

# *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 5, ottobre 2005

*Direzione:* Umberto Galimberti, Neri Pollastri

*Redazione:* Luca Comino, Davide Miccione,  
Moreno Montanari, 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/](http://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

**La consulenza filosofica e l' *Io e Tu*** 9  
di Shlomit Schuster

### CONVERSAZIONI

**Intervista a Manlio Sgalambro** 29  
di Davide Miccione

### REPERTORIO

**Ran Lahav, *Comprendere la vita*** (di Claudia Mura) 47

**Eckart Ruschman, *Consulenza filosofica*** 57  
(di Massimiliano Zona)

**Luis Cencillo, *Cómo Platón se vuelve terapeuta*** 63  
(di Davide Miccione)

### FILOSOFIA PER LA PRATICA

**La comunicazione nel dolore: il senso della “filosofia nel rapporto”**, di Erika Valmorbida 73

# *Phronesis*

## LIBRI PER LA PRATICA

- Frank Furedi, *Il nuovo conformismo*** (di Laura Darsié) 113
- László Mérő, *I limiti della razionalità. Intuizione, logica e trance-logica*** (di Andrea L'Episcopo) 123
- Andrea Poma, *Parole Vane*** 139  
(di S. Ivan D'Agostino)

## CRONACHE

- Giornate di studio "Filosofare con i bambini e i ragazzi"** (di Chiara Chiapperini) 149
- Giornata di studio "Filosofia in pratica. La consulenza"** 153  
(di Angela Tomarchio)
- Convegno "Pratiche filosofiche e cura di sé"** 163  
(di Piepaolo Casarin)
- Seminario di *Phronesis* con Gerd Achenbach** 181  
(di Grazia Cazzin)
- I Congresso Internazionale di Filosofia Contemplativa** (di Laura Darsié) 187
- Vacanze Filosofiche 2005** (di Augusto Cavadi) 201

- NOTIZIARIO** 213

## Editoriale

di Neri Pollastri

Mentre l'associazione Phronesis si accinge ad avviare il secondo anno dell'itinerario formativo e sono partiti i Master universitari di Venezia e Pisa, la nostra rivista cerca di ripercorrere i principali appuntamenti dello scorso anno, proponendo un numero particolarmente ricco di resoconti ragionati su convegni, incontri e seminari del 2005.

Tra i saggi ospitiamo un articolo di Shlomit Schuster, la ben nota consulente israeliana della quale entro metà del 2006 dovrebbe vedere la luce la traduzione di *Philosophy Practice*, mentre la "Conversazione" di questo numero è con uno dei più "antiaccademici" filosofi italiani, Manlio Sgalambro, che dell'Università non ha mai fatto parte. Interrogato sul tema della consulenza filosofica, Sgalambro ha offerto risposte talvolta sorprendenti, ma sempre stimolanti.

Sono come al solito ampie le rubriche "Repertorio", che include le analisi delle recenti traduzioni italiane dei libri di Lahav e Ruschmann, e "Libri per la pratica", sempre fonte di interessanti suggestioni provenienti non solo dalla filosofia: in questo numero, sono a tema infatti le riflessioni di un sociologo sulla terapia psicologica, quelle di un matematico e psicologo sulla razionalità e quelle di un filosofo su uno dei più frequentati testi della tradizione ebraico-cristiana.

Ma, come accennato, il numero è particolarmente ricco di resoconti e riflessioni sugli appuntamenti che la parte centrale dell'anno ha riservato alle pratiche filosofiche, in Italia, con convegni e seminari, e all'estero, con il "ritiro" di filosofia contemplativa, organizzato da Ran Lahav.

Concludono come al solito la rivista gli annunci dei libri in

## *Phronesis*

uscita e dei prossimi eventi, tra i quali nel 2006 spicca l'8° Convegno Internazionale di Pratica Filosofica, che si terrà in Spagna, a Siviglia, la seconda metà di aprile. Un appuntamento importante, del quale daremo conto, ma al quale invitiamo vivamente tutti gli studiosi e i professionisti a partecipare: vi saranno presenti infatti numerosi consulenti da tutte le parti del mondo, un'occasione unica per scambiare esperienze. E, ben lo sappiamo, la pratica filosofica si nutre di esperienze, di riflessioni comunitarie, più che di libri.



*Phronesis*

# Saggi



## **La consulenza filosofica e l'*Io e Tu*. Una narrativa filosofica e autobiografica**

**di Shlomit Schuster**

Il modo in cui Buber narra la sua vita in “*Frammenti autobiografici*” solleva la questione del ruolo giocato dagli incontri nella vita di Buber e nella formazione del suo pensiero. Nel commentare la sua vita, analizzerò le origini della sua filosofia e farò luce sugli “incontri fondamentali” della sua vita. In effetti, un altro titolo per questo saggio potrebbe essere “Tutta la vita presente è incontro”. Attraverso il mio colloquio con Maurice Friedman, sottolineerò l’importanza dell’incontro *Io e Tu* per la consulenza e la psicoanalisi filosofica.

Martin Buber nacque a Vienna nel 1878. Nel 1938 lasciò l’Europa per fuggire dai Nazisti. Egli si recò a Gerusalemme, dove visse e lavorò fino alla sua morte, nel 1965. Buber nacque quindi più di un secolo fa, eppure la sua filosofia è rivolta alle domande esistenziali e ai dilemmi degli uomini di oggi. Le sue profonde e radicali intuizioni sulle relazioni e sulla comunicazione umana sono più che mai di vitale importanza per risolvere le continue crisi e le inadeguatezze nel trattamento psicoterapeutico e psicoanalitico. Allo stesso modo, il dialogo autentico che Buber propone tra filosofi, sociologi, teologi, terapeuti, altri professionisti e più in generale tra il pubblico, rimane una novità e una voce rara.

Buber è conosciuto come un filosofo e sociologo austriaco, ebreo e, alla fine della sua vita, israeliano. Divenne noto grazie anche alla sua traduzione della Bibbia in tedesco e ai suoi tentativi di sanare e trascendere la frattura tra le culture e le religioni di Ebrei e Cristiani. Dopo aver studiato filosofia e sociologia a

## *Phronesis*

Vienna, Lipsia, Zurigo e Berlino, si interessò particolarmente agli studi e alla politica degli Ebrei, ossia al chassidismo e al sionismo. Scrisse molto; *Io e Tu*, il suo trattato universale e mistico-teologico, analisi delle relazioni umane, resta il suo lavoro migliore.

In *From Mysticism to Dialogue, Martin Buber's Transformation of German Social Thought (Dal Misticismo al Dialogo, la trasformazione del pensiero sociale tedesco di Martin Buber)*, Paul Mendes-Flohr osserva che Buber si allontanò dai suoi primi interessi mistici e religiosi. Egli ritiene *Io e Tu*, e le successive opere di Buber, come una filosofia di vita interpersonale in cui il fattore costituente dell'individuo è un principio meta-sociologico, dialogico.

Certamente, l'idea di religione di Buber era quella di un filosofo liberale e di un ebreo non osservante. Buber considerava tutte le religioni bandite dalla verità assoluta, in previsione di una nuova e finale rivelazione: la manifestazione di una "immagine senza volto" di Dio. Alcuni giudicano le sue interpretazioni non-convenzionali e non-ortodosse della Bibbia come una forma secolare di fede in Dio. Dio è scomparso ma, a differenza del Dio morto di Nietzsche, quello di Buber riappare. Ad ogni modo, questa teofania è nella sua apparenza solo fonologica: Dio è meramente una eco, una voce, una presenza, che risponde e che conforta. Sebbene "Tu" sia presente con l'Io quando un dialogo Io-Tu occorre, la conoscenza teoretica del "Tu" lo intacca; "Tu" diventa allora "Esso". La conoscenza obiettiva, teologica, sociologica, o anche filosofica del "Tu" viene considerata inaccessibile.

Così come l'uso della parola Dio in Baruch Spinoza, molto dell'uso e del significato del "Tu" in Buber è lasciato largamente indefinito, aperto a tutti i tipi di interpretazione. "Tu" non ha lo stesso significato del "tu" prima persona singolare del linguaggio ordinario, usato per rivolgersi direttamente ad un essere umano. Il "Tu" pervade tutta l'esistenza; la natura, l'arte, l'universo e i reami eterei dell'essere spirituale. Buber pensa che ogni persona possa

## *Phronesis*

incontrare il Tu diversamente; l'identità del Tu può cambiare da persona a persona: «Gli uomini si sono rivolti al loro eterno Tu con molti nomi. Quando cantavano di ciò che così nominavano, essi intendevano ancora Tu. I primi miti erano inni di preghiera»<sup>1</sup>. D'altra parte, Buber non accettò come altrettanto giuste tutte le interpretazioni della sua concettualizzazione delle relazioni umane. In una replica ai critici egli rende limpido e modella il suo “impressionismo metafisico”, ma non presenta un paradigma dogmatico del suo pensiero: «Non sono mai riuscito ad afferrare una totalità metafisica e, conseguentemente, a costruire un sistema metafisico, mi devo accontentare delle impressioni»<sup>2</sup>.

La frase «tutta la vita presente è incontro» appare nella prima parte di *Io e Tu*<sup>3</sup>. Scelgo tale frase come sottotitolo a questo saggio per diverse ragioni: negli ultimi quindici anni, ho studiato autobiografie filosofiche, la “vita presente”, narrata, dei filosofi. Incontrare questi “documenti di vita” (*paper-lives*) mi ha insegnato, a differenza di incontri superficiali che ho avuto con alcuni filosofi, che queste autobiografie possono essere una vera sfida socratica per esaminare la vita di qualcuno. Una variante della frase «Tutta la vita presente è incontro» l'ho vista per la prima volta quando, anni fa, leggevo un richiamo sul giornale che annunciava una lettura «Tutto il vero vivere è appuntamento (*meeting*)». Il sottotitolo della lettura era «La filosofia del dialogo di Buber e le sue implicazioni nell'educazione, nella psicoterapia, nell'arte e nella filosofia sociale». Il Professor Maurice S. Friedman avrebbe presentato tale lettura il primo marzo, al Collegio dell'Unione Ebraica a Gerusalemme. L'annuncio riportava Friedman come l'Illuminatissimo Lettore Senior all'Università Ebraica di Gerusalemme. Andai a

---

<sup>1</sup> Martin Buber, *I and Thou*, trad. di Walter Kaufmann, New York, Scribner's Sons, 1970, p. 123.

<sup>2</sup> Paul A Schilpp e Maurice Friedman (Eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle, Open Court, 1967, p. 704.

<sup>3</sup> Martin Buber, *I and Thou*, cit., p. 62.

## *Phronesis*

quella lettura senza alcun'idea dell'eminenza di Friedman come discepolo di Buber e dei benefici che avrei avuto nella mia vita, dopo al quel primo marzo.

La lettura fu affascinante. Friedman m'impressionò con i suoi modi gentili e invitanti, dando al pubblico la possibilità di fargli domande, o anche di rispondere al suo discorso. Dopo la lettura mi presentai e gli parlai del mio interesse per la filosofia di Buber come un tipo di psicoterapia. In risposta, Friedman fu particolarmente affascinato dalla nuova forma di filosofare che mi stava coinvolgendo, ossia la consulenza o pratica filosofica. Presto furono trovati paralleli tra la filosofia di Buber, i suoi pensieri sulla psicoterapia, ed alcune idee di Gerd B. Achenbach, il fondatore del movimento della consulenza e della pratica filosofica. Dopo quell'incontro iniziale, i Friedman - Maurice e Aleen - m'invitarono svariate volte durante il loro soggiorno a Gerusalemme nel 1987-1988. Ho fatto alcuni corsi universitari su Buber, ma fu l'incontro con Friedman la mia vera introduzione nel mondo di Buber. Non era un semplice parlare d'incontri; era l'incontro stesso<sup>4</sup>. Da allora, i Friedman sono tornati a casa loro negli Usa, ma il dialogo Io-Tu tra noi continua.

Quegli eventi e la frase di Buber «Tutta la vita presente è incontro» mi resero consapevole del potenziale dell'incontro Io-Tu, e delle differenti qualità che gli eventi possono ottenere all'interno degli incontri umani. In ogni caso, lo confesso, è solo grazie alla ricerca che ho svolto per scrivere questo saggio che ho finalmente "incontrato" più profondamente tutti gli scritti di Friedman e se ho apprezzato pienamente l'enorme contributo che egli ha dato agli studi buberiani. In particolare, la biografia in tre volumi *Mar-*

---

<sup>4</sup> N.d.T. In questo punto Schuster usa una formulazione inglese non traducibile, che rinvia all'opposizione che vi è in Buber tra Tu ed Esso (*It*). Essa osserva: «Da una prospettiva buberiana, ovviamente, Io-Esso si oppone a Io-Tu nei dialoghi. Ma, l'«eterno Tu» è provvisorio e deve far posto alle riflessioni da una prospettiva di Esso».

## *Phronesis*

*tin Buber's Life and Work* è un eminente successo grazie al quale Friedman ha giustamente ricevuto il National Jewish Book Award nel 1985.

Vale la pena ripensare al titolo *Frammenti Autobiografici* e a come questo testo è stato composto. Buber opponeva il riduzionismo psicoanalitico alle tendenze psicologiche, ma nella sua comprensione psicologica era vicino alla psicosintesi, simile all'uso di esso della psicologia della *Gestalt*. Da questa prospettiva potrebbe non essere stato un caso che Buber abbia chiamato il suo saggio autobiografico *Frammenti Autobiografici*. Ciò potrebbe indicare che una sintesi della sua vita e del suo pensiero era ancora lontana, o persino che egli la riteneva fuori portata. Forse Buber credeva che presentare una sintesi-di-vita come una pubblica deposizione scritta fosse impossibile. Raggiungere una simile interezza concettuale potrebbe essergli apparso possibile solo nel fuggevole incontro col suo Tu. Forse che il titolo rimandi principalmente alla struttura del testo e al modo di composizione? Certamente, il corpo testuale è frammentato: esso consiste di diciassette brevi sezioni narrative e tre appendici, tutte scritte nel corso di diversi periodi della sua vita. Buber aveva già pubblicato alcune sezioni di *Frammenti Autobiografici* all'interno di libri come *Between Man and Man*, *Hasidism and Modern Man*, *Daniel: Dialogues of Realization*, e *Kampf um Israel*. I racconti furono collocati in ordine cronologico e gli altri furono composti attorno ad essi.

La sollecitazione per i *Frammenti Autobiografici* venne da una richiesta dei curatori della Library of Living Philosophers a contribuire con un saggio sulla sua vita e sulla sua opera per il progetto di un nuovo volume, *The Philosophy of Martin Buber*. Buber accettò questa sfida. I curatori - Philip A. Schilpp e Maurice Friedman - nella loro introduzione al volume notarono una differenza tra il saggio di Buber e gli altri saggi autobiografici della serie: «[Queste storie] non ci raccontano di influenze e di sviluppi intellettuali,

bensi di eventi che hanno avuto un'influenza decisiva nella vita personale di Buber e, attraverso questa, sul suo pensiero. Ciò non significa che Buber non fosse influenzato dalle correnti intellettuali del suo tempo»<sup>5</sup>. Questa mi pare un'osservazione appropriata, che voglio esaminare ulteriormente. È possibile vedere l'autobiografia di Buber come una raccolta di "incontri fondamentali" (*fundamental meetings*)? Un genere di racconto incentrato su un "progetto fondamentale", come quello che Sartre descrive nei suoi vari scritti biografici e che illumina la psicoanalisi esistenziale? I progetti fondamentali che Sartre espone nella propria autobiografia e nelle biografie di Flaubert e Genet sono tutti incorniciati da incontri con la famiglia, con gli amici, o con sconosciuti. Per esempio, ne *Le parole* Sartre scrive: «Presto fui disposto a considerare la letteratura come una passione»<sup>6</sup>. Nonostante Sartre mostrasse fin dalla tenera età i segni di essere nato per scrivere, occorreva di più per dare alla luce lo scrittore che era in lui. Allorquando, durante un'occasione sociale, un amico di famiglia proclama «il bambino sarà uno scrittore», e la madre e il nonno di Sartre, più tardi, confermano in privato il proclama al bimbo, è solo allora che Sartre viene autorizzato al suo mandato di scrittore<sup>7</sup>. La carica con cui la famiglia Sartre prende sul serio la chiamata di Jean-Paul può essere rilevata con la raccomandazione del nonno al ragazzo di diventare non solo uno scrittore, ma anche di scegliere l'insegnamento come seconda professione: «Sarei diventato uno scrittore, e fin qui c'eravamo (...) [ma] dovevo conoscere esattamente cosa mi aspettava: la letteratura non riempiva lo stomaco di un uomo. Sapevo io di scrittori famosi che erano

---

<sup>5</sup> Paul A Schilpp e Maurice Friedman (Eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, cit., p. XVIII.

<sup>6</sup> Jean-Paul Sartre, *Le parole*, Milano, Il Saggiatore, 1964 (ed. ingl. *The Words*, New York, George Braziller, 1964, p. 44).

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 154.



morti di fame?»<sup>8</sup>. Sartre non descrive se stesso, Jean Genet, Gustave Flaubert, e altri, come semplici individui, ma come universali singolari, porzioni caratteristiche di un totale più grande, parti di un'infrastruttura di relazioni umane. La "crisi originale" di Genet - che agisce come una pietra miliare nei progetti fondamentali dello scrittore - occorre quando Genet viene osservato, o più precisamente, "viene colto" nell'atto di rubare. È solo attraverso un incontrare di proposito gli altri che Genet esperisce se stesso come «se stesso-per-gli-altri»<sup>9</sup>.

Friedman ripubblicò i *Frammenti Autobiografici* separatamente sotto il titolo *Meetings*, trasformandolo in un piccolo ma distinto libro, con l'aggiunta di una nuova introduzione e di una bibliografia esauriente. Nell'introduzione a *Meetings* Friedman descrive il proprio ruolo e la propria influenza nella creazione di *Frammenti Autobiografici*: «Martin Buber ed io selezionammo insieme gli aneddoti personali per *Frammenti Autobiografici* e li ordinammo in base alla cronologia, al significato, e al loro posto nel corpo del testo o nell'appendice. Sovente suggerivo la collocazione del frammento, Buber replicava, decidendo se includerlo e, nel caso, se farlo per intero o con qualche omissione. In altri casi selezionava lui il frammento o lo scriveva per primo»<sup>10</sup>. In effetti, parti dei maggiori scritti filosofici di Buber sono autobiografici e personali, e includere anche questi in *Frammenti Autobiografici* poteva essere appropriato. Ad ogni modo, Buber scelse di non includerli tutti, forse perché, sebbene non lo abbia espresso così esplicitamente, riteneva che le storie escluse non fossero peculiari per la personale prospettiva organica sulla propria vita e la propria opera. Può darsi che Buber considerasse la brevità un'espressione di

---

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 156.

<sup>9</sup> Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, Actor and Martyr*, New York, Mentor Books, 1963, p. 23.

<sup>10</sup> Martin Buber, *Meetings*, a cura di Maurice Friedman, La Salle, Open Court, 1973, p. 4.

## *Phronesis*

sintesi e che quindi la sola motivazione a lasciare fuori molte altre sezioni che commentavano la sua vita e la sua opera fosse di essere sintetico. O forse la concisione di *Frammenti Autobiografici* dà espressione ad un aspetto che Buber accentuò nel suo *Confessioni Estatiche: Il Cuore del Misticismo*, scegliendo una citazione di Meister Eckhart come epitaffio: «L'assenza di parola è una cosa che ho in mente, l'Uno unito nell'Uno, il nudo che splende nel nudo». Questa frase presenta chiaramente la sintesi per eccellenza.

Le confessioni estatiche di Buber non sono una descrizione delle sue esperienze, tuttavia esprimono il suo interesse per i grandi mistici dell'Oriente e dell'Occidente. Si può considerare *Confessioni Estatiche* come un prototipo di auto-narrazione, come se Buber richiedesse al Tu di diventare Io. Ritengo che durante i molti anni in cui Buber raccolse testimonianze mistiche, sante ed eretiche, di antichi indiani, sufi, neoplatonici, gnostici e cristiani, oltre a quelle di saggi cinesi ed ebrei, egli accumulò conoscenze concrete e astratte sulla storia e sull'essenza della relazione dialogica che descrisse più tardi in *Io-Tu*.

Nella sua prefazione a *Confessioni Estatiche*, Buber dichiara esplicitamente e significativamente che queste confessioni «non sono state raccolte per una loro definizione o valutazione, ma piuttosto perché in esse la potenza dell'esperienza, la volontà di proferire l'ineffabile e la *vox humana* hanno creato una memorabile unità. Qualsiasi cosa testimone di questi elementi, qualsiasi cosa segno della Parola, mi è sembrata degna di essere inclusa»<sup>11</sup>. L'interesse di Buber ad ascoltare la voce umana dire Tu, cagiona in lui il rifiuto «di tutti i trattamenti dell'esperienza estatica da un punto di vista psicologico; in altre parole, il tipo di *reportage* che descrive l'esperienza come un evento nel contesto di casualità, che l'oggettiva, non sorge dalla forza dell'esperienza, dacché essa

---

<sup>11</sup> Martin Buber, *Ecstatic Confessions: The Heart of Mysticism*, a cura di Paul Mendes-Flohr, New York, Syracuse University Press, 1996, p. XXXI.

## *Phronesis*

continua a influire su chi parla, ma dalla ricapitolazione e dalla riflessione»<sup>12</sup>. Buber rileva inoltre che un contesto biografico per le voci che egli cattura non sarebbe necessario per il suo proposito, che non concerne le circostanze della vita, ma la comunicazione umana. Mi sembra che Buber possa aver applicato simili considerazioni nella creazione di *Frammenti Autobiografici*.

Le prime quattro sezioni del testo autobiografico sono sull'infanzia di Buber, i suoi genitori, e i suoi nonni. Buber descrive queste memorie come i primi momenti che «hanno esercitato un'influenza decisiva sulla natura e sulla direzione del mio pensiero»<sup>13</sup>. Durante tutta la descrizione della sua infanzia Buber passa continuamente dalla prima persona singolare “io” ad una distaccata forma osservativa, la prospettiva di un altro, verosimilmente una prospettiva “Tu”. Per esempio: «A quel tempo io fui portato dai miei nonni paterni vicino Lvov»<sup>14</sup>; e poche frasi dopo: «Il bimbo stesso si aspettava di rivedere presto sua madre; ma nessuna domanda trapelò dalle sue labbra»<sup>15</sup>.

I genitori di Buber si separarono, ma né loro né i nonni dissero mai qualcosa al bambino su quello che era successo. Buber riesce a sapere un po' di più sulla scomparsa della madre attraverso una vicina di casa, di qualche anno più grande, sotto la cui custodia egli trascorreva spesso dei pomeriggi: «Non riesco a ricordare che parlai di mia madre alla mia compagna più grande. Ma sento ancora come mi disse la grossa ragazza: “No, lei non tornerà mai più”. So che rimasi in silenzio, ma anche che non nutrivò alcun dubbio sulla verità delle parole dette»<sup>16</sup>. All'età di quattordici anni, Buber percepisce che l'assenza di una vicina relazione con sua

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. XXXIII.

<sup>13</sup> Martin Buber, *Autobiographical Fragments*, in Paul A. Schilpp e Maurice Friedman (Eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, cit., p. 3.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 3.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

madre e l'assenza di un'irrefrenata, onesta comunicazione tra lui e gli altri membri della sua famiglia, sia caratteristico di tutta la comunicazione tra persone. Egli chiama questo infelice aspetto dell'interazione umana "Vergegnung" o "incontro mancato". Buber è certo che ciò che ha appreso nel corso della sua vita sull'incontro genuino, divenne possibile solo attraverso quei momenti di sincera dis-chiusura con la sua guardiana e compagna di giochi.

Il piccolo Buber visse in casa dei suoi nonni fino all'età di quattordici anni. Sua nonna Adele aveva una grande passione per la lettura, la scrittura, la riflessione e la comunicazione dei pensieri. Ella introdusse Buber nella propria vita mentale, dove vi dimoravano i suoi eroi culturali, ossia Schiller, Jean Paul, e molti altri. A Buber sembrava che quando sua nonna parlava alle persone, essa lo facesse diversamente da come parlavano gli altri: «talvolta quando lei parlava a qualcuno, ella gli si rivolgeva veramente»<sup>17</sup>. Buber descrive suo nonno come un vero filologo. Lo incontrava quotidianamente e spesso lo aiutava a tradurre dal francese antico al tedesco alcune oscure proposizioni. Il tradurre quelle frasi fece insorgere in lui un autentico stupore filosofico nei confronti del linguaggio: «Cosa significa e come avviene che si "spiega" qualcosa scritto in una lingua attraverso qualcosa che si è abituati a dire in un'altra lingua? Il mondo stesso dei Logos e dei Logoi si apriva a me, oscuro, luminoso, e oscuro ancora»<sup>18</sup>. Buber parla di suo padre come di un uomo occupato per il bene sociale e personale degli operai della sua proprietà, come anche per quello della comunità ebraica di Lemberg. Buber attribuisce i suoi primi sviluppi intellettuali all'influenza dei nonni, suo padre invece aggiunge gli aspetti emotivi, sociali e spirituali all'educazione del ragazzo: «Accompagnandolo (...) il giovane ragazzo imparava qualcosa che

---

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 5.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 6.

## *Phronesis*

non aveva appreso da nessuno dei molti autori che leggeva»<sup>19</sup>. Le relazioni di suo padre con gli altri sembrano avere avuto una distinta influenza sulla successiva comprensione di Buber delle relazioni interpersonali: suo padre «non comprese nessun altro aiuto se non quello da persona a persona, che praticava»<sup>20</sup>.

Le relazioni di Buber con il gruppo dei suoi pari a scuola è un'altra interruzione di comunicazione, un ulteriore "incontro mancato". Egli era stato istruito privatamente fino all'età di dieci anni, ma in seguito suo padre lo mandò al Ginnasio "Franz Joseph". Lì egli non incontrò le premurose relazioni che, nondimeno, aveva sentito a casa sua. Descrive l'atmosfera a scuola «mutua tolleranza senza mutua comprensione»<sup>21</sup>, per rispecchiare il clima sociale di quel periodo tra la gente dell'impero Austro-Ungarico.

A causa di una parte della minoranza ebraica della sua scuola, Buber deve frequentare quotidianamente le preghiere cristiane del mattino. Egli narra di quanto severamente questo lo colpisse: «L'insegnante e gli studenti polacchi s'incrociarono; egli pronunciò la formula della Trinità, ed essi pregarono insieme ad alta voce. Finché ci si potesse sedere di nuovo, noi ebrei stavamo silenziosi e immobili, i nostri occhi incollati al pavimento»<sup>22</sup>. Per otto lunghi anni egli sperimentò se stesso come un oggetto in una cerimonia religiosa. Buber attribuisce a questo culto obbligatorio il particolare tipo di relazione che egli ebbe per il resto della vita con tutte le persone «che hanno fede con radici sue proprie»<sup>23</sup>.

L'estate successiva all'inizio della frequentazione della scuola Buber la trascorre nella proprietà dei nonni, dove ha una prima esperienza di ciò che più tardi avrebbe chiamato "Tu". Mentre accarezzava il collo del cavallo che gli era particolarmente caro,

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 7.

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 8.

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> *Ibidem.*

## *Phronesis*

sperimentava il cavallo come realmente l'Altro, che però si lasciava avvicinare da lui: «[egli] si confidava con me, si presentava semplicemente a *Tu* per *Tu* con me»<sup>24</sup>.

Altri “incontri fondamentali” avvengono lungo gli anni della sua adolescenza quando incontra “i filosofi” - soprattutto Platone, Kant e Nietzsche - tramite la lettura di libri di filosofia. Nel corso dei suoi giorni da studente a Vienna, le sue visite al Burgtheater sono più di un intrattenimento. Durante queste ore di svago teatrale, non era la recita di fronte ai suoi occhi ad affascinarlo particolarmente, ma «era la parola, la parola umana “giustamente” pronunciata che io ricevevo in me stesso, nel senso più vero»<sup>25</sup>. Più tardi, studiando a Lipsia, diviene un frequentatore abituale di concerti. Un nuovo linguaggio, il linguaggio della musica, lo cattura con forza. Bach, in special modo, ha a tal punto effetto su di lui, da fargli credere di aver influenzato i suoi pensieri, benché egli fosse incapace di comprenderne il modo: «La tonalità della mia vita fu ovviamente in qualche modo modificata e, con essa, anche il mio pensare»<sup>26</sup>.

*Frammenti Autobiografici* include gli incontri di Buber con Theodor Herzl durante il Sesto Congresso Sionista nel 1903. Buber è critico sulla potenza e l'influenza politica di Herzl, ritenendo il suo ascendente - e il carisma politico in generale - un “oscuro” fattore determinante. Credo che l'incontro con Herzl conduca alla cristallizzazione del carisma proprio di Buber, che io correlò ai modelli di ruolo che Buber aveva osservato nei circoli rabbinici e chassidici. Buber interrogò l'attitudine di Herzl riguardo alla relazione tra “la causa” e “la persona”: nella visione sionista di Herzl c'era un posto per l'altro come persona? Buber rispose da sé a questa domanda con il proprio sionismo umanistico e la filosofia

---

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 10.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 14.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, pp. 14-15.

dell'Io-Tu.

Le ultime parti di *Frammenti Autobiografici* sono sullo sviluppo religioso di Buber, se in tal modo può essere definita la sua evoluzione spirituale. A differenza dell'infelice incontro di Buber con la religiosità cristiana, egli richiama in modo positivo le visite festive con suo padre ai rabbi chassidici di Sadagora. Sebbene da una parte egli paragoni la centralità del rabbi a quello di un dittatore, dall'altra è favorevolmente impressionato dalla loro creazione di «genuina comunità e genuina guida»<sup>27</sup>. Il giovane Buber intende il compito del rabbi come una fondamentale relazione di responsabilità e cura per il mondo. Ciò nondimeno, durante la sua infanzia e l'adolescenza, la religione fu lasciata marginale e perfino eccezionale. Talmente eccezionale che egli identifica l'«esperienza religiosa» con ciò che egli chiama l'«esperienza dell'altruità» (*otherness*). Buber spiega che, da bambino, egli sperimentava talvolta eccezionali stati di coscienza in cui improvvisamente qualcosa di familiare volesse divenire criptico, e volesse in fondo «illuminare una via nell'oscurità traforata-da-illuminazione del mistero stesso»<sup>28</sup>.

