa o quella pratica, credo che il grosso del lavoro, specie se in prospettiva accademica, vada svolto a livello generale.

*Phronesis: Hai scherzosamente parlato di una sorta di sindrome di Jekyll e Hyde. Ti invito allora a suturare le due parti e ti chiedo in primo luogo se la tua ricerca a cavallo tra filosofia e scienza ti sia utile nell'esercizio della pratica filosofica; se ritieni che essa*



## *Phronesis*

*debba in generale avere uno spazio preferenziale nella bildung del consulente e perché.* Volpone: Occorre distinguere almeno due, forse tre livelli di ragionamento. Il rapporto fra scienza e filosofia può essere discusso (i) a livello *generale* o (ii) nell'ambito *specifico* della storia e della filosofia della scienza. V'è poi un aspetto (iii) *personale*, che riguarda l'organizzazione della propria vita professionale.

Dal primo punto di vista, ho bell'e pronta un'immagine. Per me, *la filosofia è la foglia in più che nasce sull'albero più vecchio del mondo, fintantoché questo vive e vegeta.* Fuor di metafora: la filosofia inizia là dove il senso comune e la scienza (intesa come totalità delle scienze naturali e umane) non riesce a fornire risposte. Questo disavanzo intellettuale può essere inteso come "problematicità radicale" tipica della filosofia, ma anche, un po' alla Aristotele, come "visione del tutto" che sopravanza quella della parte. Nell'un caso e nell'altro, è sicuramente auspicabile che la filosofia interagisca con la scienza (così come con l'arte, le religioni o altro); e questo, ovviamente, vale anche per la pratica filosofica, comunque intesa.

Dal secondo punto di vista le cose cambiano, poiché entra in gioco lo specifico disciplinare della storia e della filosofia della scienza. Niente da obiettare all'idea che l'interazione tra filosofia e scienza possa o debba intensificarsi, all'interno di questi settori d'indagine, ma il punto è che essi non esautorano la filosofia; e, dunque, anche la pratica filosofica può benissimo farne a meno. Un caso a sé può essere rappresentato dall'idea di volersi occupare dei *mezzi* e, soprattutto, dei *fini* - diretti o indiretti, espliciti o taciuti - della ricerca scientifica e tecnologica odierna (per intenderci, una "scienza con coscienza" alla Edgar Morin), facendo perno sul fatto che si tratta di un'attività umana troppo importante per essere lasciata nelle mani di tecnici, burocrati e politici. Una impresa simile, però, coinvolge non solo, o non tanto il filosofo della scienza, quanto più quello morale e politico (si pensi per esempio ai comitati bioetici); e, perciò, riguarda forse più in generale il rapporto fra scienza e filosofia, di cui al punto precedente.

Veniamo ora al terzo punto di vista menzionato: la sfera personale. Sono laureato in filosofia, ma possiedo anche una certa formazione da biologo. Di ciò mi sono giovato nell'ambito della storiografia scientifica, o in quello dell'epistemologia. Solo in senso lato e indiretto, invece, me ne

## *Phronesis*

sono servito anche nella pratica filosofica. Per esempio, forse, mi è tornata utile talvolta nell'attività di facilitazione, a livello operativo. Nella maggior parte dei casi, però, se ne può fare a meno. Se, d'altronde, si tratta di ricercare e produrre studi, o scrivere libri, diviene difficile trovare un giusto equilibrio. La cultura odierna ci vuole poliedrici, ma la pluralità di impegni non sempre ripaga. Nella fattispecie, mi sarebbe piaciuto contribuire maggiormente al dibattito teorico sulle nuove pratiche filosofiche, ma in questi anni ho fatto solo quel che ho potuto.

Ricapitolando, la ricerca a cavallo tra filosofia e scienza può essere utile nell'esercizio della pratica filosofica a livello generale, ma non specifico - nel senso sopra indicato. Poiché la filosofia non nasce da se stessa, è sicuramente auspicabile ampliare *anche* le nostre conoscenze scientifiche. In fondo, basta leggere e informarsi. Chiunque può farlo. Tuttavia, personalmente, non ritengo che a ciò spetti uno spazio preferenziale nella *Bildung* del consulente. Il consiglio che mi sento di dare, piuttosto, è che, se si intende perseguire un obiettivo nella propria vita, bisogna farlo e basta, sin da subito, senza troppe divagazioni, o perdite di tempo e di energie.

*Phronesis: Chiuderei allora con una domanda che si ricollega a quest'ultima ma la estende e la approfondisce. Hai parlato di Bildung del consulente. Se ti trovassi a dover costruire un modello formativo per i futuri consulenti filosofici cosa ci sarebbe dentro? E come lo strutturaresti?*

Volpone: Nel caso della consulenza filosofica e, più in generale, nell'ambito della filosofia, così come in altri settori disciplinari, direi che, ai fini formativi, è soprattutto l'apprendistato operativo a fare la differenza. Occorre svolgere sessioni, sessioni e ancora sessioni di lavoro. Essendo la filosofia tradizionalmente considerata una disciplina "teorica", per così dire, questo può forse sembrare iperbolico, o paradossale. Ovviamente non è così, per almeno due ragioni. In primo luogo, è chiaro che anche "costruire teorie" (in perfetta solitudine?) richiede pratica e allenamento. In secondo luogo, l'attività di "costruire teorie" – comunque intesa, o svolta – sicuramente non esautora il ventaglio delle possibili frequentazioni della filosofia: ciascuna di esse richiede sicuramente esercizio.

Nelle *Reflexionen zur Anthropologie* (1798), già Kant, come noto, sostene-

## *Phronesis*

va che “la filosofia non può essere insegnata: si può solo insegnare a fare filosofia”. Per fortuna, oggi, pressoché tutte le indicazioni didattiche concernenti la disciplina sembrano poter essere sunteggiate da questo monito, come sa ogni docente attualmente in servizio presso istituzioni scolastiche e universitarie. Dunque, l'apprendistato di cui parlavo non introduce alcunché di nuovo, salvo forse il fatto che, nella pratica filosofica, l'attività generalmente si svolge in seno a una comunità dialogica almeno duale. Però, neanche questa è una novità, in effetti, perché, se lavori in un gruppo-classe, va da sé che non si tratti di un “pensare solitario”, diciamo. Un discorso a parte, ovviamente, merita l'insegnamento della storia della filosofia, che da noi in Italia sembra aver monopolizzato la produzione-riproduzione disciplinare, ma questo è un altro discorso. Secondo me, anche e soprattutto nella scuola, bisognerebbe lavorare su un doppio canale: da un lato la trasmissione del *corpus* disciplinare, così e così articolato, standardizzato, sedimentato nel corso dei secoli; dall'altro lato la cura del *logos* teoretico, creativo, divergente. Entrambe le cose contribuiscono allo sviluppo della disciplina, oltre che alla sua salvaguardia e conservazione attraverso le generazioni. A mio parere, per quanto si possano intravedere connessioni e trasposizioni (di atteggiamenti, metodi e contenuti), non è possibile privilegiare l'una attività a discapito dell'altra; o, peggio ancora, pensare di ridurle a una sola. Suonare l'arpeggio di un grande chitarrista (cioè riprodurlo nel migliore dei modi) è una cosa; provare a inventarne uno proprio è un'altra cosa. E aggiungerei: cimentarsi a musicarlo in gruppo - sconfinando nell'armonia, cioè nella musica d'insieme, inserendo parte ritmica, accompagnamento, canto e quant'altro - è un'altra cosa ancora! Forse, il doppio canale di cui parlavo in realtà è un triplo canale. Non so. A un certo punto proporrei di distinguere tre momenti: (a) storia della filosofia, (b) composizione filosofica, (c) filosofia d'insieme. Sono aspetti legati alla medesima attività, ma non è possibile, né opportuno, ridurli l'uno all'altro. Naturalmente, la filosofia è una sola, cioè è filosofia e basta, ma ci sono modi e modi di frequentarla, avvicinarla, viverla.

Personalmente, non credo nell'*Homo philosophicus*; ovverosia, non ritengo che fare filosofia per l'uomo sia tanto naturale e spontaneo quanto respirare, nutrirsi o camminare. Tant'è che, storicamente, sono nate prima cose come l'animismo, la spiegazione fantastica, il mito. Né, d'altronde,

## *Phronesis*

ritengo che la filosofia occidentale - non a caso madre della scienza galileiana - sia paragonabile o riconducibile ai pensieri orientali. Si tratta di forme di razionalità differenti (nel caso dei danzatori Sufi, ad esempio, non credo si possa parlare di razionalità discorsiva), perché in un caso la ragione si muove verso la trascendenza, la problematicità, la complessità, mentre nell'altro caso essa si apre all'immanenza, alla naturalità, alla elementarità. La filosofia ambisce a un uditorio universale, ma, in realtà, è innegabile che la sua origine sia storicamente determinata, antropologicamente circoscritta. Per evitare di costruire ipostasi, è bene tenere presente che la filosofia condivide parte della sua natura con l'olio d'oliva, la pasta, il pane lievitato, o la pizza: si tratta di prodotti della fascia mediterranea, quantunque esportati in tutto il mondo, variamente trasformati, sviluppati in diversa guisa, reinventati, persino stravolti. Questa non è dissacrazione, come intuibile, ma un semplice moto di pensiero volto a ridimensionare la *grandeur* di taluni filosofi della tradizione.

Dove voglio arrivare con ciò? Da nessuna parte. Dico solo che l'arte di fare il pane non si inventa da un giorno all'altro, ma si impara. Non si nasce panettieri. Analogamente, non si nasce filosofi. Ovviamente, v'è una *sostanziale differenza* fra le due occupazioni: in un caso si tratta di un sapere tecnico, mentre nell'altro caso parliamo della modalità tipica occidentale di rapportarsi all'essere. Però, forse nessuno dovrebbe sognarsi di affermare che la filosofia è l'essere dell'uomo. (Infatti, si può essere uomini senza essere filosofi.)

Per imparare il mestiere, dicevo, occorre esercitarsi (sia che si tratti di fare del pane, sia che si voglia accedere all'essere), dedicando tempo ed energie, nel caso specifico della filosofia, ai tre momenti di cui sopra: storico, teoretico, dialogico. Qualunque corso di formazione che soddisfi tali istanze può andar bene, credo. E, siccome la scuola e l'università soddisfano la prima istanza e in parte anche la seconda, almeno qui da noi in Italia (all'estero la storia della filosofia non sempre s'insegna, come nei paesi anglo-americani), mi concentrerei tendenzialmente sulla terza, cercando però al contempo di stimolare e sviluppare bene la seconda. In questa logica di complementarità, rispetto all'istituzione scolastica e universitaria, infatti, occorrerebbe probabilmente incentivare il pensiero divergente, creativo; e non è da escludersi che ciò potrebbe essere fatto nell'ambito

## *Phronesis*

stesso della pratica dialogica, che va invece a migliorare la capacità di interagire in “discussioni *ad hominem*”, per usare un termine caro alla tradizione disciplinare.

Da un punto di vista metodologico, inoltre, considerando la dimensione sociale e comunitaria del con-filosofare, direi che sarebbe il caso di conoscere anche rudimenti di pragmatica linguistica, psicologia sociale, sociologia e antropologia culturale. In linea di principio, il profilo del facilitatore di pratica filosofica lo concepisco in maniera alquanto simile a quello relativo al settore concorsuale *A036* del nostro insegnamento scolastico (denominato: “Filosofia, psicologia e scienze dell’educazione”), però schiacciato sulle scienze sociali, piuttosto che sull’educazione. In qualche senso, direi che si tratterebbe di un ipotetico *36-bis*, denominabile “Filosofia, psicologia e scienze sociali”; e in realtà, questo profilo c’è già, nell’attuale liceo economico-sociale (LES).

Tuttavia, l’analogia finisce qui, perché il docente fondamentalmente *insegna*, cioè contribuisce a riprodurre la disciplina, mentre il consulente no: piuttosto, facilita la produzione in prima persona di conoscenza secondo le modalità tipiche della filosofia. Ovviamente non si tratta di compartimenti stagni, perché il docente è indirettamente anche facilitatore (specie nelle didattiche attuali di tipo ludico, laboratoriale e simili), nel senso indicato, così come il facilitatore è indirettamente docente, visto che la filosofia comunque si riproduce (anche) attraverso la sua opera. Quel che contraddistingue le due professionalità, allora, è la *prevalenza* accordata all’uso di alcune competenze rispetto ad altre, quantunque possedute, ma *non* la loro esclusione, o rimozione. È un po’ come se due pittori, pur possedendo e padroneggiando l’intera tavolozza dei colori, utilizzassero nel loro lavoro prevalentemente alcune tinte anziché altre; oppure, prediligessero certe tecniche su altre. Entriamo più nello specifico. Il docente di filosofia deve intrattenersi sul *corpus* disciplinare (autori, metodi e contenuti), poiché ha un programma da svolgere, mentre il consulente-facilitatore sa che obiettivi e argomenti di ciascuna sessione di lavoro non sono (del tutto) programmabili sin dall’inizio. Il docente sa che l’individualità degli elementi del gruppo di lavoro – sia quella dei discenti sia quella di se stesso, in quanto parte integrante del processo di trasmissione – ha una rilevanza relativa, poiché non interessa se sia presente l’alunno A o l’alunno B, così come

## *Phronesis*

non interessa se a spiegare Kant sia il docente X o Y: d'importanza centrale è l'argomento da discutere, cioè l'obiettivo da perseguire. Nel caso della facilitazione di una discussione filosofica, invece, gli elementi del gruppo di lavoro sono *infungibili*, incluso lo stesso facilitatore. Cioè, nessuno di essi è intercambiabile rispetto al dialogo; e sostituirne qualcuno significa *cambiare dialogo*. Ancora: nel caso dell'insegnamento disciplinare, il domandare (cioè l'interrogarsi su questo o quell'argomento) termina là dove si pone la necessità di circoscrivere significati precisi e aree semantiche ben definite in relazione ad autori, temi, procedure e concetti della tradizione filosofica (se si deve spiegare un concetto di Kant, per esempio, bisogna farlo e basta, in qualunque modo si voglia fare), mentre in una discussione filosofica a tema libero il domandare è *radicale*, così come il diritto-dovere ad argomentare sempre e comunque in prima persona tesi, opinioni, punti di vista, ecc. Ci sarebbero altre osservazioni da fare, ma mi fermo qui.

Cercando di concludere, torno alla domanda di partenza: come strutturare un modello formativo per futuri consulenti o facilitatori filosofici? Ebbene, ripeto che qualunque modello è buono, purché tenga conto di quanto sin qui illustrato. In particolare, insisterei sull'apprendistato operativo, o tirocinio, nonché sulla interazione virtuosa, sotto forma di cooperazione in rete, fra scuola, università e associazioni di settore, in virtù di una certa complementarietà a livello funzionale. Mi pare che alcuni percorsi formativi disponibili sul territorio nazionale già procedano in tal senso; e questa è una buona cosa, soprattutto se si alimenta la stima reciproca delle diverse agenzie formative, pubbliche e private, nel rispetto delle differenti esperienze e competenze specifiche.

# **Diritto e Rovescio**





**Lettere su**  
**Peter Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita.***  
***Sull'antropotecnica***  
**(Cortina, Milano 2010)**

di Davide Miccione e Chiara Tinnirello

Carissima Chiara

ricordo che, un po' di anni fa, ipotizzammo di vederci per fare delle letture congiunte di Sloterdijk. Credo che all'epoca fosse uscita in italiano solo la *Critica della ragion cinica* e poco altro, e avessimo progettato di leggerlo in qualche altra lingua (io possedevo già diversi titoli in spagnolo, ad esempio). Poi, come spesso accade, la logistica o i casi della vita (non ricordo più) ci impedirono di dar vita a questi seminari autogestiti. Nel frattempo abbiamo continuato a studiare e pubblicare (io con i miei tempi *slow* tu, più giovane, ben più precoce) e ogni tanto a leggere lo Sloterdijk di turno (stante l'enorme produttività del nostro). Ho visto inoltre che nei tuoi due libri è una presenza viva; che nel secondo, nello specifico (*Singularità estetica* pubblicato da Petite Plaisance nel 2010), a lui e al suo Diogene dedichi un capitolo.

Insomma non dovrebbe a questo punto stupirti che *Phronesis* ti abbia chiesto di commentare con me il suo *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. Nel frattempo Sloterdijk, almeno fino a questo momento in cui ti scrivo, ha pubblicato altri tre volumi (di cui uno, *Stato di morte apparente*, è in fondo un'appendice esplicativa-applicativa del testo di cui discuteremo). Però l'ampiezza, l'ambizione, a volte anche la presunzione teoretica di *Devi cambiare la tua vita* è tale da far capire come esso rimanga (insieme a alla *Critica* e alla trilogia di *Sfere*) un punto di snodo del suo pensiero.

Io partirei da un mio imbarazzo nel classificare questo libro. Se dovessi scegliere una disciplina filosofica entro cui inserirlo mi troverei in difficoltà. Sarebbe facile pensarlo come un testo di filosofia morale ma in fondo non costruisce alcuna etica (perlomeno esplicita) e lavora piuttosto sulle

## *Phronesis*

categorie epistemologiche entro cui siamo soliti inserire le pratiche religiose, artistiche, scientifiche. Ma forse, prima di glossare o questionare sarà meglio, ad uso del lettore, dare meno per sottinteso l'oggetto delle nostre lettere e spiegare brevemente, anche a rischio di banalizzarlo, di cosa si tratti.

In *Devi cambiare la tua vita* Sloterdijk propone di collocare l'esercizio al centro del rapporto tra l'uomo e il mondo in cui si trova a vivere, e di vedere proprio nell'esercizio (con le sue preferenziali caratteristiche di reiterazione, programmazione, protocollazione) ciò che permette di rendere il mondo abitabile e umano, ossia immunizzarsi verso di esso. Così, attività che siamo soliti allocare in una loro separatezza si svelano come specifiche applicazioni di una volontà e di un sapere antropotecnico più generale, cioè di quella sapienza che serve all'uomo per modificare se stesso.

Ma forse sarebbe il caso che mi dessi tu una mano ad illustrare, in prima battuta, gli elementi fondamentali del libro. Ho il timore di aver visto ciò che gli anni di studio e pratica della consulenza filosofica mi rendono più facile vedere e aver sottovalutato altro. Tu sei più "teoretica" e forse potrai completare questo primo profilo di superficie dell'opera. Insieme, insomma, dovremmo poter fare un "filosofo completo".

Beh, comunque alla fine credo che la nostra lettura congiunta di Sloterdijk, seppure in questo *format* epistolare, riusciremo a farla.

\*\*\*

Carissimo Davide

ricordo anch'io del nostro progetto di lettura congiunta di Sloterdijk e delle tante occasioni nelle quali abbiamo parlato di questo autore oramai "inesauribile" per ritmi di pubblicazione e mole di produzione (di recente presso Suhrkamp sono apparsi persino i suoi diari). Dopo qualche tempo il nostro antico progetto si sta realizzando attraverso queste lettere, per di più nella forma a-sistematica che ci è forse più congeniale, poiché riproduce l'impianto domanda/risposta dei nostri dialoghi. Venendo adesso al nostro operare insieme per «fare un filosofo completo», mi pare che la tua concisa introduzione ai temi del libro sia calzante, come anche il richiamo

## *Phronesis*

alla tua formazione nel campo della consulenza filosofica. Vorrei fare notare ai nostri lettori come i temi del tuo recente libro (*Ascetica da tavolo. Pensare dopo la svolta pratica*, IPOC, Milano 2012) siano affini a quelli del volume di Sloterdijk apparso in Germania nel 2009. Tu avevi scritto il tuo saggio in larga parte già nel 2008 ed io avevo potuto leggerlo ed apprezzarlo. V'è dunque una sostanziale affinità tra il tuo lavoro e i temi di *Devi cambiare la tua vita*. Anche il tuo *Ascetica da tavolo* descrive la vita umana come perenne “esercizio ascetico”, proponendo la pratica del pensiero come compito filosofico degli habitus singolari per rispondere agli esercizi stanchi della civiltà.

Hai parlato della difficoltà di collocare il volume del pensatore tedesco in una precisa area disciplinare, ed in effetti è così. Io propongo di inquadrare il volume nella cornice delle pratiche etico-estetiche che caratterizzano la svolta filosofica nicciana a partire da *La nascita della tragedia* (si veda: «Sguardo remoto sulla stella ascetica. Nietzsche e il suo progetto sull'Antichità» in *Devi cambiare la tua vita*, pp. 37- 50). Tu sottolinei il fatto che il volume di Sloterdijk descrive gli “esercizi” degli esseri umani per rendere il «mondo abitabile», io aggiungo che in questi esercizi è presente anche la tentazione all'eccesso che caratterizza l'essere umano e, al contempo, lo spinge oltre le forme dell'ordine e della civiltà. Gli “esercizi”, i quali si esibiscono nelle pratiche religiose, artistiche e scientifiche sono le trasposizioni disciplinari dell'autore per caratterizzare l'impulso “ascetico” dell'essere umano; esso procede verso l'alto come verso l'eccesso e l'elevazione, ma sempre oltre la natura e i suoi limiti ontologici. Ciò che Sloterdijk chiama “antropotecnica” (cfr: P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, edito da Bompiani) caratterizza l'insieme delle pratiche che riconducono la tendenza umana all'“eccesso”, appunto la religione, l'arte, la filosofia, la scienza e il culto del corpo (lo sport) entro la dimensione tecnica, ossia artificiale, della civiltà: «Per l'acrobata filosofico quel che conta nella “naturalizzazione” dell'ascesi è la fondazione naturale dell'antinaturalismo. Questo non significa altro che la necessità di portarsi sempre dietro il corpo; dalla base fino al culmine delle figure artistiche» (*Op. cit.*, p. 152). *Devi cambiare la tua vita* mi sembra il degno erede della svolta filosofica nicciana e, forse, uno dei pochi “allenamenti” filosofici degni del confronto con il «testimone della verticalità senza Dio» (*Op. cit.*, p. 49). Ciò è, in breve,

## *Phronesis*

quello che considero un primo profilo dell'opera. Sono curiosa di sapere cosa pensi di questo inquadramento del volume, e soprattutto di leggere cosa dirai tu di questo libro, perciò ti lascio la parola.

\*\*\*

Credo, Chiara, che bene o male le direttrici generali del libro le abbiamo date. Altri non meno importanti elementi, spero, usciranno fuori da questo nostro dialogo.

Penso di aver già detto che considero questo un libro molto importante, non tanto per le “giocate” che ci mostra (alcune mirabili, degna della grande tradizione a cui Sloterdijk appartiene, altre francamente ridondanti, degne dello scarso senso della misura della tradizione a cui appartiene) quanto per il campo da gioco che disegna e dentro cui, se ci si accorgerà della cosa, molte altre giocate chiarificatrici potranno essere eseguite da altri.

Un esempio per tutti, non a caso ripreso di passaggio da Peticari nella sua simpatetica introduzione: la religione. Il vuoto antropotecnico, il vuoto di forma e di matrici produttrici di forma, che subisce l'appena nato uomo *consumans* (quello maturo, in questo caso maturo come si potrebbe dire di una vescicola, sembra in molti casi superarlo) spiegano meglio e chiariscono più di mille disquisizioni sul sacro e la trascendenza (o gli immancabili valori), l'andirivieni della contemporaneità, sebbene con un range di oscillazione uniformemente discendente, tra l'abbandono della religione e il ritorno alla religione. Lo stesso Bauman, con le sue “liquidità” sarebbe qui ricollocabile come studioso (un po' angusto in verità) di una delle pieghe-piaghe che la crisi antropotecnica fa patire all'uomo contemporaneo. Così ricollocato appare chiaro tutto quello che causa confusione (o sedicente confusione) in giornalisti e intellettuali. Ad esempio le chiese vuote (dove il sacro non si appoggia più a protocolli vigenti di regolazione del rapporto con la trascendenza) e i movimenti ecclesiali stracolmi di gente (campi di pressione antropotecnica dove il “dato del sacro” si accompagna ad un'ampia serie di “ripetizioni” regolate dal gruppo). Dove la religione propone un'antropotecnica plausibilmente organizzata sopravvive, dove si propone come mediatore metafisico trova solo sordi o gli ultimi residui

## *Phronesis*

anagrafici o geografici scampati alla secolarizzazione.

Ma utilizzi o riflessioni applicative a parte, mi sembra interessante il tuo porre l'accento sull'antinaturalismo dell'antropotecnica di Sloterdijk, quasi potremmo dire, e senza neanche troppo calcare la mano sul paradosso, "sull'eccesso come normalità" dell'uomo proveniente (in questo certo Sloterdijk sfonda una porta già aperta da ampie fette di Novecento filosofico europeo intente a fotografare questo animale non stabilizzato) dalla inadeguatezza, dall'handicap di ogni uomo appena posto a confronto con un animale senza la possibilità di costruire tecnicamente e antropotecnicamente le sue virtù. Cosa che suppongo avvenga assieme, dato che inventare la lenza o la lancia o l'ago senza "inventare" l'abilità di usarli e gli esercizi per procurarsela non avrebbe molto senso.

Così l'uomo sembrerebbe un condannato all'allenamento (che lo voglia o meno) così come è condannato al cibo e al sonno. Se noi iniziassimo a pensarlo/pensarci così, forse molte cose ci apparirebbero diverse.

