

Phronesis

Semestrale di filosofia,
consulenza e
pratiche filosofiche

Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica

Phronesis

Phronesis

***Semestrale di filosofia,
consulenza e pratiche filosofiche***

Anno III, numero 4, aprile 2005

Direzione: Umberto Galimberti, Neri Pollastri

Redazione: Luca Comino, Davide Miccione,
Massimiliano Zonza

Comitato scientifico: Emmanuele Adami, Luca Bertolino,
Fabio Cecchinato, Andrea Poma,
Alessandro Volpone

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

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

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

Direttore responsabile: Umberto Galimberti

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

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

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

Tutti i diritti riservati

Indice

Editoriale, di Neri Pollastri 5

SAGGI

Philosophy for Children. Riferimenti teorici, curriculum e applicabilità 9
di Fabio Mulas

Consulenza filosofica come filosofia *speculativa* 33
di Ran Lahav

CONVERSAZIONI

Intervista a Romano Màdera 47
di Luca Comino

REPERTORIO

Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita* (di Vinicio Busacchi) 63

Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica* 75
(di Roberto Serra)

Kessels-Boers-Mostert, *Free Space. Philosophy in organisation* (di Andrea Vitullo) 89

FILOSOFIA PER LA PRATICA

Eppur ci tocca, di Silvia Peronaci 99

Phronesis

LIBRI PER LA PRATICA	
Hans Georg Gadamer, <i>Il dolore</i> (di Laura Darsié)	133
Christoph Horn, <i>L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici</i> (di Francesco Dipalo)	143
Moreno Montanari, <i>Il Tao di Nietzsche</i> (di Davide Miccione)	153
Martha Nussbaum, <i>L'intelligenza delle emozioni</i> (di Neri Pollastri)	159
CRONACHE	169
NOTIZIARIO	173

Editoriale

di Neri Pollastri

Il nuovo numero della rivista arriva in un momento di particolare crescita di attenzione nei confronti della consulenza e delle altre pratiche filosofiche, dovuto all'eccellente successo delle uscite della collana di Apogeo annunciate nel numero scorso. I tre volumi - di due dei quali potete trovare delle attente "Analisi" - sono infatti andati esauriti nella loro prima edizione in soli quattro mesi, catturando anche l'attenzione delle Università, alcune delle quali hanno messo a punto progetti di Master, mentre altre stanno dedicando studi e pubblicazioni alla materia.

Cresce così anche l'importanza di questo periodico, da sempre inteso ad essere uno strumento di lavoro per tutti coloro che si muovono attorno all'universo delle Pratiche Filosofiche e che in questo numero presenta tra i "Saggi" un articolo introduttivo alla *Philosophy for Children* - alla quale la rivista non aveva finora dedicato l'attenzione che invece essa merita - e la trascrizione dell'intervento che Ran Lahav ha tenuto al I Convegno Nazionale dell'Associazione *Phronesis*. In esso Lahav accenna ad un progetto di "ritiro di filosofia contemplativa", che è poi andato in porto e si terrà in Spagna, più o meno contemporaneamente all'uscita del fascicolo: daremo notizia dei suoi esiti nei prossimi numeri. Nel "Repertorio", accanto alle citate analisi di due dei libri di Apogeo, compare la recensione di un importante testo di *Philosophy for Management* di uno dei più importanti esponenti del settore, Jos Kessels, mentre in "Filosofia per la pratica" figura un'altrettanto analitica ricerca su *L'ordine del cuore* di Roberta De Monticelli, un libro recente e di enorme rilievo per le pratiche filosofiche.

Di rilievo anche le recensioni presenti in "libri per la pratica", una sezione preziosa e da guardare sempre con molto interesse,

Phronesis

perché porta alla nostra attenzione testi di filosofia contenenti suggestioni e temi di grande importanza per l'ambito pratico-filosofico, cioè testi che possono essere utili sia per comprendere meglio il campo, sia per essere di riferimento al lavoro concreto che ci troviamo a svolgere con "non specialisti". Infine, potete trovare in questo numero l'intervista a Romano Màdera, com'è noto uno dei docenti universitari più attenti a questo settore della filosofia e autore, con Luigi Vero Tarca, di *La filosofia come stile di vita*, già segnalato alcuni numeri fa.

Come sempre, al termine della rivista sono presenti le consuete informazioni bibliografiche (in uscita altri due volumi di Apogeo, uno di Andrea Poma, l'altro di Achenbach) e di eventi che si svolgeranno quest'estate.

Nell'augurarvi buona lettura, mi fa piacere darvi appuntamento quest'anno un po' in anticipo rispetto al consueto, dato che sono molti i contributi che si è dovuto rinviare e che cercheremo di proporvi già all'inizio dell'autunno.

Phronesis

Saggi

Philosophy for Children. Riferimenti teorici, curriculum e applicabilità

di Fabio Mulas

Inquadramento teorico

Il curriculum della *Philosophy for Children* (P4C) rappresenta una delle più significative esperienze pedagogiche contemporanee, iniziata negli anni '70 da Matthew Lipman (fondatore dell'*Institute for the Advancement of Philosophy for Children* alla Montclair State University negli Stati Uniti).

Lipman, docente di logica alla Columbia University, nella sua esperienza di insegnamento si era scontrato con numerose difficoltà didattiche: alla maggior parte dei suoi allievi la logica risultava oscura e complicata. Ciò era determinato prevalentemente da un'assenza di capacità critiche e argomentative: requisiti necessari per intraprendere tanto lo studio della filosofia a livello accademico, quanto ogni processo di formazione individuale. Lipman evidenziò come l'origine di questa carenza era da rintracciare nell'assenza, all'interno del curriculum scolastico, di un esercizio critico e riflessivo del pensiero. A ciò si aggiunge l'assenza dello studio della filosofia nelle istituzioni scolastiche statunitensi preuniversitarie. Da qui l'idea di elaborare un curriculum che consentisse il sorgere fin dalla scuola dell'infanzia di "comunità di ricerca" ispirate al pensiero filosofico.

La matrice teorica da cui parte Lipman è fortemente imperniata nel pensiero di Dewey, evidente nella considerazione della logica come strumento per la costruzione di una società democratica e del pensiero come indagine problematizzante sull'esperienza:

Phronesis

nella collocazione teorica del curricolo di Lipman occorre inoltre rilevare il debito verso Peirce, per quanto concerne il concetto di credenza e quello di comunità di ricerca. La credenza è qualcosa che ci aiuta a vivere, ci orienta; non è una conoscenza con un valore assoluto, ma può sempre essere rielaborata e ridiscussa. Nel concetto di comunità di ricerca sono rintracciabili i fondamenti stessi della teoria peirceiana della conoscenza, secondo cui la scienza non può che costruirsi all'interno di una comunità che condivide un linguaggio e un obiettivo¹.

La ricerca implica dunque per Peirce un processo sociale; di conseguenza, la conoscenza si presenta come un prodotto convenzionale e necessariamente sociale, emergente da problemi determinati da specifiche condizioni storiche e culturali.

Con il termine community of inquiry Peirce si riferisce ad un gruppo ideale di soggetti impegnati nello sviluppo di un metodo di ricerca scientifica autocorrettivo, nel senso che la sua validità e l'oggettività dei suoi prodotti possono essere garantiti non dall'individuo ma dall'attività e dalla deliberazione dell'intera comunità. Lipman, invece, sviluppa questo concetto in chiave pedagogica e ne ricava un singolare modello educativo. Partecipare ad una comunità di ricerca significa, così, [...] attribuire valore regolativo ad una procedura euristica necessariamente autocorrettiva, critica, democratica e razionale, assumendola come orientamento esistenziale e modalità ricostruttiva della nostra esperienza².

In merito alla matrice deweyana della categoria del *pensiero* ereditata da Lipman, Antonio Cosentino sottolinea come questo è inteso in riferimento a qualcosa che non è immediatamente presente ai sensi, nel duplice senso di *fantasia* e *riflessione*; quest'ultima accezione sta alla base del pensiero logico-scientifico e di quello filosofico. L'economia del pensiero porta alla elaborazione di so-

¹ M. F. Cinus, *C'era una volta Socrate*, IRRE, Sardegna, 2002, p. 108.

² Maura Striano, *Presentazione* a Matthew Lipman, *Elfie*, Napoli, Liguori, 1999, pp. 12-13.

luzioni standardizzate applicabili al maggior numero di casi possibile. La cultura di cui ci impadroniamo nel corso della nostra formazione, a partire dal linguaggio, rappresenta un orizzonte di soluzioni standardizzate delle quali la scuola tradizionale costituisce il maggiore veicolo trasmissivo. Ma accanto a questa naturale “inerzia” del pensiero, va tenuto in considerazione il suo aspetto critico e creativo. Da questo punto di vista, osserva Cosentino, «è particolarmente urgente e necessario attivarsi per l’educazione del pensiero creativo. Una didattica della creatività non è una qualche didattica speciale da aggiungere o affiancare in particolari casi alla didattica ordinaria. Essa è semplicemente la didattica che rivolge particolare attenzione e cura alla formazione del pensiero e della sua creatività»³.

Dewey identifica il pensiero come “esperienza in sviluppo”: *inquiry*, ricerca, tensione esplorativa e sperimentale, ma anche funzione creativa e immaginativa, procedura riflessiva che attribuisce significato alle esperienze ed alla vita. Nel curriculum della P4C il pensiero accompagna le esperienze dei protagonisti dei racconti: nella sua funzione *euristica* è stimolo al confronto con la problematicità dell’esperienza; nella sua funzione *creativa*, ma anche affettiva ed emozionale, rappresenta una sorta di “uscita di sicurezza” da situazioni di tensione o sofferenza; nella sua funzione *critico/riflessiva* è elemento di crescita e cambiamento, strumento per orientarsi nell’esistenza. Da quanto detto deriva la distinzione deweyana tra *pensare* (nella sua accezione prospettica e problematica) e *sapere* (denotato da oggetti ordinati e razionalmente organizzati)⁴.

È lo stesso Lipman a chiarire alcuni aspetti del legame tra il suo

³ Antonio Cosentino, Educare la creatività del pensiero, in *Filosofia e formazione - 10 anni di Philosophy for children in Italia*, Napoli, Liguori, 2002, p. 82.

⁴ Sugli aspetti euristico, creativo e critico/riflessivo del pensiero, cfr. Maura Striano, *Presentazione a Matthew Lipman, Elfe*, cit., p. 9.

Phronesis

pensiero e quello deweyano. Egli ritiene che il modello della P4C vada “oltre Dewey”, nel senso che realizza lo spirito della filosofia di Dewey continuando a lavorare in esso: la stessa elaborazione e realizzazione del curriculum della P4C è per Lipman un esempio del suo “essere deweyano”. In particolare Lipman ha appreso da Dewey l’idea che una sessione di lavoro con gli allievi debba prendere le mosse da qualcosa che ne solleciti l’interesse e li induca a riflettere sul significato della loro esperienza: può trattarsi di una poesia, un dipinto, ecc. Lipman osserva però che ciò di cui Dewey non si era reso conto nel suo approccio pedagogico è che proprio una disciplina come la filosofia potesse essere utilizzata a questo scopo: in questo senso la P4C rappresenta un “modo deweyano per andare oltre Dewey”⁵. Sulla sua concezione di “pensiero complesso”, Lipman sottolinea come egli intenda con questa espressione un pensiero che pensa al proprio modo di pensare mentre, allo stesso tempo, pensa ad altre cose: un impegno a pensare il pensiero attraverso una modalità di ordine superiore che si inquadra nell’istanza più generale dell’“educazione al pensare”⁶. In questi termini, il contesto educativo deve fare riferimento a un ambito disciplinare trasversale. Per Lipman tale ambito si identifica con la filosofia, in quanto unica disciplina che assume il pensiero sia come *contenuto* che come *metodo* di ricerca. L’ispirazione deweyana è evidente: Dewey afferma infatti che il pensiero filosofico ci consente di

riflettere sulle esigenze postulate da ciò che è noto, sull’atteggiamento responsivo che esso richiede a noi. È idea di ciò che è possibile, non registrazione di un fatto compiuto. Perciò è ipotetico, come tutto il pensiero. Assegna qualcosa da fare, qualcosa da provare. Il suo valore non risiede

⁵ Sul rapporto tra Lipman e Dewey cfr. Maura Striano, *La filosofia come educazione al pensiero - Una conversazione pedagogica con Matthew Lipman*, in *Filosofia e formazione*, cit., pp. 62-63.

⁶ *Op. cit.*, p. 65

Phronesis

nel fornire soluzioni (il che può avvenire solo nell'azione) ma nel definire difficoltà e nel suggerire metodi per affrontarle. Si potrebbe quasi affermare che la filosofia è il pensiero consapevole di se stesso, il pensiero che ha generalizzato il suo posto, la sua funzione e il suo valore nell'esperienza⁷.

Più volte Lipman ha definito la P4C una “esperienza di pensiero-attraverso-il-linguaggio”: l'importanza attribuita da Lipman al linguaggio è di eredità meadiana e vygotskiana, nel riconoscimento della sua funzione formativa ed educativa sia sul piano culturale che su quello cognitivo. Con Dewey e Mead, Lipman riconosce inoltre al linguaggio un ruolo euristico ed epistemico, in quanto consente all'individuo di assumere il punto di vista dell'altro, di orientarsi verso una prospettiva di indagine che supera il solipsismo per aprirsi alla comunità di ricerca. Da questo punto di vista il linguaggio diventa la condizione di possibilità di un pensiero e di una ricerca comuni e condivisi.

In una conversazione con Marina Santi, Lipman chiarisce anche la sua concezione di *logica* nell'ambito della P4C. Non si tratta infatti esclusivamente della logica classica, come disciplina formale, quanto piuttosto della logica informale, argomentativa. Quella che verrà definita *logica delle buone ragioni*, il cui valore viene stabilito dalla comunità di ricerca nel suo aspetto di condivisione non dogmatica e problematica. Sotto questo aspetto acquista importanza fondamentale anche il processo *analogico*. Lipman osserva come questo processo fondi sia i processi cognitivi, nel trasferimento di conoscenze e scoperte in campi diversi ma analoghi, che quelli etici⁸. Nell'importanza rivolta alla categoria dell'*analogia*, in particolare nei suoi risvolti etici, emergono le influenze meadiane: la capacità di *assumere il punto di vista dell'altro* è considerata da

⁷ John Dewey, *Democrazia e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, p. 386.

⁸ Sui concetti di logica e analogia cfr. Marina Santi, *Conversazione con M. Lipman*, in A. Cosentino, *Filosofia e formazione*, cit., pp. 56-57.

Phronesis

Mead uno degli elementi costitutivi dell'individuo nel suo essere sociale.

Ciò che secondo l'intenzione di Lipman si sviluppa nella P4C è il *dialogo* e la *discussione*; non si tratta di conversazione, in quanto quest'ultima tende all'accordo. Viceversa, la discussione filosofica che caratterizza le sessioni di P4C è promotrice di conflitto: dà origine a dissonanze cognitive stimolo per la problematizzazione. In questo senso si può considerare il dialogo della P4C come un dialogo *quasi socratico*. Antonio Cosentino ha messo in evidenza le analogie e le differenze tra la maieutica socratica e il ruolo del *facilitatore* nelle sessioni di P4C⁹. Il ruolo socratico lascia pochi margini di autonomia all'interlocutore: la verità è un dato che deve essere scoperto. Si tratta dell'impostazione propria della gnoseologia classica. Cosentino sottolinea gli aspetti fondamentali del dialogo socratico-platonico:

- obiettivi (dimostrazione della contraddittorietà delle tesi dell'interlocutore, con l'uso della dialettica)
- uditorio (è universale; i dialoghi sono strutturati in modo che possano essere intesi da tutti)
- regole dell'argomentazione (legate alla logica tradizionale e al principio di non contraddizione)
- strumenti argomentativi (ironia e confutazione)
- ruoli (Socrate si confonde con gli interlocutori, ma il suo ruolo di conduttore del discorso non viene messo in discussione).

Questi aspetti vengono confrontati con quelli che caratterizzano il modello della P4C:

- facilitatore (ha un ruolo di ascolto, valorizza le differenze

⁹ Su questi temi cfr. la relazione di A. Cosentino tenuta ad Acuto (Frosinone) il 24/07/04 nell'ambito del 6° Corso Nazionale di *Philosophy for children*, organizzato dal C.R.I.F. (Centro di Ricerca per l'Insegnamento Filosofico) e dal C.I.R.E.P. (Centro Interdisciplinare di Ricerca Educativa sul Pensiero).

Phronesis

- interne alla comunità)
- uditorio reale (non è astrattamente universale, ma viene considerato in tutte le sue componenti, comprese quelle emotive)
- logica delle *buone ragioni* (è di tipo informale e condivide le ragioni espresse dalla comunità, influenzate dal contesto, e si oppone all'autorità dogmatica)
- dialettica non socratica (non usa l'ironia, ma il facilitatore è autenticamente interessato all'argomentazione degli interlocutori)
- radicalizzazione del domandare

Quest'ultimo aspetto appare di grande interesse nel raffronto con il dialogo socratico-platonico. Per esempio, nel *Menone* Socrate chiede se lo schiavo conosce la lingua greca: si tratta di una domanda decisiva; conoscendo la lingua condivide un insieme di regole (in qualche modo “non sa di sapere”). Radicalizzare la domanda significa appunto problematizzare schemi e griglie interpretative interiorizzate che spesso “non si sa di sapere”. Ciò non significa mettere in crisi le credenze, che secondo la prospettiva peirciana ci orientano nell'esistenza. Piuttosto si tratta di avere una metacognizione degli schemi: individuarne l'origine e i motivi. Ciò consente di valutarne l'utilità ed eventualmente di modificarli ove necessario.

Un altro elemento presente nel curriculum della P4C, di matrice vygotskiana, è la *zona di sviluppo prossimale*. Secondo questa impostazione, ogni abilità di natura superiore passa attraverso abilità mediate in maniera intersoggettiva e successivamente interiorizzate in maniera intrasoggettiva. È chiamata zona di sviluppo *prossimale* in quanto tramite tra quella attuale e quella potenziale. Va detto che la nozione vygotskiana di *zona di sviluppo prossimale* è stata recuperata al dibattito pedagogico contemporaneo in quanto emblema della problematicità del rapporto tra apprendimento e svi-

luppo. Vygotskij, anche sulla scorta di studi inerenti l'apprendimento della scrittura, sottolinea come apprendimento e sviluppo siano due processi indipendenti ma profondamente legati da una complessa rete di relazioni. Questa prospettiva mette in luce l'inadeguatezza dei test di apprendimento, che evidenziano esclusivamente lo sviluppo attuale misconoscendo il grado di sviluppo potenziale. La zona di sviluppo prossimale è evidenziabile dunque in situazioni differenti da quelle tradizionali: per esempio ponendo gli studenti di fronte a compiti destinati ad età successive. La zona di sviluppo prossimale evidenzia le possibilità di apprendimento significativo: quel tipo di apprendimento che, a differenza del semplice addestramento, si traduce in un guadagno per lo sviluppo. Secondo questa prospettiva, la comunità di ricerca che si delinea nel curriculum della P4C rappresenta un luogo che facilita e stimola lo sviluppo prossimale¹⁰.

Sugli aspetti della P4C intesa come pratica filosofica sociale e foriera dell'avvicinamento (o ri-avvicinamento) della filosofia ai bambini esiste un interessante articolo di Antonio Cosentino¹¹. Secondo Derrida è durante la Riforma che la filosofia comincia ad essere considerata una disciplina superflua nella formazione dei bambini e dei giovani: con la supremazia dell'ideologia degli affari vengono privilegiate le discipline considerate più consone alla formazione di futuri uomini d'affari e scienziati. Il modello di razionalità strumentale esiliava la filosofia nelle accademie, strutturando anche i modelli didattici in funzione strumentale; un esempio è il manuale, il libro di testo, così come è arrivato fino ai nostri giorni: uno strumento didattico che controlla lo studente in

¹⁰ Sulla zona di sviluppo prossimale e i rapporti con la P4C cfr. Antonio Cosentino, *Sviluppo e apprendimento in "Piccie" - La zona di sviluppo prossimale*, in A. Cosentino, *Filosofia e formazione*, cit., pp. 210-213.

¹¹ Antonio Cosentino, *Pratica filosofica e riforma dell'educazione. La filosofia con i bambini*, in A. Cosentino, *Filosofia e formazione*, cit., pp. 11-27.

maniera aliena e rigida. Ma da cosa trae origine questa diffidenza nei confronti dello studio da parte dei bambini della filosofia? Cosentino risale fino a Platone e al suo atteggiamento verso l'insegnamento della filosofia ai giovani. Nei primi dialoghi Socrate parla ai giovani come agli anziani. È nel Libro VII della *Repubblica* che si assiste a un capovolgimento: dopo avere esortato a far studiare i bambini con il gioco e non con la costrizione, Platone invita a non esporre i bambini alla dialettica, in quanto potrebbero prenderne gusto facendone cattivo uso e rischierebbero di essere "contagiati da anarchia". L'invito platonico a tenere bambini e filosofia separati sembrava dunque da un lato mirare a proteggere i bambini dalla corruzione della dialettica, dall'altro a proteggere la filosofia in quanto se praticata dai bambini sarebbe potuta apparire come cosa non degna degli adulti. L'autorità di Platone è stata evocata da tutte quelle iniziative pedagogiche che scoraggiavano l'accesso dello studio della filosofia ai bambini. Ma Cosentino approfondisce la riflessione platonica, mettendo in evidenza come ciò che secondo Platone rendeva pericolose retorica e dialettica era la separazione della tecnica dalla convinzione. «Il terreno di cultura dell'amoralità è la preparazione di tecnici i quali presumono che i fini siano dati (o che non abbiano importanza), cosicché la loro preoccupazione debba essere solo per i mezzi, la tattica, la tecnica. Se ai bambini non viene data la possibilità di soppesare e discutere sia i fini, sia i mezzi - ed anche la loro interrelazione - essi probabilmente diverranno cinici nei confronti di tutto tranne il loro benessere, e gli adulti prontamente li condanneranno come "piccoli relativisti noncuranti"»¹². Cosentino sottolinea dunque come ciò che veniva condannato da Platone nella *Repubblica* non fosse tanto la pratica della filosofia da parte dai bambini, quanto la riduzione della filosofia a mera esercitazione tecnica di dialettica o retorica. La tradizione che si oppone

¹² *Op. cit.*, p. 14.

Phronesis

all'avvicinamento dei bambini alla filosofia appellandosi all'autorità platonica appare dunque basata su un malinteso interpretativo. Ciò che Cosentino sottolinea è viceversa la straordinaria importanza sociale che riveste la pratica della filosofia. Se si deplora il comportamento della classe di governo, non si può dimenticare che questa è frutto di un sistema educativo ancora improntato al modello razionale di tipo strumentale. La contemporaneità, secondo Cosentino, assiste a una globale irragionevolezza della popolazione mondiale. Da questo punto di vista acquista importanza strategica l'appello ad un modello educativo che trovi nella filosofia un'area di sviluppo della ragionevolezza. «Non sarebbe realistico attendersi che un bambino cresciuto tra istituzioni ingiuste si comportasse in modo giusto. [...] Non è ugualmente realistico attendersi che un bambino cresciuto tra istituzioni irrazionali si comporti in modo razionale»¹³. L'appello di Cosentino è dunque quello di strutturare il percorso formativo, a partire dalle classi scolastiche (ma, si può aggiungere, ovunque vi siano gruppi sociali), con comunità di ricerca che perseverino nell'esplorazione auto-correttiva di questioni ritenute importanti e problematiche, secondo istanze di tipo filosofico. Da questo punto di vista la P4C appare come un metodo proficuo e denso di potenzialità e sviluppi.

Il curriculum e la sua organizzazione

Il curriculum della P4C è stato elaborato da Lipman secondo una successione di fasi ben definite. La P4C è una pratica filosofica che si realizza in comunità di ricerca, con gruppi possibilmente non superiori ai 10 membri per la scuola dell'infanzia e non superiore ai 15 per le scuole di grado superiore o per comunità di ricerca costituite da adulti.

¹³ *Op. cit.*, p. 18.

Phronesis

L'organizzazione dello spazio deve rispondere all'istanza di democraticità della discussione: setting circolare ed equidistante (analogo al rapporto paritetico tra i membri della comunità di ricerca), confortevole e informale. La presenza di una lavagna a fogli consentirà al facilitatore di tenere traccia della discussione.

All'interno della comunità di ricerca è presente un facilitatore (che nelle classi scolastiche può essere l'insegnante). La posizione del facilitatore è paritetica: dà e si fa dare del "tu", valorizza ogni membro del gruppo, alza la mano per chiedere la parola al pari degli altri membri, attende il silenzio degli altri per parlare. La sua funzione non è quella di trasmettere contenuti, quanto quella di sollecitare il dialogo facilitando l'emergere di contenuti condivisi dalla comunità. Nelle dinamiche di gruppo è possibile che si creino meccanismi di conformismo; anche all'interno di una comunità di ricerca che sta seguendo il curriculum della P4C questo può accadere: il facilitatore in questo caso può intervenire valorizzando il contributo del singolo. Il facilitatore pone le basi per l'autodisciplina del gruppo: nella maturazione della comunità, infatti, ogni membro può diventare facilitatore. Il facilitatore deve avere una solida competenza procedurale e specifiche competenze filosofiche. Nella sua funzione epistemica, il facilitatore garantisce al dialogo direzionalità (il dialogo deve muovere verso una direzione, anche se non prestabilita; non può essere caotico), profondità, fluidità (cercando di far superare ridondanze pragmatiche o dogmatismi), rigore nelle procedure di indagine e autoregolazione. Nella sua funzione regolativa, il facilitatore garantisce la partecipazione democratica al processo dialogico, pari opportunità di argomentazione, il rispetto delle regole e dei rapporti interpersonali.

Le sessioni iniziano con la lettura di un testo/stimolo. Il curriculum della P4C prevede 7 testi scritti da Lipman e dalla sua collaboratrice Ann Margaret Sharp, dai quali estrapolare dei brani che

Phronesis

diano l'avvio alla sessione. Come si vedrà oltre, è possibile tenere sessioni di P4C anche con l'utilizzo di materiali differenti dai racconti di Lipman .

La lettura avviene a voce alta e a turno: ogni membro della comunità legge un passo del racconto, aprendosi a una dimensione ermeneutica. La lettura circolare sviluppa anche l'abitudine all'ascolto e la capacità di rispettare democraticamente la parola e il turno dell'altro.

La fase successiva è costituita dalla stesura dell'agenda. Il facilitatore prende nota sulla lavagna delle domande suscitate dalla lettura del racconto. La forma interrogativa è preferibile rispetto a quella assertiva in quanto facilita l'apertura a una dimensione di problematizzazione. Le domande possono essere strettamente attinenti al racconto, oppure più vicine a problematiche emergenti dal testo. Nonostante queste ultime siano più utili alla definizione di un piano di discussione, il facilitatore non deve discriminare nessuna domanda, registrandole tutte sulla lavagna e indicando accanto a ciascuna il nome della persona che l'ha formulata.

Dall'agenda vengono estrapolate le idee guida che staranno alla base della discussione: il gruppo analizza le domande dell'agenda individuando parole o temi ricorrenti e che dunque esprimono gli interessi prevalenti della comunità di ricerca. Le idee guida devono avere delle connotazioni filosofiche in quanto dotate di un elevato grado di astrattezza, generalità e gravide di significati. Dal piano di discussione si passa alla discussione vera e propria, durante la quale il facilitatore deve avere una funzione direzionale e non direttiva: in particolare, il compito del facilitatore è quello di mettere in rilievo i temi di maggiore interesse filosofico e di sbloccare possibili momenti di ridondanza pragmatica o di asserzioni dogmatiche. La validità dei punti di vista alternativi viene valutata di volta in volta da tutta la comunità di ricerca in base alle argomentazioni e alle *buone ragioni* espresse. La discussione deve

Phronesis

avere connotazioni di tipo dialogico: si focalizza su temi problematici, è autoregolativa e autocorrettiva, ha una struttura egualitaria, è guidata da un interesse comune.

La durata di una sessione di P4C non dovrebbe superare i 60 minuti. Gli ultimi 10 minuti devono essere dedicati all'autovalutazione. Nella prospettiva di autocorrezione che ispira il curriculum, questo momento acquista particolare rilevanza. La comunità di ricerca esprime un giudizio sul lavoro svolto durante la sessione seguendo in genere 5 criteri:

- ascolto (la capacità di ascolto che ha caratterizzato la sessione: “ci siamo ascoltati o ci siamo parlati l'uno sull'altro?”)
- partecipazione (qual è stato il livello di partecipazione dei membri della comunità? Durante la sessione qualcuno non ha partecipato? Perché?)
- PSER (è il piano socio-emotivo-relazionale: c'è stata una sensazione di agio o di disagio durante la sessione?)
- profondità (i temi individuati e discussi erano caratterizzati da una profondità filosofica? Sono stati approfonditi in maniera soddisfacente?)
- facilitatore (la comunità di ricerca valuta alla fine di ogni sessione anche il ruolo del facilitatore).

Uno degli obiettivi della P4C è quello di suscitare delle dissonanze cognitive in chi partecipa: è dunque frequente che durante il momento della valutazione emerga una sensazione di “insoddisfazione” in quanto molti temi rimangono aperti. Questo può essere considerato uno dei vantaggi dell'applicazione della P4C: lo sviluppo del pensiero problematico e non dogmatico. Inoltre va tenuto presente che numerose questioni trattate durante le sessioni di P4C sono irrisolvibili.

Come si è detto, il curriculum è caratterizzato da 8 racconti scritti da M. Lipman e A. Sharp. Ogni racconto è pensato per una speci-

Phronesis

fica fascia di età, ma i singoli brani, in quanto pre-testi alla discussione, vengono utilizzati per sessioni di P4C trasversalmente in base all'età e al grado di istruzione. Ogni racconto è corredato da un manuale per l'insegnante/facilitatore, in cui sono indicati i temi e le idee guida che caratterizzano i singoli brani, nonché esercizi utilizzabili come stimolo alla discussione. Sia i racconti che i manuali sono pubblicati nella traduzione italiana da Liguori Editore.

L'ospedale delle bambole è il racconto per la scuola dell'infanzia. Manù, la protagonista, ha 4 anni. Deve affrontare la separazione dalla sua bambola, portata all'"ospedale" dopo un incidente. Questo evento, vissuto inizialmente come un trauma, consentirà alla protagonista di conquistare l'autonomia e di aprirsi ad una autentica vita di relazione con un mondo e con persone reali.

Elfie è pensato per i primi due anni delle scuole elementari. La protagonista è una bambina di sei anni timida e insicura; ma il suo porsi continue domande le consente di crescere e di acquistare consapevolezza di sé e del proprio orientamento nel mondo.

Kio & Gus, racconto per il II e III anno della scuola elementare, verte intorno al rapporto tra esseri umani e ambiente. Il domande è uno degli elementi predominanti: tutti i protagonisti del racconto (bambini, adulti, animali) diventano compagni di riflessione di una comunità di ricerca in cui si confrontano e si condividono le idee.

Pixie, per la IV e V elementare, è una bambina loquace che rappresenta il flusso inarrestabile dell'oralità. Ma nel racconto emerge anche il suo contrario: Bruno, un suo compagno, è il silenzio. In questo rapporto dialettico tra parola e silenzio emerge nel racconto l'esigenza da parte del pensiero di non rimanere chiuso in una dimensione solipsistica (rappresentata da Bruno): il pensiero, per crescere, ha l'esigenza di confrontarsi con altri punti di vista, di argomentare e dialogare.

Phronesis

Il prisma dei perché è il racconto di Lipman rivolto alla scuola media; è il racconto in cui emerge l'indagine sul pensiero. Ogni personaggio incarna una modalità del pensiero: riflessivo, scientifico, creativo, conformista, ecc.

Infine, *Mark*, *Suki* e *Lisa* (questi ultimi due ancora in fase di traduzione) sono i racconti per le scuole superiori, nei quali emergono temi relativi ai rapporti sociali.

È importante sottolineare come nell'intento di Lipman questi racconti e i loro protagonisti abbiano una valenza in qualche modo universale: i temi trattati sono applicabili a realtà diverse da un punto di vista geografico e culturale.

Lo sforzo dei bambini deve essere quello di riconoscere delle qualità universali dei personaggi e la grande generalità delle problematiche in cui sono coinvolti. Se un bambino è industrioso, ad esempio, questa non è una qualità "locale", ci sono bambini industriosi ovunque nel mondo; ci sono bambini scettici, bambini analitici, bambini sperimentali, bambini intuitivi e così via, e sono dappertutto. Così, in un senso si può e si deve raggiungere l'universalità e la estendibilità del programma, che è la stessa della filosofia; in un altro senso si può e si deve avere anche quel senso di specificità e di concretezza che serve a mettere il programma in relazione con la cultura e con le singole individualità¹⁴.

Nonostante i racconti di Lipman e i manuali a supporto rappresentino una solida base per l'applicazione della P4C (e quindi utili soprattutto per facilitatori che devono ancora approfondire la conoscenza del curriculum), va detto che è possibile individuare anche differenti stimoli pre-testi alla discussione, purché questi rispondano allo spirito del curriculum della P4C: non una trasmissione di contenuti ma uno stimolo alla problematizzazione. Maura Striano, che ha collaborato alla traduzione e agli adattamenti in italiano dei racconti e dei manuali di Lipman, osserva come sia possibile uti-

¹⁴ Tratto da Marina Santi, *Conversazione con M. Lipman*, in A. Cosentino *Filosofia e formazione*, cit., p. 56.

Phronesis

lizzare per l'attivazione di una sessione di ricerca anche materiale non strutturato (come film, immagini, racconti), purché:

- sia materiale che ponga problemi di natura filosofica
- tocchi una pluralità di temi suggerendo una molteplicità di idee guida
- sia di facile lettura e comprensione.

È dunque consigliabile evitare testi troppo lunghi e complicati, nonché materiali esplicitamente costruiti a scopo didattico, in quanto spesso già intenzionalmente indirizzati ad uno specifico obiettivo cognitivo. Possono viceversa essere utilizzati dei quadri (per esempio è stato utilizzato *L'urlo* di Munch), brani tratti da racconti o romanzi, e ancora film che trattino temi di natura filosofica (come la morte, l'esistenza di Dio, la comunicazione e l'incomunicabilità, il fluire del tempo, ecc.). Evidentemente il facilitatore deve conoscere profondamente il materiale che verrà utilizzato, al fine di individuare i temi e le idee guida intorno ai quali si svilupperà il piano di discussione e, quindi, il dialogo¹⁵.

Un tema aperto è quello relativo alla “misurabilità” dei risultati ottenuti dalla P4C. Sono state formulate delle schede di osservazione che consentono di monitorare lo sviluppo delle sessioni e che tengono in considerazione l'articolazione interna del curricolo (setting, avvio della sessione, agenda, piano di discussione, ecc.). Ma quando si tratta di applicare alla P4C dei criteri di valutazione ad essa estrinseci, il rischio è quello di non coglierne le potenzialità.