Buber sperimentò anche una forma di conversione. Ciò che lui descrive come una conversione però, è in realtà l'attuazione del compito di responsabilità che egli sentiva per il mondo, un'agilità morale che osservò per la prima volta tra i rabbi chassidici. In modo sincronico Buber si sbarazza di ogni apparenza della religiosità - egli rinunciò ad essa o essa rinunciò a lui. La religione diventa ogni cosa: «Tutto ciò è vissuto nella sua possibilità di dialogo»<sup>29</sup>. Un particolare incontro sfortunato aveva provocato la conversione: Buber non era realmente disponibile al dialogo una volta che gli fu chiesto un incontro. Tuttavia, incontrò quella per-

---

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 20.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 25.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 26.

## *Phronesis*

sona, ma senza esserne pienamente assorbito: l'incontro fu un "incontro mancato". In seguito, gli sembrò di avere sbagliato la persona in un modo che andava oltre ogni rettificazione. Questo incidente causò il radicale cambiamento nella sua vita.

Da nessuna altra parte come nella sua vita narrativa frammentata trovo così chiaramente descritto cosa significassero per Buber i soggetti "Dio", "Scrittura", e "profezia". Sembra come se solo nella narrazione delle origini della relazione Io-Tu egli possa rivelare l'essenza di questi argomenti con estrema traslucidità.

Nella parte finale dell'opera, Buber riporta il suo dibattito con un ebreo non osservante circa alcuni versetti del *Libro di Samuele*. Egli sostiene che in essi il profeta Samuele fraintende Dio. Più degli argomenti di Buber, è il non detto, l'intangibile interazione, che alla fine porta l'interlocutore ortodosso ad essere d'accordo con lui. Per Buber non esiste alcun criterio oggettivo per scoprire se i profeti biblici sentissero voci o avessero veramente visioni di Dio. La Parola divina può confortare e rinforzare la gente, ma comprenderla, tradurla, e interpretarla può essere fatto solo con paura e timore. Tuttavia, solitamente, le prospettive dei giudeo-cristiani ortodossi e dei fondamentalisti rimangono focalizzate su quella pragmatica osservazione biblica presentata nel *Deuteronomio* 18,22, ove si dice che quando «un profeta parla nel nome del signore, se la parola non è o non diventa vera, quella è una parola che il signore non ha detto; il profeta l'ha pronunciata presuntuosamente». Le tre brevi appendici allegate alla fine della parte narrativa dell'autobiografia sono discussioni letterarie e astratte sullo sviluppo intellettuale in Buber della filosofia dialogica. Qui egli rintraccia le origini di *Io e Tu* nella letteratura della tradizione chassidica, e trova il principio dialogico emergente in alcuni dei suoi primi scritti come *La leggenda del Baal-Shem*, e *Daniel*. Egli vede l'essenza di tutta l'opera spirituale esistere in veri incontri e in relazioni di genuina reciprocità con tutte le creature. Buber aderì a



## *Phronesis*

questa filosofia utopistica dell'Io e Tu, malgrado egli considerasse ciò una degenerazione dei principi dialogici; uno stile di vita che trovò tipico del secolo in cui viveva. Egli era convinto che questa degenerazione in valori umanistici fosse stata causata dalle posizioni filosofiche che la gente universalizzava.

Trovo particolarmente interessante che la meditazione finale di Buber in *Frammenti Autobiografici* sia sull'amore e su una richiesta personalmente sentita di amare gli altri; una preoccupazione che resta centrale nella maggior parte delle religioni umaniste. Benché i "mondi eterni" di parole e spiritualità sembrino puri, Buber preferisce il mondo reale che consiste di meno puri «sbandati e buoni a nulla»<sup>30</sup>.

Friedman mostra come "amare" sia una vocazione per Buber già in giovane età: «Fin da giovane sapevo», confessò Buber in un marcato commento personale nel mezzo di un saggio sul chassidismo, "che ero destinato ad amare il mondo". Amare il mondo però significa essere pronti ad incontrare il mondo reale con tutto il suo mistero, orrore e male»<sup>31</sup>. Buber credeva anche che «"Chiunque va in verità ad incontrare il mondo, va davanti a Dio"»<sup>32</sup>.

Oltre alle dichiarazioni autobiografiche disperse e quelle raccolte in *Frammenti Autobiografici*, esiste un'altra raccolta autobiografica intitolata *A Believing Humanism: My Testament, 1902-1965*. Buber pensava che questa raccolta potesse anche essere intitolata "Un testimone", giacché contiene solo ciò che, alla fine della sua vita, gli appare essere «un'espressione degna di memoria di un'esperienza, di un sentimento, di una decisione, e perfino di un

---

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 38.

<sup>31</sup> Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Later Years, 1945-1965*, New York, Dutton, 1983, p. 348.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

sogno»<sup>33</sup>. Buber deriva la prima parte del titolo di questa raccolta da un discorso che tenne in occasione della cerimonia di premiazione nella quale gli fu assegnato il premio olandese “Erasmus” nel 1963. La sua prolusione celebrativa riassume l'essenza della tradizione umanista, e il suo contributo ad essa. Come precursori sono menzionati Erasmo, Kierkegaard, e Feuerbach. Buber è ben cosciente del suo sviluppo personale e delle sue origini intellettuali. Tenne conto anche di elementi inconsci nel suo sviluppo intellettuale? Sì, ma non nel senso usuale. *A Believing Humanism: My Testament, 1902-1965* contiene, forse non per caso, anche un articolo sull'inconscio. La prospettiva di Buber sull'inconscio ha veramente poco in comune con quella dei grandi psicoanalisti come Freud e Jung; è una prospettiva filosofica, che include le visioni di Plotino, Leibniz, Nicola Cusano e Novalis. Buber ritiene che «non possiamo dire niente sull'inconscio in sé. Esso non si è mai dato a noi»<sup>34</sup>. Tuttavia, egli sostiene che l'inconscio possa modificare il vivere. Egli crede che se «l'inconscio è quella parte dell'esistenza di una persona in cui i domini del corpo e dell'anima non sono dissociati, allora la relazione tra due persone significherebbe la relazione tra due esistenze indivise»<sup>35</sup>.

Buber conclude poi che «il momento più alto di una relazione sia ciò che noi chiamiamo inconscio» e che l'inconscio possa avere «più influenza del conscio sull'inter-umano»<sup>36</sup>. Quindi, egli unisce fortemente gli aspetti consci e inconsci negli incontri umani. I saggi autobiografici e le incidentali affermazioni personali provano che incontrare esseri umani - di più: tutte le esistenze - era estremamente importante per Buber. La narrazione frazionata della storia della sua vita, letta nel contesto delle sue opere mag-

---

<sup>33</sup> Martin Buber, *A Believing Humanism: My Testament, 1902-1965*, trad. Maurice Friedman, New Jersey, Humanities Press International, 1990, p. 27.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 156.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, pp. 168-169.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 169.

## *Phronesis*

giori, rende visibile che “incontri fondamentali” influenzarono significativamente il suo sviluppo, la sua filosofia e la sua vita.

### **Ringraziamenti**

Devo molto al Professor Maurice Friedman a cui dedico questo saggio in onore del suo eminente contributo agli studi buberiani. Gli auguro ancora molti anni fruttuosi, altre comunicazioni e attività dialogiche. Una versione precedente e più breve di questo saggio è stata tradotta in Olandese ed è stata pubblicata in Marc Van den Bossche (Ed.), *Zinsneden*, Budel, Uitgeverij Damon, 2003. La versione inglese - con alcune modifiche - era stata pubblicata nel 2004 con il titolo *The Autobiography of I and Thou: A Philosophical Psychoanalysis*, in “Journal of the Society for Existential Analysis”, 15, 1, pp. 133-142.

(Traduzione dall'inglese di Jon Clayt Graziano)



*Phronesis*

# Conversazioni



## Un'intervista con Manlio Sgalambro

di Davide Miccione

Se mi avessero chiesto quale filosofo italiano trovassi più vicino a quel nuovo volto della filosofia di cui, secondo alcuni, la consulenza filosofica è solo la punta dell'*iceberg*, avrei risposto Manlio Sgalambro. Se mi avessero chiesto di indicare il filosofo che più mi sembrava lontano da questo mondo "pratico", la risposta sarebbe stata la stessa: Manlio Sgalambro. Che dietro ciò si celi un problema e non un sofisma forse sarà più chiaro riflettendo su alcune caratteristiche del pensatore e del personaggio.

Manlio Sgalambro non ha una laurea in filosofia, non ha mai avuto cattedre universitarie, eppure si professa filosofo. Esprime per l'accademia una certa, argomentata, schopenhaueriana diffidenza. Ha presto tracimato dal letto che la filosofia solitamente ritiene proprio (libri, conferenze) per approdare, lui dice sempre da filosofo, alle più svariate espressioni della cultura contemporanea: consulente editoriale, attore di monologhi filosofici, scrittore di teatro, librettista d'opera, sceneggiatore cinematografico, paroliere per Battiato, cantante di *cover*, protagonista a festival filosofici e non, ospite di trasmissioni televisive. Le parole delle canzoni di Battiato, per chi conosce le opere filosofiche di Sgalambro, sono spesso prese quasi di peso dai suoi libri. Le sue, col tempo sempre più rare, presenze in televisione pretendevano di portare la filosofia in luoghi in cui di solito non è affatto di casa. Come immaginare un filosofo più vicino al mondo delle pratiche?

Manlio Sgalambro ha passato la vita a riflettere e approfondire i grandi temi e le grandi opere della filosofia. Nelle sue opere, (quattordici volumi, parte dei quali tradotti in spagnolo, tedesco e francese, in gran parte pubblicati presso l'ambito editore Adelphi)

## *Phronesis*

quasi tutte difese da un linguaggio irto e da accenni filosofici che necessitano decennale studio solo per essere colti, non vi è alcuna concessione al popolare. L'accademia viene criticata non perché sia chiusa in una torre d'avorio, come achenbachianamente si può pensare, ma perché lo è solo per finta, mentre al suo interno cova la più profonda volgarità (leggi indifferenza per la Verità). Sgalambro prova un profondo disinteresse, venato di sarcasmo, per l'ermeneutica, il dialogo tra filosofie diverse, le filosofie dell'altro. Coltiva una filosofia dove la grande Opera, coesa, omogenea e strutturata, si scontra contro il tempo e i nani (gli interpreti) che tentano di riportarla a loro misura. Come immaginare un filosofo più lontano dal mondo delle pratiche?

Per provare a dirimere la questione abbiamo provato, ponendo fine alle congetture, a mettere in contatto il filosofo con la dimensione delle pratiche filosofiche e vedere cosa ne esce fuori. Come sempre ai lettori l'onere del giudizio.

*Phronesis: In Italia si parla da qualche tempo di "pratiche filosofiche" per intendere un gruppo di discipline caratterizzate dalla volontà di portare la filosofia fuori dalle sue espressioni più classiche (lo studio universitario, i libri, i convegni, l'accademia) verso manifestazioni che spesso stupiscono per la loro capacità di attirare folle (penso ai festival della filosofia o a certe presentazioni di testi filosofici o ai caffè filosofici). Secondo Lei questi fenomeni sono l'espressione di un bisogno di pensiero filosofico della società attuale o solo una conseguenza della spettacolarizzazione della cultura oggi in voga?*

Sgalambro: Non è che ci sia un bisogno di pensiero filosofico, c'è un bisogno di risposte a domandine, quelle che si chiamavano una volta facili facili. Sono, però, domande scadute, cioè a dire indicano uno scadimento della filosofia, uno scadimento fortissimo. Perché anche la filosofia che uno può credere conservi un



## *Phronesis*

suo livello, solo perché è dentro la teca universitaria, insegue questo tipo di filosofare e lo si vede dal modo come costoro scrivono, in una maniera che non è più universitaria ma vuole mettersi, si vede, in rapporto con una maggiore quantità e qualità di gente, ma più quantità che qualità.

Insomma non vedo in questo tentativo di mettersi in rapporto della filosofia con larghe masse un fenomeno che possa interessare veramente la domanda filosofica, vedo un fenomeno estrinseco e totalmente inetto: non generalizza il tipo di *mens* filosofica, non spinge ad avere una mente filosofica, o a coltivare o a formarsi una mente filosofica. A cosa spinge? la richiesta è sempre quella che la *new age*, l'esoterismo, tutti questi movimenti che si uniscono in tangenti varie, chiedono, e cioè un certo benessere.

La composizione di questo cosiddetto filosofare di massa è in fin dei conti questa qui. È chiaro che a questo modo diventa un pensatore anche Pupo. Ho visto, per caso, una trasmissione televisiva, in cui a Pupo veniva richiesto di esprimere alcuni pareri sull'amore; e certamente aveva più grinta lui, in quel momento, perché un uomo, per vent'anni sotto i tacchi, o quanto è stato, poi quando si alza sopra i tacchi diventa proprio... e così è diventato Pupo. C'era Alberoni, il quale insisteva che lui negli anni andati aveva scritto dei libri sull'amore eccetera, ma l'altro spiattellava delle cose che traeva dalle viscere, e certamente faceva un tipo di filosofia popolare, ma molto più energica di quella che poteva fare un filosofo.

Insomma, per ricapitolare e meglio dire. Ho una concezione della filosofia estremamente solitaria ed aristocratica. Il parlare del filosofo è un parlare elettivo: c'è qualcuno che risponde? Non c'è? Addirittura c'è il dubbio del filosofo "raro" che ci possa essere qualcuno. Lui scrive o pensa o parla di quello che sia, ma a chi poi, resta veramente molto, ma molto sospeso, so-

## *Phronesis*

prattutto nei tempi che attraversiamo che sono, da questo punto di vista, taciturni. Il dire filosofico non è questa specie di melassa o di improvvisazione oratoria di scadente qualità. Ho la visione perfetta che oggi il filosofo è anche oratore e deve esserlo se vuole essere un filosofo che verbalizza, che *dice* piuttosto che scrivere. Cioè, questo tipo di filosofo dovrebbe essere *uno che dice non uno che scrive*. Perché, se è uno che scrive, la massa non può accedere all'interno di quella che chiamiamo filosofia. È uno il quale dice, cioè a dire rovescia il rapporto rispetto all'orecchio: dice. Ricordo che l'orecchio è, per tradizione, l'organo dell'interiorità. No, giustamente, per questo tipo di filosofo, l'orecchio si colloca nel raccogliere e nel dare exteriorità all'esteriorità. L'orecchio, e quindi l'ascolto, diventa una dimensione importante del rapporto che c'è all'interno di quell'altro rapporto che è il rapporto filosofico.

E il rapporto filosofico diventa orale, può essere anche scritto, ma tuttavia essere orale egualmente. Allora l'ascolto sarebbe che noi non vediamo più l'idea, la diciamo! Cioè non è vedere più nel senso platonico, è udire; e udire che significa? Udire che cos'è? Perché il nostro tipo di impianto è vocale più che visivo. Ma mentre la visività mostra o può mostrare un'idea come può mostrare una brocca, la udibilità è diversa e più rara. Richiede uno che ascolti e l'ascolto è veramente di rara possibilità.

Ecco perché questo rapporto in cui il filosofo si rapporta a qualcuno resta, per dir così, misterioso o comunque non così evidente. Dov'è? chi è questo qualcuno? Chi è il discepolo, dov'è il discepolo, come avviene la discepolanza? In ogni caso, certo, il discepolo deve essere ascoltatore, ma l'ascoltatore in sé per sé è il discepolo?

Tutte queste domande, infine miserelle, certamente accompagnano, corteggiano questo entrare della filosofia in un discorso che non diventa più ampio. No! Diventa semplicemente la ri-

## *Phronesis*

cerca di uno che ti ascolti. Non ti ascolterà quello che fa lo stesso tuo mestiere perché è chiuso, giustamente chiuso, nell'ambito del suo pensare e colloquia con i filosofi che dentro questo pensare entrano, ma si guarda bene dall'uscire fuori da questa rocca. Ma giustamente è così. In fin dei conti, pensare significa conquistare un piccolo territorio, usare le armi. Il pensiero è di essenza militare, non di essenza pacifica. È una conquista. Un sistema filosofico dei vecchi tempi era una conquista di un territorio e veniva difeso, offeso, e così via, così come si confaceva a qualcosa di conquistato. Oggi vigono queste altre cose, del tutto inconsuete nel campo filosofico. La filosofia non è questo luogo di pace e di delizie, la filosofia è stata sempre un luogo di insulti, di combattimenti: "viva il realismo!" da un lato, "viva il nominalismo!" dall'altro, e questi studenti che si azzuffano, nel Duecento all'incirca, all'università di Bologna in nome di due fazioni filosofiche. Questa è filosofia! Questo è essere dentro una situazione filosofica, dove non succedono queste cose, succede questo portare visibilmente la lotta, come dire, a tu per tu. Che possa succedere o meno, non è però la domanda. Si sa che il filosofo non si pone il problema di realizzare la propria filosofia massivamente; si pone, già è molto, di realizzarla con uno. Già la ricerca di uno! Immaginatoci delle masse.

*Phronesis: Un altro campo su cui la filosofia extra academia sembra intenzionata a dirigersi pare essere quello del rapporto con il mondo del lavoro, dell'organizzazione e delle aziende. Un filosofo, a suo parere, ha qualcosa da dire a un'azienda, cioè qualcosa da dire che questa possa giudicare utile (se non altro così tanto utile da decidere di pagarlo)?*

Sgalambro: Geminello Alvi mi chiamò alcuni anni fa a tenere una lezione, adesso non ricordo se ad Ancona, a dei manager. Poi-

## *Phronesis*

ché allora facevo un po' di tutto, prima che incontrassi Battiato e quindi cominciassi un'altra attività per potermi mantenere, anche questo poteva entrare nelle mie attività. Insomma io non trovai allora, ricordo, nessuna difficoltà all'ascolto da parte di costoro. Mi pare toccai i temi del denaro, in sostanza feci un invito a bandire la visione del denaro come vergogna. Però, siamo sempre lì, la partecipazione a una prassi filosofica può benissimo essere, ma sempre scontando che, appena arriva lì, la filosofia si spappola, diventa *chiacchiera* (per dirla con "quello"), diventa tutto e perde molto le proprie caratteristiche, molto.

Quante precisazioni, quanto tempo prima di entrarvi, la filosofia richiede in chi si inizia in questo corso di cose, in chi entra in questo tipo di discorso! Ma non perché deve studiare i libri, deve approfondire Kant ed Hegel o che so io, ma perché deve approfondire se stesso, deve levarsi i dubbi come le pulci uno a uno. Via! Fuori! Perché non può esserci per me un filosofo dubitante, colui il quale entra nella filosofia è perché già ha dubitato, perché già ha cacciato via il dubbio e ha portato a sé qualcosa, tiene in mano qualcosa di evidente, non dubbi o situazioni di questo tipo.

Phronesis: *Allora vi sarebbe un lungo noviziato senza nome per ogni filosofo?*

Sgalambro: Vi sarebbe un lungo noviziato, questo sì, o quanto meno, io feci un lungo noviziato e allora tendo a generalizzare. Io sono stato un novizio per molto tempo, non pensavo di dover dire delle cose che potessero essere, ecco, quel filosofare alla "comare" di Cioran, tipo "comare che si lamenta". È impossibile. È un fatto prioritario, che tu hai fatto o farai, probabilmente. Ma che quando entri lì non puoi fare più. Lì devi es-

## *Phronesis*

sere forte, un cavaliere devi essere! Intemerato!

Phronesis: *Questo problema della filosofia in rapporto al management l'ho posto anche perché, quando mi è capitato di iniziare a sentirne parlare, mi è venuto subito in mente un suo passo dove Lei parlava della filosofia all'interno della dimensione scolastica. Era un vecchio articolo, credo si chiamasse "Scuola di noia". In questo articolo, se ricordo bene, Lei diceva che la filosofia non era disciplina uguale alle altre e quindi non poteva essere inserita in un curriculum perché non sapeva dove poteva andare a parare. Ragion per cui pensare di usare la filosofia per far uscire fuori, che so, il bravo cittadino non aveva senso.*

Sgalambro: Certo perché il ragionamento deve essere sospeso *ab initio*.

Phronesis: *Esattamente. E quindi mi chiedevo come un filosofo per un'azienda, non tanto in una dimensione più o meno didattica per futuri manager, ma proprio in una azienda, potesse essere pagato per offrire servizi che né lui né l'azienda sanno di quale natura potrebbero uscir fuori.*

Sgalambro: Forse, poiché il normale psicoterapeuta alla fine indebolisce e non rafforza il soggetto con cui ha a che fare, perché ha un lungo corso davanti e riesce solo, se riesce, a sfagliargli i sistemi con cui si è assestato o le dimenticanze che ha fatto. Questo tipo di psicoterapeuta ha obliato il potere della dimenticanza, ed esalta il ricordo, dimenticandosi a sua volta, però, che il ricordo è un fatto assolutamente nocivo, perché ricostruire richiede un tempo estremo.

Per esempio io ho notato in Cartesio come diventi in lui propeudeutico al suo modo di pensare. Dice per esempio, cito solo

## *Phronesis*

questo, che sua madre è morta dopo aver partorito lui; dimentica che c'è un altro fratello che è venuto dopo di lui. Dimentica, dice di dimenticare ciò che legge, non ricorda più, ha pochi libri e quel che legge se ne va, lo svapora, se ne va via. Questo esercizio, che evidentemente non è una dimenticanza spontanea, ma una dimenticanza metodologica, riesce a fargli riprendere il discorso metafisico come se fosse estremamente genuino, come se venisse da qui, da là, ma non da quello da cui si dice che venga, perché lui appunto lo sottopone a un esercizio di dimenticanza, delle origini, di quello che è avvenuto, eccetera. Quindi più che il dubbio, o come coadiutore del dubbio e, diciamo, in realtà realizzatore della situazione di dubbio, vi è il fatto che lui sottopone poi il risultato ad una dimenticanza, ad una totale dimenticanza. Per lui in ultima analisi si può entrare nella metafisica, ritengo, dopo che si è dimenticato tutto quello che, come dire, è avvenuto finora nella metafisica. Una dimenticanza che è metodologica, ma che forse in Cartesio è anche, riesce a essere, non soltanto metodologica, ma anche un fatto proprio che lui tende a trasfondere nel suo vitale.

*Phronesis: siamo giunti infine alla consulenza filosofica. Lei come vede questa nuova o antichissima (a seconda di come la si concepisca) disciplina filosofica?*

Sgalambro: Io credo che una delle cose fondamentali sia scalzare lo psicologo, scalzare lo psicoterapeuta come categoria, cioè in quanto esercizio che avviene oggi. Il filosofo si pone con un'altra formazione, con una disposizione diversa. Quindi colui il quale ha una formazione filosofica credo possa entrare in questo mondo un po' strano.

Ma scontando il fatto che, come ho scritto nella *Consolazione*, è

## *Phronesis*

avvenuta la paralisi dell'agire, nel senso che nell'azione o sei paralizzato prima, o si paralizza non appena tu l'hai iniziata; cioè vi è una situazione di paralisi tale che allora ci si pone il problema di quale sia il compito del filosofo allorquando venga a contatto con un altro? Ecco, qui è il punto, cioè cosa può? Si tratta di giovargli? Si tratta di una mera questione di utilità, di servirgli o di indirizzarlo? O di farlo entrare in una dimensione, per esempio, in cui, atterrito o no che possa essere, vede che c'è una dimensione *ultra-uomo* che è quella della verità, che è quella del vero, di una verità unica possibile. Cioè a dire, è possibile prendere ciò che Husserl dice nelle *Ricerche logiche*: una verità per angeli, déi, mostri e così via. Può cominciare a dirgli così: "tu piccolo, senti, ascoltami!"? E iniziarlo a partire da qui? Ecco diciamo quello che sarebbe semmai per me il consulente filosofico. Non è consulente filosofico quello che ti consiglia... cosa ti dovrebbe consigliare il consulente filosofico? Mi dica, nella prassi attuale che cosa...

*Phronesis: Nella prassi attuale alcune tesi ritengono che debba analizzare la visione del mondo del cliente, consultante o come lo si voglia chiamare, e vederne le eventuali aporie, distonie, le contraddizioni, aiutarlo ad approfondire la questione. Una sorta di aiutante nella chiarificazione delle visioni del mondo.*

*Il fondatore, Achenbach, ritiene che sia invece proprio il dialogo filosofico in sé che sviluppa la saggezza come maggiore chiarezza di vedere, quindi il problema è soprattutto quello di creare un habitus al pensiero e aiutare a fluidificare, lui dice, i pensieri del cliente senza porsi il problema dell'aiuto, giacché lui sostiene che solo l'idiota sa che cosa sia l'aiuto (questo probabilmente Le piacerà) e quindi non si può aiutare, si possono soltanto chiarire le questioni o fluidificarle.*

## *Phronesis*

Sgalambro: Senta, io non saprei più che pesci pigliare. Butterei la vasca con tutto il bambino. Ho detto da qualche parte che non si può vivere da filosofi ormai, si può pensare tutto al più da filosofi, quindi la trasformazione mediante questi accorgimenti del cliente in un filosofo ellenistico mi sembrerebbe impossibile perché non c'è possibilità di una vita filosofica. C'è possibilità di un pensare filosofico... ancora. Ma di una vita filosofica che sia all'interno di una saggezza. Mi sembra si debba aspettare che le fasi siano tali da portare daccapo ad una animalizzazione (penso a Kojeve o a certe tesi che gli si riferiscono) o a qualcosa di questo genere. Perché cosa significa una vita filosofica? Come si può in una vita parcellizzata, plurale, eccetera, portare ad una visione che consenta la saggezza? Dov'è l'altro? Cosa fa il saggio? Che deve essere immesso in un rapporto, ma allora suppone un rapporto di saggi tra di loro. Perché se noi parliamo di chiarimento della visione, di aggiustare la visione di chi ha una visione del mondo in maniera che essa risulti quantomeno vagamente coerente mi sembra sia riduplicare il fatto filosofico, ma spostarlo nell'altro piuttosto che in se stessi, perché questo è quello che si chiedeva da prima a chi faceva filosofia: che ci fosse coerenza in ciò che faceva.

Phronesis: *E in questo caso? Non potrebbe essere sensato in tempi miseri? Come, diciamo, vocazione minimale, anzi come obbiettivo minimale?*

Sgalambro: Beh, potrebbe essere. Però si diceva ai tempi di Heidegger, il primo, l'Heidegger battagliero seguito non da studenti ma da studenti partigiani... si diceva appunto che ognuno di loro era deciso ma non sapeva a che. Il punto della questione è questo: Essere saggi in vista di che? Cioè questa saggezza in vista di che cosa è?



## *Phronesis*

Phronesis: *Non può esserci una saggezza senza altro fine che non sia quello della saggezza stessa?*

Sgalambro: Ma deve collocarla anche in una società come la nostra. In fin dei conti Atene è, credo, tre chilometri quadri. Secondo certi storici: centomila liberi e quattrocentomila schiavi. La saggezza può essere lì confortata dal fatto che ogni saggio avrebbe quattro schiavi a disposizione e quindi l'equilibrio può essere raggiunto. Cioè a dire: gli altri farebbero, il saggio sarebbe soltanto saggio. Ma in una società che ti travolge di continuo, in una situazione quale è questa vita dove noi viviamo: cosa fa il saggio? Questo è il punto che non riesco a capire.

Phronesis: *Riguardo alla consulenza filosofica vi è anche una questione terminologica che divide i due principali teorici italiani - Andrea Poma e Neri Pollastri - e ne sottende però una più seria. Per Pollastri il consulente, nel momento della consulenza, è filosofo a tutti gli effetti. Secondo Andrea Poma, che ha una visione un po' più rigida, è solo un esperto in filosofia, cioè un portatore di competenze filosofiche, più formali che materiali. Lei per quale propende?*

Sgalambro: Propenderei per l'esperto.

Phronesis: *Ma partendo dalla vecchia idea schopenhaueriana che filosofo c'è n'è uno ogni cent'anni e più?*

Sgalambro: Partendo dal fatto che una figura mediata mi apparirebbe meglio inserita in questa funzione di una figura imme-

## *Phronesis*

diata. Cioè a dire quello è il filosofo, l'altro un esperto di filosofia. Ecco, questo mi sembrerebbe attuare quel rapporto rispetto alla filosofia: non quindi nell'immediatezza dell'esperto vi è il filosofo, no, lui è esperto di filosofia, tra lui e la filosofia vi è questo alcunché espresso dalla parola "esperto di", non filosofo!

*Phronesis: Le cito un passo di Achenbach: «la filosofia è irrinunciabile come "discarica di aporie" e "asilo del problema per i pericolosi problemi fondamentali": "così come ci sono le case di cura per i malati, ci sono le case di cura per le domande"». Le università sarebbero le case di cura per le domande, per impedir loro di nuocere. Cosa ne pensa?*

Sgalambro: Mi pare che ciò dia delle risposte acute alla questione, cioè: impedire di nuocere. Anch'io sono di questo parere, la filosofia appunto neutralizza ciò che insegna nell'atto stesso di insegnare, di esaminare ciò che ha insegnato. Ho detto già più volte, non si può esaminare un tipo sull'angoscia, sulla morte. Non si può avere un atteggiamento da esaminatore su queste questioni, dargli un voto: «costui ha risposto sulla morte in Heidegger: diciotto!», oppure: «Trenta!» Diventa così come quel trattato di tossicologia, che parla di veleni, ma non avvelena. Il veleno del filosofare è stato tolto.

Così la domanda viene riportata a un senno. La domanda tende spesso ad essere dissennata. La prima domanda che si fa uno il quale, come dire, si veste da filosofo, è una domanda dissennata, non ha i limiti, non ha i contorni, spesso è scontornata e pericolosa nello stesso tempo. L'università invece l'aggiusta, la ripone esattamente, la cura, come dice costui. Cioè la domanda diventa più civile. Troverei questa posizione più vicina alle cose che posso pensare io.