\*\*\*

Carissimo Davide

mi sembra molto pertinente l'accento da te posto sul tema della religione. Tu rilevi l'oscillazione vertiginosa della modernità tra il rigetto del fenomeno religioso e la sua riaffermazione, anche in forme extradisciplinari. Nel seguito della tua lettera, espliciti un fatto inedito prima dell'avvento della tarda modernità che stiamo attraversando: la religione come vicenda metafisica/escatologica che propone la salvezza del singolo è un modello in crisi, mentre non lo è come forma organizzata (e perciò laicizzata) dell'incontro collettivo. Il desiderio umano di comunità si innesta su quello di debordare dai confini del sé e del quotidiano, configurando una forma di ascesi laica. Le tue osservazioni mi hanno richiamato alla memoria l'idealtipo del "tecnopellegrino" che campeggia in un tuo libro. Costui è l'esplicitazione figurale del singolo che "organizza" il proprio percorso ascetico-acrobatico sintonizzando il suo afflato metafisico con le tecnologie del comfort; il tecnopellegrino combina la gita fuori porta con una parvenza di sforzo fisico, la marcia estenuante - tu prendevi a modello i partecipanti

## *Phronesis*

al cammino di Santiago - con il riposo programmato in hotel (D. Miccione, *Guida alla sopravvivenza*, Apogeo, Milano 2008). Queste pratiche ascetiche, performati in un *restyling ad hoc*, riportano al centro della nostra riflessione il nodo del religioso come pratica iperbolica originaria nella quale gli sforzi sono moderati e - per certi versi - raddoppiati dalla tecnica. Riemerge ancora la questione dell'antinaturalismo che in questo contesto si profila come impegno contronatura per l'alleggerimento dei bisogni del corpo.

Di questo sforzo innaturale la religione è però la prima artefice. La riflessione di Sloterdijk sulla religione (e sul cristianesimo in particolare) è coerente con la matrice nicciana del suo pensiero. Nel volume del quale stiamo discutendo, il tema ritorna in numerosi passaggi. In un lungo excursus su San Paolo e sui primi cristiani si declina nel motto *Certum est quia impossibile*: «Quel che caratterizza la teologia e la rende tale è l'accettare di buon grado ciò che è totale assurdità, immenso controsenso, perfetta impossibilità». (*Devi cambiare la tua vita*, p. 252). Tuttavia lo sforzo ascetico non è appunto un allenamento per la realizzazione dell'improbabile? L'autore risponde affermativamente alla nostra domanda: «Gli uomini moderni aggiunsero allo sperimentalismo ascetico degli antichi quello tecnico e artistico, e infine quello politico». (*Op.cit.*, p. 389).

La religione può dunque essere rubricata come la forma antropotecnica originaria, artefice del risentimento contronatura adesso rifiutato dall'umanità moderna (dal tuo "uomo consumans") che le oppone il suo credo tecnico, cibernetico e macchinico. Pure la tecnica però - ed è questo il nodo - opera contronatura e per l'improbabile, desiderando un mondo senza il dolore, il disfacimento del corpo e la morte. Teologia e acrobatica moderna convergono da fronti opposti verso l'affermazione dell'improbabile: «Osservatori profani di una simile vittoria sulla probabilità giungono alla conclusione che teologia e acrobatica devono avere una radice comune» (P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, Meltemi, Roma 2007, p. 186; si confrontino anche le analogie tra comunismo e cattolicesimo in *ibidem*). Di conseguenza, la religione sembra profilarsi come un antico modello ascetico che può essere superato da un "cambio di paradigma" antropotecnico.

Mi avvio dunque alla conclusione di queste osservazioni e ti chiamo in causa. La riflessione filosofica sull'antropotecnica di Sloterdijk si propone come una nuova "filosofia generale", una collazione neo-sistematica del

## *Phronesis*

sapere umano da parte di un ambizioso filosofo contemporaneo. Tu lo hai esplicitato in *Ascetica dal tavolo* quando parli dell'“urbanizzazione della provincia ascetica”; tu dici che l'esercizio generalizzato “inghiottirebbe tutte le discipline” (D. Miccione, *Ascetica da tavolo*, cit., pp. 106-117; cfr. in part. pp. 112-113). In effetti, Sloterdijk sembra puntare ad una convergenza interdisciplinare nella quale i saperi umani confluiscono nel concetto di antropotecnica. Non ci resta che abitare il “Continente ascetico” nel quale - come tu dici - siamo condannati ad un perenne allenamento? In altre parole: tutte le pratiche umane, filosofia inclusa, sono rubricabili come antropotecniche? Vorrei che tu approfondissi la questione per i nostri lettori. Mi pare che siamo giunti al guado e dobbiamo attraversarlo.

\*\*\*

Carissima Chiara

così scrive Sloterdijk a pagina 7: «definisco “esercizio” ogni operazione mediante la quale la qualificazione di chi agisce viene mantenuta o migliorata in vista della successiva esecuzione della medesima operazione, anche qualora essa non venga dichiarata esercizio» e, nella pagina precedente annota come, dopo l'adozione dalla parte dell'osservatore delle categorie dell'antropotecnica, venga meno in religione la differenza tra credenti e non-credenti sostituita da quella tra «praticanti e chi non esercita», correggendosi poi, con artificio retorico, scrivendo «o meglio, chi esegue esercizi diversi». A pagina 47 aggiunge al repertorio «ogni sequenza abitudinaria, ogni successione vissuta, incluse l'attività apparentemente più informi e la fiacchezza più trasandata».

Così inteso il pianeta degli esercizi come potrebbe lasciare fuori qualcosa? Non sembra essere necessaria una esplicita consapevolezza di essere un individuo esercitantesi, né una protocollazione degli esercizi, né una chiarezza quanto ai poli della verticalità di riferimento (giacché ogni campo produce i suoi punti d'arrivo e le sue tensioni verticali), va bene dunque anche mantenersi senza migliorare. Insomma sembra la borghesiana mappa in scala 1:1 del territorio, e come quella è un po' difficile immaginare a cosa possa servire (tranne che per una angolazione della questione che mi

## *Phronesis*

riservo di dirti dopo). Così non soltanto la filosofia ma persino la visione reiterata dei programmi Mediaset si costituisce come attività antropotecnica (in tal caso potrei ipotizzare che le polarità sulla verticale dedicata siano maggioranza e minorità, però al rovescio rispetto al progetto illuminista). E poi mi chiedo in che misura il senso di questa lettura estesa (l'autore ne dissemina il libro) possa rimandare all'imperativo antropotecnico da lui esplicitato: "devi cambiare la tua vita". Si potrebbe mutarlo in "la tua vita cambia comunque".

Che ne pensi Chiara, sono troppo crudele-parodistico con il nostro Sloterdijk?

\*\*\*

Crudele? No di certo; eppure, Davide, il rivolgimento parodistico del programma antropotecnico è un possibile sbocco della tua riflessione. Se, come tu proponi, le dimensioni assiali della verticalità sono maggioranza e minorità rispetto a un campo - qualunque esso sia, contemplando anche l'esempio-limite della visione reiterata dei programmi Mediaset come esercizio antropotecnico, ci troviamo di fronte ad un nodo parodistico che va sciolto oppure confermato. Il "comando della pietra" che Sloterdijk desume da un verso di Rilke e che dà il suo titolo al volume - *Du mußt dein Leben ändern* - viene da te mutato in "La tua vita cambia comunque" e perciò alleggerito del suo peso ontologico ed esistenziale. In realtà il comando rilkeano, l'invito cioè a mutare la propria vita tramite un'ascetica "estetica" che passa dalla rivelazione offerta - non a caso - dal torso arcaico di Apollo (*Il comando della pietra* in *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 25-36), rappresenta l'altra faccia del programma antropotecnico moderno che tu descrivi. Il tentativo rilkeano e nicciano (si pensi a *La nascita della tragedia*) di portare la volontà di ascesi umana dalla religione all'ambito delle arti e del pensiero viene svilito nella sua realizzazione storica, esattamente come accadde nel progetto storico e culturale dell'Illuminismo che dovette volgersi ad un efficace riformismo concettuale e politico che si profilasse come un ottimo schema di allenamento ed *allevamento* (rimando al saggio di Sloterdijk, *Regole per il parco umano* in *Id., Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004). Dobbiamo dunque aggiungere una



## *Phronesis*

stratificazione storico-politica all'invito di Sloterdijk a "cambiare la propria vita" e farlo nel senso della richiesta, ivi implicita, di invertire la rotta dell'operatività e dell'efficienza del moderno: «L'allenamento è metodismo senza riferimento religioso. Per questa ragione, il sovrappeso dell'Occidente nell'evoluzione della società globale del XIX, del XX e dell'iniziale XXI secolo scaturisce non solo dall'"imperialismo", giustamente assai biasimato, ma possiede una motivazione più profonda: sono stati gli uomini di queste zone che, sulla base dei loro vantaggi in termini di esercizio, hanno costretto tutte le restanti civiltà presenti sul pianeta a immettersi nei cicli di allenamento da essi inaugurati». (*Il campo di allenamento europeo* in *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 410). Questi programmi di allenamento sconfessano il bagliore concettuale della proposta nicciana e rilkiana volgendola appunto in senso performativo ed "operativo". L'abbandono dell'esercizio ascetico nel campo religioso tipico della modernità si profila come alleggerimento del bagaglio culturale in vista della realizzazione di un nuovo programma antropotecnico: «In complesso, si può rendere giustizia alla Modernità solamente collegandola ad un cambiamento mentale, morale e tecnico finora mai adeguatamente illustrato: l'esistenza dei moderni presenta tratti di un esercizio di *fitness* globale, nel quale la "distinzione etica" citata in precedenza, il forte appello all'elevazione della vita (...), viene trasformato in un imperativo metanoico (...). Ne è veicolo principale, in primo luogo, lo Stato moderno e la scuola a esso conforme». (*Op. cit.*, p. 411). Hai perciò ragione quando destituisce il soggetto di autonomia e lo inserisci in un programma che lo pre-comprende e lo performa in quanto praticante, "cambiando la sua vita" (cfr. anche *Ibidem*). Tuttavia l'invito di Sloterdijk possiede la polivalenza concettuale tipica della filosofia; esso agisce pertanto a tutti i livelli d'esercizio fino alle vette della verticalità umana che vuole esercitarsi a trascogliere i propri esercizi rappresentata dalla filosofia e dalla sua pratica. Giungiamo così alle conclusioni dell'autore. Sloterdijk termina il volume con l'esplicitazione dell'imperativo offerto dalla crisi globale a invertire i nostri esercizi "catastrofici" che minacciano la nostra esistenza sul pianeta dei praticanti e oltre noi, la terra nel suo complesso (*Op. cit.*, pp. 545-547). Qui il piano antropologico (e antropotecnico) della discussione filosofica sconfina nel *biòs* che lo interroga e lo invita a un nuovo superamento. In questo contesto, il nostro prologo parodistico sulle

## *Phronesis*

antropotecniche si volge al tragico poiché la necessità di rivedere le proprie performances individuali e sociali pare rafforzare *ex negativo* la pervasività del concetto di antropotecnica. Ti chiedo allora se ti sembra possibile che i praticanti involontari che ripetono gli esercizi appresi (la cui vita *cambia comunque* proprio attraverso queste ripetizioni) possano invece cominciare a esercitarsi alla cooperazione planetaria come auspica Sloterdijk nelle ultime pagine di *Devi Cambiare la tua vita* (*op. cit.*, pp. 550-556). Mi sembra che su questo la *consulenza filosofica* - nonostante il silenzio di Sloterdijk in merito - possa dire la sua in quanto pratica che ci propone di riconoscere e rimodulare i nostri stili di vita, in altri termini i nostri esercizi: che ne pensi?

\*\*\*

Il silenzio sulla *philosophische Praxis* non mi stupisce troppo. A volte, Chiara, si tace ciò che ci appare così vicino da indebolire il carattere “innovativo” delle nostre tesi. Sloterdijk (che conosce Achenbach, con cui ha anche pubblicato su rivista un breve dialogo) vuole mostrare l’evidenza dell’esercizio nascosto in dimensioni che sembrano a esso estraneo, dunque soffermarsi sulla pratica filosofica come passaggio da una filosofia-dottrina a una che si propone come esercizio del pensiero avrebbe depotenziato o perlomeno fatto spiccare meno le sue tesi.

In realtà però l’identità tra le due cose non è per me così certa. Si pensi a una figura centrale nel disegno del libro: l’allenatore. L’allenatore, ci dice Sloterdijk, «è colui che vuole che io voglia», (p. 68) che mi supporti, spinga, freni, dia una visione strategica al mio operato. Se dovessi restare nei dintorni di questa figura potrei dire che il consulente filosofico invece “è colui che ti chiede se vuoi, ma soprattutto che significato abbia il tuo volere”. La differenza mi sembra non da poco. Strutturare in maniera non episodica la messa in questione degli esercizi non in ragione della loro efficacia ma del loro senso (cioè non rubricandola semplicemente come momenti di crisi interni alla singola adesione a un’antropotecnica), nonché la messa in dubbio del campo di verticalità e dei valori connessi a questi campi mi sembra si ponga in una, seppur cooperante, contrapposizione.

A fronte di questa differenza rimane la bella possibilità comune alle due discipline (anche qualora poi la si viri in modi persino antitetici) di far fi-

## *Phronesis*

nalmente emergere il carattere individualmente e collettivamente costruito della nostra esistenza dall'ingrottamento subito dal continente dell'esercizio e della pratica del pensare negli anfratti della tecnica, della tradizione, della religione e delle mere abitudini. Sapere che si è il risultato di decenni di indefessi allenamenti miranti, lo si sappia o meno, alla totalità della nostra vita attuale, non è solo la mappa 1:1 di cui parlavo ma anche il crollo dei tentativi di distinguere artatamente, per nostro comodo, tra quelle poche dimensioni che possono essere in qualche modo oggetto della nostra attenzione e volontà (forma fisica, educazione dei minori, apprendistato tecnico) da ciò che riteniamo, in una sorta di parodia stoica, "non assolutamente in nostro potere". Restringere il campo di ciò che ci riguarda e ci compete è stato del resto da sempre il primo sistema per non far tornare i conti. Il regime di *enclosure* non riguarda solo i beni comuni o, rifacendomi alla mia *Ascetica*, la filosofia, ma è una movenza che utilizziamo da sempre nel tentativo di applicare a noi stessi un regime di sconti esistenziali. Pensarsi antropotecnicamente rende tutto ciò assai più difficile, il che mi sembra un bene.



# Repertorio



**Maria Luisa Martini e Anna Mignone (a cura di)**  
***Paideia. Pratiche filosofiche come pratiche educative***  
**(Liguori, Napoli 2011)**

di Vesna Bijelic

La formazione - intesa soprattutto come educazione alla maturità e alla facoltà di orientarsi nel mondo o, per usare le parole del padre della consulenza filosofica Achenbach, come avviamento della “capacità di saper vivere” - non può, e non dovrebbe, prescindere dalle pratiche filosofiche che sono proprio quella esperienza che permette al soggetto giovane (ma anche a quello adulto) di uscire dal solito “si dice” (o “si fa”) irriflesso e convenzionale, inconsapevole e inautentico, dischiudendo uno spazio nel quale conoscersi, decidersi e progettarsi in un mondo caratterizzato da convivenza e impegno politico.

Il volume *Paideia* ha un'intenzione quasi paradossale: vuole far comprendere cosa sono e come si sviluppano le pratiche filosofiche come pratiche educative - descrivendo e teorizzando le esperienze - sostenendo parallelamente che si possa imparare cos'è una pratica filosofica innanzitutto attraverso l'esperienza pratica del con-filosofare, cioè mediante un vivo e concreto dialogo filosofico, visto che la pratica filosofica non è mai solo una trasmissione di saperi o un semplice racconto dell'esperienza vissuta. Dunque, dal momento che, come si legge in uno dei saggi del libro - scritto da Antonio Cosentino - «non è possibile (...) discorrere di una pratica o impadronirsi di una pratica mediante le parole, i modelli interpretativi, le spiegazioni» (p. 55), la raccolta di contributi di esperti in pratiche filosofiche riesce sì a giustificare le motivazioni della scelta educativa di introdurre questo tipo di pratiche nell'ambito della formazione - proponendole come risposta alle esigenze del giovane e dell'adulto, abitanti l'universo sociale dell'epoca postmoderna, di imparare ad agire e a prendersi cura di sé e dell'altro - ma non ottiene lo stesso successo nel tentativo di spiegarne i metodi o nel far comprendere quali siano in realtà gli strumenti e i passaggi dello sviluppo di un colloquio filosofico, un dialogo socratico o di una comunità di ricerca.

## *Phronesis*

Gli esempi delle esperienze descritte nella seconda parte del libro<sup>1</sup> sono e rimangono soltanto degli accenni a quello che bisognerebbe vivere in prima persona per poter capire cosa significa filosofare, ossia mettersi in discussione, sentire i propri pensieri attraverso le idee e gli atteggiamenti degli interlocutori, conoscersi e costruirsi, agire una trasformazione di sé, ecc.

Non è questo, però, un “difetto” dell’intento dei lavori raccolti nello scritto *Paideia*, ma è, semmai, il suo pregio: è la prova che l’unico modo per conoscere le pratiche filosofiche sia proprio sperimentarle e mettersi in gioco. Infatti, alla fine del libro, nell’appendice, vengono proposti due veri e propri interventi in forma di progetti-tipo da realizzare. In effetti, tramite queste proposte, le strutture scolastiche vengono invitate a usufruire degli strumenti filosofici nei loro percorsi formativi affinché si possano conoscere le pratiche filosofiche e comprenderne l’importanza e la portata. *Phronesis* - oltre a occuparsi in modo teorico del filosofare - promuove, dunque, la realizzazione dei progetti formativi sostenendo che la pratica filosofica è, e deve essere prima di tutto, un’attività dialogica calata nei concreti contesti dell’esistenza.

Potremmo dire che si tratta dell’esortazione a rendersi testimoni vivi del salto che la filosofia sta compiendo nel passaggio dalla sua forma disciplinare (filosofia-come-disciplina) a quella pratica (filosofia-come-pratica) - al fine di dare vita a una convivenza riflessiva dialogica sociale, educativa e politica<sup>2</sup> - essendo il con-filosofare, non si stanca di dirlo Cosentino, «un luogo da abitare e non un oggetto da descrivere» (p. 67).

<sup>1</sup> Anche se la seconda parte del libro sembra dedicata alle esperienze di pratiche filosofiche negli ambiti scolastici - mentre la prima si occuperebbe prevalentemente delle osservazioni teoriche sulle esperienze e sui bisogni che presenta un processo educativo nella società odierna - l’intreccio tra la teoria e la pratica è presente in quasi tutto il volume, mostrando come il discorso sulla pratica necessiti degli esempi concreti e come la descrizione delle esperienze, per essere resa più chiara al lettore, abbia bisogno di riferimenti teorici.

<sup>2</sup> Cfr. Antonio Cosentino, *Filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca, formazione e cura di sé* Apogeo, Milano 2008; A. Cosentino e S. Oliverio, *Comunità di ricerca filosofica e formazione. Pratiche di coltivazione del pensiero*, Liguori, Napoli 2011



## *Phronesis*

### **Tre tematiche principali**

Mi sembrano particolarmente importanti tre tematiche che tengono insieme i vari saggi del libro e che, a mio avviso, di-mostrano non solo la necessità, ma anche l'urgenza dell'introduzione negli ambiti scolastici delle pratiche filosofiche come pratiche autoformative: tras-formazione di sé o dell'identità del soggetto; contesto caratterizzato da una forte crisi di senso; indispensabilità di un confronto dialogico e comunitario.

#### *1. Tras-formazione di sé o dell'identità del soggetto: le pratiche filosofiche come autoformazione del soggetto e il metodo maieutico*

La formazione si riferisce a quell'attività che l'uomo fa realizzandosi e il punto di partenza è sempre un qualcuno a cui dare la forma, un essere che va indagato e conosciuto nella sua originalità e particolarità. Realizzarsi significa, dunque, cercarsi e conoscersi: il "conosci te stesso" riecheggia nella sfera della formazione di sé, specialmente nell'età adolescenziale caratterizzata dallo sviluppo della capacità metariflessiva, ovvero dal pensiero "alla seconda potenza" (l'espressione di Piaget che ci ricorda Maria Luisa Martini nel saggio di apertura del libro). L'adolescente riesce a pensare il proprio pensiero e «accede per la prima volta alla consapevolezza di disporre di questo strumento potente e di poterlo utilizzare per controllare l'esperienza» (p. 16). Potremmo dire che, nel momento in cui l'adolescente diviene «capace di riflessione sui suoi propri pensieri significa che (...) è un essere costituzionalmente filosofante. In altre parole: egli non ha semplicemente pensieri (come si hanno mani per afferrare), ma si confronta con essi» attuando un «secondo pensiero»<sup>3</sup>.

Il pensare le proprie visioni di sé e del mondo costituisce la base dell'auto-osservazione e autoriflessione: «Uscendo dall'onnipotenza egocentrica, il soggetto inizia a percepirsi come oggetto naturale tra gli oggetti naturali, ad accettare la propria fragilità e a prendersi cura di sé. Può prendere coscienza di sé come spazialità corporea, come immagine visibile all'altro, e apprestarsi a saper gestire la scissione tra mondo interiore e dimensione di sé. Può così sviluppare la consapevolezza che ogni azione intenzionata verso il mondo o verso gli altri ha sempre un effetto di ritorno

<sup>3</sup> Gerd B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004, p. 66, Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2002, p. 812.

## *Phronesis*

su di sé, a partire dalla rete di relazioni in cui siamo inseriti e che compone il nostro esserci» (p. 21), ci spiega la Martini. Con l'auto-osservazione comincia una vera autoformazione del soggetto, grazie alla sua contezza di poterlo fare e alla necessità di conoscere le proprie potenzialità e caratteristiche. Si tratta della consapevole costruzione di sé o «di un'identità che non sia solo il frutto di condizioni date, ma sia una conquista personale, il risultato di azioni e scelte liberalmente decise» (p. 22).

In questo processo della conquista dell'identità gli adolescenti possono e devono essere aiutati - soprattutto a scuola - a crescere e a costruire il loro modo di stare al mondo, ma contemporaneamente devono essere - sempre e obbligatoriamente - rispettati anche come soggetti. Ora possiamo chiederci come si fa a educare qualcuno come soggetto senza rischiare di trattarlo, anche inconsapevolmente, come oggetto. Ci si chiede, in altre parole, quale atteggiamento assumere nella formazione di chi si deve educare come soggetto libero e responsabile, due caratteristiche elementari dalle quali non si può prescindere, se al soggetto si ascrive la «capacità autonoma di rapporti o di iniziative, capacità che viene contrapposta all'esser semplice "oggetto" o parte passiva di tali rapporti»<sup>4</sup>.

Le pratiche filosofiche ci rispondono che c'è un metodo che rende possibile un'educazione senza che venga violata l'unicità dell'educando - lasciando, dunque, intatta la sua soggettività - ed è una modalità dialogica prettamente filosofica ed antica quasi tanto quanto lo è la stessa filosofia: il metodo socratico o la maieutica. Si tratta di incoraggiare i giovani a condurre una «vita sottoposta all'esame» - auspicata da Socrate - cioè di conoscersi: trovare la verità inerente alle loro precomprensioni, credenze principi e scelte, e, pertanto, a realizzarsi, ad autosoggettivarsi. È in questione un progetto educativo nel senso vero della parola in quanto si propone «a educare, a far emergere, come nell'arte maieutica di Socrate, le potenzialità profonde di ciascuno» (p. 8).

Non sono, però, le pratiche filosofiche come pratiche educative riservate solo agli studenti (giovani o adulti<sup>5</sup> che siano), ma le stesse dovrebbero

<sup>4</sup> Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia, op.cit.*, p. 812.

<sup>5</sup> Sono due i saggi che parlano della formazione degli adulti: l'uno di Stefano Zampieri che analizza un'esperienza di pratiche filosofiche nella scuola per adulti e l'altro di Augusto Cavadi che presenta in modo riflessivo la sua esperienza fatta attraverso l'attivazione e la

## *Phronesis*

far parte anche della formazione continua degli insegnanti, visto che «solo un insegnante autenticamente capace di interrogarsi potrà trasmettere ai suoi allievi questa essenziale capacità» (p. 94), scrive Stefano Zampieri.

Dato che lo stesso soggetto «non è una sostanza», ma «è una forma e, soprattutto, questa forma non è mai identica a se stessa»<sup>6</sup>, il processo dell'autosoggettivazione non cessa mai: «La costruzione dell'identità è», dunque, «una continua ricostruzione», specialmente in questo «mondo governato da un continuo mutamento sociale e culturale» e «privo di riferimenti certi» (p. 134), scrivono Anna Colaiacovo e Silvia Fallavollita. Questo mondo postmoderno, incerto e incessantemente in trasformazione, distinto da una forte crisi di senso, è il contesto delle pratiche filosofiche.

### *2. Crisi di senso: l'epoca delle passioni tristi e il rimedio filosofico*

«Il nostro tempo è stato definito, con una espressione ripresa da Baruch Spinoza, l'epoca delle “passioni tristi”, per il dilagare non tanto del dolore e della tristezza, quanto per un sentimento diffuso di impotenza, di mancanza di senso, di dissoluzione dei fondamenti culturali su cui si basava la nostra civiltà. È venuto meno il senso di fiducia nel progresso umano» e l'uomo dell'epoca postmoderna «si sente inadeguato rispetto ai prodotti della tecnica e avverte la condizione assurda di agire senza dominare il senso della propria azione» (pp. 10-11). Così descrive Martini (ricollegandosi al volume *L'epoca delle passioni tristi* di Miguel Benasayag e Gerard Schmit) il contesto odierno in cui crescono i nostri adolescenti, il contesto in cui, «tramontate le speranze e le utopie, il futuro non appare più come una promessa, ma viene vissuto come una minaccia» e nel quale «lo sguardo si arresta al presente», aggiungono Colaiacovo e Fallavollita (p. 135).