Marina Santi, docente di *Philosophy for children* presso la facoltà di Scienze della Formazione all'Università di Padova, sottolinea come quelli che potrebbero essere considerati limiti del curricolo siano in effetti i suoi punti di forza. Per esempio: l'obiettivo della P4C non è esterno alla sua applicazione, ma consiste nella stessa

¹⁵ Su questi temi cfr. le “Schede metodologiche relative all'uso del curricolo della Philosophy for Children” a cura di Maura Striano.

pratica¹⁶. Da questo punto di vista si assiste alla trasformazione delle classi scolastiche in comunità di ricerca. Dunque le valutazioni sul metodo non possono che essere a lungo termine ed essere relative più a obiettivi disciplinari che didattici. Tra gli obiettivi fondamentali della P4C si possono individuare: l'educazione all'atteggiamento democratico, lo sviluppo del pensiero creativo e critico, il potenziamento di capacità argomentative, la promozione della riflessione metacognitiva. È fin troppo evidente la difficoltà di quantificare il raggiungimento di tali obiettivi con test valutativi. Una proposta per evidenziare i risultati ottenuti dopo un ciclo di P4C alla fine dell'anno scolastico è fatto da Berrie Heesen relativamente a un'esperienza olandese¹⁷: si tratta di un tentativo di quantificare non tanto risultati didattici, quanto lo sviluppo di capacità argomentative e di problematizzazione di carattere filosofico. Va detto che lo stesso Lipman esprime profondo scetticismo relativamente alla possibilità di quantificare i risultati raggiungibili con l'applicazione della P4C. Vale la pena riportare le sue parole:

né io, né gli altri che lavorano con me sulla "Philosophy for children", intendiamo cadere nell'illusione che il test sia la misura veritiera del valore del programma, anche se finora abbiamo ottenuto buoni risultati con i test. (...) isolare questi risultati dal contesto è molto pericoloso, perché può dire agli educatori da un lato troppo e dall'altro troppo poco: troppo, perché il procedere del nostro programma non è funzionale all'incremento di queste abilità, ovvero ciò non avviene "necessariamente"; troppo poco, perché gli obiettivi della "Philosophy for Children" vanno al di là della presenza di questi incrementi quantitativi,

¹⁶ Su questi temi cfr. la relazione di Marina Santi tenuta ad Acuto (Frosinone) il 21/07/04 nell'ambito del 6° Corso Nazionale di *Philosophy for children*, cit.

¹⁷ Cfr. Berrie Heesen, *La valutazione in "P4C". Alcune annotazioni sulla esperienza olandese*, in A. Cosentino, *Filosofia e formazione*, cit., pp. 263-267.

Phronesis

*per abbracciare tutta la qualità dell'apprendimento e dell'educazione*¹⁸.

Prospettive e applicabilità

La P4C, nata come esperienza pedagogica, si inquadra nel vasto panorama delle pratiche filosofiche contemporanee. La sua applicabilità è andata oltre i confini didattici, divenendo una vera e propria rivoluzione culturale che ha trovato riscontro in ambiti molto diversi da quelli scolastici. Esiste una profonda trasversalità della P4C:

- da un punto di vista culturale (tutti possono partecipare a sessioni di P4C, a prescindere dal fatto che abbiano studiato filosofia)
- da un punto di vista geografico (la P4C si è diffusa dalla fine degli anni '70 ad oggi negli Stati Uniti, Canada, Messico - soprattutto nella regione del Chiapas -, Argentina, Brasile, Australia, Nuova Zelanda, Taiwan, Cina, Corea, Zimbabwe, Russia, Romania, Bulgaria, Ungheria, Islanda, Polonia, Finlandia, Danimarca, Italia, Spagna, Austria, Olanda, Germania, Gran Bretagna, Belgio, Portogallo)
- da un punto di vista anagrafico (come si è detto, le sessioni di P4C possono iniziare nella scuola dell'infanzia, per essere realizzate fino all'università della terza età).

In questa sede appare utile accennare ad alcune direzioni verso le quali la P4C si è diretta e può stimolare interessanti sviluppi.

Come osserva Antonio Cosentino, la P4C si inquadra nell'ambito dell'educazione permanente ed educazione degli adulti¹⁹. I docenti, nel loro ruolo di facilitatori del dialogo filosofico, sono a loro volta coinvolti nel processo formativo. Ciò rap-

¹⁸ Tratto da Marina Santi, *Conversazione con M. Lipman*, in A. Cosentino, *Filosofia e formazione*, cit., p. 55.

¹⁹ Cfr. Antonio Cosentino, *Presentazione a Filosofia e formazione*, cit., pp. 2.

Phronesis

presenta una svolta rispetto alle tradizionali pratiche di formazione e aggiornamento, che si esauriscono prevalentemente nella trasmissione di conoscenze. Con la P4C si assiste alla possibilità di ri-concettualizzare la formazione iniziale: il curriculum acquista rilevanza sia nella formazione degli alunni che degli insegnanti. Per dirla con le parole di Lipman:

credo che gli insegnanti scoprano veramente la filosofia per la prima volta quando cominciano a filosofare con i bambini; sono costretti a ripensare alle proprie posizioni, a ciò che pareva prima scontato; scoprono che i bambini riproducono le loro stesse vite e ne sono davvero eccitati. Questo è uno dei punti più forti a favore della Philosophy for Children: il suo essere, al medesimo tempo, una forma di profonda educazione degli adulti²⁰.

L'applicabilità della P4C all'interno dell'istituzione scolastica determina anche una profonda messa in discussione di quest'ultima. Nonostante, in Italia, l'autonomia scolastica abbia fornito maggiore margine di scelta per i dirigenti scolastici, viene ancora trasmessa un'immagine della scuola come dispositivo di potere, tendente a perpetuare un ordine tradizionale. L'introduzione della P4C può rappresentare un'occasione di contatto tra la scuola e le tendenze didattiche e filosofiche frutto del dibattito contemporaneo.

Francesco Valentino sviluppa un interessante discorso sul rapporto tra P4C e poesia²¹, partendo da considerazioni sul rapporto tradizionale tra filosofia e poesia. Valentino osserva come la filosofia tradizionale abbia guardato con diffidenza la poesia, considerata frutto di pulsioni irrazionali lontane dalla "verità" e dal "reale" oggetto della filosofia. Si assiste al ribaltamento di questo rapporto con Nietzsche, nella cui produzione cade l'antitesi tra

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr. Francesco Valentino, *Poesia e "philosophy for children"*, in A. Cosentino, *Filosofia e formazione*, cit., pp. 235-239.

filosofia e poesia. Vengono dunque messi in luce sia i filosofi inclini a propensioni mitopoietiche (oltre al già citato Nietzsche, anche Heidegger, i Presocratici, ecc.), che i poeti vicini al pensiero filosofico (da Lucrezio a Leopardi). Secondo Valentino i legami tra filosofia e poesia emergono anche nella P4C, in quanto comprendente gli aspetti emotivi e creativi del pensiero. Valentino propone la sua esperienza didattica a riprova del nesso tra P4C e poesia: a seguito di laboratori di P4C sono stati realizzati dei testi poetici e la poesia è stata utilizzata come stimolo delle sessioni.

Come è stato ricordato, esistono numerose esperienze di P4C con anziani, spesso inquadrare nell'ambito di processi di formazione permanente transgenerazionale. Va detto che queste esperienze non possono misconoscere l'ampio patrimonio del vissuto dell'anziano: al contrario questo deve divenire il punto di partenza nell'elaborazione dei curricula. Nello spirito della P4C, le sessioni mirano a far emergere le convinzioni personali portandole ad una consapevolezza razionale che consenta l'abbandono di posizioni dogmatiche e cristallizzate. In un ambito ancora poco esplorato come quello della didattica della filosofia per l'anziano, la P4C può dunque rappresentare un utile stimolo di riflessione²².

Di fronte a un fenomeno frequente come quello del bullismo, la P4C ha dimostrato di poter ottenere risultati interessanti. Come sottolineato da Sergio Bellagamba²³ emerge un sostanziale "analfabetismo emozionale" di bambini e adolescenti: incapacità a riconoscere in sé e negli altri emozioni e sentimenti. L'insegnamento diretto di valori etici e civici appare inefficace sul piano pratico. Viceversa, la realizzazione di sessioni di P4C può consentire la percezione della problematicità di determinate situazio-

²² Su questi temi cfr. Cristina Boracchi, *La didattica della filosofia per anziani*, in A. Co-sentino, *Filosofia e formazione*, cit., pp. 258-262.

²³ Cfr. Sergio Bellagamba, *Come vincere la sfida al bullismo. Il contributo della P4C*, in A. Co-sentino, *Filosofia e formazione*, cit., pp. 268-271.

Phronesis

ni, favorendo la ricerca di soluzioni attraverso processi sistematici di pensiero. Inoltre, la logica delle “buone ragioni” adottata dalla comunità di ricerca, mette in crisi posizioni dogmatiche e autoritarie. In questo ambito appare di particolare interesse l’uso di *Mark*, il racconto di Lipman che prende le mosse da un atto di vandalismo nella scuola per sviluppare successivamente ragionamenti problematici intorno a temi di socialità, libertà, legalità e giustizia.

Si è già ricordata la grande diffusione della P4C in numerosi paesi. Appare interessante notare come in alcuni di questi paesi il curriculum sia stato considerato un’occasione di emancipazione e di crescita politica e culturale. In particolare il programma ha preso piede inizialmente con forza nella regione del Chiapas in Messico, e in altre nazioni dell’America Latina, come esercizio del pensiero critico, del dialogo democratico e dell’argomentazione. Il curriculum della P4C è molto diffuso anche in Cina e Corea, nonostante le evidenti differenze culturali col mondo occidentale. In questa direzione la P4C sembra dunque uscire dall’ambito prettamente didattico per divenire occasione di promozione del pensiero democratico e dell’acquisizione della consapevolezza di condizioni di sfruttamento o di assenza di libertà civili.

Analogamente, va ricordato che la P4C ha trovato spazio anche in situazioni di disagio individuale, come quello di abusi sulle donne. In questa direzione il metodo ha consentito una progressiva astrazione dagli episodi subiti, e una riattribuzione di senso razionale e problematico.

È lo stesso Lipman a effettuare alcune osservazioni tra la filosofia e la politica contemporanea. Pur esprimendo il suo scetticismo sulla possibilità che i filosofi giochino un ruolo attivo nella società democratica, l’autore considera possibile che i leader politici si facciano affiancare da filosofi come consulenti e consiglieri. Ciò che però è maggiormente importante per Lipman è che la capa-

cità di giudizio sulla società contemporanea non ricada nelle mani di una élite di esperti, ma sia aperta a tutta la comunità. Da questo punto di vista la P4C può costituire un elemento di emancipazione e di crescita democratica²⁴.

Maria Lupia sottolinea come la P4C risponda alla promozione delle *life skills* individuate dall'ONU e dall'UNICEF come presupposto di ogni contesto socio-culturale: acquisire pensiero creativo e critico, comunicare in forma adeguata al destinatario, imparare a prendere decisioni tenendo conto dei dati di realtà, riconoscere le proprie caratteristiche e sviluppare le proprie capacità autovalutative, imparare a risolvere problemi specifici.

Sempre la Lupia mette in evidenza come la P4C, coi processi di problematizzazione che la accompagnano, consenta di acquisire consapevolezza di fronte ai fenomeni della globalizzazione, nei suoi aspetti di integrazione globale e di esclusione delle risorse. Appare dunque evidente la rilevanza di un processo di consapevolezza che parta fin dalla scuola dell'infanzia²⁵.

Per concludere, non si può non citare il rapporto tra la P4C e le altre pratiche filosofiche, con particolare riferimento alla consulenza filosofica. Su questi aspetti si è soffermato Alessandro Volpone durante la relazione tenuta ad Acuto nel luglio 2004²⁶, in cui metteva in evidenza come la P4C, tra le pratiche filosofiche, sia l'unica a possedere un metodo codificato e diffuso.

Senz'altro P4C e consulenza filosofica rientrano nel comune ambito delle pratiche filosofiche contemporanee. Più problematica appare la possibilità di considerare la P4C come forma di con-

²⁴ Su questi temi cfr. Maura Striano, *La filosofia come educazione al pensiero - Una conversazione pedagogica con Matthew Lipman*, in A. Cosentino, *Filosofia e formazione*, cit., p. 64.

²⁵ Su questi temi cfr. Maria Lupia, *Globalizzazione: problemi e prospettive*, relazione tenuta ad Acuto (Frosinone) il 24/07/04 nell'ambito del 6° Corso Nazionale di *Philosophy for children*, cit.

²⁶ Su questi temi cfr. la relazione tenuta da Alessandro Volpone ad Acuto (Frosinone) il 21/07/04 nell'ambito del 6° Corso Nazionale di *Philosophy for children*, cit.

Phronesis

sulenza filosofica. Se la consulenza filosofica prende le mosse da condizioni di disagio esistenziale, la P4C sembrerebbe porsi in una prospettiva differente. Ma se l'obiettivo della consulenza filosofica è anche quello di consentire una rielaborazione filosofica e una riattribuzione di senso dell'esistenza, è forse possibile considerare anche la P4C come una forma di consulenza filosofica di gruppo. Peraltro non va dimenticato che la consulenza filosofica ha trovato applicabilità anche in abito aziendale, direzione ancora inesplorata dalla P4C.

Non si può comunque misconoscere la profonda vicinanza tra P4C e consulenza filosofica. Se pure consideriamo la consulenza esclusivamente come rapporto di aiuto, non va dimenticato che il consulente entra in contatto e condivide l'universo filosofico e valoriale del consultante. In questo senso le sessioni di P4C possono essere considerate come una "palestra" nella quale il consulente si allena al confronto filosofico con "non specialisti", che rappresentano l'utenza tipica dei consultanti.

Consulenza filosofica come filosofia *speculativa*

di Ran Lahav

(Intervento al I Convegno Nazionale di *Phronesis*, Roma, 26 febbraio 2005. Trascrizione e traduzione di Jon Clayt Graziano)

È molto piacevole e interessante per me essere qui, in Italia. Come qualcuno che si sente a casa e si interroga sul perché. Io credo il motivo sia che circa 500 anni fa, secondo la mia tradizione familiare attorno al 1500, la mia stessa famiglia ha passato qui diverse generazioni. Forse questa è la ragione per cui mi sento così bene qui in Italia.

Fin dalla sua nascita, il movimento della consulenza o pratica filosofica è stato caratterizzato da una questione centrale che ha occupato tutti noi, ossia: “Cosa esattamente è la filosofia nella consulenza filosofica? *Cosa* ci fa *qui* la filosofia?”

Se guardiamo a cosa fanno o scrivono i diversi filosofi praticanti o consulenti, l'impressione è che le idee sulla consulenza filosofica siano come uno spazzolino da denti: ognuno usa soltanto il proprio e mai quello degli altri.

Oggi vorrei offrire una classificazione circolare di tre concezioni - o visioni - sulla natura e sul ruolo della filosofia nella pratica filosofica. Chiamerò la prima concezione il *problem solving* della pratica filosofica; la seconda la definirei come la concezione *socratica* e la terza invece sarà quella *platonica*.

Il mio scopo non è tanto di presentare semplicemente una classificazione, quanto invece di proporre una delle tre visioni - quella platonica - come la più interessante, ispiratrice e profonda, ma che sfortunatamente è stata trascurata. È dunque quella la

Phronesis

concezione che qui mi piacerebbe esplorare.

Cominciando dalla prima concezione, quella del *problem solving*, io credo che se guardassimo a cosa molti filosofi praticanti - probabilmente la maggior parte - fanno o scrivono, vedremmo che c'è un'idea comune, e cioè che il ruolo, il fine e il fascino della pratica filosofica sia quello di risolvere problemi pratici. Per esempio, aiutare John a occuparsi meglio di sua moglie o aiutare Mary a superare i problemi col suo capo o a decidere sulla sua carriera.

Questo tuttavia può sembrare un po' strano, perché potremo chiederci: cosa succede allora agli ideali della filosofia, alla saggezza, e alla auto-comprensione. Cosa accade a quegli ideali così alti e nobili?

Io credo invero che questo tipo di concezione sia forse molto bella se la si racconta alla gente. È meraviglioso! Qualcosa che fa diventare più felici! Ma non è propriamente filosofia, nel senso della parola *φιλο-σοφία*: amore per la saggezza. Essa è altresì molto più simile all'arte nell'arte-terapia. Alle composizioni musicali nella musica-terapia. L'arte-terapeuta utilizza l'arte, ma ciò che fa non necessariamente è arte. Anche se questo facilita qualcuno ad occuparsi meglio della moglie.

Il musico-terapeuta usa la musica per aiutare, ma effettivamente egli non sta facendo musica.

Se taluno usa la filosofia per far diventare le persone più felici... beh, è grandioso! Ma non credo che si possa considerare ciò che egli fa come una reale forma di filosofia.

Parlerei volentieri ancora di questa concezione della filosofia, ma penso che per noi questo possa essere sufficiente.

Appare quindi che se c'è uno spazio, un posto per la pratica filosofica nel senso filosofico, allora questo deve avere a che fare con la ricerca della saggezza.

Naturalmente si pone il quesito: che cosa è la saggezza? Non so

Phronesis

se riuscirò a rispondere a questa domanda, ma vorrei comunque fare un'osservazione sulla natura della saggezza.

Pensiamo ad una persona saggia. Un uomo o una donna di buon senso, qualcuno che conoscete o avete conosciuto. Immaginate insomma uno che sia saggio. Non sto parlando di chi ha molta cultura, perché qualcuno può avere parecchia conoscenza ma non essere una persona saggia. Mentre qualcuno, come un contadino o un pescatore, può essere saggio pur non avendo molta cultura. Non intendo nemmeno chi è intelligente e abile in informatica o in matematica, per esempio. Tutti possono essere d'accordo che un diciassettenne che usa il computer tutto il giorno sia intelligente, ma nessuno direbbe mai "che persona saggia!". Sembra allora che la saggezza – l'essere saggi – non sia un avere qualcosa, una parte di conoscenza o un talento, quanto piuttosto *un modo di essere*.

Considerate quanto vi sto per dire. Prendiamo, per esempio, una persona meschina, molto occupata dalle sue piccole cose e preoccupata solo delle sue ansie. Non importa quanto abile e intelligente essa sia, o quanta conoscenza abbia. Non diremmo mai che è una persona saggia.

Pare dunque che "essere-saggi" e "essere-limitati-alle-proprie-preoccupazioni", al proprio piccolo mondo, si contraddicano. In altre parole, la saggezza ha a che fare con una qualche apertura verso una realtà assai complessa – la realtà umana – un varco verso gli infiniti orizzonti della vita. È un comprendere che si socchiude al di là del nostro piccolo mondo, centrato su di sé.

Poste - molto vagamente - in questo modo le direzioni della saggezza, allora la questione è: come può il filosofare dischiuderci, arricchire il nostro mondo, aprire ad una comprensione verso gli aspetti della vita e i significati che sono al di là di noi? Anzi, che tipo di filosofare può farlo?

Se guardate nella letteratura della consulenza filosofica, vedrete

Phronesis

che spesso Socrate viene usato come paradigma. È noto come Socrate ci chiedesse di esaminare in modo critico il nostro mondo, le nostre idee e le nostre teorie. Non sto dicendo che fosse veramente ciò che Socrate chiedeva, ma questo è il modo che lui spesso descriveva. L'insegnamento è che noi dovremmo guardare a ciò in cui crediamo ed esporre le nostre assunzioni e i nostri presupposti, esaminarli e vedere se stanno in piedi di fronte alla ragione. L'idea è che tutte le nostre teorie e le nostre idee sarebbero argomentabili, sondabili dalla ragione e fondabili su di essa. La conclusione di tutto ciò è forse che il ruolo della filosofia e della pratica filosofica sia fare un esame critico delle nostre credenze di base, dei nostri punti di vista fondamentali, verificare ciò a cui crediamo, esporre supposizioni e sostenerle per vedere se sono ragionevoli. Questa è ciò che possiamo definire la visione *socratica* della consulenza filosofica.

Alcuni anni fa credevo che questa fosse una buona direzione, e in tale direzione ho anche scritto. Ma adesso non la penso più così. Da circa sei o sette anni non ritengo più che questa sia una concezione promettente della consulenza filosofica. Una ragione di ciò è che tale orientamento – l'esame socratico – è molto analitico. Esso analizza, guarda i particolari, ma non ci aiuta a sviluppare nuovi approcci al mondo. Un altro problema è che esso è molto critico; prende una teoria già esistente e la esamina, ma non dà alle persone abbastanza ispirazione, o abbastanza risorse, per andare al di là di ciò che esse sono. Per andare verso nuovi modi di essere.

Mi piacerebbe qui spendere due parole al riguardo di un mito della filosofia, che ha a che fare con una certa concezione che è comune nella filosofia in generale e molto diffusa nel mondo e nella filosofia anglo-americana. È quello che chiamiamo il *mito della ragione astratta*.

Secondo questo mito della filosofia, ciò che i filosofi in generale

Phronesis

fanno - molto di quello che fanno - è esaminare in modo critico differenti teorie per differenti topiche mentre il loro ruolo è provare - forse “provare” è una parola troppo forte – sostenere una teoria e vedere che le altre teorie non funzionano e trovare in questo modo risposte alle domande. Se guardate nella letteratura filosofica a partire dall'Illuminismo, specialmente nella filosofia anglo-americana, vedrete un sacco di articoli in cui questi filosofi cercano di dimostrare che il kantismo nell'etica ha problemi e che forse l'approccio utilitarista è migliore, e naturalmente i filosofi kantiani scrivono articoli dove mostrano che la filosofia kantiana è preferibile giacché supera l'utilitarismo. E riguardo alla questione mente/corpo, ci sono i dualisti che dicono “non si può comprendere l'essere umano solamente in termini di ‘corpo’: ci deve essere un'anima”, e altri che dicono “no, non c'è un'anima, c'è solo un corpo”. Questo perché se guardiamo alle teorie e alle idee filosofiche nella storia, non credo che troveremo mai una singola teoria che sia supportata unicamente dalla ragione, o esclusivamente dalla logica e dalle argomentazioni. Non solo da questo.

Non ho mai incontrato un filosofo persuaso dalla logica sola, o che la logica prova, o che la sola ragione prova che una teoria non funziona, o che si dovrebbe collaudarne un'altra. Non ho mai visto nessuno che, solo in virtù della ragione, fosse convinto che una teoria è meglio di un'altra.

Certamente ho visto persone cambiare idea. Li ho visti abbandonare questa o quella teoria. Ma non tanto perché la forza della ragione avesse mostrato loro che quella teoria non era giusta, quanto piuttosto perché la nuova teoria *ha parlato* loro, si fa senso in loro. Essa mostra le cose da una prospettiva che per loro è significativa.

La nuova teoria ha deciso di parlarmi. Non parla solo alla mia ragione astratta, ma al mio intero essere, alla persona che io sono. Parla a me, una persona con la sua propria storia, le sue esperien-

Phronesis

ze, e le sue tendenze emotive. Parla al mio essere umano.

Non sto dicendo che sia solo questione di scegliere questa o scegliere quella. Poiché, dopotutto, scegliere una teoria filosofica è una questione di comprensione. Possiamo discuterla, dire che va bene, che qui c'è un problema, che questo implica quello, che è poi connesso a quest'altro. È quindi una questione di intendimento. Il mio punto è che l'accogliere una teoria filosofica e lo sviluppo di una teoria filosofica è una questione di comprensione che non viene solo dalla pura ragione. È un comprendere *dall'intero essere umano*. Non solo da una sola facoltà, dalla ragione. È una comprensione che avviene attraverso l'intero essere.

Se noi applichiamo quanto appena detto alla consulenza filosofica - poiché finora abbiamo parlato della filosofia in genere - allora il dialogo con le idee non sarà tanto un dialogo con una qualche ragione astratta - come nel dialogo socratico molto comune nella pratica filosofica, ma un dialogo con un intero essere vivente, in carne e ossa, con le proprie varie idee.

In verità, questo è il motivo per cui la filosofia può farci cambiare. Perché essa parla al nostro intero essere e non solo ad una nostra singola facoltà.

Adesso sembra proprio che l'ideale che sta emergendo sia precisamente ciò che Platone ci raccontava nella metafora della caverna.

Lasciatemi adesso ricordare i due punti chiave del filosofare su cui abbiamo appena insistito.

Il primo è che la saggezza, ossia il filosofare, apre ad una comprensione che va al di là del proprio piccolo mondo, centrato su di sé. Il secondo invece è che la comprensione di cui abbiamo parlato deve avvenire attraverso il nostro intero essere. Possiamo allora vedere che nel mito della caverna di Platone vi sono un paio di punti che sono molto interessanti.

Come probabilmente rammenterete - so che tutti voi conoscete

Phronesis

il mito della caverna di Platone - l'idea è che molti di noi, anzi forse *tutti* noi siamo seduti in una caverna dove riusciamo a vedere solo un aspetto molto superficiale della realtà. Vediamo soltanto ombre. Molte delle nostre preoccupazioni, molte delle nostre speranze, molte delle nostre ansie e paure sono realmente limitate ad un mondo molto superficiale. Oggi, ieri, e l'altro ieri, pensiamo spesso a cose tipo: se la camicia va bene con i pantaloni, se fare oggi le pulizie o meno, oppure se volere un frigorifero nuovo, perché quello che si ha sta diventando veramente vecchio. Il più delle volte queste sono le nostre preoccupazioni.

In questo primo punto della dottrina platonica, vediamo dunque come il ruolo della filosofia non sia quello di fissare il mondo delle ombre. Platone ha detto che la filosofia non mostra come comprare un frigorifero migliore. Questo non è il fine della filosofia. Questo semmai è lo scopo di quel primo tipo di consulenza filosofica di cui abbiamo parlato, quella del *problem solving*. L'obiettivo è invece quello di andare oltre quel grado di comprensione della realtà, al di là del livello delle ombre. Questo è ciò che innanzitutto ci mostra il mito della caverna.

In secondo luogo, la metafora di Platone ribadisce che, affinché ci si possa mettere in relazione a quel mondo più profondo, alla luce, a quel fuoco dietro di noi, non dobbiamo parlare in astratto della luce. *Dobbiamo voltarci*. Voltarci e guardare. La metafora incita a vedere, a rimanere colpiti, a *essere toccati* dalla più alta – o dalla più profonda – verità del mondo. Questo è un punto su cui Platone enfatizza molto.

“Per voltarti verso la luce” - noi potremo dire verso una comprensione più profonda - “ti devi voltare con tutto il tuo intero essere - Platone dice con la tua intera anima. “Ti devi girare! Non semplicemente dare un'occhiata. Devi alzarti con tutto il corpo e uscire fuori!”. Questo significa una trasformazione totale. La filosofia deve occuparsi del nostro intero essere, e non solo di una

Phronesis

sua piccola parte.

Nell'ultimo punto che qui vorrei sottolineare, Platone insiste nel dirci che per poter essere presi, fatti voltare e spinti fuori dalla caverna è necessario un certo tipo di forza, una qualche potenza. La domanda naturalmente è cosa voglia intendere Platone: qual è questa potenza, questa forza che ci fa muovere, che ci spinge? Fatemi suggerire un modo per capire.

Nel *Simposio* - e quindi non nel mito della caverna - essa è l'*Eros*, il desiderio, la brama di toccare qualcosa di più profondo delle ordinarie faccende che di solito riempiono le nostre vite. Molti di noi sanno di cosa sta parlando Platone. Noi tutti abbiamo questa brama per qualcosa di *più*. Se prendiamo seriamente questa metafora allora la pratica filosofica non è un talento o un'analisi critica.

La pratica filosofica - il filosofare - è connessa al nostro intero essere. Essa risveglia in noi quel desiderio di andare oltre, verso un livello più profondo delle nostre cose quotidiane. Verso un qualche tipo di trasformazione che ci aprirà ad un mondo più grande fuori della caverna o, se preferite, alla luce. Essa sarebbe quindi la metafora generale di quella visione che possiamo definire la concezione *platonica* della consulenza filosofica.

Come fanno consulenti e consultanti a risvegliare questo *Eros* e andare oltre il livello superficiale delle solite preoccupazioni? Questa è una domanda notevole e non so se qui potrò rispondere in modo esaustivo. Non ho *una* risposta. Vorrei però fare alcuni commenti al riguardo.

Mi sembra che ogni tipo di filosofia che intenda andare in quella direzione potrebbe essere chiamata - forse con una strana espressione - una filosofia di tipo contemplativo. Una filosofia *contemplativa*. È contemplativa nel senso che impegna non una sola nostra facoltà. Essa non parla alla ragione soltanto, ma può essere ascoltata con tutto il nostro essere. Possiamo aprirci verso di essa. Affinché sia possibile rimanerne coinvolti, noi dobbiamo ascol-

Phronesis

tarla davvero, schiudere noi stessi ad una qualche comprensione più profonda di quella che siamo soliti avere. Perciò essa è contemplativa.

Generalmente nel mondo occidentale siamo bravi a dare risposte: sappiamo argomentare, sappiamo come analizzare, sappiamo cosa pensiamo, siamo molto veloci ad imporre le nostre idee e ci mettiamo in relazione ad un livello piuttosto superficiale e razionale con esse. Ma non siamo bravi ad ascoltare da un punto diverso, a pensare dal cuore, ad ascoltare quello che ci racconta la vita. La sfida di una consulenza filosofica di questo tipo è esplorare nuovi modi di correlarsi alle idee, partendo da un luogo di noi stessi che è più profondo - “più profondo” è una metafora - e che coinvolge l'intero essere. Non, come avviene di solito, una reazione immediata. Nella consulenza è facile vedere come consulenti e consultant abbiano immediatamente idee e immediatamente diano risposte. Essi sanno come analizzare. Sono sorprendenti! Ma dovremmo trovare nuove vie per una comprensione da un livello più profondo.

Tutto ciò potrebbe sembrarvi molto strano. “Di che cosa sta parlando? Cos'è questa comprensione da un livello più profondo?” Permettetemi allora di affrirvi due esempi, molto comuni nella vita di tutti i giorni, per provare a farvi dare un qualche senso a ciò che sostengo.

Un primo esempio è questo. A volte ci ritroviamo in una qualche situazione sociale non molto interessante. Parliamo e parliamo. Il tempo passa e non succede niente. Qualcuno però dice una frase, una certa frase. E quella frase ci tocca profondamente, senza sapere perché. Riusciamo a vedere qualcosa. È come se l'intera serata fosse esistita solo per quella frase.

Ecco invece il secondo esempio di un tipo di comprensione più profonda nell'esperienza della vita di tutti i giorni. Abbiamo avuto quello *tsunami* nel sud est, non molto tempo fa. Molti di noi han-

Phronesis

no reagito in questo modo: “Oh, che cosa terribile! Dovremmo aiutarli! Immagina quanto deve essere terribile perdere la propria casa e ogni cosa!” Ma un minuto dopo abbiamo avuto incontri, abbiamo fatto affari. La nostra vita è continuata proprio come prima. Abbiamo reagito ad un livello molto superficiale. Il resto della nostra personalità è rimasto completamente immutato. Talvolta però succede qualcosa di diverso. A volte stabilisco un rapporto con la situazione. Non è solo una reazione emotiva. Io comprendo in un modo che *mi commuove*, in un certo senso non sono più la stessa persona per un dato periodo. Le mie occupazioni, i miei pensieri, le mie motivazioni e le mie speranze assumono tutte un differente centro, e si concentrano, per esempio, sulla mia apprensione di aiutare le vittime dello *tsunami*.

Questi due casi - quello della frase che all'improvviso ci colpisce ad un livello profondo e ci commuove, e l'altro, il caso dello *tsunami*, quando alcune volte la comprensione di una situazione coinvolge il nostro intero essere - sono solamente dei piccoli esempi di come sia possibile comprendere da un luogo più profondo del nostro essere. Non solo dalla nostra ragione.

Più in generale, noi possiamo comprendere in diversi modi: più profondamente o più superficialmente. Affinché tale visione platonica possa essere gestita, suggerisco di avere un nuovo dominio, un nuovo mondo da investigare. Un filosofare che sia un *filosofare contemplativo* nel senso che ci richieda di aprire i nostri cuori ad una comprensione più profonda, che ci commuova o ci trasformi in modo più esteso e non solo nei pensieri.

Negli ultimi cinque o sei anni, ho provato ad esplorare questo tipo di filosofare e ci sono vari metodi e modi per incoraggiare il cuore ad aprirsi verso un nuovo tipo di comprensione a cui non siamo abituati nella vita quotidiana. Una cosa, che merita di essere esplorata, è che ci sono tradizioni religiose e spirituali che hanno una lunga consuetudine di comprensione profonda. Dimostrano

Phronesis

zione di ciò è il mondo cattolico, dove c'è la *Lectio Divina*, che è un tipo di lettura meditativa: “Per aprire il tuo cuore ad una più profonda comprensione del testo, leggi il libro e le Scritture in un dato modo”. È un esempio di come ci siano tradizioni nel mondo, soprattutto tradizioni spirituali, che hanno già lavorato su questa *comprensione più profonda* e il nostro ruolo è adesso di esplorare le possibilità di una comprensione più profonda nella consulenza filosofica.

In conclusione, vi propongo adesso di avviare un nuovo progetto. Il progetto di sviluppare una filosofia di tipo contemplativo. Come punto di partenza suggerisco - ne abbiamo parlato con Neri Pollastri - di dare il via ad una sorta di *summer camp*, cioè raduni di una settimana o due, dove i filosofi si trovano insieme ed esplorano le possibilità di un tipo contemplativo di filosofia. Non più quindi una conferenza, ma un laboratorio di esperienza per la filosofia contemplativa.

Phronesis

Conversazioni

Consulenza, psicoterapie e biografia. Un'intervista con Romano Màdera

di Luca Comino

Phronesis: Prof. Màdera, grazie anzitutto per la sua disponibilità a questo incontro. Da parte di Phronesis, nel suggerire la possibilità di questa intervista, si è ritenuto di corrispondere all'invito al dialogo tra le diverse nature della "pratica filosofica" (e ovviamente tra la "pratica filosofica" e il tutto della filosofia) che lei stesso muove nel suo libro di recente pubblicazione (cfr. Romano Màdera e Luigi Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita*, Mondadori, 2003).