## *Phronesis*

Phronesis: *Scrivi ancora Achenbach: «ognuno filosofo - normalmente senza esserne consapevole - in quanto non solo pensa e riflette, ma prende posizione sul proprio pensare e sui propri pensieri. Quasi chiunque giunge nella propria vita a situazioni nelle quali si dimostra necessario un "secondo pensare" - come lo chiamo io - e cioè un prendere posizioni sulle proprie prese di posizione». Cosa pensa di questa implicita definizione di filosofia?*

Sgalambro: Potrebbe essere pure. Però mi si apparenta a quei giochi linguistici filosofici che si facevano in certi anni dopo la ventata wittgensteiniana, quando cominciarono a proliferare giochi filosofici, giochetti sulle parole. Ma non è questo il punto. Il punto è: il filosofo può essere utile? Non è la sua funzione, il filosofo non ha niente a che vedere con l'utilità, però il filosofo, un filosofo, può essere utile, cioè può essere adoperato entro queste cose qui, può tentare di riportare daccapo il rapporto con l'altro ad un rapporto che appunto non sia ideologico, cioè farlo entrare all'interno di una visione globale; ma proprio sminuzzarlo, cioè curarlo. Ecco, non soltanto la domanda. La dimensione universitaria cura la domanda, questa invece cura, mette a posto questo orologio un po' dissennato che potrebbe essere costui. Fa parte di qualcosa che a me dà ripugnanza, ma in ogni caso credo che sia veramente, dati i nostri tempi, una funzione. D'altra parte io sono per l'estromissione dall'università della filosofia, la quale riceve più danni che altro, oggi come oggi, passati i grandi tempi, e avrebbe bisogno appunto di scendere daccapo in quel periodo di intervallo tra la seconda scolastica e il sorgere, come si suol dire, della filosofia moderna. Cioè, un periodo di intervallo abbastanza lungo in cui le università si occuperebbero di logica, di discipline complementari, non di filosofia vocazionale, di filosofia tradizionale. Questa di cui

## *Phronesis*

lei mi parla fa parte di un filosofare professionale in cui la professione del filosofo può essere inserita in una società e può essere utile, ciò che, appunto, è la richiesta del tempo: rendere utili queste professioni inutili.

*Phronesis: Un'ultima questione. Molti accusano Achenbach, e anche quelli che si pongono sulla sua linea come Pollastri, di non avere un metodo preciso. Quindi di non avere un metodo, delle scansioni, delle tecniche. Pollastri sostiene che dove c'è un metodo lì non siamo più all'interno della filosofia perchè la filosofia per sua natura può riflettere sui metodi ma non soggiacere ad essi.*

Sgalambro: questo può essere, come dire, accettabile ma allo stesso tempo non lo è. Cioè, noi ci faremo una domanda: Cartesio ha riflettuto sul metodo o lo ha applicato e quindi soggiaciuto ad esso? Questo è il punto, cioè a dire, cosa avviene allorquando si adopera il metodo senza soggiacere ad esso. Cosa avviene? È sempre la seconda ondata che non soggiace. I cartesiani probabilmente non soggiacciono al metodo, ma i cartesiani non danno quello che ha dato Cartesio e quindi probabilmente il metodo deve essere...

*Phronesis: Mi faccia capire meglio. In che senso non soggiacciono, io avrei pensato l'opposto: che i cartesiani in quanto lo accettano ma non lo hanno prodotto soggiacciono, a maggior ragione, ad esso.*

Sgalambro: ma lo accettano come una cosa estrinseca, cioè a dire nel senso che non portano il metodo... Ecco, prendiamo Malebranche. Malebranche adopera parecchie cose di Cartesio, certamente quelle che sono compatibili alla sua visione. Ma, que-

## *Phronesis*

ste cose sono adoperate in un senso del tutto estrinseco, nel senso che vengono timbrate. C'è un timbro cartesiano a certe affermazioni di Malebranche, un timbro che è più un lasciapassare che altro. Ma perché? perché Malebranche non si è fatto metodo, mentre Cartesio si è fatto metodo, è diventato metodo egli stesso. Ora, per la visione smaliziata, troppo smaliziata del filosofare che si ha oggi, chi diventa metodo, chi diventa quella filosofia, si pone nell'ambito dell'irrigidimento eccetera. Ma è proprio così in effetti che la filosofia si porta alle sue conseguenze estreme: cozzando contro i suoi limiti può schizzar fuori qualche cosa, mentre invece oggi, con tutte le precauzioni che essa prende, non potrà schizzar fuori proprio nulla.



*Phronesis*

# Repertorio





**Analisi**

**Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*  
(Apogeo, Milano, 2004)**

**di Claudia Mura**

Constatato che il materiale di studio e approfondimento a disposizione di consulenti filosofici e aspiranti tali è costituito da pochi libri a fronte di numerosi saggi, articoli e contributi vari, la comunità di praticanti sentiva la mancanza di testi organici, fossero pure raccolte ordinate di saggi o interventi sparsi. La lacuna è stata di recente colmata dalla casa editrice Apogeo con una collana diretta da Umberto Galimberti interamente dedicata alle pratiche filosofiche di cui fa parte il testo di Ran Lahav *Comprendere la vita*, insieme a quello di Gerd Achenbach e di Neri Pollastri.

*Comprendere la vita* è ciò che Lahav ritiene possibile attraverso una consulenza filosofica intesa fondamentalmente come “ricerca della saggezza”. I concetti espressi da titolo e sottotitolo del testo si fondono nel percorso espresso dagli otto saggi pubblicati tra il 1993 e il 2001 tramite i quali l'autore ha partecipato al dibattito internazionale sulle pratiche filosofiche. Un contributo che rappresenta una profonda riflessione sui fondamenti teorici e metodologici della consulenza filosofica intesa come alternativa concreta e autonoma rispetto al dominante modello delle psicoterapie.

Ogni scritto affronta tematiche diverse ma dal loro insieme trapare una posizione teorico-metodologica ancora in via di elaborazione e tuttavia tesa a conferire più solide basi alla consulenza filosofica. Una chiarezza che secondo l'autore consentirebbe al contempo di proporsi al pubblico in modo più comprensibile e

quindi appetibile.

Il primo dei saggi è infatti dedicato all'esigenza, fortemente sentita dall'autore, di fare affidamento su di un sicuro quadro concettuale di riferimento, il quale si basa a sua volta sul fondamentale principio de "l'interpretazione della visione del mondo". Un concetto profondamente filosofico per l'autore che insiste sulla necessità di "de-psicologizzarlo" senza tuttavia rinnegare l'opportunità di un dialogo con le psicoterapie. Tutti i saggi presenti nel testo contengono infatti un momento di confronto e contrapposizione con la pratiche psicologiche, spesso usato per definire la consulenza filosofica stessa attraverso l'opportuna illustrazione dei rispettivi confini.

Il secondo contributo è dedicato a questo confronto con uno sguardo particolare alla psicoterapia esistenziale quale esempio di approccio più prossimo a quello filosofico.

Il terzo affronta il cuore della visione di Lahav che considera la consulenza filosofica come una continua e dinamica ricerca di saggezza.

Alla domanda "ma una consulenza filosofica così intesa funziona?" intende rispondere il quarto scritto che espone i risultati di uno studio sull'efficacia di un ciclo di sedute praticate a tredici volontari.

Ogni saggio contiene una sezione dedicata al resoconto di casi concreti. Il quinto presenta invece un "caso virtuale": un'immaginaria consulenza filosofica con un Arthur Schopenhauer più addolorato che mai.

Viene poi il confronto con una provocazione: cosa c'è di filosofico nella consulenza filosofica? Insieme a questa sfida vengono affrontate le problematiche relative al necessario confronto con la filosofia tradizionale e ancora ci si domanda quando possiamo essere certi che una consulenza filosofica sia stata realmente efficace.

## *Phronesis*

L'ultimo saggio espone infine il potenziale contributo della filosofia analitica insieme al tema del rapporto tra filosofia e psicologia, tra filosofia continentale e anglosassone, fra consulenza filosofica europea e quella praticata nel resto del mondo (soprattutto Usa e Israele, dove esercita il nostro autore).

Trattando di pratica filosofia e volendo cogliere l'invito al concreto esercizio della stessa, ci siamo chiesti quali elementi del lavoro di Lahav possano essere più utili a un consulente filosofico, quali concetti o inviti valga la pena tenere a mente durante il fattivo esercizio della consulenza. Il libro è infatti ricco di spunti e suggerimenti pratici e metodologici che emergono dal racconto dettagliato di casi specifici. È un esempio il consiglio di stimolare la riflessione nel consultante attraverso l'uso di materiale filosofico evitando però, grazie alla presentazione di due o più visioni contrapposte sullo stesso argomento, che testi e teorie proposte vengano assimilate acriticamente perché percepite come "il punto di vista di un'autorità".

Di estrema utilità paiono anche le riflessioni dedicate alle abilità che un consulente filosofico deve possedere (pensiero veloce, intuizione percettiva della vita umana, capacità di vedere una struttura in un quadro amorfo, flessibilità intellettuale, abilità comunicative) o la proposta di una metodologia come quella dei 5 stadi della consulenza filosofica (fase della presentazione del materiale autobiografico, della nascita della "questione filosofica", l'elaborazione del problema, esame della questione filosofica com'è vissuta dal consultante, sviluppo di una risposta).

Importante è anche l'esposizione di ciò che è stato il dialogo internazionale, una dialettica alimentata dalle differenti anime della consulenza filosofica originatesi spesso in contrapposizione alle posizioni espresse dal nucleo originario che tuttora si stringe intorno alla figura del fondatore Gerd Achenbach.

Da ricordare pure l'esposizione dei dubbi paventati sull'effettiva

## *Phronesis*

efficacia della consulenza filosofica che hanno originato lo studio dei risultati di cicli di sedute valutate poi con appositi questionari, analisi che non era mai stata fatta prima in modo così sistematico.

Al di là degli elementi pratici il tentativo di elaborazione di una metodologia, pure se concepita come costantemente *in fieri*, resta un contributo pregnante per la comunità di consulenti filosofici. Non sembri una contraddizione ma secondo Lahav la pratica filosofica ha bisogno di un precedente, ma anche conseguente, momento teorico. È quindi necessario che possa contare su solide basi teoretiche e metodologiche che al contempo la distinguano da prassi alternative. Quest'esigenza deve mediare con la natura della consulenza filosofica rappresentata da «un ampio spettro di approcci interrelati più che da un campo unificato da un metodo e da una teoria» (p. 9). Nessuna definizione predeterminata quindi ma l'espressione di vari sguardi alla materia che tuttavia debbono avere anche molto in comune. E proprio l'articolazione delle idee comuni ai vari stili potrebbe aiutare a fare chiarezza all'interno della materia, e al contempo distinguerla dagli approcci psicologici al *counseling* per dilemmi personali.

Dopo le necessarie premesse Lahav passa quindi all'analisi di questi elementi comuni il primo dei quali è il “principio di interpretazione della visione del mondo”.

Il dilemma personale, lo stimolo che di consueto genera il bisogno di una consulenza, è spesso collegato a un modo di vivere e può quindi essere visto come «espressione implicita della filosofia personale dell'individuo» (p. 10), una visione del mondo che contiene concezioni della propria identità, del senso della vita, di ciò che si ritiene buono, utile o desiderabile. «Usando la nozione di visione del mondo per denotare la totalità (non necessariamente coerente o unitaria) di tali visioni individuali» (p. 11), assumiamo che la vita quotidiana, con i dilemmi e i problemi che essa comporta, diventi un potenziale oggetto del filosofare pure se le teorie

## *Phronesis*

che le persone verbalizzano sono spesso dissociate dalla loro esistenza ed esprimono quindi concezioni del mondo implicite. E proprio questo dovrebbe essere il lavoro del filosofo: esplicitare l'implicito, aiutare il consultante nell'interpretazione della propria visione del mondo. Ma questa interpretazione deve essere svincolata dalla visione psicologista che tende a definire il comportamento osservabile in termini di spiegazioni causali e teorizza su processi e meccanismi psicologici nascosti considerando i dilemmi umani come espressione di eventi mentali spesso inconsci. Secondo Lahav la visione del mondo non è qualcosa che risiede nella mente di una persona e da lì esercita un influsso causale sugli eventi concreti. «È piuttosto uno schema astratto, un sistema di coordinate che organizza, fa distinzioni, trae conseguenze, confronta, conferisce significati e dà un senso ai vari atteggiamenti dell'individuo nei confronti di se stesso e del proprio mondo» (p. 14). Conseguenza di ciò è che sia «possibile interpretare i dilemmi quotidiani quali crisi di senso, noia e sensazioni di vuoto, come espressione di aspetti problematici della visione del mondo della persona» (p. 17). Esplicitare i significati impliciti e problematici e proporre punti di vista alternativi è il lavoro del consulente filosofico, che può arricchire e sviluppare il panorama del consultante aiutandolo a produrre il cambiamento necessario alla soluzione dei suoi problemi. Soluzione che per Lahav non deve però essere il fine: «l'efficacia terapeutica è il merito meno interessante della consulenza filosofica» che invece esprime le sue peculiarità come fonte di saggezza e pienezza di significato anche se queste non dovessero portare a soluzioni concrete di specifici dilemmi.

Il metodo di Lahav per costruire assieme al consultante un'efficace visione del mondo è quello di invitare i consultanti stessi ad «*insight* (letteralmente intuizione o penetrazione) sulle implicazioni filosofiche del loro atteggiamento verso la vita e i loro problemi» (p. 26). *Insight* che si connettono a una molteplicità

## *Phronesis*

di eventi concreti che possono essere unificati da un'immagine complessiva.

La centralità del principio di interpretazione del mondo è quindi, secondo il nostro autore, testimoniata anche dal fatto che si tratta di un elemento presente in tutti i differenti approcci alla pratica filosofica. Alcune delle differenze più evidenti in seno al panorama internazionale delle pratiche filosofiche sono da Lahav efficacemente esposte. Ci sono infatti praticanti olandesi per i quali la consulenza filosofica dovrebbe essere «applicata solo agli aspetti cognitivi della vita degli individui come pensieri e credenze, mentre emozioni e comportamento emotivo richiedono il trattamento psicologico» (p. 31). E sempre in Olanda il compito del consulente filosofico è considerato quello di aiutare i consultanti a risolvere problemi specifici in opposizione alla visione tedesca che considera invece la consulenza filosofica come rivolta non a un problema specifico ma piuttosto a una persona interamente considerata. L'approccio aperto di Achenbach vede la consulenza filosofica come una continua reinterpretazione di se stessi e del mondo laddove una genuina comprensione non è mai stabile ed esaustiva.

Altro elemento che dà origine a diversi approcci alla materia è quello dell'autonomia del consultante considerata sacra dalla maggior parte dei consulenti i quali ritengono che, in base al principio secondo il quale non esiste un modo di vivere corretto, si debba aiutare il consultante a elaborare «la propria visione del mondo» e non suggerirgliene una. Alcuni consulenti dissentono considerando che presentare il frutto delle proprie riflessioni sia non solo lecito ma anzi richiesto dai consultanti.

Ma è poi vero che l'interpretazione della visione del mondo costituisca un aiuto alla soluzione dei problemi e/o un arricchimento della propria vita, un approfondimento dei significati sottesi alla propria esistenza, un incremento della propria saggezza?

## *Phronesis*

Insomma, la consulenza filosofica funziona? Lahav premette che non è facile valutare i risultati di sedute di consulenza filosofica ma non si tira indietro di fronte alla difficoltà dando vita a un significativo esperimento di valutazione: tredici volontari dopo avere frequentato quattro sedute di consulenza filosofica, vengono invitati a compilare un questionario. Le domande sono volte a evidenziare il gradimento del consultante, il reale cambiamento di suoi comportamenti abituali e precedentemente ritenuti problematici, in generale l'influenza delle sedute nel contesto della propria esistenza. Alla luce dei risultati emersi, la risposta alle due domande sull'efficacia della pratica filosofica è senz'altro affermativa. Ed è importante il fatto che la fase della costruzione del questionario e della successiva valutazione delle risposte sia esposta in modo tale che qualsiasi consulente, se lo ritiene, possa replicare l'iniziativa.

Nel saggio dedicato all'immaginaria consulenza filosofica a Schopenhauer, Lahav affronta il problema delle influenze inconscie di fattori psicologici sul comportamento e in generale sulla vita conscia. Il problema viene risolto affermando che l'approccio filosofico può fare a meno dell'esame delle forze psicologiche soggiacenti lo stato complessivo di una persona, può andare oltre esse «verso un atteggiamento di più vasta portata... verso la saggezza» (p. 124). L'acquisizione di questa nuova prospettiva sulla vita, più profonda e significativa, sarebbe spesso causa di una "trasformazione", un cambiamento per il quale è tuttavia necessaria una grande "forza motivante" simile alla "grazia schopenhaueriana", e che Lahav spiega come un «insight da una comprensione teorica a una trasformazione personale... che richiede un tipo speciale di ispirazione» (p. 122). Quest'ultima concezione viene poi ritenuta dall'autore come legata a «un abbozzo approssimativo di un approccio alla consulenza filosofica che attende ancora molti altri dettagli e sviluppi» (p. 122) ma la cui idea base è che «il

## *Phronesis*

ruolo della consulenza filosofica sia ispirare i consultanti ad andare oltre i loro attuali stati psicologici, ristretti e preoccupati di sé, oltre i loro stati inconsci per implementare nelle loro vite un approccio di più ampia portata verso il loro mondo» (p. 122). Prevenendo l'obiezione che stimolare questo processo di trascendenza potrebbe risultare impossibile nella pratica, Lahav ripiega la riflessione su se stessa invocando come soluzione quei fenomeni della vita umana simili alle conversioni religiose, a ritiri mistici, a ispirazioni misteriose. Sembra qui di intravedere quello che più recentemente Lahav ha proposto come un possibile, e per lui auspicabile, indirizzo per la consulenza filosofica, la "filosofia contemplativa".

Per Lahav la consulenza filosofica è ancora una promessa alla quale manca, per diventare realtà compiuta, una «nuova profonda concezione della filosofia, della vita» (p. 160). Nessuno secondo lui è stato in grado di sviluppare «una concezione generale matura del nuovo modo di filosofare e della sua rilevanza per la vita» (p. 161) e il sospetto dell'autore è che questa carenza sia da attribuire alla scarsa esperienza in termini di attività accademiche come la produzione di saggi, lo studio di opere filosofiche, le discussioni teoriche. Insomma, se in più punti ha affermato che la consulenza filosofica è nata anche come critica e reazione alla sterile e chiusa attività accademica, nel sesto saggio della raccolta afferma che la carenza teorica della consulenza filosofica è da attribuire anche all'insufficiente lavoro accademico. Quindi se l'accademia è troppo teorica e la consulenza filosofica è troppo pratica, il giusto mezzo starebbe nei consulenti filosofici che sono in grado di fornire il giusto supporto teoretico alla loro pratica. Ma un passo deve essere fatto anche dalla filosofia accademica che potrà incontrare ed essere coerente con la consulenza filosofica solo disegnando "una nuova visione della natura e del ruolo della filosofia e del filosofare... Non una nuova filosofia *sulla* vita ma *con* la vi-



ta” che non si occupi dell’esistenza umana dall’esterno ma sia “intrecciata” ad essa.

Lahav però lamenta che questa nuova concezione filosofica sia a malapena accennata mentre la tendenza fra molti dei praticanti europei sia quella di non volere sviluppare alcun sostrato teorico di supporto alla consulenza filosofica. Questo è secondo l’autore un grave errore, in quanto, in linea di principio, egli non vede contraddizione fra consulenza filosofica e mondo accademico, a patto che questo si apra al confronto con la novità.

Lahav sente tanto la mancanza di un “serio lavoro teorico”, di un disegno concettuale organico ma lui stesso non ne ha ancora prodotto uno. Non possiede ancora un “quadro completo” da proporre e i presenti saggi dovrebbero rappresentare una testimonianza del suo tentativo. L’approccio che dall’insieme di questi traspare «è basato sull’idea che il ruolo della consulenza filosofica sia sviluppare la profondità e la saggezza» (p. 162) usando la filosofia non solo - e non principalmente - per risolvere i problemi personali e per fare sentire meglio le persone ma per “elevarsi a nuove dimensioni di profondità e di saggezza”. La filosofia di cui fare uso non è poi quella delle tradizionali scuole filosofiche che durante i secoli hanno tentato di costruire un’immagine vera del mondo, teorie della realtà che “tentano di essere vere”. Lahav vede in questo impegno l’essenza stessa del “programma occidentale della filosofia fin dal suo avvio”, e finché dovesse mantenere questo programma la filosofia resterà separata dalla vita concreta. Per il nostro autore è meglio “dimenticarsi della verità” il che non deve significare la caduta nel relativismo del “tutto va bene”

Il filosofare di cui parla Lahav esprime il tentativo di «toccare il nostro concreto modo di essere... deve spiegare come il mondo umano è in relazione con il mondo delle idee» (p. 162). Questo, secondo Lahav, è un compito nuovo per la filosofia, un compito “gigantesco”.



## **Analisi**

### **Eckart Ruschmann, *Consulenza filosofica* (Armando Siciliano, Messina, 2004)**

**di Massimiliano Zonza**

Il panorama di libri sulla consulenza filosofica o, più in generale, sulla pratica filosofica è stato per lungo tempo desolatamente vuoto o al massimo poco affollato. Latitavano sicuramente le traduzioni italiane, anche in virtù di una effettiva giovinezza della disciplina nel nostro paese, ma anche il panorama internazionale era relativamente poco incoraggiante. Particolarmente interessante è quindi l'operazione realizzata da Eckart Ruschmann con la redazione del volume "*Philosophische Beratung*" uscito nel 1999 e tradotto con notevole tempestività in italiano, per i tipi di Armando Siciliano Editore. Del corposo lavoro di Ruschmann vengono presentate la prefazione e l'introduzione, parti limitate del lavoro del consulente tedesco ma sufficienti a darci il quadro della direzione teorica nella quale si è mosso. È presente inoltre una accurata nota introduttiva curata da Rosaria Longo che, oltre a fare il punto sulla attuale situazione teorica della consulenza filosofica, pone in relazione il lavoro di Ruschmann con le principali tematiche della riflessione filosofica contemporanea, in particolare con il dibattito sulla filosofia pratica e sulla razionalità<sup>1</sup>.

L'intento dell'opera di Ruschmann è dichiaratamente quello di procedere ad una fondazione della consulenza filosofica, operazione che, rileva l'autore, ancora non è stata fatta. L'autore inoltre, fatto abbastanza singolare nel panorama professionale della

---

<sup>1</sup> Cfr. Rosaria Longo, *La consulenza filosofica nell'orizzonte di senso della filosofia pratica*, Introduzione a Eckart Ruschmann, *Consulenza Filosofica*, Messina, Armando Siciliano Editore, 2004.

consulenza filosofica, viene da una significativa precedente esperienza professionale in qualità di consulente psicologico di orientamento umanistico<sup>2</sup> e possiede quindi un patrimonio di esperienze nel settore delle professioni d'aiuto decisamente superiore a quello della maggior parte dei consulenti filosofici internazionali. Questa esperienza porta Ruschmann ad orientare il suo pensiero nei confronti delle altre discipline (psicanalisi, psicoterapia, psichiatria) in modo del tutto differente rispetto alla maggioranza degli esponenti del movimento della consulenza filosofica. Nel pensiero di Ruschmann è quindi assente la vivace polemica anti-psicanalitica e in generale antiterapeutica presente massicciamente nel primo Achenbach<sup>3</sup>. In coerenza con la propria precedente esperienza professionale, concepisce quindi la consulenza filosofica come una specifica attività di consulenza professionale, operante nel campo dell'aiuto alla persona, distinta, ma non contrapposta, dalla pratica psicoterapica<sup>4</sup>. In questa prospettiva la consulenza filosofica si accosta, con la sua specificità, ad altre forme di consulenza, quali quella teologica, sociale, medica, pedagogica. Su questo punto inoltre l'autore sembra accettare la lettura della relazione d'aiuto fornita da Georg Dietrich<sup>5</sup>, il quale disegna tre possibili ambiti di intervento: educativo, consulenziale e terapeutico, con diverse aree di sovrapposizione reciproca. Quindi, sostiene Ruschmann, «in qualche caso singolo può essere difficile demarcare chiaramente se si tratta di consulenza o di psicoterapia»<sup>6</sup>. Questa parziale sovrapposizione di aree di interesse permette però a Ruschmann di sottolineare, con Hans Krämer, l'importanza

---

<sup>2</sup> Per un approfondimento dei temi della psicologia umanistica si può vedere Abraham Maslow, *Verso una psicologia dell'essere*, Roma, Ubaldini, 1971.

<sup>3</sup> Cfr. Gerd Achenbach, *La Consulenza filosofica*, Milano, Apogeo, 2004

<sup>4</sup> Cfr. Eckart Ruschmann, *Consulenza filosofica*, cit., p. 65.

<sup>5</sup> Cfr. Georg Dietrich, *Allgemeine Beratungspsychologie. Eine Einführung in die psychologische Theorie und Praxis der Beratung*, Göttingen, 1991.

<sup>6</sup> Cfr. Eckart Ruschmann, *Consulenza filosofica*, cit., p. 66.

## *Phronesis*

per la consulenza filosofica di un lavoro di «cooperazione multidisciplinare, che rappresenta oggi la regola nella consulenza, un ambito di lavoro in cui i filosofi potrebbero sicuramente occupare un posto importante»<sup>7</sup>. Questa prospettiva è sicuramente tra le sollecitazioni più positive che provengono dal testo di Ruschmann, invitando i consulenti filosofici a superare il paradigma dell'operatore solitario (psicanalista prima e consulente filosofico ora) che opera contro la sofferenza in maniera quasi salvifica, disegnando invece la prospettiva di una cooperazione multidisciplinare (la modalità del lavoro d'equipe oramai acquisita nei diversi ambiti del lavoro sociale) svolta da ognuno in specificità del proprio peculiare approccio. La consulenza filosofica non si pone quindi in concorrenza con la psicoterapia ma al contrario «le loro attività si integrano a vicenda, nonostante qualche occasionale sovrapporsi delle competenze in determinati casi»<sup>8</sup>.

Dal punto di vista storiografico Ruschmann sottolinea una diversa periodizzazione della disciplina ponendo l'accento non sul 1981 (apertura del primo studio di Philosophische Praxis a opera di Gerd Achenbach), come data comunemente accettata di nascita della disciplina<sup>9</sup>, ma sul 1980 data nella quale Seymon Hersh pubblica un articolo sulla rivista "The Humanist" dove presenta la propria attività professionale come quella di un "filosofo consulente" (*counseling philosopher*).

Ruschmann inoltre riconduce, almeno parzialmente, la consulenza filosofica e la pratica filosofica nell'alveo della filosofia pratica, che ha in Germania una lunga tradizione<sup>10</sup>, sottolineando

---

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 78.

<sup>9</sup> Cfr. Neri Pollastri, *Breve storia della consulenza filosofica*, in Augusto Cavadi, *Quando ha problemi chi è sano di mente. Un'introduzione al counseling filosofico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

<sup>10</sup> Per alcuni sviluppi del dibattito sulla filosofia pratica tedesca si può vedere Vanna Gessa Kurotschka, *Dimensioni della moralità*, Napoli, Liguori, 1999.

## *Phronesis*

quindi una concezione in parziale tensione con l'accezione che Achenbach ha dato al termine:

*Se la "filosofia pratica" può anche essere considerata una mera riflessione sulle condizioni di possibilità della prassi, la "pratica filosofica", assieme alla "consulenza filosofica", è una prassi: è appunto il concreto colloquio tra consulente e consultante quale attività pratica di un filosofo consulente che orienta la prassi di vita del consultante.*

*Quindi il concetto di "pratica filosofica" ha, nel contesto della filosofia pratica, un significato chiaramente diverso da quello che Achenbach aveva in mente nello sceglierlo; qui si tratta dell'attività del filosofo pratico, che conduce una pratica filosofica nel senso più concreto del termine, quale è inteso, ad esempio, in "pratica medica" o "psicologica"<sup>11</sup>.*

E ancora, citando Krämer, sottolinea che la filosofia pratica ha tre aspetti (agire guidato dalla filosofia, applicazione delle teorie filosofiche in etica e colloquio tra consulente e consultante su tematiche esistenziali), dei quali gli ultimi due rappresentano aspetti dell'attività del filosofo pratico. Vi è quindi «una parziale, ma non totale sovrapposizione tra i significati di "pratica filosofica" e "filosofia pratica"»<sup>12</sup>.

Ruschmann cerca inoltre di delineare una concezione "positiva" della consulenza filosofica, che rifacendosi, significativamente, alle già citate posizioni di Hersh e del primo Lahav<sup>13</sup>, si riallaccia al concetto di «esplorazione ermeneutica della filosofia di vita del consultante»<sup>14</sup>, oramai acquisito, anche se ancora da approfondire, nell'ambito della consulenza filosofica. Su questa base Ruschmann, con la collaborazione della moglie Elisa (anche lei consulente di orientamento rogersiano), delinea inoltre un particolare

---

<sup>11</sup> Cfr. Eckart Ruschmann, "*Consulenza filosofica*", cit., p. 50.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Cfr. Ran Lahav, *Comprendere la vita*, Milano, Apogeo, 2004.

<sup>14</sup> Cfr. Eckart Ruschmann, *Consulenza filosofica*, cit., pp. 78 e sg. Per un ulteriore approfondimento dei temi delineati da Ruschmann si veda Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Milano, Apogeo, 2004.

modello prassico, nel quale si vuole ribadire la centralità dei processi di percezione, basato sull'interazione dei concetti di Percezione, Pensiero e Sensazione, che riproducono lo “schema di interazione” di un frammento di Eraclito (più precisamente il frammento B36)<sup>15</sup>. Secondo il modello elaborato dai coniugi Ruschmann, scopo della consulenza filosofica è quindi «aiutare il consultante a modificare il proprio processo di coscienza e di riflessione - nella sua struttura complessiva come modello mentale o “teorie soggettive” fino ai percorsi concreti nel contesto interattivo dei propri processi esperenziali (= sensazione o umore) - in modo da far sì che egli faccia un passo avanti nella direzione di un adeguato comprendere se stesso e il mondo”<sup>16</sup>. Comprensione adeguata secondo l'autore è quindi quella comprensione che è «in grado di superare l'applicazione nella vita pratica»<sup>17</sup>. Tramite il lavoro di consulenza «possono essere formati nuovi e più opportuni concetti e strutture ma, soprattutto, si può in qualche modo rendere l'intera struttura più “sciolta”, possono essere acquisiti nuovi punti di vista»<sup>18</sup>.