È un contesto, osserva Zampieri, in cui il disagio dilaga tra gli studenti, non risparmiando affatto gli insegnanti che si ritrovano «a vivere la propria professionalità in un ambiente segnato dal malessere» assumendo «un atteggiamento di disincantata rinuncia», decidendo di «fare solo il dovuto» (pp. 90-92) a causa della mancanza di senso del loro operato quotidiano, del disagio dello studente che trabocca e si riversa sull'insegnante, della perenne attesa (di un trasferimento, della pensione, della regolarizzazione

gestione di un *Laboratorio di cultura politica apartitico, pluralistico e itinerante*.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 243.

## *Phronesis*

del lavoro precario), della delusione (dagli studenti, dai colleghi, dalle gerarchie, dall'istituzione) e della incertezza rispetto al fare e non fare.

Per affrontare il disagio, in un luogo nel quale regna il nichilismo e «l'analfabetismo emotivo»<sup>7</sup>, ci vuole un atteggiamento attivo - un lavoro riflessivo sull'esperienza<sup>8</sup>, vissuta e sofferta, visto che oggi viviamo tutti in un deserto di insensatezza che nell'ambito dell'educazione crea non poco disagio - che permetta tanto agli studenti quanto agli insegnanti di apprendere le modalità della gestione del proprio malessere. Sono proprio le pratiche filosofiche quello strumento che si rivela in grado di elaborare il vuoto e il disorientamento, è quella «filosofia che non cura, che non ha cioè né finalità né approcci terapeutici, ma si prende cura del disagio dell'esistenza, si assume cioè la responsabilità di interrogarlo e di metterlo sotto esame» (p. 94). Le pratiche filosofiche sono, dunque, il rimedio al danno che l'insensatezza produce sulla vita dell'uomo, dato che «pensare filosoficamente può servire a vivere meglio, può aiutarci a scoprire un senso nella vita, e quindi può contribuire a ridurre le difficoltà esistenziali» (p. 94), prosegue Zampieri facendosi portavoce della stragrande maggioranza dei filosofi formatori, consulenti e facilitatori.

Questo pensare in modo filosofico, questa filosofia - che chiamerei con Cosentino "*filosofia-come-pratica*" - consiste in un'apertura<sup>9</sup> di possibili orizzonti di senso grazie alla sua capacità di «produrre strumenti per la resistenza e la liberazione» riconoscendo «le tecniche postmoderne del biopotere» - viene parafrasato Foucault da Cosentino - e rendendo, perciò, al soggetto stesso il processo della soggettivazione. Potremmo dire che la "*filosofia-come-pratica*" è un viaggio verso l'esterno della «grande caverna della postmodernità» (pp. 62-63) o, come scrivono Bonelli e Cogliati,

<sup>7</sup> Cfr. Umberto Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2010.

<sup>8</sup> L'esperienza entra nel discorso filosofico, per esempio, in forma di autobiografia (p. 34 e 82) - indicano Martini e Zampieri - o come punto di partenza di un dialogo socratico (p. 37), visto che «partecipare a un dialogo socratico significa quanto meno scoprire che non esistono concetti e buone ragioni che non si radichino in profondità nell'esperienza, che non intreccino una relazione intricata e decisiva con l'esperienza quotidiana», spiega Roberto Peverelli (p. 50)

<sup>9</sup> La filosofia-come-pratica, in questo senso, può dare un senso all'operato quotidiano, non risolvendo il disagio attraverso la chiusura del problema, ma proprio aprendolo in tutte le sue sfumature e possibili letture.

## *Phronesis*

un “perfezionamento di sé” attraverso un’approfondita riflessione «sulle finalità e responsabilità di agire», avviando una trasformazione del proprio io - nella quale vengono «coinvolti tutti gli aspetti del nostro essere e del nostro pensiero» - il quale è nello stesso tempo uno spazio «reso disponibile al conflitto» (pp. 146-148). In questo caso, il conflitto può essere interpretato come un’impellenza del confronto quale unico territorio su cui poter trasformarsi e costruire consapevolmente e argomentativamente la verità, o l’identità.

### *3. Indispensabilità di un confronto dialogico e comunitario: verità come costruzione dialogica e formazione alla cittadinanza*

Un confronto dialogico non è una discussione «intesa come contrapposizione di opinioni diverse» (p. 62), ma un discorso che si sviluppa tra gli interlocutori che «hanno in comune l’interesse a convergere su un prodotto condivisibile della ricerca» e «aderiscono (...) ad un quadro di valori e norme che regolano le dinamiche dalle relazioni intersoggettive», cioè «sentono un legame reciproco determinato dalla condivisione di una precisa metodicità e da peculiare tensione euristica». Perciò, continua Cosentino, «si costituiscono come comunità» (p. 62). Se si pensa al sistema democratico e alle caratteristiche del dialogo filosofico (cioè porre sotto esame pubblico le proprie credenze argomentandole, atteggiamento critico nei confronti dell’ovvio, delle opinioni proprie e altrui, rifiuto di qualsiasi dogmatismo, accoglienza e rispetto dell’altro nelle sue diversità, ecc.) si nota che il con-filosofare sia democratico per eccellenza e che saper sviluppare un dialogo filosofico e parteciparvi (e non solo nelle classi scolastiche) possa essere certamente quella preparazione alla cittadinanza che nella nostra società manca. Un dialogo nel quale viene assicurato «il diritto democratico di parola a ciascuno e il corrispondente dovere di ascolto (o, per lo meno, di silenzio) degli altri» edifica una specie di “*training*” di politica durante il quale esercitarsi alla democrazia, visto che «la democrazia la si apprende (...) sperimentandola» (p. 103), scrive Cavadi, a parere del quale l’educazione politica è la condizione *sine qua non* della stessa democrazia, visto che senza l’alfabetizzazione politica dei cittadini la democrazia «non è mera finzione: peggio, è la premessa di una catastrofe»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> AA.VV., *Paideia. Pratiche filosofiche come pratiche educative*, cit. p. 99. Partendo dai testi sulle tematiche di teoria politica, i partecipanti al laboratorio di Cavadi si avvicinano ai concetti

## *Phronesis*

Questo aspetto sociale e democratico delle pratiche filosofiche fa parte delle premesse di ogni formazione: l'uomo si forma - si realizza - sempre in un contesto, in un gruppo. "L'animale politico" realizza se stesso domandandosi cosa fare e come fare e il territorio politico diventa etico, nella misura in cui si ha sempre a che fare con il bene e, per questo, con la verità.

Cercare la verità, nel contesto democratico, significa esporre le credenze al «vaglio del confronto sociale» (p. 65), chiedere giustificazioni (p. 65), cercare l'assenso degli altri (p. 49), mentre trovare la verità corrisponde alla costruzione, sociale e dialogica, della stessa.

Ma non di qualsiasi verità si tratta. Parliamo della verità su cui poggia il nostro essere, la nostra identità, e, in questo senso, la costruzione della verità vuol dire autosoggettivazione. Che sia in questione una pratica filosofica di gruppo o un colloquio *one-to-one*, noi ci conosciamo e autoformiamo grazie al confronto con l'altro, visto che questo è l'unico modo per comprendere se stessi e gli altri: «Quel che vedi dipende dal tuo punto di vista. Per riuscire a vedere il tuo punto di vista devi cambiare punto di vista. (...) Se vuoi comprendere quel che un altro sta dicendo, devi assumere che ha ragione e chiedergli di aiutarti a vedere le cose e gli eventi dalla sua prospettiva», viene citato Sclavi nel saggio di Maria Luisa Martini.

### **Filosofia come ricerca**

L'ultimo saggio del libro - scritto da Anna Mignone - riporta uno studio sull'opinione degli studenti liceali che hanno vissuto attivamente le pratiche filosofiche. Tra i risultati troviamo che il 75% del campione dei giovani risponde alla domanda "che cos'è per te la filosofia?" che «la filosofia è una dimensione di ricerca, volta a trovare il senso e la verità delle cose attraverso il dialogo e la riflessione» (p. 160), mentre soltanto il 2% sostiene che la filosofia è una «forma di aiuto, guida, consolazione» (p. 161).

È questo anche il messaggio principale del libro: nel periodo più importante della maturazione dell'uomo - in cui si sviluppano gli strumenti per una consapevole metariflessione e l'autoformazione - e in un'epoca di insensatezza e di disagio, lo strumento di cui si ha bisogno è il dialogo

politici venendo a conoscenza di varie realtà e ideologie politiche, ma, contemporaneamente, imparano a pensare ed analizzare filosoficamente queste teorie e proposte assumendo un atteggiamento filosofico e democratico nello spazio del confronto dialogico.

## *Phronesis*

filosofico inteso come quell'attività che rende gli adolescenti in grado di condurre e gestire la loro vita con le proprie forze tracciando, di volta in volta, una strada dell'esistenza che può essere percorsa anche se non si sa esattamente dove si va a finire.

Non la speranza in una consolazione che possa venire dall'esterno, dunque, ma la fiducia in se stessi e il coraggio di affrontare momenti problematici sono gli atteggiamenti di chi cresce e vive filosoficamente e non evita le difficoltà, essendo «un viandante e uno scalatore» che non ama le pianure e non può starsene a lungo tranquillo<sup>11</sup>; pensa con la propria testa in modo critico e creativo, «diverso da come si aspetterebbe in base alle sue origini, al suo ambiente, al suo ceto sociale e al suo ufficio, o in base alle opinioni dominanti»<sup>12</sup>; non solo sopporta la vita, ma la ama eroicamente grazie al processo di conoscenza, diventando quasi un eroe che accetta «il destino del viandante il quale, a differenza del viaggiatore che percorre la via per arrivare a una meta, aderisce di volta in volta ai paesaggi che incontra andando per via, e che per lui non sono luoghi di transito in attesa di quel luogo, Itaca, che fa di ogni terra una semplice tappa sulla via del ritorno»<sup>13</sup>.

La vita come continua ricerca sarebbe, allora, la risposta alla mancanza di senso e all'incertezza del futuro: «Senza meta e senza punti di partenza e di arrivo che non siano punti occasionali, l'etica del viandante, che non conosce il suo avvenire, può essere il punto di riferimento di un'umanità a cui la tecnica ha consegnato un futuro imprevedibile»<sup>14</sup>.

In poche parole, per affrontare il disagio, non serve sempre l'aiuto psicologico - «ci si deve difendere da un fenomeno che caratterizza la nostra società, cioè quello della patologizzazione del disagio» (p. 96), ci avverte Zampieri - ma, piuttosto, bisogna agire «sul profilo etico dell'esistenza» (p. 96). E quale altra attività, se non il filosofare stesso, potrebbe e dovrebbe occuparsi in questo senso della vita?

<sup>11</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Parte terza, "Il viandante".

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, p. 225.

<sup>13</sup> Umberto Galimberti, *Psiche e Techne*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 468.

<sup>14</sup> *Ibid.*





**Giorgio Giacometti (a cura di)**  
***Sofia e Psiche***  
**(Liguori, Napoli 2010)**

di Augusto Cavadi

Sin dalle prime teorizzazioni, la *philosophische Praxis* ha dovuto investire energie per marcare la differenza fra sé e le psicoterapie. Certi modi per formulare tale differenza sono stati così drastici da risultare persino equivoci: quando Achenbach, ad esempio, scrive che «la consulenza filosofica non è una psicoterapia alternativa, ma un'alternativa alle psicoterapie» può suggerire l'idea - errata - che i filosofi auspichino l'eclissi degli psicoterapeuti, laddove, più semplicemente e più saggiamente, intende avvertire che non si vive di soli "paradigmi terapeutici". Se, in qualche caso, si è esagerato nel marcare la differenza (anzi, preciserebbero i logici, la diversità: perché la differenza si dà all'interno dello stesso genere, la diversità fra generi), ciò è servito comunque per bilanciare altri casi nei quali il consulente filosofico ha civettato con il pubblico in modo da indurlo, sia pur vagamente, a supporre che egli potesse non soltanto affiancarsi allo psicologo, ma addirittura spodestarlo (per esempio somministrando Platone al posto del Prozac). La nostra associazione professionale è stata in prima linea (anche a costo di dolorose scissioni al proprio interno e di durevoli tensioni con associazioni analoghe all'esterno) nella difesa dell'identità filosofica: per questo si può permettere, adesso, senza rischiare fraintendimenti di segno opposto, di farsi pioniera di una nuova alleanza con il mondo variegato degli psico-cultori.

Dopo la fase delle oscillazioni spericolate è arrivato il momento della integrazione serena fra discipline epistemologicamente distinte ma non radicalmente estranee né, ancor meno, incompatibili. Il volume *Sofia e psiche*, qui in esame, segna - per l'Italia e non solo - una tappa cruciale di questo passaggio dalla *polemica* (sia nella forma "non abbiamo nulla in comune" sia nella forma "io sono più efficace di te") alla *cooperazione* ("proprio perché siamo diversi possiamo scambiarci ipotesi di lavoro e acquisizioni con-

## *Phronesis*

tenutistiche”): perché, data la complessità inesauribile dell’essere umano, non provare a ri-accostarsi reciprocamente per capirlo un po’ meglio e, possibilmente, dargli sinergicamente una mano nel cammino dell’emancipazione? D’altra parte, si tratta di un ri-avvicinamento fra rami dello stesso albero (o, per meglio dire, dell’albero al ramo che da esso si era gradualmente diramato).

### **Pollastri e la memoria della differenza**

Già queste innocenti righe introduttive potrebbero scontrarsi con alcuni passaggi cruciali del primo contributo (*Un estraneo in famiglia. Sulla relazione tra consulenza filosofica e psicoanalisi*) in cui Neri Pollastri si attribuisce il ruolo di sentinella epistemologica, riprendendo e sistematizzando i diversi scritti in cui (con chiarezza magistrale talora addirittura tranciante) ha delineato la differenza fra i due approcci. Infatti mi è scappata la parola *emancipazione* per indicare un possibile obiettivo comune fra CF e psicoanalisi: ma «il benessere, la salute, la felicità, la crescita, l’autonomia, il cambiamento» non sono solo «conseguenze collaterali e non fini in sé» della CF? Dunque non anche l’emancipazione? Forse è questione di vocaboli, ma preferirei - anziché contrapporre questi obiettivi alla «ricerca della “verità” nella comprensione del mondo» - assumerli a patto di qualificarli immediatamente. Mi spiego (spero) meglio: la CF non mira al “benessere” o alla “felicità”, alla “autonomia” o alla “emancipazione” *tout court* (o, per lo meno, nelle accezioni correnti di questi termini); ma mira a *quel* “benessere”, a *quella* “felicità”, a *quella* “autonomia”, a *quella* “emancipazione” che la filosofia può donare e che solo essa dona. Che poi sono quelle condizioni esistenziali (diversamente interpretate da ciascun filosofo) che, comunque, si configurano come effetto e conseguenza della (almeno parziale) acquisizione di “verità”. Se questo modo di esprimersi non fosse accettabile, potrei tentare una formulazione per me equivalente ma forse più digeribile: la CF non mira alla “felicità” o al “benessere” *prima*, o *a prescindere*, dalla “verità”, ma solo *dopo* e come *risolto* della verità. Detto altrimenti: quale filosofo sarebbe disposto a negare che le sue prospettive filosofiche (anche le più nichilistiche) gli stanno conferendo una “felicità” e una “autonomia” che in nessun altro modo avrebbe raggiunto e che sono strettamente intrecciate col suo filosofare? Oppure (interrogando me stesso): perché

## *Phronesis*

mi interessa cercare la verità se non in quanto può farmi “fiorire” (M. Nussbaum) come essere umano? Allora, anziché dire a un mio consultante che i miei colleghi psicoterapeuti lo potrebbero aiutare a liberarsi e io *invece* a capire sé stesso e il mondo, penso che non tradirei la filosofia se mi esprimessi diversamente: «Psicoterapeuti e filosofi consulenti vorremmo metterci a disposizione del tuo processo di auto-liberazione; essi rispetto ai tuoi condizionamenti psichici (soprattutto inconsci), io rispetto agli errori e alle illusioni (di cui si ha, o si può avere senza sondaggi speleologici, consapevolezza)». Salvare la teoreticità dello scambio fra consulente e consultante è indispensabile; ma altrettanto salvarne la dimensione pratica (nel doppio senso di esistenziale e politica). Altrimenti, per evitare una degenerazione utilitaristica della CF, si rischia di ipotizzare uno scambio fra cervelli in relazione telepatica, non fra corpi pensanti.

### **I *distinguo* (motivati) alla tesi di Pollastri**

Sin dal secondo contributo, a firma di Maria Luisa Martini (*Pratica filosofica e pratica psicoanalitica. Un approccio ermeneutico*), il resto del volume è costellato da considerazioni - implicitamente o esplicitamente - *critiche* rispetto all'impianto di Pollastri (e di Achenbach). *Critiche*, ovviamente, nell'unico senso accettabile in filosofia: come proposte di cernita che, accogliendo il valido di una tesi, la inverano in una prospettiva più ampia (e/o più convincente). Così, almeno, mi pare di poter intendere l'invito dell'autrice a non «ridurre la portata delle questioni realmente presenti quando ci si interroga sulla eredità freudiana» (muovendo «obiezioni di principio» ad «alcuni concetti portanti della teoria psicanalitica», soprattutto alle «modalità della pratica clinica, dall'impostazione del *setting*, al tipo di relazione che viene instaurata tra terapeuta e paziente, alla centralità attribuita al processo di *transfert*»), rischiando di «ignorare l'impatto e la diffusione capillare della psicoanalisi, che ha permeato profondamente, in ogni aspetto della vita quotidiana, le forme in cui l'uomo contemporaneo pensa e rappresenta se stesso». Oppure anche il passaggio in cui si rivendica, anche alla pratica psicanalitica, sia pure in una forma «ibrida e ambigua», un riferimento alla “verità”: intesa certo in maniera analoga rispetto alla nozione filosofica (essa è «attestata dall'efficacia della relazione terapeutica, dall'attenuazione dei sintomi, da condizioni di vita più accettabili»: qui è il contenimento del

## *Phronesis*

dolore, insomma, a fungere da «parametro di una verità ritrovata, di un senso di vita ricostruito», ma non molto distante da quella «accezione del termine “verità” che si va definendo nelle pratiche filosofiche» per la quale «il criterio di verificaione è rappresentato dalla vita stessa del soggetto, che testimonia con il suo concreto esistere la verità di ciò che le sue parole si limitano a enunciare. La verità di ciò che dico a te tu la vedi in me, nel mio essere e nel mio agire, nella relazione che dimostro di saper instaurare con me stesso e con gli altri nella vita quotidiana. I parametri logici o epistemologici vengono sostituiti da parametri esistenziali, da una verità incarnata dal singolo e dalla comunità filosofica».

### **Contaminazioni feconde**

Si può riflettere sui rapporti generali fra CF e “mondo psy” solo sino a un certo punto: oltre il quale bisogna planare su casi concreti, nomi e cognomi in dettaglio. È quanto fanno, con ammirevole dovizia di rimandi testuali ed esercizi di esegesi, tutti gli altri contributi del volume (tranne l'ultimo per le ragioni che esporrò a conclusione della recensione). Vediamo, sia pur rapidamente, con quali impostazioni psicoterapeutiche (e, in particolare, psicoanalitiche) avvengono i confronti critici (quasi sempre attestanti la possibile fecondità di contaminazioni, nella consapevolezza dell'irriducibile identità originaria, fra i diversi approcci).

Di estremo interesse il terzo articolo (*Jung precursore della consulenza filosofica? Visioni del mondo a confronto*) in cui Moreno Montanari, sulla scia di uno studio di Romano Mádera, mostra quanto Jung sia stato consapevolmente debitore verso la tradizione filosofica e quante indicazioni provenienti da essa - dopo di lui, proprio grazie alla sua mediazione - i consulenti filosofici possano riscoprire dall'angolazione delle valenze esistenziale e politica. Tra le molte possibili, una sola illuminante citazione tratta da *Questioni fondamentali di psicoterapia* di Jung:

Esistono non pochi pazienti che, pur non essendo affetti da una nevrosi clinicamente classificabile, consultano il terapeuta a causa di conflitti psichici e altre difficoltà della vita, sottoponendogli problemi la cui soluzione implica la discussione di principi ultimi. Spesso queste persone sanno benissimo, mentre il nevrotico lo sa raramente, o non sa mai, che i loro conflitti riguardano il problema fondamentale del loro atteggiamento e che questo atteggiamento e che questo atteggiamento dipende da deter-

## *Phronesis*

minati principi o idee generali, insomma da certe convinzioni religiose, etiche o filosofiche. Grazie a questi casi la psicoterapia si estende molto al di là dei limiti della medicina somatica e della psichiatria, sconfinando in ambiti un tempo riservati a sacerdoti e filosofi. Nella misura in cui questi ultimi non operano più o in cui viene negata loro dal pubblico la facoltà di operare, si vede quale lacuna lo psicoterapeuta sia talvolta chiamato a colmare e fino a che punto la cura di anime e la filosofia si siano allontanate dalla realtà della vita. Al pastore si rinfaccia che si sa già quanto stava per dire; al filosofo che le sue parole non hanno alcuna utilità pratica. La cosa curiosa è che entrambi (a parte eccezioni rarissime) professano una decisa avversione per la psicologia.

Con dovizia di riferimenti puntuali, il quarto e il quinto contributo - entrambi a firma di Giorgio Giacometti, che è anche curatore dell'intero volume - costituiscono ammirevoli esemplificazioni di quanto possa essere istruttivo mettere a confronto la CF con le lezioni dei grandi maestri della psicoanalisi. In *Un'ermeneutica per la pratica filosofica. Un confronto con Ludwig Binswanger* si sottolinea la rilevanza della fatica (comune a filosofi consulenti e psicoterapeuti) di decifrare il discorso dell'altro, prendendolo sul serio, senza ridurlo a sintomo di qualcos'altro di nascosto. In maniera ancora più impegnativa, ne *Il discorso dell'Altro. Consulenza filosofica e psicoanalisi lacaniana*, il confronto si attua con un mostro sacro della cultura del Novecento che è riuscito - presentandosi apparentemente come discepolo di Freud - a ribaltare molti elementi della psicoanalisi tradizionale, fondando un tipo di relazione interpersonale che non rientra in nessuna delle categorie precedenti. Dei mille spunti offerti, ne colgo solo uno in continuità con il dibattito a cui ho fatto cenno in apertura di questa recensione (sui fini essenziali e costitutivi della CF): l'autore del saggio trova una convergenza nel fatto che, proprio come nella relazione analitica secondo Lacan, anche la pratica filosofica «o è trasformativa di chi la compie, o non è affatto» (anche se, ovviamente, si sta ipotizzando non una trasformazione quale che sia e come che sia, bensì dovuta alla "verità" che emerge nel dialogo).

Non poteva mancare, ovviamente, il confronto con Maslow e la Psicologia Umanistica (May, Rogers, Frankl): se ne assume l'onere, con la consueta competenza, Stefano Zampieri nel suo *Una certa somiglianza di famiglia. Consulenza filosofica e psicologia umanistica*. L'autore lavora di bisturi

## *Phronesis*

perché proprio le impressionanti somiglianze (qui illustrate senza remore, anzi con soddisfazione) esigono un'attenzione particolarmente accurata nell'evidenziare le differenze, sintetizzabili in una formula (che viene ampiamente argomentata): «il filosofico della consulenza non è soltanto un atteggiamento, è piuttosto un ben preciso campo d'azione all'interno del quale i suoi discorsi, cioè quanto si realizza nel colloquio, acquistano un significato». Anche a proposito di questo contributo, rinunzio alla messe di spunti e di indicazioni interessanti, tranne che a un passaggio (sempre sul tema degli scopi intrinseci della CF): «Né il filosofo consulente né il terapeuta emettono diagnosi, né l'uno né l'altro puntano a una salute intesa magari come “normalità”, ma in entrambi i casi si realizza un processo di *trasformazione*. Rogers lo interpreta come terapia, il filosofo consulente no». Aggiungo solo una riserva: non mi pare che si possa accusare Victor Frankl di incoerenza fra l'impostazione nietzschiana della sua «volontà di significato» e la prospettazione di un Dio come valore di riferimento assoluto per la ragione, radicale, che non vi è in lui nessuna impostazione nietzschiana. A mio sommo avviso, infatti, «volontà di significato» è una formula intenzionalmente ricalcata sulla nietzschiana «volontà di affermazione» di Adler per esprimere un capovolgimento di prospettiva.

Anche Cati Maurizi Enrici, nella sua *Breve nota su terapia della Gestalt e tradizione filosofica*, si imbatte nella domanda ricorrente in questa raccolta di saggi: «La pratica filosofica può “accontentarsi” di promuovere una più esaustiva e migliore comprensione di sé e del mondo, considerando la trasformazione personale come un possibile, forse auspicabile, ma non necessario, effetto secondario, lasciando così all'arte e alla religione la possibilità di “ispirare” un radicale cambiamento?». E anche qui, mi pare, la risposta non coincida con la severa secchezza di Pollastri. Anzi, con una preziosa suggestione, non si esclude che la valenza trasformativa della parola in consulenza possa essere intensificata da un supplemento poetico.

Nell'avviare il *Dialogo tra consulenza filosofica e medicina psicosomatica* Paola Santagostino, a proposito di quest'ultima, distingue opportunamente «le due anime con cui è nata agli inizi del Novecento, che si incontrano e spesso si scontrano vivacemente: *l'anima medica* e *l'anima umanistica*». Ovviamente è con il secondo filone (qui rappresentato da Medard Boss) che è più agevole svolgere il confronto, che l'autrice delinea in entrambe le

## *Phronesis*

direzioni: quale attenzione filosofica da parte dei medici e quale attenzione alla corporeità (e alle patologie) da parte dei filosofi.