Màdera: La *explicatio terminorum* è già in se stessa un importante esercizio biografico e filosofico. Ci spinge a condividere i nostri vissuti, ponendo quindi le basi per la comprensione, e non è mai soltanto un mero raccogliere ed esporre dati, ma è già un mettere sotto esame la propria vita. E questo proprio in quanto mettendo sotto esame e cercando creiamo unità tra i contenuti. È nella misura in cui scopro, che scopro altre domande. Proprio questo percorso mi porta a mettere al centro la nozione di interdipendenza, e il significato che essa ha per me. Qui gioca, appunto, la mia formazione, e tutto ciò che ancora devo, ad esempio, a Marx. Si comincia con lo scoprire come sono interdipendente nella mia costituzione materiale. Io consiglio anche un esercizio spirituale a partire da questo, prendendo spunto da una citazione pressoché letterale da *Il Capitale*: l'onnilaterale dipendenza di tutto da tutto. Il *primum* quindi è la ricerca dell'unità dell'esistenza in un contesto di interdipendenza. E proprio questo marca una distanza dalla psicologia del profondo, quando è segnata (come credo sia per Freud e Jung), da una forte forma di atomismo epistemologico, per cui c'è un sog-

Phronesis

getto che esce e si scontra con il mondo. Piuttosto, c'è una qualche vicinanza con certa psicanalisi relazionale. Quando parlo di interdipendenza intendo soprattutto la risposta, o la ricerca della risposta a domande come: cosa indossiamo? Come parliamo? Che idee abbiamo? Eccetera. Una interdipendenza storica quindi, che costituisce la mia interdipendenza “interna”, psicologica. Naturalmente, questa “verità” dell'interdipendenza non è qualcosa che vada predicato, ad esempio nel contesto di una consulenza: questa parola - “interdipendenza”- possiamo anche non pronunciarla mai, e poi trovarla. Si tratta di vedere se partendo da quello che l'interlocutore porta, senza quindi incominciare mettendo in discussione in suo supposto “atomismo epistemologico”, tramite un lavoro maieutico si arriva a vedere e sperimentare l'interdipendenza.

Per quanto riguarda poi il sincretismo, esso è anzitutto una caratteristica del percorso di cui sopra. Esso esprime la possibilità di comunicare all'interno di quadri teorici e di esperienze biografiche anche molto differenti. Si tratta però comunque della condivisione di un metodo, ad esempio proprio del metodo biografico e delle sue regole di comunicazione biografico-solidale. Quindi il metodo biografico di cui il sincretismo è una caratteristica non è una posizione metafisica con la pretesa di affermare ciò che accomuna tutto: piuttosto è un oggetto di scelta. Per questo non pretendo che il mio sincretismo sia una sorta di “insalata russa” che tiene insieme tutto il resto. Ma una cosa è dire che non è qualcosa che tiene insieme tutto il resto, e dire che non possa farlo. Per questo, anche quando si cerca di tratteggiare, come fa Tarca, una prospettiva utopica nella quale la comunicazione biografico-solidale è, per così dire, di tutti, ciò avviene sempre per il tramite di un “libero accordo”.

Phronesis

Phronesis: *Proviamo ora a pensare al rapporto tra filosofia e psicologie del profondo, e in particolare riguardo alle “psicoterapie esistenziali”. Anche nelle psicoterapie esistenziali una concezione dell’uomo viene affermata come modello a cui l’altro deve essere magari non ricondotto, ma comunque “rapportato” - qualcosa come un termine di paragone. Ora, non credo che la filosofia biografica intenda “utilizzare” le filosofie: quindi, di nuovo in relazione con la nozione di sincretismo, che ruolo hanno per te, insomma nella tua pratica, le cose che sai degli altri filosofi e delle loro filosofie?*

Màdera: Nella filosofia biografica non ho il bisogno di confrontarmi con l’altro per il tramite di una filosofia specifica *che non sia questa*. E questa però in qualche modo è già “accettata”, un’accezione che accade con lo stesso “suonare il campanello” da parte dell’altro, con il suo aver deciso di mettere sotto esame sé stesso, e di intraprendere questo esame di sé a partire dal suo materiale biografico (e tutto il materiale per me è materiale biografico). Un evento semplice e complessissimo. Con questo non voglio sfuggire a giuste obiezioni quali la seguente: *ma allora questa non è filosofia...* No, invece questa è proprio filosofia, tanto quanto un’altra, né migliore, né peggiore. Questo però ci aiuta a mettere in luce una differenza qui presente con il modo usuale di fare psicoterapia analitica. Mi riferisco all’opinione diffusa tra gli analisti che la filosofia non abbia nulla a che fare con quello che loro fanno. E invece il rapporto è inevitabile non solo dal punto di vista del filosofo ma anche da quello del buon senso. Come si fa a pensare che le idee della psicologia e persino le “tecniche” non abbiano dei presupposti nella filosofia? Questo era ben chiaro a Jung, il quale sapeva che se non siamo coscienti dei presupposti epistemologici e metodologici di quel che andiamo facendo, questo non significa che allora siamo più neutrali, ma al contrario siamo meno neutrali perché naturalmente facciamo passare come dato di fatto quello

Phronesis

di cui non siamo consapevoli.

Phronesis: *Trovo queste ultime riflessioni molto interessanti, perché mi pare carichino di senso il continuare, da parte dei consulenti o aspiranti tali, a studiare la filosofia nel tentativo di chiarire quello che loro stessi pensano, per magari convincersi via via di più di quello che pensano. Una ricerca personale può portare a identificarsi con un pensiero filosofico determinato, a sentirlo proprio, eccetera: ma non è necessario che da questo processo di comprensione scaturisca un atteggiamento “direttivo” da parte del consulente.*

Màdera: Certo, e questo perché viene ridotto l'elemento suggestivo. Ridurre l'aspetto suggestivo è una questione tecnica ed etica. Tecnica perché l'aspetto suggestivo dura poco, *etica perché priva l'altro della propria libertà.*

Phronesis: *Ancora una battuta sul rapporto con le psicologie del profondo. Tu articoli il rapporto in due modi complementari nel libro e nell'articolo... Nel libro si parte dalla filosofia rinnovata per dire che bisogna essere in grado di riprendere tutto ciò che è vivo nelle psicologie del profondo, mentre nell'articolo si parte da Jung per dire che dove c'è una metafisica ingenua (come appunto sembra accadere in Jung) bisogna riprendere la via della filosofia. Ha senso per te dire che uno dei due percorsi può essere più agevole da intraprendere?*

Màdera: Questa è appunto una questione biografica. Io non farei mai cominciare qualcuno dall'altra parte rispetto a quella della sua formazione e dei suoi interessi. Parto da ciò che mi viene presentato, e cerco di agevolare il dipanarsi del filo rosso della sua esistenza, la sua armonizzazione interna. Ciascuno di noi ha

Phronesis

una serie di risorse e una capacità di sviluppare queste risorse, e poi se ci si trova nel corso della vita in un momento di difficoltà quel determinato assetto di risorse non riesce a fornire la soluzione: questo impone la domanda, la quale tra l'altro è solo la formulazione un po' più arida di quelle magnifiche espressioni sapienziali contenute in tante filosofie. È a partire dalla sofferenza della gente che nasce la domanda filosofica. Pensa a Buddha che esce a incontrare i malati: la storia è la stessa. Le risorse e le capacità si scontrano, entrano in stallo. Da qui la sofferenza, da qui la domanda, da qui l'esame. E noi cosa dobbiamo fare? Dobbiamo cercare di rispettare la domanda, di aiutare l'altro a trovare l'assetto migliore date le condizioni delle sue risorse e la sua capacità di svilupparle in rapporto agli elementi di blocco, di scissione che sono emersi lungo il suo percorso.

Phronesis: Muoviamoci ora verso quella parte della filosofia rinnovata che, forse, è la consulenza. Tu scrivi che "compito proprio di una filosofia pratica rinnovata è il processo di autorealizzazione e autoeducazione dell'altro, che, è vero, bisogna sempre considerare insieme alle terapie delle psiconevrosi in un continuum da non lacerare". Ora, fingiamo per un attimo che tu qui stia parlando della consulenza (il che non è): dato il continuum, vi sarebbe un "proprium" della consulenza, cioè il "processo di autorealizzazione e autoeducazione dell'altro". Dall'altra parte sembra quindi debba esservi un altro "proprium", quello delle psicoterapie. Questa situazione, anche se non definisce degli steccati professionali insormontabili, tuttavia sembra fornire un saggio consiglio di condotta. La mia domanda ora è: questo consiglio dovrebbe spaventare coloro che, nel tentativo di seguire il percorso di rinnovamento della filosofia, tentano la consulenza, e si trovano quindi a confrontarsi con l'altro pensando che ciò che magari rischia davvero di contare è al di fuori delle loro competenze e conoscenze?

Phronesis

Màdera: Qui siamo al nocciolo della questione che riguarda la consulenza e, semplificando, le psicoterapie. E in fondo è una questione semplice, almeno secondo me: magari non nella pratica, ma in teoria è semplice. Il “*proprium*” delle psicoterapie è la psicopatologia. Ebbene, oggi ci troviamo in una situazione nella quale le psicoterapie si sono “allargate” molto - il che non significa immediatamente “troppo”. Però sì, si sono allargate, e lo hanno fatto per così dire in un “vuoto”: il prete aveva competenze più ristrette, e così il filosofo. Anche la politica intesa come formazione delle persone si è ritratta. Insomma ci sono tre “agenzie” che sempre di meno rispondono a motivazioni che hanno a che fare con la ricerca di senso. Una delle conseguenze di tutto questo è che tutto si è psicologizzato. Ammesso che c’è modo e modo di “psicologizzare tutto”, ci sono psichiatri che, se uno piange tre giorni per la morte della madre, diagnosticano uno stato depressivo psicopatologico. Ma questo non è un modo sensato di affrontare le questioni, perché in questo modo quasi tutto diventa psicopatologico, e quasi tutto vuol dire quasi niente. Allora bisogna tornare a distinguere le psicopatologie e le normali, medie difficoltà di orientamento delle persone. Tra l’altro, potremmo tranquillamente indentificare questa “base media” seguendo l’opinione di Freud, il quale, cosciente dell’esistenza di un *continuum*, nel distinguere le patologie dalla normalità diceva che se qualcosa ti permette comunque di lavorare, di avere relazioni umane e amorose più o meno agibili, allora non è psicopatologia. C’è tanta gente, compresa la gente che viene da me che non è affatto in quella situazione. Altri lo sono. Si tratta, di nuovo, di distinguere.

Il problema in fondo però è quello che ponevi tu: l’aspirante consulente rischia. Io rispondo che certo, rischia se non ha *anche* una competenza psicologica. E qui c’è una grande differenza tra la pratica filosofica in generale e la consulenza. Per quanto ri-

Phronesis

guarda la consulenza, il mio consiglio (che però se qualcuno volesse formarsi con me diventerebbe un obbligo) è di fare qualcosa che sia un lavoro su sé stessi. Oggi, visto che i consulenti filosofici sono pochi e, parlando sinceramente, di dubbia competenza psicologica, la via è la psicoterapia. Ma se domani la situazione dovesse, com'è auspicabile, cambiare, allora il consulente andrà benissimo. Secondo il modello della vecchia e anche attuale analisi didattica, per fare qualcosa con un altro lo devi prima aver sperimentato tu stesso. Così riprendiamo il discorso precedente: più io ho una consapevolezza di come funziono, più ho la possibilità di discernere ciò che mi sta davanti, qual è il problema, senza proiettare troppo ingenuamente la mia "malattia" sull'altro, o passando una visione del mondo bell'e fatta. Certo non ci si riesce mai del tutto, ma non è affatto questo ad essere il problema. Sorvolare su questa conoscenza di sé stessi come via alla conoscenza degli altri significherebbe togliere il nerbo della consulenza, togliere esattamente il punto doloroso dal quale sorge la domanda. È un po' come dire che mi serve una certa energia, ma che questa energia è tabù. No! L'energia mi serve per fare la domanda sulla vita, e poi mi serve anche per andare a toccare la parte dolorosa: e se devo toccare la parte dolorosa devo conoscerla dentro di me. Certo, la conoscerò per quel tanto che riguarda me, ma questa è anche la condizione per poter differenziare ciò che scorgo nell'altro. Voglio dire: una preparazione, che sia oggi da uno psicanalista, psicoterapeuta, o consulente che sappia fare, serve. Tornando alla metafora del *continuum*, è vero che dall'altra parte c'è uno *specificum* - psicopatologie, eccetera - e allora da questa parte deve esserci la competenza non nel trattarlo fino in fondo, ma nell'accorgersi di esso.

Phronesis

Phronesis: *Quindi una capacità diagnostica...*

Màdera: Certo. Naturalmente la diagnostica può non essere (e, ad esempio, nella psicologia del profondo non è) qualcosa che si realizza in un attimo. Quindi, ad essere necessaria non è nemmeno tanto una diagnostica precisa, quanto una “prediagnostica”. Cosa si tratta di diagnosticare? Fondamentalmente questo: se quello che io vado proponendo all'altro può essere effettivamente utilizzato da lui con vantaggio.

Phronesis: *Vorrei provare a ribaltare queste considerazioni, riportandole ad un tema che hai già toccato. Mi riferisco all'idea per cui la persona che “suona al campanello”, per ciò stesso in un certo senso già condivide qualcosa con chi risponde alla chiamata. C'è una richiesta di “cura”. Ora, data la situazione appena descritta di grande allargamento delle psicoterapie, non vi è qui una sorta di circolo ideologico? La persona che suona al campanello probabilmente ha già una comprensione, forse ingenua, forse no, di sé stessa come “nevrotica”: quindi, può essere che il suggerimento portato dalla “prediagnostica” sia quello di, per così dire, “de-psicologizzare”?*

Màdera: Bisogna “de-psicologizzare”? Assolutamente sì. Per quanto mi riguarda, lo faccio spesso. È una delle cose che capitano più di frequente, fino al limite del grottesco. Vi è un certo delirio psicosomatico - beninteso, nulla contro la psicosomatica - ma il delirio è dire che tutto è psicosomatico: se faccio un incidente in macchina è psicosomatico, e via dicendo. Allora io, un po' scherzando, un po' no, dico che un tempo esisteva la “somatopsichica”: cioè, se prendo un'influenza, il mio stato psichico cambia, magari mi deprimi un po'. E in un caso come questo bisogna andare dal medico, non dallo psicoterapeuta. Eppure vi sono altri fenomeni che non sono psicosomatici e si

Phronesis

prestano meno alla battuta. Molte cose sono vissute come straordinari picchi nevrotici quando invece si tratta di accettare che magari il problema si cela proprio in quel “picco” - di accettare insomma che il dolore esiste, che la morte esiste, che la separazione esiste, e si soffre. Il problema è che molte delle cose e degli eventi che animano dolorosamente il mondo di oggi, proprio per il motivo di cui parlavamo, non si riescono più a vedere. Ma non si tratta di problemi psicopatologici.

Phronesis: *Allora tu continueresti a dire che il fine del rapporto è la cura, oppure pensi che il fine del rapporto è la comprensione, la quale si può ragionevolmente ipotizzare avere come effetto un riverbero “positivo” sull’auto-percezione dell’altro?*

Màdera: Sì, ma con questo torniamo alla stessa distinzione, su cui ci eravamo già soffermati, nel *continuum*: da una parte c’è la terapia delle psicopatologie, dall’altra la comprensione, *che però è terapia*. Concordo con la tua definizione, alla quale voglio aggiungere una specificazione che trovo fondamentale: la comprensione *vera* è la terapia, il che significa: se la comprensione è uno “spartirsi il carico”.

Phronesis: *Si può sostenere che la filosofia sia consolatoria malgrado la verità? Voglio dire: la filosofia tende a disegnare scenari che di per sé stessi non possono dirsi consolatori. Quindi una persona che si rivolgesse ad un consulente potrebbe incontrare una sorta di delusione, non ottenendo una “soluzione” quanto magari una “complessificazione” (nel senso neutro di questo termine).*

Màdera: Sì, però bisogna dire che questo chi abbia una certa pra-

Phronesis

tica di psicoterapia lo sa bene. Piuttosto, il problema è la “palliativistica”. È pericolosissimo deprimere le risorse della persona porgendo un piatto precotto, che non lo nutre realmente. Molto spesso però questo accade. Di certo ognuno parte dalle proprie risorse: non affidarsi a queste, cioè, ad esempio, alle credenze della persona senza averle prima “comprese”, che è la condizione per poterle accettare o rifiutare, significa spargere sale sulle ferite. Si può pensare che per chi ha una formazione filosofica sia più facile accedere all’idea che la vera consolazione consiste nello stare nella verità di una situazione: insieme a colui che è solo, facendolo quindi uscire dalla solitudine. Questo può avvenire solo nella e tramite la verità, o la ricerca della verità della sua situazione.

A questo punto mi preme fissare qualche punto circa il modo in cui io vedo un’attività di consulenza. Partendo sempre dall’idea del *continuum*, se per un verso può risultare utile appropriarsi di elementi propri dell’attività psicoterapeutica, per l’altro bisogna delineare meglio lo specifico della consulenza. Allora, su di un primo punto ci siamo già soffermati: è la differenza tra psicopatologia e ricerca di senso. Quest’ultima si presenta come alternativa non solo possibile, ma preferibile, in assenza di psicopatologie conclamate, oppure, anche laddove una psicopatologia ci sia ma possa, per così dire, supportare sé stessa, e quindi dove sia comunque possibile dirigersi nella direzione della ricerca di senso. Una seconda modalità della consulenza, che appare però difficile, può essere trovata nella già citata differenza tra la consulenza come la vedo io e la psicopatologia, la quale però, per me, sta sempre più diventando una differenziazione da molte delle teorie e tecniche psicoterapeutiche rispetto all’interpretazione della nozione di *difesa*. E qui mi spiego. Spesso l’idea dell’interpretazione delle difese è qualcosa come una funzione (anche se qui sto semplificando, perché, come diceva

Phronesis

il mio Maestro, “le difese siamo noi”). Insomma molti hanno l’idea che la difesa è una sorta di mascheratura di qualcosa che sta dietro. Per cui in fondo la difesa sarebbe una sorta di “costruzione mascheratoria”. Potremmo anche dire: una costruzione con un minor grado di verità che non quello che godrebbe ciò che giace dietro. Ma a questo schema della difesa corrisponde una teoria dell’interpretazione, che è quella del “vado a vedere ciò che è nascosto”. Si tratta cioè di una interpretazione “sostitutiva”. Io invece mi oriento sempre di più verso il pensare le difese come *modi parziali e parzialmente scissi* della persona con cui mi confronto. Che siano parziali, è ovvio; che siano parzialmente scissi, no. Accade che l’altro mi dia di sé e del modo in cui affronta situazioni della vita una ricostruzione per così dire scoordinata, complessivamente incoerente. Forse non è nemmeno necessario parlare di contraddittorietà: pensiamo pure in termini di conflittualità e mancanza di coordinazione. Ecco allora che il punto non è tanto che dietro le difese c’è “qualcos’altro”. Il punto è che quello di affrontare la vita mettendo in gioco solo il 25% della tua personalità, perché questa è costruita come una serie di blocchi giustapposti, che non interagiscono. Il problema quindi è di tessitura e ricomposizione. Si tratta quindi di qualcosa per cui il termine “difese” non è più del tutto calzante: parliamo di atteggiamenti parziali e scissi, non-consapevolmente-confliggenti.

Corrispondentemente a tutto questo, il lavoro dell’interpretazione non è più sostitutivo. “Tu dici così ma in realtà è cosa?”. No: tu dici così, e quindi è così. Però tu dici anche qualcos’altro. Oppure: da questo che dici, segue quest’altro. Ma meglio: si potrebbe guardare da quest’altro punto di vista, e vedere questo e quest’altro che hai detto. Questa è la stessa regola che prima utilizzavo con i gruppi e che ora anche nel lavoro individuale si dimostra decisamente utile. Dal punto di vista dei riferimenti

Phronesis

filosofici, come già Jung aveva riconosciuto, e come è stato peraltro recepito da una certa psichiatria, si può parlare di un atteggiamento “fenomenologico”. Ma ora vorrei delineare un terzo punto di specificità della consulenza per come io la intendo. Questo punto ha a che fare con la questione dei tempi. Qui ci sono grandi differenze. Una psicoanalisi e una psicoterapia ad un certo punto si devono concludere, con tanto di teoria circa la negatività degli incontri post-terapia... Io credo invece che la consulenza non dovrebbe avere di queste limitazioni: non c'è un qualcosa che chiude un tragitto. Il tragitto si conclude quando il soggetto si ritiene soddisfatto e ritiene di non avere più molto da imparare con l'aiuto del consulente. Teoricamente, dovrebbe essere a vita. Oppure, sempre teoricamente, il rapporto può essere simile a quello che si ha con il proprio medico: non è che ad un certo punto smetto di andare dal mio medico. Un'altra questione, anche questa fondamentale, è l'aspetto tra virgolette “educativo” (che, sia chiaro, non è assente da certe psicoterapie “illuminate”). Insomma, anche qui ritroviamo il *continuum*... e, secondo me, anche qui ritroviamo una “grande finta”, che fa il paio con quella del “non siamo consapevoli della filosofia che utilizziamo”. In altre parole, più siamo consapevoli del fatto che è un rapporto educativo, più possiamo stare in guardia efficacemente. Su questo aspetto si innesta una specificità della consulenza, che come tale non si situa tanto nel *continuum* quanto alla sua fine: la consulenza deve avere un aspetto esplicito di insegnamento. O almeno questo è quanto personalmente ho avuto modo di sperimentare.

Phronesis: *Di che tipo dovrebbero essere i contenuti di questo “insegnamento”?*

Phronesis

Màdera: Per cogliere questo punto è essenziale distinguere tra “educativo” e “insegnamento”. L’insegnamento ha a che fare con l’aspetto teorico di qualcosa, diciamo con il suo aspetto “scolastico”. L’aspetto “educativo”, invece, coglie il senso della *formazione*. Una formazione che è senz’altro maieutica, ma che non deve privarci della consapevolezza dell’essere lì, intenti in una situazione a plasmare e plasmarci. Questo non è una banalità. Qualsiasi rapporto tra uomini ha un aspetto educativo, e quindi a maggior ragione ne sarà dotata la consulenza: di conseguenza, è necessario tematizzarlo, per i motivi sui quali ci siamo soffermati in precedenza. Insomma, si tratta di costruire insieme all’altro la sua filosofia: questo, in una parola, è lo specifico della consulenza, il suo “proprio”.

Phronesis

Repertorio

Analisi

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

di Vinicio Busacchi

«[Socrate] Non faccio nient'altro che andare in giro a persuadervi, giovani e vecchi, a capire che la vostra prima e maggiore preoccupazione non deve riguardare il vostro corpo o le vostre ricchezze ma la vostra anima, in modo che sia la più eccellente possibile».

Platone, *Apologia*

Qualsiasi concezione del filosofare nella consulenza filosofica deve includere un'idea ben sviluppata di, primo, che cos'è filosofare e, secondo, del modo in cui il filosofare ha rilevanza per la vita. In altre parole, deve spiegare come il mondo umano concreto è in relazione con il mondo delle idee¹.

Con queste parole Lahav rende la dimensione del lavoro teorico che attende la consulenza filosofica. È per lui un lavoro serio che richiede «un modo di pensare radicalmente nuovo» - o, forse, diciamo noi, radicalmente vecchio! –, un compito gigantesco e urgente.

A quanti sostengono che questo compito possa essere assolto semplicemente smettendo di costruire teorie e dedicandosi alla

¹ Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Milano, Apogeo, 2004, p. 162.

Phronesis

pratica filosofica, al vero filosofare, egli risponde che «questo non spiega che cosa invece dovremmo fare»².

Chi mai si fiderebbe a salire su un'imbarcazione che traghetta vite nel mare del pensiero filosofico e della riflessione procedendo "a vista" e contando sulla sola intuizione³?

Ma le questioni che attanagliano la consulenza filosofica e che da essa attendono una risposta sono innumerevoli, e non tutte direttamente connesse al problema teorico, che, comunque, è certamente uno dei problemi più discussi - accanto a quello del "metodo" e della natura della prassi - oltre che uno dei più complessi (anche se da alcuni non è affatto considerato tale, ma è visto, piuttosto, come problema secondario o come "cosa" di poco conto rispetto alla "pratica" o, addirittura, come non-problema, come questione "fuori luogo", fuori dai confini ed *altro* dal filosofare *pratico* proprio della consulenza filosofica, e dalle sue specifiche problematiche).

Cos'è la consulenza filosofica? È terapia? È pratica di "aiuto"? Quale è il suo *status*? Ha una sua teoria? Può averla? È lecito o non è lecito, è utile o inutile, è sensato oppure no che ce la abbia? Perché?

E ancora, come opera? Qual è la *ratio* della sua prassi? È dotata di un metodo o può esserlo? Ha senso che abbia un metodo, oppure no? Perché?

E poi, perché la consulenza filosofica? Perché la filosofia? Perché il filosofo?

Queste sono solo alcune delle domande poste e continuamente riposte alla consulenza filosofica, sia dagli studiosi di filosofia sia dagli stessi professionisti della consulenza sia, anche, spesso, da chi, in vario modo ed a vario titolo, si è avvicinato e si avvicina a questa disciplina. (Disciplina?)

² *Op. cit.*, pp. 162-163. Testo lievemente modificato.

³ *Cfr. Op. cit.*, p. 163.

Phronesis

Gettando uno sguardo panoramico sull'attuale stato delle pratiche filosofiche nel mondo si ha l'idea che siano una realtà disarticolata e dis-integrata tendente in varie direzioni. Un caos, insomma. Tanta varietà può non essere necessariamente un problema, ma certamente rende ancora più pressante il lavoro di ricerca, in particolare l'individuazione e l'articolazione di idee e concezioni comuni o prossime in vista dell'abbozzo di un disegno concettuale generale - se possibile, se auspicabile.

Nell'ultimo decennio si è assistito alla crescita esponenziale dell'interesse pratico per la filosofia, per i suoi possibili usi, per le sue applicazioni nelle famiglie, nelle scuole, nelle aziende, ecc. Questo interesse, come è noto, si è diffuso anche al di fuori del mondo filosofico, investendo discipline come la psicologia e la medicina (in ambiti come l'assistenza, la terapia e la clinica). Ebbene, questi *usi* della filosofia a che titolo rientrano, se rientrano, nell'orizzonte della consulenza filosofica? E se non rientrano, per quale ragione? La consulenza filosofica è forse dotata di una sua specificità? Se sì, quale?

Il libro di Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, è una *guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*: così recita il sottotitolo. Nel numero de "La Repubblica" dello scorso 15 dicembre Umberto Galimberti l'ha definita «la guida più completa, oggi esistente, alla consulenza e alle pratiche filosofiche»⁴. E di fatto è così: più di un terzo del libro è dedicato al ripercorrimento storico-teorico delle principali tappe dalla nascita alla diffusione delle "pratiche filosofiche" in Europa e nel mondo, attraverso i protagonisti che hanno realizzato questa diffusione ed attraverso le idee che l'hanno provocata, sostenuta e alimentata; segue poi un affascinante viaggio alla riscoperta delle radici della filosofia e dell'originario senso dell'interrogare e del rispondere filosofico... quando il ricercare filosofico era *modo di vita*; infine, un lungo passaggio attraverso le

⁴ Umberto Galimberti, *Se un filosofo ti prende in cura*, in "La Repubblica", 15. XII. 2004.

Phronesis

problematiche e le questioni più salienti ed attuali della consulenza filosofica fino all'abbozzo finale di una concezione, di una sintesi *provvisoria* di cosa è la consulenza... e oltre, verso una nuova indeterminatezza, nella consapevolezza che ogni conclusione è sempre anche un nuovo inizio.

È fuori di dubbio che si tratti effettivamente di una guida ricca e completa la cui lettura è caldamente consigliabile a tutti coloro che si affacciano per la prima volta al mondo della consulenza filosofica - ma anche della filosofia! - o, come ha scritto Galimberti, «a quanti sentono un “bisogno di filosofare” o si sono persuasi, come ammonisce Platone, che “una vita che non mette se stessa alla prova, non è degna di essere vissuta”»⁵.

Ma questo libro è anche altro e molto più di una guida. Scritta da uno fra i “pionieri” della consulenza filosofica in Italia, esso riflette tutta la ricchezza, complessità, serietà e difficoltà del dibattito italiano sulle pratiche filosofiche. Ogni pagina rispecchia palesemente lo sforzo di sintesi di anni di dibattiti e riflessioni, mostra il travaglio di idee abbracciate e poi abbandonate, la sicurezza - ma anche l'insicurezza - di determinate posizioni, di determinate scelte, di determinate costruzioni. Da questo punto di vista, *Il pensiero e la vita* è un come un libro dialogico. È un saggio scritto nello spirito del dialogo socratico, dove l'autore si dichiara sempre pronto ad abbandonare le proprie posizioni se messo di fronte ad argomentazioni ragionevoli e convincenti; ma dove, anche, non manca di esprimere chiaramente ed onestamente il proprio punto di vista, le proprie perplessità, i propri dubbi e di esaminare con rigore e attenzione ogni argomentazione; e dove, infine, egli rinuncia ad ogni pretesa di sistematizzazione e ad ogni seduzione “teoretica” in senso forte.

Che l'autore sia mosso da questo spirito socratico, che sia aperto al confronto ed alla ricerca e che sia principalmente inte-

⁵ *Ibidem.*

Phronesis

ressato alla *filosofia "in pratica"* - senza però disdegnare la riflessione più propriamente teorica, anzi riconoscendole la giusta importanza - lo si percepisce chiaramente in diversi luoghi del testo, ma forse più di altri in questo passo del capitolo conclusivo:

Quella che abbiamo attraversato, è alla fine solo la mia personale interpretazione della materia - un'interpretazione filosofica, perché condotta esaminando con rigore, riflettendo sul suo significato e sul suo senso. Dal canto mio, posso solo assicurare che quanto ho scritto è sincero e scaturisce non solo da una personale meditazione, ma anche da ripetuti e appassionati confronti con molti altri filosofi e non filosofi, dei quali ho umanamente cercato di ascoltare e recepire le critiche e i consigli, le proposte e le talvolta indignate obiezioni.

Adesso che siamo arrivati alla conclusione, non posso che ripetere ancora una volta che non abbiamo ancora in mano niente di certo, ma solo i frutti - fallibili e sempre di nuovo da sottoporre a esame - del nostro umanamente parziale ricercare e che, pertanto, anche questa conclusione è del tutto provvisoria⁶.

La preoccupazione che sembra dominare questo libro è quella di dare alla consulenza filosofica un'identità *filosofica* definita rispetto alle *professioni di aiuto* ed alle *psicoterapie*. Pollastri sembra proprio raccogliere la sfida al «serio lavoro teoretico» proposto da Lahav. E lo fa sia cercando di tener fede a quel doppio imperativo espresso da Lahav nel brano che abbiamo proposto in apertura, sia soprattutto, riconoscendo la necessità della «determinazione di una *generale concezione filosofica* che faccia da supporto al lavoro di consulenza»⁷. Questo è l'effettivo punto di partenza. Un punto di partenza che a molti potrebbe sembrare non realistico, inverosimile - dato il complesso interrelato di forme e modi di pratiche filosofiche - o scoraggiante - dato che la più diffusa e accreditata «concezione» teorica di fondo della consulenza non è

⁶ Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 229.

⁷ *Op. cit.*, pp. 126-127.

propriamente una concezione ma un *nucleo* teorico, e, per di più, un nucleo gettato in un contesto di indeterminatezza.

Ma da questo nucleo l'autore parte convinto che ciò che serve alla consulenza non è una *teoria piena* (ovvero, *la teoria!*) della consulenza filosofica, ma la costituzione e maggiore determinazione di un *minimo comun denominatore* della filosofia e delle pratiche filosofiche.

«*Il “non sapere” che fonda la ricerca inesausta del sapere e conduce alla saggezza*»⁸: ecco il minimo comun denominatore della filosofia. E allora Pollastri si impegna ad interpretare questa idea cercando di inserirla in un quadro che, sì, riconosce essere «parziale e insufficiente», ma sicuramente più determinato.

Nel capitolo terzo - il più rilevante e significativo dal punto di vista teorico e filosofico, *stricto sensu* - l'autore, attraverso un *excursus* su alcuni momenti della storia della filosofia, inquadra la consulenza filosofica nel contesto della tradizione greca di pensiero, agganciando ad essa la concezione originaria del filosofare e della *philo-sophia*.

Egli si sofferma in modo particolare sulla figura di Socrate, «sovente indicato nella letteratura quale antesignano, nume tutelare, persino “modello” del moderno consulente filosofico»⁹, addirittura «Maestro»¹⁰! Egli prende le mosse dall'osservazione che «quasi nessuno ha esplicitato con chiarezza e nei dettagli le ragioni di tali giudizi»¹¹. Inoltre, prende in considerazione le insidie ermeneutiche¹² e, soprattutto, i dubbi circa la sua “neutralità” ed il

⁸ *Op. cit.*, p. 128.

⁹ *Op. cit.*, p. 151.

¹⁰ Emmanuele Adami, *La sesta conferenza internazionale sulle Pratiche Filosofiche: un universo a confronto*, in “Kykéion”, 8, 2002, p. 71.

¹¹ Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 151.

¹² La più complessa e diffusa delle quali è certamente quella di identificare e distinguere un Socrate “storico” da un Socrate “ideale”, ma che Pollastri liquida come problema degli storici e dei filologi sottolineando che ciò che in Socrate c'è di filosoficamente rilevante non muta in alcun caso.

Phronesis

suo atteggiamento di “ignoranza filosofica” - elementi da molti considerati fondamentali nella pratica della consulenza, e generalmente ricondotti proprio all’atteggiamento socratico. Ma nei dialoghi platonici, Socrate lo si vedrebbe spesso «all’opera in una sorta di monologo, nel quale i suoi interlocutori apparirebbero largamente sottomessi alle argomentazioni del maestro che, lungi dal condurre una ricerca senza presupposti, sembrerebbe piuttosto sapere fin troppo bene dove condurrà la discussione»¹³.

Pollastri, appoggiandosi all’interpretazione di Gregory Vlastos, analizza la concezione socratica, prendendo anzitutto le mosse dal “non sapere” per poi soffermarsi sul “metodo” e sull’ironia, e per giungere infine a superare il dubbio sopra riportato. E così scrive:

*Quella di Socrate si è rivelata ai nostri occhi una pratica della filosofia che richiede la partecipazione diretta di un dialogante, il quale - quando metta in gioco sinceramente le proprie idee e sé stesso - viene investito della responsabilità di ricercare in proprio la conoscenza sulle cose del mondo - la saggezza (...)*¹⁴.

Socrate è dunque per l’autore, che cita Vlastos,

*il “filosofo del quotidiano, come nessun pensatore era stato prima e come nessuno sarebbe stato dopo di lui”*¹⁵.

Ovvero, Socrate è il primo consulente filosofico della storia!

Il dilemma, assai significativo, che segue a questa conclusione è se la “consulenza socratica” sia filosofica o terapeutica¹⁶. In alcuni luoghi “platonici”, infatti, Socrate parlerebbe di «malattia

¹³ *Op. cit.*, p. 151. Brano modificato per adattarlo al testo.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 161.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Pollastri ha come esplicito riferimento “dialettico” Pierre Hadot che, come è noto, nel fortunato volume *Esercizi spirituali e filosofia antica* (Torino, Einaudi, 1988, ed. orig. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1987), ha utilizzato proprio l’atteggiamento socratico come base teorica e pratica per la *meditazione* attraverso “esercizi spirituali” intenzionalmente mirati ad influenzare e modificare lo stato d’animo.

Phronesis

dell'anima» e di «terapia» (Carmide)¹⁷.

Sia l'analisi che la conclusione cui giunge Neri Pollastri, qui, è assai convincente: la sua consulenza è filosofica in quanto

in Socrate la terapia è costituita dall'esame stesso, nel quale si ricercano contemporaneamente sia i modi per fuoriuscire dalle difficoltà che la vita ci fa incontrare, sia quelli per vivere una vita buona. Ciò ha due importanti conseguenze.