Coerentemente con la propria impostazione professionale, Ruschmann dedica attenzione anche al problema formativo, particolarmente sentito anche da noi, visto l'attuale dibattito sui percorsi formativi delle associazioni professionali e del loro rapporto con i nascenti Master universitari in Consulenza Filosofica. In merito Ruschmann ribadisce seccamente la necessità di una specifica formazione, anche per il consulente filosofico, in psicologia clinica e diagnostica, in assenza della quale l'esercizio dell'attività di consulenza è definito “critico”, se non pericoloso<sup>19</sup>. Viene

---

<sup>15</sup> «La morte dell'anima: divenire acqua; ma la morte dell'acqua: divenire terra; ma la terra diviene acqua e l'acqua anima»

<sup>16</sup> Cfr. Eckart Ruschmann, *Consulenza filosofica*, cit., p. 94.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 95.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 96.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 78.

## *Phronesis*

sottolineata anche l'importanza di inserire nel percorso formativo dei consulenti una strutturata attività di praticantato o supervisione, nella quale attualizzare operativamente le competenze del consulente<sup>20</sup>.

In definitiva “Consulenza filosofica” è un testo importante nel processo di costruzione della disciplina e non si può che auspicare la traduzione delle altre parti dell'opera.

---

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 62.



## Analisi

### Luis Cencillo, *Cómo Platón se vuelve terapeuta* (Syntagma, Madrid 2002)

di Davide Miccione

Difficile appurare se tra l'universo della filosofia e quello delle psicoterapie vi sia una reale connessione e quale natura essa abbia. Di certo, già solo attenendosi alle statistiche, esiste un evidente vincolo di parentela tra filosofi e psicologia e tra psicologi e filosofia<sup>1</sup>. Numerosi i filosofi che mostrano un interesse rilevante per il “lettino”, numerosi gli psicologi che hanno una formazione e a volte una scrittura essenzialmente filosofica (si pensi a Musatti o a Carotenuto, entrambi laureati in filosofia o alle figure, non facilmente definibili, di Galimberti e Màdera). A questo “popolo di frontiera” sembra appartenere anche Luis Cencillo, definito dall'editore, nella seconda di copertina, come antropologo e psicoterapeuta e da sé stesso come filosofo costretto per anni a celarsi sotto mentite spoglie ma finalmente pronto, grazie al successo del libro di Marinoff, all'*outing* filosofico.

*Cómo Platón se vuelve terapeuta* parte infatti esplicitamente da Marinoff (il sottotitolo recita *respuesta a Marinoff: un nuevo procedimiento de curar por el Conocimiento*) leggendo *Plato not prozac* come un testo “de filosofía en psicoterapia”, non ritenendo quindi la consulenza filosofica come alternativa alla psicoterapia anzi, potremmo dire, non concependola affatto, non riconoscendole cioè una propria identità, un campo di esistenza.

L'impressione è che Cencillo, appassionato per proprio conto di

---

<sup>1</sup> Per un'indagine storica e statistica sui rapporti tra formazione filosofica e professioni di aiuto psicologico vedi Maria Antonietta Trasforini, *La professione di psicoanalista*, Milano, Bollati Boringhieri, 1991.

filosofia, abbia visto nel successo di Marinoff non l'inizio (o perlomeno il tentativo) di una nuova disciplina, ma l'occasione, stante questo riavvicinamento tra la filosofia e il disagio umano, per dare una torsione filosofica alle sue riflessioni professionali. Lo conferma la mancanza di qualsiasi riferimento ad altri scritti di consulenza filosofica, insomma a qualsiasi cosa possa adombrare l'esistenza di un movimento volto a realizzare una spazio autonomo. Inoltre, ed è sintomatico, nel libro non si opera alcuna divisione sostanziale tra patologie e problemi esistenziali. Entrambi ricadono all'interno dell'ampia giurisdizione del terapeuta: «superare quell'inerte lasciar passare il tempo in un attivismo amorfo e di *routine*, che vive solo per acquisire e sfruttare piccoli piaceri convenzionali (“di società” o socialmente presentabili) già varrebbe la pena di una terapia» (Cencillo, *Como Platón se vuelve terapeuta*, Madrid, Syntagma, 2002, p. 198. *La traduzione di questo passo, come dei seguenti, originariamente in lingua spagnola, è di chi scrive*).

Ad ogni modo adesso la filosofia è, «grazie a Marinoff, riabilitata come mezzo per sviluppare terapie più complete e profonde» (p. 21). Come possa *Plato not prozac* essere riuscito a far ciò è un mistero, giacché Cencillo sembra avere di questo libro una pessima opinione. Con equità ne sottolinea la mancanza di senso storico e la parentela con i testi americani di *self-help*, schiacciati sul senso comune e sul *problem solving*. Lo accusa, inoltre, di non avere chiara la distinzione tra la filosofia e una *sabiduría* collocabile in una dimensione «tra il popolare e il religioso» (p. 19). Secondo Cencillo, di ogni problema Marinoff, senza approfondirne la struttura, «rimanda a una teoria di qualche pensatore o saggio o mistico e ne raccomanda la lettura. Questo è tutto» (p. 18). In questo modo sarebbero le dottrine filosofiche di per se stesse a curare, cosa che Cencillo ritiene errata. È probabile, ci dice, che un uomo in possesso di profonde ed estese conoscenze di filosofia sia meno sensibile a certi disagi, ma ciò non significa che la fi-

losofia curi di per sé, piuttosto che questo ipotetico soggetto si curi decidendo di farlo e in più essendo «ben equipaggiato di parametri mentali che lo aiutino a elaborare traumi, dolori, disillusioni e amarezze» (p. 19). Tutte critiche assai condivisibili. Ma se il lavoro di Marinoff non ha un significato scientifico evidentemente, supponiamo, è il suo successo, (le sue vendite) ad averne uno. Possono però poche centinaia di migliaia di copie vendute in tutto il mondo riabilitare un uso terapeutico della filosofia che prima di esse non era il caso di sostenere? Un mutamento di ordine teoretico può avere una tale causa? Quale è in tutto ciò il ruolo della riflessione filosofica?

La *pars destruens* del pensiero di Cencillo, oltre ad essere assai acuta e sensata, lo avvicina fortemente al mondo della consulenza filosofica. Si prenda, ad esempio, il suo rifiuto netto e convinto dell'organicismo, del tentativo di risolvere il rebus dell'esistenza per via "biochimica", di spiegare con il corpo i disagi dell'anima: «de irregolarità endocrine sono non la causa bensì l'effetto dell'impatto di situazioni e relazioni male intavolate (come la gastrite è l'effetto della cattiva notizia ricevuta mentre ci si appresta a pranzare, e non, al contrario, la cattiva notizia è causata dalla gastrite)» (p. 19), o la diffidenza, assai "achenbachiana", nei confronti dell'irrigidimento diagnostico, fatto di «tassonomie rigide più pertinenti in Patologia Medica che in discipline specializzate nel comportamento» (p. 215); oppure, parlando del DSM e del CIE-10, il sarcasmo sulla finta esattezza di alcuni termini: «"depressione", "ansia", ecc... che equivale all'arcaico diagnosticare "caldane" o "peste": Depressione o ansia non sono patologie, bensì corollari di patologie più strutturate» (pp. 218-9).

O ancora l'angustia dei manuali di *self-help* e di una certa terapia, portate a semplificare la struttura dello spirito umano e a schiacciarlo in una dimensione predefinita: «consigliare, come alcuni ideologi fanno, che ci si confini nel presente (...), in soddisfazioni

## *Phronesis*

intense (“gratificati sempre e più che puoi”) e non ci si preoccupi né del dopo né dell’altro (“non ti sottomettere”, “non privarti”, “affermati”, “diventa il migliore e il primo”) non è nemmeno “antropologico”, l’essere umano non può esistere così, senza anticipare in alcun modo il futuro o senza socializzare» (p. 37). Il rischio è di creare individui «alla ricerca di continua gratificazione» (p. 91) e tormentati dagli slogan, «(a un anziano di oltre settant’anni): “vivi secondo l’età che desideri avere”» (p. 116). Infine l’ideologia inoculata all’interno del trattamento: «il terapeuta deve essere tanto neutrale da potersi situare nel mondo stesso di ogni paziente» (p. 42) e non proporre surrettiziamente una “ética ideologizada”.

Questa semplificazione della dimensione umana, operata per via psicologica, sembra rispondere per Cencillo alla pericolosa necessità contemporanea della soluzione facile e veloce, della rimozione del sintomo, ma anche ad un difetto di conoscenze filosofiche nella formazione degli psicoterapeuti, nonché ad un complesso di inferiorità nei confronti di una mentalità pseudoscientifica: «non è possibile che materie non misurabili: come l’identità, la libertà, l’amore, la creatività, la capacità di comprensione ecc... e in generale il comportamento, si possano studiare adeguatamente per mezzo di osservazioni estrinseche e misurabili» (p. 68).

A fronte di questa semplificazione Cencillo propone una antropologia filosofica (o forse meglio sarebbe dire psico-filosofica) di taglio non nuovissimo, divisa come è tra suggestioni esistenzialiste e richiami fin troppo fedeli alla scuola orteghiana. L’uomo di Cencillo è dotato innanzitutto «di una iniziativa assolutamente unica sulla terra: quella di *adattare* la natura alle proprie necessità e non viceversa» (p. 46), ed è portato a oltrepassare i limiti: «continuamente gli enigmi della vita e del cosmo lo eccitano e lo incitano a pensar aldilà della finitezza» (p. 53). Inoltre è “indefinito”, quindi, «ha una storia mentre la sua supposta “natura” consiste

precisamente nel non averne una» (p. 54). Questo ultimo aspetto viene più volte sottolineato: «l'uomo è innanzi tutto un generatore e un produttore di storia; non ha altra natura che questa!» (p. 100). Ciò però lo squilibra: «il problema dell'uomo è la destabilizzazione essenziale: avere una quasi "natura" che non è chiusa bensì aperta a dimensioni che la trascendono» (p. 61).

Riguardo all'applicazione della filosofia alla terapia, Cencillo ritiene che il ruolo rinnovato della filosofia debba esprimersi essenzialmente attraverso due funzioni. La prima si collega allo sviluppo della terapia nel Novecento, ricostruita da Cencillo sotto il segno della sclerosi subita dal pensiero freudiano nel passaggio dalla viva opera del maestro alle mani dei suoi allievi (che egli definisce come "escolastica freudiana"). Essi avrebbero chiuso ciò che in Freud era aperto o ne avrebbero sviluppato solo una parte a detrimento di qualsiasi altra ipotesi esplicativa dell'anima umana: «la miseria dei sistemi di psicoterapia del secolo ventesimo è stata la propria natura settoriale. Ogni Autore sperimentava con i propri pazienti una o alcune tecniche di interpretazione, (...) dequalificando tutte le altre» (p. 11). L'esigenza di superare la limitatezza di queste concezioni e degli interventi terapeutici può essere realizzata, per Cencillo, solo attraverso una grande costruzione, che sia sintetica e includente, non eclettica e non raggiunta tramite compromessi. Per questa "gran síntesis terapeutica" sarà gioco-forza ricorrere alla filosofia, valorizzata qui da Cencillo soprattutto per la sua dimensione di sistematicità.

Il secondo aspetto di utilizzo della filosofia è più propriamente collegato alla sua funzione terapeutica. La filosofia, per Cencillo, deve entrare non tanto nelle tecniche quanto nella formazione e nell'abito dello psicoterapeuta: «lo psicoterapeuta e lo psicologo in generale, non deve contentarsi di essere un "topo di laboratorio", deve essere inoltre un umanista ben informato (e formato) e se possibile un filosofo elastico e vitale» (p. 68). La filosofia a cui

## *Phronesis*

si riferisce Cencillo, ovviamente, non è «una qualunque filosofia di qualche autore determinato ma lo stile di pensiero che ha generato la filosofia» (p. 32), non una dottrina «ma la capacità di comprensione che i filosofi posseggono» (p. 32).

Questo richiamo continuo a non identificare la “filosofia terapeutica” con una o più filosofie specifiche, coerente con le critiche nei confronti di Marinoff, è in contraddizione con le precise e numerose indicazioni di Cencillo pro o contro determinati indirizzi e autori della storia della filosofia. Questo il catalogo delle preferenze: «naturalmente non la “metafisica occidentale” criticata da Heidegger, meglio la filosofia fenomenologica, la assiologica e l'esistenziale» (p. 22), e più avanti: «la filosofia accademica di Aristotele, Tommaso o Kant e Hegel si avvicinano più alle scienze che alla filosofia qui raccomandata e necessaria» (p. 41).

La terapia per Cencillo sembrerebbe più che altro una introduzione alla realtà: abituare il paziente a confrontarsi e a conoscere la realtà. In questo senso la filosofia sembra singolarmente adatta a questo ruolo giacché viene intesa come: «la pratica e la capacità di riflessione lucida e complessiva di grandi insiemi di realtà» (p. 42). Cencillo adombra una divisione triadica per ogni processo di intervento terapeutico, dove sembra che la filosofia intervenga nella terza fase. La prima consisterebbe nella «elaborazione delle fissazioni e dei simboli infantilmente irrazionali (generatori di paure o di attaccamenti assurdi) carichi di emotività e di libido operanti dalla prima infanzia» (p. 38). La seconda nel «superamento di resistenze che la personalità del paziente organizza, stabilizzata nel suo “comodo” mondo limitato e senza responsabilità» (p. 39) e nei tentativi di vincere «attraverso molteplici strategie, queste resistenze» (p. 39).

Infine, la terza fase, coinciderebbe con quella in cui il paziente deve ricostruirsi un mondo reale «distribuire i suoi accenti di valore e di significato conformemente alla propria percezione già non

## *Phronesis*

distorta» (p. 40). Questa ultima fase non potrebbe realizzarsi «senza una considerevole preparazione filosofica, cioè senza un repertorio di sistemi di riferimento valido» (p. 40), giacché «l'utilizzo delle categorie per ridare significato e rimodellare il mondo di un soggetto è chiaramente filosofico, e lo è anche ri-orientare costui nella sua trama di varianti e di valori» (p. 35).

In definitiva il libro di Cencillo, seppure interessante, non è alieno da contraddizioni, alcune delle quali abbiamo già avuto occasione di notare. Cencillo accusa di meccanicità e di sclerosi Marinoff, la filosofia accademica e parte della psicoterapia, poi però ci sommerge di definizioni e descrizioni delle supposte strutture della personalità umana. Tra l'altro senza note che ci rimandino a lavori altrui o, perlomeno, senza argomentazioni che ci dimostrino che le innumerevoli suddivisioni ed elenchi numerati di Cencillo debbano proprio essere così e non altrimenti. Qualche esempio: «e così sogliono prodursi fundamentalmente tre tipi di personalità dissociata: inibita, dispersa, irrealistica, con tutte le varianti possibili...» (p. 88) segue l'analisi delle tre personalità. Oppure «i fattori che pertanto costituiscono la personalità psicopatica sono: 1)...» (p. 226) «l'essere umano in realtà è "di frontiera" in un quadruplice senso: 1)...» (p. 112), ecc. Perché quadruplice e non triplice? E in che misura questa è filosofia?

Eppure Cencillo dimostra in più punti di essere personaggio interessante e lontano dai luoghi comuni. Alcuni passaggi sulla religione e il tomismo o sulla coppia restano impressi. Vi è però anche una sorta di deriva "alberoniana". Una tendenza a elencare, chiarire, porre gli oggetti in piena visibilità anche quando non possono esserlo ed anche a rischio di banalizzarli. Cioè vi è in Cencillo, a dimostrazione della saggezza del vecchio Nietzsche riguardo ai pericoli a cui va incontro chi decide di combattere i mostri, l'identico difetto, fatta salva una maggiore serietà e cultura, di quel Marinoff contro cui è stato scritto questo volume.





*Phronesis*

# Filosofia per la pratica



## La comunicazione nel dolore: il senso della “filosofia nel rapporto”

di Erika Valmorbida

Il serpente aveva appena guardato quella venerabile immagine quando il re prese a parlare e domandò: “Da dove vieni?”. “Dai crepacci in cui abita l’oro” rispose il serpente.

“Che cosa è più stupendo dell’oro?” domandò il re. “La luce” rispose il serpente. “Che cosa è più *vivificante* della luce?” domandò il primo.

“*Il dialogo*” rispose il secondo.

Wolfgang Goethe

Il disagio, il dilemma etico, un dolore esistenziale profondo possono a volte nascere da uno scacco comunicazionale, là dove fallisce l’incontro con l’altro. Chiusi nei confini monadologici dell’io, una “tecnica” psicoterapeutica da sola non può insegnare a relazionarci.

La filosofia, anche in questo contesto, può aprire nuovi scenari di senso, essendo intesa non solo quale sapere stabile e definitivo, ma come datrice di sensi sempre nuovi e in divenire. Nel dono della libertà e nell’esplorazione di nuove visioni del mondo, nel pullulare del poli-senso, la verità potrebbe forse stare nell’ambivalenza. Nel sogno del connubio tra sapere, amore e libertà, la filosofia è insieme oggetto e soggetto di questo circolo “virtuoso”.

La relazione è elemento centrale sia nella consulenza filosofica,

sia nella *Daseinsanalyse*<sup>1</sup>, due ambiti che presentano alcuni significativi punti di contatto che cercherò di delineare a partire dalla figura della comunicazione; poiché in questo discorso è essenziale la dialettica relazione-solitudine: siamo “da soli”, eppure siamo anche insieme, o desideriamo esserlo, oppure ancora è necessario comunicare per uscire da situazioni di dolore.

Ciò che è peculiare nella “filosofia nel rapporto” è quell’atmosfera di accettazione e rispetto del dolore e del mondo del “tu”, grazie all’assenza di pre-giudizi schematici che ridurrebbero l’uomo ad un uomo-macchina, ed al desiderio di capire se il “visitatore” sia diventato ciò che è - secondo la celebre espressione di Achenbach che, come noto, si richiama a Nietzsche. Se volessimo declinare anche in senso binswangeriano questa espressione di Achenbach, si potrebbe parlare di un *inner-welt* coerente vissuto dal “paziente”.

Nell’immediatezza della relazione interumana «si è chiamati su di un piano *semplicemente, ma profondamente, umano* dalla sofferenza e dalla richiesta di aiuto dell’altro»<sup>2</sup>, dove ci sono il «tu di un tu che comunicano nell’orizzonte della *comune solidarietà della condizione umana*», ovvero una persona «reciprocamente aperta all’altra negli orizzonti di una *comune intenzionalità*»<sup>3</sup>.

### **Il dolore della solitudine**

Ne *I conflitti del conoscere* Borgna scrive come il tu rappresenti l’altro immediatamente altro, che è il *non-io* nel suo punto di tangenzialità con l’io. Solo quando l’altro diviene un tu, perdendo la sua lontananza e la sua estraneità, la solitudine si lacera e si apre

---

<sup>1</sup> In particolar modo mi riferisco, per la consulenza filosofica, al pensiero di Gerd Achenbach e, per la psichiatria fenomenologico-esistenziale, ai lavori di Ludwig Binswanger.

<sup>2</sup> Eugenio Borgna, *I conflitti del conoscere. Strutture del sapere ed esperienza della follia*, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 31.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

## *Phronesis*

un orizzonte comunicativo. È significativo infatti ciò che nota Ey: i fatti psicopatologici si rivelano spesso alla luce della *rottura* delle comunicazioni intersoggettive. Questo non significa naturalmente che esista solo la comunicazione linguistica: poiché il corpo (*Leib*) dovrebbe fare “corpo” con la persona e il suo mondo, tra le molteplici forme dell’incontrarsi di ogni giorno vi sono anche la *comunicazione esistenziale* e quella *emozionale*. L’ascoltare, il vedere, il toccare e l’essere-toccati, sono modi diversi di comunicare *con* il mondo e *nel* mondo.

Il corpo mi *mette in situazione*, ma esso è un enigma, poiché la soggettività si esprime alle altre soggettività sempre trascendendosi. E a volte non ha senso pronunciare parola, dal momento che essa possiede un senso solo quando *si fa dialogo* e si fa messaggio *decifrato e decifrabile*. Laddove non vi è dialogo, le parole non hanno un senso.

L’interiorità *nel* mondo si riflette continuamente. «*Noi non siamo monadi senza finestre*: non siamo soggettività chiuse in se stesse, e in se stesse imprigionate, ma siamo *monadi con le finestre spalancate* che si muovono in una connessione aperta e continua con le esperienze e con il mondo degli *altri-da-noi*»<sup>4</sup>.

Ecco di nuovo la dialettica solitudine costitutiva-relazione, che a volte si fa lacerazione tragica.

Heidegger, in *Sein und Zeit*, sostiene che *l’Esserci è in se stesso spaziale*: esso è nel mondo con una sua spazialità, dove la spazialità ha il carattere del *dis-allontanamento*. Dis-allontanare significa annullare la lontananza di qualcosa e quindi avvicinare ciò che è a distanza più o meno profonda. La *Ent-fernung* (il dis-allontanamento) ha il carattere di un esistenziale, poiché, con le parole di Borgna, «*l’esistenza umana ha la tendenza essenziale alla vicinanza*»<sup>5</sup> e l’incontro ne è la struttura fondamentale.

---

<sup>4</sup> Eugenio Borgna, *Le figure dell’ansia*, Milano, Feltrinelli, 1997, p. 142.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 118.

## *Phronesis*

Emmanuel Lévinas interpreta la solitudine come causata dal fatto stesso di esistere, facendone in questo modo risaltare il carattere lancinante. Siamo circondati da esseri e da cose con cui ci teniamo costantemente in relazione per mezzo della vista, del tatto, della simpatia, del lavoro in comune. Siamo insieme con gli altri in modo *transitivo*: tocco un oggetto, vedo l'Altro, *ma non sono l'Altro*. Io sono da solo. È dunque il mio stesso esistere che costituisce l'elemento assolutamente intransitivo: qualcosa ch'è senza intenzionalità e senza rapporto. Gli esseri possono scambiarsi tutto reciprocamente, fuorché l'esistere, quindi posso dire di essere *monade in quanto sono* e non per un contenuto qualsiasi che sarebbe comunicabile.

Il dolore rende estranei sulla terra e perciò separa dagli altri e dal *mondo del per lo più*: non posso comunicare agli altri *sino in fondo* il mio dolore, proprio perché siamo tutti soli. Il dolore rende anche soli: l'*elemento repellente* restringe la vita e allontana chi osserva. Il cerchio di solitudine si rafforza da sé, poiché «da un lato *il dolore rende oggettivamente estranei*, dall'altro è il sofferente che si rende estraneo al mondo a cagione del suo dolore»<sup>6</sup>. Chi è colpito dal dolore entra in questo *cerchio di estraniamento*, dove la solitudine creata dal dolore infrange di nuovo la relazione o non ne permette la costituzione.

La relazione io-tu, *ogni* relazione io-tu, è paradossale, perché si radica nell'*insondabilità dell'altro*, nell'enigma che *ogni* rapporto è. La singolarità del dolore non significa (solo) che ogni uomo soffre da solo, ma che, come delineato da Salvatore Natoli<sup>7</sup>, ogni soffrire si individua storicamente su una scena. Il senso del dolore non può essere afferrato se non nell'intreccio chiasmatico in cui *mondo e corpo si legano insieme*, si distaccano e si ricollegano in una spirale in-

---

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 29.

<sup>7</sup> Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1986.

candescente di rimandi: il dialogo è la capacità di rivivere il punto di vista dell'altro, senza smarrire la propria identità. Nel suo essere sim-patia e com-passione, l'incontro adombra la possibilità che il *sensu* non ci appartenga e ci sia consegnato solo nell'incontro.

La solitudine è definita da Umberto Galimberti<sup>8</sup> come un dato *inoltrepasabile* dell'esistenza umana, che non può mai uscire dal "suo" mondo e dal "suo" modo di percepire e vedere le cose (richiamando, con questa prospettiva, quello che in filosofia è il solipsismo). La coscienza personale è assolutamente invalicabile, essendo l'esistenza finita.

Sia la condizione di solitudine, sia quella di isolamento<sup>9</sup>, sono emblematiche di una frattura fra interiorità ed esteriorità. Tagliati tutti i legami, l'esistenza si trova nell'impossibilità di conferire altro senso a se stessa che non sia quello della prigionia nella propria individualità. Nella mancata costituzione dell'incontro interpersonale è in gioco il senso della vita e il senso del destino, ma non è facile infrangere le realtà opache dell'*indifferenza* e dell'esteriorità e soprattutto non è facile avventurarsi nei mari aperti, nei mari estremi, delle relazioni interpersonali che non siano divorate dalla onni-potenza e dal dilagare della freddezza *tecnica*. D'altro canto *non c'è salvezza se non in questi slanci* e in queste speranze temerarie che, bruciando le nostre certezze e le nostre difese, ci consentono di cogliere le dimensioni della sofferenza e delle angosce, delle contraddizioni e degli smarrimenti che ci sono nella vita, e ci fanno essere di *aiuto* agli *altri*-da-noi. Perché noi diventiamo quello che gli *altri*, con la loro parola e il loro silenzio, alimentano in noi (fanno di noi).

---

<sup>8</sup> Umberto Galimberti, *Dizionario di psicologia*, Torino, Utet, 1992, voce "solitudine".

<sup>9</sup> Mi richiamo qui alla distinzione operata da Gadamer: l'isolamento sarebbe l'esperienza di una *perdita*, mentre la solitudine esperienza di una *rinuncia*.

### **La relazione in analisi esistenziale**

Vorrei dedicare alcune pagine nello specifico alla *Daseinsanalyse*, al fine di evidenziarne i punti di contatto con la consulenza filosofica. Esistono, naturalmente, differenze, ma ho scelto di soffermarmi su ciò che unisce queste due discipline, piuttosto che su ciò che le divide, nella convinzione che ciascuna possa dare (e abbia dato) importanti contributi all'altra.

La psicoterapia è una delle forme radicali di *comunicazione interpersonale*, la quale non usa solo la "parola", ma anche il silenzio della parola e la luce della parola: la parola in tutta la sua poliedricità e versatilità, non solo in quello che dice, ma anche in ciò che suggerisce. Alla luce del pensiero di Binswanger, è importante mettere in valore l'uomo *in quanto uomo* nell'incontro fra medico e paziente, rifiutando ogni distanza e ogni obiettivazione dell'*altro-da-noi*: alcune possibilità umane infatti sono cifrate ma non incomprensibili. Sottolineo che anche in Achenbach troviamo il riconoscimento del valore della singolarità e dell'imprescindibile unicità della persona.

Il senso di ogni autentica relazione interpersonale è sigillato dall'*affectivité-contact* ed è per questo che il medico deve inserire nel contatto col paziente la sua intera personalità. Lo scopo è quello di *restringere l'area dell'incomprensibilità* (psicotica e non) e allargare quella della comprensione, realizzando un'implacabile "marcia del senso". Poiché il senso non è "già dato", ma sempre conferito, non esiste cosa totalmente insensata, se su di essa riflettiamo.

Le esperienze soggettive non possono essere afferrate se non immergendosi nella soggettività del paziente, vivendo questa esperienza apofantica come rivelazione assoluta e come ciò che chiama da una distanza infinita e sigillata. Se, al contrario, si rimane in una posizione di distanza e di distacco dal paziente (anche da un uomo immerso nel delirio), non si riesce a configurare alcuna relazione terapeutica. Solo *mettendo-tra-parentesi ciò che ci separa*



## *Phronesis*

è possibile sfiorare i confini di quella vicinanza e di quella reciprocità infinitamente problematiche su cui si fonda ogni forma dialogica di discorso. Achenbach dice che un buon consulente filosofico deve capire di avere lui stesso problemi filosofici irrisolti e che, nel dialogo con il consultante, sono entrambe le visioni del mondo che vengono messe alla prova e si modificano. Non esiste il filosofo che “somministra” verità, così come non esiste il medico che possa decidere per la sanità o la malattia.

È importante cogliere ciò che c'è di immediatamente umano nell'angoscia del paziente, poiché le *scorciatoie terapeutiche* hanno un senso solo se sono inserite in un contesto terapeutico (interpersonale) più vasto e più complesso. L'aspetto più rilevante è la radicale mancanza di pregiudizi con cui si deve *prendere sul serio* ogni espressione del paziente, in un'attitudine non diversa dinanzi ad interlocutori “sani” o “malati”.

Anche la *Lebenswelt* schizofrenica, paradigma della follia, è in realtà *aperta* ad afferrare i sensi della vita, quando la contaminazione e la regressione istituzionali non portano alla riduzione di queste umane possibilità. Se i pazienti si sentono in qualche modo capiti nel loro modo (inconfrontabile con gli altri modi) di essere-nel-mondo e nelle strutture fondamentali che li costituiscono nella loro esistenza, le cose cambiano: si attenua in particolare la *contrapposizione agli altri-da-sé*. Questo porre in primo piano l'umano lo troviamo in molti luoghi del pensiero di Achenbach, perchè la consulenza filosofica è una filosofia fatta dagli umani per gli umani: si tratta di «partire dal concreto»<sup>10</sup>.

Il paradigma della conoscenza, in una psichiatria destituita di psicopatologia, si incentra e si esaurisce sugli aspetti del comportamento e sulle sue modalità (distorte) di espressione. La descrizione e l'analisi, però, *non* sono possibili *senza* la *partecipazione radi-*

---

<sup>10</sup> Gerd B. Achenbach, *Philosophische Praxis* (1987); trad. it. *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Milano, Apogeo, 2004, p. 1.

## *Phronesis*

cale della soggettività del medico alla soggettività del paziente. Non c'è alcuna concreta forma di conoscenza, qui, che non sia implicata e immersa in una *spirale ermeneutica* e quindi anche nel filosofare che è ricerca del senso. Non è possibile conoscere nulla di ciò che avviene negli abissi delle soggettività se non rinunciando ad ogni atteggiamento di distacco e di neutralità, di fredda e gelida scientificità dinanzi ai pazienti; se non servendoci dell'*intuizione* e dell'*immedesimazione*. C'è bisogno di una *rifondazione intersoggettiva della relazione*, che sfugga ad ogni negazione del *senso* e ad ogni *oggettivazione* della *persona* sofferente, liberandola in questo modo dagli artigli della ragione calcolante. Cogliere in ogni esistenza psicotica un mondo *diverso* dal nostro, ma ugualmente dotato di senso, consente di giungere a delineare radicali *possibilità di comunicazione* con i pazienti, e con le pazienti, che vivano in modi di essere psicotici. Si viene così a delineare la centralità del rapporto, e ricordo che proprio così viene definita la consulenza filosofica da Achenbach: “filosofia nel rapporto”. Altro punto interessante è la pluralità di modi di essere nel mondo, che corrispondono ad altrettante visioni del mondo, nessuna delle quali detiene un primato. L'analisi esistenziale rivela un fondo profondamente filosofico, che non troviamo in alcune terapie “psicotecniche”, dove la malattia finisce per avere un “decorso” o un “esito”, ma mai un senso.