L'ultimo contributo firmato da un consulente filosofico è di Paolo Cervari che, in *Strategie indecidibili. Ambigui incroci tra psicologia strategica e consulenza filosofica*, prendendo spunto da esperienze professionali autobiografiche, traccia un confronto fra CF e la proposta scientifica e terapeutica di Giorgio Nardone (allievo di Paul Watzlawick). Dopo aver a lungo evidenziato i segmenti di contatto, l'autore propone, dialetticamente, una sorta di schema in cui puntualmente si contrappongono i due approcci (almeno intendendo la CF secondo la lezione di Achenbach e di Pollastri). Ma è uno schema che Cervari redige per poterlo problematizzare, destrutturare e ricostruire. Della sua problematizzazione cito soltanto il passaggio che si riferisce, ancora una volta, all'interrogativo sul fine specifico della CF: «Certamente il terapeuta o il consulente strategico vogliono cambiare. Anzi è la loro missione. Molto discutibile mi pare invece che non lo voglia fare il consulente filosofico. Al di là del possibile ricorso a tutte quelle filosofie che hanno sempre voluto *trasformare* il mondo (ammesso che ve ne siano che non lo vogliano fare...), se è vero che il consulente filosofico non vuole *cambiare*, che *fa* allora? *Fare* significa *cambiare*, a mio parere. E anche parlare significa fare...».

Il volume è arricchito, assai efficacemente, da un articolo di un docente di psicologia dell'università di Torino. Con grande libertà di linguaggio e sincerità di accenti, in *Psicologi o badanti? Sulla necessità di una formazione storico-filosofica degli psicologi*, Giorgio Blandino - rivolgendosi *in primis* ai suoi colleghi e agli aspiranti colleghi - chiude per così dire il cerchio: dopo l'invito di tanti filosofi a farsi attenti alle psicoterapie, uno psicologo invita a farsi attenti alla filosofia. Nei percorsi formativi, infatti, è stato ormai cancellato qualsiasi riferimento alla storia della filosofia e ai metodi filosofici: perché, stupirsi, dunque, che gli psicologi rischino di ridursi a «badanti della psiche», a «dentisti della mente»? E che sempre più pazienti, delusi dalle psicoterapie, bussino alla porta degli studi di filosofi consulenza filosofica? Forse - con la crisi economica che imperversa in questa fase - questa constatazione di Blandino andrebbe corretta: la gente, infatti, si allontana sì da molti studi di psicoterapia, ma per restare a casa.





**Stefano Zampieri,**  
***La consulenza filosofica spiegata a tutti***  
**(Ipoc, Milano 2011)**

di Anna Colaiacovo

Spiegare in che cosa consiste un incontro di consulenza filosofica, chiarire perché e quando ci si dovrebbe rivolgere a un filosofo, non è facile. C'è sempre un fondo di insoddisfazione in chi ascolta, anche se si cerca di essere precisi, esaurienti, efficaci. Forse perché la consulenza filosofica è un'attività che ha nel "farsi" la sua ragion d'essere e, nel tentativo di spiegazione teorica, manca proprio l'essenza della consulenza: il movimento del pensiero. Il "farsi" ha, infatti, una connotazione di imprevedibilità: è un dialogo che parte dall'ascolto e percorre, aprendo nuove prospettive, sentieri inesplorati.

Tenendo presente le difficoltà sopra evidenziate, un grande merito di Stefano Zampieri consiste, come sottolinea giustamente Neri Pollastri nella prefazione, nella scelta della forma data al testo: la forma dialogica. L'autore mette in scena proprio il dialogo filosofico, con l'ospite che pone molte domande e il consulente che risponde, chiarisce, problematizza. Non è certamente la ricostruzione di una consulenza filosofica, perché al centro non c'è la vita dell'ospite, ma la forma dialogica permette di misurarsi con l'interlocutore e di trovare le parole giuste per comunicare.

*Perché mai qualcuno dovrebbe rivolgersi a un filosofo?* (p. 17). È questa la prima domanda che l'ospite pone a Zampieri ed è quella che tutti i consulenti filosofici si sentono rivolgere. Problematizziamo la domanda: è significativa della cultura in cui siamo immersi. Una cultura in cui la filosofia è percepita come astratta, chiusa nel mondo accademico, non per tutti, lontana dalla quotidianità e dotata di un linguaggio specialistico. In poche parole una filosofia che crea soggezione e distacco. D'altro canto, la nostra è anche una società in cui gli individui, di norma, sono (e sono considerati) o consumatori o pazienti. Se qualcuno incontra difficoltà nella sua vita o vive situazioni di disagio (sono queste le motivazioni più frequenti che

## *Phronesis*

spingono alla richiesta di un colloquio), tende a rivolgersi a un esperto (medico, psicologo, psicoterapeuta...) per avere un aiuto e la soluzione dei suoi problemi. Ma, se il consulente filosofico non risolve problemi e non è neppure un consolatore (come può esserlo un amico o un prete), si giustifica ampiamente la domanda: perché mai qualcuno dovrebbe rivolgersi a un filosofo? La risposta di Zampieri è tesa a chiarire innanzitutto e giustamente qual è l'essenza della filosofia: nasce «quando riusciamo a strappare le cose, le persone, gli eventi, dall'indifferenza con cui ci si presentano» (p. 18) e utilizza «un discorso che non solo ha cura della propria razionalità, ma che adotta uno sguardo “panoramico” » (p. 20); affronta, poi, il nodo cruciale della richiesta, che è quasi sempre una richiesta di aiuto: «il filosofo non cura nulla, il filosofo discute, affronta problemi, esplora le ragioni delle cose, cerca il senso delle azioni (...) non aggiusta un organo difettoso, non ha la pretesa di trovare il guasto... » (p. 26) Questa risposta è spiazzante per l'ospite che insiste: «ma allora cosa fa?» (p. 26). Come se, esclusa la cura, non fosse possibile un altro senso in una relazione non parentale o amicale. Invece, proprio un colloquio tra due soggetti di pari dignità introduce uno sguardo, quello dell'altro da sé, che permette di guardare la stessa realtà in un altro modo, che consente un cambiamento di prospettiva e lascia intravedere possibili vie d'uscita, in un'ottica - sempre - di piena autonomia e libertà.

Molte, quindi, sono le situazioni in cui un dialogo filosofico può essere d'aiuto, aiuto nel senso della chiarificazione e dell'ampliamento della visione del mondo dell'ospite: quando c'è un problema, quando si avverte che qualcosa non va nella propria vita, quando si vive una situazione di incertezza, di delusione o di conflitto, quando si sente l'esigenza di cambiare. A questo punto l'ospite di Zampieri esclama: «Non mi sembrano, a prima vista, tematiche specificamente filosofiche...» (p. 55). Ancora una volta affiora un'idea della filosofia come astrazione, lontana dalla vita concreta, come se alla base di tutta la speculazione filosofica non ci fossero proprio i temi della vita! La precisazione di Zampieri a questo punto è quanto mai opportuna: ogni dialogo di consulenza filosofica parte dall'esperienza di vita dell'ospite, dai problemi che emergono, dai termini che vengono utilizzati. Il consulente si ferma su alcuni temi, analizza alcune parole e le mette sotto esame: «la discussione viaggia sempre su due piani fortemente

## *Phronesis*

intrecciati. Un piano generale, sul modo in cui si usano le parole, sul significato che ognuno di noi attribuisce a determinati concetti (...) Ma c'è poi un altro piano, quello dell'esperienza che deve dare senso al discorso precedente» (pp. 76-77). Mettere sotto esame le parole è fondamentale. Attraverso le parole costruiamo il nostro mondo e diamo senso alla nostra vita. L'ascolto delle parole dell'ospite svela il suo mondo e permette di lavorare con termini/concetti da lui pensati o accettati una volta per tutte e non più rimessi in discussione.

Ma la consulenza filosofica non è solo dialogo razionale: al centro della consulenza filosofica c'è la relazione. Si tratta di una relazione tra due persone, non tra due esseri disincarnati, dotati solo di mente. Così come non possiamo studiare la mente indipendentemente dal corpo, sappiamo anche che le nostre idee, i nostri ragionamenti sono impregnati di emozioni, ricordi, sentimenti. Nella relazione tutto questo affiora e occorre saperlo gestire. È un aspetto che meritava forse di essere trattato in maniera più ampia nel libro di Zampieri, che vi accenna appena (anche perché l'ospite non sembra particolarmente interessato alla questione): «il filosofo deve essere capace di mettersi realmente in gioco, altrimenti non svolge bene il suo compito. Egli deve essere presente come persona, non solo come “specialista” di qualcosa, egli deve essere proprio lì, nel colloquio, con tutti i rischi che questo comporta» (p. 69).

È interessante la domanda che a un certo punto l'ospite pone: «ma non sarà che farsi troppe domande alla fine ci rende solo molto insicuri?» (p. 7). Una delle cause dello spaesamento degli uomini e delle donne del nostro tempo è la presenza di un eccesso di informazioni difficili da controllare e da sottoporre a vaglio critico: la vita si complica e le complessità aumentano. Le tecniche di semplificazione attuate dai media funzionano proprio perché tranquillizzano, uniformandoci e inducendo passività nell'accettare i significati come dati e non come nostra faticosa produzione. E' certamente più impegnativo porsi domande, sottoporre le questioni a dubbi, costruire significati, ma, come sottolinea Zampieri, è «la mancanza dell'interrogazione e della messa sotto esame che fa apparire le nostre scelte infondate, casuali, discutibili e dunque incerte e titubanti. Interrogare i nostri valori non significa renderli privi di senso, al contrario vuol dire arrivare a indicare quelli che ci appartengono veramente e nei

## *Phronesis*

quali ci riconosciamo, e sulla base di questi agire nel mondo» (pp. 78-79). È questa l'unica strada percorribile per diventare persone autonome e sicure. Se sottolineo questo aspetto è perché penso che uno dei motivi che ostacola la diffusione della consulenza filosofica sia la convinzione di molti che farsi troppe domande sia solo un'inutile complicazione che genera ansia e rallentamento nelle decisioni da prendere. Negli ultimi anni, del resto, abbiamo più volte sentito l'esaltazione del "primato del fare" (che peraltro è diverso dall'agire) rispetto al "pensare": la velocità nell'esecuzione dei compiti contrapposta alla lentezza del pensiero e della riflessione.

Un altro aspetto della consulenza poco rassicurante per l'ospite è la mancanza di una teoria, di un sapere definito, alla base del lavoro del filosofo: «Ma anche il filosofo avrà pur bisogno di una sua teoria, di un suo sapere fondato e riconosciuto (...) non capisco come si possa fare una professione come questa senza una teoria chiara» (p. 28). Non è semplice spiegare a un profano che la forza della filosofia, che ha alle spalle non una ma tante teorie e può attingere quindi a un ricchissimo patrimonio, consiste proprio nella capacità di riflettere criticamente sulle stesse teorie, nel sottoporre a dubbio l'esistente, nell'interrogare continuamente ciò che appare ovvio, scontato. E' difficile, per non dire impossibile, "normalizzare" la filosofia e la consulenza che su di essa si fonda, e ciò rende la consulenza filosofica un "oggetto" sfuggente e scomodo.

Un altro aspetto che potremmo definire "inattuale" della consulenza filosofica è la sua imprevedibilità. Nell'età della tecnica, se si va da uno specialista, si presume che sappia dove porterà colui che lo ha consultato. Tale certezza affiora nella domanda dell'ospite di Zampieri: «Comunque tu sai dall'inizio come andrà a finire il colloquio, vero?» (p. 60). Esempiare è la risposta del filosofo: «No, davvero, (...) ogni situazione è assolutamente diversa, so da dove si parte ma non so mai dove si arriverà, quale sarà l'elemento decisivo, quale sarà la chiave per lo sviluppo del colloquio (...) ogni colloquio è una scoperta e, per certi versi, questo è il lato più straordinario della consulenza filosofica per il filosofo consulente, il quale si trova sempre di fronte una persona, con tutta la sua complessità e originalità, e ogni persona esige risposte diverse, e una interrogazione inesauribile» (p. 60.)

Il testo di Zampieri rappresenta un passo importante per far conoscere

## *Phronesis*

a tutti i potenziali lettori la consulenza filosofica e soprattutto per suscitare la curiosità di sperimentare un incontro di consulenza. Una volta attivata la curiosità, sono convinta che la promozione migliore della professione sia l'offerta di un primo colloquio gratuito attraverso cui l'ospite potrà scoprire il valore della consulenza filosofica e la sua specificità, che consistono nell'apertura di un libero spazio di dialogo dall'esito imprevedibile, che non è possibile raccontare e tantomeno spiegare: bisogna viverlo.



**Irvin Yalom,  
*Il problema Spinoza*  
(Neri Pozza, Vicenza 2012)**

di Valerio Morabito

Irvin Yalom sembra ormai essere diventato un amico della consulenza filosofica. Negli ultimi tre romanzi, che hanno avuto come protagonisti rispettivamente Schopenhauer, Nietzsche e Spinoza, l'autore statunitense, nonostante i suoi studi da psicoterapeuta, ha sempre mostrato un forte legame con la filosofia. Nell'ultimo libro, *Il problema Spinoza*, oltre alle prevedibili questioni filosofiche emergono anche delle domande che fanno del romanzo uno scritto affascinante e formativo. La domanda da cui Yalom sembra partire è: com'è possibile che la speculazione filosofica di Spinoza, sostenitore di un panteismo che identifica Dio con la Natura, anticipatore dell'età illuministica e della critica biblica - non è un caso che Diderot veda in lui un precursore moderno di una concezione naturalistica e atea - venga ammirata da un gerarca nazista come Alfred Rosenberg? Come può accadere che uno degli ideologi del nazionalsocialismo cammini con in tasca una copia dell'*Etica* dell'ebreo Spinoza? Domande intriganti, non c'è dubbio. Irvin Yalom riesce a collegare la speculazione filosofica di Baruch Spinoza e le fantasie antisemite e razziste di Alfred Rosenberg.

Negli anni precedenti Yalom aveva già dato alle stampe *La cura Schopenhauer* e *Le lacrime di Nietzsche*. In tutti e tre gli scritti adotta il medesimo *modus operandi* tipico dello psichiatra che, però, incontra e riabbraccia la filosofia. Nella sua ultima fatica letteraria, lo psicologo di famiglia ebrea cerca di mettere in luce un rapporto di *odi et amo* tra i due grandi protagonisti del romanzo sottolineando l'ammirazione di Johann Wolfgang Goethe, un simbolo del pangermanesimo nazista, per Spinoza. Un vero e proprio paradosso agli occhi del nazionalista e filosofo del Reich Rosenberg. Com'è possibile che «l'eterno genio tedesco» (Irvin Yalom, *Il Problema Spinoza*, Neri Pozza, Vicenza 2012, p. 45.) abbia pronunciato simili parole?: «La mente che ha agito in maniera decisiva su di me e che ha avuto un influsso così grande sul mio intero modo di pensare è stata quella di Spinoza.

## *Phronesis*

Dopo che avevo cercato invano in tutto il mondo i mezzi per coltivare la mia strana natura, mi sono alla fine imbattuto nell'etica di quest'uomo. Lì ho trovato un sedativo per le mie passioni: lì mi è sembrato che si aprisse per me una visione ampia e libera del mondo materiale e mortale» (*Op. cit.*, p. 58). Rosenberg non se ne capacita e cercherà per tutta la sua esistenza di trovare delle risposte al problema Spinoza, anche nella biblioteca personale del filosofo olandese a Rjinsburg.

Come detto in precedenza, non è la prima volta che Irvin Yalom si cimenta in un romanzo del genere. I legami tra i tre libri sono evidenti. L'impronta da psichiatra si scorge dal modo di descrivere la fragilità tipica di menti eccelse come quella di Nietzsche, Schopenhauer, Spinoza e dalla capacità di umanizzarli davanti a un pubblico che li ha conosciuti solo dal punto di vista accademico. Su tutti, a mio modo di vedere, spicca la descrizione di Friedrich Nietzsche con le sue passioni, l'amore, i tormenti, la tenerezza e la simpatia. L'autore racconta anche le lacrime del filosofo tedesco, mostrando al lettore l'intimità di un uomo, in netto contrasto con l'immagine che la sorella Elisabeth ha voluto dare del fratello al resto del mondo.

Yalom, con una narrazione piacevole, riesce a mostrare le gioie, le paure, le angosce di grandi filosofi che, nonostante tutto, sono sempre uomini. È come se lo psichiatra di Washington, tramite questa umanizzazione, volesse far uscire la filosofia dalla torre d'avorio in cui si è rinchiusa. Se fossimo nel campo della consulenza filosofica, diremmo che Yalom è d'accordo con Gerd B. Achenbach e la sua idea di liberare la filosofia dall'«aria sterilizzata dei laboratori del pensiero universitari»<sup>1</sup> e anche con Lahav quando scrive: «il praticante filosofico cerca di impregnare la vita di riflessione filosofica e perciò ha un grande interesse per la situazione e le preoccupazioni concrete del singolo»<sup>2</sup>.

Il romanzo di Yalom è ricco di spunti. I personaggi incarnano valori e anche problemi esistenziali di non poco conto. Baruch Spinoza, come in realtà ha fatto per tutta la sua vita, rappresenta il filosofo disposto a rinunciare a tutto pur di difendere i propri principi e la libertà della *ratio*.

<sup>1</sup> Gerd B. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 154.

<sup>2</sup> Ran Lahav, *Oltre la filosofia*, Apogeo, Milano 2010, p. 27.



## *Phronesis*

Il pensatore olandese rinuncerà alla famiglia, alla comunità ebraica di cui faceva parte e ad un futuro prospero pur di perseguire l'*amor intellectualis* che animerà i suoi studi. Mettere in pratica la filosofia, una delle massime della consulenza filosofica, è stato un tema centrale nella vita di Spinoza.

L'altro protagonista del romanzo è Alfred Rosenberg. Il gerarca nazista rappresenta, sin da giovane, l'individuo travolto dall'epoca nichilista. Un uomo smarrito di fronte al crollo dei valori che fino a poco tempo prima avevano indirizzato l'esistenza di molte persone, cerca di aggrapparsi alla superficialità, alla propaganda ed al pregiudizio che trovano il loro punto d'incontro nell'odio contro gli ebrei. È come se Rosenberg mettesse da parte la sua razionalità, per sostituirla con un bieco e cieco ideologismo. Nonostante il contesto storico e filosofico, l'ideologo del nazionalsocialismo vive in un paradosso che lo tormenterà per tutta la vita: l'ammirazione per l'ebreo Spinoza, dovuta in particolar modo alle lusinghe di Goethe nei confronti del pensatore olandese. Agli occhi di Rosenberg non c'è una spiegazione plausibile in questa vicenda. «Il più grande tra i tedeschi. Un genio della scrittura, delle scienze, dell'arte e della filosofia» (*Op. cit.*, p. 45), come poteva considerare Spinoza un punto di riferimento?

Lo sguardo di Alfred non riesce ad andare oltre la linea, nonostante l'amicizia con Friedrich Pfister, amico della famiglia Rosenberg, medico e specializzato in psichiatria. Il dottor Pfister, personaggio inventato da Irvin Yalom per accedere alla psiche del protagonista, instaura un dialogo che rientra, in parte, nei canoni della consulenza filosofica. Non è un caso che in uno dei primi incontri venga citato Immanuel Kant: «Ricordi lo sconvolgimento e l'incredulità nei confronti della rivelazione di Kant che la realtà esterna non è come noi la percepiamo ordinariamente, vale a dire che noi costituiamo la natura della realtà esterna in virtù delle nostre costruzioni mentali?» (*Op. cit.*, p. 101). Questa domanda posta da Pfister a Rosenberg, oltre ad evidenziare l'impronta filosofica del discorso, verte su un tema centrale della consulenza: la realtà esterna e la nostra realtà interna. Viene in mente Lahav, che nel suo libro *Oltre la filosofia* cita il mito della caverna di Platone, descritto nel settimo libro della *Repubblica*, e paragona lo sforzo del prigioniero che si libera dalle catene e dall'oscurità della caverna a quello del filosofo. «Quindi il fine della filosofia è farci capire che siamo imprigionati in una visione del mondo ristretta e superficiale, e

## *Phronesis*

aiutarci ad uscirne per partecipare a una realtà più grande»<sup>3</sup>.

Per tornare ad Alfred Rosenberg e al suo dialogo con Friedrich Pfister, il dottore utilizza vere e proprie tecniche della psicoterapia negli incontri. Una su tutte, per esempio, è quella in cui cerca di “scavare nel passato del paziente”. La consulenza filosofica di Pfister con Rosenberg però fallirà malamente. I precetti ideologici di Alfred Rosenberg, riconducibili al credo nazista, sono un ostacolo insuperabile per il consulente. Se, come dice Ran Lahav, il ruolo della filosofia «è aprire, non chiudere»<sup>4</sup>, allora è evidente come Rosenberg non sia riuscito a maturare una propria visione anche a causa dell'odio verso l'Altro, in questo caso l'ebreo.

Menzionando l'Altro, ritornano alla mente le parole del filosofo francese Emmanuel Levinas, che in *Alterità e trascendenza*, citato da Ran Lahav, dice che

la filosofia occidentale non ha saputo rispettare l'altra persona come un Altro, come qualcosa di fondamentalmente diverso da me, una realtà che va al di là della mia conoscenza. I filosofi hanno sempre cercato di tradurre l'Altro in quello che si chiama lo Stesso: nei miei stessi concetti. Hanno sempre concepito l'Altro come solo un altro Io. Questo è un atteggiamento imperialistico, che cerca di invadere il Diverso e di renderlo comprensibile. Incontrare veramente l'Altro significa incontrarlo come radicalmente differente. L'Altro è sempre oltre i miei orizzonti. E questo significa che la sua comparsa disintegra il mio mondo egocentrico. Quando l'altro entra nel mio mondo non sono più libero di fare quello che voglio. Ora ho nuove responsabilità: devo riconoscere altre persone<sup>5</sup>.

È chiaro che questa eticità dell'altro del pensatore transalpino, va a scontrarsi con il confuso e retorico pensiero di Alfred Rosenberg, filosofo del nazionalsocialismo che ha utilizzato e indirizzato il pensiero nietzschiano verso il proprio ideologismo.

Qualcosa, però, della filosofia di Nietzsche vive in Rosenberg (e non nel suo pensiero): alcuni tratti dell'individuo nichilista. «L'uomo che non ha pace e non sa accontentarsi di nulla di ciò che sussiste»<sup>6</sup>, colui che non

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 7.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 21.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 97.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003, p. 28.

## *Phronesis*

ha morale (in questo senso Nietzsche utilizza la frase «al di là del bene e del male») e l'uomo che non porta su di sé la tradizione valoriale e secolare di stampo giudaico-cristiana. Rosenberg, come molti gerarchi nazisti, incarna queste caratteristiche e si illude, inoltre, di rappresentare il passo successivo: l'*Übermensch*. «Il superuomo, ad avviso e opinione di Nietzsche, non è un mero ingrandimento dell'uomo che c'è stato finora, ma è quella forma sommamente univoca di umanità che si porta al potere, in quanto incondizionata volontà di potenza. (...) Il superuomo si lascia semplicemente alle spalle l'uomo dei valori finora validi, lo sorpassa (*übergeht*) e trasferisce la giustificazione di tutti i diritti e la posizione di tutti i valori nell'attuarsi della pura potenza»<sup>7</sup>. Identificarsi con tutto ciò è una mera illusione e l'esistenza di Alfred lo dimostra bene: continue incertezze, paradossi, desiderio di riverenza nei confronti di Adolf Hitler e obbedienza cieca al regime totalitario.

Se Friedrich Pfister è la chiave per accedere alla psiche di Rosenberg, Franco Benitez è la chiave per accedere alla psiche di Baruch Spinoza. Franco, giovane di origini portoghesi si rivolge a Spinoza per cercare di far rivivere in lui quel sentimento ebraico che l'Inquisizione gli ha strappato con la forza. Le perplessità e la curiosità di Franco faranno emergere la visione spinoziana su Dio e sulla comunità ebraica di cui Baruch faceva parte. Il pensatore di Amsterdam rifiuta ogni riduzione di Dio nell'umano e quindi rigetta qualsiasi antropomorfismo religioso. Il Dio della bibbia, per Spinoza, rappresentato come una sorta di oltre uomo avente una mente ed una sensibilità simile alla nostra, è soltanto la conseguenza dell'immaginazione superstiziosa di individui che «si vennero forgiando Dio a immagine dell'uomo, ora adirato, ora misericordioso, ora proteso nell'attesa del futuro, ora preso dalla collera e dal sospetto, e ora persino preso in trappola dal demone»<sup>8</sup>.

Tramite il dialogo con Franco Benitez, Spinoza sostiene che il Dio della tradizione e dei teologi è il frutto di una visione distorta della realtà ed è chiaro che questa speculazione filosofica è antitetica con la rappresentazione ebraico-cristiana della divinità. Discorsi che Franco sembra condividere e appoggiare (e in parte è così), ma in realtà questo personaggio,

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pp. 38 - 39.

<sup>8</sup> Baruch Spinoza, *Epistolario*, XIX.

## *Phronesis*

inventato da Irvin Yalom, ha un obiettivo ben preciso: far pronunciare a Spinoza le sue idee considerate oltraggiose e farneticanti, in modo che venga espulso dalla comunità ebraica. E infatti così sarà. Contro Spinoza verrà emanato un violento *cherem*, scomunica, con cui verrà espulso per eresie pratiche ed insegnate.