La prima è che socraticamente non è possibile né diagnosticare la malattia della psyché, né dispiegare alcun tipo di technai per curarla, poiché il ricercare presuppone l'atteggiamento del non sapere. Quindi, in termini moderni, quella di Socrate non è terapia - nella misura in cui non presuppone alcun modello di "normalità" e "salute" o della psiche, né alcun tipo di strumento tecnico per ristabilire l'adeguamento a tale modello - ma un semplice "aver cura" dell'anima, attraverso l'esame della vita che essa conduce.

La seconda conseguenza è che l'eticità dell'atteggiamento, lungi dall'essere assente o pragmaticamente accantonato (come avviene in una terapia, ove viene subordinato al fine dell'agire strumentale, il conseguimento della salute) è non già un risultato, ma addirittura un presupposto dell'esame stesso¹⁸.

Questa discussione apre al tema dell'approccio "medico" nella filosofia antica che guida l'indagine dell'autore sulla tradizione delle filosofie post-socratiche e delle scuole ellenistiche, svolta sempre nel modo del raffronto dialettico con la moderna concezione della consulenza - ma anche alla ricerca delle antiche basi di questa concezione.

Al termine di questo passaggio - che brevemente fa riferimento ad alcune figure del pensiero filosofico moderno e contemporaneo (in particolare, Hegel), ma che non trascura di accennare alla tradizione sapienziale orientale (in particolare, cinese) - ciò che

¹⁷ Cfr. Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, p. 164 e sg.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 168.

Phronesis

emerge è, anzitutto, il rafforzamento della tesi di partenza, ovvero, l'idea che il minimo comune denominatore che lega in modo stretto la consulenza alla filosofia (e di quest'ultima è la componente più genuina!) è la filosofia come *non sapere* che fonda la ricerca del sapere stesso in vista della saggezza.

In secondo luogo, si delinea maggiormente il profilo teorico-pratico della consulenza filosofica.

L'exkursus effettuato su alcuni momenti della storia della filosofia ci mette adesso in condizione di sostenere con maggior serietà la tesi avanzata in precedenza: un lavoro di consulenza condotto secondo genuini principi filosofici su "problemi" qualsivoglia, di cui siano portatori donne e uomini nella loro esistenza, non può basarsi che sul principio socratico del non sapere, il quale conferisce alla filosofia il carattere di libera ricerca¹⁹.

Le conseguenze *teoriche* e, soprattutto, *pratiche*, sia in termini di "metodo" o, per usare un'espressione meno forte, di *modo* o di *atteggiamento*, sia in termini, anche, di *professione* e di *condotta* professionale, che conseguono già solo da queste affermazioni sono innumerevoli.

Pollastri spende i capitoli successivi nell'abbozzo di una concezione teorica della consulenza filosofica (Cap. 4) e nell'analisi della «pratica in pratica» (Cap. 5), come scrive.

Nei paragrafi centrali del quarto capitolo, egli ricorre a tre categorie *descrittive* del procedimento consulenziale: *inizio*, *proseguo*, *conclusione*. Volutamente *vaghe*, queste categorie non sono assolutamente espressione di un metodo. Su questo punto la posizione di Pollastri, prossima a quella del "padre fondatore" Achenbach, è estremamente chiara:

(...) la consulenza è pur sempre filosofia e, proprio per questo, non può esser irregimentata o schematizzata. Esistono "metodi filosofici", ma non "metodi per fare filosofia", perché - come afferma Achenbach -

¹⁹ *Op. cit.*, p. 195.

Phronesis

*“gli scienziati lavorano con i metodi, i filosofi lavorano sui metodi”*²⁰.

Se dovesse essere messa a punto una teoria sistematica della consulenza, con una precisa filosofia, e magari anche con una precisa metodologia (“filosofica”), ebbene lo specifico *filosofico* della consulenza sarebbe perduto. La sfida è piuttosto quella di portare la fluidità, la larghezza e la profondità del movimento del filosofare nella realtà della vita quotidiana, di fronte alle questioni più brucianti, accompagnando questo gesto pratico e con una continua ricerca *giustificativa* e *legittimativa*, e, ancora, con una continua riflessione sulle implicazioni pratiche e teoriche, sulle modalità e sul significato del proprio agire, e dell'*agire filosofico* in generale.

In consulenza filosofica, scrive Neri Pollastri,

*la ricerca di modelli e metodi, così come la pretesa di sapere prima cosa deve esser detto durante essa, è controproducente, se non insensato, e si spiega solo con il personale disagio dell'aspirante consulente di fronte all'impresa che lo attende, ovvero svela la sua debolezza, consistente nel non aver, lui per primo, assimilato a sufficienza lo spirito della ricerca e la saggezza che da esso deve esser tratta*²¹.

Questa posizione dell'autore, su un punto così delicato e complesso, solleva qualche perplessità. Da una parte, infatti, ci pare non basti affatto una filosofia *minima* della consulenza, come quella individuata in questo libro. Essa certamente legittima e giustifica la consulenza filosofica agli occhi della tradizione, ma rispetto al pensiero contemporaneo²² e rispetto, anche, alle varie forme (pratiche) di “intervento” oggi diffuse, lascia molto spazio ad innumerevoli obiezioni e dubbi.

D'altra parte, non è forse perseguibile, anche, lo sviluppo - ad esempio - di un complesso di strategie e di metodologie desunte

²⁰ *Op. cit.*, p. 215. Testo lievemente modificato.

²¹ *Op. cit.*, p. 216.

²² Si pensi ad esempio alle problematiche dell'*interpretazione* sviluppate nel solco dell'ermeneutica metodologica e filosofica o alle questioni epistemologiche sollevate dalla filosofia analitica.

Phronesis

dalla filosofia e la formazione di una serie di competenze specifiche e, perché no, anche tecniche? Questo potrebbe davvero danneggiare la consulenza facendole perdere lo specifico filosofico?

Non può forse mantenersi nel solco della saggezza anche una filosofia (ed un filosofare) che *sa* ricorrere, quando necessario, a determinate strategie o a determinati metodi, che *sa* lavorare tanto *con* i metodi quanto *sui* metodi? È forse questa una posizione insostenibile? Perché?

La messa a punto di strumenti, abilità e competenze - accanto alla personale emancipazione filosofica - non può forse impedire che il *filosofare* del consulente non si riduca ad esser frutto dell'estro del momento, della *sua arte*, del *suo* stile, del *suo* intuito?

Certo, c'è sicuramente il rischio che così facendo la filosofia si trovi ridotta a tecnica, ma c'è anche il rischio contrario che lasciando la pratica della consulenza nell'indeterminatezza, nella vaghezza, non la si possa poi distinguere dalle pratiche ciarlatanesche o non le si possa riconoscere lo *status* di disciplina autonoma e di professione.

Ma questo è parte del grande dibattito, dentro e fuori la filosofia, sulla teoria e la pratica della consulenza. Ed il libro di Neri Pollastri oltre ad essere pienamente consapevole - come già si è ricordato - del "poco" teorico raggiunto e del "molto" teorico da raggiungere, non si sottrae affatto al confronto. Significativa ed interessante, a tal proposito, è la sua apertura alla psicologia ed all'universo delle pratiche psicoterapeutiche ed, in generale, delle relazioni di assistenza e aiuto. Tutto il secondo capitolo - del quale fino ad ora abbiamo taciuto, ma che riveste una grande importanza - è dedicato all'esame delle diverse forme di pratiche terapeutiche in relazione alla pratica della consulenza filosofica. Ebbene, ciò che emerge è, sì, una pronuncia netta circa la distanza di paradigma - oltre che di concezione - che separa questa da altre forme di pratica psicologica e "consulenziale", ma emerge

Phronesis

anche una certa apertura al mondo della psicologia, in particolare verso il patrimonio di conoscenza e di esperienza da essa accumulato. L'autore giunge ad affermare che

l'uso della conoscenza psicologica costituisce un aspetto importante della consulenza, perché ci permette di comprendere come la psicologia sia tutt'altro che da bandire dall'intervento filosofico e che la differenza di quest'ultimo dalla psicoterapia si situa essenzialmente sull'aspetto terapeutico, non su quello psicologico²³.

Un ulteriore punto a favore di questo libro, dunque.

Come si è visto, *Il pensiero e la vita*, oltre ad essere una guida alla consulenza ed alle pratiche filosofiche, è un libro che contiene una proposta interpretativa chiara ed articolata circa la teoria e la pratica della consulenza filosofica; ed è, anche, ancora, un utile "strumento di lavoro" in quanto presenta tutte le principali e salienti questioni legate a questa nascente antica disciplina, analizzandole e problematizzandole; oltre che prendendo posizione rispetto ad esse e proponendo delle soluzioni, e stabilendo dei confini. Ed indicando delle direzioni.

Non è certo un caso che questo libro, ad appena una manciata di mesi dall'uscita, sia già alla sua seconda edizione!

²³ *Op. cit.*, p. 101. Si veda anche quanto scrive a proposito del *counseling* rogersiano (pp. 118-124).

Analisi

Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita* (Apogeo, Milano, 2004)

di Roberto Serra

Il bisogno della filosofia e il consulente filosofo

L'edizione italiana del volume di Achenbach *Philosophische Praxis* (1987) per i tipi della Apogeo con il titolo *La consulenza filosofica*, trascorso oramai circa un ventennio dalla sua prima pubblicazione, viene incontro all'esigenza diffusa di una più decisa riflessione intorno ai fondamenti della consulenza filosofica. Nonostante la frammentarietà, che gli deriva dall'essere composto per lo più da testi e conferenze presentate in diverse occasioni, il libro presenta, in maniera coerente, una serie di temi tra i più essenziali della consulenza filosofica, tali da fornire se non proprio una teoria almeno una concezione entro cui sono definiti aspetti essenziali delle specificità che la caratterizzano. Si tratta di temi che attraversano la relazione e la distanza con le diverse forme di psicoterapia, e dove la stessa filosofia accademica è fatta oggetto di impegnative riflessioni critiche.

I punti maggiormente problematici possono ravvisarsi da un lato nell'indicazione del compito di disattendere il bisogno espresso dal consultante verso l'affermazione di una più radicale considerazione della problematicità dell'esistenza nella sua interezza, e al contempo la necessità di evitare la riduzione della consulenza ad un'opera di evangelizzazione filosofica. L'altro aspetto che sembra presentarsi con ulteriore problematicità, è la considerazione di una struttura razionale del sintomo e dunque l'esigenza

Phronesis

avvertita di un altro concetto di razionalità che non evita la compromissione con un negativo che la lacera. È lungo questa problematica che si sviluppano ulteriori aspetti propri della consulenza filosofica, quali il rifiuto della gerarchizzazione del dialogo e l'assenza di un metodo in funzione del riconoscimento della singolarità e irriducibile specificità del "caso".

La domanda che vi si può porre, ad accompagnare una riflessione intorno al testo, è quanto lo stesso Achenbach sembra delineare, e cioè in che senso una pratica di consulenza possa dirsi filosofica e in che senso la filosofia, ridefinita nelle forme del dialogo proprio della consulenza, possa riattualizzarsi riguadagnando una funzione anche sociale. Achenbach denuncia innanzitutto quella situazione di autoreferenzialità a cui la filosofia accademica sembra essersi ridotta, con la triste conseguenza di avere perso il contatto con l'esistenza nella forma concreta di singoli individui e dunque con i reali problemi che opprimono gli uomini. Di fatto, sostiene Achenbach, la filosofia accademica si esaurisce nella forma di un circolo in cui produttori e consumatori coincidono - in un atteggiamento di «colta difesa dell'ambiente» (p. 50, l'espressione è mutuata da O. Marquard) e in cui gli standard scientifici hanno il senso di una sorta di regole di igiene (p. 58).

Da qui la domanda se «è possibile la consulenza filosofica come ritorno del filosofo?» (p. 34), il cui ruolo si troverebbe ridefinito in un richiamo allo stile socratico e che richiede l'ulteriore domanda e decisione su "chi è il filosofo". Proprio nella presa d'atto di un tale problema, Achenbach situa il fondamento della consulenza filosofica (p. 39).

Tali considerazioni sottendono l'affermazione che solo nel filosofo esiste ed ha senso l'attività di consulenza, precisando dunque la consulenza stessa non quale semplice applicazione della filosofia, secondo la solita visione tecnico strumentale, ma come filosofia essa stessa. Ciò che la filosofia ha per lo più tralasciato della

propria storia e determinazione, sostiene Achenbach, sottolineando con prudenza il per lo più, è la consulenza a poterglielo riconsegnare: in primo luogo per l'accentuazione di quella irriducibilità del singolo colto nella concretezza esistenziale che nelle dinamiche della consulenza riacquista piena legittimazione. Alla luce di tali considerazioni la consulenza prende le forme di una possibilità futura della filosofia, anzi si definisce come un "bisogno" della filosofia, che non arretra dinanzi alla singolarità e irripetibilità del "caso" che nella consulenza si dispone.

La consulenza non è una psicoterapia alternativa

Se la consulenza filosofica realizza uno sviluppo pratico e una rispecificazione della filosofia è invece chiara la posizione di netta alternativa in cui si pone nei confronti della psicoterapia, respingendo la tradizionale divisione di ruoli ed entrando con questa in un «rapporto dialettico di conflitto», non come «una psicoterapia alternativa ma come una alternativa alla psicoterapia».

Ciò che vi è in gioco, analogamente a quanto osservato nei confronti della filosofia, è una diversa posizione nei confronti del sintomo, che hegelianamente e contro la riduzione medica del disagio non viene considerato (p. 93) come un male da togliere (la pasqua senza il venerdì santo, secondo la nota indicazione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel) ma che esige di essere compreso nelle ragioni che lo strutturano. Proprio questa razionalità del sintomo è, come vedremo, l'apertura inedita e originaria della consulenza, che Achenbach sviluppa e chiarifica attraverso diversi momenti della riflessione contenuta nel libro.

Il primo punto che possiamo prendere in considerazione a questo riguardo, tra le diverse prospettive suggerite da Achenbach, è che

la consulenza filosofica sulla vita non dispone in senso positivo di

Phronesis

alcuna teoria, che sia solo applicabile (...). *Ciò che è comune senza eccezione ai concetti psicologici e psicoterapeutici, è la divisione tra teoria e metateoria, proprio questo viene superato nella consulenza filosofica: essa non è meta-teoricamente controllata, non viene cioè prima concepita e poi riflessa, ma una metateoria praticante, si costruisce cioè solo come processo riflettente e pratico* (p. 83),

ciascuna volta nella singolarità del “caso”. «La filosofia», dice ancora Achembach, «lavora sui metodi non con il metodo»; quest'ultimo è proprio delle scienze, non della filosofia (p. 13). E questo ovviamente comporta che nella consulenza la filosofia non crea una teoria da applicare secondo un utilizzo strumentale, e che nemmeno si trasmettono dottrine.

Ne deriva in modo ancora più incisivo che nella consulenza filosofica il consulente e il consultante si trovano totalmente privati delle garanzie e delle sicurezze che le convinzioni e le opinioni conferiscono: si dà uno «sbalordimento prodotto nel dialogo» (p. 83) che inaugura uno spazio inedito, «uno spazio di dialogo totalmente libero» entro il quale l'ospite ha la possibilità di riflettere sulla propria vita nella sua interezza. La pratica della consulenza non si definisce in tal modo come l'offerta di un servizio professionale, ma come lo spazio entro cui il consultante trova la possibilità di «un luogo nel quale poter trattare i suoi problemi senza venir trattato a sua volta» (p. 17).

Non si tratta dunque della *routine* dell'applicazione, magari di una teoria filosofica, o di una tecnica consulenziale, che si applicherebbe ai casi concreti, attraverso l'amministrazione e la somministrazione di un sapere; in tal caso si avrebbe che la singolarità entro cui la consulenza si muove, verrebbe inscritta in una struttura concettuale già data secondo una gerarchizzazione tipica del rapporto terapeutico, tra consulente e consultante, come un detentore del sapere (magari il sapere sull'anima o sulla vita) e un detenuto dal sapere.

Phronesis

La consulenza, è evidente, produce un'altra cultura rispetto alla pratica del "trattamento" il quale implica una modalità di padronanza sullo psichico (pp. 63-65), che assume le forme di un totale annientamento del soggetto, secondo la migliore tradizione medico-scientista. Sulla base di tale apparato critico la consulenza non si presenta come una terapia, che dovrebbe seguire ad una medicalizzazione del disagio, piuttosto, dice Achenbach, come "azione comunicativa", esplorazione e organizzazione dialogica dei problemi, critica della comunicazione distorta e di ogni "trattamento" (p. 66), in un "libero dialogo" privo della gerarchizzazione tra un presunto sapere e il *pathos del problema proposto*. È in questa prospettiva che «la consulenza mette il pensiero in movimento» (p. 69). Affidandosi ciascuna volta alla singolarità del caso, la consulenza manca dunque necessariamente di una teoria rigorosa, e il metodo risulta dal processo dialettico di riflessione entro la consulenza stessa. In tal modo la consulenza filosofica accoglie la provocazione della concretezza della quotidianità presente, esponendosi al rischio della singolarità e dell'inatteso, come dice Achenbach: «i problemi e la sofferenza di quelli che gli si rivolgono, si conficcano nel *corpus philosophicum*, scoprendone come proprio oggetto la quotidianità presente» (p. 72).

La domanda e il fine della consulenza

Si dispiegano a questo punto le questioni relative *alle possibilità* della consulenza e alla problematicità delle sue procedure. Il problema viene posto da Achenbach in relazione ad un rischio di depauperamento della filosofia, nel momento in cui si accinge a divenire pubblica, ossia ad offrire i suoi servizi ad un bisogno *fattuale* e in qualche modo a porsi nella posizione di soddisfacimento di un bisogno dichiarato (pp. 77-78).

Il problema che qui è possibile ravvisare è se la consulenza pos-

Phronesis

sa risolversi nelle forme di una “relazione d’aiuto”. È chiaro che ci troviamo ad uno snodo essenziale per la comprensione della consulenza filosofica, in cui è in gioco il rischio stesso di una sua riduzione a pratica acquiescente, consolatoria nei confronti del bisogno che la richiede:

la filosofia si trova chiaramente in una posizione differente verso il bisogno che la richiede, rispetto a quella tipica delle solite professioni. Detto brevemente: invece di servire senza riserve i bisogni con i quali viene in contatto, così come le sono sottoposti, è giustappunto la loro critica approfondita. Invece di assumere il bisogno così com’è, essa lo accoglie per svilupparlo ulteriormente. (...) La filosofia è la bonifica dei bisogni, non la loro soddisfazione. La filosofia è la cultura delle domande, non delle soluzioni che possono essere interrogate e delle conoscenze che vengono richiamate all’occorrenza (p. 80).

È evidente che una concezione di tal fatta, libera la consulenza da una immagine semplicemente consolatoria, quanto piuttosto la accoglie come occasione di rischio estremo per il consultante e assume il disagio come risorsa rispetto alla possibilità di una esposizione alla radicalità del domandare filosofico. Achenbach è ancora più preciso in proposito, quando della consulenza dice: «non troviamo in essa uno sgravio da problemi, preoccupazioni, domande, dubbi, tentazioni e confusioni» (p. 81).

Assieme alla bonifica indicata, si tratta comunque di evitare di «forgiare, sulla base del nostro interesse, una pretesa nella direzione indicata: ossia: di illuminare dovutamente gli altri e di renderli felici in un senso filosoficamente accettabile» (p. 82). Evitare l’evangelizzazione è per Achenbach un chiaro principio della consulenza (*Ibidem*).

Tuttavia la filosofia deve svolgere un ruolo essenziale nella consulenza e dunque le considerazioni svolte non implicano che ci si debba liberare del patrimonio proprio della tradizione filosofica, quanto invece considerare che nel dialogo, che si definisce come

una spazio di totale libertà, è a nostra disposizione la totalità di quanto la storia della filosofia ha tramandato. Ma questo «non ha validità in quanto pura obiettività», ed è, per usare una formula hegeliana, «solo in sé» (p. 84), si tratta di promuovere una «appropriazione» che lo renda valido per noi. Allora, di fronte a questo: «c'è l'enorme pretesa del singolo: ciò che deve valere come verità, vale solo in quanto viene riconosciuta ed è vera per me solo nel momento in cui è la *mia* verità» (p. 126). In questa mediazione Achenbach ravvisa il compito del consulente filosofico (pp. 126-127) e nell'appropriazione «il punto dell'esperienza nel quale la consulenza si trasforma in bisogno reale» (p. 127).

In che misura il dialogo filosofico della consulenza possa configurarsi come *medium* dell'*appropriazione* (p. 84), rimane ancora estremamente problematico e certo uno dei compiti essenziali della consulenza. In sintesi propone Achenbach:

Ciò che invece rende filosofica questa consulenza sulla vita è il suo riflettere sulle condizioni del processo che si sviluppa innanzitutto come dialogo secondo una dinamica inconscia. La consulenza sulla vita è filosofica nella misura in cui non dà consigli, ma problematizza proprio il bisogno di cercare consigli (pp. 84-85).

È una notazione di estremo interesse, al fine di qualificare il senso e lo “scopo” della consulenza, che, per quanto detto, non promette guarigioni e dunque non assume carichi terapeutici, vi si definisce invece una valenza formativa che passa attraverso quella che possiamo chiamare “esposizione alle domande radicali della filosofia”. È in questa prospettiva che Achenbach dice ancora che i bisogni nella consulenza non soccombono semplicemente, bensì *vengono sviluppati, differenziati, “amplificati”*. Detto altrimenti la consulenza filosofica è una *delusione mirata, un'irritazione dell'aspettativa, e in questo modo un impulso al processo del pensiero: non un lavoro interessato, ma un lavoro sugli interessi, non pensieri motivati, ma il pensare sul motivo - in senso letterale: riflessione* (p. 85).

Phronesis

Si pongono a questo punto problematiche che investono direttamente il senso della consulenza con una ulteriore presa di distanza dalle psicoterapie, con i correlati della salute, della guarigione, della relazione d'aiuto e che investono il problema dell'etica. Verso quale fine deve essere orientato il dialogo della consulenza? Si tratterebbe qui di operare cautamente con concetti quali quello di bene, di felicità, di godimento. La considerazione di Achenbach a questo proposito è che tali questioni «fondano il movimento della consulenza stessa». È certo vero che non debbo pormi in una posizione di indottrinamento o di evangelizzazione; ma allora che cosa? Non inglobo comunque nel mio fare una pre-comprensione ontologica, per usare una espressione heideggeriana, e non è forse anche questa che la consulenza deve poter mettere in questione? Ma il problema dell'etica presenta ulteriori complessità, fino a problematizzare soprattutto l'orientamento della consulenza verso una presunta felicità del consultante:

la felicità è l'armonia delle forze vitali, è l'equilibrio delle forze interne? È per esempio un'equilibrata relazione di adattamento senza conflitto tra quest'essere umano e il suo regno dei fini, che procurerebbe poi il presupposto e la sicurezza di una prestazione d'aiuto, con la quale questa saprebbe mettersi all'opera? (p. 86)

Insomma, può risultare facile subordinare le condizioni concrete dell'esistenza, con il carico di singolarità, unicità e problematicità, ad un supposto regno dei fini; quale? Forse quello del consulente stesso? O quello che dall'esterno e pur non condividendolo possiamo supporre possa essere quello socialmente condivisibile o più adatto alle condizioni di esistenza del consultante?

Il concetto di aiuto è estremamente dubbioso e precario, prosegue Achenbach, soprattutto quando ancora non si possa dire con certezza che cosa sia l'aiuto, e quando si è aiutata una persona: «sarebbe forse un aiuto indubitabile se l'individuo fosse abbandonato da problemi, dubbi e preoccupazioni?» (p. 87).

Phronesis

Sottraendoci all'indottrinamento e alla relazione d'aiuto, si ripropone al contrario, nel movimento della consulenza, quel percorso di "appropriazione" che può prodursi nel libero dialogo in cui il consulente stesso non è meno coinvolto. L'esito della consulenza per entrambi, nel percorso delineato, è un esito di illuminazione: «L'altro, l'ospite della consulenza filosofica, ottiene così la *chance* di raggiungere la chiarificazione di sé con quella filosofia che chiarifica se stessa, e di fare *sua* l'esperienza di quest'ultima» (p. 111). L'esperienza evocata è quella del limite e della caduta dinanzi al *pathos* dell'esistenza concreta. È un altro aspetto della ragione e della ragionevolezza che vi si configura come uno degli aspetti più complessi della proposta di Achenbach.

Le ragioni della consulenza

Lo sviluppo delle radici filosofiche della consulenza approda ad una considerazione della "ragione" che passa anche attraverso una critica nei confronti della scuola del sospetto, ovvero di quell'atteggiamento di sospetto che caratterizza la pratica psicoterapeutica. In effetti, ciò che avviene ingenuamente nella psicoterapia è che una anticipazione categoriale si solidifica come sostanza della realtà del vissuto del soggetto. Accade così che l'indagine intorno al "fatto" (inconscio) predispona il tema giudiziario del sospetto e della colpa, cardini questi ultimi del discorso psicoterapeutico. Se dunque non si tratta tanto di filosofare sul concreto, «ma di partire dal concreto» (p. 19), ecco come Achenbach indica quale debba essere l'intenzione del dialogo tra il consulente e il consultante: «(...) si tratta, in base al presupposto dell'*aspettativa generale di ragionevolezza* di *decifrare* la fisionomia della *ragione particolare* come forma realizzata e individuale: come "vitale"» (p. 20, corsivo mio).

Fatta salva l'accentuazione della particolarità e unicità del

“caso”, è evidente che la presa di posizione contro la scuola del sospetto (p. 21) esclude fortemente che il “decifrare” possa essere inteso come ricerca di un motivo o una causa (e dunque di una intenzione nell’esprimersi del bisogno di consulenza) che sia altrove rispetto a quanto enunciato dal consultante. Disattendere il bisogno espresso, non implica cioè che la consulenza debba orientarsi a motivazioni inconscie capaci di spiegare causalmente le radici del problema proposto. Infatti Achenbach chiarisce che l’atteggiamento del sospetto o, in generale, la critica dell’ideologia, avrebbe come effetto quello di una devitalizzazione del consultante sulla base di un secondo discorso che starebbe sotto il primo, spiegandolo. Si tratta bensì di prendere ciò che viene esposto come “la cosa stessa” (pp. 21-22), evocando un «eros ermeneutico che “entra” nella cosa e le comunica l’impulso per la propria esplicazione» (p. 22).

Il richiamo alla “cosa stessa” raccoglie certo risonanze fenomenologico-ermeneutiche, dove è appunto questa “esplicazione” che illustra il senso del “decifrare la fisionomia della ragione particolare” non a partire da un soggetto interpretante che non può che interpretare gerarchicamente secondo proprie categorie e valori, ma aprendo lo spazio affinché nel dialogo della consulenza la “cosa stessa” si dica nella sua singolare specificità. Non a caso, sebbene non siano rari i luoghi in cui compare l’uso di categorie tratte dall’universo della psicanalisi - inconscio, rimosso, rimozione, ritorno del rimosso, sono espressioni che Achenbach impiega per descrivere e spiegare momenti importanti della consulenza - è palese l’intenzione di una rielaborazione della nozione di sintomo che però non ha un ampio sviluppo, se non per l’esigenza di ridefinire un altro concetto di ragione.

Acquisendo il patrimonio della riflessione filosofica, la pratica della consulenza respinge concetti quali quello di causalità psichica che attraverso la procedura della medicalizzazione e della tera-

pia, pervengono ad una concezione del sintomo come male da togliere, come semplice negativo, fino a decretare che la singolarità stessa debba essere tolta nei termini di una riconduzione del “caso” alla regola. La consulenza filosofica si dispone piuttosto a raccogliere il carattere di *espressione* del sintomo (p. 94) secondo quella ragione, hegeliana, che «apprende ad essere presso di sé in ciò che è altro da sé» (pp. 90-91). Allora il senso dell'*apertura* che è la consulenza si precisa secondo i seguenti termini: «nella consulenza filosofica la filosofia si unirebbe con il soggetto, in quanto luogo del contrasto di ciò che essa ha dimenticato» (p. 95).

Nel contrasto richiamato, sembra di ravvisare una conflittualità che attraversa la consulenza stessa quando questa assume e dà corpo a quel peso “eccessivo” della filosofia (p. 12). Tale contrasto trova una organica elaborazione nella rilettura del mito della serva tracia che Achenbach sviluppa seguendo l'interpretazione di Blumemberg sulla caduta di Talete come scena originaria della filosofia. Proprio orientandosi a raccogliere la concretezza dell'esistenza, e cioè non più disdegnando di calarsi nelle bassezze di ciò che è vicino e tangibile, secondo una espressione dello stesso Blumemberg (p. 43), nella consulenza

verrebbe incontro la realtà potente di ciò che una filosofia severa ha difamato, ha perso di vista e ignorato in quanto inclinazione, impulso e semplice volere, o in quanto pura ordinaria riluttanza della natura inerte priva di ogni ragione: ciò che il concetto filosofico ha rimosso, tiene ora quest'ultimo in suo potere.

E ancora: «La filosofia consegue l'esperienza della sua effettiva impotenza solo laddove affronta il rischio della consulenza. Se essa si risparmia questa comprensione, impedisce a se stessa una matura chiarificazione di se stessa» (pp. 51-52).

È a questo proposito che Achenbach rende ulteriormente esplicito il problema della ragione, ossia del suo impossibile, con il quale una teoria della consulenza si trova a dover fare i conti. È la

questione del “ma”: «Sì, lo riconosco, so che è giusto, ma ...». È questo “ma”, nella cui constatazione sembra che la ragione astratta si trovi ad essere del tutto esautorata, «che dovrebbe porsi come interesse prioritario della ragione» (p. 52). Allora data l'impotenza che qui la filosofia manifesta, la domanda che ritorna è: come è possibile una consulenza che sia anche filosofica?

La risposta di Achenbach ha una intonazione hegeliana e richiama ancora il problema avanzato con la questione della direzione dello sguardo di Talete e della caduta, là dove si faceva questione del contrasto tra gli dei ctoni e le divinità olimpiche. Allude ad un'altra forma della razionalità, come pure si è visto (rispetto ad una concezione prettamente illuministico e totalizzante), e ne definisce hegelianamente il compito come un “ritrovarsi in ciò che è altro da se stessa”; diversamente - nota Achenbach, ed è non meno essenziale - la violenza e il terrorismo riequilibrerebbero ciò che è scivolato via alla ragione. Ma di più, ancora riferendosi alla filosofia: «se teme i pericoli - a cui certo soccombe, ma nei quali solo può giungere a se stessa - è persa» (p. 50).

Si attraversano in queste indicazioni, in questo “ma” in cui precipita la stessa ragionevolezza, che così è chiamata ad altri compiti, che non sono quelli di amministrazione di teorie appunto, di buoni consigli, di semplice trasmissione di sapere, o di sogni di onnipotenza terapeutici, si attraversano, dicevamo, le ragioni stesse della storia dell'occidente, quelle ragioni entro le quali, come nota lo stesso Achenbach, si prepara il terreno di legittimazione della psicologia, l'avvento dell'*homo psicologicus*, propriamente l'epoca della terapia (p. 54), ossia di ogni discorso sulla salvezza, sulla guarigione, rimandando ad una concezione della salute che esige d'esser priva di negativo, di dolore. Dice Achenbach: «siamo diventati vittime di un evidente spostamento dei demoni», nella forma di una loro interiorizzazione (p. 54). Questo determina la nascita dell'epoca della terapia: «l'essere umano è assalito inter-

Phronesis

namente da ciò che un tempo la assaliva dall'esterno e che poi dovette far posto all'illuminismo e al disincanto». Incomincia così «il periodo dell'esorcismo violento di cui il mondo ha fatto esperienza, il tempo dell'*homo psicologicus*, l'epoca della terapia» (p. 55), entro la quale filosofia e psicologia si ritroverebbero solidali nella considerazione di un negativo che deve essere semplicemente tolto, la singolarità e la concretezza stessa dell'esistenza come un male da cui affrancarsi: la questione per la ragione di ritrovarsi in ciò che è altro da sé, significa "riconoscere se stessa come opposta a se stessa": diversamente il rischio sarebbe ancora «una fatale dottrina dei due regni all'interno della persona stessa e la lacerazione di cui soffriamo sarebbe ancora scritta come teoria» (p. 53).

Analisi

Jos Kessels, Erik Boers, Pieter Mostert, *Free Space. Philosophy in organisations* (Boom, Amsterdam, 2004)

di Andrea Vitullo

“Management is philosophy in action”: questa semplicissima teoria ha guidato e fornito molti spunti negli anni a schiere di formatori e consulenti che operano nel mondo del business. Nonostante ciò è compito non facile scovare linee guida ispiratrici su come “riflessione” ed “azione” possano avere un loro giusto equilibrio all’interno del mondo organizzativo.

Partendo dalla dimensione praticata della filosofia nell’antichità, gli autori di *Free space. Philosophy in organisations*, Kessels, Boers e Mostert, esplorano la ricchezza applicativa e propongono occasioni concrete in cui la filosofia, al di fuori di “setting” strettamente accademici ispira e migliora, all’interno delle “board room” di imprese ed organizzazioni, la qualità dei pensieri e della comunicazione tra i manager.

La parola greca *scholè* significa «*free space*» (p. 15), ovvero uno spazio dove praticare insieme ad altri una “libera” riflessione, un tempo senza obblighi precisi, libero da obiettivi e risultati immediati, libero da “interessi” personali; uno spazio per coltivare idee e pensieri e creare le condizioni per realizzare un autentico dialogo.

Essere liberi cittadini della *polis*, per i Greci, significava impegnarsi in un libero dibattito con la comunità, in un dialogo utile per sviluppare le più nobili qualità dell’essere umano, per conoscersi e dunque “conoscere”, per esercitare la “propria” libertà nel mondo. La *scholè* poteva trovarsi ovunque sulla piazza del mercato o nel *gymnasium*; una palestra come luogo in senso lette-

Phronesis

rale, ma anche “mentale”, dove abbandonare il pensiero razionale e strumentale sempre alla ricerca di soluzioni e bramoso di esercitare il potere attraverso il controllo, una scuola per imparare ad esercitare la libertà “originale” di ciascuno, un luogo dove osare con la riflessione per mostrarsi agli altri per quello che si è, per mettere in piazza senza paure la propria verità sulle “cose” della vita.

Kessels definisce «the schooling» all'interno della *scholè* «come un gioco d'amore che svela al praticante la sua forma e contenuto solo quando si lasciano andare tutte le preoccupazioni sul risultato di ciò che si dice e si fa» (p. 164).

Se dunque nell'antica Grecia la *philosophia* giocava un ruolo di guida pratica per tutte le attività legate alla vita politica e agli affari, la *scholè*, il “free space” era lo spazio adibito dove insegnare e praticare le tre principali arti liberali (*Trivium*) per divenire liberi cittadini della *polis*. Delle sette arti liberali - grammatica, retorica, dialettica, aritmetica, geometria, musica ed astronomia, ovvero le discipline comprese nei programmi didattici dell'antichità e del medioevo - *Trivium* è il nome dato alle prime tre: la *grammatica*, l'arte di scrivere e di trovare le parole giuste per riuscire a fermare e dotare di impatto le idee; la *retorica*, l'arte della persuasione attraverso le parole ed il dibattito che precorre la moderna comunicazione; ed infine la *dialettica*, come teoria e pratica del “ragionare insieme”, di fare domande e di dialogare attraverso la logica ed il linguaggio.