Il problema radicale dell'intersoggettività porta a sentire la presenza di un *fellow-man*, con il quale instaurare un rapporto come con una realtà fraterna, in cui si rispecchia l'ombra e la luce di un destino comune alla condizione umana. Solo questo può creare una medicina incentrata sulla realtà personale di *ogni* paziente, la quale tiene presente anche la categoria del contesto, della *relazione* che mi lega all'altro *al di là di ogni intenzionalità negata*. Ricordo come Achenbach sostenga a più riprese che ogni percorso di consulenza filosofica sia storia a sé, e proprio questo gli impedisce di

## *Phronesis*

descrivere un incontro “tipo”.

Come diceva von Gebattel, esiste una «comunità di destino» tra medico e paziente e solo questo rende possibile una comunicazione che trasformi la *storia clinica* in *storia della vita*, anche se l'aprire una breccia in condizioni di isolamento straziante e feroce rimane cosa difficile. Vivere una relazione come questa è difficile certo anche per il medico, perché la *solidarietà* è un'esperienza che ci mette in discussione e ci interroga fino in fondo, soprattutto quando i suoi orizzonti di significato sono vicini al nostro cuore. L'ansia, che si coglie (si intravede) nei pazienti, *non* è qualcosa che allontani, o separi, dall'*altro*, ma è qualcosa che si prova e si sente dentro di noi e che ci *avvicina all'altro*, facendoci sentire in sintonia con un'altra esistenza e facendo franare, almeno in parte, la sua solitudine e la *nostra* solitudine. Forse Goethe vuole significare anche questo quando scrive che questo globo di sassi e mari è reso un giardino abitato dal pensiero che qua e là c'è qualcuno che la pensa come noi, e col quale anche nel silenzio continuiamo a vivere. Si spera sempre che nell'ambiente circostante ci siano comprensione e condivisione del *senso* e delle radici emozionali delle cose, della sofferenza umana e psicologica. L'arduo compito è quello di *fraternizzare con gli abissi* che si aprono dinanzi a noi, senza lasciarci trascinare giù nella voragine senza fondo. Si tratta di un arduo compito poiché ci avviciniamo “amichevolemente” a qualcosa di “pericoloso”. Anche in consulenza filosofica il filosofo è chiamato in prima persona, anzi, come sottolinea Achenbach, la consulenza filosofica è il filosofo.

Ci sono forme e modi di interazione che possono torturare e condannare alla disperazione; si tratta piuttosto di permettere un continuo divenire consistente nell'interazione del tutto sulle parti e delle parti sul tutto. Secondo Barison nel dialogo ermeneutico *non* ci sono un soggetto e un oggetto, ma c'è l'incontro di due orizzonti che si fonde in un orizzonte nuovo, costituito da un

## *Phronesis*

cambiamento di entrambi. Nel momento dell'interpretazione si verifica quello che Gadamer chiama un "aumento di essere".

Nella dimensione dell'agire medico, ma non solo, non si può fare a meno né di ascoltare, né di mettersi-in-relazione con l'altro: non si può fare a meno, cioè, di articolare un dialogo. La parola sincera e autentica modifica, e trasforma, chi parla e chi ascolta, ricordando che lo scambio dialogico, nella sua *reciprocità*, permette *sempre e di nuovo* di trovare le parole con cui comprendersi.

Heidegger<sup>11</sup> scrive cose essenziali sul dialogo: «L'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. *Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola*, ma ascoltiamo o leggiamo, ma ci dedichiamo a un lavoro o ci perdiamo nell'ozio. In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. Parliamo, perché il parlare ci è connaturato. (...) *L'uomo è uomo in quanto parla*».

Nel dialogo terapeutico sono d'importanza radicale il *rispetto* e l'*attesa* nei confronti del silenzio e dell'*indifesa* discrezione dei pazienti: il lasciare sopravvivere le aree di riservatezza e di dignità, di timidezza e di *prudore*, alle quali essi *non possono* rinunciare. Le parole, le mie parole e le parole degli altri che mi parlano, hanno l'importanza di eventi cruciali, oppure possono avere il significato, quando ansia e depressione solcano le nostre anime, di *nascondere* (di mimetizzare) le emozioni e gli orizzonti di vita.

Il *contatto affettivo* serve a incrinare la solitudine e l'inquietudine di ciascun paziente, che è sensibile ad ogni increspatura dell'anima ed alla cifra del silenzio, ed è sensibile anche ad atteggiamenti instabili e incoerenti, cioè non "riflessi". A sentire Gadamer, la parola parlata cessa di appartenermi per darsi a chi ascolta.

*Solo se* andiamo incontro all'altro-da-noi sofferente con il nostro amore e la nostra autentica natura, solo in un orizzonte di *reciprocità dialogica*, può avvenire che il paziente si apra a noi nella sua in-

---

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959); trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1990, p. 27.

## *Phronesis*

finita debolezza e nella sua speranza, e che ci sia possibile rivolgere lo sguardo nelle regioni interiori e profonde della sua *Lebenswelt*, rispettando naturalmente quel *necessario* movimento di diastole e sistole fra vicinanza e distanza. Le sensazioni e la partecipazione, come le immagini e le metafore, sono anch'esse necessarie a delineare una qualche comunicazione e una qualche relazione, mentre se si usano schemi mentali e modelli terapeutici standard per "curare" quell'angoscia alla quale non è possibile essere estranei e nemmeno sentirsi estranei, si accrescono le spine della sofferenza, perché non si fa che aumentare la lontananza e la solitudine. È questo uno dei motivi che stanno al fondo della scelta di Achenbach di non avere un metodo: qualunque "applicazione" di schemi, costitutivamente estranei alla persona concreta che ho accanto, sarebbero di ostacolo alla comprensione filosofica.

Solo confrontando continuamente le mie esperienze con quelle della persona che mi sta di fronte, è possibile cercare di capire e di aiutare, di farmi accettare, senza venire meno mai al rispetto della dignità e della libertà dell'altro, perché, come afferma Kurt Schneider, non tutto ciò che aiuta è consentito: la "violenza" terapeutica è appunto violenza e non terapia.

Se *non c'è* la temeraria passione per l'introspezione (per l'analisi delle proprie esperienze interiori) e per l'immedesimazione nelle esperienze vissute degli *altri-da-noi*, non ci sono se non incenerite illusioni. La possibilità di articolare un contatto affettivo con gli altri è fragile e misteriosa, soprattutto quando la sofferenza e l'angoscia sono nei loro cuori. La filosofia, se non vuole essere ingenuamente intellettualistica e rigidamente cartesiana, non può escludere da sé l'educazione alle emozioni. Non può lasciare da parte il corpo, con le sue sensazioni. Come sostiene Nussbaum, l'esame filosofico della sfera emozionale porterebbe ad un ampliamento del concetto stesso di razionalità e non certo ad un appiattimento del sentimento sulla razionalità. Sulle "ragioni del

## *Phronesis*

corpo” insiste Umberto Galimberti: poiché la realtà corporea è ciò che *dà ragione* delle molteplici ragioni, possiamo capire come la *verità* non stia nella lotta tra l’asserzione vera e quella falsa, ma *nell’apertura dell’universo del senso* che l’ambivalenza della realtà corporea custodisce come luogo da cui partono tutte le decisioni scientifiche. Viene in questo modo riabilitata la sfera dell’intuizione e della metafora, della vita “sensibile”, che ha subito una dura esclusione a causa dell’“errore di Cartesio”.

L’intuizione, come sonda radente che sfondi il muro della solitudine e del silenzio, e colga quello che si muove nelle profondità cuore, porta ad un’apertura e ad un’accoglienza *destituite di ogni aggressività* e di ogni incomprendimento, per arrivare (*possibilmente*) ad un *comune* divenire *conoscitivo* e terapeutico. Nel vortice delle speranze infrante che alcuni atteggiamenti inducono, o trascinano con sé, non è consentito ai pazienti di esprimere e di realizzare gli orizzonti esistenziali costituiti dalla loro esperienza (anche di quella psicotica). È essenziale invece “*difendere*” *fino in fondo la libertà che è nella loro illibertà*. Ogni uomo dovrebbe poter diventare, in un senso dinamico e non statico, «ciò che è».

A questo punto è quasi inutile ricordare ancora come la psichiatria, e così pure la consulenza filosofica, abbiano a che fare con esperienze vissute: la persona che mi sta accanto non è una “cosa”, né un “oggetto” falsificabile e *interscambiabile*.

Ogni fenomeno psichico (normale o patologico) non si può esprimere se non attraverso la *mediazione del linguaggio* e attraverso le capacità di espressione dei propri vissuti, che sono *molto diverse* e talora inattendibili in ciascuno di noi. Ma il linguaggio metaforico allarga improvvisamente la conoscenza eidetica delle realtà umane e psicologiche impenetrabili e sfuggenti: esse ci circondano costituendosi come *altro linguaggio* (aereo e intuitivo) rispetto a quello razionale e *reificante* (geometrico e metallico) che contrassegna il linguaggio delle scienze naturali. Il deserto della psichiatria, quan-

## *Phronesis*

do rifiuta ogni dialogo con la soggettività dell'altro-da-sé, porta le parole a disfarsi, inutili e inconsistenti. Essa non può cogliere le parti *sane* nei malati e le parti *malate* nei sani; non si accorge, con un'espressione di Borgna, della danza leggera della grazia. È imprescindibile cogliere l'*essenza* dei fenomeni, ascoltando i pazienti nell'immediatezza del *loro* linguaggio e della *loro* angoscia *senza* pensare al "sintomo" e, cioè, ad un determinato "segno di malattia". Anche Neri Pollastri sottolinea l'importanza di avvicinarsi alle persone (ai consultanti) con le *loro* parole, ed in particolare Achenbach sottolinea l'inutilità di "applicare" un costrutto teorico ad un individuo. Sia il linguaggio metaforico, che l'intuizione, che la riflessione filosofica, vanno ben oltre la biologia e la neuroscienza e costituiscono *altri* e ulteriori modi di comprensione.

Una parola pronunciata da una persona con cui siamo in rapporto può gettare sul mondo una luce nuova: può illuminarmi o abbuarmi. Il mio simile non è un'altra entità isolata, che mi sta a fianco e *versa parole nelle mie orecchie*, che è estranea, come me, agli oggetti che riempiono il mondo. È invece, e innanzi tutto, una persona che è o non è "*insieme*" con me, e l'intensità di questo suo essere insieme con me non è un'astrazione metafisica, bensì una realtà, visibile nelle cose che lui e io osserviamo. Il nostro essere insieme o no si rivela nella fisionomia del mondo, che può essere familiare o estranea, vicina o lontana: essa si rivela nella vicinanza o lontananza di ciò che vediamo.

In questo senso l'isolamento non può essere considerato un sintomo (obiettivo) ma un'esperienza *soggettiva* che non può essere colta, e intesa, senza un'immedesimazione nella soggettività del paziente. Anche un vissuto psicotico, ad esempio, si definisce *diversamente* nella misura in cui l'ambiente esterno lo *accetti*, o lo *rifiu-*

## *Phronesis*

ti<sup>12</sup>. Il silenzio dei pazienti dovrebbe essere capito nella sua *significazione* “difensiva”: la loro solitudine, se viene infranta con la “*violenza*” *improbematica* (e spesso ostinata) *della normalità*, ne risulta ferita e aggredita. La filosofia è lì a ricordarci che non esiste una “normalità”: ciò che è rilevante è la coerenza della nostra personale visione del mondo.

Per agire terapeuticamente in questo modo serve il coraggio di *sondare l'incomprensibile* e di capire che è la *reciprocità* ad essere *problematica*, non il vissuto o il “comportamento” del paziente. Una volta ritrovata la solidarietà nell’alterità non si può se non continuare insieme la ricerca.

È necessario che la presenza umana vicina a chi soffre sia estranea a ogni conflittualità, che non ferisca la fragilità psicotica e non la spinga *ancor di più* nel silenzio e nella solitudine. Allo stesso modo il consulente filosofico non darà il via ad una lotta sopra i massimi sistemi, perché non deve imporre una “norma filosofica” ai suoi visitatori. Ogni contatto dialogico ha bisogno di leggerezza e di *esprit de finesse*: chi è nel dolore si chiude dinanzi a qualsiasi forma di indifferenza e di in-autenticità che colga nell’ambiente e in chi si confronta con lui. Si apre solo se si sente accettato nella sua debolezza e nelle sue contraddizioni, se il contesto riesce a mettersi su di una *lunghezza d’onda* che sia in sintonia con la sua e sia fatta di *souplesse* e di estrema attenzione.

La comunicazione è anche “simbolica”. *Simbolo* è quell’immagine che, per natura e struttura, ne *richiama* un’altra; oppure quell’immagine alla quale si *sovrappone* qualcosa di “*ulteriore*” o di “più profondo”. Simbolo è ancora qualcosa che ci colpisce immediatamente e profondamente. Questo linguaggio rimanda al discorso mitico, fantasmatico e metaforizzante. Spesso

---

<sup>12</sup> Un rifiuto “importante” può essere quello di un’infra-stimolazione, mentre l’accettazione può essere percepita anche grazie al dialogo. Esiste, al di là del dislivello terapeutico tra medico e paziente un’importante “equivalenza relazionale”.



## *Phronesis*

quella comunicazione intersoggettiva che è andata parzialmente o totalmente distrutta attraverso il linguaggio normale è invece ancora possibile attraverso un “*linguaggio simbolico*”, ma se il medico lo rifiuta, perderà anche l'ultima possibilità di comunicare con chi gli sta di fronte. I modi di affrontare il dolore sono camaleontici: non esistono “ricette” pre-confezionate, così come non esiste un pensiero chiuso in sé stesso.

Nascosta dalle convenzioni inautentiche della vita quotidiana, *staccata* dall'adesione mimetica alle cose scontate e abituali è spesso la progettazione esistenziale di chi vive nel dolore più estremo. Suzanne Urban, la celebre paziente di Bisnwanger, nel farsi il progetto senza apertura della propria desertitudine, cerca nel delirio una *fuga* nella quale essa non ha, come dimensione esistenziale, se non l'*essere-nelle-mani-degli-altri*.

Sono particolarmente rilevanti le impressioni di Ferdière, il medico di Artaud, riguardo al suo paziente: egli spiega come, dinanzi ad una persona così eccezionale non possa più capire il senso esatto di un termine come quello di “*gnarigione*” e di una parola come quella di “*salute psichica*”<sup>13</sup>. La cosa più importante è quella di restituire ai pazienti quella *dignità umana*, troppe volte perduta, come dice Borgna, tra i «venti inafferrabili del destino». Ma è proprio di questo che si ha bisogno per vivere: in un'atmosfera di indifferenza, di egoismo o di inimicizia, l'animo si inaridisce.

L'empatia, la partecipazione emozionale, è la capacità, suscitata dall'emozione etica, di *vivere criticamente dentro di sé l'emozione dell'altro*, formando uno “spazio comune” dialogico. Nulla si coglie, invece, se il linguaggio è quello inaridito e desertificato dalla *raison calculante* e dei ghiacciai della riflessione scientifico-naturale: le condizioni umane non sono sondabili da categorie geometriche di discorso.

---

<sup>13</sup> Anche Borgna fa spesso notare come la vicinanza dei suoi pazienti spesso lo colpisca al cuore.

## *Phronesis*

Von Gebsattel, in *Imago Hominis*, parla della costituzione di una “comunità” tra chi cura e chi è curato: l'*esperienza comunitaria* è un sentirsi legati ad altri destini, anche se la partecipazione emozionale è sempre *arrischiata*. Camminando insieme lungo gli abissi di una *reciproca* relazione interpersonale si origina uno *scambio* conoscitivo e dialogico; in questo modo la distanza fra mondo non-psicotico e mondo psicotico si indebolisce almeno in parte. Quello che si ha da fare è cercare l'*alter* nascosto nell'*alienus* o da esso sommerso. Un tale saper *accettare* l'altro come uomo, sotto qualunque forma egli si presenti, costituisce la condizione preliminare per un *incontro reale* sul piano psichiatrico. Anche l'alienazione più radicale, la menomazione psichica più eclatante racchiudono in sé il “compagno” (*fellow-man*), la persona umana. Sulla stessa linea, anche il filosofare è sempre comunitario: in consulenza filosofica il filosofare è un *con-filosofare*, che costruisce un comune divenire. Senza avvicinamento e comprensione tra due orizzonti diversi non c'è filosofia; non si realizza un'autentica consulenza filosofica.

Se *non* siamo capaci di ri-vivere in noi, e di e-sprimere, sincerità, cordialità e comprensione, in un contesto inter-monadologico di *relazione tu-tu*, non si può realizzare l'auspicabile prospettiva di una “*equivalenza relazionale*”. La *necessaria* testimonianza umana si realizza nell'*amore*, nella *vicinanza emozionale* e nell'ansia di un *gioire insieme*, nella rinuncia ad ogni intenzione (a ogni gesto) di indifferenza e di sopraffazione; come direbbe Simone Weil, nella “*rovente attenzione*” alla realtà personale e umana del paziente e nel *rispetto* dinanzi all'indicibile dignità di chiunque ci stia di fronte.

Sarebbe opportuno aprire qui una piccola parentesi su una differenza importante tra consulenza filosofica e psicoterapie. Queste ultime lasciano largo spazio all'aspetto emozionale e al rivivere empatico, dentro sé, le emozioni dell'altro, anche se è da precisare

## *Phronesis*

che l'analisi esistenziale è meno incentrata sull'aspetto emozionale di altre psicoterapie. La consulenza filosofica ha questo di specifico: la sua è una comprensione *concettuale* della narrazione, cioè della catena dei ragionamenti: comprensione filosofica, appunto. La *comprensione* filosofica è vicina al senso jaspersiano di comprensione. Si tratta di comprendere il vissuto dell'altro nella sua globalità, attraverso la struttura di pensiero che sta sotto, ma senza lasciare da parte l'emotività. Non è quindi una *spiegazione* causale, fredda e razionale, ma non è neppure una comprensione totalmente emotiva, nell'acritico rivivere le emozioni dell'altro come cassa di risonanza. È una comunicazione empatica soprattutto nel senso di empatia intellettuale: una comprensione profonda del pensiero altrui, fino a capirne gli snodi essenziali e a cogliere il senso dell'insieme. Si tratta di condivisione di pensiero, un po' come avviene in un dialogo socratico, dove i partecipanti cercano di raggiungere un'idea condivisa e condivisibile, nella progressiva esplorazione delle proprie personali visioni del mondo. Si confilosofo.

La fondazione del dialogo e dell'incontro è possibile solo in un'attitudine esistenziale che si avvicini al *senso*, e *ne rispetti l'irraggiungibilità*, della condizione dolorosa, e nella misura in cui essa sia, o *non* sia, accolta e rispettata nella sua libertà assediata e nella sua *significazione umana*. Come si vede, nella *Daseinsanalyse* è significativamente presente una delle figure cardini della consulenza achenbachiana, e cioè quella del *senso*, che è poi il grande contributo che può dare oggi la filosofia e forse nessun'altra disciplina. Se perdiamo la riflessione e l'autoriflessione, una volta che ci siamo smarriti non è più possibile ritrovarci.

Solo così si può *vivere* chi è sprofondato nel dolore sulla linea di una ricerca disperata di *comprensione* e di *senso*. «Solo *ascoltando* i pazienti, e solo *mettendosi-in-relazione* con loro, è possibile sfuggire ad

## *Phronesis*

ogni *sopraffazione ideologica e illusoriamente (falsamente) scientifica*<sup>14</sup>.

Come dice Mauz<sup>15</sup>, il *sapere* che anche il paziente psicotico è *un uomo come sei tu e come sono io* definisce lo *sfondo* (lo scenario immutabile e *necessario*) di ogni azione conoscitiva e terapeutica in psichiatria. Su questo sfondo, ogni *Einstellung* terapeutica si configura come un *modo di vivere, di essere-insieme, con il paziente: al di là di ogni cosificazione*. Questo discorso sottintende di nuovo l'umana necessità di constatare non solo ciò che distingue il paziente da noi, ma anche ciò che c'è di *comune* fra lui e noi (secondo l'espressione di Jung, il medico cura con la sua ferita). Si tratta sempre di un rapporto, in mancanza del quale non v'è terapia che possa alleviare il dolore. In un approccio di neutralità scientifica, noi facciamo addirittura del lavoro psicotico: ci troviamo alleati con la psicosi nell'isolare il paziente e nell'accrescere la sua angoscia e la sua disperazione. È opportuno invece rispettare e salvaguardare la sua interiorità e il suo segreto, facendo in modo che la sfera del colloquio sia riempita della *naturalezza* e della *spontaneità* di ciò che è umano<sup>16</sup>.

Un'incrinatura esistenziale *altra* dalla nostra può provocare addirittura delusione in noi, ma i "malati di dolore" aspirano *disperatamente* ad un colloquio autentico: ad una parola che nasca dal cuore e a cui sia *estranea ogni tecnica* e ogni *riduzione diagnostica*. La filosofia si trova a suo agio in questo tipo di pensiero, poiché non è pregiudicata da alcuna considerazione di tipo pragmatico e strategico (è "inutile"). Essa è forse rimasta l'unica branca del sapere svincolata dallo strabordante ed acritico dominio del produrre, del *finalizzare* e della *tecnica*. Anzi, come si esprime Sautet<sup>17</sup>, filosofo è

---

<sup>14</sup> Eugenio Borgna, *Malinconia*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 62.

<sup>15</sup> Friedrich Mauz, *Der Psychotische Mensch in der Psychotherapie*, in "Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten", 181, 1949, pp. 337-341.

<sup>16</sup> Friedrich Mauz, *Das ärztliche Gespräch*, in "Therapiewoche", 10, 1960; pp. 311-316.

<sup>17</sup> Sautet Marc, *Un café pour Socrate* (1995); tr. it. *Socrate al caffè*, Milano, Ponte delle grazie, 1997, pp. 41-42.

## *Phronesis*

«colui che rimette in questione quelle che vengono considerate soluzioni». Ecco perché potrebbe più di altri comprendere visioni del mondo totalmente altre dalle nostre, come potrebbero essere quelle deliranti o allucinatorie. Come non si stanca mai di ripetere Borgna, c'è della coerenza in queste rappresentazioni fantasmatiche: c'è un senso, rintracciabile nella biografia e nel rapporto col paziente.

Secondo Binswanger la psicoterapia ha a che fare con quella sfera ontologica che è la sfera dell'«essere-interpersonale» nella quale due *persone* stanno l'una di fronte all'altra: l'una correlata all'altra. La psicoterapia non è, così, se non una delle forme di comunicazione e di influenza inter-personali (inter-umane). Anche von Gebattel concepisce la psicoterapia come situazione in cui due persone sono dialetticamente riunite nella logica del divenire umano e in cui ciascuna di esse cerca di svincolarsi dall'*homme-individu* (dalla pesantezza e dall'ombra della sofferenza e della precarietà) per risalire all'*Homme-Personne* (alla grazia e alla leggerezza dell'autonomia recuperata): esse si riflettono certo *anche* nell'asimmetria della loro condizione umana, ma la *reciprocità* della loro dimensione personale è sempre importante. Ritroviamo dunque nella psicoterapia quei punti che tanto sono importanti per la consulenza e cioè la relazione, la comunicazione, lo scambio, il rapporto.

Lo scacco della comunicazione, la difficoltà profonda a trascendere i «confini monadologici dell'io»<sup>18</sup> mostrano l'«immediata significazione terapeutica, o antiterapeutica, che ha in sé il confrontarsi di una soggettività (quella del paziente) con un'altra soggettività (quella del medico) (...) un volto che si specchia nel volto dell'altro»<sup>19</sup>, all'interno di una comunicazione *metascientifica* e *metaclinica*, sul piano dell'immediatezza e della naturalezza del

---

<sup>18</sup> Eugenio Borgna, *I conflitti del conoscere*, cit., p. 186.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 190.

contatto interumano.

Nella nostra soggettività si incidono i segni riverberati di ogni nostro incontro (significativo e autentico) e di ogni nostro scacco; le sollecitazioni ambientali vengono afferrate nel loro *sensu* e nei loro rimandi all'intersoggettività. È per questo motivo che la realtà friabile e camaleontica dei sintomi psichici «cambia, e si trasforma, in riferimento ai modi con cui il paziente viene avvicinato, accettato o rifiutato»<sup>20</sup>. Ecco perché non si può fare-psichiatria se non si ha il coraggio, almeno di fronte ad alcune situazioni cliniche, di *abdicare ad ogni modello "scientifico"* di analisi e di incontro, cosa che dovrebbe fare il consulente filosofico, a maggior ragione e in linea di principio. Come si esprime Heidegger, il poter ascoltare non è una conseguenza che derivi dal parlare insieme, ma ne è al contrario il presupposto. Se si parte da un qualunque tipo di schema mentale solidificato, non sarà possibile un ascolto autentico, perché ci troveremo ingabbiati in una visione del mondo incapace di relazionarsi ad altre visioni.

### **Consulenza filosofica e psichiatria fenomenologico-esistenziale: un confronto**

La filosofia, mettendo in movimento il pensiero, è un'attività dialogica che si "nutre" dello *scambio attivo e vivo* (umano) *con i nostri simili*. Achenbach non può descrivere un suo "metodo" per fare consulenza perché ogni uomo è una persona diversa, sullo sfondo della comune umanità che condividiamo. Allo stesso modo è essenziale per lo psichiatra fenomenologo instaurare uno scambio, dove anche lui sia presente e non guardi all'altro come ad un oggetto da analizzare. Entrambe queste "discipline" presuppongono la considerazione, il rispetto, la partecipazione per l'altro-da-sé. Sostiene Achenbach che sintomo e malattia vengono usati *strumentalmente* da certa forma di psicoterapia, sulla base di una *precom-*

---

<sup>20</sup> *Op. cit.*, pp. 190-191.

## *Phronesis*

*prensione scientifica* e positivista di cosa sia “normale” e “sano”, con la conseguenza che l'*individuo concreto* viene pre-giudicato, “trattato” e “curato” senza rispetto per la sua peculiare unicità. Ricordiamo che il rispetto per ogni singolo uomo, *in quanto tale*, è centrale anche nel pensiero binswangeriano.

Nel *sintomo*, fa notare Achenbach, si esprime ciò che è stato “escluso, non realizzato, rimosso, trascurato”, di conseguenza sarebbe opportuno partire proprio da quest’ultimo, cioè dalla concretezza dell’individuo, e non da una teoria che lo imprigiona. E ancora sottolinea Achenbach la necessità della capacità di confrontarsi con l’individuo, di *averne cura* in senso esistenziale, anziché medico. L’uomo deve esser preso “sul serio” per quello che dice e non pre-giudicato sulla base di teorie: per questo motivo non deve venire trattato. A rigore la psichiatria fenomenologica “tratta” l’uomo perché è costruita pur sempre *anche* sulle basi della medicina clinica e ha finalità terapeutiche. Ciò nonostante, come sottolinea spesso Borgna, il primo non è la malattia, ma l’uomo; e il medico, proprio se vuole alleviare la sofferenza del paziente (che sarebbe poi il senso del suo lavoro), deve a volte *abdicare*, almeno momentaneamente, *al suo ruolo*.

Il filosofo consulente dovrebbe prendere ciò che viene esposto dall’ospite come “la cosa stessa”, nella misura in cui non si vuole “scoprire” il consultante, ma ci si interessa a ciò che egli ci dice. È opportuno avvicinare le persone, sia in consulenza filosofica che in psichiatria, ascoltando le parole dell’altro con accoglimento e accettazione: atteggiamento che implica una, sempre problematica, fiducia. Nella consulenza, l’abbandono di ogni forma di pre-comprensione teorica e dell’atteggiamento positivista tecnico-strategico apre di fronte ad ospite e consulente uno spazio che è, sì, incerto, ma sicuramente libero. Già l’apertura degli spazi e soprattutto il non sentirsi “giudicati” può dare sollievo, forse a maggior ragione nelle esperienze di sofferenza psichica intensa.

Il consulente *non* impartisce consigli, ma si pone in un'attitudine di ascolto definibile come capacità di creare un ambiente (anche interumano) nel quale una persona si senta a proprio agio per parlare di sé, cosa che aiuta enormemente anche nello svolgimento di una terapia psichiatrica, quando questa abbia in vista lo sviluppo dell'autenticità del paziente e l'analisi della *sua* visione del mondo. Del resto anche Jung<sup>21</sup> sostiene che bisogna rinunciare fin dall'inizio a ogni «“tu dovresti, tu potresti” (e ad altre simili *confessioni di impotenza*)».

È sempre più dubbia l'effettiva efficacia di “terapie” condotte sulla base della loro *teorizzazione*<sup>22</sup>: per il comune motivo dell'unicità della persona la “teoria della consulenza” o la “teoria dell'analisi esistenziale” sono aspetti molto delicati che a volte sfumano; questo nel senso che non c'è un elenco di procedure né per eseguire una consulenza filosofica, né per seguire un approccio fenomenologico alla sofferenza.

Sostiene Pollastri<sup>23</sup> che un'importante conseguenza dell'assenza di un metodo o di una teoria preconfezionata è che «l'eticità dell'atteggiamento, lungi dall'essere assente o pragmaticamente accantonata (come avviene in una terapia, ove viene subordinata al *fine* dell'agire strumentale: il conseguimento della salute) è non già un *risultato*, ma addirittura un *presupposto* dell'esame stesso: questo ha infatti per condizioni di partenza la *sincerità* dei dialoganti, la loro *lealtà*, il loro reciproco *rispetto*, in assenza dei quali il procedimento socratico, semplicemente, *non ha luogo*». Come in una “vera” terapia esistenziale, l'autenticità e la sincerità dei dialoganti, il rispetto dell'altro, che è uomo come me, sono essenziali. E soprattutto, non ci sono mezzi tecnici in vista del fine della unifor-

---

<sup>21</sup> Carl Gustav Jung, *Contributions to Analytic Psychology*, London, 1928, pp. 231-232.