Da questo momento in poi Baruch Spinoza vivrà lontano dalla comunità in cui era nato, ma nonostante tutto, il rapporto di amicizia con Franco Benitez continuerà, perché il giovane si pentirà sinceramente delle sue azioni. I due si vedranno sporadicamente, ma nei pochi giorni a disposizione si confronteranno su diverse tematiche religiose, esistenziali e sentimentali. Un rapporto dialettico, a differenza di quello tra Pfister e Rosenberg, che si avvicina maggiormente alla consulenza filosofica. Il motivo è evidente: né Spinoza, né Franco seguono il *modus operandi* della psichiatria che ancora, ovviamente, non esisteva. Se è vero che «la pratica filosofica cerca di mettere in questione tutto ciò che è normale, non di portare le persone alla normalità»<sup>9</sup>, allora la pratica filosofica che si instaura tra i due si muove nella giusta direzione. Un dialogo intenso e a un certo punto del romanzo non si riesce a comprendere chi è il consulente e chi l'ospite. Forse, in maniera molto semplice, l'uno aiuta l'altro e non è un caso che entrambi seguiranno un processo di crescita costante: Spinoza nelle sue meditazioni filosofiche che lo porteranno a pubblicare il *Trattato teologico-politico*, e Franco Benitez diventerà un rabbino e cercherà di perseguire «un giudaismo basato sull'amore reciproco e sulle nostre tradizioni condivise. Progetto di tenere servizi religiosi che non alludano al soprannaturale e che siano basati sulla nostra comune umanità, traendo dalla Torah e dal Talmud la saggezza che conduce a una vita morale e piena d'amore» (*Op. cit.*, pp. 418-419).

Se ne *La Cura Schopenhauer* Yalom riesce ad evidenziare la vita problematica del filosofo del pessimismo, nel romanzo che ha come protagonista Nietzsche mette in luce il lato tormentato del pensatore del nichilismo e addirittura lo mostra con tutte le sue debolezze e malattie. Anche nell'ultimo scritto, servendosi di uno stile che ricorda quello dei libri precedenti, Irvin Yalom riesce a restituire a Spinoza quell'umanità e sensibilità che il mondo accademico gli ha tolto: paura di vivere lontano dalla comunità

<sup>9</sup> Ran Lahav, *Oltre la filosofia*, cit., p. 36.

## *Phronesis*

ebraica, dolore per l'emanazione del *cherem*, sofferenza nel dare l'addio alla sua famiglia, amore per la giovane Clara Maria, solitudine. Questo è lo Spinoza che compare dalle pagine del libro. Un filosofo avvolto dalla quotidianità proprio come Schopenhauer e Nietzsche nei precedenti romanzi. Un grande pensatore che oltre a vivere la propria esistenza, come qualsiasi essere umano, dà origine a pensieri destinati a rimanere nella storia della filosofia.

*Il problema Spinoza* è uno scritto intrigante per diversi motivi. Innanzitutto l'autore parla di filosofia e in un'epoca in cui questa disciplina è stata travolta e svuotata dall'età della *téchne*, è significativo che torni al centro dell'attenzione anche in campo letterario. Un altro aspetto interessante è rappresentato dal crescente interesse che uno psichiatra come Irvin Yalom dimostra nei confronti della pratica filosofica. Da *La Cura Schopenhauer* passando per *Le lacrime di Nietzsche*, l'autore statunitense è giunto, tramite *Il problema Spinoza*, ad abbracciare *in toto* la filosofia. Prendere in considerazione un pensatore come Spinoza non è un caso. I suoi contenuti filosofici e teologici sono, ancora oggi, attuali. Il filosofo è considerato un precursore in molti campi e anche nell'ambito della psicoterapia c'è chi riconosce i suoi meriti.

È evidente che affidarsi alla filosofia, per partorire una propria visione della vita, appare la giusta via da intraprendere anche ad uno psicoterapeuta del calibro di Irvin Yalom. Emerge un legame forte tra i tre romanzi (*La cura Schopenhauer*, *Le lacrime di Nietzsche* e *Il problema Spinoza*) e si chiama *counseling filosofico*. Anche se nei primi due c'è una maggiore impronta della psicoterapia (nascita della psicanalisi nel secondo e terapie di gruppo nel primo), è nell'ultimo scritto, invece, che emerge con insistenza la pratica filosofica, favorita da un pensatore come Baruch Spinoza e dalla sua visione del mondo dove tutto è causato da qualcosa di precedente. Il filosofo olandese si allontana dalla psicoterapia, perché come scrive Yalom nel testo: «Non esiste nemmeno una tecnica nell'opera di Spinoza» (*Op.cit.*, p. 368). Ecco la dicotomia essenziale posta dalla pratica filosofica e presente nella speculazione filosofica spinoziana: tecnica da un lato e filosofia dall'altro. Il fatto che l'autore abbia dedicato anche questo romanzo a simili tematiche, è emblematico e significativo e mostra la breccia che la filosofia ha riaperto nella nostra società.



**Tiziano Possamai**  
***Consulenza filosofica e postmodernità. Una lettura critica.***  
**(Carocci, Roma 2011)**

di Chiara Zanella

«Non posso fare a meno di pensare a una critica che non cerchi di giudicare, ma di far esistere un'opera, un libro, una frase, un'idea».

La citazione foucaultiana (*Il filosofo mascherato*, 1980) appare in esergo al libro *Consulenza filosofica e postmodernità. Una lettura critica* e intende rappresentare gli intenti con cui Tiziano Possamai scrive questo breve e intenso saggio che oserei definirei tridimensionale per via dei molteplici piani che vi giocano, più che in ogni pagina, direi in ogni parola. Il volume raccoglie una parziale, anche se corposa, trascrizione della tesi di dottorato dell'autore, presentata nell'anno accademico 2008-2009 all'Ateneo di Trieste; tutore e relatore è Pier Aldo Rovatti e l'impostazione critica fa ampio riferimento a Foucault, alla sociologia degli anni Settanta-Ottanta e alla psicoanalisi freudiana. Se gli spunti analitici possono apparire un po' scontati a chi conosce l'Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche (animato, appunto, da Rovatti e di cui Possamai fa parte), ingaggiare un confronto serrato e personale con i tanti paradossi della consulenza che Possamai riesce a radunare nelle centododici pagine del saggio potrebbe invece rivelarsi un utile esercizio filosofico per tutti noi praticanti: soprattutto quando questi paradossi si amplifichino in quello estremo di restare pervicacemente attaccati al sogno (im)possibile di una consulenza che esista nello stesso senso inteso da Foucault. Ma vediamo qualche breve passaggio.

La prima questione che il saggio di Possamai affronta è quella genealogica: «a quale cultura e soggettività (cor)risponde una pratica come la consulenza filosofica?».

In questa accezione “soggettività” è un concetto problematico che può rinviare sia al nucleo individuale attorno a cui si raduna ogni consapevo-

## *Phronesis*

lezza (di sé e del mondo) sia, foucaultianamente, all'esito singolare del lavoro di modellamento operato dalla "microfisica" culturale e sociale. Il continuo rimando dall'una all'altra genera, non solo qui ma in tutto il libro, una struttura analitica complessa, tridimensionale - come ho detto -, dove il linguaggio si sdoppia per affermare e sospendere in contemporanea il concetto che a fatica va componendo. L'effetto è assicurato, come aprire una matryoska da cui ogni volta esce un nuovo, inatteso elemento.

Sono tre le radici da cui - dice Possamai - sembra emergere la consulenza filosofica; nata in risposta al disagio soggettivo interno alla società tecnologica post-moderna e al bisogno di rinnovare una filosofia che, tenuta al chiuso dell'accademia, sa di stantio, la consulenza filosofica sembra provenire da sentieri già tracciati: l'antipsichiatria, la polemologia e la psicoanalisi. In rapporto alla prima radice - l'antipsichiatria, di cui sarebbe la continuazione -, la consulenza filosofica avrebbe l'indubbio vantaggio di collocarsi al di fuori dell'ambito clinico e di essere perciò meno soggetta a restrizioni nel combattere la medicalizzazione del disagio individuale; e ciò benché una citazione di Foucault estesa al libro di Cavadi *Quando ha problemi chi è sano di mente*<sup>1</sup> ci segnali, proprio nel riferimento di Cavadi alla salute mentale, l'impossibilità di uscire dal paradigma medico imperante.

La seconda radice, ovvero la polemologia, fa riferimento al recupero operato dalla consulenza (si cita Achenbach) di - ma soprattutto alla collocazione della stessa filosofia della consulenza in - una tradizione minore rispetto a quella in auge nell'accademia. L'interesse per la filosofia in versione "popolare" segnalerebbe la volontà della consulenza di permanere - rispetto ai filoni ufficiali e istituzionali - in uno stato di nomadismo, inteso come «tessuto di relazioni immanenti» che inibirebbe «l'installazione di poteri stabili», favorendo in tal modo una resistenza al potere degli Stati di operare il controllo della libertà di pensiero dei singoli. In questo caso, il paradosso sarebbe rappresentato dalla volontà di istituzionalizzazione propria della presente fase storica della consulenza. Infine, il confronto con la psicoanalisi ricondurrebbe la consulenza nell'alveo delle "terapie" della parola, come rende palese il riferimento di Possamai ad un bell'arti-

<sup>1</sup> Augusto Cavadi, *Quando ha problemi chi è sano di mente. Un'introduzione al philosophical counseling*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003



## *Phronesis*

colo di Maria Luisa Martini<sup>2</sup> del 2008; nella rotazione susseguente, questa somiglianza diviene assoggettamento alle medesime dinamiche della psicoanalisi che ricombina gli elementi messi a nudo dall'analisi in maniera da renderli funzionali alla "guarigione" dal disagio.

La seconda domanda genealogica che l'autore esamina è «perché (la consulenza filosofica) emerge ora, in questo nostro attuale contesto socio culturale?». Per rispondere, Possamai ricorre a Lyotard - la cui teorizzazione della post-modernità precede di qualche anno l'apertura del *Philosophische Praxis* di Achenbach - e a Lasch, il sociologo della *Cultura del narcisismo* cui lo stesso Foucault si dichiara debitore. Sarà però la lettura incrociata di Freud e di Bauman a riassumere gli ambigui tratti della risposta che - secondo Possamai - la consulenza pretenderebbe di dare al disagio presente: così, al dettato freudiano secondo cui «l'analisi ha da esser condotta "in stato di frustrazione"», viene accostato il principio su cui si regge la civiltà dei consumi, ovvero la infinita riproduzione del bisogno: il consumismo funziona solo se «riesce a rendere permanente la non-soddisfazione». Si dà allora lo strano (ma non troppo) caso di un'arte che nasce per sollevare da un disagio, mantenendolo tuttavia, perché in esso ha la sua ragion d'essere; infatti, essendo programmaticamente una «delusione mirata», come dice Achenbach, la consulenza ripropone al suo interno la regola fondamentale del mondo dei consumi: reiterare le condizioni della domanda, affinché la richiesta non cessi. Invero, ci si potrebbe chiedere se questa delusione-frustrazione abbia lo stesso senso in economia e in consulenza, versante che Possamai trascura e forse non dovrebbe: lo spostamento del problema operato dalla filosofia equivale al recupero di uno sguardo olistico più che ad un deliberato gioco a nascondino. Ma certo, nel gioco impostato da Possamai, ed espresso con una formula di Bauman è «la mancata soddisfazione dei desideri, la convinzione ferma e costante secondo cui ogni atto per soddisfarli lasci ancora molto da desiderare e da migliorare, a far volare l'economia che si rivolge ai consumatori». Sia che ci si collochi nella prospettiva sociologica del passaggio da una "cultura del narcisismo" a quella "terapeutica"; sia che si concordi sul disagio come esito della caduta di uno schema normativo condiviso e

<sup>2</sup> Maria Luisa Martini, *Le parole che curano. La lezione freudiana nelle pratiche filosofiche*, in M. Conci, M.L. Martini, *Freud e il Novecento*, Borla, Roma, 2008

## *Phronesis*

conseguente insabbiamento nel pantano delle infinite possibilità (da cui la libertà non riuscirebbe a tirar fuori una determinazione che vinca su tutte le altre), ovunque si volga lo sguardo non si esce dalla stravaganza di una consulenza che, posta sul mercato come risposta a questo stato di cose, subisce la stessa sorte delle merci: «qualsiasi cosa questo mercato tocchi si trasforma in una merce di consumo, anche le cose che cercano di sottrarsi ad esso, e persino i modi e i mezzi che esse impiegano nei loro tentativi di fuga» (Bauman). Sarebbe solo passando dall'offerta di prestazione specialistica - che, come ormai possiamo immaginare, nel rivolgersi a coloro che la richiedono rinfoltirebbe le già abbondanti schiere dei frustrati che si sentono perennemente incompetenti davanti alla lista sconfinata di abilità richieste dall'immaginario sociale - alla realizzazione di uno spazio libero del pensiero (in cui mettersi alla prova per esplorare dialogicamente nuove forme di relazione a se stessi e agli altri) che la consulenza potrebbe realizzare la sua "resistenza" al dominio socio-culturale e politico, configurando così la propria più genuina (im)possibilità.

Mi piace però pensare che qui la consulenza più consapevole sia già arrivata.

Dopo aver dato un'idea di come si articola l'analisi di Possamai, e per evitare di riassumere malamente il libro togliendo ai lettori il gusto del corpo a corpo, lascerò da parte quattro dei sei capitoli in cui si articola l'analisi per dedicarmi - dopo Genealogie - alla sezione dedicata alle retoriche della consulenza intitolata Distanze. La scelta non privilegia un aspetto particolarmente rimarchevole nell'economia del libro, ma si propone, ancora, di discutere una questione rilevante per il consulente che legge; soprattutto quello ingenuo che, lancia in resta, immagina di accingersi - nel *consulere* - ad un gesto che intenderebbe rivoluzionare il modo di fare filosofia (e, contestualmente e quasi *en passant*, di salvare il mondo) e si ritrova invece nella vecchia, scomoda buca di Talete. Mi riferisco a tre delle più trite retoriche di pressoché ogni possibile consulenza filosofica: che la filosofia in consulenza possa farsi «spazio di azione concreta, di presa diretta ed effettiva su quel mondo della vita che generalmente le sfugge»; che il consulente, vittima di questo abbaglio, (ritenga e) proponga il proprio filosofare in quanto diverso dall'astrazione di stampo accademico; e, in ultimo, che possa verificarsi quello che «Whitehead chiamerebbe un "errore di con-

## *Phronesis*

cretezza mal posta” e Bertrand Russel di tipologia logica» qualora l’esame delle visioni del mondo finisse col confondere la mappa col territorio: «considerare la consulenza filosofica un’attività pratica perché si occupa di questioni pratiche è un po’ come considerare commestibile un menù perché si occupa di cose commestibili».

Niente a che dire: tre problemini coi fiocchi con i quali ogni consulente dovrebbe seriamente confrontarsi. Perché è vero:

1. in consulenza il problema dell’ospite è reale, mentre la riflessione non può essere che teorica - e il ritorno al reale, con l’eventuale trasformazione, un’ipotesi di lavoro da mettere in congelatore, visto che dipende dall’ospite -;

2. la riflessione opera all’interno di un’astrazione che, in quanto tale, è in tutto e per tutto identica a quella della filosofia accademica; e, infine,

3. una visione del mondo non è il mondo, ma un ordine prospettico elaborato immancabilmente a partire da sé (benché con lo zampino - che sparglia le carte? - del consulente...).

«La mappa non è il territorio, la parola gatto non graffia, eppure parole e pensieri possono graffiare molto più di un gatto. Le parole e spesso anche i pensieri sono macigni»: come se la visione del mondo, pur non essendo il mondo, lo colorasse di sé? E come pensare altrimenti? Se l’incauto filosofo, nella sua foga filosofica, trascurasse il dato di fatto che sulla sedia accanto sta seduto un essere umano col suo bel carico di questioni reali, spesso non ancora tradotte in parole condivisibili, potrebbe effettivamente succedere che, somministrando il Platone di turno - benché Marinoff l’abbia consacrato “meglio del Prozac” - egli si ritrovi col “paziente” in crisi anafilattica, crisi cui solo una bella dose di adrenalina può notoriamente porre rimedio. La realtà della consulenza filosofica, infatti, include necessariamente la logica, ma non vi si riduce; domanda il rigore, ma deve saper avvolgere morbidamente; offre un dialogo e tuttavia accoglie e rispetta i silenzi: deve cioè suscitare un movimento interno, distillare la filosofia in gocce che trasudano dall’ospite, non in grandi bicchieri da offrire incautamente agli assetati.

È sano che ogni tanto qualcuno ce lo ricordi, casomai non ci avessimo riflettuto sufficientemente in proprio: perché, in tal caso, tutto saremmo (profeti, leader carismatici, fustigatori dei costumi pubblici e privati, sacer-

## *Phronesis*

doti, persino filosofi), fuorché consulenti filosofici.

«Non posso fare a meno di pensare a una critica che non cerchi di giudicare, ma di far esistere un'opera, un libro, una frase, un'idea». E allora buon auto-esame critico, cari colleghi!

**Franca D'Agostini,**  
***Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico***  
**(Bollati Boringhieri, Torino 2010)**

di Annalisa De Carli

Il progressivo imbarbarimento della comunicazione pubblica rende sempre meno trasparenti i discorsi, e quindi il pensiero, di oratori ai quali spesso concediamo la nostra fiducia con troppa superficialità. Banalmente, la scelta elettorale può risultare approssimativa, nell'assenza apparente di ideologie di riferimento e valori condivisi. Allora scegliamo sulla base della capacità persuasiva di un candidato rispetto agli altri, magari affidandoci alla simpatia personale o alla consuetudine. Ma esistono degli strumenti che ci aiutino a orientarci nella giungla di informazioni da cui siamo quotidianamente investiti? Il saggio di Franca D'Agostini *Verità avvelenata*, uscito nel 2010 per Bollati Boringhieri, che porta significativamente il sottotitolo *Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, ha il preciso scopo di dotarci di criteri rigorosi finalizzati a comprendere, filtrare e valutare gli argomenti che ci vengono proposti.

Docente di "Filosofia della scienza" al Politecnico di Torino e di "Logic and Epistemology of Social Sciences" presso l'Università Statale di Milano, la filosofa da oltre un decennio si occupa con passione di verità, analizzando questo concetto, che la filosofia ha da sempre posto fra gli "universali", prevalentemente, ma non esclusivamente, da un punto di vista logico. Alcuni dei suoi numerosi libri sono espressamente dedicati all'indagine di questo tema, da *Disavventure della verità*, pubblicato nel 2002, fino al più recente *Introduzione alla verità* (2011), passando attraverso saggi logico-filosofici dove pure qualche discorso intorno alla verità è necessario. In molti suoi testi, rigorosi ma fruibili anche da un pubblico non sempre specialistico, D'Agostini dimostra opportunamente una considerazione particolare per l'uso che della verità e dell'argomentazione si fa

## *Phronesis*

nella comunicazione pubblica.

Introducendo *Verità avvelenata*, l'autrice spiega che il titolo «fa riferimento alla strategia retorico-argomentativa nota come *avvelenamento del pozzo*» (p. 11), che consiste nella delegittimazione preventiva dell'avversario per mezzo della diffusione di insinuazioni miranti a togliere credibilità alla persona stessa, indipendentemente dagli argomenti in questione. Così come contaminando l'acqua del pozzo con una piccola dose di veleno si otterrà l'effetto, assolutamente sproporzionato, di intossicare un'intera comunità, allo stesso modo il sospetto insinuato sull'avversario nullificherà l'eventuale bontà di ogni sua azione o affermazione. Del resto già Virgilio, nel bellissimo canto di *Didone*, ci avvertiva: «It Fama per urbes, Fama, malum qua non aliud velocius ullum!»<sup>1</sup>.

Riferendo la metafora all'attuale dibattito pubblico italiano, D'Agostini accetta «la tesi sociologizzante» che attribuisce la rapidità di propagazione del veleno, oltre che all'«effetto di risonanza prodotto dai media», alla «crisi delle ideologie», indebolite «in condizioni di accresciuto nichilismo democratico» (p. 218), che avrebbe promosso «il fenomeno noto come “personalizzazione della politica”» (p. 12). Correlato dell'avvelenamento è il «*grigiore epistemico*» (p. 13), ovvero la crescente sfiducia dei cittadini. Se i tentativi di risanamento, in genere, mirano all'intervento su questi parametri, la prospettiva proposta da questo saggio è completamente diversa, offrendo un farmaco già noto ai Greci, «la pratica che fu chiamata *dialettica*, ossia l'abilità argomentativa rivolta al giusto, al vero, al bene», che implica «una competenza *filosofica* relativa all'argomentazione» (p. 14). Perché il problema non sta tanto nell'avvelenamento del pozzo, quanto nel «fatto che *non lo si veda*, e non si capisca dove stia il veleno ossia l'errore strategico, l'opportunità ideologica, l'interesse» (p. 15)<sup>2</sup>.

Vediamo, allora, come possiamo apprendere a valutare le argomentazioni, discernendo la loro correttezza formale dalla verità contenutistica, smascherandone le fallacie e misurando l'efficacia e la forza degli argomenti stessi. Troviamo qui l'indicazione della necessità di quell'educazione al pensiero logico-argomentativo e critico che il filosofo statunitense Matthew Lipman ritenne propedeutica alla capacità di ragionare bene. Anch'e-

<sup>1</sup> Virgilio, *Eneide*, Libro IV, vv. 173-174.

<sup>2</sup> Corsivo nel testo, come nelle citazioni successive.

## *Phronesis*

gli logico di formazione, ideò la pratica della *Philosophy for Children* quale metodologia educativa di base per tutti i cicli scolastici, trasversale agli insegnamenti disciplinari. La stessa Martha Nussbaum, che tanto ha valorizzato il pensiero emotivo, ritiene «possibile, ed essenziale, incoraggiare il metodo socratico fin dall'inizio del percorso formativo del bambino»<sup>3</sup>, al fine di educare gli studenti al pensiero critico e razionale. La diffusa mancanza di capacità critica, infatti, genera una serie di difficoltà cognitive che si ripercuotono direttamente sulla vita civile: l'assenza di chiarezza concettuale, innanzitutto, comporta incertezza di giudizio e, quindi, incapacità di operare scelte motivate; l'influenzabilità delle persone, facilmente suggestionabili dall'abilità retorica o dal prestigio dell'oratore, derivante dall'assenza di consuetudine alla valutazione critica degli argomenti proposti, e l'associata incapacità di pensiero empatico favoriscono lo scontro impulsivo, piuttosto che il confronto ragionato; e ancora, la limitata «capacità di immaginazione e pensiero indipendente», riduce anche le possibilità di sviluppo del «campo dell'innovazione»<sup>4</sup>. Perché, argomenta Nussbaum,

gli esseri umani sono inclini alla sottomissione, sia verso l'autorità, sia verso il gruppo dei pari; per evitare che si commettano atrocità dobbiamo contrastare queste tendenze, producendo una cultura del dissenso individuale. (...) una sola voce critica può comunque avere conseguenze significative. Incoraggiando la presa di posizione attiva di ciascuno, promuoviamo anche una cultura della responsabilità. Quando le persone si sentono responsabili delle proprie idee, è più probabile che lo siano anche delle proprie azioni<sup>5</sup>.

### **Democrazia e filosofia**

Come sapevano bene gli antichi Greci, la democrazia è un bene prezioso di cui solo cittadini consapevoli possono aver cura. E proprio nella costituzione della *polis* democratica D'Agostini pone le basi per lo sviluppo della filosofia. La studiosa opera una ricostruzione storico-genealogica degli inizi della filosofia, contrapposta alla tesi classica secondo cui la fi-

<sup>3</sup> Martha Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 73.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 71.

## *Phronesis*

losofia nacque dalla ricerca di risposte razionali in luogo delle spiegazioni prima offerte dalla mitologia, dalla religione, dalla narrazione. Questa ricerca, afferma, diede origine alla scienza che permise ai greci di concepire l'idea di democrazia. E la democrazia persegue le condizioni della felicità, basata sulla libertà e sulla giustizia, attraverso la discussione argomentata, il ragionamento, il confronto. La nascita della democrazia nella *polis* greca del IV secolo a.C. fu la condizione da cui emerse «l'evidenza della forma dei ragionamenti» e la forma dei ragionamenti pose la questione «di una speciale disciplina che, molto dopo, con gli Stoici, si chiamerà 'logica', che è la scienza della deduzione per Aristotele». E dall'uso della 'scienza della deduzione' nacque la filosofia<sup>6</sup>.

Nel suo ultimo lavoro, *I mondi comunque possibili*<sup>7</sup>, D'Agostini spiega che «la filosofia di cui parliamo è esattamente corrispondente al significato che entrò in uso in Grecia nel IV secolo a.C.»<sup>8</sup>, individuando in Platone e Aristotele i fautori della distinzione fra sofista e filosofo, parola che denotò innanzitutto il modo di operare socratico. I sofisti furono, infatti,

tra i primi *scopritori* della logica nell'antichità, nel senso che scoprirono che l'arte di ragionare, ossia di derivare conclusioni da premesse, segue *forme* più o meno costanti, e che queste forme possono essere *insegnate*, in questo modo rendendo più abili, rapidi e convincenti i nostri ragionamenti. Era questa la base della *paidéia* greca: insegnate ai cittadini a ragionare e ad argomentare, e prevarranno gli *áristoi*, i migliori<sup>9</sup>.

Se gli uomini sono abitati da «concetti speciali, che guidano le idee, i pensieri, e derivatamente l'azione»<sup>10</sup>, la bontà di un ragionamento, come insegnò Socrate, non è data dalla sua forza persuasiva, che pertiene alla retorica, ma dal rigore argomentativo, orientato al perseguimento del vero e del bene. Ma, non essendo sempre facile accertare i contenuti specifici di verità, bontà e giustizia nei singoli casi particolari, Socrate inaugurò la

<sup>6</sup> Dalla *Lectio Magistralis* di Franca D'Agostini al Seminario *Phronesis* di Firenze, 14-15 luglio 2012.