Per “vivere filosoficamente”, per dar vita ad una pratica filosofica attraverso le arti liberali, attraverso il dialogo con gli altri - come già 2500 anni fa sosteneva Socrate - non è possibile porsi con l'atteggiamento di chi impara uno spartito musicale, con applicazione e controllo così come si farebbe per descrivere un'abilità tecnica o acquisire una competenza manageriale. È al contrario necessario trascendere questo controllo. È necessario,

Phronesis

spiegano bene gli autori, sospendere giudizi su cose, fatti e persone, imparare ad osservarsi e ad osservare le idee proprie e degli altri dall'esterno senza identificarsi con esse o rigettarle; praticare una distanza tra il nostro giudizio e la "reazione immediata"... per ascoltare meglio, più in profondità, per fare spazio a nuovi possibili pensieri, comportamenti, azioni. Sostare nel proprio "non so", nell'incertezza come capacità da acquisire per afferrare e comprendere meglio le "intenzioni originali", i valori e i motivi alla base di un problema, di un tema; dare un significato alla parola riflessione «intesa come generazione di nuovi pensieri originali e non mera e semplice meccanica spiegazione e riproduzione dei vecchi pensieri archiviati da ieri nella nostra memoria» (p. 31).

Oggi - precisano gli autori - parlare di "*free space*" all'interno del mondo del lavoro, del mondo "*corporate*", vuol dire scontrarsi con una formazione manageriale ed un approccio da sempre orientato alla ricerca del risultato immediato, ossessionato dall'applicazione di strategie risolutive di problemi complessi e delicati. Fermarsi per riflettere prima di agire consapevolmente o non agire del tutto, non è contemplato dalle prassi manageriali della classe dirigente di oggi, spesso incapace di "sospendere" il tempo dell'azione per allargarne la qualità. È sicuramente più facile "impegnare" il tempo con obiettivi personali e di lavoro, con lo stress, con la ricerca di soluzioni, definire il "proprio" tempo come uno spazio da occupare in vista di un compito da ultimare. Gli spazi "liberi da" e non controllati da logiche di efficienza sono sempre di meno e sempre più difficili da difendere - perché "senza obiettivo" - o comunque "re-legati" a dimensioni strettamente private e personali - perché non "efficientistiche" ed organizzativamente parlando poco "profittevoli".

Gli autori sono consapevoli che l'esplorazione di un qualunque tema, in azienda, per essere percepita come utile e necessaria - e non generare ansie ed insofferenza - necessita di riconduzione

immediata ad un fine, deve precipitare verso un “forzato” accordo, auspicare la definizione di una soluzione.

Kessels, Boers e Mostert credono fortemente nelle energie personali e nelle possibilità di cambiamento che si generano - anche in azienda - a partire dai cosiddetti “*free space*”, spazi adibiti alla libera riflessione su quello che si sta facendo per “allargare” il pensiero, per arricchire il repertorio e la qualità delle domande che è necessario porsi oggi per capire la complessità dei mercati, delle nostre vite personali sia fuori che sul lavoro. Essi esprimono le possibilità di mettere concretamente la filosofia “al lavoro” attraverso esempi concreti di comportamenti poco funzionali di singoli o di *team* di persone. I casi sono spiegati in modo molto semplice e ci mostrano come la filosofia ed il dialogo filosofico possano aiutare i leader a comprendere alcune tipiche conversazioni che si svolgono dentro gli uffici, a riflettere sull’urgenza di ripensare i legami, i contratti tra le persone nel mondo del lavoro per ritrovare un “senso” individuale e collettivo, a volte perduto.

Il lavoro oggi si declina sempre di più attraverso lo stress, l’attaccamento al potere e alle proprie modalità e procedure, la pressione di tempi, capi, mercati; l’esigenza dunque, di creare e proteggere spazi dedicati alla “riflessione” (spazi liberi dai condizionamenti interiori, dalle tante “dipendenze” che il lavoro crea) diventa per gli autori di “*free space*” più che una necessità “etica” dell’organizzazione, una modalità “pratica” con la quale i manager, gli attori organizzativi coinvolti possono dare a sé stessi e agli altri la possibilità concreta di rigenerare il pensiero, di creare nuove prospettive, rendere possibili nuovi comportamenti.

In azienda è sempre presente quello che Kessels definisce come il rischio di identificarsi troppo con le proprie posizioni, sensazioni, giudizi, idee pregresse, il voler convincere gli altri che pensano in modo sbagliato; tutto un repertorio insomma di “identificazioni” che porta alla costruzione di blocchi interiori

Phronesis

“paralizzanti e pietrificanti”, perfetti per arroccarsi su vecchie posizioni e trovare scuse per non ascoltare più.

Per deprogrammare questi “software” ed atteggiamenti mentali, questi processi che producono pensieri viziati all’origine, ecco l’uso del dialogo socratico; una pratica filosofica che conduce un gruppo determinato di partecipanti ad una riflessione organizzata su di un tema specifico secondo precise regole del gioco, non per rispondere subito a delle domande ma per raggiungere una consapevolezza più alta dei propri dubbi e pensieri, delle proprie sensazioni. Il livello di pensiero e di analisi condivisa che è possibile raggiungere con il dialogo può essere molto alto e, la risposta a domande primarie e la verifica di ipotesi condivise può condurre i partecipanti a riformulare principi o assunti di base, a sviluppare visioni del tema-problema più ampie e condivise. Le “regole del gioco” del dialogo socratico, i consigli utili per applicarlo sia ai “casi” della vita che del lavoro sono esemplificate nel capitolo finale interamente dedicato alle applicazioni pratiche, a capire come una disciplina della parola sia fondamentale per governare gli spazi adibiti alla riflessione.

Esplorare i nostri interessi con un certo disinteresse...per reinterpretarli, per confrontare e validare nuovi e diversi giudizi, punti di vista ed argomentazioni (...) per cominciare a dare, attraverso il dialogo, una forma più definita alla nostra libertà (p. 30).

Pensare il nuovo, indossare nuovi occhi per guardare il mondo; questi sono i temi della *leadership*, le tematiche calde dei leader che vengono chiamati a provocare delle riflessioni all’interno delle aziende per “richiamare” quelle che Kessels definisce come “intenzioni originali” (p. 39) ovvero quei principi sottostanti per “resettare” ed innovare il pensiero, prima ancora di “pensare di decidere”, di agire.

Alcune domande che si pongono gli autori e che anche noi vogliamo porci

- Esistono oggi leader “disponibili” in grado di costruire una vera “solidarietà” con i propri collaboratori, con il proprio team, in grado di coniugare in una giusta “chimica” disciplina e anima all’interno di una conversazione - in poche parole: in grado di essere autentici?
- Come vincere le resistenze e come ampliare la riflessione allontanandola dalle tentazioni di ricercare - un fine?
- Esistono scuole e *training* per la *leadership* in grado di essere, come sosteneva Platone, delle “scuole in Eros”, dei *training* per imparare ad amare?
- Sono le organizzazioni *corporate* i luoghi oggi più giusti per portare avanti una ricerca di verità e di “apertura” attraverso dibattiti, ovvero: dialoghi (p. 80)?
- Non è forse vero che nel mondo del lavoro la ricerca di conversazioni autentiche e deliberatamente prive di un fine ultimo è impossibile poiché subordinata alle battaglie e agli interessi personali - che si fanno in nome del potere?
- In questo mondo di “retorica” organizzativa, questo mondo “a parte” che vive in parallelo alla “vera vita”, fatto di verità valide solo in quegli angusti spazi dove le decisioni non sono condivise ma anzi vengono pre-confezionate dietro le porte che contano; in questa arena governata da interessi, “lobby” e politiche interne, che spazi possono ricavarsi per condurre delle conversazioni autentiche e promuovere un dialogo senza un obiettivo ed un fine etico - filosofico (p. 80)?

In azienda tutti i portatori di interessi, i cosiddetti “stakeholders” sono lì per reclamare qualcosa; gli impiegati vogliono un riconoscimento per i

Phronesis

loro sforzi, i manager vogliono scalare la gerarchia e cercano motivazioni economiche e sociali, i clienti vogliono servizi e prodotti sempre più adeguati per i loro bisogni mentre gli azionisti sono totalmente concentrati sulla ricerca di profitto (p. 80).

Kessels, Boers e Mostert provano a fornirci delle rassicurazioni precisando come all'interno di organizzazioni e di comunità costituite per il perseguimento di interessi, per loro natura diversi tra di loro, diventi fondamentale facilitare il perseguimento di questa diversità di obiettivi da parte degli "stakeholders": "Un tratto fondamentale della nostra esistenza è che viviamo in mezzo agli altri (interesse) e lo sperimentiamo quando i nostri interessi collidono con quelli degli altri"(p. 80).

Governare, quindi, le dinamiche dei gruppi portatori di interesse ricorrendo a "metodi" per riformulare gli interessi di ciascuno in modo chiaro e assertivo (parlando coraggiosamente e liberi da condizionamenti), ascoltandosi reciprocamente ed empaticamente, favorendo nuove domande e ascolto reciproco: tutto questo diventa compito del leader, un compito per il quale il leader deve essere allenato, aiutato. Poiché la tecnica e la sensibilità alle politiche aziendali, come descrive Robert Quinn nei *Paradigmi della vita organizzativa*, non sono più determinanti ed essenziali per costruire il leader, ecco farsi avanti il sistema morale del leader, la necessità di una "rinascita personale" del leader stesso (p. 82).

In conclusione, una autentica "autorevolezza" o capacità di sapere dove andare del leader, oggi, non è il risultato di conoscenze tecniche, tradizioni, ruoli e potere. Una "autorevolezza" autentica si ottiene solo insieme ad una visione (un ideale di cosa può essere il benessere collettivo di un'azienda o di un *team*), sviluppando allo stesso tempo sé stessi, consapevoli che un *training* mentale e spirituale alimenta le capacità di discernere ciò che è importante nella vita e sul lavoro (p. 145).

Phronesis

A determinare il modo di pensare “più giusto” è spesso, come ci ricorda Kessels, non solo qualcosa che ha a che fare con il mondo interiore di una persona, ma soprattutto è legato a quelle che sono le attitudini personali, il pilota interiore (“*daimonion*”, ovvero la guida spirituale, il segno del divino come definito da Socrate o “*hegemonikon*” ovvero il pilota interiore come definito dagli Stoici) (p. 106). Il pilota interiore non suggerisce cosa fare o dire, ma connota piuttosto *il come*, il comportamento dell’individuo; forgia la persona e ne delimita modi di vedere, attitudini verso il mondo, dosi di saggezza, equilibrio e libertà. “*Mastery*” - the art of the good life - non vuol dire fare le cose più giuste, per quanto possano essere importanti, bensì ha a che fare con “come” vengono fatte queste cose, con quale stile, interpretazione, guardando alla natura e alle qualità intrinseche di ciò che si fa (p. 127). Per sviluppare queste qualità, questo “modo di vedere” è necessario *pausare*, *prendere tempo* per la riflessione, affidando i temi terreni e le conversazioni esteriori alla luce che “guida” da dentro, illuminando conversazioni “interne”, diari, idee, azioni, vita.

Costruire degli “spazi liberi” dove alimentare e “difendere” il proprio vivere filosofico per connotare di qualità riflessive la propria vita, non come contemplazione o meditazione, bensì attività del pensiero e ricerca di parole precise, apertura a nuove domande che trasformino le nostre idee.

*Nutrire da dentro il proprio “daimonion” per liberare la vita e
“realizzarsi” sulla terra ...secondo un segno divino.*

Phronesis

Filosofia per la pratica

Eppur ci tocca...
Riflessione attorno a *L'ordine del cuore*

di Silvia Peronaci

1. C'è un bisogno primario: farsi carico delle esigenze poste dalla realtà, smetterla di ignorarle

Scriveva Wittgenstein che quand'anche la scienza avesse risposto a tutte le domande i nostri problemi più importanti sarebbero rimasti senza risposta. Allora lasciamo la scienza agli scienziati e cerchiamo di dare delle risposte a questi problemi più importanti, di prendercene cioè la responsabilità. La realtà pone delle esigenze e vivere è risponder loro. La questione è di una vicinanza immediata, personale, invadente: già mentre state leggendo questa rivista è tra le possibilità logiche che vi capiti di essere raggiunti da un argomento - un variegato di idee ed emozioni - che non cercate affatto (finire un lavoro, slacciarsi le scarpe, fare la spesa, telefonare alla zia, stare un po' coi figli, capire perché il marito tarda, spazzolare il cane). È come una telefonata che, per prassi, si riceve senza avvertimento. Alle telefonate vere di solito sappiamo rispondere ma ci sono invece queste altre chiamate che squillano da giorni, mesi, anni e che ignoriamo nonostante ci inquietino. I rumori di fondo della nostra testa aumentano e, invece di intervenire su di loro, facciamo in modo di diventare più sordi. Molti dicono che sia spirito di adattamento e quindi segno d'intelligenza.

Ma rimane un dubbio pesante. Non sarebbe forse meglio rispondere?

2. La morale è tanto poco una via facoltativa quanto lo è l'assunzione di questo bisogno

La questione morale comincia proprio da questo vociare di trilli che qualcuno sospetta essere lamento vivente e non cigolio di macchina. Se il sospetto si aggrava, se sembra proprio qualcuno che strilla dalla cantina e non la caldaia difettosa, allora l'urgenza di intervenire diventa una nitida certezza:

Non c'è dubbio che oggi è soprattutto di questo che avremmo bisogno: di un po' di luce sopra la nostra frammentaria esperienza morale...

...si legge sulla quarta di copertina di *L'ordine del cuore*, autrice Roberta De Monticelli, edito da Garzanti nel 2003.

Purtroppo la fame di silenzio, di spazi e tempi vuoti - fame di fame paradossalmente già sfamata dall'offerta sul mercato di quel surrogato di essenzialità che è la merce Zen, o Kosher, o Inuit, ecc. - ostacola la ricezione di molti suoni: vorremmo così tanto non sentir più niente che quasi non riusciamo ad ascoltare.

Ma sgraniamo invece bene gli occhi sulle parole di questo testo, come se guardassimo quelle immagini in 3D che circolavano una decina d'anni fa. Si ricorderà che, per un effetto ottico, queste macchie cromatiche all'improvviso assumevano il rilievo di figure tridimensionali; lasciamo che la stessa magia si compia intorno alle frasi di questo libro e sentiremo, benché "solo" in presenza di un vero e proprio testo filosofico, i pizzichi sui fianchi e le vertigini delle vette montane.

Sofferamoci allora attentamente sul significato di "bisogno", così come è presente nella riga di testo qui citata e, senza solleticare esplicitamente la pubblica pruderia, faccia ognuno a mente le sue libere associazioni. Ecco, adesso, qualcosa di più preciso di prima ci ha toccato e quella parola si capisce molto meglio.

La morale non è un problema che possiamo scegliere di non porci perché, se smettiamo di ignorarne i richiami, è lei che ci si

impone e ci costringe a prendere posizione come quando siamo obbligati a rispondere ad esigenze fisiologiche. Quanto si durebbe senza ascoltarle? Anche questo è oggi oggetto di studi e stiamo provando a vedere per quanto tempo dureremo con una percentuale sempre più bassa di ossigeno nell'aria. Nel frattempo constatiamo che si vive peggio, ci si imbruttisce e ci si ammala. Tutta scienza. Peccato aver omesso la distinzione tra scienze storiche e della natura basata sul divieto, per le prime, di mettere l'uomo in laboratorio e ripetere su di lui gli esperimenti!

È davvero per sete di conoscenza che ci siamo messi in cattività? O non sarà stata la disperata incapacità di darsi pace che ci ha fatto desiderare, in fine, di chiuderci in gabbia?

Certo la morale non è esattamente quella soluzione di tutti i problemi che ci si potrebbe aspettare dalla reclusione, perché non dissolve le domande nell'acido di una risposta definitiva. Le sue risposte consistono piuttosto in corrette impostazioni e giusti ordinamenti delle priorità di valore, che non danno pace eterna ma almeno un minimo di serenità e sicurezza.

Si pensi al turbamento del sospettoso mai pago delle prove di realtà e cieco alla sua struttura che, dopo un ragionevole numero di accertamenti, esige fiducia. Ad un certo punto la fiducia diventa regola e non più giudizio soggettivo di gusto. Se fosse questo, a costo di diventare antipatici, si potrebbe sempre dire «Non mi piace!» ma nel caso della regola, invece, fidarsi è dovuto, non si può sospettare in eterno che il prossimo battito non arrivi.

3. La morale è obbligo di fedeltà esistenziale

Il risultato principale della morale consiste, interpreto così la linea di fondo di questo saggio, nell'affermazione di un punto fisso, di una risposta, che non è una teoria, né una facoltà data a priori ma una pratica che si struttura e ordina con l'esercizio e vi-

Phronesis

ve di esso come le piante di acqua: nel testo la si chiama regola e ciò evoca le regole degli ordini monastici di cui si deve certo ripetere la serietà e la convinzione, anche se qui l'ordine è quello del cuore e la sua regola la fedeltà alla sua essenza. Essa prescrive, in due parti:

1. *Accogli (nelle descrizioni che dai, nei concetti che usi) ogni cosa come essa si dà a conoscere, ovvero per quello che appare, essenzialmente (o tipicamente).*
2. *Lasciati guidare oltre le apparenze delle cose dalle apparenze stesse, ovvero segui il profilo nascosto della cosa, quale te lo suggerisce il profilo apparente.*

Regola di Fedeltà, dunque, la morale. O la vita. “Tendenza a perseverare” nella vita¹, prosecuzione ad oltranza, esatta e correggibile, vicina e insieme prospettica, di una relazione. Della relazione alle esigenze che la realtà continuamente pone. Impegno al ritorno ad esse attraverso quell'ordine del cuore che ce le fa sentire, che - il solo - ci fa percepire l'irriducibile variegatazza delle essenze realmente esistenti.

Ciò non implica affatto una chiusura intimistica, un'inversione solipsistica², un'avidità ossessiva per l'immagine di sé che illusoriamente si sostituisca all'incapacità incurabile di capire il significato del proprio nome battesimale.

L'esigenza di tornare al cuore, di non allontanarsene irrimediabilmente e quindi di creare un campo d'esperienza che, per quanto vasto, abbia il cuore quale coordinata di riferimento è sì un'indicazione di ritorno all'io, ma ad un io non concettualmente astratto quanto frutto d'esperienza, sentimento di esserci.

Siamo nell'epicentro di ogni questione: il senso di essere presenti, attivi, vivi è la condizione di possibilità dell'esperienza in generale. Una meta-esperienza indispensabile all'esperienza. Senza

¹ Roberta De Monticelli, *L'ordine del cuore*, cit., p. 73.

² Vedi l'etica di Guido Calogero.

di essa, niente mondo. Non basta essere vivi ma bisogna sentirselo e, anche se gli altri possono aiutarci indicandoci l'evidenza che ci siamo, questa evidenza di esserci dobbiamo provarla in prima persona. Così come non possiamo chiedere ad un amico di - per favore - morire al posto nostro, ma, al limite, di morire con noi, allo stesso modo dobbiamo sentire in prima persona che ci siamo (il che non obbliga a farlo da soli perché autonomia non è sinonimo di isolamento ma è anzi forza aggregante e cemento civile).

4. Il fenomeno “esistenza”³

Ma che vuol dire sentirsi vivi? Una prospettiva sulla questione indirettamente offerta dal testo in esame, potrebbe essere quella di accogliere il principio ispiratore del pensiero fenomenologico che, annunciato con gradevole brio favolistico (solo una molto discreta aura grafica bianca), recita:

Nulla appare invano (Principio Ispiratore)

Questo principio - ironicamente ribaltabile nella formula: “Quando non appare nulla allora tutto è vano” - è raccolto da altri due

Ogni tipo di cosa ha un modo specifico di darsi a conoscere, ovvero di apparire per quello che è, essenzialmente (Principio di Evidenza).

Questo “modo specifico” è da intendersi come uno stile particolare della cosa - si pensi, ad esempio, all'espressione: “Lo stile di una persona” - e siccome riguarda il lato conoscibile di essa costituisce base epistemologica. Si tratta di accogliere l'essenza del dato apparente nella corretta analisi e rispettosa conservazione delle sue irriducibili tipicità.

L'altro è il principio fenomenologico di realtà per il quale ogni

³ Roberta De Monticelli, *L'ordine del cuore*, cit., p. 34-35.

Phronesis

cosa è fonte di informazioni infinite e pertanto bisogna proseguirne l'accoglienza date alle apparenza secondo le regole proprie dell'oggetto. Questo significa che, per proseguire il profilo trascendente, invisibile, di una montagna, comprerò ramponi e piccozza ma, per approfondire lo stile segreto di una sedia, seguirò altre procedure.

Inoltre, siccome quest'attenzione all'invisibile del fenomeno è un rivolgimento alla sua intera natura, il recupero di ciò che eccede l'evidenza, il completamento dell'essere, il principio che segue è base ontologica.

Ogni tipo di cosa ha un modo specifico di trascendere la sua apparenza, ovvero di essere realmente al di là di quanto ne appare (Principio di Trascendenza).

Questi due principi, affiancati dalla Regola di Fedeltà già menzionata, portano a compimento la prospettiva fenomenologica sul mondo:

fenomeno e realtà, apparenza ed essere (...), evidenza e trascendenza si implicano reciprocamente

Tali informazioni possono rispondere alla domanda iniziale di questo paragrafo se le si intende come prescrizioni circa il da farsi. Per sentirsi vivi bisogna centrare l'essenza che, non essendo solo ciò che appare ma anche ciò che gli sta oltre, non può essere esperita scorporando evidenza e trascendenza. Quindi non staccarle! Non vanificare le apparizioni, non ignorarle, non sottovalutarle, ma presta loro attenzione critica, stimale non al pari di oggetti, ma di luoghi in cui tu costituisci oggetti, luoghi attraverso i quali ti senti vivo e senza i quali non puoi sentirtici. Queste apparizioni di qualcos'altro non sono aggiunte disturbanti alla tua identità ma il modo in cui il fenomeno di essa reciprocamente si mostra e si nasconde, si dà a conoscere e trascende la sua apparenza.

Si potrebbe dire che l'evidenza del fenomeno è la sua singolarità

Phronesis

e la sua trascendenza è la sua essenza, fermo restando che questa (essenza, esemplarità, tipo, termine generale del linguaggio comune, *eidos*, idea) non ha vita separata dalla sua singola fattispecie. L'altro (una persona, un animale, un'emozione, un sentimento, un comportamento, un atteggiamento o una certa idea di se stessi), cioè l'oggetto a cui si rapporta un soggetto, ha sia natura mentale, o soggettiva, sia extra-mentale, o reale, ma queste due nature si implicano reciprocamente in un unico fenomeno (in questo caso il fenomeno "l'altro") e se le si scorpora quel fenomeno scompare e se ne vanificano le apparenze.

Questo è il grande equivoco del realismo a cui consentiamo di equivocare molto più di quanto riusciamo ad accorgercene costringendoci al dogmatismo di schizofrenie assurde, rotture evitabili, scorporazioni pantagrueliche che spesso misurano solo la nostra cronicizzata infedeltà, la nostra impotenza adesiva, l'incapacità di aderire e di non pontificare a vuoto, - in fondo - una debolezza mentale a fare collegamenti difficili. Per questo travisamento del realismo si sarebbe obbligati

a sostenere che le nature comuni (gli eide) sono entità dotate di esistenza separata. Ma naturalmente riconoscere alle nature comuni una realtà extra mentem non implica affatto riconoscere loro un'esistenza separata, cioè altra esistenza che quella che esse hanno in rebus, vale a dire nei loro esemplari, negli individui o più in generale nelle cose che le esemplificano. È del tutto impossibile vedere che cosa sia una montagna, anche "in immaginazione", se non esemplificandola più o meno completamente, con una montagna⁴.

Per stare esattamente nel cuore della realtà, per coglierne l'essenza, «de strutture permanenti e tipiche, gli universalì»⁵, per vederla complessivamente e averne un orizzonte più vasto bisogna esercitare le *quattro virtù del fenomenologo*, il protagonista delle

⁴ *Op. cit.*, p. 38

⁵ *Op. cit.*, p. 63.

vicende di questo libro: *rispetto, fiducia, umiltà e attenzione*. Abbiamo anche visto che una di queste, la fiducia - la laica fede di chi pratica la fedeltà - è una regola di condotta. In realtà anche le altre lo sono perché, in quanto sentimenti - disposizioni permanenti di schemi di risposta, o azione, percettiva, affettiva, cognitiva e comportamentale - strutturano la risposta morale, orientano la rotta di navigazione.

5. Il realismo anti-riduzionistico delle gerarchie dei valori

Prima di capire come, grazie a queste virtù, si pervenga alla realtà - mai più che solo inadeguatamente - è opportuno spiegare l'importanza del realismo (primo principio della conoscenza morale⁶) nella costruzione di una gerarchia dei valori che consenta di mettere ordine nella frammentaria esperienza morale e quindi nelle nostre frammentate vite. Non però quel realismo dogmatico che confonde la gerarchia con la forza ed impone ad una reticente convinzione personale, le volontà nerborute di un individuo malamente assemblato. La gerarchia che sorge da questo realismo proviene dalle falde profonde della realtà personale massimamente integrata, là dove non c'è insincerità, "discrepanza massiccia" tra "opinioni di sé" e priorità effettive che si manifestano nei comportamenti e nelle scelte⁷, ma

*capacità di mobilitare il massimo sforzo critico possibile nei confronti della propria posizione e il massimo sforzo possibile di comprensione di quella dell'altro*⁸.

Una certa prevenzione ideologica contro le gerarchie è stata alla base della confusione del pluralismo con il relativismo⁹: si è pen-

⁶ *Op. cit.*, p. 207

⁷ *Cfr. Op. cit.*, p. 151

⁸ *Op. cit.*, p. 225.

⁹ *Op. cit.*, p. 215.

sato che, per non fare favoritismi, fosse giusto bendarsi gli occhi perché, alla vista della realtà, non si avrebbe resistito alla tentazione di consentire o dissentire da essa. Ma pluralismo non è sposare tutti, consentire con chiunque, quanto rispettare, «ritrarsi, concedere spazio (...), lasciare essere l'altro come tale, nella sua realtà e trascendenza proprie, e in particolare l'altro più piccolo»¹⁰.

Una gerarchia di valori non impedisce il pluralismo perché attribuendo priorità ad uno diventerebbe un favoritismo ma, al contrario, è la sua unica possibilità di realizzare la molteplicità del reale partendo da un centro di osservazione gerarchicamente ordinato rispetto alla periferia.

E lo stesso realismo ha accusato duri colpi dal relativismo che, interpretando in modo del tutto deturpante la relatività di Einstein, ne ha fatto lo slogan insensato del “tutto è relativo e dunque possibile”. In realtà se il giudizio di valore venisse privato delle condizioni di verità, se cioè fosse relativo all'aria fritta invece che ad una condizione reale verificabile tramite il confronto, perderebbe la «possibilità di essere sbagliato, oltre che di essere giusto»¹¹ e quindi di essere significativo. I valori, i significati sono riempiti dalla realtà a cui si riferiscono e, senza di essa, sarebbero vuoti e senza senso¹². Solo la realtà (e forse solo quella delle specie dotate di organi di senso) in quanto già posizionata secondo coordinate determinate, in quanto già fuori, distribuisce porzioni, contenuti sensati, e orienta le possibilità infinite di discretizzare il *continuum*. O almeno

un realismo moderato, che può tranquillamente sospendere il giudizio riguardo all'esistenza dei Valori-in-sé: la Bellezza, la Nobiltà eccetera. Ci basta ammettere che le cose abbiano realmente, o veramente, delle qualità di valore positive o negative, che ne fanno dei beni, o dei mali.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 202.

¹¹ *Cfr. op. cit.*, p. 205.

¹² *Op. cit.*, pp. 38-41.

Phronesis

Ad esempio che un'azione come quella di stuprare un bambino sia veramente o realmente ignobile¹³.

Ognuno, anche uno stupratore ha di fatto implicati sistemi di riferimento che gli consentono un pur minimo esercizio di coerenza, la possibilità di seguire un proprio filo che lo collega alla realtà, un suo indispensabile campo di esercitazione in cui allenare e controllare la propria coesione muscolare, la capacità di tenere insieme il mondo e quindi i pezzi della sua identità.

E penso che nessuno possa privarsene completamente senza compromettere qualcosa di realmente fondamentale per il suo essere: questa prassi teleologica dell'attivarsi-verso un significato (sensazione, emozione, disposizione sentimentale, idea, condotta, atteggiamento), anche solo sentendolo, che è, per me, una vera e propria esigenza vettoriale¹⁴; quella di farsi abitare da un ospite verso cui poter rivolgere la sedia¹⁵. O di disporre di un bordino ontologico da poter mettere in ordine.

Questo potrebbe significare che, per seguire il profilo reale delle

¹³ *Op. cit.*, p. 50

¹⁴ L'espressione *vettore d'azione*, che mi ha ispirato la dicitura suddetta, è usata in realtà a p.73 per riferire la componente tendenziale, reattiva, dell'emozione della paura. La vita affettiva (di cui la paura è uno dei tanti episodi) ha due dimensioni: quella del sentire e quella del tendere ma, vedremo più avanti, si fonda sulla prima. Pur riconoscendo l'importanza rilevantissima della distinzione tra sentire e tendere non sono riuscita ad affidarmi a quella che nel testo si chiama «Seconda tesi fenomenologica» che fonda il tendere sul sentire: mi sembra un'ingiustificabile deroga (la tesi, non la distinzione) al principio fenomenologico della reciproca implicazione di evidenza e trascendenza che, nella correlazione di sentire e tendere, trovano il corrispettivo sul piano dell'ontologia personale. Sarebbe come fondare il principio di trascendenza su quello di evidenza. E forse ci si può anche pensare ma solo se fondare non implica la proibitissima riduzione essenziale. Allora bisognerebbe precisare il significato di "fondazione". Certo, il rapporto evidenza-trascendenza e sentire-tendere è molto ravvicinato, una telecronaca al cardiopalma di un corpo in caduta libera, e la tentazione di dire, bloccando la cinepresa, "questo viene prima" è forte. L'analisi non riesce, non trova pace senza sintesi. Una sintesi non fondazionale e antigerarchica, liberamente riferita a Boncinelli, è la mia ottica sulla questione che brevemente esporrò più avanti.

¹⁵ Si pensi alle *Sedie* di Ionesco.

Phronesis

cose, si deve ammetterne una ricostruzione gerarchica nel senso per cui qualcosa è prioritario rispetto ad altro. Prioritario è almeno ciò che sta nel nostro raggio d'essere, ovvero è ciò che sentiamo. O anche: "Se esisto allora, già solo per questo, affermo una priorità e ho così una possibilità reale di fare esperienze vere". Allora prioritario è ciò che c'è. Ecco che scatta il rischio del conformismo, dell'appiattimento.

Ma è un rischio non una necessità: almeno un po' scegliere cosa fare entrare nel nostro raggio - quel che si dice - selezionare le esperienze è in nostro potere. Così, consapevolmente o meno, decidiamo noi la gerarchia. E la realtà. A livello personale questo è senz'altro vero: a seconda di dove, quando e con chi vado stabilisco priorità e mi somministro vissuti.

Il lavoro di questo libro non consiste così nella creazione di un sistema perché parte dal dato che quello c'è già, è la gerarchia, l'ordine assiologico, la disposizione scalare dei valori. O la stessa necessità di viventi di costruirsi sistemi coerenti ad un fine. Ma questo fine è giusto, è ponderato o meno? Spesso non lo è e ciò è all'origine di esistenze spredate e insoddisfatte. L'opera davvero entusiasmante di questo saggio è quella di valutare i fini, di stabilire i criteri di ammissione ai posti di comando, di decidere le esperienze che devono essere prioritarie e quelle che devono essere marginalizzate, di assegnare i giusti posti al popolo degli affetti.

A questo punto è d'obbligo evitare l'errore più grave della fenomenologia: il riduzionismo, quell'ammasso di individui in un mucchio indistinto che contravviene alla seguente proibizione:

Sono proibite le riduzioni essenziali, che hanno in generale la forma "X non è altro che Y", dove le variabili stanno per tipi di cose essenzialmente diverse. Ad esempio: una mente non è altro che un cervello, l'etica non è altro che un'estetica, eccetera¹⁶.

Se non si rispetta l'istanza antiriduzionistica la realtà viene per-

¹⁶ *Op. cit.*, p. 36.

cepita scorrettamente fino a sentirla disarticolata, tutta uguale, come lo è per quelli che dicono: “Mi è indifferente! Un bambino vale una pecora, una pecora viva, una morta” e via pervertendo. Abbiamo divelto la segnaletica ontologica - o meglio, crediamo nell'allucinazione di aver avuto questo potere distruttivo giacché, per fortuna, ne abbiamo solo un po' - ed ora siamo del tutto disorientati e ad ogni passo ci pestiamo la coda. È pur vero che l'ordine è reale ma se ci ostiniamo a farci comandare dai capi sbagliati la struttura non tiene. L'ordine è reale proprio perché non funziona sotto ogni condizione di riempimento ma solo sotto quelle adeguate. Se non collochiamo gli affetti al giusto posto, se sbagliamo investimento libidico, un senso di caos, d'insicurezza, ce lo segnala e dobbiamo ricominciare la valutazione dei titoli affettivi. Gerarchia e realtà, ruolo e interprete, tendere e sentire, si sostengono a vicenda. Difficile dire se uno dei due regga l'edificio. Ma, con tutti quei candidati alla carica, il lavoro non manca. Bisogna affinare i criteri di assunzione delle priorità. A questo serve l'approfondita disanima delle virtù.

6. L'ordine assiologico e l'ordine del cuore: l'amore e il rispetto

Un ordine è una gerarchia di valori ovvero l'asserzione di una priorità che, come si è appena visto, deve essere realmente fondata, deve realizzare un contatto effettivo con lo stato delle cose a garanzia della sua stessa sensatezza. Ma si è anche visto che questo contatto è in un delicato equilibrio tra sentire e tendere, tra conservazione e progresso, tra diagnosi e cura, sentimento e giudizio. De Monticelli analizza questo rapporto distinguendo due ordini e quindi due diversi modi di costruzione gerarchica: uno *assiologico* e l'altro *del cuore*.

L'ordine assiologico è il sistema di valori che scaturisce da quel lato

Phronesis

dell'affettività che è il sentire, la sensibilità affettiva. La tesi è che in essa il dato sia immediatamente valore, preferenza individuale di consenso o dissenso ontologico.