<sup>22</sup> Si veda ad esempio il dibattito sulle sostanziali differenze tra teoria psicologica e prassi terapeutica nella psicanalisi freudiana.

<sup>23</sup> Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Milano, Apogeo, 2004, p. 168.



## *Phronesis*

mazione dell'individuo ai comportamenti e ai pensieri dominanti. Le "psicologie del conformismo", secondo un'espressione di Galimberti, respingono invece qualsiasi processo individuativo che risulti non funzionale al mondo in cui si vive. Questo, se da un lato può portare ad una integrazione formale nel "mondo", dall'altro può condurre ad un'esperienza di inautenticità e di solitudine profonde.

Se condotta sulla base di questi atteggiamenti, la consulenza aprirà uno «*spazio etico di ricerca*»<sup>24</sup>, come la psichiatria potrebbe aprire un nuovo orizzonte ad un'esistenza che vive nel dolore, e pensare, gioire, soffrire, insieme ad essa. Al modo della consulenza filosofica, ogni caso *particolare* è il banco di prova sul quale viene giudicato il valore della terapia/ricerca stessa, perché nessuna *regola* sarebbe mai in grado di comprendere interamente un uomo. È importante ricordare che al fondo di ogni uomo (anche di noi stessi) rimarrà sempre un insondabile fondo di mistero.

Per Aristotele il filosofo (e, si potrebbe aggiungere, anche lo psichiatra fenomenologo) ci coinvolgono attivamente nella "cura", e prendono il nostro modo di vedere le cose sul serio non meno del proprio.

La consulenza achenbachiana vuole tenersi il più lontano possibile da eccessivi *schematismi e rigorismi che bloccano il pensiero*. La dichiarata assenza di un metodo, come è stato detto, è da intendersi come garante della *singularità e specificità* di quella determinata persona che si ha di fronte: aspetto, quest'ultimo che sottolinea a più riprese anche Borgna. Achenbach rifiuta il metodo inteso come metodo scientifico e rigoroso che, essendo applicato *indistintamente* ai singoli casi, non può, conseguentemente, rendere conto della *particolare identità* di ogni individuo il quale, in quanto "*questo qui*", si distingue necessariamente da *ogni* altro. La persona non viene "trattata" come un oggetto (anzi, non viene proprio

---

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 168.

## *Phronesis*

“trattata” nel senso terapeutico del termine, e questa è un’importante differenza con la psichiatria fenomenologica), non le vengono cioè applicate teorie già pronte. Nella consulenza filosofica *non* si tratta di una tecnica, ma di una svolta in direzione del *dialogo* socratico. Le domande esistenziali sono sempre più urgenti e la filosofia può affrontarle se tiene lo *sguardo puntato sul singolo e sul suo mondo*. Nell’imperante dominio della tecnica, non è possibile risolvere di nuovo con la tecnica i problemi che essa stessa crea.

La consulenza filosofica non “interpreta” l’individuo, cercando a tutti i costi un significato dietro le parole e dietro il racconto che egli riporta, ma conduce un lavoro razionale sul suo *effettivo discorso* e su *ciò che egli “dice”* al consulente. Il principio che Achenbach fa valere è sempre lo stesso: il *rispetto dell’individuo nella sua singolarità*, la cui conseguenza principale è quella di *non* sottoporlo alle nette distinzioni categoriali quali sano/malato, normale/anormale.

Questo approccio può “funzionare” perché il sintomo e la malattia - in quanto non escludono, ma anzi *includono* la razionalità - possono essere “oggetto” della consulenza filosofica. Entrambi i partecipanti, anche lo stesso consulente, si mettono in gioco; e lo psichiatra, se vuole veramente avvicinarsi all’*uomo* che soffre, deve mettersi anch’egli in gioco (come *uomo*) e neppure può *partire* dalla dicotomia salute/malattia, se vuole *autenticamente* comprendere il suo paziente. Per instaurare un dialogo autentico si devono prendere sul serio le parole dell’altro non meno che le proprie. In ogni caso, se è in questione il paradigma terapeutico, non ha neppure senso parlare della consulenza come esclusivamente rivolta ai “sani”, anche perché non si vede preclusione nel fare consulenza filosofica con una persona alla quale sia stata diagnosticata una qualche patologia psichiatrica. È anzi auspicabile una collaborazione tra discipline, pur nel riconoscimento delle reciproche diversità, perché ognuna ha qualcosa da insegnare all’altra.

## *Phronesis*

L'obbedienza al metodo è propria delle scienze, non della filosofia, poiché il pensiero non si serve della *routine*, al contrario esso *la sabotata*, per far chiarezza su di essa. Un tale approccio presuppone che il filosofo sappia *rispettare* l'altro, «senza approvazione né biasimo»<sup>25</sup> e senza dover essere d'accordo con lui: «solo nel momento in cui egli pensa e percepisce insieme al suo ospite, può allora liberarlo dalla sua solitudine - o dal suo senso di isolamento»<sup>26</sup>, cosa che anche un medico può fare per aiutare il paziente. Spesso il vivere le emozioni, anche quelle negative, *accanto* al paziente, le allevia.

Achenbach definisce il consulente filosofico come lo “specialista del non speciale”, per far notare un'importante differenza con le psicoterapie di cui la nostra epoca è florida. «Lo sguardo psico-logico», egli scrive, «è allenato a cogliere lo speciale e il particolare, soprattutto lo *psicogeno*». Il filosofo, prendendo seriamente il suo ospite quale “unico”, è in grado di non utilizzare per lui una “misura”; al contrario «la questione diviene se egli viva in modo conforme a se stesso, citando Nietzsche, se egli sia divenuto ciò che è»<sup>27</sup>. Dall'altro lato (con gli occhi della psichiatria fenomenologica) si può rispondere con l'esplorazione dell'autenticità e con l'analisi della coerenza del mondo *proprio* (*Eigenwelt*). Anche la strada di Socrate, Kierkegaard e Nietzsche, che Achenbach segue, consiste nel «partire dal concreto», ponendo al centro «l'individuale e l'unico»<sup>28</sup>, cosa che però non significa “filosofare sul concreto”. «Nella consulenza filosofica 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”»<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 13.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 14.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 19.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 20.

## *Phronesis*

Non volendo “scoprire” il consultante andando oltre quello che dice, ma interessandosi invece a ciò che dice, la consulenza filosofica si pone in antitesi al “metodo del sospetto” di molte psicologie. Prendendo ciò che viene esposto come “la cosa stessa”, questa “si muove” e diviene “dialettica”, prospettando una evoluzione naturale e non forzata. Ecco l’importanza del dialogo, e soprattutto del dialogo basato sull’autenticità. La filosofia non è un “mezzo” o uno strumento che ci aiuta nel nostro agire sul mondo esterno, per padroneggiarlo (o s-padroneggiarlo), assoggettarlo, manipolarlo e neppure un *corpus* di conoscenze che possano essere applicate alla realtà, modificandola. Questo, si può ipotizzare, è ciò che ha reso la filosofia profondamente inattuale, ma, con il suo amore per il sapere fine a sé stesso, è forse l’unica strada che abbiamo per giungere alle “cose stesse”. E soprattutto essa è in grado di donarci la libertà di non lasciarci abbagliare da ciò che è ratificato e decretato come certo.

Ricordiamo che la filosofia, nel nostro tempo, diviene filosofia della storia. Arriva il momento del racconto, anche del racconto autobiografico, perché è *il filosofo* la consulenza filosofica, dice Achenbach, sottolineando in questo modo la centralità dell’*uomo* che pensa non solo per la storia delle idee, ma anche per la consulenza. Come è essenziale la presenza dell’*uomo* medico anche in psichiatria. Achenbach afferma che filosofo è colui che deve conoscere, perché vive. In ciò la sua obiezione ad un pensiero “puro”, che non può essere vero senza che noi stessi diventiamo non-veri. Agli albori della filosofia, Socrate è celebrato da Cicerone come colui che ha tolto la filosofia dal cielo e l’ha portata nelle case della gente, perché non è cieco di fronte a quello che incontra come persona singola e concreta. Eppure ancora Georg Simmel è sorpreso da quanto poco dei dolori degli esseri umani sia trapassato nella loro filosofia: l’umano è centrale sia nella consulenza filosofica, sia nella psichiatria esistenziale. E l’umano, noi

## *Phronesis*

stessi, “siamo un colloquio”.

Pur interessandosi al sintomo, sostiene ancora Achenbach, non si deve avere la precisa volontà di eliminarlo, perché esso ha più urgentemente bisogno di «riguardo, ritegno, assenza di giudizio e partecipazione»<sup>30</sup>. Ciò che «è stato escluso, non realizzato, rimosso, trascurato» e che nel sintomo si esprime, giunge alla parola solo se non si soccombe a ciò che si ritiene “impossibile” e “impensabile”. Ciò è compito dei filosofi che, fortunatamente, spesso vanno contro al “sano realismo” e al “buon senso comune”.

Achenbach, in una conferenza tenuta in una clinica di neurologia e psichiatria<sup>31</sup> ha citato l'espressione di Ippocrate secondo la quale «si deve introdurre la filosofia nella medicina e la medicina nella filosofia». La filosofia si avvicina alla psicologia se «evita di essere usata come mezzo». La psicologia, d'altro canto, si avvicina alla filosofia se evita lo scetticismo ed accetta questo singolo come *realtà essenziale*: di fronte a me non sta il “dolore” generico, ma un uomo che soffre e soffrirà di più se cerco di “ingabbiarlo” in inutili definizioni. Anche Ran Lahav<sup>32</sup>, sostiene come tra i due campi (filosofia e psicologia) esista una *fisiologica promiscuità*, essendo campi *non sovrapposti* ma *complementari*, ciascuno dei quali incentrato primariamente su una dimensione diversa della vita, sebbene le questioni fondamentali dell'esistenza, in quanto inaffrontabili con strumenti psicologici, siano di competenza dei filosofi.

Un'ulteriore corrispondenza tra la consulenza filosofica e la psichiatria fenomenologica si può trovare seguendo questi pensieri di Jaspers sullo scacco della non rispondenza: quest'ultima si verifica quando, se «qualcuno dice qualcosa per un impulso filosofico originale», l'interlocutore si limita ad «*isolare* quanto è detto e a se-

---

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 94.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 113

<sup>32</sup> Ran Lahav, *Philosophical Counseling as a Quest for Wisdom*, trad. it. in *Comprendere la vita*, Milano, Apogeo, 2004.

gnalarlo come una posizione filosofica già nota», ossia «riceve quanto è stato così esteriorizzato, lo include in una delle sue caselle, e lo separa dalla persona, dall'origine e dalla situazione»<sup>33</sup>, operando una autentica «barbarie intellettualmente addestrata»<sup>34</sup>. Questo è ciò che devono evitare entrambe, consulenza filosofica e psichiatria, se vogliono che il loro operare abbia un *sensu*.

### **Il dialogo in consulenza filosofica: accoglimento e accettazione**

Pollastri scrive che la vita sociale, nelle sue varie manifestazioni, è oggi ridotta ad un confuso e convulso brancolare interattivo e gli individui, dal canto loro, sono sempre più confusi, incerti e sofferenti. Il malessere della società è tuttavia spesso “ben” canalizzato nell'organizzazione della vita. Come scrive infatti Galimberti<sup>35</sup> a questo proposito: «un po' di lavoro, un po' di consumo, un po' di famiglia, un po' di sesso, un po' di calcio, un po' di tv e la vita passa senza troppe domande». Ma per chi non riesce a non soffrire e non trova risposte né nell'acquisto di antidepressivi e neppure in dogmi cui si accede per fede, rimane solo la filosofia. Questa riflessione può contribuire a spiegare perché questa disciplina oggi sia così in diffusione.

La consulenza filosofica, come filosofia in pratica, può essere importante per chiunque viva una vita perplessa, sconcertata, priva di senso: il consulente affronta con il suo pensiero un dialogo con una persona di “carne e sangue”, oltretutto sovente lacerata e sofferente. Lo “scopo” è giungere a guardare ai “problemi” *con interesse* e non con angoscia. Nel dialogo ci si ascolta reciprocamente; non si *prende partito*, ma *si accolgono* le differenze, all'interno di quell'ambito di intrinseca *eticità* che sta alla base della comuni-

---

<sup>33</sup> Karl Jaspers, *Philosophie* (1933); trad. it. *Filosofia*, Torino, Utet, 1978, p. 586.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 584.

<sup>35</sup> Umberto Galimberti, *Il successo della filosofia*, in “la Repubblica”, 22 Ottobre 2003.

cazione. Al centro rimangono lo studio e la ricerca, che sono peculiari della filosofia, e non la “consolazione”.

Marc Sautet scrive qualcosa di significativo che, anche se riferito ai *café philo*, potrebbe valere anche per la consulenza: «accettare il dibattito su un tema è già rischiare di avere torto»<sup>36</sup>. Il filosofo stesso, l'uomo filosofo, si mette in questione, poiché «la posizione normale non è quella nella quale ci scegliamo gli argomenti su cui riflettere, bensì quella nella quale gli argomenti ci vengono imposti dalla vita, dall'attualità, dal prossimo»<sup>37</sup>. Al filosofo spetta di mettere in evidenza le opposizioni, trovare una soluzione oppure *ammettere*, nella sincerità intellettuale, che esiste una contraddizione irriducibile.

Compito della filosofia, in questa particolare forma, è uscire dal mero ambito della ricerca teoretica, per *frequentare* più assiduamente *le questioni della vita*, i problemi che ci coinvolgono, le vicende che ci sollecitano *anche dal punto di vista emozionale*. La consulenza filosofica, infatti, non si occupa di sistemi filosofici, non costruisce alcuna filosofia, non somministra nessuna opinione filosofica, ma mette il pensiero in movimento: *è filosofia*. Secondo le parole di Achenbach<sup>38</sup>: «I problemi e la sofferenza (...) si conficcano ormai nel *corpus philosophicum*», il quale scopre come suo oggetto la quotidianità presente ed è esposto ai problemi imprevedibili che l'individuo gli pone. Il filosofo incontra domande come domande di un altro. E aggiunge che «abbiamo bisogno di tali esperienze per sperimentare (...) i limiti del nostro filosofare. Qui, proprio su questi limiti, esso diviene filosoficamente serio»: nell'accettazione della finitudine dell'essere umano.

Kierkegaard propone la distinzione tra “dubbio” e

---

<sup>36</sup> Marc Sautet, *Un café pour Socrate* (1995), trad. it. *Socrate al caffè*, Ponte delle grazie, Milano 1997, p. 34.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>38</sup> Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., pp. 71-72.

## *Phronesis*

“disperazione”, esplicitando che il dubbio è la “disperazione del pensiero” e la disperazione invece “il dubbio della personalità”<sup>39</sup>. Nel mio dubbio mi comporto più *impersonalmente* che posso e cerco una “determinazione della necessità”. Ecco perché succede a certi filosofi che «il loro pensiero è tranquillo, il pensiero logico oggettivo si è acquietato nella sua corrispondente oggettività; eppure essi sono disperati anche se si distraggono con la speculazione oggettiva. L'uomo infatti può distrarsi in molti modi, e non vi è un narcotico migliore della speculazione astratta, perché ciò che in essa è necessario è mantenersi più impersonali che sia possibile»<sup>40</sup>. Il dubbio è in relazione alla scelta, e “*me stesso nel mio eterno valore*”, dice Kierkegaard, è *la libertà*: la cosa più astratta di tutte, e nello stesso tempo la più concreta. Ecco perché la consulenza filosofica, se non vuole ridursi a “narcotico”, non può essere (solo) speculazione astratta, ma deve relazionarsi a “me” e alla mia libertà.

Scrive Walter Benjamin che colui a cui viene richiesto un consiglio fa bene a rintracciare innanzitutto *l'opinione di colui che chiede* per poi rinforzargliela, poiché quello che la gente vuole apprendere come “consiglio” dell'altro è *la loro stessa decisione*. Quello di cui si ha bisogno è il dialogo, il confronto nel conforto delle parole. Questo è uno dei motivi per cui difficilmente è un buon modo di fare filosofia dire che il nostro interlocutore sta sbagliando. Le parole che Achenbach scrive, in riferimento ad una persona che ha chiesto la sua consulenza come filosofo, si possono forse accostare a questo discorso: «Il bisogno particolare che ha condotto questo sofferente alla consulenza filosofica era solo l'aspettativa di trovare nel filosofo la forza e l'avvedutezza di non voler accantonare le domande solo perché esse sono insolubili. Egli non si

---

<sup>39</sup> Soren Kierkegaard, *Enten-Eller* (1843), trad. it. *Aut-aut*, Milano, Mondadori, 1956, p. 90.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 91.



aspettava alcuna risposta per le sue domande (...) ma sperava di poterle esprimere, prenderle sul serio e ponderarle»<sup>41</sup>.

Achenbach sottolinea come molti incontri in consulenza gli abbiano dato l'impressione che le persone percepiscano quella forma di "presunzione scientifica", soprattutto in relazione a quelle domande che sono state classicamente presentate dalla filosofia e che toccano l'individuo in modo esperibile e tangibile. Certe tematiche, quali la vita, la morte, il dolore, non possono essere trattate in modo esclusivamente medico o attraverso teoremi. L'"enorme pretesa" del singolo è questa: ciò che deve valere come verità è vera per me solo nel momento in cui è "la mia verità". Dev'essere qualcosa che esperisco, penso e tocco in prima persona. Con il sapere che consiglia, che viene semplicemente *comunicato* a chi è confuso, la domanda viene incassata e colui che chiede ne viene espropriato. Il suolo sul quale potrebbe nascere la comprensione, e svilupparsi un pensiero e un vissuto, è eroso. Questo è il punto dell'esperienza nel quale la consulenza filosofica si trasforma in bisogno reale: «il pensiero semplicemente soggettivo, solitario, abbandonato dall'altro, il pienamente soggettivo, il singolo sentimento, escluso da ogni comunicazione e dal riconoscimento attraverso l'altro, ci uccide o ci porta alla follia»<sup>42</sup>.

Ciò che Achenbach chiama l'*onestà* filosofica, è l'*apertura* fiduciosa a tematizzare «in modo dialogico, insieme, quei "concetti generali e ideali"»; poiché si può definire «filosofica quell'esperienza che abbiamo potuto salvare dall'affondare nella *routine*»<sup>43</sup>, soprattutto dalla routine del consolidato.

Il padre della consulenza filosofica racconta un piccolo mito. Un tempo sorse «una gnosi filosofica: il rifiuto dell'empirico e del sensibile, un sospetto verso il corpo e i suoi bisogni; un intelletto

---

<sup>41</sup> Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 126.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, pp. 129-130.

taciturno, asociale e non capace di dialogo»<sup>44</sup>. In questo modo «alla scienza scomparve il riso e il dolore»<sup>45</sup>. Esiste invece in Achenbach questo aspetto particolarmente importante della comunicazione e del rapporto, dell'entrare filosoficamente in dialogo con la coscienza dell'altra persona. Come egli stesso scrive, «ogni dialogo è un dialogo *con* qualcuno; è l'opera comune di coloro che parlano»<sup>46</sup>. Ecco perché la consulenza filosofica può essere definita “*filosofia nel rapporto*” (*im Umgang*), dal cui concetto emerge l'importante *Umgreifende* del “rispetto”<sup>47</sup>. Achenbach porta ad esempio Socrate: «Solo oralmente, solo nel modo del dialogo egli poteva filosofare», poiché era «convinto che il *logos* si dia alla comprensione solo qui, nel dialogo. Solo nel discorso e nel controdiscorso la cosa è valida»<sup>48</sup>. Al sapere appartiene *ab origine* la capacità di rapportarsi in vista di possibili destinatari: il pensare, la comprensione, la conoscenza e la chiarificazione sono una *forza in grado di cambiare gli esseri umani*.

Come fa notare Achenbach non è da dimenticare che anche lo scrivere su carta può essere un *dialogo*, cioè un dialogo con se stessi; ma il pericolo più grande, per un consulente, sarebbe il servirsi di un pensiero che egli non possa giustificare con la sua stessa intera esistenza, cioè di un pensiero non “*vivo*” e non pensato autonomamente. Solo nel momento in cui *non solo* conosco e so ripetere un problema filosofico, ma *lo possiedo io stesso*, sono comprensibile. Ricordo come per Achenbach sia essenziale che chi vuole intraprendere un dialogo di consulenza filosofica abbia compreso innanzitutto di avere lui stesso problemi filosofici irrisolti: anche qui sta l'autenticità. In questo modo il consultante avrà a che fare non con un *amministratore di teorie*, ma con un *essere*

---

<sup>44</sup> *Op. cit.*, p. 137.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 140.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Op. cit.* p. 166.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 174.

*umano.*

Nell'ottica di Pollastri, la filosofia "in dimensione d'aiuto" genera *empatia* non per identificazione, ma per relazione. E si entra in relazione con gli altri *sulla base di quello che loro dicono*, non solo sulla base di quello che noi pensiamo. Costruiamo un rapporto quando "siamo un colloquio": si improvvisa sempre, anche se sulla base di conoscenze. Achenbach fa a questo proposito l'esempio della partita a scacchi: si muove sempre a seconda delle mosse dell'altro, anche se uno dei due è molto più bravo in questo gioco.

La proposta della consulenza è quella di ripartire da ciò che viene normalmente eliminato dalla filosofia: dal soggetto pensante, addirittura dal *soggetto empirico*, che deve pensare per poter vivere. La forma concreta della filosofia è il filosofo, quale essere pensante dialogicamente *in comune con altri*. Essendo colui che deve conoscere perché vive, filosofo è perciò qualunque *soggetto empirico* - l'unico e il solo che filosofi. In questo modo troviamo nuovamente al centro della filosofia *l'uomo filosofo*.

Achenbach, come sottolinea anche Pollastri, pensa ad una priorità della ragione soggettiva, che non dimentica la sua imperfezione, la sua unilateralità, non trascura la sua miseria, ma non vuol rimanere il puro "soggettivo". La ragione soggettiva ha bisogno di "mediazione attraverso l'altro", di «mettersi alla prova in un *dialogo*, per divenire universalità concreta»<sup>49</sup> attraverso il *riconoscimento*. Scrive Achenbach<sup>50</sup>: «L'essenza è l'essere riconosciuto. (...) Ha validità innanzitutto l'uomo, che è l'essenza come questo singolo, e che viene riconosciuto come la realtà essenziale». E cita infine la formula feuerbachiana: "*Niente Tu - niente Io*". Questo Tu non dev'essere un tu qualunque, ma un Tu per il quale quell'Io è insostituibile *in quanto tale* e non in quanto avente certe capacità o ruoli.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 122.

## *Phronesis*

Il passo preliminare nel processo di consulenza filosofica consiste, per il filosofo, nella capacità di non-sapere, in un'apertura nei confronti della possibilità che l'altro dica qualcosa che non si comprende. Eppure questo qualcosa potrebbe essere importante: forse persino decisivo. Questo approccio mette in risalto la necessità di abbandonare, *anche* nella consulenza, quella frettolosa volontà di conoscenza oggettivante, per *accogliere l'altro, conciliare e unire*. La conoscenza oggettivante, la *raison calculante* è ciò che, anche in psichiatria, non lascia neppure intravedere l'altro. Su questa linea Lahav, parallelamente all'antimetodologismo di Achenbach, insiste sull'importanza di lasciare quanta più *libertà* possibile al decorso del dialogo, per lasciare che la ricchezza del pensiero arricchisca la persona stessa, senza incanalarla in una *tecnica* di soluzione del problema.

Una tesi non può essere considerata confutata se la sua negazione non viene dedotta dalle stesse convinzioni del consultante. Il filosofo consulente, infatti, non è un maestro spirituale, ma è sempre in discussione *assieme* al suo *compagno di dialogo*. Scrive Polastri che la maggior parte delle persone con le quali ha intrattenuto dialoghi filosofici di consulenza avevano problemi riconducibili all'universo della *relazione*: crisi sentimentali, rapporti difficili con l'altro sesso o, più in generale, con le altre persone, problemi sul lavoro. A questo punto un dialogo filosofico può essere un buon terreno di prova e allenamento per le altre nostre relazioni di vita. Come avviene in analisi esistenziale, se il problema del paziente è il rapporto, solo col rapporto e la comunicazione si può intervenire per migliorare la situazione. Se invece blocchiamo lo scambio, possiamo solo aggravare l'incomunicabilità.

Il discorso del consultante è un discorso *narrato*, che spesso è ambiguo, ambivalente, impreciso, addirittura tronco. "Compito" del consulente potrà essere quello di dare un senso alla "storia" che gli viene raccontata, senza pretendere di persuadere o impor-

## *Phronesis*

re, come compito dell'analista è quello di non lasciar cadere nell'insensato ciò che aspetta solo di essere disvelato come pregno di senso. A questo proposito ricordo come Jung sostenga che l'incapacità di reperire un senso, funzione primaria della psiche, sia la causa di fondo di tutte le psicopatologie. Anche a questo livello si situa l'importanza della "deregolamentazione". All'interno di schemi fissi difficilmente qualcosa di realmente nuovo può emergere.

Karl Jaspers stesso sostiene che la necessaria alternativa alla considerazione oggettiva e relativizzante è la *comunicazione dialogica*, che presuppone una «*tolleranza comunicativa con l'altro*»<sup>51</sup>. Sul filo di una consulenza filosofica vista nell'ottica jaspersiana, Fabio Cecchinato<sup>52</sup> sostiene che ciascuno dei due interlocutori rimane il centro vivo della propria visione e *a partire da essa si esprime e ascolta*. Consultante e consulente dialogano *in modo aperto* sulle questioni che emergono dall'esperienza di vita del consultante, nella ricerca di una sempre maggiore *chiarezza*, in uno scambio ove ognuno esprime la propria personale visione dell'oggetto, e invita l'interlocutore a confrontarsi con essa. La visione del mondo, di per sé unica, «entra in comunicazione con le altre mediante la lotta, la comprensione e la discussione; manifestandosi *incompiuta nel tempo* si mette in movimento e nell'*incontro con l'altro* cerca se stessa dal proprio fondo»<sup>53</sup>.

Il concetto di comprensione della visione del mondo esclude che il singolo la consideri oggettivamente, dall'esterno, poiché io non posso venir fuori dalla verità che è possibilità della mia esistenza, per contemplarla. Purtuttavia questo non rende impossibile la comprensione filosofica dell'altro, e il dialogo filosofico

---

<sup>51</sup> Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919); trad. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, Astrolabio, 1950, p. 362.

<sup>52</sup> Cfr. Fabio Cecchinato, *La prassi filosofica nella prospettiva jaspersiana*, in "Phronesis", II, 2, pp. 29-112.

<sup>53</sup> Karl Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 363.

## *Phronesis*

con l'altro, portatore insostituibile della sua verità, anzi ne costituisce la condizione di possibilità; perché la verità è singola, eppure è per le altre verità. In questo modo, la comprensione filosofica si può produrre autenticamente nel contatto tra due esistenze, ciascuna delle quali esprime e afferma se stessa nella propria verità. Filosofare significa esprimere e ascoltare questa verità esistenziale e accogliere per comprensione la verità dell'altro (empatia). Ne consegue che il filosofare è un agire essenzialmente comunitario, poiché soltanto nella comunicazione (per Jaspers: conoscenza necessaria) io vedo la verità dell'altra esistenza.

Non posso sospendere la serietà dell'esistenza: «non posso tirarmi indietro di fronte al mondo senza perdere con ciò il mio essere»<sup>54</sup>. Per esistere, devo essere presente (“inserirmi”) senza residui con quello che credo, desidero e penso, in ciò che faccio e in ciò che dico. La sospensione di questa veridicità o coerenza è, per me, una *caduta nel nulla*. Il senso esistenziale della comunicazione è ciò che mi fa dire che «io *sono* solo se *sono in comunicazione* con l'altro», poiché «da solo mi ritrovo nell'aridità e nella desolazione»<sup>55</sup>. La questione è che le *mie* stesse possibilità dipendono dalla libertà dell'altro: «io non posso diventare me stesso se l'altro non vuole essere se stesso. *Non posso essere libero se l'altro non lo è*»<sup>56</sup>. Nella situazione comunicativa si genera quindi la mia responsabilità per il destino dell'altro, e il peso della mia presenza mi costituisce nella mia irrimediabile solitudine: «non posso entrare in comunicazione con l'altro senza essere solo»<sup>57</sup>. Ritroviamo qui la tematica introdotta da Lévinas, vista però in un senso più positivo: la solitudine ineliminabile come fonte addirittura di rapporto.

Ci si può chiedere se nel dialogo si perviene ad una verità: «co-

---

<sup>54</sup> *Op. cit.*, p. 607.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 526.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 527.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 531.

loro che discutono non sanno ancora quello che veramente pensano», scrive Jaspers<sup>58</sup>, ed è per ciò che nel dialogo si chiarisce qualcosa. Ovviamente questo dialogo richiede la presenza responsabile di entrambi gli interlocutori *con tutto il loro essere*, richiede che essi siano “ingaggiati” personalmente, perché «la discussione razionale tende a risolversi in sofismi quando non è condotta da un uomo che con essa vada seriamente alla ricerca della cosa e di se stesso»<sup>59</sup>. Nell'autentico dialogo filosofico le due «esistenze entrano in contatto fra loro e reciprocamente *si dischiudono*»<sup>60</sup>, unite dall'istanza fondamentale etica della ricerca della verità e dell'autenticità. Infatti, come scrive ancora Jaspers, «parlare e pensare sono una cosa sola»<sup>61</sup>, perché la verità non ha alcuna consistenza al di fuori della situazione comunicativa, al di là della quale non può prodursi verità, ma solo un sapere *statico* che non ha natura veritativa. Se si scioglie la verità dalla comunicazione, essa non è più tale. Ecco quindi che la comprensione della filosofia avrà bisogno «non solo della comprensione oggettiva dei suoi contenuti, ma anche di incontri e rispondenza, quindi di *appropriazioni e ulteriori trasformazioni*»<sup>62</sup>.