<sup>7</sup> Franca D'Agostini, *I mondi comunque possibili. Logica per la filosofia e il ragionamento comune*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 302.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 303.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 303.



## *Phronesis*

pratica dialogica, la discussione critica.

Ed ecco, appunto, la *filosofia*: la pratica *discussiva, critica e scettica* (in una parola, si direbbe: dialettica), che confronta dialogicamente premesse e conclusioni, smascherando il falso, l'insensato, l'illogico, dannoso agli individui e alla collettività.

Ecco allora la figura “professionale” per così dire di Socrate: il tafano fastidioso, posto ai fianchi della collettività, e incaricato di *disturbarla*, mettendo in forse quel che è ritenuto vero, e giusto, ossia: *mobilizzando* i concetti filosofici fondamentali, e dunque, *facendoli agire*<sup>11</sup>.

### **Ragionamenti e argomenti**

D'Agostini sostiene una posizione realistica della verità, chiarendo che «gli enunciati dichiarativi contengono un riferimento (intenzionale) a “come è fatto il mondo”, oppure “come stanno le cose” e sono dotati di quella «*pretesa di verità*» che è «un dato essenziale della presentazione di una tesi» (pp. 25-26). Le tesi controverse devono essere sostenute da ragioni, che ne costituiscono un processo di giustificazione, basato su verità ritenute ragionevolmente certe (scientifiche, logiche, storiche, ecc.) a supporto di verità meno certe (p. 27):

Giustificare una tesi significa (idealmente) mettere  $\alpha$  in rapporto ad altre tesi-proposizioni, come  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$ , che sicuramente accettiamo (o su cui abbiamo un grado di certezza maggiore), e mostrare che tali tesi in qualche modo *implicano*  $\alpha$ , ovvero sono ad essa legate epistemicamente, semanticamente, logicamente.

Posto che «ragionare significa inferire, ossia derivare, da certi dati conclusioni», sulla scorta di Adelino Cattani, si afferma che «la logica costituisce “lo scheletro” del corpo dell'argomentazione umana», mentre la teoria dell'argomentazione «ne costituisce “la carne”» (p. 36)<sup>12</sup>. Attenendosi a tale linea di continuità fra logica e teoria dell'argomentazione, su cui non tutti gli studiosi concordano<sup>13</sup>, così D'Agostini definisce ragionamenti e

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 304.

<sup>12</sup> Adelino Cattani, *Discorsi ingannevoli. Appunti per difendersi, attaccare, divertirsi*, GB, Padova 1995.

<sup>13</sup> Altrove D'Agostini fa riferimento alla teoria di Boniolo e Vidali (*Strumenti per ragionare*.

## *Phronesis*

argomenti (pp. 27 e 28):

Un ragionamento è solo e semplicemente: *un insieme di proposizioni, alcune delle quali sono premesse* (ossia enunciati che esibiscono i dati di partenza), *e altre* (di solito una) *sono conclusioni* (dati inferiti). Un *argomento* è invece *la versione pubblica, intersoggettiva, di un ragionamento*.

Naturalmente una discussione potrà avere un esito proficuo solo a condizione che i partecipanti accettino regole condivise: abbiamo allora un dibattito *razionale*, sottoposto alle leggi della logica, definita «*teoria formale del ragionamento*». Dunque la logica si occupa della *validità* delle inferenze (verità-inferenza), studiandone le forme. Ma, affinché un argomento sia *corretto* (*sound*), oltre a essere valido deve essere sostenuto da premesse che «*riconosciamo come vere*» (verità-evidenza). Verificare la *correttezza* «*ossia validità + verità*» di un ragionamento è compito della *teoria dell'argomentazione* (p. 32).

La validità, «*condizione universale e preliminare*» di un ragionamento, viene ulteriormente distinta in *validità sintattica*, che «*fa riferimento alle relazioni interne al linguaggio che stiamo usando*» e *validità semantica*, o «*requisito del truth-preserving*»: se le premesse di un ragionamento sono vere, la conclusione che ne consegue è necessariamente vera (pp. 32-33). Ma, per essere buono, un argomento, oltre che *sound* deve essere anche convincente. Della *persuasività*, la cui eventuale assenza non inficia la correttezza di un argomento, si occupa specificamente la retorica, tradizionalmente «*l'arte di parlare*» (p. 37). Oltre alla logica e alla retorica, allo studio dell'argomentazione sono interessate anche la metafisica, relativamente alla riflessione sulla realtà, e l'epistemologia, per quanto riguarda le teorie della conoscenza. Poiché oggetto specifico di questo studio è la bontà dei ragionamenti, D'Agostini approfondisce l'analisi e la valutazione degli argomenti,

*Logica e teoria dell'argomentazione*, Bruno Mondadori, Milano 2011), che intendono l'argomentazione come un «*ragionamento situato*», per cui la teoria dell'argomentazione risulta essere una declinazione in-contesto della logica. Ma approcci diversi, quale quello «*pragma-dialettico*» di Van Eemeren e Grootendorst (*Una teoria sistematica dell'argomentazione. L'approccio pragma-dialettico*, Mimesis, Milano 2008) attribuiscono alla teoria dell'argomentazione la valenza di studio del processo persuasivo, quella che Austin chiamava dimensione perlocutiva (*Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 2008), distinguendola dalla logica, che si occupa della validità formale degli argomenti, e dalla filosofia, che è interessata alla verità delle tesi che supportano l'argomentazione.

## *Phronesis*

dedicando un'ampia dissertazione allo studio delle fallacie. È, infatti, la capacità di discernere fra ragionamenti *sound* e argomentazioni scorrette che sostiene una politica democratica, nella misura in cui «verità-inferenza e verità-evidenza sono il tessuto stesso su cui nascono e operano le decisioni, che si chiami “spazio delle ragioni”, o *lógos*, o “ragione”»<sup>14</sup>.

Il cittadino consapevole deve essere in grado di «individuare e riconoscere gli argomenti» (p. 44) e le tesi che li sostengono, identificando premesse e conclusioni tramite gli indicatori preposti, esplicitando gli argomenti impliciti, scomponendo i discorsi. Semplificando lo schema proposto da Stephen Toulmin<sup>15</sup>, che distingue sei componenti in un argomento (dati, conclusione, quantificatore, tesi-garante, tesi di supporto del garante e prova contraria), D'Agostini isola «soltanto *premesse* (tesi di supporto) e *conclusione* (tesi principale)», esplicando che «le premesse possono essere proposizioni che esprimono: dati di partenza, che possono essere osservazioni o informazioni; ragioni-garanti per inferire le conclusioni dai dati; dati che servono a far valere le ragioni-garanti; eliminazione di ragioni contrarie alla conclusione o a qualche tesi intermedia» (pp. 59-62).

La parafrasi degli argomenti complessi, ossia la «versione dell'argomento nella forma di una lista di enunciati dichiarativi» (p. 46), comprensibili ciascuno indipendentemente dagli altri, prevede il frazionamento logico, la semplificazione e la chiarificazione delle espressioni oscure, nonché la corretta interpretazione di ogni enunciato semplice. Andrea Iacona, cui D'Agostini espressamente si richiama e che insiste sull'utilità della parafrasi ai fini della corretta comprensione di un argomento complesso, mette in guardia anche da una serie di locuzioni retoriche atte a «rafforzare» o «indebolire» un argomento (“è ovvio che”, “sono certo che”, “è possibile che”, “credo che”), che risultano spesso «fuorvianti»<sup>16</sup>.

I criteri per la valutazione di un argomento vengono perciò sintetizzati in cinque requisiti interni: validità, verità delle premesse, pertinenza o rilevanza delle premesse rispetto alle conclusioni, fecondità dell'inferenza (ovvero la sua capacità di produrre nuova conoscenza), forza, e uno esterno, il potere persuasivo.

<sup>14</sup> Franca D'Agostini, *I mondi comunque possibili*, cit., p. 307.

<sup>15</sup> Stephen E. Toulmin, *Gli usi dell'argomentazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1975.

<sup>16</sup> Andrea Iacona, *L'argomentazione*, Einaudi, Torino 2005, p. 7.

### Come riconoscere la verità?

Sgomberato il campo da ogni possibile scetticismo radicale, in quanto l'affermazione che la verità non esiste, essendo un'affermazione categorica e quindi dotata della pretesa di verità, contraddice se stessa asserendo che almeno una verità esiste, dobbiamo distinguere fra «la realtà delle cose che percepiamo» e la «verità pubblica», che assume un'importanza fondamentale in sede argomentativa, in quanto condiziona doppiamente gli individui. Da un lato ha concorso a informarne la visione del mondo, dall'altro è difficile sottrarsi a quella verità che è «ritenuta tale da una comunità di persone» (p. 89). L'eventuale inganno può essere sventato dal «vero *mobile e critico* di chi non dà per scontato nulla»: rispetto alla presunta verità pubblica, si tratta «di essere pronti a “mobilizzarla”, o “renderla fluida”» come dice Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*» (p. 91).

Comprendiamo allora l'importanza attribuita al riconoscimento delle fallacie, cui è dedicata un'ampia sezione del libro. La falsificazione della comunicazione pubblica può essere smascherata individuando le fallacie che la rendono ingannevole, le mezze verità (il “finto” o “quasi-vero”), con cui sono state costruite narrazioni vantaggiose per l'oratore. In analogia con i criteri di valutazione della correttezza di un argomento, D'Agostini ravvisa «cinque famiglie di fallacie: *formali, induttive, di falsa premessa, di ridondanza, di circolarità*», oltre a «due gruppi di fallacie “trasversali”» (p. 107), quelle *pragmatiche* e quelle *ermeneutiche*. Le due maggiori difficoltà dipendono dalla necessità di attenta contestualizzazione dell'argomentazione e dal fatto che generalmente una fallacia si presenta in forma spuria.

Gli *spin doctors* creano argomenti in cui «il legame concettuale e logico tra le premesse e le conclusioni è solo apparente» (fallacia di *rilevanza*), il politico critica l'avversario sul piano personale, ignorando le sue tesi (fallacia *ad nomine* e *avvelenamento del pozzo*), il successo è basato solo sul carisma dell'oratore (fallacia *ad verecundiam*), in assenza di buoni controargomenti si sposta l'attenzione su un'altra questione (*distrazioni*) oppure su una tematica collaterale, evitando il tema in discussione (*ignoratio elenchi*), si postula l'equivalenza di vero e giustificato (*dogmatismo ad ignorantiam*), si presuppone la tesi che deve essere dimostrata (*circolarità*) o si decontestualizza tendenziosamente un'affermazione (*closed reading*); ci si appella,

## *Phronesis*

poi, abbondantemente, alle emozioni: riferendosi alla forza (argomento *ad baculum*), a sentimenti popolari (*ad populum*), alla pietà (*ad misericordiam*). Ecco le strategie comunemente più usate nel dibattito pubblico, ciascuna delle quali è corredata di numerosi esempi pratici. Ma il fatto che queste fallacie fossero note fin dall'antichità suggerisce che i sofisti di ogni epoca hanno sempre avvelenato i pozzi per trarne vantaggio in assenza di buoni argomenti o capacità riconosciute (pp. 109-116).

### **Verità e democrazia**

Se nel dibattito pubblico è impossibile pervenire a una «verità ultimativa», pena la soppressione del «gioco libero delle opinioni in cui convergono seduzione e fortuna», che è un pilastro «della ragione democratica», un certo tasso di «avvelenamento generalizzato delle procedure argomentative» è «il prezzo che la democrazia deve pagare per salvaguardare la libertà» (p. 215). La vera insidia dell'attuale situazione di falsificazione di ogni verità risiede nel suo potere generativo di un nichilismo diffuso, che ha alimentato «una indifferenza politica di fondo» (p. 222). L'invito di D'Agostini è quello di filosofare per andare oltre il nichilismo, perché scopriremo che «c'è ancora molto da imparare»: la filosofia è, infatti, «la disciplina che quando trova risposte *chiede ancora*» (p. 223).

In *Appendice* troviamo *Un contributo all'uso pubblico del concetto di verità*, dove l'autrice, distinguendo l'uso del concetto di “verità” da quello di “realtà”, chiarisce che «forse *non ci piace* parlare di verità o usare o presupporre il concetto di verità, ma sembra *inevitabile* farlo, e non facendolo semplicemente perdiamo l'occasione di capire perché alcune tesi (alcune generalizzazioni) sono accettabili e altre no» (p. 242).

Il problema risiede nell'uso che facciamo «della parola “verità”», soprattutto quando dobbiamo decidere «sulle frasi dogmatiche riguardanti le cose non evidenti». Approfittando della «scarsa giustificabilità di certe verità», il dogmatico, che D'Agostini contrappone allo scettico, «*si fa una forza della propria e altrui ignoranza*», utilizzando «l'assenza di giustificazioni come fosse essa stessa una giustificazione a sfavore» e identifica poi “giustificato” con “vero” (pp. 244-248). Confusi i termini del discorso e sbarazzatosi - apparentemente - del riferimento a un'ideologia (cioè a una visione del mondo, in definitiva a una filosofia), il politico utilizza un linguaggio

## *Phronesis*

pragmatico, finalizzato a una comunicazione dogmatica difficilmente verificabile. Possiamo, quindi, avere cura della nostra democrazia solo dotando i cittadini di quegli strumenti critici, logici e argomentativi che, prima ancora di abilitarli a sostenere le proprie ragioni, saranno indispensabili alla corretta comprensione e valutazione delle tesi proposte nella comunicazione pubblica, permettendo lo smascheramento delle verità avvelenate.

**Franca D'Agostini**  
***I mondi comunque possibili***  
**(Bollati Boringhieri, Torino 2012)**

di Silvia Peronaci

*Un cervello tutto logica è coltello  
tutto lama  
Fa sanguinare la mano che l'adopera*

Rabindranath Tagore

Il vivente, colui che, per dirla con Novalis, è dotato di sensi, assume, muovendosi nel tempo e nello spazio, le forme più svariate e meravigliose. Fra tali forme crediamo di poter annoverare anche quelle assunte dal movimento del pensiero, dall'atto della deduzione, ossia «*de forme logiche*», quelle «strutture generali» che si ripetono «nei diversi ragionamenti» e che costituiscono «il *dato* di partenza da cui inizia il lavoro logico»<sup>1</sup>. Scrive Franca D'Agostini, nel suo ultimo libro, che «tutta la logica, antica e moderna, è in un certo qual modo formale» (p.15), perché si propone di «stabilire la validità *in virtù della forma*» (p.321). Il libro, che qui illustriamo aprendoci alcune piste di lettura a noi più congeniali, ha però una particolarità: non si rivolge agli studiosi di teorie formali e ai matematici, ma a chiunque intenda «agire nel proprio settore, in filosofia, in politica, nella pratica giuridica e in quella scientifica, o anche nella vita quotidiana, con una maggiore consapevolezza circa quali ragionamenti funzionino e quali no» (p. 10). Si tratta dunque di un manuale di logica con una base tradizionale, una formalizzazione e dei principi di dimostrazione canonici. Tuttavia non può dirsi un manuale tradizionale giacché non ci sono quegli elementi tipici per collegare la logica al ragionamento matematico che rappresenta una piccola regione di quella più vasta area che è il ragionamento comune. La

<sup>1</sup> Franca D'Agostini, *I mondi comunque possibili*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 32.

## *Phronesis*

filosofa intende rettificare quel luogo comune per cui «dire logica oggi (...) è come dire matematica» (p. 313). Il ragionamento, infatti, non appartiene solo all'universo matematico perché, in quanto schema sottostante a ogni comportamento razionale, la sua forma è una realtà che mettiamo in atto ogni giorno.

La logica, intesa come «arte del ragionamento», concerne dunque le azioni che normalmente facciamo. Non sarà allora superfluo impararla visto che la pratichiamo già? Non sarà più divertente apprendere qualcosa di completamente nuovo che ancora non sappiamo fare? Studiare ciò che si sa già fare, infatti, più che divertire può indisporre giacché mette in luce che si potrebbe far meglio, che si dovrebbe disimpararlo e dunque staccarsi da un'abitudine - cui nel frattempo ci si era forse affezionati - come da un mondo vecchio e logoro. È pur vero però che preme su di noi anche un'insopprimibile «volontà di forma» - per dirla con Alois Riegl - la brama di scandagliare la superficie di ciò che ci è noto e apprendere cose nuove, di guardare la forma palpabile attraverso quella impalpabile, ma non per questo illogica, di considerare i fatti attraverso la lente del fattibile. Tale passione irrefrenabile a smontare gli orologi, a destabilizzare la stabilità per sperimentare funzioni inedite è un incontro-scontro fra il possibile e il necessario, incontro-scontro che, scrive D'Agostini, rivoluziona «la considerazione dei fatti», «le nostre capacità o incapacità di concepire fatti diversi» (p. 139) e costituisce, in effetti, il fenomeno stesso delle «logiche modali» che cercano di rappresentare l'intreccio fra «come è fatto il mondo (metafisica) e come pensiamo sia fatto (epistemologia)» (*ibidem*).

\*\*\*

Il libro è suddiviso in tre parti corrispondenti, rispettivamente, a tre settori della logica: «logica classica» o standard, «logiche non classiche», «probabilità e decisioni». Questi tre settori hanno in comune l'uso di tecniche formali, di simbolismi e di principi di calcolo, cosa che li distingue dalla «teoria dell'argomentazione» che non rientra propriamente nella logica benché resti a essa legata. Ciascuna delle parti è utilmente corredata di sommari ed esercizi (con le relative soluzioni) cui seguono le *Conclusioni* dell'autrice (che s'interroga sul senso del testo), e un *Appendice* (che ripercorre efficacemente la storia della logica). Le prime due parti sono dedi-



## *Phronesis*

cate alla «logica deduttiva», considerata da alcuni «logica in senso stretto» perché basata sul «legame *necessario* tra premesse e conclusioni» (p. 31). La «logica classica» contempla sia la logica degli enunciati, dove la conclusione è stabilita in base ai rapporti fra gli enunciati, sia la logica dei predicati, dove la conclusione è tratta in base ai rapporti fra i predicati. Le «logiche non classiche», oltre alla «logica modale», che troviamo già in Aristotele, contano: le «logiche condizionali», relative tanto al funzionamento dei condizionali, cioè dell'operatore «se... allora», quanto al «senso della condizionalità»; le «logiche paracomplete» che, in aggiunta ai casi classici, completi, ammettono situazioni incomplete perché né vere, né false (in esse, peraltro, rientra la «logica *μικρολογική*»); le «logiche paraconsistenti» che esaminano la validità dei ragionamenti con enunciati contraddittori, ossia dei paradossi, dimostrando che non comportano l'«esplosione della verità». La terza parte è riservata alla «logica *induttiva*» che si riferisce a situazioni in cui le condizioni non sono del tutto sotto il nostro controllo. Il ragionamento induttivo, probabile ma non necessario, si misura non in base alla «validità» ma in base alla «forza» che, a differenza dell'altra, è un valore «gradualizzabile». Rientra nell'induzione il calcolo delle probabilità per il quale un ragionamento è valido se la probabilità della conclusione è maggiore della probabilità della negazione della conclusione. Quest'ultima parte offre una godibile ricognizione della teoria delle decisioni - che riguarda scelte senza interazione - e della teoria dei giochi - che si riferisce, invece, a scelte interattive.

Le suddette differenziazioni sono state introdotte perché la «logica classica» non era sufficiente a chiarire «molte inferenze del tutto legittime» e altre volte era addirittura «in aperto conflitto con la razionalità» (p. 111). Quel che in simboli, per esempio, è un ragionamento sensato e facilmente dimostrabile, secondo le interpretazioni che se ne danno, può sfociare in un'inferenza falsa come la seguente: «se la pena di morte viene abolita sono felice; dunque se la pena di morte viene abolita e la Terra viene distrutta dai marziani sono felice»<sup>2</sup>. Questo confronto tra linguaggio natu-

<sup>2</sup> *Ibidem*. Si tratta della legge detta di «arricchimento» che, insieme a quella di «concatenazione» e di «contrapposizione», costituisce, come risulta dal lavoro delle «logiche condizionali», una delle varie difficoltà legate al significato classico dell'implicazione materiale (condizionale) da cui emergono situazioni paradossali.

## *Phronesis*

rale e formalismi logici è reso possibile grazie alla traduzione della lingua naturale in simboli, grazie cioè alla «formalizzazione» che, attraverso strutture di semplificazione, monda i ragionamenti del superfluo, li semplifica e ne mette in evidenza quella *forma logica* che ci consente di analizzarne la validità<sup>3</sup>. Uno dei tanti meriti di questo testo è di mostrare al lettore, in modo pratico e accessibile, l'audace percorribilità di questa non facilissima via (che potenzia le capacità mentali come, del resto, il ragionare per immagini e per simboli) accompagnandolo nell'esercizio di tradurre semplici enunciati in linguaggio ordinario, come per esempio «alcuni amano tutti se e solo se sono amati da qualcuno» in formule basate su quantificatori e funtori, tipiche della logica simbolica. una formula. (pp. 106 e 356)

\*\*\*

Tendenzialmente lo studio della logica - consideravamo - indispose perché ci mette in discussione facendo vacillare il senso di confidenza rispetto a funzioni in cui ci credevamo competenti. Ciò che giudicavamo necessario, immutabile, una realtà che forse subivamo e non potevamo scegliere ma in cui ci muovevamo con padronanza, si rivela una sorgente pulsante di possibilità inimmaginate, di risorse non sfruttate che, una volta contemplate in astratto, dobbiamo poi penetrare nella loro logica reale. «Quel che è davvero difficile da motivare sul piano logico», infatti, «è l'esistenza di una necessità (e impossibilità) vincolante». <sup>4</sup> Tale apertura irrefutabile verso «mondi comunque possibili», sorta di laica profezia del futuro accessibile a tutti con un'attenta analisi logica del presente, se per un verso è entusiasmante,

<sup>3</sup> Riportiamo un aneddoto raccontato nel libro che ribadisce l'importanza della formalizzazione per il pensiero: «Nel 1900, durante un famoso convegno internazionale, a Parigi, Russell si accorse che in tutte le discussioni Giuseppe Peano e i suoi allievi dimostravano una precisione e un'agilità di ragionamento superiori a tutti gli altri. Sorpreso di questa diversità, ne chiese le ragioni e Peano spiegò che si doveva all'uso della notazione logica da lui messa a punto in quegli anni» (*op. cit.*, p. 16).

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 139. Vengono in mente, in proposito, alcune suggestive notazioni del celebre gruppo Nicolas Bourbaki: «I matematici sono sempre stati convinti di dimostrare delle "verità" o delle "proposizioni" vere. Evidentemente una simile convinzione non può essere che di ordine sentimentale o metafisico: non si può certo giustificarla ponendosi sul terreno della matematica» (*Éléments de mathématiques. Théorie des ensembles*, Hermann, Paris 1970, IV, p. 43).

## *Phronesis*

per l'altro è come una voragine che apre la terra sotto i piedi e costringe alla libertà di scegliere, a un comportamento maturo. Costringe, per così dire, a volere ciò che facciamo, visto che, non essendo più assolutamente necessario, lo potremmo anche fare in altro modo. Giova davvero andare a stuzzicare una normalità che si sostiene da sé? Chi si è imbattuto, anche solo per caso, nella supposizione di poter fare meglio, nelle seducenti spire della «logica modale», non può più fare a meno di inseguire il miglioramento come fosse un'arte che appassiona, non può più trattenersi dal mettere in discussione processi e idee consolidate, dall'agitarle a una a una - è proprio questa l'etimologia di discutere - col rischio di distruggerle per ricavarne una nuova verità. La valutazione delle situazioni possibili gioca un «ruolo chiave nelle nostre vite», sostiene a ragione Alberto Borghini, un giovane filosofo citato dall'autrice, e anche i sentimenti «più incontrollabili» riguardano «situazioni possibili» (p. 14). Scopo della logica, infatti, non è tarpare le ali al pensiero ma farlo volare. Questo ci dicono le parole scritte da Bertrand Russell nel 1914: «La vecchia logica metteva il pensiero in catene: la nuova logica gli dà le ali» (p. 16). Esplorare ciò che già conosciamo, immergerci in profondità pur potendo restare in superficie, scardinare vecchie prassi di pensiero e montarne di nuove, tutto ciò diventa impulso irrefrenabile quando si comincia a sospettare che, sotto sotto, ci siano abissi straordinari. Tale smania di far luce dove a un occhio ingenuo non pare per niente buio ritrae il desiderio di una vita filosofica intesa come arte di vivere, come studio continuo volto a rendere più preciso, accurato e giusto il proprio gesto nel mondo - sia esso quello di ragionare, amare, respirare o di mantenere una motocicletta. D'Agostini estende a tutti gli esseri umani la previsione della possibilità di una vita filosofica e fa di tale supposizione un'«ipotesi antropologica», un «modo in cui gli esseri umani dovrebbero-potrebbero essere» (p. 305, nota 4).