Il dato è cioè un assioma che afferma la sua logica per evidenza, un modo della presenza dell'essere intellegibile alla sensibilità affettiva in forma binaria, come positivo o negativo. A questo dato non c'è altro modo di accesso che l'evidenza ed essa, come l'amore, o c'è o non c'è, ed è insensibile alle costrizioni e alle motivazioni, «non può essere “dovuto” universalmente»¹⁷. L'evidenza è un'intenzionalità individuale, non generalizzante¹⁸, che intuisce e sente l'oggetto nella sua intrezza e non come composizione di pregi e difetti e pertanto non ha mezze misure e, o lo apprezza, o lo disprezza. Siccome non c'è occorrenza neutrale, allora c'è gerarchia, priorità.

Ma essa però, nonostante sia fondata ontologicamente, nonostante sia instaurata da una presa diretta della realtà, è erratica, arbitraria, spontanea perché la sua verità è il risultato di un paragone tra stato reale e senso (sensibilità) effettuato con criteri privati, garantiti solo da se stessi, dal grado di sincerità ad ognuno concesso dalla profondità della conoscenza che ha di sé, conoscenza a sua volta condizionata dal livello di maturazione personale. La sua capacità di messa in rilievo delle priorità, di sentimento della differenza, non è sufficiente ad erigere la conoscenza morale, perché la sensibilità affettiva resta esposta ad un soggettivismo non universalmente obbligante e quindi potenzialmente iniquo. Infatti il sentimento che la genera non è una virtù che indica il giusto ma l'amore che, come sentimento dell'intero, è «senza perché»¹⁹, assiomatico, immotivato e immotivabile ma assolutamente fonda-

¹⁷ *Op. cit.*, p. 296.

¹⁸ *Cfr. Op. cit.*, p. 296.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 195.

to²⁰. L'amore che, nella più completa ingiustificabilità sapienziale della sua intuizione, precisa, nella «percezione "originaria" di un altro»²¹, la certezza del suo stesso unico sentire.

L'ordine del cuore è anch'esso un sistema gerarchico di valori ma qui la priorità non è soggettiva, prescelta in base al sentimento dell'amore, ma morale, selezionata in base al sentimento del dovuto, cioè il rispetto. Ovviamente questo dovere morale non è imposto da un'autorità esterna ma liberamente scelto, ovvero sentito ed è appunto per questo che lo si dice sentimento. Questa doverosità non è obbedienza cieca ma la massima intelligenza della realtà, la sua misura più adeguata, «un'attenzione *obbediente*, anche nel senso etimologico di *ob-audire*»²².

Però, a confronto dell'amore che è un sentimento, potremmo dire, ontologico, *fondato* sul sentire effettivamente la realtà amata (come un giudizio riflettente in cui sia dato il particolare), il rispetto è invece un "sentimento logico-trascendentale", non fondato ma *formato* sul postulato di una realtà da amare (come un giudizio determinante in cui sia dato il generale):

*la trascendenza individuale - ovvero (...) la realtà in quanto dotata di valore. E in questo senso si può anche dire che il rispetto è anche una virtù intellettuale, e perfino di più che "una" virtù - se è la condizione di una percezione corretta della realtà come tale*²³.

Infatti il rispetto

*previene l'arbitrarietà delle preferenze nelle relazioni con gli altri e con se stessi*²⁴,

²⁰ Questo legame tra amore e sensibilità affettiva viene illustrato nelle bellissime pagine 163-176 dove si spiega, a ennesima sconfirma dello schematismo contrastivo cognizione-emozione, il rapporto di causazione diretta dell'amore sullo sviluppo dell'intelligenza, di cui perspicacia e veggenza sono indubbiamente specificazioni a pieno titolo.

²¹ *Op. cit.*, p. 165.

²² *Op. cit.*, p. 65.

²³ *Op. cit.*, p. 200.

²⁴ *Op. cit.*, p. 218.

funziona da

*filtro critico e depuratore nei confronti della propria spontaneità sentimentale*²⁵

e lascia aperta l'infinita esigenza di capire quella mescolanza reale di evidenza e trascendenza, di realtà e possibilità, di cui non ha, come l'amore, «il sentimento dell'intero»²⁶, ma di cui, essendo «in primo luogo il sentimento della realtà - in quanto sempre *ulteriore* rispetto al dato»²⁷, sente di doverlo sentire. Anche quando nel dato non si sentisse più l'intero ma solo caotica parcellizzazione, anche quando l'accesso ontologico si ostruisse di fronte a circostanze dolorose che fanno a pezzi e disintegrano²⁸ il sentimento unitario che è poi la stessa visione d'insieme, il senso globale delle cose, il radicamento alla realtà complessiva, anche se l'amore svenisse, il rispetto invece non perderebbe mai del tutto i sensi perché è il «sentimento dell'intero nascosto»²⁹, un sentimento a priori,

*fondatore della conoscenza morale e (...) condizione dell'instaurarsi delle virtù morali. In altri termini, è una matrice di risposte moralmente adeguate*³⁰.

Nella più assoluta bonaccia del sentire, il rispetto apre le “soglie dell'etica”, indica la direzione corretta risultante dall'adeguazione ad un criterio non più privato e soggettivo ma universalmente obbligante quale è quello di dover prestare attenzione alla realtà perché «per essenza portatrice di dignità e valore»³¹.

²⁵ *Op. cit.*, p. 224.

²⁶ *Op. cit.*, p. 195.

²⁷ *Op. cit.*, p. 203.

²⁸ Cfr *op. cit.*, p. 98, sulla considerazione che il piacere diffondendosi in tutto il corpo gli conferisce un senso di interezza mentre il dolore, localizzandosi, ha «il sapore dell'angoscia...presagio di *disintegrazione*, o di morte».

²⁹ *Op. cit.*, p. 203.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

7. L'Attenzione³²

L'attenzione che prestiamo vivendo varia secondo il grado di profondità di cui disponiamo per accogliere dati o eventi. La possibilità di dare un'accoglienza appropriata al valore delle circostanze - alla loro propria importanza assiologica - dipende, primo, dalla maturità affettiva individuale (una sensibilità affettiva profonda, una personalità ricca o esattamente individuata, ha a disposizione una quantità maggiore di realtà - sentimento delle differenze e delle priorità di valore - che, come un più articolato sistema di riferimento, le consente di adeguatamente valutare situazioni) e, secondo, dal fattore di "vicinanza" dell'oggetto dell'attenzione al mondo personale (rilievo per la propria persona, famiglia, comunità ecc).

Si noti che la *disponibilità* non ha qui un'accensione moralistica appoggiata su una forza di volontà che non è ben chiaro da dove si dovrebbe attingere, quanto il significato di condizione delle reali possibilità di svolgimento dell'attenzione.

Condizioni ben poco diffuse se si pensa al depauperamento generalizzato dell'attenzione causa del «non riuscire (...) a "far vivere" una parte più profonda o più intima di noi stessi» perché

ci abituiamo gradualmente a "impedire" che il "cuore" sia sfiorato da quello che potrebbe fargli male. Noi mettiamo in opera atti di "rimozione", o piuttosto di neutralizzazione affettiva³³.

A lungo andare ci diventiamo estranei e facciamo vivere ad altri le nostre vite.

Come si può *aumentare l'attenzione*? Con la precisione di un manuale di meditazione o di esercizi spirituali questo libro fornisce istruzioni decisive: per aumentare l'attenzione si opponga

³² *Op. cit.*, pp. 275-285.

³³ *Op. cit.*, p. 278.

Phronesis

all'evitamento l'accoglienza affettiva, al distacco il collegamento, alla miopia l'acume visivo, alla chiusura l'apertura, all'istinto di fuga la curiosità.

Ciò non comporta conformismo dei valori e repressione dell'articolazione del giudizio, quanto, al contrario, l'unica possibilità di approvare o disapprovare a ragion veduta - dopo averne fatto esperienza - e rafforzare, insieme con le gerarchie assiologiche, anche la propria personalità.

Il capitano di una nave può sfruttare le risorse di un clandestino, o contenerne l'offensività, solo dopo averne scoperto l'esistenza a bordo. Se invece evita il censimento reale dell'equipaggio, senza saperlo trasporta pesi morti o potenziali pirati. Non sempre la fuga è la strategia più conservativa: ci sono volpi che si amputano coi denti la zampa per sottrarsi alle trappole umane e salvarsi. La rimozione, o neutralizzazione affettiva, agisce analogamente, ma di rado ciò è davvero opportuno. Una volta ospitato il dato - aperto l'uscio ontologico - bisogna fidarsi di quell'albergo ontologico che noi stessi siamo e lasciare, minimizzando la disposizione volitiva del tendere: che la sensibilità affettiva, nell'esercizio assiologico delle sue funzioni selettive, se lo prenda in consegna e poi decida, secondo l'ordine morale del suo cuore, se metterlo in cantina perché è un topo o nella *suite* perché è un principe.

Cosa significa però consegnare a se stessi il dato che invece di essere rimosso è stato accolto? Cosa vuol dire esattamente «lasciare che le conoscenze relative [ad esso] “entrino in vigore” e facciano il loro effetto»? A spiegarlo è un'altra distinzione tra due modelli dell'attenzione, dello sguardo e del cuore.

L'*attenzione dello sguardo* si fissa intenzionalmente sul dettaglio e tende verso di esso finalisticamente, presupponendolo. Così l'oggetto non è rispettato, non se ne sente veramente la trascendenza, il suo essere qualcosa di più che una mera proiezione di

Phronesis

intenzioni. La conformazione fenomenologica dell'esperienza viene qui travisata perché, superficialmente, si fa passare ciò che appare come fosse tutta la realtà mentre, per il principio di trascendenza, «ogni tipo di cosa ha un modo specifico di trascendere la sua apparenza, ovvero di essere realmente al di là di quanto ne appare»³⁴.

Ciononostante i maestri di meditazione buddista consigliano ai principianti di cominciare a praticare da qui, concentrandosi su un oggetto di penetrazione (la bontà, l'avarizia, un mandala, il cadavere di un animale, ecc.). Infatti questo modello dell'attenzione non è fuorviante di per sé - che anzi resta una tappa dell'attenzione del cuore - ma solo se assunto come unico.

L'*attenzione del cuore* è una specie di concentrazione diffusa, equamente distribuitiva - come equidistanti dal centro sono tutti i punti di una circonferenza. Se l'attenzione dello sguardo si raffigura l'oggetto come poligono di tiro, l'attenzione del cuore si tira al centro del poligono e se lo raffigura come la circonferenza tutta intorno a sé. Lo sguardo della prima resta fuori dall'oggetto, quello della seconda ci entra dentro e si fa sguardo-attraverso³⁵, come quello di un insetto incapsulato in una goccia d'ambra³⁶.

Questo secondo tipo di attenzione, in quanto «disposizione fondamentale alla recezione della realtà nella sua trascendenza individuale»³⁷, è analoga al rispetto, etimologica richiesta di stare a guardare e sentire attraverso la fredda materia del Mosé michelangiolesco, la calda forma del suo cuore, dentro il cupo particolare, la luce del suo valore intero.

Se poi oggetto dell'attenzione è se stessi, più evidente risalta la differenza tra i due modelli: nel primo ci si guarda da fuori, nel

³⁴ *Op. cit.*, p. 35.

³⁵ Cfr. Emilio Garroni, *Estetica - Uno sguardo attraverso*, Milano, Garzanti, 1992.

³⁶ L'immagine è tratta dalla *Critica del Giudizio* di Kant.

³⁷ *Op. cit.*, p. 65.

Phronesis

secondo da dentro. In questo caso, prima di guardare, un atto preliminare è dovuto: collocarsi al centro di se stessi, nel centro d'osservazione, ovvero costatare di esserci sempre stati.

Questa è precisamente la caratteristica “freschezza” del rispetto, aurora di giustizia: che sempre di nuovo, adesso e in ogni momento come fosse la prima volta, io debba commisurare il mio sentire alla presunzione di valore che nella distanza del rispetto è intatta, e corrisponde all'intangibilità della persona, qualunque cosa quella particolare persona abbia fatto di sé stessa, e comunque abbia col suo comportamento affetto, cioè ferito oppure gratificato il mio sentire. Questa natura caratteristicamente preliminare e tuttavia costante, non dimettibile, della giustizia morale coincide con l'“apriorità” che Kant giustamente richiedeva ai fondamenti del giudizio morale, per erroneo che fosse il suo modo di assicurargliela. E questa apriorità della giustizia morale (non una tantum enunciata in una formula, ma in ogni istante esatta, nel duplice senso di “richiesta” di “puntuale”) è precisamente ciò che ne fa il principio di buona formazione del mio sentire e quindi del mio valutare, e solo assicura la permanente e incessante rivedibilità di questi, ovvero la loro soggezione a quell'istanza sovraperonale che è la virtù morale, in cuore alla persona giusta³⁸.

8. La Fronesis

Il rispetto come sentimento del dovuto si sta ora chiarendo nel senso che “dovuto” sia innanzitutto “esserci”, offrire alla realtà la disponibilità della propria presenza più sensibile, di una presenza attivata nei suoi strati più profondi, personali, essenziali, specifici, individui.

Suona forzato sostenere che la sensibilità affettiva debba ac-

³⁸ *Op. cit.*, pp. 219-220.

consentire di essere affetta, eppure il sentimento di doversi dare questa disponibilità è proprio ciò che le apre l'accesso ad una realtà di valori piuttosto che di sensazioni, come è invece il caso della sensibilità sensoriale. Per questa il dato tocca la sensorialità provocando la sensazione, non un atto personale ma un attivarsi cellulare, che è fisiologico piuttosto che dovuto. Per la sensibilità affettiva, invece, il valore tocca l'affettività provocando l'atto del giudizio di valore, che è dovuto - intendi: liberamente deciso - piuttosto che fisiologicamente obbligato e automatico.

Questa necessità obbligatoria della presenza condiziona l'esattezza di ogni atto (emozione, cognizione, condotta) tanto nella sua possibilità di essere fatto - richiesto, quanto in quella di essere fatto bene - puntuale; evenienze, queste due, mai disgiungibili a causa di quella conformazione del sentire asserita nella prima tesi fenomenologica di questo libro, per cui esso è sempre sentire valori.

Ma una condizione è una pietra miliare, il punto di riferimento a cui si rivolge un elemento altro da essa. Solo nella possibilità di riferirsi a qualcosa c'è quella di fare emergere contenuti. Questa emersione è il pensare, il giudicare, il valutare, il paragonare, ma anche il *sentire*. Si trova qui il fondamento ontologico che consente di correggere il dualismo corpo/mente dell'«errore di Cartesio»³⁹: una mente svuotata del corpo non ha rispetto, non ha motivo di realtà, non ha substrato, semplicemente non è. E fin qui De Monticelli prende esplicita posizione. Poi però, secondo me, non porta fino in fondo il passo, ovvero lo affonda del tutto solo implicitamente, mentre esplicitamente lo lascia trattenuto dentro la seconda tesi del sentire.

Seconda tesi fenomenologica: sentire e tendere

Lungi dal ridursi all'eccitabilità, l'esperienza affettiva si fonda sulla sensibilità, e l'eccitabilità tende ad esserne condizionata.

³⁹ Antonio Damasio, *L'errore di Cartesio*, Adelphi 1995.

Phronesis

Questa tesi aggiunge alla prima, che caratterizza essenzialmente il sentire, il ruolo di questo nella complessità della vita affettiva. È precisamente in quanto è fondata sul sentire che la vita affettiva non è né opaca né irrazionale. Il sentire è il modo di presenza delle qualità di valore delle cose, e delle eventuali esigenze che esse ci pongono (una cosa preziosa va protetta, una persona non va trattata come una cosa, e così via)⁴⁰.

Andare fino in fondo alla correzione di Cartesio significherebbe rinunciare alla decisione se il cominciamento ontologico spetti al sentire o all'eccitabilità del tendere, se l'esperienza affettiva si fondi sulla sensibilità e se sia il sentire a farci decidere. Basterebbe fermarsi alla constatazione che se realtà è, questa, non essendo che condizionata, è necessariamente orientata e vettoriale. In effetti, curiosamente, ciò è già affermato nella prima tesi, quando si nota che il tipo di relazione alla realtà sia l'intenzionalità: si tratta di un verso, di un riguardo, di un rispetto, di un argomento, di un contenuto imprescindibile allo stesso svolgimento dell'attenzione sensibile-affettiva:

Prima tesi fenomenologica: sentire e valori

Il sentire è essenzialmente percezione di qualità di valore, positive o negative, delle cose. Questa possiamo chiamarla la prima tesi fenomenologica sulla vita affettiva. Il sentire è il modo di presenza o datità delle più svariate qualità assiologiche, o di valore. Questa apertura alle qualità assiologiche è l'intenzionalità (cioè il tipo di relazione alla realtà) caratteristica di tutti i vissuti della sfera affettiva⁴¹

Pensare una realtà affettiva senza direzione, come quella ipotizzata in un sentire totalmente depurato da ogni appetito tendenziale, è irrealistico anche per il più radicale degli anacoreti⁴². Lo sottolinea ripetutamente la stessa autrice:

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 71.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 73.

⁴² *Op. cit.*, p. 74.

Phronesis

*la vita affettiva non è quasi mai pura recettività*⁴³.

*il sentire è un genere proprio e ultimo di atti (...) "originalmente offerenti"*⁴⁴.

*L'esercizio del sentire.. sarà dunque impossibile dove non si disponga di capacità cognitive*⁴⁵.

La distinzione tra sentire e tendere ha - si è già visto e ancora lo si vedrà - indubbio valore regolativo ma anche eccessivo ardirimento epistemologico. O meglio è paradossale, perché la massima depurazione del sentire dovrebbe coincidere con la cancellazione di ogni intenzione, con lo svuotamento dell'insieme del sentire, e cioè con il togliimento del corpo senziente. E così si ricadrebbe di nuovo in braccio a Cartesio.

Ma vediamo gli sviluppi impliciti di questo emendamento cartesiano: il sentire giustamente - esatto, che, per la seconda tesi, dovrebbe fondare il giusto tendere - morale⁴⁶, quando è all'opera, nell'attenzione, ad esempio, deve dialogare con quell'istanza critica del senso del dovere, il rispetto, che filtra una spontaneità altrimenti così travolgente da restare amorfa.

Il sentire non sente niente se non attende, se non tende da un principio di pianissimo, se non comincia da zero non come stato in luogo ma solo come moto da luogo; se non dosa la contingenza. Viene in mente quel dire saggio che velenosa non è mai la cosa ma solo la sua overdose, che non c'è tabù, interdizione assoluta, ma solo relativa alla varietà delle esperienze. Senza la virtù della *fronesis*, complesso di saggezza e prudenza, congegno di pensare e sentire, tensione tra inizio e attesa, la vita è smisurata, sempre troppa o troppo poca.

Ci ritroviamo ancora sul sentiero di crinale tra sentire e volere,

⁴³ *Op. cit.*, p. 73.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 69.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 72.

⁴⁶ Si tratta quindi di una fondazione della morale sull'estetica, ovviamente come teoria della percezione sensoriale.

Phronesis

tra precisione ed equità, giustezza e giustizia, priorità di valore e priorità morale, affetto e giudizio, sentire e pensare, pertinenza e soglia, ascolto e pronunciamento, emozione e azione, amore e rispetto, ontologia e logica, fondamento e motivazione, libertà e necessità, realtà e dovere, spontaneità e volontà, personalità del sentire e universalità della norma.

Si richiamino le quattro virtù del fenomenologo: se si pensa che il rispetto è il sentimento del dovuto - e abbiamo visto che ciò che è dovuto non è altro che l'attenzione e cioè la recezione della realtà - se si considera che la fedeltà è la regola di attenersi, di nuovo, alla realtà e umile è colui che non si allontana dall'*humus*, allora al fenomenologo è fatto assoluto divieto di scartare da questa dorsale.

Si può affacciare da un fianco e gli parrà che il repertorio delle virtù costituisca la parte dinamica della costruzione teorica; infatti il vettore di azione è il tendere e la virtù (per quel tanto che non è, come si è invece visto di sovente, mescolata al sentimento) appetisce il giusto e si muove nella sua direzione. Si può affacciare dall'altro e scorgere il repertorio stratificato della sensibilità affettiva come il lato statico del fabbricato filosofico. Ma esso, che sia una nave o un edificio, deve comunque navigare, che scenda lui in mare o che il mare salga a lui con la forza dei venti e dei terremoti. *Navigare necesse est, vivere non est necesse.*

Serve discernere la statica dalla dinamica, il sentire dal tendere, ma il fatto che tutte le distinzioni che si elaborano in seno all'approccio fenomenologico siano sempre estremi di una scala graduata e quindi digitalizzazioni di un insieme continuo che ci servono a comunicare con esso, solleva il sospetto che la realtà personale sia una questione di gradi⁴⁷ e afferma la prospettiva fenomenologica sulla morale: che essa sia aristotelicamente la misura prudente e non categorica delle cose. Un'"etica del viandante",

⁴⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 96

Phronesis

come ha recentemente ricordato Umberto Galimberti dalle pagine della *Repubblica* intervenendo a proposito della clonazione umana⁴⁸.

Questo significa concepire la morale come risposta strutturante capace di far diventare morali rapporti che prima non lo erano. La morale prudente è attività trasformatrice che sentendo valori non resta in posizione ricettiva ma si attiva per realizzarli; senza dimenticare però che, l'averli sentiti, costituisce già buona parte della loro realizzazione. È questa l'idea del rapporto tra buona formazione (anche nel senso di educazione permanente e di *Bildung*) e buona fondazione⁴⁹, punto cruciale di ogni possibilità di sviluppo civile, ovvero l'esigenza che, a monte di fondamenta oggettive, ce ne siano di soggettive, le quali diciamo appunto forme, formazioni e buoni esempi formativi, buoni maestri.

Ci siamo riferiti alla tradizione aristotelica perché qui la risposta è in definitiva tanto chiara quanto, data la nostra modernità post-kantiana, scioccante: misura del giusto (sentire, volere, agire) è il giusto (essere). O, più familiarmente, misura del bene è l'uomo dabbene, ovvero il "saggio". Vale e dire, ancora più esattamente, colui che dispone della fronesis, della prudentia, e la esercita. Ecco la prima e fondamentale delle virtù morali della tradizione scolastica, la quale - dice questa tradizione - si porta dietro tutte le altre. Per poco che servano le etimologie, si può rilevare che il verbo froneo non indica in definitiva più il "pensare" che il "sentire": e compare anzi nel greco classico quanto in quello neotestamentario in questa seconda accezione. Che traduca o no fedelmente fronesis e prudentia, noi proponiamo "giustezza del sentire" come designazione di quella "virtuosità" o "virtù al singolare" che è "l'eccellenza del giusto": e precisamente per quell'aspetto della virtù morale che è il suo aspetto cognitivo, "veggente". "Giustezza" in tutte le sue valenze di esattezza, precisione, intonazione, proporzione, misura, appropriatez-

⁴⁸ *La Repubblica*, 12 agosto 2004

⁴⁹ *Op. cit.*, pp. 220-222

Phronesis

za, adeguatezza, sembra l'espressione più adeguata a designare quella qualità o piuttosto quel modo del sentire che a ogni suo livello (sensoriale, vitale, personale) lo rende "ordinato", appropriato cioè al valore di ciò che ne è l'oggetto, alla posizione di questo valore, alle circostanze date. Ma, nel legame che questa parola, "giustezza", conserva con l'altra, "giustizia", c'è quanto basta a farne la designazione adeguata di un aspetto della virtù per antonomasia, l'eccellenza del giusto. L'altro aspetto essendo quello orientato all'azione, quello tendenziale per così dire: quella eccellente disposizione del volere che propriamente si chiama "giustizia" (in quanto virtù morale: ciò di cui soltanto qui è in questione, nonostante il nome designi anche una qualità che non è delle persone ma di altro: una società, ad esempio, e ogni genere di relazione, transazione, distribuzione che in essa operi)⁵⁰.

9. La teoria degli affetti

Prendiamo ora l'indice del libro che è diviso in quattro parti.

La prima è metodologica, contiene le ragioni per occuparsi della vita affettiva e descrive atteggiamento, metodi e nozioni che saranno usate. Il fenomeno di cui tratterà il saggio è quello stesso che nell'età di Cartesio e lungamente dopo di lui è stato designato col termine amplissimo di "passioni" riferito a cose disparatissime. Nella filosofia contemporanea di oggi è in voga la parola non meno onnicomprensiva di "emozioni". In entrambe i casi l'adozione di un termine generale ha segnato l'adozione di una teoria sbagliata che, riducendo ad uno solo fenomeni diversi, erroneamente li caratterizza tutti in blocco come opposto della ragione.

Le parti a seguire consistono nel lavoro paziente di fissione di questo nucleo appesantito da indebite fusioni di secoli di storia

⁵⁰ *Op. cit.*, pp. 216-217.

della filosofia in una sola grossolana molecola. La fenomenologia consiste del resto proprio in questo discernimento degli essenziali, nella precisazione delle differenze, nell'articolazione e raffinamento dei profili tumefatti sotto cui distrattamente gurdiamo la superficie della vita.

La seconda parte è la teoria degli affetti e conduce un'analisi statica dell'ontologia personale. La terza è la teoria dei picchi e segue le dinamiche del divenire umano. Verso un auspicabile crescendo edificante delle vicissitudini dell'uomo porta la quarta parte che in fondo prosegue la precedente e conclude l'opera.

Nella mia esposizione ho anteposto la terza e la quarta parte alla seconda. Effettivamente, anche nel testo, è un po' un torto dire statica la trattazione degli affetti che invece ininterrottamente pulsa di ribellione alla cattura concettuale. Ma distinguere non è rompere e fare delle soste non costringe affatto a rinunciare alla vetta quanto, semmai, ne consente la conquista.

La nostra vetta in questo caso è la realtà ovvero l'acquisto-conoscenza (traduco così *acquaintance*⁵¹) che facciamo di essa. Di questo fenomeno l'autrice distingue tre modi:

1. la percezione o affezione sensoriale
2. la percezione o sensibilità affettiva
3. la percezione psicologica o empatica.

Essi corrispondono agli strati affettivi dell'identità personale. Qui di seguito:

1. Lo *strato sensoriale*, del piacevole e dello spiacevole⁵²; su di esso si vive l'esterno del proprio essere e comprende:

- i sensi della distanza (vista e udito) che sono privilegiati nella sfera cognitiva e per questo sarebbero più distaccati e

⁵¹ Cfr *op. cit.*, p. 42.

⁵² *Op. cit.*, p. 98. Il testo mette a fuoco un'evidenza a tutti ben nota anche se solo implicitamente: il piacere rinforza la percezione del proprio corpo come un tutto mentre «il dolore localizzato in qualche modo “ci fa a pezzi”».

Phronesis

impersonali ma che, per la loro stessa struttura, agevolano il piacere disinteressato dell'esperienza estetica e sono quindi profondamente personali, toccando strati dell'identità preclusi alla sensorialità pura e semplice; in essi si è consapevoli di un'attività che il corpo esercita più che, come nei sensi del contatto, del corpo che la esercita;

- i sensi del contatto (tatto, gusto e odorato) che rendono consapevoli del corpo, piuttosto che, come i sensi della distanza, di un'attività che il corpo esercita.

2. Lo *strato del senso vitale*, del benessere e del malessere. Da qui inizia l'ordine assiologico del sentire valori. Vi si distinguono:

- una storia naturale del corpo data dalla successione di "stati di corpo" che scaturiscono in uno "sviluppo" fisico. Essi rilevano direttamente il corpo con la fame, la sete, il sonno eccetera e si succedono in fasi come quelle della crescita, dello sviluppo, della maturità e invecchiamento fisici;
- una storia interiore della persona data dal succedersi di "stati d'animo" che determinano la "maturazione" personale. Essi sono gli umori che "non ci dicono *chi siamo*, ma solo *come stiamo*". È molto importante tenere distinti gli umori o i toni energetici dai sentimenti dello strato successivo della personalità. L'umore sente la realtà come valore - il valore dell'umore di quel momento - ma, dato il grado di individualità del suo sentire ancora al di sotto della soglia personale, non può sentire la realtà come valore assoluto. Questo impedimento risulta poi nell'impossibilità di personalizzare la risposta alla realtà, di deliberarla, e costringe ad attenersi a modi stereotipati di reazione quali appunto gli umori e, perché no, le risposte psicosomatiche.

3. Lo *strato personale*⁵³, del giusto e dell'ingiusto. È la personalità

⁵³ *Op. cit.*, pp. 111-115.

Phronesis

individuale. Qui parte l'ordine del cuore. Il sentire a questo livello si dice sentimento,

disposizione di cui una persona è normalmente capace, ma che non c'è prima di essere instaurata. Da quando c'è, però, è reale anche nel senso di efficace: motiva più o meno durevolmente emozioni, scelte, decisioni e comportamenti. Non è una semplice risposta, ma una risposta strutturante, o matrice di risposte.

A confronto dell'umore il sentimento è un'interpretazione molto più personalizzata della realtà. In esso si attivano gli strati più profondi e tipici della personalità che nell'occasione della risposta incontrano l'opportunità di emergere e censirsi. La risposta del sentimento minimizza l'automatismo, la reazione di circostanza, e ottimizza la puntualità, l'esattezza del cuore. Mentre aggiusta la realtà all'interno del suo ordine si trova a riaggiustare anche l'ordine stesso per renderlo più capiente, accogliente, recettivo, sensibile.

Nel secondo strato rispondere alla realtà era semplicemente sentire i valori negativi e positivi delle cose mentre ora c'è un «*consentire e dissentire nei confronti di (dati ordini di) questi valori*»⁵⁴. Lì la realtà si poteva raffrontare con un senso di benessere o malassere ed il valore che ne scaturiva non poteva che essere o l'uno o l'altro; qui brilla invece un senso nuovo a cui riferire la realtà, il sentimento del giusto, ed essa può assumere un valore morale o immorale.

Lo strato personale «si risveglia al contatto di altre persone (...), incontrando gli altri, incontriamo anche noi stessi (...). Amore e odio sono rispettivamente la via di accesso della persona a questo strato dormiente della sua sensibilità, e la via del suo ritrarsi da esso». Infatti più ci si avvicina al simile più si devono affinare i criteri di distinzione da esso e così, contestualmente, ci si raffina sempre più. Se cammino nel bosco la mia specificità di essere vi-

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 114.

vente è diversa dalla specificazione in cui incorro camminando tra la gente. E via proseguendo mano a mano che salgo nella definizione del dominio a cui appartiene la mia personalità che diventerà sempre meno numeroso fino a diventare insieme ad elemento unico, quello della mia identità personale.

Tanto più i raggruppamenti sono empatici, quanto più ci si avvicina alla solitudine, o purezza, del proprio insieme singolo. Tanto più ci si accosta a chi si odia, quanto più confuso resta anche il proprio insieme di appartenenza. E infatti l'odio è fazioso e assai poco circostanziato, è astratto e generico mentre l'empatia è concreta, tangibile e mirata. L'odio, potremmo insinuare, è cartesiano, perché fugge il corpo e si ostina a misurare la temperatura dell'acqua senza immergerci il termometro.

L'odio si muove in branco perché se si trova da solo di fronte al lupo si trasforma in terrore. Ed allora, se non vuole lasciarsi disseccare da se stesso - e a quanti invece capita di restare mummificati dall'odio - deve farsi matrice di altre risposte, strutturare qualcosa, ad esempio l'arte francescana di parlare con le fiere.

10. Sentire e tendere

Il delicato rapporto tra sentire e tendere può essere paragonato a quello tra esperienza e memoria: qualcosa mi si offre alla ricettività, all'ascolto, ma, se non intervengo, anche solo prestando le orecchie, la presenza non lascia traccia recuperabile. Se sistematicamente non ritrovassi gli occhiali l'atto di togliermeli avrebbe davvero mai luogo?

Senza rifornimento all'indietro (*feed-back*), senza in qualche misura volere ciò che è stato - una sorta di appropriazione del destino, di paradossale libera scelta del necessario, di accordo di necessità e libertà - il mondo si riduplicherebbe di nuovo nel regno delle essenze preconfezionate da un lato e della realtà tipo *mane-*

Phronesis

quin nudo da vestire dall'altro.

Si deve per lo meno inumidire l'humus, farsi umili, offrire cedevolezza a ciò che ci si presenta alla sensibilità anche senza averlo cercato (o senza sapere di averlo fatto). E ciò che ci si presenta può essere invece anche cercato, un desiderio, una volontà (si pensi alle fantasie allucinatorie dei deliri di dipendenza, o al pugnale di Macbeth) e allora l'accoglienza che gli devo non è solo contemplativa - come per gli affetti sentiti - ma sollecita - come per gli affetti volitivi - la valutazione dell'opportunità di realizzarlo. Resta comunque il fatto che per insediarsi nella realtà o far-sene insinuare bisogna essere almeno un po' virtuosi.

Sentire e tendere, pur se distinguibili, sono incorporabili e congiuntamente agiscono nell'esperienza. Si può forse fare chiarezza sulla questione riportando le riflessioni sulla percezione del fisico Edoardo Boncinelli:

In conclusione il mondo di per sé non è popolato né di sensazioni né probabilmente di stimoli. Sono gli organi di senso delle varie specie, inclusa ovviamente la nostra, che individuano dei potenziali stimoli e li trasformano in sensazioni. È opportuno osservare che tale selezione non è solo qualitativa, riguardante cioè che cosa chiedere e che cosa no, ma anche quantitativa, riguardante quanto intenso debba essere uno stimolo per risultare rilevante. Volendo, possiamo chiamare pertinenza percettiva la prima discriminante e rilevanza percettiva la seconda, ma non si tratta che di nomi. Se la valutazione implicita di pertinenza è un effetto diretto dell'esistenza, o della mancata esistenza, di organi di senso e di meccanismi nervosi specifici, la maggior parte delle valutazioni di rilevanza sono una conseguenza dell'esistenza di meccanismi biologici a soglia: ciò che supera una certa soglia psicofisica passa, ciò che non la supera non passa e non può venire assolutamente percepito né registrato⁵⁵.

Ritradotto per noi, facciamo corrispondere la selezione degli sti-

⁵⁵ Edoardo Boncinelli, *Io sono, tu sei*, Milano, Mondadori, 2004, pp. 84-5.

Phronesis

moli alla presa di realtà, alla conoscenza affettiva risultante da due operazioni:

- il sentire: a seconda degli strati attivati (nel testo di Boncinelli gli organi di senso e i meccanismi nervosi) fissa o ferma (anche grazie alla fermezza come coraggio d'essere) ciò che è *pertinente*, la qualità, il che cosa dell'esperienza;
- e il tendere che appetisce la pertinenza del sentire ma in ragione di una "quantità di soglia" o *rilevanza* (anche grazie alla temperanza come moderazione dell'appetito) sotto o sopra la quale la qualificazione dell'esperienza è impossibile.

La correttezza del sentire, la sua giustezza, condiziona l'adeguatezza delle risposte affettive. Ma la correttezza del sentire è già di per sé una risposta affettiva. Sentire valori è rispondere, giudicare, reagire e quindi è senz'altro anche tendenza. Se si antepone il sentire al tendere il riempimento intuitivo non può essere segmentato, discretizzato, e nessuna percezione avere luogo. Sarebbe come togliere la soglia alla pertinenza e farla scoppiare d'infinito. A pag. 74 si legge che «è il sentire che ci fa decidere». A me sembra che il sentire sia già aver preso una decisione. E allora ci si deve mettere a ragionare insieme, come coi figli, per capire se l'avallo era davvero un consenso, un'approvazione, un riconoscimento. O se disarmonia inammissibile nell'ordine del cuore.