Come ci ricorda Hadot, il discorso filosofico è «un mezzo privilegiato grazie al quale il filosofo può agire su se stesso e su gli altri»<sup>63</sup>. Il pensiero è «già da sempre *parte determinante* dell'agire e del sentire umani, perché la nostra sfera emozionale è *comunque ed immediatamente* condizionata dal nostro conoscere e dal nostro pensare»<sup>64</sup>. Una più chiara, dettagliata e coerente concezione del

---

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p. 571.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 585.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 584.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995), trad. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino, Einaudi, 1998, p. 170.

<sup>64</sup> Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 179.

## *Phronesis*

reale, quale può esser ottenuta attraverso un attento *esame del nostro pensare sul mondo*, non può di conseguenza non avere un *effetto* pratico sul nostro “stare al mondo”. “*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*”: uomo è il saggio e uomo è anche il filosofo; egli non è, né può essere, *distaccato e superiore* alle pene ed alle inquietudini del mondo. «Nel con-filosofare», come ricorda ancora Jaspers, «l'aspetto personale è il sottofondo che rimane come *coscienza morale*»<sup>65</sup>. Come si vede Jaspers ha ancora molto da dire sia alla *Da-seinsanalyse* che alla consulenza filosofica.

La speranza fragile è quella di aprire nuove possibili connessioni di senso, dove il senso nasce nell'apertura al mondo e nell'incontro con l'altro. Il senso e il conoscere, tuttavia, non devono devastare l'ambiguità che, come mistero, rimane e rimarrà sempre al fondo di ogni uomo (il sogno di un'ombra?). Noi *non* siamo leibnizianamente monadi senza finestre: siamo gettati e immersi *nel* mondo con le nostre speranze e le nostre disillusioni, le nostre angosce e la nostra disperazione, le nostre attese e la nostra gioia. Non c'è l'io, *da una parte*, e il mondo delle cose e delle realtà umane, *dall'altra*. L'io si riflette nel mondo e il mondo si rispecchia nell'io *in una circolarità senza fine*: viviamo *una sola radicale unità di significazioni*, tra io e mondo.

Come non si può fare-psichiatria se non, almeno in certe occasioni, dismettendo i panni del medico, così non si può fare-consulenza filosofica se non si ha il coraggio di abdicare ad ogni modello “scientifico” di analisi e di incontro.

---

<sup>65</sup> Karl Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 586.



*Phronesis*

# Libri per la pratica



## **Analisi**

**Frank Furedi**

***Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana* (Feltrinelli, Milano 2005)**

**di Laura Darsiè**

«Non ci si può sottrarre all'impressione che gli uomini di solito misurino con falsi metri, che aspirino al potere, al successo, alla ricchezza e ammirino queste cose negli altri, ma sottovalutino i veri valori della vita. Pure, nel formulare un qualsiasi giudizio generale di questo tipo, si corre il rischio di dimenticare la varietà del mondo umano e della vita della psiche».

Queste parole tratte dal *Disagio della civiltà* di Freud sembrerebbero non essere più attuali nel momento in cui ci avviciniamo alla lettura del testo di Furedi. Dalla sua analisi il quadro emergente della società odierna è infatti quello imperniato su una cultura che “prende molto sul serio le emozioni”.

Parrebbe dunque esserci contraddizione fra la società che “corre il rischio di dimenticare la vita della psiche” e quella che invece offre l'immagine di una cultura basata sulla valorizzazione delle emozioni. In tal senso, l'analisi di Furedi relativa al diffondersi sempre più incalzante di un *ethos terapeutico*, risulterebbe rassicurante poiché andrebbe a colmare quel senso di mancanza e di superficialità denunciati da Freud. Purtroppo non è così, perché l'indagine dell'autore ungherese, prendendo le mosse da un'analisi attenta e puntuale condotta perlopiù in America e nel mondo anglosassone, perviene a una conclusione critica dove l'imperversare della patologizzazione di ogni reazione emotiva negativa rispetto alle difficoltà della vita ha poco a che vedere con la vera sofferenza psichica del soggetto e con quel tratto nevrotico che lo caratte-

## *Phronesis*

rizza nel disagio della modernità. Ciò significa che un conto è la “terapeutica” unita alla sensibilità della cura, un altro conto è invece la “cultura terapeutica” intesa come strumento potente e dominante che gestisce le emozioni per trasformare la società.

Senza entrare nel merito di questa differenza e senza stabilire i confini etici fra ciò che rientra nel conformismo delle emozioni e ciò che può essere legittimamente manifestato come espressione autentica del sé, Furedi si preoccupa piuttosto di orientare il proprio sguardo sociologico in direzione del conformismo emotivo, quel fenomeno sociale per cui qualsiasi evento di portata negativa che si manifesti nel normale corso di un’esistenza, quali la sofferenza per il lutto di una persona cara, la separazione dal coniuge, la condizione di solitudine, un fallimento sul lavoro, o lo stress scolastico da esame, vengono considerati vere e proprie minacce per il benessere dell’individuo. La cultura delle emozioni invade ogni campo: il culto popolare, la politica, il luogo di lavoro, la scuola e la quotidianità. Termini come stress, dipendenza, ansia, depressione, coazione, trauma, emozioni negative, guarigione, sindrome, crisi di mezza età o *counseling*, entrano a far parte del gergo quotidiano, caratterizzano qualsiasi episodio dell’esistenza e pervadono ogni antro della nostra esistenza.

Con una notevole ricchezza di dati alla mano, Furedi passa in rassegna tutte le forme di patologizzazione che dalla sfera pubblica penetrano fino al regno della sfera privata, ravvisando una cultura dell’eccesso e dell’esagerazione rispetto alla normale valutazione di situazioni comunemente accettate come negative. L’espansione dell’interesse terapeutico riguarda tutti i settori della società. In particolare, il dilagare di un fenomeno che va sotto il nome di PTSD (disturbo post traumatico da stress) ha invaso non solo il mondo del lavoro in genere ma anche il servizio militare, la polizia e i servizi di emergenza. Dopo l’intervento degli operatori sociali e degli psicologi sui disagi mentali degli individui affetti da

PTSD, si è giunti alla conclusione che i funzionari di polizia stessero diventando troppo delicati per questo tipo di lavoro. La cultura del “prendersi cura degli altri” piuttosto che quella del “danno emotivo” in cui lo stato mentale prevarica sui numerosi effetti che può generare una situazione negativa, è diventato parte integrante del nostro stile di pensiero. Anche nel caso di una catastrofe come quella dell’11 settembre, Furedi ritiene rilevante il fatto che quasi immediatamente dopo il fatto, furono stanziati numerosi fondi per l’assistenza psichica e per gli aiuti psichiatrici rivolti alle persone direttamente coinvolte nel disastro. La dimostrazione del totale assecondamento di questa alterazione propria alla cultura terapeutica è data dal fatto che l’assenso a questo provvedimento fu pressoché totale e soltanto un esiguo numero di psicologi e psichiatri espresse la preoccupazione per l’escalation aggressiva e smisurata dei numerosi interventi. Gerald Rosen, un sostenitore di questa tesi, affermò: «Invece di ricordare che quando si è stressati è normale fare brutti sogni o avere il sonno agitato, vanno dicendo che queste reazioni sono “sintomi di PTSD” se non addirittura PTSD conclamata».

Alla base di questa esagerazione è, secondo l’autore una tendenza nata dopo gli anni Sessanta e oggi ormai consolidata, che ha alimentato il fenomeno del “determinismo emotivo”. Secondo questo principio sostenuto da Daniel Goleman e da Furedi criticato, «le emozioni non elaborate e non gestite sono all’origine dei mali che affliggono la società». Quest’ottica “deterministica” raggiunge poi il suo apice con lo psicologo americano Jerrold Post: «“tutto era cominciato nel grembo materno“. Secondo Post la madre di Saddam “aveva tentato di suicidarsi e abortire”. Questa esperienza aveva “ferito la sua autostima”, dando origine a una condizione nota con il nome di sé ferito». Così come per l’individuo, anche per le catastrofi e per tutti i crimini della storia vale lo stesso principio: la vera causa viene fatta risalire a partico-

lari patologie mentali. Il passaggio dalle motivazioni sociali ed economiche a quelle della personalità nell'interpretazione di tutto ciò che accade intorno a noi, attesta che il determinismo emotivo è ormai oggetto della nostra cultura. La malattia è talmente diventata di moda che manifestare in pubblico le proprie emozioni può contare sull'appoggio e l'approvazione della società. L'aumento dell'*audience* per il successo dei *reality show* trova la propria motivazione in questa tendenza. La stessa politica, svuotata ormai del suo significato autentico di passione ideologica è costretta a trovare le proprie risorse nella cultura delle emozioni. Nella contemporaneità, la politica ha gradualmente perso il suo elemento vitale: non è più caratterizzata da quel "fuoco sacro" alimentato dalla passione. In questa perdita di significato si assiste a uno spostamento che dal politico si dirige al personale. Siamo commossi dalle lacrime di Bush di fronte alla tragedia dell'11 settembre e ci si accontenta degli slogan elettorali alla Bill Clinton: "I feel your pain" per ritrovare un ideale politico comune in grado di muovere ancora gli animi. Se la passione politica è morta come ideologia, ne viene che essa si rivolge a un imperativo terapeutico frutto di una consapevole strategia: «alcuni critici del liberismo capitalista hanno ipotizzato che la terapia costituisca un veicolo attraverso cui sdoganare idee thatcheriane e reaganiane di responsabilità individuale». In tal senso, da un lato viene sfruttato il concetto di accentuazione individualistica del sé e dall'altro, la medicalizzazione ha l'effetto di distogliere «l'attenzione dai fattori politici e ambientali che possono rendere così difficile e faticosa la vita moderna».

È in tal senso che Furedi denuncia una dimensione manipolativa delle pratiche terapeutiche dove la politica ha plasmato la psicologia delle masse adottando consapevolmente la "cultura terapeutica" come strumento di controllo sociale. In virtù di questo fenomeno si assiste anche a una legittimazione dello *status* di ma-

lato nel mondo dell'industria. Nel dopoguerra viene elaborata da Talcott Parsons la teoria di una terapeutica permissiva secondo la quale il "ruolo del malato" «esonera l'individuo dall'obbligo di comportarsi secondo le aspettative sociali e morali predominanti perché la condizione di malattia non può essere considerata una colpa del malato e la malattia può giustificare in una certa misura l'esonero da certe prestazioni». Grazie all'intervento terapeutico, il lavoratore che nel colloquio esprime le sue emozioni e ha l'impressione di sentirsi compreso, ha la sensazione di essere re-integrato in un sistema dal quale inizialmente si sentiva escluso. Quest'ottica empatica e permissiva che ha come motto: «non giudicare! tutti noi possiamo essere malati!», crea così un accesso privilegiato alla soggettività da parte degli esperti e ricompensa il conformismo con una diagnosi. Ne viene che quella forma di dipendenza per cui un individuo entra in terapia e che dovrebbe teoricamente sparire dopo un lavoro clinico sulla parola, si sposta invece su un altro piano: quello della dipendenza dalla terapia stessa. È come se a questo punto l'individuo non potesse più fare a meno di considerarsi malato per sentirsi accettato dalla società. Secondo Furedi, il ruolo di malato viene assunto come affermazione di un'identità: si tratta di una sostanziale ridefinizione della personalità dove l'individuo è soggetto passivo di un sistema che asseconda la logica del vittimismo e della sofferenza.

Di qui il mito dell'*ethos terapeutico* nel quale l'uomo si trova immerso così, quasi per caso, inconsapevolmente, come una specie di ingranaggio dove l'individuo che comunica il proprio disagio, mettendo in piazza le proprie emozioni viene, in virtù della propria vulnerabilità, accettato dalla società. La sua impotenza lo rende vittima di una codipendenza in cui tutto ciò che accade è conseguenza inevitabile dell'esperienza infantile. L'adulto, vivendo il copione che è stato scritto durante l'infanzia, può giustificare atti eticamente condannabili come per esempio la pedofilia. A. W.

## *Phronesis*

Sipe, psicoterapeuta ed ex prete, dal suo ritiro in California, affermò che i giovani preti sono “vulnerabili” e citò ricerche che dimostrano che la depravazione sessuale può indurre a cercare bambini. Il fatto che la deresponsabilizzazione morale riguardo ad atti come la pedofilia riguardi anche il mondo ecclesiastico, dimostra che nessuna istituzione è ormai immune dall’influenza della cultura terapeutica. La codipendenza spersonalizza la responsabilità del comportamento patologico. Deresponsabilità, dunque, come sinonimo di vulnerabilità e consapevolezza della propria impotenza. In tal senso l’accettazione della propria condizione, oltre a evitare il cambiamento e a omologare il soggetto a una società vittimistica, fa leva sul mito dell’autostima alterandone, a mio parere, il contenuto etico di responsabilità. La nozione autentica di autostima ha infatti a che fare con un’eticità del soggetto consapevole dei propri atti. In un’ottica vittimistica, l’effetto dannoso di certe azioni legittimate da una originaria condizione di sofferenza, viene minimizzato, con l’inevitabile conseguenza di una vera e propria distorsione del concetto di responsabilità.

Il mito dell’autostima che finisce per identificarsi nel semplice processo di autoaccettazione, è secondo Furedi il risultato di un processo storico che trova le sue ragioni nell’indebolimento del concetto di tradizione. Secondo una dettagliata indagine sociologica condotta negli Stati Uniti, l’autore sostiene che con l’indebolimento dell’influenza dell’autorità tradizionale sulla conduzione della vita quotidiana, si assiste a una perdita del valore della tradizione. L’effetto di questo processo corrisponde a una modificazione del rapporto fra individuo e autorità esterna. La conseguenza diretta di un tale meccanismo consiste infatti in un declino della tradizione e in uno spostamento dall’autorità esterna verso quella interna. Ne deriva la legittimazione di un comportamento svincolato da un fine comune e più incline a una centratura sul sé. In un clima di incertezza totale, si assiste a un venir me-



no della solidarietà sociale sostituita da un processo di individualizzazione. L'isolamento aumenta e per cercare di superarlo, si ricorre alla terapia. L'ascolto terapeutico è infatti l'unico momento in cui l'individuo sente di ricevere quell'attenzione che altrimenti, nell'affidamento ai tradizionali modelli come la famiglia, gli verrebbe a mancare. Ecco perché secondo il sociologo tedesco Max Weber ci troviamo di fronte al fenomeno del "disincantamento", poiché l'uomo, in mancanza di ideali esterni, preferisce affidarsi all'ideologia terapeutica che promette "l'incontro con il vero sé".

Se i risultati di questa analisi corrispondono allo stato reale delle cose, sorge allora spontanea la domanda: «che ne è della verità del soggetto, di quella autenticità del sé che differenzia un individuo da un altro, rendendolo autonomo, indipendente ed artefice del proprio destino? Furedi a questa domanda non fornisce risposta dal momento che la sua analisi è volta principalmente a denunciare uno stato di fatto in cui l'*ethos terapeutico* ha ormai preso il sopravvento.

Senza nulla togliere al valore di questa indagine sociologica, leggendo il testo di Furedi, si avverte l'impressione che l'autore non abbia, tuttavia, alcun interesse nell'approfondire certe questioni relative al sé. Mi riferisco, in particolare, all'importanza che un'autentica indagine conoscitiva sul sé può assumere in relazione al disagio esistenziale che pervade l'epoca della modernità. Senza operare distinzioni di nessuna sorta, dal momento che per Furedi l'*ethos terapeutico* è onnicomprensivo di ogni forma di terapia, e senza fornire all'individuo strade alternative per sottrarsi al conformismo emotivo, il sociologo ungherese si limita ad accennare al fatto che le teorie classiche come quella freudiana e quella platonica, oltre ad asserire la necessità di un controllo sulle emozioni, sostengono una terapia dell'anima in cui l'uomo è ad un tempo artefice e prodotto del proprio destino. Nella psicoanalisi non vengono valorizzate le emozioni ma si esplorano le conseguenze

## *Phronesis*

delle pulsioni irrazionali che possono avere effetti distruttivi sulla vita pubblica, mentre nella filosofia platonica l'accentuazione delle emozioni ha l'effetto paradossale di impedire alla gente di trovare soluzioni alle proprie sofferenze.

Pur non essendo privi di fondamento, questi accenni sono a mio parere del tutto decontestualizzati rispetto all'attualità del pensiero di Platone e di Freud. Queste "teorie classiche", come le chiama Furedi, non sono affatto morte. La psicoanalisi come del resto la consulenza filosofica sono forme di indagine sul sé che non conducono alle conclusioni di cui sopra. Senza entrare nel merito delle differenze fra le due discipline, è sufficiente affermare che un'analisi sugli effetti deleteri del conformismo emotivo non può esulare da un'ulteriore indagine sugli effetti positivi di un'autentica ricerca sul sé. Analizzare la "strumentalizzazione delle emozioni" non significa assolutizzare automaticamente la generalizzazione di questo processo. Per tutto lo svolgimento del testo, le nozioni di psiche, anima, inconscio non vengono né menzionate né tantomeno approfondite. Come si può parlare di terapia delle emozioni, seppur in senso negativo, senza chiamare in causa il regno dell'invisibile? Che ne è allora di quel filone di conoscenza filosofica del sé, intesa come "terapia dei mali dell'anima"? In tal senso ritengo che non si possa accogliere l'indagine di Furedi come completa ed esaustiva: l'indagine sulla complessità dell'individuo non può offrire prospettive positive se si ferma a un'analisi superficiale della soggettività. Il sociologo ungherese perviene a conclusioni che non offrono vie di scampo: è convinto che chi si sottopone a una terapia, qualsiasi essa sia, è inesorabilmente destinato a peggiorare i propri rapporti umani. Se infatti, l'indagine sul sé dovrebbe condurre teoricamente a un miglioramento delle relazioni con i propri amici e familiari, in realtà non fa altro che complicare lo stato delle cose alterando i rapporti preesistenti e complicando la comunicazione fra gli individui: «La

## *Phronesis*

manca di una rete di rapporti rischia di lasciare l'individuo privo di supporto e la problematizzazione dei rapporti interpersonali riduce la prospettiva di poter creare dei legami stabili e organici alla propria esperienza».

Si è già detto che queste conclusioni, in parte accettabili ma non certamente generalizzabili, non rendono affatto giustizia alla situazione reale relativa al disagio dell'anima e alla complessità che lo caratterizza. Non solo, ma sarebbe stato interessante se oltre all'analisi dell'*ethos terapeutico*, fossero state sviscerate altre questioni relative ad alcune differenze fondamentali come quelle fra i concetti di responsabilità e senso di colpa, autostima e autoaccettazione, egoismo e sicurezza di sé, *ethos* delle emozioni e controllo delle passioni.

Delinare queste differenze avrebbe certamente aiutato a trovare delle vie d'uscita e a riposizionare la dimensione del soggetto in una sfera etica di dignità umana che non ha nulla a che vedere né con la manipolazione dell'irrazionalità umana né tantomeno con il suo controllo. Forse lo stesso Spinoza, ossessionato a suo tempo dalle "emozioni", sarebbe riuscito a consolarci e a offrirci una *chance*, affermando che la ragione non è l'"antagonista" del desiderio o del mondo irrazionale, non è l'inverso o la negazione delle passioni fondamentali: la ragione, in realtà, è una "trasformazione" del desiderio.



**Analisi**

**László Mérő, *I limiti della razionalità. Intuizione, logica e trance-logica* (Bari, Dedalo, 2005)**

**di Andrea L'Episcopo**

La comprensione suprema  
trascende questo e quello.  
L'azione suprema unisce  
grande ingegnosità e assoluto distacco.  
La realizzazione suprema consiste  
nel comprendere l'immanenza senza  
speranza.

**Osho Rajneesh**

*Canto di Mahamudra,  
da Tantra. La comprensione suprema*

Il titolo del testo di Mérő è senz'altro una potenziale fonte di equivoci per il lettore che si accosti alle quasi quattrocento fitte pagine di aneddoti, esempi, esperimenti, argomentazioni, riflessioni e ipotesi. Lo è a maggior ragione se il lettore in questione è un assiduo frequentatore delle pagine di *Phronesis*, e per due motivi opposti ma simmetrici: da una parte, infatti, il titolo sembra promettere la disamina di un argomento, quello dei limiti della razionalità, decisamente interessante per il consulente o l'aspirante tale (argomento problematico, nella misura in cui investe la possibilità stessa della "filosoficità" della consulenza); dall'altra, il riferimento alla logica e alla molto meno nota trance-logica, può insinuare il ragionevole dubbio di stare maneggiando un tomo, magari anche interessante, ma che con la consulenza c'entri come il sempre inopportuno cavolo a merenda. Sono tuttavia abbastanza convinto che le scarse note biografiche, offerte dalla quarta di

copertina, basteranno a vincere le ultime resistenze del nostro lettore: László Méré, infatti, oltre a essere un matematico, è anche uno psicologo, ben addentro alle scienze cognitive e all'intelligenza artificiale, e in rapporto di collaborazione con il Rúbik dell'omonimo cubo rompicapo.

“Entrando” nel libro, la prima cosa da notare è la struttura: quattro parti formate ciascuna da quattro capitoli (ad eccezione della quarta, che ne conta cinque, per via del capitolo “aggiunto” sul pensiero mistico<sup>1</sup>), con un rigore matematico che sembra alludere alla compattezza delle argomentazioni che tale struttura racchiude. È subito chiaro che non abbiamo a che fare con il pensiero “fossile” consegnatoci dalla tradizione filosofica, né con una dogmatica negazione di tale concetto, quanto piuttosto con una sua demistificazione e pluralizzazione<sup>2</sup>.

La prima parte, *La molteplicità del pensiero*, espone in maniera sintetica praticamente tutti i temi principali dell'opera, nella forma di una delle numerose variazioni in cui l'autore ungherese li articola. Attraverso il resoconto di esperimenti condotti sia su soggetti in stato di ipnosi, sia su soggetti che simulavano tale stato, l'autore ci introduce al concetto di trance-logica di Orne:

*In tale stato (...) non si è affatto turbati (...) se si percepiscono (...) cose decisamente illogiche. Ci si comporta comunque in modo razionale e realistico.* (LR, p. 24)

La trance-logica è dunque una logica solo in senso improprio, giacché la sua peculiarità consiste nell'essere illogica, nel-

---

<sup>1</sup> «In realtà questo capitolo avrebbe dovuto costituire solo una parte del capitolo precedente, per quello che ha concretamente da dire». László Méré, *I limiti della razionalità*, Bari, Dedalo, 2005 (d'ora in poi LR), p. 304.

<sup>2</sup> È lo stesso tipo di operazione che l'autore ha condotto nella sua opera precedente, *Calcoli morali. Teoria dei giochi, logica e fragilità umana* (anch'essa edita per i tipi della Dedalo). La differenza fondamentale riguarda l'armamentario teorico e sperimentale mobilitato in ciascuno dei due testi; tali arsenali, nella loro eterogeneità, finiscono per costituire un unico ed energico sostegno alle tesi di Méré.

l'accogliere in sé la contraddizione senza perciò sfociare nell'irrazionalità *tout court*, ma anzi contemplando persino la cognizione e una forma di deduzione che conserva integro il rapporto fra processo di pensiero e verità.

Il capitolo dedicato alla logica formale, dopo una convincente (per quanto niente affatto originale) difesa del sistema contro l'impossibilità di dimostrarne la coerenza, ci offre dei validi esempi sperimentali a sostegno della tesi che nega la naturalità dei sillogismi. In uno degli esperimenti, ai soggetti sono presentate quattro carte, ciascuna con un numero su un lato e una lettera sull'altro; le carte che hanno una consonante sono valide a prescindere dal numero che appare sull'altra faccia, quelle con le vocali lo sono solo se il numero è pari. I soggetti devono stabilire quali sono le carte valide, girandone il minor numero possibile, e partendo da una situazione in cui i simboli visibili sono E - K - 4 - 7. Ebbene, l'esperimento condotto da Wason e Johnson-Laird su studenti in psicologia ha riscontrato una percentuale di successi nello svolgimento del compito pari al 4%<sup>3</sup>. Si potrebbe accogliere un risultato del genere con malignità, come ottima base per illazioni sul livello intellettuale degli studenti in psicologia, ma ciò che in realtà significa è che gli esseri umani in genere incontrano grosse difficoltà quando si imbattono nel *modus tollens*<sup>4</sup>, che è il sillogismo che ci dice che la carta che ci mostra il 7 deve essere girata, mentre sono perfettamente a proprio agio con il *modus ponens*, che ci ingiunge di girare la carta con sopra la lettera E. I risultati di questo esperimento sono ancora più sorprendenti se confrontati a quelli ottenuti sottoponendo ai soggetti sperimentali un

---

<sup>3</sup> Per inciso, le carte che devono essere girate per pervenire alla soluzione corretta sono quella con sopra la lettera E, e quella con sopra il numero 7.

<sup>4</sup> «1) Se il fondamento (*antecedens*) è vero, allora anche la conseguenza (*consequens*) è vera: ecco il *modus ponens*. 2) Se la conseguenza (*consequens*) è falsa, allora anche il fondamento (*antecedens*) è falso: *modus tollens*». Immanuel Kant, *Logica*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

problema che aveva esattamente la stessa struttura di quello appena esaminato (*modus ponens*, *modus tollens*), ma in cui al posto delle carte c'erano degli assegni: in questo caso, la stragrande maggioranza dei soggetti è pervenuta alla soluzione corretta senza difficoltà, con buona pace del *modus tollens* e, a ben vedere, della logica formale stessa, giacché è stata la concretezza e dunque la familiarità del problema a suggerire una soluzione che per via esclusivamente logica, come abbiamo visto, si era dimostrata quasi inaccessibile. Non si tratta di rinnegare la logica, ma di adottarne un'altra, solo parzialmente contraddittoria<sup>5</sup>, e proprio per questo motivo non puramente razionale: è la logica delle cose, quella che di fatto seguiamo nella vita quotidiana, e che presenta numerosissime affinità con la trance-logica. In estrema sintesi,

*Il pensiero umano è essenzialmente non razionale, anche nei casi in cui i metodi della pura logica possono essere impiegati molto efficacemente.*  
(LR, p. 54)

La logica formale mantiene ovviamente, nel quadro delineato da Mérő, un'importanza notevole in quanto strumento di costruzione e di trasmissione del sapere scientifico. Sul dualismo logica delle cose/logica formale, l'autore innesta un altro tema che percorrerà carsicamente tutto il volume, vale a dire l'opposizione fra riduzionismo e olistico: se è innegabile che il primo sia il paradigma della scienza occidentale<sup>6</sup>, è altrettanto vero che «il pensiero umano quotidiano è più olistico che riduzionistico» (LR, p. 69). L'opposizione fra pensiero scientifico e pensiero quotidiano non è ovviamente così netta, tanto che queste due facoltà sono acco-

---

<sup>5</sup> «(...)se in un sistema logico della logica esiste anche una sola contraddizione, all'interno del sistema è possibile dimostrare ogni affermazione. (...) In breve: un sistema della logica non può essere solo «un po'» contraddittorio. Se è contraddittorio in un punto, lo è del tutto» (LR, p. 41).

<sup>6</sup> Fatte salve significative eccezioni, fra le quali l'autore include il principio di conservazione dell'energia, le leggi di rifrazione, il principio filogenetico fondamentale di Haeckel, il darwinismo, la scoperta dell'inconscio e la teoria della relatività.



## *Phronesis*

munate dall'uso che entrambe fanno dei modelli. Partendo dalla definizione di modello come ciò che «ha una struttura più semplice e chiara di ciò che descrive» (LR, p. 76), Mérõ ci presenta il concetto di buonsenso come capacità, nelle singole situazioni concrete, di selezionare i modelli appropriati, vale a dire più rispondenti alla famosa logica delle cose; come è noto, proprio la mancanza di buonsenso è quasi sempre alla radice dei fallimenti dei programmi di Intelligenza Artificiale (IA, d'ora in poi), e gli esempi riportati di *Eliza* e *Doctor*, due programmi di conversazione, non fanno eccezione. Di grande interesse è la distinzione operata dall'autore, sulla base dei rispettivi paradigmi, fra IA, scienza cognitiva e psicologia cognitiva.

La prima parte si conclude con un paragrafo dedicato al confronto fra pensiero occidentale e pensiero orientale, che riprende il binomio riduzionismo/olismo e lo sviluppa nella decisa affermazione della pluralità delle vie che conducono al nirvana, dove con il termine “nirvana” si intende anche solo il conseguimento della conoscenza, pluralità misconosciuta dalla “parte” occidentale:

*Nelle culture occidentali, il sapere, la conoscenza del mondo, occupa una posizione più o meno simile a quella del nirvana nelle culture orientali (...). Alla nostra cultura manca per l'appunto la saggezza per riconoscere che «esistono molte strade per il nirvana». (LR, p. 92)*

Per questa mancanza di saggezza, l'uomo occidentale non riesce normalmente a capire quale possa essere il senso dei kōan, le storie, di solito brevi, che i maestri del buddhismo zen hanno creato per i loro allievi. Il senso dei kōan, ci dice Mérõ, consiste nell'essere insensati; sono sì degli enigmi, ma l'ambito in cui possono essere risolti non ha nulla a che vedere né con la scienza, né con il pensiero quotidiano:

*La soluzione sta nel travalicare o nel trascendere la sfera del ragionamento in cui le cose terrene sono risolvibili o non lo sono. (LR, p. 91)*

La seconda parte del libro, *Gli elementi del pensiero*, si occupa diffusamente del concetto di schema cognitivo, che designa le unità minime di pensiero dotate di significato autonomo, le quali si formano solo sulla base di schemi preesistenti, e interagiscono solo fra loro. È un concetto definito in modo vago, ma ci consente di strutturare ipotesi psicologiche economiche e realistiche, e per di più rinforzate da numerose conferme sperimentali<sup>7</sup>. Infatti, se da una parte non abbiamo alcuna prova dell'esistenza fisica degli schemi cognitivi, dall'altra i ricercatori sono riusciti a misurare il tempo che gli esseri umani impiegano per passare dall'uno all'altro, stimandolo in circa settantacinque millisecondi; sempre per questa via, sono pervenuti alla conclusione secondo la quale gli schemi sono organizzati gerarchicamente, anche se non è infrequente che uno schema che dovrebbe essere di livello inferiore rispetto a un altro, finisca invece per essere più generico di quest'ultimo<sup>8</sup>. Le gerarchie che presiedono alle interrelazioni fra i nostri schemi cognitivi non sono dunque univocamente piramidali, e per la strana forma che potrebbe descriverle l'autore ha coniato la definizione Gerarchie Aggrovigliate. L'aggrovigliamento è determinato dalla necessità di cambiare continuamente sistema di riferimento per trovare risposta alle domande che la vita, in modo più o meno diretto, ci pone continuamente, giacché, e sin dal 1931 Gödel lo ha formalmente dimostrato<sup>9</sup>, «se all'interno

---

<sup>7</sup> «Il concetto di schema cognitivo ha più qualità in comune con le nozioni di flogisto e di etere, che con i concetti fondamentali dei paradigmi della fisica e della chimica attuali» (LR, p. 133).