\*\*\*

Se è vero che il «ragionamento è dappertutto» (p. 312), se è in ogni realtà quotidiana, se qualunque cosa facciamo, che ne siamo o no consapevoli, noi ragioniamo, allora, chi avverte di non sfruttare appieno le promesse insite al proprio passaggio in terra, altro non vuole che apprendere a ragio-

## Phronesis

nare, che ragionare su come ragiona, e realizza tal esigenza in ogni campo perché, qualsiasi disciplina si impari e s'insegni, «si insegna a ragionare» (*ibidem*). Non è un caso che Matthew Lipman, l'inventore della Philosophy for Children, sia stato in origine un insegnante di logica (*ibidem*). Gli «scienziati cognitivi» - afferma l'autrice - «spiegano che addirittura le cellule cerebrali “ragionano”, “prendono decisioni” (a volte sbagliate, a volte giuste), e “imparano” a ragionare in un modo o in un altro» (p. 311). Le scorribande di caccia di un segugio, del resto, sono un caso particolare di «*sillogismo disgiuntivo*».<sup>5</sup> Il cane che, fiutando una pista, giunge a un bivio, imbocca una via, controlla se la preda si è diretta da quella parte e poi, fermatosi d'improvviso, «torna sui suoi passi e imbocca l'altra strada» (p. 65), sta seguendo, senza accorgersene, la più comune «regola della disgiunzione»: data una disgiunzione - «*inclusiva*»<sup>6</sup> - e data la negazione di uno dei due termini disgiunti, il disgiunto restante segue di necessità. Il fatto che senza ragionare non sia comunque possibile «né amare né prendere un caffè», lo ripetevano già i greci «con ostinazione» (p. 310). La stessa opera d'arte scaturisce da ragionamenti preliminari ma rimane virtuosismo e tecnica di scuola se non va oltre. La forma logica può sfociare nella prestazione unica e irripetibile della forma artistica solo dopo che abbia raggiunto l'acme della competenza tecnica. Mozart non sarebbe mai stato un grande genio se non avesse appreso le logiche del pentagramma. Prima è sempre la logica che, insegnando a ragionare, insegna a fare ogni cosa perché educa ad accedere al reale, non per caso e in maniera estemporanea, ma prestando

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 44. Il sillogismo disgiuntivo rientra fra le più comuni «regole» d'inferenza della logica enunciativa, regole di cui diamo, ad ogni buon conto, una «lista»: regole della congiunzione (eliminazione e introduzione), della negazione (doppia negazione e riduzione all'assurdo), della disgiunzione (introduzione, dilemma costruttivo, sillogismo disgiuntivo), le due Regole di De Morgan (negazione di una congiunzione, negazione di una disgiunzione), le regole dei condizionali (*modus ponens*, *modus tollens*, *sillogismo ipotetico*, *prova condizionale*, definizione del condizionale) e quelle del doppio condizionale. La regola è uno schema che fa passare da *enunciati complessi*, assunti come premesse, a conclusioni. Un enunciato complesso è il mondo o la situazione possibile che ciascun *operatore* logico (negazione, congiunzione, disgiunzione, condizionale, equivalenza) isola dagli enunciati semplici su cui opera. La sua verità dipende dalla verità degli enunciati semplici che lo compongono (cfr. *op. cit.*, pp. 40-60).

<sup>6</sup> «La disgiunzione più usata in logica, espressa da Ú (dal latino *vel*), è detta *inclusiva*, e si distingue da quella *esclusiva* (che il latino esprimeva con *aut...aut...*)» (*op. cit.*, p. 37).

## *Phronesis*

attenzione al modo in cui tendiamo a esso, un modo che - si badi bene - non è valido comunque.

Il nostro modo di accedere al reale è fallibile, talvolta deve essere corretto e può esserlo perché non avviene nel nulla ma è inserito nel contesto di una «cultura inferenziale e argomentativa» (p. 308), nel contesto della nostra cultura. Le condizioni di correggibilità di tale accesso al mondo sono date alla logica dal fatto di essere situata in un corpo politico, in quella dimensione pubblica e intersoggettiva da cui dipende la stessa possibilità individuale di pensare, di ragionare, di vivere. Non solo, dunque, la nostra forma di vita poggia largamente sull'uso dell'inferenza ma, per farlo, per basarsi sulla logica, essa deve anche essere consapevole del valore di tale uso, deve cioè riconoscerlo pubblicamente - quasi che la logica, vorremmo dire, al pari della democrazia, fosse un'istituzione civile. Se l'una significa partecipazione di tutti al governo, l'altra implica la partecipazione di tutti al pensiero e alla razionalità. Abbiamo così evidenziato due importanti aspetti reciprocamente interconnessi dal punto di vista fenomenologico: il primo, relativo alla sfera percettiva, rivela, fra i tanti fenomeni umani, la pratica, o, per così dire, il costume antropologico dell'inferenza logica; il secondo, relativo alla sfera valoriale, soppesa il valore di tale rivelamento. Tali aspetti costituiscono i binari sui quali scorre la nostra proposta di lettura del testo di Franca D'Agostini. Il tema propriamente logico - di ordine cognitivo - prende atto dell'esistenza della distinzione tra forma e contenuto, tra il modo in cui ci si danno le cose e le cose stesse. Il tema politico della logica - di ordine assiologico - realizza il valore di quella distinzione affermandone la verità, sostenendo l'importanza di organizzare la vita in conformità a regole in modo da farne una vita filosofica.

\*\*\*

Occupiamoci, per il momento, del lato logico. L'autrice respinge l'equivalenza fra distinzione e scissione propria della logica sofistica e del logicismo. A distanza di duemila anni l'una dall'altro, infatti, l'una per fini meramente retorici, l'altro per fini matematici, questi non solo distinguono, com'è giusto, una verità semantica da una validità logica, ma tendono a recidere tale relazione fondamentale tra significato e sintassi andando a

## *Phronesis*

spezzare quel rapporto tra materia e forma che è alla base del problema mente/corpo, una delle questioni filosoficamente più feconde e affascinanti. Se i sofisti devono poter innanzitutto essere convincenti nei dibattiti cittadini, indipendentemente dalla verità, i logici del primo Novecento devono invece poter ridurre la conoscenza a elementi costitutivi atomici svincolati dal contesto. La logica di questo manuale, però, ci fa capire che il pensiero è un fenomeno interattivo e che l'essere umano entra in relazioni sistemiche complesse con l'ambiente circostante, che non si limita, cioè, a seguire procedimenti simbolici corretti per risolvere «calcolando» - come avrebbe voluto Leibniz - le controversie esistenziali o filosofiche (pp.335-337). In passato i logici avevano formalizzato la logica assiomaticamente, modellando il loro metodo in fuorviante analogia con le teorie formali. Certe formule logicamente valide erano assunte come assiomi dai quali si faceva derivare il resto attraverso regole valide di derivazione. Tale vecchio metodo di ottenere teoremi formali era ingenuo perché richiedeva definizioni di derivabilità *ad hoc* da un insieme di premesse, visto e considerato che non tutte le regole di derivazione conservano la verità sotto determinate interpretazioni. D'Agostini propone di seguire la cosiddetta «*deduzione naturale*»,<sup>7</sup> un metodo più moderno di formalizzazione logica introdotto negli anni '34-'35 da Jaskowski e Gentzen. Si tratta di un sistema naturale di deduzione che non ha assiomi ma solo regole d'inferenza e mette l'accento, opportunamente, sul rapporto di conseguenza logica che va dalle premesse alla conclusione, facendo così somigliare l'inferenza assai più al ragionamento comune. Stando a tale metodo una premessa può essere introdotta a ogni passaggio, senza alcuna giustificazione,<sup>8</sup> e, per lo svolgi-

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 11. «Un metodo di dimostrazione vicino al linguaggio e al ragionamento comuni è quello detto della *deduzione naturale*. Ne studiamo due modi: il metodo sequenziale o lineare; i tableaux. Il metodo lineare consiste nel metter i passi del ragionamento in sequenza, indicando a destra le regole usate. La procedura di dimostrazione con i tableaux si basa sul procedimento detto prova indiretta: se devo dimostrare che date certe premesse p, q e r, consegue s, provo ad aggiungere a p, q, r la negazione di s, e verifico se si generano contraddizioni» (*op. cit.*, p. 59).

<sup>8</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 52. Spiega la filosofa: «Qualche precisazione è necessaria per quelle che si definiscono *assunzioni ad hoc*, ossia quel tipo di premessa che non è presente come tale nel ragionamento, ma di cui ci serviamo provvisoriamente, allo scopo di dimostrare una certa conclusione» (*Ibidem*).

## *Phronesis*

mento delle dimostrazioni, esso si serve dei «tableaux» ad albero in luogo del «metodo lineare» o sequenziale. «Tradizionalmente il metodo lineare è “sintattico” e quello dei tableaux è “semantico”», spiega l’autrice non senza aggiungere una sostanziale considerazione filosofica, vale a dire che, nella deduzione naturale, la «distinzione tra sintassi e semantica è meno rilevante, visto che il dominio di riferimento è il mondo così come viene descritto dalle nostre pratiche linguistiche» (p. 19, nota 10).

Possiamo dunque distinguere una «validità semantica» - con riferimento alla «verità», «al rapporto con un mondo» - da una «validità sintattica» (o «linguistica»), che riguarda invece «il significato delle parole» (p. 29, nota 3). Un ragionamento è valido in un duplice senso: sintattico, «se e solo se rispetta le regole logiche» (p. 30); semantico, se è vera, quando sono vere le premesse, anche la conclusione. (p. 29). Le due nozioni «non sono rivali», leggiamo nel libro, anzi, «l’una completa l’altra» (*ibidem*). Il fatto che la logica studi «l’appropriatezza nel passaggio dalle premesse alla conclusione, senza riguardo (almeno inizialmente) alla verità effettiva, nel nostro mondo, delle premesse» (*ibidem*), non esclude, bensì prelude a quest’ultimo fondamentale riferimento alla realtà. Se, tuttavia, questi due tipi di validità così definiti «divorziano», afferma la filosofa, abbiamo a che fare con un «caso eccezionale», con un «paradosso», con un «ragionamento che non rispetta il *truth preserving*, pur rispettando le regole» (p. 30).

Generalmente, invece, la proprietà essenziale del ragionamento è proprio quella di garantire la trasmissione della verità dalle premesse alle conclusioni, benché siano tutt’altro che eccezionali - e lo vedremo a proposito del paradosso di Eubulide, noto come «sorite» o «il Calvo» - quelle paradossali «situazioni di confine» in cui ci si ritrova a metà strada, contemporaneamente dentro e fuori della verità perché, a imporlo, è la vaghezza stessa dei predicati. Tali circostanze, tuttavia, non costituiscono sempre un fastidioso intralcio a prendere decisioni ma spesso obbligano a uno sforzo di sensibilità che fa ponderare più a lungo prima di decidere, a uno sforzo che costringe a scorgere differenze che erano sfuggite, a preservare la verità meglio di come si poteva fare con i dati iniziali. È così che, invece dei soli due classici valori di verità vero/falso, può essere opportuno assegnare alla verità più valori - come fanno la «logica fuzzy», la logica probabilistica e il sistema FDE (p. 226) - o ammettere che le nostre convenzioni non

## *Phronesis*

aiutano perché certi confini originano dalla realtà e non dalle strutture linguistiche.

\*\*\*

Passiamo ora a occuparci, come anticipato, del lato politico. Il lato logico del rapporto fra ragionamento corretto («ossia *sound*») e ragionamento valido, tra contenuto e forma si fa perspicuo nelle «Conclusioni», quando D'Agostini lo riconduce alla sua base politica risolvendo la nascita della filosofia dalla logica invece che, come più usuale, dalla scienza. In tale ricostruzione storico-filosofica il rapporto fra validità e verità è reintegrato in quello di più ampio respiro fra logica e politica. I «responsabili del lancio», tra il V e il IV secolo, della «parola “filosofo”», parola che pure «esisteva già prima» - leggiamo nel libro - furono i socratici, che la usarono «anzitutto per isolare e distinguere la figura di Socrate, e di coloro che facevano un lavoro simile al suo, da quella dei sofisti» (p. 302). A questi ultimi bastava che i ragionamenti fossero validi, che seguissero «forme più o meno costanti» tali da renderli agili, rapidi, «convincenti». A loro serviva che queste forme potessero «essere insegnate» (p. 303) e che qualcuno trovasse utile pagare per apprenderle. Ai filosofi, invece, la «verità-inferenza» (p. 307) non bastava. Sarà senz'altro vero, come hanno scoperto i sofisti, «tra i primi *scopritori* della logica nell'antichità» (p. 303), che i ragionamenti seguono forme ricorrenti che, per l'appunto, possono essere ripetute a comando, riprodotte tecnicamente per gli scopi desiderati. Tuttavia sotto l'utilità tecnica si cela, più fondamentalmente, l'utilità politica, vorremmo quasi dire «culturale», il fatto che la regola vive in quella stessa *polis* cui dà vita. La comprensione delle regole del pensiero non è logica, non discende all'infinito da altre forme e regole, non è un'interpretazione teorica della realtà, una delle sue infinite ermeneutiche. «È incultura - scriveva Aristotele - non conoscere di quali cose bisogna cercare la dimostrazione, di quali non bisogna cercarla».<sup>9</sup> Comprendere è agire nella realtà, muoversi in essa,

<sup>9</sup> Aristotele, *La Metafisica*, IV, 4, 1006, a7-9, a cura di Carlo Augusto Viano, UTET, Torino 2005, p. 274. «(...) è apertamente la tesi di Rorty e Vattimo, ma tutta la filosofia politica moderna e postmoderna - eccetto appunto Hannah Arendt e alcuni altri - è unanime» (F. D'Agostini, *op. cit.*, p. 306).



## *Phronesis*

fare seguito alle regole di un gioco che si gioca con gli altri e davanti ai loro occhi. Comprendere le regole della logica è calarsi in una prassi politica che quelle regole riconosce come gli istituti stessi che la conservano. Se il logico si accorge che, poste talune cose, altre ne seguono per necessità, il filosofo scorge il nesso cruciale tra l'universalità del riconoscimento di ciò che è necessario e la verità. Laddove il logico individua certi vincoli, il filosofo si accorge che il loro valore cresce in misura direttamente proporzionale al numero di chi, sottoponendosi consapevolmente a essi, si relaziona a quel vincolo che lo fa ragionare - *come se* si relazionasse al "compagno di gioco" senza il quale la regola non potrebbe essere seguita né lo stesso ragionare sarebbe possibile. Solo la dimensione pubblica in cui si seguono insieme le regole consente di *seguirle* davvero; «altrimenti» - come ammoniva provvidamente Wittgenstein - «credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola».<sup>10</sup>

\*\*\*

È la politica, dunque, in special modo la politica intesa come convivenza democratica, che inaugura la verità e permette di sconfessare la parvenza grazie alla maggiore circolazione ed esposizione dei dibattiti pubblici, la cui validità non è più garantita dall'autorità di chi li fa ma dalla logica palese che ogni ascoltatore istruito sa rintracciare in essi. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, leggeremo nel *Don Chisciotte*, quando l'idea assurgerà a patrimonio letterario. Uno «degli errori più noti della filosofia politica recente», denuncia la nostra autrice, è quello di «aver pensato che la verità fosse inutile o deleteria in democrazia».<sup>11</sup> Se la verità dipende invece proprio dalla regola, che, come abbiamo visto, ha una struttura essenzialmente democratica perché deve essere seguita pubblicamente da tutti, allora democrazia e verità vanno insieme. La logica può essere messa in pratica insieme

<sup>10</sup> Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, § 202, Edizione italiana a cura di Mario Trinchero, Einaudi, Torino 1983, p. 109. Questo paragrafo prelude, tra vari altri, a quel gruppo di paragrafi relativi al noto 'argomento contro il linguaggio privato' che tanto ha fatto discutere in filosofia del linguaggio e della mente.

<sup>11</sup> «(...) è apertamente la tesi di Rorty e Vattimo, ma tutta la filosofia politica moderna e postmoderna - eccetto appunto Hannah Arendt e alcuni altri - è unanime» (Franca D'Agostini, *I mondi comunque possibili*, cit., p. 306.).

## Phronesis

agli altri perché solo ponendoli nella condizione di prendere posizione sul nostro modo di comprendere, poniamo noi stessi nella condizione di non ingannarci circa le nostre comprensioni. Tra i politici italiani il rischio dell'autoinganno sembra particolarmente alto. Alcuni non sanno di possedere proprietà immobiliari, altri confondono il diritto al buono-mensa con quello al finanziamento pubblico di banchetti privati. Nel privato della loro coscienza si smarriscono come in un labirinto di congetture. Affinché gli altri possano salvarci da una simile trappola dorata, devono poter giudicare il nostro modo di «seguire» le regole, cioè di comprenderle. E possono farlo perché questo modo non è una teoria ma una pratica, non un passaggio logico ma extra-logico e reale, non un'interpretazione soggettiva delle regole circa la quale non si possa essere smentiti perché ognuno può avere la sua, ma un *effettivo adempierle pubblicamente* e quindi con la possibilità di essere corretti.<sup>12</sup>

Tale intimo «legame tra logica e agire pubblico»<sup>13</sup> non si ritrova nella logica dei sofisti, che serviva a far prevalere solo il gruppo ristretto degli «*ariston*», dei «migliori», ma in «quella particolare versione della tecnica sofistica» (p. 303) scoperta da Socrate, tecnica che serve ai «molti del *demos*» ed è aperta a tutti i cittadini liberi, «pronti a valutare criticamente, all'occorrenza, quel che passa per vero e giusto».<sup>14</sup> Cosa scopre esattamente Socrate ce lo dice la filosofa nel seguente, emblematico brano:

La scoperta socratica (...) è molto semplice, (...) si può ricostruire in due passaggi. Il primo è il seguente: nel nostro pensiero e nel nostro discorso

<sup>12</sup> Afferma Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, §. 202: «Per questo “seguire la regola” è una prassi. E credere di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola “*privatim*”» (cit., p. 109).

<sup>13</sup> Franca D'Agostini, *I mondi comunque possibili*, cit., p. 306.

<sup>14</sup> *Op.cit.*, pp. 303 e 305. Vedi anche, su questo punto, il rilievo per certi versi affine di Pierre Hadot: «Fino a Socrate erano esistiti due tipi di personaggi del genere: gli aristocratici del sapere, ossia i maestri di saggezza o di verità come Parmenide, Empedocle o Eraclito, che contrapponevano le loro teorie all'ignoranza della folla, e i democratici del sapere, che pretendevano di poter vendere il sapere a tutti quanti... Avrete senz'altro riconosciuto i sofisti. Per Socrate, il sapere non è un insieme di proposizioni e di formule che si possono scrivere, comunicare o vendere già confezionate; (...) non è oggetto fabbricato, contenuto finito, direttamente trasmissibile con la scrittura o con un qualsiasi discorso» (*Che cos'è la filosofia antica*, Einaudi, PBE, Torino 2010, p. 29).

## *Phronesis*

esistono concetti speciali, che guidano le idee, i pensieri, e derivatamente l'azione. Questi concetti speciali sono il vero e il bene, per esempio, e poi l'esistente, il giusto, l'identico a sé, il bello ecc. (...) Il secondo passaggio è questo: un buon ragionamento (...) non è semplicemente un ragionamento che mira a *convincere* di una certa conclusione, date le premesse: per ciò basterebbe la *retorica*; invece è un ragionamento-argomento che è orientato consapevolmente e chiaramente in base ai concetti di cui sopra, ossia (anzitutto) al vero, e al bene. In altri termini: un ragionamento che mi convince di una conclusione non vera, o non legata alle premesse, non è propriamente buono: visto che lo scopo dell'argomentare e ragionare nei confronti pubblici è la decisione in vista di un bene comune» (pp. 303 - 304).

Per Socrate, dunque, il «buon ragionamento» non è quello retorico, quello soltanto *valido*, quello che «riesce» perché lega insieme, in modo corretto, premesse e conclusioni, seppur indipendentemente dai contenuti. Il «buon ragionamento» deve essere anche vero e, non potendo esser tale se non in una dimensione politica, entro tali limiti esso è circoscritto, senza che sia necessario distinguerlo in «*argomentazione*», di pertinenza retorica, e in «*dimostrazione*» (p. 306), di pertinenza logica. Così l'autrice lo propone, nel brano appena letto, con il binomio «ragionamento-argomento» riprendendo quella teoria della continuità fra ragionamento e argomentazione che ha avanzato sin dalle prime pagine, seppur in termini leggermente diversi. Sebbene il senso comune ritenga che ragionamento e argomento siano intercambiabili, l'autrice ricorda che in senso tecnico l'uno sarebbe un «processo» «non dialogico» di derivazione di conclusioni da premesse, un'inferenza con i requisiti atti a sostenere «verità inoppugnabili», l'altro «*un ragionamento rivolto a un interlocutore, e destinato a convincerlo della verità di una certa tesi, espressa nella conclusione*»<sup>15</sup>. Tuttavia la differenza tra di essi, secondo la filosofa, «non è molto rilevante» in quanto le «premesse costituiscono, in ogni caso, *le ragioni che abbiamo per credere alla verità della tesi-conclusione*»

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 28. Cfr. anche, su questo punto, la seguente considerazione: « (...) la teoria dell'argomentazione risulta distinta dalla logica, anche se vi resta sempre legata, almeno idealmente, dal momento che una prima ragione per cui un ragionamento ci dovrebbe convincere è che è *valido*, ossia la conclusione deriva davvero dalle premesse» (*op. cit.*, pp. 17-18).

## *Phronesis*

(p. 28); e non è giusto stabilire una «netta distinzione tra teoria dell'argomentazione e logica» se si considera che la prima - l'argomentazione - è «una versione in-contesto della seconda» (p. 307) - la dimostrazione o il ragionamento.

\*\*\*

Esponiamo brevemente le nostre perplessità nel seguire l'autrice in quest'ultimo passaggio. È giusto non distinguere nettamente fra teoria dell'argomentazione e logica. Tuttavia, a parer nostro, un'argomentazione non è una dimostrazione situata in un contesto. È, piuttosto, la dimostrazione a essere un'argomentazione decontestualizzata nelle cui premesse non si riconosce - benché vi sia contenuto - il correlato dell'atto di un'interlocuzione. È grazie a quest'atto che il pensiero può interpretare qualcosa come una premessa e muovere verso una conclusione. Se il «buon ragionamento» non comprendesse il rapporto con la verità, il pensiero sarebbe troppo simile a un oggetto, a un algoritmo, troppo diverso da ciò che invece sembra essere: l'unico vero agire libero che ci è forse dato. Da una parte è giusto affermare che la nozione di ragionamento include quella di verità. Dall'altra, però, ciò implica l'idea che un ragionamento consiste nel rivolgersi a un interlocutore, quindi in un «agire pubblico». Ciò implica, per meglio dire, il «legame forte» fra logica e politica posto a tesi principale da Franca D'Agostini. Crediamo che assumere fino in fondo il nesso fra politica e logica comporti l'idea che il ragionamento sia, nella sua essenza e nella sua genesi, un dialogo internalizzato anziché un processo impersonale (e non dialogico), un agire inter-personale e non una lista d'istruzioni che una macchina esegue molto meglio di un essere umano. Crediamo inoltre che la verità non possa davvero «intendersi semplicemente»<sup>16</sup> come il valore vero/falso di un enunciato dichiarativo<sup>17</sup> che dipende dalla corrispondenza con il mondo poiché tale struttura conoscitiva soggetto-

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 41 «Verità è infatti da intendersi semplicemente come: *corrispondenza degli enunciati a fatti (o stati di cose o casi o situazioni)*» (*ibidem*).

<sup>17</sup> «Un enunciato dichiarativo (o più brevemente: un enunciato) è una sezione di linguaggio che ha due requisiti: ha senso compiuto (significa qualcosa di determinato); e può essere vera o falsa» (*op. cit.*, p. 33).

## *Phronesis*

oggetto non è originaria. Originaria (e costitutiva) è piuttosto la struttura soggetto-soggetto a essa sovraordinata per la quale la verità non si svela da un orizzonte soggettivo ma è l'esperienza empirica dell'altro con cui c'è la verità: l'esperienza dell'interlocutore. Argomento e ragionamento, in ultima istanza, tendono a combaciare perché ogni premessa rappresenta l'impronta lasciata da qualcuno che, rivolgendosi a noi, ha fatto di noi un soggetto logico capace di ragionare e di tramutare una semplice cosa nell'inizio di un discorso. Se dalla nozione di premessa si toglie l'idea del compagno di dialogo, il passaggio alle conclusioni si fa processo, reazione meccanica a un *input*, mero schema stimolo-risposta anziché atto libero di pensiero che, non solo segue correttamente determinate regole logiche, ma *sceglie* anche, di volta in volta, quali regole sia più opportuno seguire.

Se di un concetto non si coglie quel verso che ne fa una premessa, un inizio, una riapertura, è perché si è sminuito il ragionamento che lo include al *processo* della dimostrazione, a un'inferenza valida soltanto sintatticamente. Il ragionamento che schiude la varietà di sensi di un concetto, che ne srotola le implicazioni possibili, è capace di pensare il futuro, sa «*pensare a come potrebbe essere il mondo se fosse migliore di quel che è*» (p. 136). È un ragionamento creativo che, spingendo il concetto a sbocciare, lo porta, come un fiore, a liberare nuovi semi. «Saper ragionare bene» scrive non a caso D'Agostini «significa saper valutare mondi e possibilità, a partire da quel che il mondo è. Significa *aprire*, rendere duttile e consapevole, la nostra considerazione del mondo» (p. 14).

\*\*\*

Questa nozione aperta di concetto prepara per la lettura di un altro bel capitolo, spassoso e importante insieme: il capitolo sulla «logica *φυσική*». Questa logica nasce per contenere taluni problemi connessi alla nozione aperta di concetto che, cionondimeno, continua a essere per il pensiero un requisito e una risorsa non accantonabile. Molti o forse tutti i predicati di cui ci serviamo nel linguaggio scientifico e in quello comune sono *vaghi*, forniscono una delimitazione concettuale imperfetta. «La vaghezza», specifica D'Agostini, «è in generale il modo d'essere degli oggetti che non hanno confini precisi» (p. 230). Tenendo conto del contesto determinato

## *Phronesis*

la vaghezza non impedisce però di ragionare, di far ricorso, per esempio, alla forma di ragionamento più usata, il *modus ponens* grazie al quale, dato un condizionale, «“se c’è il sole allora fa caldo”», se sappiamo che il primo enunciato, ossia l’*antecedente*, “c’è il sole”, è *vero*, possiamo inferire il *conseguente*, cioè, “fa caldo”» (p. 45).