Ci vuole una minima dose di coraggio per sentire valori, una stima minima nelle proprie possibilità di capire, una falsariga ininterrotta di senso della misura delle cose. Se la realtà ci sovrasta come un caos schiacciante, ogni possibilità di giudicarla e quindi metterla in ordine resta scoraggiata. Se la realtà viene sentita col valore di cosa globalmente dominante - il senso kafkiano dell'autorità - se non ci si riconosce un margine di libertà rispetto ad essa, anche nel senso di piccole variazioni personali del tema generale, allora, in regime di mera deterministica esecuzione, non si registra percezione di valore. Declina anche il valore assoluto

Phronesis

dell'unicità individuale e un uomo può morire nel totale silenzio del sentire.

Phronesis

Libri per la pratica

Analisi

Hans Georg Gadamer, *Il dolore* (Apeiron, Sant'Oreste - Roma, 2004)

di Laura Darsiè

“Così nel dolore buono e verace è ciò che vive”. Ascoltando attentamente il canto di questo verso di Georg Trakl ci rendiamo immediatamente conto che in essi risuona l'eco di qualcosa che stride. Proviamo a riascoltarli:

Così nel dolore buono e verace è ciò che vive.

Se ci soffermiamo sulle singole parole di questo verso, ci accorgiamo che in essi è presente qualcosa che non ci convince. A creare questa perplessità è innanzitutto il fatto che il termine “dolore” sia accostato all'aggettivo “buono”. Un “dolore buono” non è forse una contraddizione in termini? Come può, infatti, qualcosa che addolora, e dunque che “fa male”, essere considerato “buono”?

Non solo, ma come è possibile che questo “dolore buono” sia anche connotato di “veracità” e in quanto tale, in esso sia (è) contenuta la possibilità di “ciò che vive”? Significa forse che noi uomini esistiamo perché soffriamo, che ciò per cui soffriamo è “buono e verace” e dunque, dovremmo esserne contenti?

Il senso di questa provocazione ci conduce direttamente alla complessa questione relativa al rapporto fra dolore ed esistenza affrontata da Hans Georg Gadamer nel testo *Il dolore* (Apeiron, Sant'Oreste - Roma, 2004).

Un aiuto consistente all'elaborazione di quanto espresso giunge infatti dal pensiero del filosofo tedesco che, prima di poter approdare a una definizione del senso del “dolore”, si appresta ad analizzare la complessa relazione fra scienza e vita, intervento medico e ruolo passivo del soggetto, dominio della tecnica e sper-

sonalizzazione dell'individuo, eccessiva fiducia nella terapia farmacologica e conseguente alterazione della dimensione dell'ascolto da parte del soggetto nei confronti della propria corporeità.

L'occasione per affrontare questi argomenti si offre grazie a un congresso tenuto l'11 Novembre 2000 presso la Clinica Ortopedica dell'Università di Heidelberg sul tema: "L'approccio al dolore in ortopedia". Il simposio era stato pensato per i medici e gli psicologi operanti nelle strutture ospedaliere che intendessero approfondire i fondamenti della terapia analgesica relativa al mal di schiena affrontando al riguardo, anche il tema dei problemi relativi al rapporto fra medico e paziente.

È in questo contesto che l'ortopedico Marcus Schiltenwolf, dopo aver letto la biografia di Gadamer scritta da Jean Grondin in cui si racconta che il filosofo non aveva potuto partecipare a un convegno per motivi di salute perché sofferente di "sciatica", decide di invitarlo, convinto che "i raggugli sui dolori alla schiena non fossero compito esclusivo della ricerca biologica e medica" ma anche di un filosofo come Gadamer.

La motivazione di questo invito è data dal fatto che il filosofo tedesco, dopo essersi occupato per moltissimi anni di riflessioni sulla natura umana ed essendo oltretutto, direttamente toccato dall'argomento del "mal di schiena", avrebbe potuto sicuramente fornire un commento più distaccato sulla pratica medica. Quella di Schiltenwolf si rivelerà poi essere una felice intuizione, dal momento che Gadamer parlerà a partire non certo dalle astratte considerazioni di un "maestro della chiacchera", bensì dalla memoria delle sue sofferenze patite. Appare già chiaro a questo primo livello di analisi, come la dimensione esistenziale propria all'esperienza diretta del "mal di schiena" faccia avvertire tutto il suo peso. Si vedrà poi come, ad un livello più approfondito di indagine, la priorità della dimensione esperienziale non riguardi soltanto le motivazioni e i contenuti dell'intervento di Gadamer

Phronesis

ma anche la sua forma, il suo metodo.

L'approccio del pensatore tedesco al convegno, il suo modo di rivolgersi all'uditorio, può essere infatti considerato un esempio di pratica filosofica, dal momento che i fondamenti del suo pensiero filosofico si riflettono in maniera del tutto coerente sulla metodologia con cui, nella prassi, egli conduce il suo intervento. In altre parole, si assiste ad una "messa in pratica" del suo pensiero. Vediamo in che modo.

Analizzando brevemente alcune tappe del suo percorso, già nell'opera *Verità e metodo* il pensatore tedesco aveva recuperato "la dimensione platonica del dialogo", quel modo cioè di intendere la costituzione dialettica della verità come una costruzione dialogica. Il *logos* che opera all'interno della struttura dialogica "io-tu" non appartiene a nessuno dei due dialoganti ma li attraversa, li sovrasta a tal punto che ciò di cui essi discutono non è oggetto di una contesa fra un io e un tu ma è la "cosa" stessa che accomuna i due interlocutori. Dialogare non significa usare parole nominando semplicemente degli oggetti ma, in questa prospettiva dialettica, il dialogo ha un compito eminentemente rivelativo e veritativo. Una verità, questa, che non può essere considerata come assoluta, propria cioè di quel modo di procedere astratto e rigoroso tipico della metafisica tradizionale, ma al contrario, in quanto appartenente all'esperienza del dialogo, essa non è mai definitiva. Nell'esperienza dialogica l'interlocutore rimane aperto al confronto a partire da un non-sapere. In questo spazio di interlocuzione, la domanda e la risposta sono eventi che cambiano di volta in volta, il rapporto fra le due persone. Ciò avviene semplicemente perché l'ascolto dell'altro è tale in virtù di un'appartenenza reciproca. La condizione di possibilità di questa appartenenza è data dal *logos* che, attraverso il dialogare, raccoglie, comprende e interpreta le diverse posizioni.

Il dialogo, inteso così nella sua valenza ermeneutica come

Phronesis

espressione di una “fusione d’orizzonti”, costituisce precisamente ciò che Gadamer mette in pratica nella modalità d’approccio del pensiero filosofico con la medicina e la psicoanalisi. Non è un caso che lo stesso volumetto sia strutturato in tre parti: la prefazione dell’ortopedico Schiltenswolf, la parte centrale di Gadamer seguita da un dibattito con l’uditorio e la parte finale dello psicoanalista Hermann Lang, quasi a testimonianza del fatto che tutte e tre le discipline possano dialogare su un terreno di reciproca appartenenza la cui condizione di possibilità del dialogo è tale in virtù di un *logos* che le attraversa e le ridefinisce illuminandole di un senso nuovo. L’emergere della verità all’interno di questa dimensione di comune consapevolezza riunisce le diverse posizioni, le restituisce alle loro differenze delimitandole all’interno di una comunanza d’intenti.

Gadamer si rivolge all’uditorio affermando che il dialogo è prezioso perché ci rende consapevoli dei nostri limiti. Dialogare sul dolore significa esserne consapevoli e saperlo ascoltare e comprendere come compito da assolvere nella nostra dimensione esistenziale.

Definendo il dolore come “compito” Gadamer dà voce a una grande provocazione affermando che il dolore non è un problema di pertinenza esclusiva della mera scienza medica ma deve essere affrontato da quanti ne sono stati colpiti. Non bisogna dunque «utilizzare le risorse della medicina, ma imparare ad “assolvere a quel compito”. Il protagonista della guarigione è il soggetto colpito dal dolore».

Quest’ultima asserzione si rivela di fondamentale importanza poiché, se da un lato riposiziona il soggetto nel suo ruolo attivo, dall’altro consente a Gadamer di assegnare ai medici e ai terapeuti una nuova posizione: non al di sopra del paziente ma accanto a lui. Il medico non deve quindi svolgere solo il ruolo di consulente sanitario ma la sua funzione deve essere soprattutto maieutica. Il

medico ideale dovrà imparare a dialogare con il paziente, aiutarlo a renderlo consapevole del proprio ruolo nel dolore. In tal senso, «il paziente non dovrà essere considerato un oggetto inanimato ma restare il soggetto attivo di una crescita - una crescita che prenda slancio dal dolore che lo ha colpito». Essere soggetto attivo, significa sapere il proprio dolore, dialogare con esso e imparare ad ascoltarlo. Un ascolto questo, che sia il paziente, sia il terapeuta devono mettere in atto come soggetti alla pari attraverso il dialogo.

Così come il paziente non è un oggetto, allo stesso modo nemmeno il suo dolore può essere considerato nella sua mera oggettività come qualcosa da combattere, una sorta di entità esterna rispetto all'essere del soggetto, un nemico verso il quale andare "contro" (*gegen*). A mio avviso, il termine tedesco *gegen* ben ci suggerisce la dinamica tipica del sapere metafisico, o più precisamente dell'epoca della tecnica. Si tratta di un sapere rappresentativo che indaga l'oggetto come ciò che sta di fronte (*gegen*), secondo le certezze logico-deduttive nei termini della scienza. Ecco perché "sapere il dolore" per la medicina contemporanea significa rappresentarselo come oggetto d'indagine trattato scientificamente nella sua oggettività. In tal senso la "lotta al dolore" diventa un aspetto problematico del trattamento medico: i farmaci diventano "armi" per sconfiggerlo tentando di stordirlo. È il caso di dire che qui lo stordimento chiude definitivamente ogni canale di comunicazione con l'ascolto del proprio dolore.

Ad alimentare questo atteggiamento è poi lo stesso paziente che, ormai condizionato dai mezzi di comunicazione di massa, fiducioso nell'informatica e abituato a digerire passivamente ore intere di televisione, abbandona quasi totalmente la dimensione del dialogo. Questa progressiva spersonalizzazione impedisce all'uomo di ascoltare e di dialogare con il proprio dolore. In tal caso, ci comportiamo come se la sofferenza non facesse parte di

Phronesis

noi: semplicemente, non ne vogliamo sapere; può addirittura accadere che il paziente esiga a sua volta, di essere curato con i farmaci anche nel caso in cui il sanitario avrebbe buoni motivi per non avvalersene.

Contrario a questa visione è naturalmente il pensiero di Gadamer che al proposito afferma: «appartiene palesemente all'equilibrio dell'esistenza umana attraversare periodi nei quali il dolore si acuisce e altri in cui si mitiga senza che di solito sia necessario ricorrere all'aiuto di un medico». Si pensi per esempio all'indolenzimento muscolare che è l'ovvia conseguenza di uno sforzo fisico: non è affatto una malattia.

Su questo concetto, ossia quello per cui il maggior contributo alla cura dei propri dolori possa venire dalle energie possedute dall'essere umano, Gadamer insiste durante tutto il corso del suo intervento. Il pericolo più grande in un'epoca dominata dalla tecnologia sta nel fatto che quelle energie siano sottovalutate e di conseguenza le nostre capacità non arrivino a svilupparsi pienamente. Pur convinto degli indiscutibili progressi farmacologici della ricerca scientifica, egli procede socraticamente nel dibattito con i suoi scettici interlocutori rimanendo tuttavia ancorato al pensiero di un'estrema fiducia nelle risorse dell'uomo. Si rivela calzante al proposito una citazione di Seneca: «I buoni conforti si trasformano in medicine, e qualunque cosa solleva l'anima, giova anche al corpo».

Di grande efficacia poi, risulta il racconto dell'esperienza diretta di Gadamer che a ventidue anni rimase contagiato dal virus della polio. La malattia lo costrinse a stare coricato per settimane con forti dolori alla spina dorsale. Preso dall'ansia per il fatto di dovere convivere con un dolore, a quel tempo incurabile, egli decise di riprendere in quella circostanza gli studi di filosofia. Quell'esperienza gli permise di affrontare il dolore attendendo che si attenuasse e di scoprire che «la possibilità di influire sul dolore nel

Phronesis

momento in cui, difendendoci dalla sua aggressione ci dedichiamo a un'attività che ci assorbirà completamente», è un atto che riempie di soddisfazione:

Nulla rende più sopportabile il dolore di qualcosa che si va chiarendo che viene alla mente. Ci sono tante questioni rimaste in sospeso che desiderano essere risolte, e il dolore costituisce in tal senso una grossa opportunità forse la maggiore opportunità, per venire finalmente a capo di ciò che ci è stato imposto.

Considerare il dolore come “opportunità”, per assolvere al nostro “compito” di esseri umani significa finalmente fermarci ad ascoltarlo e consentirgli di parlare.

Si può allora affermare che il dolore parla? Sul dialogo con il proprio dolore si inserisce l'intervento dello psicoanalista Hermann Lang che, partendo dall'affermazione di Sartre per il quale “la salute è il silenzio degli organi”, definisce, al contrario, il dolore come un fattore di disturbo che, imponendo la sua presenza, costringe l'uomo a ricordarsi di sé, parlando attraverso la sua corporeità. Si può ben dire, parafrasando Lacan, che il corpo parla laddove la parola manca. Il linguaggio del corpo può dunque divenire comprensibile attraverso la parola emessa dal soggetto. L'elaborazione linguistica della sofferenza porta il soggetto alla consapevolezza aiutandolo a focalizzare le ragioni del proprio sintomo. Durante questo percorso, pervenire al senso del proprio dolore, contribuisce a far concentrare l'attenzione del paziente sulle proprie risorse interiori, su una ricerca intima del proprio sé, risvegliando in tal modo, la dimensione del desiderio.

Il desiderio, una volta portato alla luce, diventa l'unica ancora di salvezza del soggetto che, nel canalizzare le proprie energie in una direzione di soddisfazione, riesce ad accettare meglio e a superare il dolore vivendone il suo senso autentico. È proprio questo il significato del tedesco *verwinden* (vincere), che Gadamer ci vuole trasmettere quando decide, colpito dal virus della polio di

“vincere” e superare meglio il dolore grazie al senso di piacere e di soddisfazione risvegliato dal desiderio per la filosofia.

Quanto affermato finora consente una considerazione importante relativa alla modalità con cui solitamente si affrontano quelle malattie che hanno un’origine psicosomatica. In questi casi, un intervento immediato di tipo farmacologico potrebbe far perdere definitivamente la possibilità ad un paziente di raccogliersi intorno all’ascolto del suo “sintomo” cercando di risolvere quei problemi psichici che, volontariamente evitati e rimossi, sono stati trasferiti nella sfera organica.

La grande scoperta della psicoanalisi mostra qui come i sintomi fisici e psichici possano avere un “senso” poiché nell’esistenza dell’individuo essi devono essere interpretati alla stregua di eventi significativi che da quel momento hanno condizionato e indirizzato la vita dell’individuo in una certa direzione.

Ermeneutica filosofica e psicoanalisi trovano qui un punto di incontro: interpretare il dolore significa ascoltare il suo senso; ascoltarne il senso significa spostare la propria attenzione non sul dolore come “oggetto” ma sul suo “essere” inteso come essenza (*Wesen*) del dolore. Se l’essenza del dolore non viene ascoltata, il dolore non è tollerabile. In tal caso esso si trasforma in angoscia, in qualcosa che è stato rimosso e che ritorna appunto sotto altra forma: o psichica o fisica. Quel dolore insopportabile è per il soggetto intollerabile: ciò di cui egli preferisce non sapere.

Al contrario, tollerare il dolore, significa decidere di fermarsi su di esso, ascoltarne il suo senso allo scopo di sapere qualcosa di più attorno al proprio sé. Ed è a questo punto che non si può più fare a meno di citare il pensiero di Freud: bisogna riuscire a smascherare quel meccanismo di “conversione” che trasferisce l’insopportabilità di un fatto psichico a spese di un male fisico. A tale proposito viene citato da Lang, il caso di una paziente di Freud, Elisabeth von R. che, essendosi sottratta allo stato psichi-

co insopportabile di essersi innamorata del marito della sorella, aveva cercato, per una serie di convinzioni morali, di negare il proprio desiderio. Una volta deceduta la sorella, si scatena in lei un forte conflitto: l'idea di aver desiderato quell'uomo, sia durante la vita che dopo la morte della sorella, diviene talmente inaccettabile da impedirle di camminare. Sulla paralisi di Elisabeth, Freud riesce ad intervenire solo quando diventa possibile analizzare il retroscena che aveva causato quei dolori. Al proposito Gadamer afferma: «il discorso intercorso tra Freud e la paziente aveva spiegato effetti terapeutici grazie all'aspetto prodigioso del linguaggio».

Questa affermazione consente a mio avviso definire il regno del linguaggio come luogo ontologico di interazione fra filosofia e psicoanalisi. Parafrasando Heidegger, è il caso di dire che entrambe le discipline “dimorano nella casa del Linguaggio”. Fra esse c'è una coappartenenza d'essere testimoniata dal senso del dolore inteso nella sua essenza (*Wesen*) quando quest'ultima viene a parola nel dialogo. “Sapere il dolore” per la filosofia e per la psicoanalisi, significa porsi in ascolto del suo essere, lasciando parlare attraverso il dialogo il *logos*, l'Altro, la verità del soggetto.

Ascoltare il proprio dolore significa riflettere sul senso di una appartenenza essenziale dell'essere della sofferenza all'essere della propria vita. Durante il corso della propria esistenza, a partire dall'urlo del neonato per giungere agli acciacchi della vecchiaia, il dolore appartiene all'essere come essenza (*Wesen*) dell'uomo. È in tal senso che dal dolore l'uomo non può separarsi. L'alternativa è quella di imparare a convivere consentendosi un'esistenza tollerabile.

È dunque questa “tolleranza” a permetterci, in ultima analisi, di risolvere la questione posta all'inizio, ossia quella relativa alla possibilità di un “dolore buono e verace” come ciò che è inesorabilmente legato alla nostra esistenza. Alla luce della nostra indagine

Phronesis

si può ben affermare che un “dolore buono e verace” è tale solo in funzione di un senso riscoperto del dolore attraverso il suo ascolto. “Sapere il dolore” e saperlo pensare come appartenente all’essenza del soggetto è quanto, attraverso il dialogo, la medicina, la filosofia e la psicoanalisi possono fare per trasformare un “dolore non saputo” in un “dolore buono e verace”.

Riascoltiamo per un attimo il canto di Trakl: *Così nel dolore buono e verace è ciò che vive*. Commentato da Heidegger, questo verso suona così “Il dolore è verace dolore solo quando serve alla fiamma dello spirito”.

Analisi

Christoph Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, (Carocci, Roma, 2004)

di Francesco Dipalo

A sei anni di distanza dalla pubblicazione in Germania (1998), il lavoro di Christoph Horn, che insegna *Praktische Philosophie* e *Philosophie der Antike* all'Università di Bonn, è uscito nel nostro paese grazie ad una edizione curata ed introdotta da Emidio Spinelli, docente all'Università di Roma "La Sapienza".

Il taglio del libro - è bene precisarlo subito - è indubbiamente storico-filosofico. L'autore passa in rassegna le principali dottrine etiche dell'antichità dai Presocratici sino ad Agostino, esaminandole intorno ad alcuni snodi concettuali fondamentali, dalla questione del significato dell'etica in sé (cap. 1), all'idea di felicità e di virtù (cap. 2 e 3), agli ostacoli ad una condotta di vita razionale (cap. 4), per giungere al paragone attualizzante tra etiche antiche e moralità moderna (cap. 5) attraverso l'individuazione delle principali tappe storiche di evoluzione del modello di "arte della vita" (cap. 6). Il linguaggio è accessibile ad un pubblico più vasto rispetto a quello degli addetti ai lavori. Per questo, pur non pretendendo di essere esaustivo né sistematico, il libro di Horn può essere consigliato a quei lettori che intendano riavvicinarsi al pensiero antico per coglierne una visione d'insieme scientificamente accurata e nel contempo scorrevole e stimolante.

Ma al di là del rilievo storico-filosofico - che gli specialisti della materia avranno senz'altro modo di valutare in prima persona - ci interessa qui coglierne l'utilità in vista della pratica.

Il solco ermeneutico ripercorso, approfondito - ma anche opportunamente criticato - da Horn è quello tracciato a partire dagli

Phronesis

anni '90 dal francese Hadot¹. La filosofia antica si configura essenzialmente come un insieme di *logoi* collegati strettamente ad altrettante forme di *bios*. I testi che la tradizione occidentale consegna all'attenzione del pubblico moderno, ancorché possano essere intesi come monumenti della speculazione teoretica, sono in primo luogo tracce concrete e storicamente determinabili di pratiche di vita volte al bene-essere e incentrate sul soggetto praticante. L'*eudaimonia* di socratica memoria non è questione astratta, riservata al palato fine del bibliofilo, dello studioso paludato noeticamente trincerato nelle torri d'avorio di qualche accademia. Al contrario, tocca il nervo scoperto dell'uomo reale, investe la sua quotidianità, affonda il coltello nella problematicità della vita vissuta. Lo sollecita sia in quanto individuo, esistenzialmente ed eticamente determinato, sia in quanto *politikon zoon* alle prese con la comunità di cui è parte. Mira al ripensamento critico e consapevole della propria visione del mondo, in vista di un effettivo mutamento di stile di vita, volto a superare le concrete *aporiai* che derivano dal suo essere-al-mondo. Come dire, il *logos* filosofico scorga dalla effettività del vivere, un'effettività emozionale, passionale, spesso dolente, e al *bios* ritorna attraverso una presa di coscienza chiarificatrice ed ordinatrice che deve condurre l'individuo filosofante ad un agire etico efficace, migliorativo, terapeutico. Il che traspare inequivocabilmente dalle testimonianze - tanto per citarne alcune - di Platone ed Aristotele, le cui parole, a saperle ben intendere, lacerano il velo plurisecolare che smorzava ed obnubilava il cuore pulsante dell'attività filosofica trasformandolo in speculazione meramente epistemica e sapienziale, cibo digeribile solo da cultori della materia. Ascoltiamoli:

«Ma la questione va esaminata ancora meglio. Non si tratta di una cosa senza importanza, ma della norma di vita che occorre adottare» (Platone, *Repubblica*, 352d).

¹ Si veda ad esempio Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1998.

Phronesis

«Siccome la presente trattazione non si propone la pura conoscenza, come le altre (infatti non stiamo indagando per sapere cos'è la virtù, ma per diventare buoni, perché altrimenti non vi sarebbe nulla di utile in questa trattazione), allora è necessario esaminare il campo delle azioni, come le si debba compiere, dato che sono esse a determinare la qualità del carattere, come abbiamo già detto» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1103 b 26-31).

L'etica antica - come dimostra Horn - è incentrata sul soggetto agente, in termini prettamente eudaimonistici. Ossia, il destinatario del *logos* filosofico deve poterne trarre effettivo giovamento in vista di una felicità che, per quanto "umana", e quindi necessariamente limitata, finita, provvisoria, nondimeno è reputata raggiungibile e praticabile. E il destinatario, si badi bene, non è lo spirito eletto, la "testa d'angelo" romita e ascetica di certa tradizione medievale, bensì l'uomo in carne ed ossa, che deve fare i conti con le temperie del mondo, con la seduzione e la prevaricazione del potere politico, con le beghe di famiglia, con la gestione dei denari e del patrimonio. Un uomo il quale più che informato va "formato", perché il giusto abito, la giusta disposizione d'animo, come mostra Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, si acquisisce attraverso la pratica, per mezzo di un corretto orientamento paideutico. Il saper essere viene prima di ogni conoscenza puramente concettuale o nozionistica: per riprendere una felicissima citazione contenuta nell'introduzione di Spinelli, «la vita è un mestiere che si impara a bottega»².

Che l'aspetto vivo e vitale del "testimoniare" - che noi moderni siamo portati ad associare esclusivamente al Cristianesimo - o del rapporto personale "maestro-discepolo" sia presente alla riflessione antica, anzi in certo qual modo la fondi, è documentato, per esempio, da Diogene Laerzio, VII 2-3: «Salì ad Atene (aveva già l'età di trent'anni) e sedette nella bottega di un libraio. Costui leg-

² Francesco Abate, *Ultima di campionato*, Nuoro, Il Maestrale, 2004, p. 30.

geva il secondo libro dei *Commentari* di Senofonte, e Zenone provò tanta gioia, da domandare dove mai si potessero trovare uomini come Socrate. In quel momento appunto passava Cratete e il libraio glielo additò dicendo: “segui quest’uomo”. Da allora divenne discepolo di Cratete: il suo spirito fu estremamente teso alla filosofia».

Superfluo, credo, far notare l’assonanza di questo passo con il linguaggio dell’Evangelo: «E andando un po’ avanti vide Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello anch’essi nella barca intenti a rassettare le reti. Subito li chiamò, ed essi lasciando Zebedeo, loro padre, nella barca coi garzoni, lo seguirono» (Mc. 1, 19-20).

Il riferimento non è casuale. L’avvento del Cristianesimo ha provocato, nel progressivo svolgersi dei secoli, quella scissione artificiale del binomio *logos* filosofico/*bios* che l’unica, vera religione andava avocando a sé, col confinare inesorabilmente la filosofia pagana nelle università medievali, riducendola a mero esercizio logico-dialettico propedeutico alla teologia.

Da qui la graduale trasformazione della filosofia in *episteme*, sino alla nascita della scienza moderna con il suo approccio morale deontologico, non più centrato “praticamente” sulla formazione e la cura del sé e destinato al miglioramento della qualità di vita di questo o quell’individuo concretamente dato, bensì condotto *more geometrico* alla definizione dei principi puri, e dunque astratti, dell’etica in quanto tale (si pensi, ad esempio, all’imperativo categorico kantiano). Il *logos* filosofico prendeva definitivamente le distanze dal *bios*, si auto-relegava nelle accademie, assumendo i connotati “professorali” che l’hanno contraddistinto sino ad oggi. E in questo oblio dell’antica “arte del vivere” (*Lebenskunst*) e nel conseguente trionfo della heideggeriana civiltà della *techné*, è possibile rintracciare le radici di quella “schizofrenia” che affligge il mondo della filosofia all’inizio del terzo millennio. Ridurre la for-

Phronesis

bice tra teoria e prassi, come sappiamo, è compito precipuo del cosiddetto movimento delle “pratiche filosofiche”, tra cui la Consulenza filosofica d’ispirazione achenbachiana.

Trattando della ripresa in età contemporanea dell’etica antica, nell’ultimo capitolo del suo libro Horn afferma:

Negli ultimi due decenni si è sviluppato un grande e diffuso interesse per la concezione antica dell’arte di vivere. Questo interesse è dovuto alla crescente avversione per la banalità e la mancanza di riflessione che investe le attuali visioni del mondo e per le aspettative rigidamente prefissate di giocare nella vita questo o quel ruolo; il modello antico, invece, viene associato con l’ideale di un autonomo uso della ragione e di una libera autodeterminazione. A tale proposito, un buon indizio ci è offerto dal movimento per una “filosofia della prassi”, la cui offerta di discussione cerca di caratterizzarsi in opposizione tanto al modello terapeutico della psicologia, quanto a quello di cura dell’anima incarnato dalla tradizione ecclesiastica; in questo, il dibattito filosofico sembra avere dalla sua parte il vantaggio di poter fornire una chiarificazione non-dogmatica e fenomenica dei principali quesiti esistenziali. Accanto a ciò, nella didattica della filosofia, nella “filosofia per bambini”, nei fori di discussione filosofica e nelle riviste rivolte al pubblico, vi è una tendenza a rinnovare e a curare il “discorso socratico”, vale a dire una forma aperta di sviluppo delle questioni di senso e di vita. Infine, si è stabilita una letteratura filosofica popolare largamente diffusa, nella quale ci si riallaccia volentieri alle antiche filosofie morali, sebbene queste, a volte, sembrano essere ridotte a semplici “saggezze di vita” (pp. 218-219).

Il riconoscimento della funzione “attualizzante” rispetto al pensiero antico svolta da quanti si occupano, a vario titolo, di “filosofia della prassi”, non poteva essere più esplicito, quantunque lo studioso tedesco non si addentri nell’esame delle specificità dei vari approcci pratico-filosofici. Ma risulta ad ogni modo chiaro che la filosofia, attingendo alle fonti classiche, ha la possibilità di ritagliarsi uno spazio sociale e professionale autonomo accanto

Phronesis

alle forme più diffuse e popolari delle psicoterapie da un lato e dell'assistenza spirituale dall'altro. Certo, bisogna guardarsi dal banalizzare o dal cedere alla facile tentazione della "popolarità", assicurando alla *Philosophische Praxis* un sostrato scientifico accurato e condiviso.

La questione, a nostro avviso, si pone in questi termini. Messa da parte ogni sterile polemica con un certo inveterato modo di intendere il lavoro accademico, ritagliandosi spazi associativi, organizzativi e formativi *a latere* e in contatto diretto con la società civile (*Phronesis* docet), occorre dialogare costruttivamente con quanti nelle università, muovendosi sulle orme di studiosi del calibro di Hadot e di Horn, sono impegnati nella riscoperta della filosofia antica (e moderna) in termini pratici, ossia si sforzano di riportare alla luce le modalità stesse del filosofare e il loro legame *simbiotico* con gli uomini in carne ed ossa. Che privilegino, insomma, lo studio della filosofia in termini di "attività", di "movimento", piuttosto che di un insieme cristallizzato e quindi sterile di dottrine storicamente stratificate, concettualizzate e "nozionificate". La riappropriazione della filosofia intesa come "arte del vivere", intorno a cui ruota il libro di Horn, non può che passare attraverso il vaglio filologicamente attento e scientificamente preciso della ricerca storico-filosofica. Partendo da questo assunto, spetterà poi a quanti si occupano di pratiche filosofiche riprodurre ed attualizzare i modi del filosofare, aprendo un confronto attivo e stimolante con la società civile, alla luce delle esperienze maturate nell'ultimo ventennio in Europa e negli altri paesi occidentali (senza tralasciare, evidentemente, di mettere nella giusta luce le istanze "ecumeniche" proposte dall'attuale processo di globalizzazione).

Il riferimento alla Consulenza filosofica di Achenbach - ma anche all'attività seminariale di Mâdera e Tarca, alla diffusione dei *Café Philo* sul modello realizzato da Sautet, alla *Philosophy for Chil-*

Phronesis

dren di Lipman o alla *Philosophy of Management* - va da sé. Un settore che andrebbe maggiormente valorizzato, a questo proposito, è quello delle nuove tendenze presenti nella didattica della filosofia, che quotidianamente, e spesso “oscuramente”, vengono praticate nei luoghi da sempre deputati alla diffusione del sapere filosofico, almeno in Italia, ovvero i licei. Da anni un team di studiosi che ruota intorno alla Società Filosofica Italiana si occupa fattivamente di mettere a punto strumenti innovativi atti a diffondere la cultura del “con-filosofare” (De Pasquale) sui banchi di scuola. La centralità e la “medietà” della galassia liceale rispetto al tessuto vivo della società non sfuggirà a nessuno.

Un altro aspetto dell’etica antica che ci preme sottolineare, così come emerge chiaramente dalla lettura del nostro, è quello della sua “funzione terapeutica”. Nell’individuare la specificità del *Philosophical Counseling* ci si imbatte spesso nella questione della sua eventuale “funzione terapeutica”. Sullo sfondo, evidentemente, soggiace la preoccupazione di distinguere accuratamente il contenuto filosofico del Counseling, in termini di abilità e competenze specifiche messe in campo dal Consulente, dalla più vasta e diffusa area degli interventi psicoterapeutici, che spaziano dal classico approccio psicanalitico freudiano o junghiano sino al Counseling rogersiano.

Per inquadrarlo nella giusta luce, forse, il problema va affrontato in chiave filologico-semantiche. E anche in questo caso, lo studio delle fonti antiche può esserci d’aiuto.

Se “terapia” nel linguaggio attuale evoca immediatamente un approccio medicalizzato, e in particolare “psicoterapia” rimanda ad una qualche malattia o disturbo della psiche, intesa piuttosto in termini “corporali” e “meccanicistici”, trasformata in una sorta di “invisibile *res extensa* cartesiana”; ebbene, per gli antichi, la distinzione sanità-malattia o piacere-sofferenza si pone piuttosto in termini di conoscenza-ignoranza e mira alla “saggezza”, come

Phronesis

“arte del prendersi cura di sé”. In altre parole, l’acquisizione della saggezza è di per sé “terapeutica”.

Ma anche qui, vale la pena lasciare la parola agli antichi ed esercitare la più antica delle pratiche filosofiche: la meditazione.

Secondo Democrito, «da medicina infatti è l’arte che cura le malattie del corpo, la filosofia quella che sottrae l’animo al dominio delle passioni» (Democrito, DK 68B31).

La filosofia non è già un’arte atta a procacciarsi il favore del popolo e di cui si possa fare ostentazione: essa non consiste nelle parole, ma nelle azioni. [...] la filosofia forma e foggia l’animo, regola la vita, governa le azioni, insegna ciò che si deve fare e ciò che si deve evitare, sta al timone e dirige il corso delle navi in balia delle onde attraverso i pericoli. Senza questa nessuno può vivere libero da timori e tranquillo; a ogni istante accadono innumerevoli fatti, i quali esigono consigli che solo essa può dare (Seneca, Lettere a Lucilio, 16,3).

In una prospettiva innovativa ma al contempo fedele al significato antico del filosofare, si muove, ad esempio, il consulente israeliano Ran Lahav, quando parla del Counseling in termini di «ricerca della saggezza»³ o di «arte del contemplare» platonica-mente intesa⁴.

La vera sfida per il futuro delle Pratiche filosofiche in chiave professionale consiste nel riuscire a mediare questo genere di contenuti ad un pubblico sempre più vasto. Un’impresa ardua e stimolante al tempo stesso, come compete a coloro che si incamminano in una prospettiva pionieristica. L’esempio degli antichi, tuttavia, può essere molto di più di un semplice, astratto con-

³ Ran Lahav, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano, 2004.

⁴ Mi riferisco all’intervento dello stesso Lahav tenuto al Convegno romano di *Phronesis* in occasione dell’Assemblea nazionale dei soci il 26 e 27 febbraio 2005.

Phronesis

forto. E il libro di Horn sta a testimoniare che non si tratta di mera retorica.

Analisi

Moreno Montanari, *Il Tao di Nietzsche* (Mimesis, Milano, 2004)

di Davide Miccione

Possiamo pensare ad una filosofia del quotidiano, a una *Alltag-sphilosophie*, come la chiama Ruschmann, in guisa di città oramai in estrema rovina. Ogni tanto qualche valente “archeologo” (Pierre Hadot, ad esempio) ci mostra il luogo in cui dovette sorgere una fontana o ci aiuta ad indovinare, da poche pietre, un ponte o un palazzo. Se nessuno ci avverte nulla di più facile, però, che passare accanto a queste rovine e non vedervi altro che sassi. Troppo lunga è l’epoca che ci separa da una filosofia che fu esercizio del vivere, troppo possente la gelata medievale che trasformò l’agorà in convento. Se pure qualcosa sopravvisse, probabilmente fu “musealizzato” nel grandioso edificio dell’università moderna.

Più semplice ravvisare in Oriente i tratti di una meditazione interessata al vivere, più facile, se si è a lungo frequentato il pensiero di quelle terre, scorgere con meraviglia, tornando con lo sguardo alla nostra civiltà, la distante indifferenza che invece vi è tra il nostro Pensiero (la filosofia occidentale) e quelli, spiccioli, che corrono nelle menti delle persone. Forse è questo il motivo per cui, sbirciando le biografie di quei consulenti filosofici che si sono interessati tra i primi di Pratica filosofica, non è insolito imbattersi in seri studi di orientalistica. Penso alla spagnola Monica Cavallé che ha tenuto seminari alla *Complutense* sul pensiero indiano, a Ruschmann, che ha nel suo *curriculum* di studi un dottorato sulle *Upanishad* o al saggio di Lahav *Philosophical counselling and Taoism*. La filosofia orientale serve spesso a mostrare una tradizione “altra” dove questa attenzione per la saggezza, per il singolo, non sono venute meno: se poi questa tradizione presenti pericoli o

Phronesis

tranelli per la consulenza filosofica è un'altra questione, e su di essa sarebbe assai interessante riflettere.

Mi sorprende poco, dunque, scoprire in Moreno Montanari, che si occupa da tempo di consulenza filosofica, l'autore di una monografia sui rapporti tra Nietzsche e il pensiero orientale: *Il Tao di Nietzsche*.

Il libro sembra avere sin dal titolo un rapporto di "parentela" con il *Tao della filosofia* di Giangiorgio Pasqualotto, per il modo assai simile di intendere la possibilità di una filosofia comparata. Pasqualotto la considera, infatti, «non come una disciplina specifica della filosofia o della storia della filosofia, ma come *modo di fare filosofia*. La comparazione, (...) costruisce l'identità stessa dei termini comparati» (Giangiorgio Pasqualotto, *Il Tao della filosofia*, Saggiatore, Milano 1995, p. 13). Montanari va oltre, non cercando sezioni del pensiero orientale da associare con aspetti di filosofi occidentali, ma più ambiziosamente, sottoponendo la figura e il pensiero di Nietzsche a una più generale comparazione con il pensiero orientale visto nel suo complesso.

Il testo non rappresenta quindi un'analisi dei "reali" prestati del taoismo a Nietzsche. Innanzitutto, Montanari non si occupa solo di Taoismo ma estende l'indagine a ciò che a noi, così distanti, sembra omogeneo: l'insieme del pensiero orientale, quindi anche lo Zen e il buddismo. *Il Tao di Nietzsche* non è un saggio sulla preparazione culturale di Nietzsche sul pensiero orientale o sui pregi e difetti della lettura nicciana del buddismo. Sì, tutto ciò in qualche modo emerge, giacché Montanari, pur subendone palesemente il fascino, non fa sconti a Nietzsche, mettendone in evidenza i limiti interpretativi (sebbene spesso gli errori siano di Schopenhauer, poi inconsapevolmente assunti) e conoscitivi: «Nietzsche non conosceva se non superficialmente proprio quei testi a lui più vicini (quelli taoisti e quelli del buddismo Mahayana) né avrebbe potuto conoscere quelli zen che vennero tradotti e

Phronesis

diffusi in Europa solo dopo la prima guerra mondiale» (*Il Tao di Nietzsche*, da ora in poi *T. N.*, p. 12 nota 15). Alla fine della lettura conosciamo il peso esplicito dell'oriente negli scritti nicciani. Per farlo, però, abbiamo dovuto più che altro ricorrere ad accenni e alle ricchissime note del testo, perché le intenzioni di Montanari sono ben altre.

Montanari insegue non una ricostruzione filologica dell'orientalismo di Nietzsche quanto una lettura teoretica comparata del suo percorso filosofico, che ne rintracci affinità, somiglianze, vere e proprie identità con le tendenze del pensiero indiano, cinese, giapponese. L'esperimento è assai interessante: il caotico e solitario Nietzsche, diventa protagonista della più classica delle agnizioni, scoprendo di volta in volta, nel taoismo o nel buddismo, i fratelli ignoti.

Impressionanti a volte le analogie che penetrano fin dentro la scelta delle figure simboliche (*T. N.*, p. 11, nota 11): da quella del viandante, sempre presente in Nietzsche, alla centralità della figura del fanciullo nello *Zarathustra* e in Lao-Tzu, utilizzato nel medesimo senso: fare da simbolo-esempio della saggezza di vita.

Nel volume queste possibili affinità con gli snodi del pensiero orientale vengono analizzate e illustrate da più angolazioni. Montanari non si arresta neanche di fronte al triste epilogo della vita di Nietzsche, cercando di riconnettere gli aspetti della follia al discorso portato avanti fin lì. *Il Tao di Nietzsche* è comunque un libro che mantiene ciò che promette. Forse si può rimproverare al testo di non aver messo in luce anche le differenze oltre alle affinità. Il lettore estraneo al pensiero orientale (cioè quasi tutti gli studiosi di filosofia occidentale) chiuderà il volume trovandosi con un Nietzsche taoista, senza alcuna caratteristica propria, senza alcun legame con l'Occidente, e con un pensiero orientale che gli apparirà del tutto privo di interne distinzioni e in cui buddismo, taoismo e zen sembrano non avere alcuna ragione di mantenere

un'esistenza singola, giacché del tutto identici tra loro. Lo stesso Induismo, assai diverso, viene sì descritto come tale, ma in una noticina a pagina 112. Ma forse questa più che una mancanza è una necessaria conseguenza dello spirito, anche coraggioso, che informa il lavoro di Montanari.

Il Tao di Nietzsche ci mostra, pagina dopo pagina, come il prospettivismo, l'accettazione della realtà come mutamento senza nucleo o sostrato stabile, la necessità di passare dal teoretico all'esperienziale, il superamento dell'Io, il rifiuto dei sistemi onnicomprensivi e della scissione tra "realtà vera" e apparenza, insomma, come tutte le posizioni che siamo abituati ad attribuire a Nietzsche trovino precise corrispondenze nell'anti-teoreticismo tipico dei maestri orientali.

Effettivamente Nietzsche applaudirebbe la massima di Chuang-Tzu «chi parla del Tao, ma non vi si conforma, non ha colto il Tao» (*T. N.*, p. 84). E se ci trovassimo a dover definire l'uomo che Nietzsche cerca di incarnare più che a un modello di filosofo lo si potrebbe apparentare a un "liberato", cioè nel buddhismo «colui che, decostruita ogni rappresentazione concettuale della realtà, non si produce più in nuove rappresentazioni, ma, *liberatosi* da vecchi condizionamenti, "entra nella corrente" delle cose» (*T. N.*, p. 83).

Così "accompagnato", Nietzsche non è più solo nella disperata lotta «alla metafisica superstizione nel valore ontologico dalla logica degli opposti» (*T. N.*, p. 72) o nell'abbandonare il sentiero «del linguaggio della logica duale, per il quale non si può negare l'esistenza della verità senza affermarne al contempo una» (*T. N.*, p. 47). Centrale, dunque, il difficile rapporto tra linguaggio logico e realtà, in particolare il riferimento al principio di non-contraddizione e il rifiuto conseguente del modello socratico. A questo proposito, sarebbe interessante vedere la coppia Vlastos-Pollastri con il loro Socrate, fluido e "orientale", alle prese con quello, ra-

Phronesis

zionalista, direttivo e negatore, di Nietzsche-Montanari.

Nietzsche si staglia nelle pagine di questo libro come uno dei pochi occidentali che propongono-vivono l'accettazione piena del polimorfismo della realtà, che puntano a coglierlo «in tutte le sue manifestazioni – per quanto stridenti e terrificanti possano essere-senza costringerle a conformarsi ad un ordine superiore o a specifici parametri regolativi - come invece accade con le leggi apollinee dell'armonia e con quelle socratiche della razionalità» (*T. N.*, p. 26). Egli si ricolloca, sottolinea Montanari, in posizione difforme rispetto alla filosofia post-socratica, ma in singolare conformità con quella riflessione contemporanea intenta a costruire un modello di realtà come interazione di forze polari (*yin* e *yang*) mai divise e sempre compresenti. Insomma, una riflessione come esigenza di superamento della razionalità classica, simile a quello, «dinamico e interattivo», messo in atto da Capra, Morin o Bateson.

L'antiteoreticismo, vera chiave interpretativa del volume, entrebbe sin dentro le scelte espressive di Nietzsche, intento di conseguenza alla «decostruzione del linguaggio logocentrico stilisticamente affidata alla forma aforistica che meglio si confà allo "spirito alato" di chi ha fatto della conoscenza il proprio cammino» (*T. N.*, p. 67). Nietzsche creerebbe con i suoi aforismi dei veri *Koan*, i quesiti attraverso cui i maestri zen rilevano e innescano l'illuminazione nei discepoli. La stessa idea dell'eterno ritorno sarebbe un *Koan* e come tale non risolvibile oggettivamente e intellettualisticamente.

Un libro che scuote, affascina e dà da pensare, questo di Montanari. Anche se è difficile non chiedersi se non ci troveremo, tra qualche anno, a cercare ancora l'Agorà di cui parlavamo all'inizio. Stavolta mascherata da pagoda.

Analisi

Martha Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (Il Mulino, Bologna, 2004)

di Neri Pollastri

Martha Nussbaum è oggi, a livello internazionale, una delle personalità filosofiche più influenti nel campo dell'etica, con particolare riguardo alla fondazione dell'etica politica. I suoi lavori, in genere di vasta (e talvolta forse anche eccessiva) ampiezza, sono tradotti con regolarità in italiano e citati con frequenza nelle riflessioni politiche (ad esempio, fa spesso riferimento al suo *Diventare persone* lo storico Paul Ginsborg, "padre" del cosiddetto "movimento dei professori", nel recente *Il tempo di cambiare*, Torino, Einaudi, 2004). Ma Nussbaum è anche ben nota a coloro che si occupano con attenzione di pratiche filosofiche, grazie al suo fondamentale studio sulle filosofie ellenistiche e sull'uso che in esse era fatto del "paradigma medico" - *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica* (Vita e Pensiero, Milano, 1998). Questo recente lavoro (l'edizione originale, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, è del 2001) non è tuttavia meno fondamentale per l'universo delle pratiche filosofiche, e in particolare per la consulenza: qui l'autrice si propone infatti di «elaborare una teoria dell'emozione propriamente filosofica, ovvero rigorosamente argomentata» (pp. 11-12) - cosa molto importante per chi, come i consulenti, è solito lavorare filosoficamente con gli individui e, per questo, si imbatte costantemente nel rapporto tra i loro pensieri e la loro sfera emozionale.

Ovviamente, nel libro Nussbaum non fa alcun riferimento alla consulenza o alle pratiche filosofiche, ma - come è per lei consueto - muove dall'esigenza di definire una teoria politica su basi

Phronesis

etiche, che tenga però conto, a differenza di quanto spesso elaborato in questo settore, della complessità dell'uomo e dei suoi aspetti emozionali. Il lavoro ha un respiro molto ampio e un impianto multidisciplinare, con riferimenti ai più recenti studi della neurologia, alla psicologia, agli studi etologici sul comportamento animale, alla letteratura e alla musica. Un tale allargamento di orizzonte è motivato dall'autrice dalla necessità di ricondurre la filosofia dal piano dell'astratto *universale* a quello del particolare *individuale*, dato che a suo parere «ogni adeguata teoria delle emozioni» dovrebbe «addentrarsi nel contenuto specifico delle emozioni particolari; in mancanza di questo, è difficile dire qualcosa di interessante» (p. 25).

È interessante osservare che, fedele a questo presupposto e con spirito espressamente *socratico*, l'autrice avvia la ricerca da una *narrazione*, la quale viene utilizzata come analisi introspettiva del significato che le esperienze emozionali hanno nella "vita pensata" di ciascun uomo. La narrazione è particolarmente toccante, in quanto personale, intima (e perciò tale da superare il limite costitutivo che secondo Achenbach hanno gran parte dei lavori filosofici, l'asetticità, che tiene fuori dal "prodotto di pensiero" l'esperienza esistenziale propria dello scrivente): descrive l'esperienza dell'autrice alla morte della madre, avvenuta alcuni anni prima. L'attento riesame e l'interpretazione di quella personale esperienza permette a Nussbaum di mettere in luce come le emozioni siano forme particolari di *giudizi di valore*, poiché «implicano sempre il pensiero di un oggetto, associato a quello della rilevanza o importanza dell'oggetto stesso; esse implicano quindi sempre stima o valutazione» (p. 41) e presuppongono tanto un oggetto intenzionale, quanto un sistema di credenze entro il quale questo viene contestualizzato. Citando Aristotele, l'autrice afferma che «per avere paura (...) devo credere che incombono eventi negativi; che essi siano seriamente, non banalmente negativi; e che io

Phronesis

non sia del tutto in grado di evitarli» (p. 48). Ciò evidenzia che il valore conferito agli oggetti è funzione del «ruolo giocato nella vita della persona»; infatti, tra tutte le madri la cui vita era minacciata, è la *propria* quella che le produce l'emozione (p. 52). Proprio per questo, Nussbaum definisce le emozioni *eudaimonistiche*, specificando però che il termine *eudaimonia* deve essere usato alla maniera antica, come realizzazione di una vita piena e completa e perciò includente tutto ciò che per il soggetto ha *valore*, non solo la mera sua “soddisfazione”. In questo senso, il termine non equivale a “felicità”, con il quale viene spesso tradotto.

L'autrice osserva anche che sono stati molti i filosofi che hanno definito «le emozioni in termini di credenze» (p. 55), ma che tale definizione è tuttavia ricca di difficoltà, sicché «sembra che le persone cambino talvolta opinione sulle credenze che stanno alla base delle loro emozioni, continuando tuttavia a provare le emozioni in questione» (p. 56). Per spiegare il fenomeno, Nussbaum ipotizza che la mente si strutturi su «una complessa archeologia», nella quale «le false credenze, specie in materia di valutazione, sono difficili da scuotere» (p. 57). In generale, secondo la studiosa «le emozioni sono perlopiù un legame a cose che consideriamo importanti per il nostro benessere, ma che non controlliamo pienamente. L'emozione registra questo senso di vulnerabilità e di non completo controllo» (p. 65); si produce cioè quando l'esperienza confligge con la realizzazione del progetto attraverso il quale *diamo senso al mondo*, indipendentemente dalla verità o falsità dei dati esperienziali, essendo essa funzione di una credenza.

Troviamo qui un punto di grande interesse per chi si occupi di consulenza e pratiche filosofiche, dato che definire in tal modo la relazione tra emozione e universo cognitivo apre la porta alla concreta possibilità di modificare lo stato emotivo non solo attraverso un cambiamento dell'esperienza, ma anche tramite la trasformazione dei presupposti cognitivi, vale a dire delle credenze

Phronesis

stesse. Inoltre, riconoscere alle emozioni il valore di espressioni corporee di un contenuto etico, permette di spostare l'attenzione della riflessione sull'individuo (e *dell'individuo*) dal piano psicologico a quello concettuale-argomentativo: la sofferenza, ad esempio, non viene più presa in considerazione per il suo aspetto psicologico (come "stato di disagio"), bensì per la relazione che essa ha con l'universo dei valori e, più in generale, con il progetto di senso esistenziale che l'individuo sofferente reca con sé. In tal senso, il «conflitto emotivo» si rivela essere nient'altro che una «disputa tra riconoscimento e diniego dell'importanza della perdita avvenuta» (p. 113), ovvero una (complessa) «lotta della ragione con se stessa, la cui posta non è nulla di meno di come immaginare la vita» (p. 114).

Tutto ciò ha una grande importanza chiarificatrice per la comprensione di quanto accade (*può accadere*) nel corso di una consulenza filosofica, ove di solito non si ricercano risposte operative per "risolvere" il problema del consultante agendo sulla realtà, ma si studia analiticamente il modo in cui il problema stesso viene pensato e si effettua una decostruzione/ricostruzione del quadro concettuale che fa da sfondo e fondamento alla credenza dalla quale scaturisce l'emozione (il "disagio" che motiva il consultante a recarsi da un consulente). Sebbene Nussbaum stessa dichiari con nettezza che il processo di chiarificazione non possa mai aspirare alla linearità («la geografia del mondo dal punto di vista delle emozioni ha due tratti fondamentali: moti incontrollati, e dislivelli di altezza e profondità», p. 115), la sua "teoria neostoica" delle emozioni (che recupera la considerazione che gli Stoici avevano delle emozioni, abbandonandone però il carattere *normativo* che essi assegnavano alla ragione) è sufficiente ad aprire la possibilità di un mutamento dello stato emozionale attraverso la modificazione della concezione del mondo.

Che la linearità non sia un'aspirazione ragionevole, l'autrice lo

Phronesis

ribadisce allorché afferma che «le persone amano e apprezzano cose che non reputano realmente buone (...). Spesso amano una persona, o una casa, o un paese, solo perché sono i loro (...), li hanno a cuore. E i pensieri sul bene possono dimostrarsi meno potenti, nel formare il concetto di ciò che per me è importante, dell'abitudine e del tempo. (...) Amiamo quelli che amiamo, quali che siano i difetti che hanno e manifestano» (p. 74). Ciò mette in luce un altro tratto fondamentale del rapporto tra emozioni e concezione del mondo: «le emozioni contengono un ineliminabile riferimento a *me*, al fatto che si tratta del *mio* complesso di scopi e progetti. Esse vedono il mondo dal mio punto di vista. (...) In breve, le valutazioni associate alle emozioni sono valutazioni dalla *mia* prospettiva, non da qualche punto di vista imparziale; contengono un ineliminabile riferimento al Sé» (pp. 74-75).

Le emozioni sono dunque per Nussbaum espressioni del proprio personale ordine di valori ed in quanto tali devono essere valutate per il loro significato intenzionale (e in questo si mostra significativamente vicina a quanto affermato a più riprese da Ran Lahav). Essa sembra però qui mostrare modesta radicalità: sebbene affidi infatti alle emozioni un'importante funzione nell'apprendimento dei principi della morale («senza emozioni la moralità non potrebbe arrivare ad esistere», p. 275) e riconosca la possibilità di emozioni che insegnano moralità “sbagliate”, essa di fatto finisce quasi sempre per legittimare le emozioni maggiormente condivise ed i valori loro connessi, sottraendo entrambi ad una serrata critica filosofica. Un esempio per tutti: Nussbaum sembra non ritenere neppure *possibile* che la morte di una persona cara non provochi una sofferenza profonda (pp. 61-62), escludendo così di fatto la possibilità che l'individuo possa essere *realmente* portatore di valori che travalicano lo spazio dei propri congiunti. Una posizione discutibile, se non inquietante, dato che conduce direttamente alla negazione della realtà stessa dell'etica,

Phronesis

caratterizzata proprio dall'*universalizzabilità* dei valori e perciò connessa al progressivo abbandono della loro "proprietà".

Nonostante questi limiti, la "teoria neostoica" elaborata da Nussbaum ha l'indiscutibile merito di «spiegarci la ragione dell'urgenza e dell'intensità delle emozioni: esse riguardano infatti i nostri più importanti scopi e progetti, le nostre più importanti interazioni con il mondo. (...) Nell'emozione riconosciamo la nostra passività di fronte agli eventi ingovernati della vita» (pp. 103-4). Tale teoria spiega inoltre come le emozioni vengano modificate da nuove credenze: poiché la credenza è «già interna» alle emozioni, «altre credenze possono quindi modificarne il contenuto cognitivo». A ciò si aggiunge il fatto che gli esseri umani «sono così gli unici esseri emotivi che vogliono essere non-emotivi» (p. 173) e che elaborano «esplicite teorie del mondo» che influenzano la loro vita emotiva, «fornendo un paradigma interpretativo entro il quale opererà il pensiero causale e temporale. Paradigma che plasmerà le emozioni» (p. 186). Attraverso questo processo di pensiero, le emozioni vengono influenzate dalla «consapevolezza del proprio Sé», dal modo in cui esso è strutturato, dai valori e dai significati che lo sostanziano, così che «il fatto stesso del linguaggio cambia l'emozione» (p. 189). Tutti aspetti, questi ultimi, che sostanziano un lavoro filosofico consulenziale e lo legittimano, difendendolo dalle critiche psicologistiche, che vorrebbero la sfera emozionale radicalmente separata da quella del pensiero.

Come detto, il lavoro di Nussbaum è però vasto e multidisciplinare. Lo studio delle ricerche etologiche, ad esempio, le serve per mostrare non solo la prossimità tra uomo e specie non umane (nonché la possibilità che «l'immaginazione simpatetica possa attraversare la barriera della specie», p. 159), ma anche per evidenziare la complessità intrinseca alla riconduzione delle emozioni alla sfera dei valori. L'analisi antropologico-culturale delle differenze di valutazione sociale delle emozioni in culture diverse le è

Phronesis

utile per rimarcare l'insuperabile difficoltà nello stilare una rigida tassonomia delle emozioni (il «paradigma interpretativo» creato dalle religioni e dalle filosofie «plasmere le emozioni», differenziandole significativamente al mutare dei tempi e delle aree geografiche, p. 186), ma anche per prendere le distanze dalla eccessiva semplificazione che a questi temi ha condotto la psicoanalisi (p. 182). Il confronto con la psicologia evolutiva le serve per definire meglio la già citata «archeologia» delle emozioni, profondamente radicate nella biografia personale dell'individuo («il contenuto cognitivo delle emozioni è incapsulato in una complessa storia narrativa», p. 225), la cui complessità concorre a rendere non lineare qualsivoglia comprensione filosofica dell'universo emozional-cognitivo. Assai interessante, su questo punto, il rilievo dato da Nussbaum (sulla base di considerazioni psicologico-evolutive) all'accettazione dell'imperfezione e alla rinuncia «a un certo tipo di sicurezza» (p. 271) per la creazione nel bambino dell'«amore (...) per l'umano in sé e negli altri» - qualcosa di molto simile a ciò che i principali consulenti filosofici intendono come «saggezza», da costruire lentamente nel corso delle relazioni di consulenza.

Più discutibile - sia nei contenuti, sia nell'uso teoretico che ne viene fatto - l'exkursus effettuato sulla musica. La tesi di Nussbaum (in realtà argomentata con riferimento esclusivo alla musica classica, segno di una marcata polarizzazione culturale, ma anche di una forte limitazione della base analitica, visto che la musica classica è un prodotto «colto» che copre una parte esigua della variegata esperienza musicale umana) è che la musica sia capace di suscitare emozioni almeno in certa parte «universali» ed a prescindere da qualsivoglia riferimento esplicativo a «programmi» o «testi» di accompagnamento. Tuttavia, paradossalmente, per dimostrare questa tesi l'autrice sceglie giustappunto due opere di Gustav Mahler, una basata su programma (la *Seconda Sinfonia*),

Phronesis

l'altra includente brani poetici cantati (i *Rückert Lieder*), e la sua interpretazione di tali opere si appoggia poi proprio sui testi per spiegare le emozioni suscitate dalla musica. Conseguentemente, tutta la sua concezione appare ben poco coerente e convincente, ed anzi sembra necessitare di una più approfondita riflessione generale sull'estetica musicale.

La seconda e la terza parte del libro (per complessive cinquecento pagine circa), sebbene in certa misura funzionali alle tesi espresse nella prima parte, sono di fatto meno interessanti e comunque meno direttamente connesse agli interessi pratico-filosofici. Le due parti sono rispettivamente dedicate ad esplorare due emozioni fondamentali come la compassione (parte seconda) e l'amore (parte terza); ma è il modo in cui viene condotta l'esplorazione che rende faticosa ed un po' confusa la lettura. La compassione viene infatti studiata alla luce del suo ruolo politico, con la conseguenza che viene persa almeno in parte la sua relazione all'universo etico individuale - si ritorna, in altri termini, un po' troppo sul piano della riflessione filosofica astratta ed universale. L'amore, invece, viene addirittura analizzato attraverso materiali letterari ed artistici. Per questo, il procedere argomentativo non è sempre coerente e, talvolta, appare perfino marcatamente arbitrario. Tuttavia la tesi di fondo è, ancora una volta, molto interessante e, sebbene sarebbe stato auspicabile trovarla espressa in forme meno dispersive e maggiormente cogenti, sarà opportuno farne menzione.

Ripercorrendo storiche interpretazioni dell'amore (da quella di Platone nel *Convivio*, fino a quella di James Joyce nell'*Ulisse*, passando per Agostino, Dante, Brontë, Mahler e Whitman) Nussbaum ritiene di individuare un progressivo recupero del fenomeno "umano" ed individuale dell'emozione, con tutti i suoi aspetti concreti, corporei, limitati e "perturbanti" il rigore e la "sicurezza" della ragione. In altri termini, sarebbe a suo parere in

Phronesis

atto nel pensiero occidentale una lenta “discesa” da quell’astratta “ascesi” che l’umanità aveva tentato a partire da Platone e che - come essa mette ben in evidenza - aveva finito per minare di fatto la concreta esistenza dell’amore stesso. Dopo aver tentato a lungo di inerpicarsi sulla “scala” dell’ascesi, «da scala capovolta dell’*Ulisse* ci ricorda quell’imperfezione, che è proprio ciò che dobbiamo aspettarci dai nostri ideali umani, e dagli esseri umani. Ci viene chiesto di salire la scala e tuttavia, a volte, di capovolgerla, guardando alla persona reale, nel letto o sul vaso da notte» (p. 833).

La suggestione è evidente: Nussbaum vuol mostrare l’urgenza di un ritorno della filosofia alla considerazione e allo studio degli *individui*, con tutto il loro portato di particolarità irriducibili all’*universale* che la filosofia, da Platone in poi, ha volutamente posto fuori dal proprio orizzonte, con il risultato però di individuare “essenze” che non corrispondevano alla realtà. Si tratta esattamente di ciò che motiva il “movimento” delle pratiche filosofiche e che Nussbaum sostiene sulla base del fatto che le emozioni sono fenomeni individuali ed assumono in ciascun uomo una forma propria, irriducibile a forme universali: sono la manifestazione sul piano del corpo della forma in cui gli *universali* - i concetti con i quali ciascuno costruisce il proprio universo cognitivo - si incontrano e organizzano in modo unico e personale in ciascun singolo essere umano. Se la studiosa americana assegna alla filosofia il compito di analizzare, chiarificare e ridefinire questo universo cognitivo-emozionale, dal canto suo la consulenza filosofica già se ne è assunta l’onere, poiché al suo centro si trova sempre un individuo - il consultante - che narra la propria vita, i propri, particolari stati d’animo, i propri limiti, le proprie debolezze. Il “capovolgimento della scala” che Nussbaum teorizza, il filosofo consulente lo ha già realizzato, lavorando *con e su universali* - parole, concetti, teorie - ma ciononostante “scendendo” dalle altezze dell’astrazione universale, verso la comprensione di quelle imper-

Phronesis

fezioni che rendono ciascun individuo un unico irriducibile. Proprio per questo, l'attenta ruminazione di un volume complesso e ricco come quello in esame non può che essere di grande aiuto per i consulenti filosofici, e al tempo stesso le esperienze di questi ultimi possono offrire ulteriore materiale di lavoro e di approfondimento per quei temi che sono al centro della ricerca della stessa Nussbaum.

Cronache

Filosofia in pratica. La Consulenza

**Giornata di studi presso l'Università di scienze della
formazione di Catania, 22 aprile 2005**

A due anni di distanza dalla precedente giornata di studi sulle pratiche filosofiche, tenutasi nella stessa sede ed includente anche una sessione dedicata alla *Philosophy for Children*, (cfr. la cronaca su "Phronesis", 1, 2003, pp. 137 e sg.), l'Università di Scienze della Formazione di Catania ha tenuto un'analogo giornata dedicata interamente alla consulenza filosofica. L'evento ha visto la partecipazione di studiosi e consulenti altamente rappresentativi del dibattito italiano e internazionale, tra i quali spiccava il nome di Eckart Ruschmann, consulente filosofico tedesco e autore del volume *Philosophische Beratung*, recentemente tradotto in italiano con il titolo *Consulenza filosofica* (Messina, Armando Siciliano, 2004).

Tra gli altri relatori, i professori Andrea Poma dell'Università di Torino, Carmelo Vigna dell'Università di Venezia e Enrico Berti della Università di Padova, e i consulenti filosofici Neri Pollastri e Paola Grassi.

Dell'interessante e vivace svolgimento della giornata verrà dato ampio resoconto nel prossimo numero della rivista.

Pratiche filosofiche e cura di sé.

Convegno di studio, Venezia, 3-4 giugno 2005

Organizzato dalle Università di Venezia Ca' Foscari e Milano Bicocca, si è svolto a Venezia, presso l'Auditorium S. Margherita il convegno di studio dedicato alle pratiche filosofiche ed alla loro relazione con la cura di sé.

Nella prima giornata il convegno ha esplorato la dimensione delle "pratiche filosofiche" nel pensiero di alcuni grandi personalità della filosofia antica e moderna - da Sesto Empirico (relazione di Emidio Spinelli) a Montaigne (relazione di Sandro Mancini), fino a Wittgenstein (relazione di Luigi Perissinotto) e alla filosofia orientale (relazione di Giangiorgio Pasqualotto) - senza trascurare il loro rapporto con il pensiero religioso (Jeannie Carlier) e con alcuni temi ricorrenti nella sto-

ria del pensiero (le relazioni di Salvatore Natoli e Mauro Nobile).

La seconda giornata è stata dedicata in apertura a moderne esperienze di pratica filosofica (Luigi Vero Tarca), anche in riferimento alla psicoanalisi (Romano Madera), ed è poi proseguita con un intervento di Gerd Achenbach - fondatore della *Philosophische Praxis* - ed una tavola rotonda tra studiosi e praticanti italiani delle diverse discipline che compongono l'universo delle pratiche filosofiche: Roberto Frega, Michelantonio Lo Russo, Marina Santi, Neri Pollastri e Alessandro Volpone.

Una più dettagliata cronaca del convegno sarà pubblicata nel prossimo numero.

Notiziario

III Convegno internazionale di *Philosophy of Management*

Dal 6 al 10 luglio 2005 si terrà ad Oxford, presso il St. Anne's College, il III Convegno internazionale di *Philosophy of Management*, di particolare interesse per filosofi, ricercatori e docenti di management, consulenti e manager. Le sessioni includeranno un workshop informale d'incontro, nel quale verranno esplorati temi e approcci alla scrittura e all'insegnamento della filosofia del management. Per informazioni:

www.managementphilosophers.com

V Convegno internazionale di Dialogo Socratico

Dal 25 al 29 luglio si svolgerà a Berlino il V Convegno internazionale di Dialogo Socratico, dal titolo "The Challenge of Dialogue. Socratic Dialogue and Other Forms of Dialogue in Different Political Systems and Cultures - a global perspective".

Organizzato dalla Philosophical-Political Academy (PPA-Germany), dalla Society of Socratic Facilitators (GSP-Germany), dalla Society for the Furtherance of the Critical Philosophy (SFCP-UK) e dalla Federal Agency for Civic Education (Bundeszentrale für politische Bildung - Germany), il convegno si propone di esplorare le diverse forme di dialogo praticate nelle differenti culture. Per informazioni: www.philosophisch-politische-akademie.de

Libri in uscita

Andrea Poma, *Parole vane. Pazienza, giustizia, saggezza: una lettura del libro di Giobbe* (Apogeo, Milano, 2005)

Perché il commento a un libro della Bibbia in una collana di pratiche filosofiche? Perché la filosofia non conosce confini. E come Platone attinge a pensieri dal mito, così la filosofia occidentale, che ha le sue radici nel pensiero greco e nella tradizione giudaico-cristiana, non di rado si è rivolta alla Bibbia per accogliere riflessioni sul senso dell'uomo e sul senso di Dio. Nella narrazione simbolico-metaforica si dibattono temi che poi, la filosofia farà propri, discutendone non solo con l'attenzione rivolta alla correttezza dell'argomentazione, ma anche alla qualità del sentimento che ha generato il problema. Ne è un esempio il concetto di "causa", in greco *aitia*, che significa anche "colpa". E

come la colpa genera un sentimento che chiede la "pena", così la causa esige un seguito che si chiama "effetto". La correlazione di causa ed effetto, che la fisica farà propria, nasce dunque da un sentimento morale che di fronte a una colpa esige una pena.

E nel caso di Giobbe? Qui ci troviamo di fronte a una pena senza colpa. Condizione che ricorre di frequente nelle vicende umane e che esige una riflessione filosofica per poter capire quali altri sensi e quali altri nessi accompagnano le interrogazioni dell'uomo al di là dei rapporti di causalità.

Andrea Poma offre queste riflessioni, da cui emerge che l'azione giusta non attende compenso, perché la mora-

lità è un valore in sé e non ha bisogno, per la sua legittimazione, di un ipotetico o reale risarcimento.

Andrea Poma è docente di Filosofia Morale all'Università di Torino. Tra le sue pubblicazioni: La filosofia dialogica di Martin Buber (Rosenberg & Sellier, Torino, 1974), Il mito nella filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer (Edizioni di "Filosofia", Torino, 1981), La filosofia critica di Hermann Cohen (Mursia, Milano, 1988), Impossibilità e necessità della teodicea. Gli "Essais" di Leibniz (Mursia, Milano, 1995). Nel 2003 è stato tra i fondatori di Phronesis - Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica, di cui è stato Presidente.

**Gerd Achenbach, *Il libro della quiete interiore*
(Apogeo, Milano, 2005)**

Si può raggiungere la quiete interiore, in mezzo alla confusione, al movimento e al rumore del mondo moderno? Una quiete che non sia scossa dalle avversità del quotidiano e permetta di trovare sempre un proprio equilibrio, conforto e pace? Non esiste una risposta che valga per tutti e ovunque, ma la tradizione filosofica ha sempre dedicato molto spazio a questi temi, e Gerd Achenbach ci presenta le istituzioni, i suggerimenti per trovare la propria strada verso la serenità. Lo fa prendendo spunto da una scelta di testi i cui autori vanno da Seneca e Marco Aurelio a Plutarco, Montaigne e Pa-

scal, Schopenhauer e Nietzsche. Testi ricchi di ispirazione, profondi, ma spesso anche non privi di *humour*, che mostrano come sia possibile fermarsi, ribellarsi alla superficialità del mondo e prendere coscienza della pesantezza e della leggerezza del vivere. Seguendo l'idea che era già degli stoici antichi, questo parlare di quiete interiore non è una proposta di intimismo, ma ricerca di un atteggiamento che porta a prenderci cura con attenzione, compassione e delicatezza, di noi stessi e degli altri esseri umani: perché solo chi è attivo conosce la vera quiete.

Phronesis

Questo numero è stato concluso il 15 maggio 2005