Non così la pensava, nel IV secolo a. C., Eubulide. Elaborando il paradosso detto «il Calvo», o «sorite», egli fece notare che la vaghezza dei predicati mandava all’aria proprio quell’inferenza comunissima senza la quale non capiremmo quasi nulla di ciò che ci succede perché non potremmo ricondurre il caso singolo alla sua generalità specifica e la nostra prassi di vita andrebbe in tilt. Potrebbe, per esempio, sorgerci il dubbio che, se c’è tanto sole, allora fa caldo, ma, se ce n’è *solo un poco*, no. Potremmo non capire quando è davvero il caso di fare il bucato perché, pur sapendo che se un vestito è sporco allora va lavato, potrebbe sorgerci il dubbio che, se è *solo un poco* sporco, allora non lo laviamo e così via all’infinito. Potremmo non capire quando è giunta l’ora di smettere di bere perché, se un goccio di vino non fa male, *solo un poco* di più potrebbe provocare un incidente. «Il tempo giusto è difficile da trovare e facile da perdere», sentenza il Tao. Eubulide ragionava all’incirca così: «se un uomo con tre capelli è calvo, lo è anche un uomo con quattro (un capello non fa grande differenza) | ma questo vale per qualsiasi numero di capelli | dunque tutti sono calvi» (p. 231). D’Agostini percorre molto amabilmente i possibili sviluppi di questo paradosso. Leggiamo alcune sue righe:

Supponiamo che si stabilisca per legge che i calvi, in quanto obiettivamente svantaggiati, debbano ricevere un indennizzo di 100 euro al mese», afferma. «Come ci si regola? Si stabilisce evidentemente una soglia, e si potrebbe dire, per esempio: tutti coloro che hanno un numero di capelli minore o uguale a 10 sono da considerarsi calvi. A quel punto però, tutti coloro che hanno 11 capelli se ne strapperanno uno (...)» (p. 234).

Esistono tuttavia implicazioni ben più serie. Talvolta non riusciamo a decidere la soglia tra vita e morte, tra «cura» e «accanimento terapeutico», tra «essere umano» e «embrione umano» e creiamo un’apposita commissione bioetica con lo scopo di venirne a capo. Talaltra abbiamo bisogno di un giudice per decidere se si ha a che fare con un «ricatto» o con uno

## *Phronesis*

«scambio di favori». Aveva forse ragione il logicismo con la sua pretesa di definizioni esatte? O la perfetta delimitazione di un concetto serve solo per scopi particolari e in occasioni specifiche? La questione divideva Frege e Wittgenstein, il quale scriveva: «Frege paragona il concetto con un'area e dice: un'area non chiaramente delimitata non può neppure chiamarsi un'area». <sup>18</sup> Subito prima, però, aveva formulato un interrogativo retorico: «Spesso non è proprio l'immagine sfocata ciò di cui abbiamo bisogno?». <sup>19</sup> Una definizione esatta può essere reintrodotta nel caso che le circostanze lo richiedano. Altre volte, invece, sembra impossibile stabilirne il confine. «La nozione di confine», precisa la filosofa citando Achille Varzi, «svolge un ruolo centrale a qualsiasi livello di rappresentazione e di organizzazione del mondo che ci sta intorno». <sup>20</sup> A un certo punto, proprio in coincidenza con la nozione cruciale di confine, una modificazione quantitativa si trasforma in una modificazione qualitativa che articola la continuità pre-esistente in una nuova organizzazione più complessa. Questi punti di svolta che fanno di un farmaco un veleno o viceversa, questi «numeri magici, che rendono (...) il calvo non calvo (...) grazie a una sola unità» (p. 232), non sempre possono essere stabiliti attraverso le «nostre convenzioni discorsive» (p. 234). Esse possono fissare solo «i confini *de dicto*» come, per esempio, l'ora legale. Ma ci sono «confini *de re*» che «sembrano provenire dalle cose stesse, e ci urtano con evidenza inconfutabile» (*ibidem*). La loro intelligenza, infatti, non è teorica (*sophia*), ma pratica (*phronesis*). Il politico che ha rubato non commette l'«errore teorico» di scambiare un buono-mensa interpretandolo per il finanziamento di un festino luculliano - cosa per la quale non potrebbe essere punito dalla legge che, garantendo la libertà di pensiero, non impone pensieri e interpretazioni. Il politico in questione, posto di fronte alla libertà di agire, sceglie il corno sbagliato delle possibilità e, al ristorante, con i soldi dello stato, compra ostriche e champagne anziché spaghetti al pomodoro - cosa per la quale la legge lo condanna.

\*\*\*

<sup>18</sup> Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., §.71, p. 49. Vedi anche, §. 99, p. 63.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, §. 71, p. 49.

<sup>20</sup> Franca D'Agostini, *I mondi comunque possibili*, cit., p. 233.

## *Phronesis*

Ogni attività ha in qualche modo una sua logica, un suo schema d'azione sottostante. Se chi fa l'azione, però, non è consapevole dello schema logico che sta usando, l'azione ne risente e, qualunque azione essa sia (respirare, mangiare, camminare, governare, ecc.), perde efficacia, rimane preda di un circolo vizioso che non la fa progredire. Il fatto è che la logica di un'azione è la tecnica del suo svolgimento. Fin quando si attua quella regola consapevolmente, essa garantisce il controllo degli effetti e il conseguimento degli esiti voluti. Quando invece comincia a essere eseguita solo per forza d'abitudine e in modo distratto, essa finisce per produrre effetti ed esiti indipendenti dalla volontà dell'agente. Potremmo dire che finisce per asservire chi doveva servirsene, esattamente com'è illustrato nella dialettica hegeliana servo-padrone. La piramide delle priorità si rovescia e il piacere di scoprirsi tecnicamente abili a portare avanti una certa *ratio* prende il sopravvento sulla valutazione dei tempi e luoghi in cui è più opportuno fare questo gioco appreso con tanta soddisfazione.

La necessità che tutti siano filosofi - ossia la filosofia vista come ipotesi antropologica - ci pare discenda proprio da qui, dall'esigenza di imparare a riconoscere la logica che si sta usando secondo le occasioni, pena l'essere usati da essa stessa. La logica, infatti, come ci insegna quest'utilissimo libro, non consiste in un unico strumento ma in una serie di strumenti che servono a ragionare, dunque a vivere. I ragionamenti non hanno tutti in comune un'unica forma bensì varie specie di forme e sta proprio alla logica individuarle. Il suo studio rivela che molto di ciò che appare inconcepibile è già implicito nelle condizioni esistenti, che esso è lì presente come un succo prezioso estraibile solo grazie all'applicazione della logica appropriata al caso particolare. Se ci fissiamo e ci limitiamo a usare sempre gli stessi schemi, viviamo in modo superficiale e falsato lasciando sommersi interi continenti, innumerevoli «mondi comunque possibili».

La deduzione di quanto è meno universale da quanto è più universale può portare ad accorgersi che una premessa che sembrava vera in tutti i casi - universale, per l'appunto - non lo è affatto e che il necessario può rivelarsi contingente o viceversa. Sembra così che la logica formale, che prescinde dal contenuto per quanto concerne la propria validità, si trovi fecondamente invischiata in quel singolare e accidentale che Aristotele, in linea con Platone, aveva escluso dalla pertinenza scientifica. L'«accadimento», di



## *Phronesis*

cui nella tradizione platonico-aristotelica non si può avere scienza, non è la scadenza bensì la decorrenza del processo comprensivo, non il risultato ma l'alba di ogni pensiero. La verità è forse la sindrome di una società che, malata di virtualità, non può vivere la verità come un fatto reale. Eppure la tecnica, che può duplicare la realtà e trarci nell'inganno di potercene staccare, non sta solo nelle macchine ma anche nelle nostre teste usate come macchine per ragionare meccanicamente e per ridurre il pensiero a una forma vuota e illogica.



# Cronache



## ***L'intervento di Franca D'Agostini al Seminario Nazionale Estivo di Phronesis***

A cura di Annalisa Decarli, Vincenza Minniti e Silvia Peronaci

Il XIII Seminario nazionale di Phronesis, «L'argomentazione nel dialogo della consulenza filosofica», svoltosi a Firenze dal 12 al 15 luglio 2012, ha visto l'approvazione all'unanimità di un documento di perimetrazione della consulenza filosofica. Se è vero che *agitur sequitur esse*, allora forse tale presa di posizione finalmente condivisa segna la conquista di una certa identità associativa. Di che identità si tratta? Che rapporto intrattiene tale identità con il profilo del consulente filosofico proposto da Franca D'Agostini nella *Lectio Magistralis* da lei tenuta all'interno dello stesso convegno? Con questo tipo d'interrogativi, oltre che con lo spirito di offrire un servizio utile a tutti i soci, abbiamo trascritto con alacrità certosina le otto ore di prolusione e di laboratorio che la filosofa ha tenuto nelle due giornate conclusive dell'incontro, con l'intenzione di ricavarne un testo pubblicabile. Sulla base di contatti successivamente intercorsi, la professoressa ha invece deciso di rielaborare radicalmente il testo della *Lectio* trasformandolo nella versione che compare in questo stesso numero. Lo scritto rende più fruibile il testo parlato che, come è noto, tende alla dispersività, sviluppandosi dialetticamente anche attraverso le interazioni con l'uditorio, con la ripresa di punti prima magari solo accennati, e il rinvio ad altri che talvolta, poi, non c'è stato il tempo di appron-

dire. Purtroppo questa sistematizzazione, se rende il testo più organico e il suo messaggio meglio comprensibile, perde lo spirito più autentico del clima seminariale respirato a Firenze, in quelle calde giornate estive. Non è stato infatti possibile includervi i molti ed elaborati interventi dei partecipanti che hanno offerto osservazioni e suggestioni sulle quali la discussione potrebbe proseguire.

Il testo di Franca D'Agostini rispecchia comunque, sintetizzandoli in forma organica, gli argomenti trattati a Firenze e nelle sue numerose pubblicazioni e se ritorniamo sulla sua *Lectio* è per la convinzione che incontri formativi di questo livello vadano valorizzati e resi patrimonio di *Phronesis* e di ciascun socio, anche per favorire lo sviluppo di quel lessico comune tanto prezioso per la crescita della nostra pratica e dell'Associazione stessa.

D'Agostini fa scaturire la descrizione del suo consulente filosofico da un'interessante interlocuzione con le tre figure che Habermas ha individuato all'interno dei possibili compiti pubblici del filosofo: l'*esperto* scientifico - i cui clienti sono rappresentati dai tecnici, per es. giuristi, legislatori, scienziati, industriali, ecc.; il *mediatore* terapeutico - che ha come cliente l'uomo comune, l'uomo preso in quanto essere umano; e l'*intellettuale* pubblico - il cui cliente è la società in generale, l'epoca

## Phronesis

cui appartiene e a cui fornisce, in quanto guardiano pubblico della razionalità, un'autocoscienza critica, una mediazione tra scienza e senso comune e una tutela democratica.

Habermas ritiene che il ruolo più adatto a un filosofo pubblico sia proprio quest'ultimo, ruolo fissato da una tradizione che parte dall'illuminismo. L'intellettuale pubblico, infatti, sarebbe il solo che può permettersi la libertà di una "mentalità filosofica" in quanto, essendo estraneo e neutrale ai singoli interessi, non deve impegnarsi in "indagini descrittivo-metafisiche" ma può astenersene: l'idea stessa di filosofia come ricerca pura, disinteressata, distaccata dai bisogni e dalle necessità della vita pratica e immediata *giustifica tale astensione* fondando in essa la propria assenza di pensiero libero.

D'Agostini, invece, partendo da un'idea della filosofia come ipotesi antropologica, come compimento autentico della forma di vita democratica, afferma che tale compito pubblico impone ai filosofi una presa in carico metafisica dei temi di cui tratta e prescrive l'assunzione di posizioni di principio senza le quali lo specifico filosofico del suo operare verrebbe a mancare. Tale specifico non consiste in valutazioni tecniche per le quali sono attrezzate a rispondere le scienze specifiche. Se, ad esempio, «un medico interrompe l'alimentazione forzata di una persona in coma profondo», sarà la legge - la scienza giuridica - a decidere se è colpevole; ma sarà la filosofia, in quanto esercizio del libero pensiero, a interrogarsi sul significato profondo di cosa è essere colpevoli e di cosa è giusto. Ogni professionista è anche un essere umano che ha bisogno di ricollocare le sue conoscenze di settore all'in-

terno di un quadro di riferimento, di una visione delle cose, di una metafisica che gli consenta di esercitare quelle conoscenze in modo libero, consapevole e responsabile. La filosofia mette il singolo specialista nelle condizioni di operare nel suo settore con coscienza, di rifarsi a una visione sistemica per la quale segue una certa regola, applica un determinato protocollo, implementa certe informazioni non come un automa irresponsabile ma come un libero cittadino che è tale in quanto ha appreso ad essere filosofo lui stesso e a godere della felicità derivante dalla libertà di pensiero. Il filosofo consulente, dunque, proprio come vuole Achenbach, non dà consigli ma porta il proprio interlocutore a trovare consiglio autonomamente. Tale valutazione ontologica delle circostanze è sì libera, personale ed estemporanea, ma non è libera in assoluto bensì entro i limiti della logica in cui si dà di volta in volta e che di volta in volta bisogna riconoscere. Grazie a questa articolazione della visione del reale con la visione di ciò che potrebbe essere reale, cioè del possibile, grazie a questo legame di filosofia e logica, anche la filosofia può essere imparata perché scaturisce dalla composizione creativa di forme logiche che, in una certa misura, sono precostituite. La logica di ciò che vedo (logica) e ciò di cui ho una certa logica (ontologia) determinano insieme l'orientamento del pensiero. Le competenze logiche, ricorda la relatrice, non solo non danneggiano la filosofia dialogica ma ogni intuizione passa attraverso le loro forme per quanto nebulose e vaghe possano essere.

Dichiarandosi «filosofa continuista», D'Agostini esplicita che il filosofare coinvolge anche il «come lo si fa». Sostenitrice di una teoria della continuità tra l'argo-

## *Phronesis*

mentazione e l'analisi - ossia l'inferenza, la valutazione delle inferenze, cioè l'arte del ragionamento o logica - ritiene che la retorica, «la tecnica che dà una coloritura soggettiva alle credenze», non tocchi i contenuti delle credenze stesse, ma si possa concepire alla Perelman come una sorta di estensione della teoria dell'argomentazione.

Se scopo del dialogo e del confronto discussivo in generale è la mobilitazione delle credenze, conoscere la distinzione canonica tra dialogo euristico e dialogo persuasivo, e possedere dei criteri di distinzione, sarà parte importante del bagaglio del consulente filosofico. In particolare, D'Agostini insiste sui concetti di "verità" e "correttezza" degli enunciati. Un conto è l'esser vero dell'enunciato, un altro conto l'essere giustificato empiricamente: l'assegnazione di valori di verità può basarsi sull'osservazione o su inferenze. Di solito le due basi sono evidenza ed inferenza, e le evidenze a loro volta devono essere interpretate.

La capacità logica di cui deve essere dotato il consulente filosofico non è dunque da intendersi come competenza autonoma, astratta e formale, chiusa in se stessa, ma deve essere articolata continuamente con le domande che nascono dal discorso filosofico e dalla sua storia.

Il ragionamento argomentativo, attraverso cui gli interlocutori cercano di verificare le proprie tesi, fa ricorso a processi inferenziali, ma non ha la pretesa di giungere a una conclusione necessaria e neppure univoca: ci si confronta col mondo della vita, dove tutto è opinabile, la razionalità si esercita su premesse discutibili, le conclusioni non sono certezze assolute, il processo dialogico deve però essere rigoroso, ed

è compito del filosofo-consulente garantire la correttezza del ragionamento. Del resto, la filosofia procede alla dimostrazione delle proprie tesi attraverso ragionamenti argomentativi, servendosi di inferenze non ancora codificate, eventualmente alla ricerca di quegli assunti universali che permetteranno poi al ragionamento stesso di diventare dimostrativo. In consulenza filosofica non dobbiamo formulare teorie universali, ma chiarificare il pensiero smascherando fallacie e contraddizioni, individuando le incongruenze fra pensiero e azione, fra valori di riferimento e prassi di vita. Anche la capacità di prevedere le conseguenze di un'azione possibile richiede un'analisi logico-argomentativa. Ecco perché riteniamo le competenze logiche tanto importanti per il filosofo consulente.

Chiarita l'imprescindibilità dalle competenze logiche, quali sono i requisiti specifici del filosofo consulente? E che cosa distingue il filosofo? La questione della pratica in filosofia va posta però sia dal punto di vista del consulente, che quindi si chiederà quali domande porre al consulente, ma anche, e soprattutto, dal punto di vista del consultante. Il filosofo consulente dovrà quindi avere cognizioni di base, se non anche leggermente avanzate, specie su alcuni testi classici della filosofia, dei quali D'Agostini ha fornito il seguente elenco:

1. Esercizi di filosofia antica  
Platone/Aristotele
2. Esercizi di filosofia medievale  
Agostino/Tommaso
3. Esercizi di filosofia moderna I  
Cartesio, Spinoza, Leibniz, Hobbes,  
Hume

## *Phronesis*

4. Esercizi di filosofia moderna II  
Kant/Hegel
5. Esercizi di filosofia tardo-moderna  
Marx/Kierkegaard/Nietzsche  
Neokantismo
6. Esercizi di filosofia contemporanea  
Husserl/Heidegger
7. Esercizi di filosofia analitica  
Russell (Frege), Moore, Seconda  
filosofia analitica
8. Esercizi di filosofia continentale  
Ermeneutica, neo-strutturalismo
10. Esercizi di Logica
11. Esercizi di Metafisica (Ontologia)
12. Esercizi di Epistemologia

Il requisito non è la conoscenza della storia del pensiero, ma l'esercizio di pratica sui testi della tradizione, specie nei testi della filosofia greca e della filosofia tedesca, a cavallo fra Settecento e Ottocento. Serve poi l'assetto che ciascuna disciplina filosofica ha acquisito nella filosofia analitica, in quanto nella filosofia analitica le discipline filosofiche sono diventate filosofiche. Il che significa, per D'Agostini, che «si sa che cosa bisogna fare». Bisogna faticare per fare questo lavoro, perché la posta in gioco è molto alta, alta a due livelli: da un lato c'è il rischio di fare una cosa inutile e anche eticamente sbagliata, dall'altro, in questa posta, c'è l'*eudemonia* non soltanto personale, ma anche collettiva.



## Hanno scritto su questo numero

### **Vesna Bjelic**

Laureata in lingua e letteratura italiana, in filosofia a Zagabria e in filosofia a Genova, ha conseguito un Master in Bioetica e Scienze Medico-Forensi all'Università di Genova. Certificata dal C.I.R.E.P. come Teacher in P4C e dal C.R.I.F. come Formatore. Consulente Filosofico Phronesis, lavora nell'area della consulenza individuale, consulenza di gruppo e consulenza aziendale e da diversi anni si occupa della promozione delle pratiche filosofiche nell'ambito sanitario. Sulla consulenza filosofica ha pubblicato il volume *Parole prospettive e cambiamento*, Erga edizioni, 2008.

### **Anna Colaiacovo**

Laureata in Filosofia, ha conseguito il perfezionamento in Psicopedagogia presso l'Università degli Studi di Torino. Ha curato la pubblicazione del volume miscelaneo *Zétesis* (Samizdat, 1995), e, per la stessa casa editrice, ha pubblicato articoli di argomento filosofico nella collana *Prestami l'ombra del tuo sentiero*. Consulente Filosofico Phronesis dal 2009, attualmente si occupa di consulenza individuale, collabora con diverse riviste e organizza a Pescara i Caffè Filosofici, con particolare attenzione al rapporto tra la filosofia e lo spazio pubblico.

### **Augusto Cavadi**

Filosofo-in-pratica, specializzato in consulenza filosofica. Insegna filosofia in un liceo di Palermo. Collabora stabilmente con "Repubblica" (edizione di Palermo), "Centonove" (Messina) e "Narcomafie" (Torino). Tra i suoi numerosi volumi ha di recente pubblicato *Filosofia di strada. La filosofia-in-pratica e le sue pratiche*, Di Girolamo, Trapani 2010 e *La filosofia ci farà liberi? Un'interpretazione delle pratiche filosofiche*, e-book, BBN, Fossdinovo 2011. Per altre notizie: [www.augustocavadi.com](http://www.augustocavadi.com)

## *Phronesis*

### **Franca D'Agostini**

Docente di Filosofia della scienza al Politecnico di Torino e di “Logica ed epistemologia delle scienze sociali” presso l’Università Statale di Milano, è editorialista della “Stampa”, del “Manifesto” e del “Fatto quotidiano”. Tra i suoi numerosi volumi: *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni* (1997), *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività* (2000), *Disavventure della verità* (2002), *Le ali al pensiero. Corso di logica elementare* (2003), *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico* (2010), *Introduzione alla verità* (2011), *I mondi comunque possibili. Logica per la filosofia e il ragionamento comune* (2012).

### **Annalisa De Carli**

Laureata in filosofia, ha conseguito diverse specializzazioni *post lauream*, fra cui il Master in Consulenza filosofica dell’Università di Venezia. Consulente filosofica *Phronesis* e Formatrice C.R.I.F., è membro dell’Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche e del Laboratorio di Filosofia contemporanea di Trieste, diretti da Pier Aldo Rovatti. Vive a Trento, dove svolge colloqui di consulenza filosofica, coordina percorsi di gruppo, anche aziendali, di pratiche filosofiche e organizza nelle scuole progetti di *P4C*. Sito: <http://sophiaconsulting.Jimdo.com/chi-siamo/annalisa-decarli/>

### **Davide Miccione**

Consulente filosofico. Condirettore della rivista *Phronesis*. Ha insegnato a contratto in diverse università. Oltre ad articoli, curatele e traduzioni ha pubblicato i volumi: *La consulenza filosofica* (Milano 2007); *Guida filosofica alla sopravvivenza* (Milano 2008); *Ascetica da tavolo. Pensare dopo la svolta pratica* (Milano 2012); *La vita commentata* (Acireale-Roma 2012) e, con Neri Pollastri, *L'uomo è ciò che pensa* (Trapani 2008). Con quest’ultimo tiene una rubrica, *Filosofi in rete*, sul sito del settimanale “Panorama”.

### **Valerio Morabito**

Laureato in filosofia contemporanea presso l’Università di Messina, ha conseguito un Master in counseling filosofico e sviluppo etico delle risorse umane presso lo stesso polo universitario. È caporedattore politica

## *Phronesis*

estera di “Athenesi” e responsabile della rubrica domenicale “La cura della filosofia” sul quotidiano regionale Primo Piano Molise. Ha lavorato come consulente filosofico presso il liceo “Mario Pagano” di Campobasso ed attualmente lavora nell’area della consulenza individuale e di gruppo.

### **Silvia Peronaci**

Silvia Peronaci, laureata in filosofia, è consulente filosofica e insegnante di yoga. Ha lavorato all’intersezione fra pratica filosofica e letteratura occupandosi di Baudelaire, Sandro Penna e Proust. Ha pubblicato, oltre a vari articoli, saggi e presentazioni, il volume di fenomenologia poetica *L’atto creativo in Baudelaire* (Chieti 2012). Collabora alla rivista “Il filo d’Arianna”.

### **Neri Pollastri**

Si occupa di consulenza filosofica dal 1998 e dal 2000 svolge la libera professione. Attualmente lavora anche presso un Centro di Salute Mentale della ASL. In materia ha pubblicato *Il pensiero e la vita* (2004), *Consulente filosofico cercasi* (2007) e *Il filosofo in azienda* (2010, con P. Cervari) per Apogeo e *L’uomo è ciò che pensa* (2008, con D. Miccione) per Di Girolamo, oltre numerosi articoli. Ha insegnato consulenza filosofica in numerose Università Italiane ed è stato più volte relatore alle *International Conferences on Philosophical Practice*. Il suo sito è [www.consulenza-filosofica.it](http://www.consulenza-filosofica.it).

### **Chiara Tinnirello**

Dottore di ricerca in Scienze Politiche all’Università di Messina. Tiene una rubrica di estetica per il mensile “Tribe Art”. Ha pubblicato *Il teatro del concetto. Nietzsche e il dispositivo figurale* (A&B, Acireale-Roma 2009) e *Singolarità estetica. Prassi mimetiche tra arte e filosofia da Nietzsche e Nancy* (Petite Plaisance, Pistoia 2010).

### **Alessandro Volpone**

Storico della scienza dell’Università di Bari, istituzione presso la quale insegna Storia della biologia evoluzionistica (per i corsi di laurea in Scienze biologiche). Già docente di filosofia nei licei, è attualmente presidente del Centro di Ricerca sull’Insegnamento Filosofico (CRIF), di Roma.

## *Phronesis*

È studioso di storia delle scienze della vita, con particolare riferimento al darwinismo e alla biologia italiana del Novecento. Parallelamente, si occupa di nuove pratiche filosofiche comunitarie. Molteplici sono le sue pubblicazioni su entrambi gli argomenti.

### **Chiara Zanella**

Laureata in filosofia presso l'Università degli Studi di Padova, esperta di P4C e consulente Phronesis dal 2009, si occupa anche di tanatologia e di Death Education. Ha collaborato col *Master di II livello in Consulenza filosofica* dell'Università Ca' Foscari e col *Master Interfacoltà Death Studies: studi sulla morte e il morire per il sostegno e l'accompagnamento* dell'Ateneo di Padova. Curatrice del volume *Sofia e agape. Pratiche filosofiche e attività pastorali a confronto* (2012), autrice di alcuni saggi; è attualmente Presidente dell'Associazione Phronesis e redattrice dell'omonima rivista.