<sup>8</sup> «Concetti come compito, lavoro e apprendimento hanno ognuno una connotazione leggermente diversa se compito è più generico di lavoro, lavoro più generico di apprendimento e apprendimento più generico di compito» (LR, p. 104).

<sup>9</sup> «Gödel dimostrò che, all'interno di un sistema rigidamente logico come quello che Russell e Whitehead avevano sviluppato per l'aritmetica, è possibile formulare proposizioni che sono indecidibili o indimostrabili nell'ambito degli assiomi del sistema. In altre parole, all'interno del sistema esistono certe asserzioni ben precise che non possono essere né dimostrate né invalidate». Carl B. Boyer, *Storia della matematica*, Milano, Mond-

della nostra logica vogliamo rimanere aperti a tutte le verità è necessario cambiare i sistemi di riferimento» (LR, pp. 108/109).

Gli schemi cognitivi sono anche definiti come preconditione per il riconoscimento e dunque per la possibile comprensione di ciò che ci circonda, attraverso l'interscambio continuo di schemi, appunto, che Memoria a Lungo Termine (MLT) e Memoria a Breve Termine (MBT) intrattengono, essendo la prima una sorta di magazzino di stoccaggio e la seconda la memoria di lavoro. La MBT è la funzione psicologica di raccordo con il mondo, dato che trae informazioni sia dalla MLT, nel sorprendentemente piccolo numero di sette schemi al massimo<sup>10</sup>, sia dal mondo stesso; essa è "l'organo" che recepisce i dati<sup>11</sup>, modificando gli schemi esistenti o favorendo la generazione di nuovi schemi nella MLT.

Abbiamo visto che ciascuno di noi può disporre al massimo di sette schemi attivi nella MBT; come si spiegano allora le profonde differenze di abilità che, nello svolgimento di determinati compiti, intercorrono fra un individuo e l'altro? Il tentativo di rispondere a questa domanda costituisce il nocciolo della terza parte del libro, *La natura della competenza specialistica*. Attraverso un semplice esperimento, basato sul riconoscimento delle posizioni sulla scacchiera da parte di grandi maestri di scacchi, si è giunti a stimare in un

---

dori, 1990, pp. 695/696. Méré estende la portata di questo risultato alla sfera del pensiero quotidiano anche sulla scorta del celeberrimo testo *Gödel, Escher, Bach. Un'eterna ghirlanda brillante*, di Douglas R. Hofstadter. È una suggestione senz'altro stimolante, ma, dal punto di vista formale, molto forzata, giacché il teorema di Gödel ha delle condizioni di applicabilità che non sono ovviamente soddisfatte nell'ambito del pensiero non razionale, come riconosciuto in parte dallo stesso autore a pagina 350, la stessa in cui ci presenta il virus dell'HIV come un'incarnazione di questo teorema.

<sup>10</sup> Il numero non ha nulla a che vedere con la complessità degli schemi: «Se diciamo ai soggetti dell'esperimento sette sillabe insensate o anche lettere che non formino una parola, o sette citazioni o modi di dire famosi, costoro sono generalmente in grado di ripeterle correttamente. (...) La cosa interessante è che sette frasi ben note possono contenere dozzine di parole e centinaia di lettere» (LR, p. 135).

<sup>11</sup> «(...) la percezione non è altro che l'immissione nella MBT di pochi schemi già noti alla MLT» (LR p. 158).

numero compreso fra cinquanta e centomila il numero di schemi immagazzinati nella loro MLT; questa stima numerica è da dieci a cento volte maggiore rispetto a quella riguardante coloro i quali appartengono al livello, immediatamente inferiore, degli aspiranti maestri. Le differenze di abilità fra i diversi esseri umani non si spiegano solo su base quantitativa, dato che anche l'organizzazione<sup>12</sup> e dunque la complessità degli schemi contribuiscono, a pari titolo, a rendere determinati livelli di abilità non solo rari, ma anche difficilmente esprimibili in modo simbolico. Il livello di competenza dei grandi maestri<sup>13</sup> è quello in cui il pensiero intuitivo soppianta definitivamente quello logico, con uno scarto qualitativo in termini di creatività che non è in alcun modo comunicabile, proprio perché estraneo all'ambito della logica:

*il grande maestro difende la propria posizione più con l'aiuto di analogie che non attraverso argomentazioni direttamente professionali. (LR, p. 184)*

La stessa complessità degli schemi che, assieme al loro numero, "fa" un grande maestro, è anche ciò che impedisce che la quantità di schemi cresca a dismisura; in questo caso è all'opera un meccanismo di autoregolazione della complessità che è sempre presente negli organismi, pena la loro estinzione, giacché, superata la soglia limite, la complessità diventa un elemento evolutivamente disfunzionale<sup>14</sup>. La limitatezza del numero massimo di schemi che un individuo può conservare nella sua MLT ha un'altra, importantissima conseguenza: la necessità della specializ-

---

<sup>12</sup> «L'organizzazione è (...) più importante della massa dei dati concreti» (LR, p. 165).

<sup>13</sup> «... il talento è la capacità di raggiungere il livello dei grandi maestri» (LR, p. 192). Questa definizione, collocando il concetto di talento all'interno di una cornice di riferimento ampia e coerente, rappresenta senz'altro un contributo alla demistificazione di un concetto da sempre piuttosto oscuro, ed è un esempio dell'interazione continua fra pensiero quotidiano e pensiero scientifico, alla quale l'autore dedica più di una riflessione.

<sup>14</sup> Méréo cita, come esempio di organismo estintosi per eccesso di complessità, quello dei dinosauri.

zazione scientifica, vale a dire la necessità della continua suddivisione del sapere in discipline autonome sempre nuove. Il limite di complessità fa infatti sì che una disciplina non possa richiedere, a coloro i quali la praticano, più delle svariate decine di migliaia di schemi dei grandi maestri; superato tale limite, dalla disciplina in questione dovrà necessariamente distaccarsi una nuova branca del sapere. In generale, la profondità di ogni disciplina «è determinata dalla complessità che un grande maestro è in grado di cogliere» (LR, p. 211). La profondità delle diverse discipline è raffrontabile, e non dipende solo dal numero di schemi in gioco: negli scacchi e nel go, infatti, il numero degli schemi è identico, ma la profondità del go supera quella degli scacchi di sei classi<sup>15</sup> circa; la differenza deve dunque risiedere nella complessità degli schemi in questione, che nel caso del go appaiono essere molto più simili a quelli della vita quotidiana<sup>16</sup>, data anche la coincidenza fra la profondità dell'intelligenza umana, stimata in base allo spettro di misurazione dei test di intelligenza in quindici/sedici classi, e quella del go stesso.

L'ultimo capitolo di questa terza parte si occupa dei paradigmi e dello sviluppo dell'IA, e ancora una volta contrappone il riduzionismo dell'IA forte ad altri approcci, parzialmente olistici, e a ciò che costituisce, per la formalizzazione, uno scoglio davvero insormontabile, vale a dire l'intuizione, che è la sensazione della verità, se non è accompagnata dalla capacità di dimostrarla logicamente:

---

<sup>15</sup> Le classi di differenza, unità di misura della profondità delle discipline, sono definite sulla base del sistema di assegnazione del punteggio nelle classifiche mondiali degli scacchisti: «dai 1300 punti di un principiante fino ai 2800 del campione mondiale, ogni 200 punti si passa da una classe all'altra. Dal calcolo risulta che per gli scacchi esistono da otto a nove classi» (LR, p. 226).

<sup>16</sup> «Il go è un prodotto del pensiero orientale: mira ad essere una rappresentazione del mondo»; «Noi in genere riteniamo gli scacchi un bellissimo gioco, ma non li reputiamo assolutamente l'essenza del pensiero occidentale» (LR, p. 230).

## *Phronesis*

*l'intuizione è un modo di esistere degli schemi cognitivi, così come forse la vita non è altro che il modo di esistere di proteine in grado di riprodursi senza poter giustificare il senso della loro esistenza.* (LR, p. 244)

Lo stato attuale dell'IA viene sintetizzato in un espressionistico paradosso: «...i programmi che lavorano in maniera soddisfacente non sono intelligenti, mentre quelli intelligenti non lavorano in maniera soddisfacente» (LR, p. 257), mentre le previsioni per il futuro ci dicono della possibilità teorica di un'IA che, qualora venisse realizzata anche concretamente, con ogni probabilità non avrebbe nulla a che vedere con l'intelligenza umana.

Siamo infine giunti alla quarta e ultima parte, *Al di là della pura razionalità*, che si apre proprio con la definizione di cosa sia la pura razionalità, vale a dire, sostanzialmente, un sinonimo della logica formale, nella misura in cui quest'ultima rappresenta una sorta di ponte fra modelli mentali diversi. Si torna poi ai problemi gödeliani o indecidibili, gli Strani Anelli che fanno andare nel pallone le nostre macchine più sofisticate ma che noi, poveri esseri umani, riusciamo, se non a risolvere, quantomeno a evitare; Méréo spiega questa nostra sorprendente capacità tramite la teoria della razionalità limitata e il ricorso a metodi euristici, che ci consentono di cambiare sistemi di riferimento in forza di metaschemi come, ad esempio e in base alle tesi dell'economista Simon, la soddisfazione. È il pensiero intuitivo, caratteristico, come abbiamo visto, dei grandi maestri, che «incrementa la complessità comprensibile di un altro ordine di grandezza» (LR, p. 275), e si insinua anche nei processi deduttivi, nei quali, sebbene siamo in possesso di tutte le regole che conducono dalle premesse alle conclusioni, nessuna di esse ci dice quale applicare per progredire verso la soluzione; allo stesso tempo, è anche vero che, aumentando gli ambiti coperti dal pensiero razionale, lo sviluppo di

quello intuitivo viene fortemente agevolato<sup>17</sup>. Il pensiero intuitivo non può ovviamente essere accostato a capacità computazionali o a schematismi *strictu sensu* razionali; è piuttosto il concetto di euristica a essere di nuovo tirato in ballo. Più precisamente, al livello intuitivo sembrano essere all'opera metodi euristici generali o schemi cognitivi di alto livello, la cui realtà psicologica appare essere confermata da numerosi esperimenti; in dettaglio, si tratta dell'euristica del riconoscimento degli schemi e di quella di ancoraggio<sup>18</sup>. Tali schemi di alto livello agiscono su base non-razionale, ma la nostra esperienza ci dice chiaramente che, normalmente, il comportamento degli esseri umani tende a essere più o meno razionale; per conciliare la realtà psicologiche delle euristiche e la (parziale) razionalità umana, l'autore introduce due meta-schemi, la razionalizzazione e l'intellettualizzazione, che assolvono al compito di armonizzare le euristiche rispettivamente con il linguaggio quotidiano e con quello professionale<sup>19</sup>. In base al modello così grossolanamente tratteggiato, siamo dunque al cospetto di un'intuizione che assume le fattezze della realtà psicologica fondamentale, e di una ragione che viene ridimensionata a funzione derivata, con il solo fine (sociale o comunque legato alla comunicazione) di armonizzare e mediare il sostrato intuitivo.

---

<sup>17</sup> «L'intuizione viene sempre prima del pensiero razionale, perché essa consente il coordinamento di un numero molto maggiore di schemi cognitivi. Contemporaneamente, i risultati ottenuti attraverso il pensiero intuitivo moltiplicano i risultati ottenuti attraverso il pensiero razionale e ampliano il campo di impiego dei problemi che possono venir risolti in tal modo. Ciò fornisce a sua volta una base sempre più estesa per lo sviluppo del pensiero intuitivo» (LR, pp. 279/280).

<sup>18</sup> Tversky e Kahnemann, ripetutamente citati nel testo, propongono una terza euristica fondamentale, quella della rappresentatività, che Méréau ritiene tuttavia un epifenomeno dell'euristica di riconoscimento dei modelli.

<sup>19</sup> L'autore tralascia di chiarire se questi meta-schemi posseggano o meno realtà psicologica, ma nega con decisione che la logica formale, se vista come ulteriore meta-schema, possa ambire a tale realtà; di più, anche considerando l'approccio scientifico, «da formalizzazione del linguaggio scientifico appare un epifenomeno dell'obiettività» (LR, p. 299).

## *Phronesis*

Il capitolo “aggiunto”, *Pensiero mistico*, oltre a elencare tutta una serie di ben note differenze fra il mondo occidentale e quello orientale<sup>20</sup>, riprende il concetto di *omniattività* (coniato da Talbot) per designare il pensiero mistico nel suo sfuggire tanto all’oggettività, quanto alla soggettività; è tuttavia di gran lunga più interessante, a mio avviso, l’inclusione del concetto di illuminazione nel paradigma degli schemi cognitivi:

*Lo schema dell’illuminazione (...) è il meta-livello (...) di ognuno dei nostri schemi, consapevoli e inconsapevoli: esso interpreta e modifica contemporaneamente ognuno di essi. Per questo può costituire un’esperienza profonda ed estatica. (LR, p. 316)*

Tornando all’ipotesi centrale articolata dal testo, Méré ci stupisce arricchendo il panorama di teorie e concetti utilizzati, già affollatissimo, di nuove unità: la teoria del gene egoista e i memi di Dawkins, e la strategia evolutivamente stabile di Maynard Smith. L’introduzione di queste nuove entità teoriche serve al nostro autore per delineare un modello di funzionamento degli schemi basato sulla sociobiologia evolutiva. In breve: sia i geni, sia i memi, sottoposti a variazioni continue ma con un nucleo stabile, la cui esistenza è attestata dalle loro capacità di trasmettere informazioni, non sarebbero altro che una delle svariate articolazioni del concetto di schema; i geni-memi-schemi si raggrupperebbero al fine di dare vita a macchine complesse, finalizzate all’accrecimento delle loro probabilità di sopravvivenza; tali “macchine”, a loro volta, entrerebbero in competizione tra loro, cercando di imporsi alla nostra attenzione, vale a dire di guadagnare il passag-

---

<sup>20</sup> Interessanti, a tal proposito, le brevi annotazioni sul cristianesimo: «Tutto inizia con una separazione, con la distinzione fra Bene e Male (...). Forse questa è una delle ragioni per cui il pensiero europeo è andato nella direzione della categorizzazione e del riduzionismo» (LR, p. 317), affiancate da una coerente affermazione circa l’impossibilità del fatto che il pensiero orientale possa mai attecchire in occidente, ragion per cui «il pensiero occidentale deve trovare la via per una propria armonia interiore, adeguata alla sua logica e al suo modo di pensare» (LR, p. 319).



gio nella MBT, al fine di sopravvivere nella nostra MLT<sup>21</sup>. Seguendo questa logica, i meta-schemi della razionalità e dell'omnietività «possono essere considerati come una macchina per la sopravvivenza di diversi altri schemi cognitivi più semplici» (LR, p. 340). L'unico problema è rappresentato dalle euristiche del riconoscimento degli schemi e di ancoraggio, le quali non possono essere considerate dei memi, giacché sono gli «elementi indispensabili del nostro pensiero, che costituisce l'ambiente dei memi» (LR, p. 340). Restano dunque al di fuori del meccanismo ciecamente selettivo che presiede al nostro modo di pensare e di essere nel mondo, e che chiarisce anche il rapporto fra intelligenza e creatività: partendo dalla competizione fra gli schemi cognitivi, l'intelligenza è la facoltà di rimanere all'interno di un dato sistema di riferimento, mentre la creatività è la capacità di cambiare sistemi di riferimento in modo sensato (il che implica comunque l'intelligenza). L'equilibrato sviluppo delle due facoltà, e dei meta-schemi ad esse collegati, comporta il raggiungimento di una forma di armonia interiore, la quale è anch'essa funzionale alla sopravvivenza della specie umana.

È innegabile che la prima sensazione che si ha, finendo di leggere *I limiti della razionalità*, è quella di una grande, anche se estremamente fertile, confusione. Se però, dopo aver tirato il fiato, si ripercorrono velocemente le pagine del testo, si vedrà con ammirato stupore come le mille digressioni vadano improvvisamente ciascuna al loro posto, e come dal caos emerga un'ipotesi psicologica che ha il respiro di una riflessione filosofica sull'uomo. È un'ipotesi lineare e affascinante per la sua semplicità, alla quale siamo stati condotti da Méroő attraverso un unico percorso a spirale, dipanatosi come una zoomata lungo le quattro parti che

---

<sup>21</sup> Méroő sottolinea come la complessità delle "macchine" per la sopravvivenza rappresenti spesso un fattore di successo; questo in totale armonia con quanto precedentemente sostenuto a proposito del rapporto fra schemi e competenze specialistiche.

compongono un libro i cui meriti principali sono senz'altro, da una parte, il coraggio di forzare la spesso sterile iperspecializzazione che caratterizza le scienze contemporanee; dall'altra, il piglio enciclopedico con cui accoglie risultati teorici e sperimentali da numerose discipline, per poi esporli con grande capacità divulgativa. Non va poi dimenticato l'approccio paradossalmente razionalistico al pensiero mistico: l'equanimità di Méréo si concretizza in un'operazione di demistificazione che investe tanto il razionalismo all'occidentale, quanto il misticismo all'orientale<sup>22</sup>. Certo, il libro ha anche dei limiti, come un ricorrente eccesso di divulgatività, che può anche seriamente infastidire chi sia già al corrente di alcuni degli argomenti trattati, o l'imprecisione di certe definizioni, che contribuisce alla caoticità di interi capitoli<sup>23</sup>, ma complessivamente è senz'altro una pubblicazione che merita di essere letta con grande attenzione.

All'inizio di questa ormai torrenziale scheda, ipotizzavo un possibile primo approccio al testo di Méréo da parte di un consulente filosofico o aspirante tale; a lettura ultimata, sono certo che il nostro ipotetico lettore avrà trovato numerosi spunti per riflettere sui problemi centrali del suo ambito di interesse, e, se avrà letto bene, anche delle tesi che in esso sono facilmente importabili. Mi riferisco, in primo luogo, alla centralità, nelle pagine del nostro libro, del cambiamento dei sistemi di riferimento, in quanto unica possibilità di risposta alle domande gödeliane che anche la vita ci pone di continuo; tale cambiamento, variamente definito, appare con grande frequenza quale meta ultima della consulenza filosofica. Pensiamo poi alla pluralizzazione della logica, che sfocia nella valorizzazione del pensiero non-razionale ma non per questo in-

---

<sup>22</sup> Nonostante traspaia, in più di una circostanza, una netta propensione personale per il paradigma olistico.

<sup>23</sup> Si veda in particolare il penultimo capitolo, in cui proprio le definizioni imprecise di schemi, memi, meta-schemi, ecc., rende molto difficile ricostruire le relazioni che i diversi concetti dovrebbero intrattenere fra loro.

## *Phronesis*

sensato: una posizione che Achenbach certo non disdegnerebbe, per di più supportata da basi sperimentali e teoriche dotate di tutti i crismi della scientificità. Denunciando i limiti connaturati al paradigma scientifico, Mérõ offre inoltre un sostegno indiretto anche ai tanti che sostengono l'impossibilità, in linea di principio, che la consulenza filosofica si attesti su una teoria e su un metodo unitari. Ancora, le affermazioni del nostro autore sulle competenze specialistiche nell'ambito della vita di ogni giorno, e le sue riflessioni sul concetto di illuminazione, possono essere proficuamente confrontate con le tesi avanzate da Ruschmann a proposito della saggezza. Ritengo tuttavia che il maggior contributo che questo testo abbia da offrire alla consulenza filosofica sia quello di fornirle una possibile base epistemologica solida, della solidità propria delle ipotesi scientifiche, o quantomeno, più modestamente, quello di indicarle la via del confronto con tutte quelle discipline che a vario titolo hanno a che fare con la vita. Da questo confronto, che a tutt'oggi attende ancora di diventare prassi, la consulenza ha senz'altro da guadagnare, soprattutto rispetto a un obiettivo decisamente auspicabile, quale è il raggiungimento di una consapevolezza epistemologica matura e condivisa.



## **Analisi**

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

**di Salvatore Ivan D'Agostino**

Andrea Poma, in questo breve commento, presenta il frutto di molti anni di riflessione distillata, oltre che dal pensiero, anche dalla propria esperienza di vita. Tale interpretazione è effettuata alla luce dell'affermazione kantiana (presente in *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea* opera del 1791) in cui si ritiene che Giobbe, con la sua onestà di fronte a Dio e la sua sincerità, superi l'ipocrisia religiosa, e, soprattutto con la fondazione della fede sulla moralità, sia un esempio da seguire. Tale lettura di Giobbe è fatta propria dal nostro autore: per Giobbe-Kant il massimo peccato è la menzogna, e, corrispondentemente, il massimo della virtù è la sincerità.

Fin dal principio si pone l'attenzione sul fatto che Giobbe è l'uomo giusto e non il sofferente di tanta erronea tradizione: tutto il testo biblico, a parere di Poma, riguarda lo scontro e poi l'incontro fra due giustizie: quella di Dio e quella dell'uomo. Giobbe è giusto ed ha timore di Dio e, a causa di ciò, Dio lo ha reso ricco e felice. Dio non è però interessato alle altre qualità di Giobbe ma solo al suo essere giusto, al contrario di Satana che lo nota soprattutto come ricco. Giobbe a suo parere teme Dio soltanto perché lo ha reso ricco.

Dio accetta la sfida di Satana: permetterà che questi tolga tutto a Giobbe (figli, ricchezze, salute), tutto tranne, per suo esplicito divieto, la vita. Satana, infatti, pensa che, se Giobbe risulterà minacciato nella sua stessa vita, allora offenderà Dio. Alla domanda

## *Phronesis*

perché mai il Signore, che conosce la fedeltà del giusto Giobbe, lo tenti lo stesso, Poma risponde: proprio perché lo ama. Un po' come quando noi vogliamo mettere alla prova qualcuno di cui siamo certi non ci deluderà, esclusivamente perché anche gli altri lo riconoscano.

Giobbe, colpito da una serie di mali che lo hanno ridotto solo, povero e malato, riconoscendo in Dio l'unica possibile causa dei propri mali, non si ribella lo stesso alla volontà divina: egli sa troppo bene cosa vuol dire che Dio è Signore: vuol dire che Egli è padrone e arbitro. La volontà divina è l'unica giustizia. Qui si inserisce l'interpretazione che l'autore ritiene fondamentale in tale saggio: non si può interpretare il libro di Giobbe come "il racconto della ribellione contro la giustizia di Dio", anzi, tutto il testo di Poma è teso a dimostrare come Giobbe non difenda affatto sé stesso ma Dio, e con più precisione la Sua giustizia, dato che a parere di Giobbe Dio stesso pare averla dimenticata.

Colpito dalle sventure, Giobbe viene spinto dalla moglie ad offendere Dio stesso: Giobbe ricorda che da Dio dobbiamo accettare non solo il bene, ma anche il male. A questo punto l'autore ricorda come, in una lettura prometeica moderna, si potrebbe essere indotti ad accettare la posizione della moglie.

Giobbe arriverà a rimpiangere di non essere mai nato: nel regno dei non-nati tutte le differenze sarebbero annullate ed egli non sarebbe costretto a dubitare della stessa giustizia divina, ma, come nel testo è ripetuto fino alla noia, la protesta di Giobbe, nel suo estremismo, non è volta a protestare per le proprie sofferenze, pur enormi, ma per la giustizia di Dio, come se Dio stesso l'avesse dimenticata.

Le presunte consolazioni dei suoi amici, Elifaz, Bildad e Zofar, sono solo degli equivoci: se si dovesse soltanto comprendere le ragioni della sofferenza di Giobbe, le parole potrebbero dare sollievo. Qui però il caso è assai diverso dato che Giobbe sa di esse-

## *Phronesis*

re giusto e che il vero e gravissimo problema è se anche Dio lo sia ancora: se Dio non fosse giusto e veritiero, la giustizia di Giobbe sarebbe pura follia. I tre amici di Giobbe, sostenendo la tesi classica per cui i buoni sono premiati ed i cattivi sono puniti, dalla sofferenza di Giobbe derivano la sua ingiustizia. L'uomo giusto, però, a parere di Poma, è quello che, nella sua fede, sa che Dio "è" giusto (e non "sarà" giusto). La felicità, premio del giusto, unitamente alla punizione del malvagio, sono nel futuro dell'azione morale e non nel presente della gloria o della disgrazia terrena. La divinità degli amici è come un demone, se non malvagio di certo indifferente al dolore dell'uomo, che quasi gode della sua sofferenza. Essi credono che la morale di Dio sia impossibile all'uomo, insindacabile ed insondabile: tale morale genera per Poma ultimo passo dell'asservimento, il senso di colpa che fa aderire lo spirito del condannato a morte col proprio carnefice. Quella di Giobbe è la via opposta per cui la giustizia di Dio è una promessa, la promessa che Dio non abbandonerà mai l'uomo.

Poma distingue tre teodicee nel testo biblico: quella di Giobbe, quella dei suoi amici e quella che lui chiama del "Libro di Giobbe". Quella di Giobbe è incentrata sulla difesa della giustizia di Dio, mentre quella degli amici è tesa a difendere Dio negando la giustizia di Giobbe. La teodicea di Giobbe è quella che sarà accettata da Dio al termine del libro ed è Dio stesso che risolverà il dubbio terribile che attanaglia Giobbe: il timore che Dio non intervenga a suo favore prima della sua morte, cosa che renderebbe falsa la giustizia divina. La terza teodicea è proprio concentrata nella frase del Signore a Satana, in cui si intima di non uccidere Giobbe. È solo con questa terza teodicea che il testo biblico risulta perspicuo, solo così si può comprendere la legittimità della teodicea del protagonista e l'illegittimità di quella dei suoi amici.

È necessario, a parere di Poma, distinguere nel testo fra due temi: quello della sofferenza, che deve essere accettata, e quello

## *Phronesis*

della morte che, se arrivasse prima della guarigione, dimostrerebbe l'ingiustizia divina.

Più e più volte Giobbe viene tacciato di essere un ribelle dai suoi amici, come se lui, colpito dalla sofferenza, avesse abbandonato la fede dei suoi padri. Quante volte, ricorda Poma, oggi ci si parano davanti *presuntuose* teorie che, non facendo altro che ritornare a vecchie forme di ateismo e teorie sull'ingiustizia divina, sono solo il prodotto di chi ha perso il timore di Dio e non considera l'effetto delle proprie azioni.

Se tra la verità della fede ed il mondo che ci circonda appaiono delle enormi discrepanze, queste ci spingono ad interrogare Dio: Giobbe non è un ribelle, ma un difensore della fede, difensore contro le apparenze della storia. Non è però che lui voglia accusare Dio che, non essendo un uomo, non può essere portato in tribunale; c'è in lui il profondo turbamento che provoca l'incomprensibilità (apparente) della azioni divine, non riguardo alla sua sofferenza, ma alla sua imminente morte, che vanificherà la promessa divina. Giobbe, rispetto ai suoi tre amici, è, infatti, l'unico che voglia realmente credere al mistero, dato che lo vuole interrogare, mentre Elifaz lo rende un oscuro segreto per mistici, Bildad lo rende un dogma superficiale, Zofar un enigma inestricabile.

Giobbe rimprovera i suoi amici, le cui affermazioni sono fatte per schernirlo e non per consolarlo: essi dicono la verità, ma, quando questa è detta contro l'uomo, il suo significato muta. Come ricorda Poma, la verità ha un lato pratico oltre che astrattamente teorico: visto che il fine di Dio è il bene dell'uomo, ogni discorso che tende a danneggiarlo è semplicemente falso. Concepire Dio come un incomprensibile tiranno non è un modo per risolvere la questione, come non lo è instillare in noi un sacro terrore che schiacci l'uomo. La signoria che Giobbe è disposto a riconoscere è sì assoluta ma non arbitraria: è Dio stesso ad instillare nell'uomo quel desiderio di verità e di giustizia che lo fa dubitare



della giustizia divina stessa.

Il problema di Giobbe non è la sofferenza, ma la morte che toglie del tutto a Dio la possibilità di adempiere alla sua promessa. Su ciò si appunta il commento di Poma: solo dopo Cristo, infatti, la resurrezione diventerà una certezza della fede, in Giobbe è solo una speranza oscura.

Gli amici di Giobbe coi loro discorsi di accusa hanno afflitto piuttosto che consolare l'amico: la consolazione non si ha nel dimostrare la giustizia o l'ingiustizia divina, ma nell'infondere all'uomo la speranza della salvezza. Se si dice che Dio ha ragione contro di lui, non lo si consola affatto, nello stesso modo in cui se si dice che è lui, Giobbe, ad avere ragione contro Dio: quello di cui ha bisogno per essere consolato è la speranza nella risposta divina, prima della temuta morte.

Giobbe è il giusto, e come giusto dice sempre la verità anche se immerso nella massima sofferenza e nel caos. Per questo, Giobbe chiama a testimoniare Dio stesso di fronte a Dio come giudice, posto a giudicare il fatto che lo stesso Dio non lo abbia ancora salvato.

A parere di Poma nel testo di Giobbe trapela l'idea per cui la verità che viene rivelata nelle Scritture non viene mai superata nel passaggio da un momento inferiore ad uno superiore, come per i mistici, bensì si fa sempre più chiara, da oscura che era in partenza. Tale interpretazione è funzionale ad una visione della religione che, evitando scogli molto ardui come quello kierkegaardiano di Abramo, la veda non come un incomprensibile seguire un irrazionale messaggio, ma una prosecuzione ed un inveramento della morale.

Giobbe rimprovera i suoi amici: essi hanno sempre pensato di essere in polemica con lui, mentre egli si rivolge esclusivamente a Dio. I suoi amici mentono, giacché la rigida dottrina della giustizia divina distributiva, per cui il giusto è felice e prospera mentre

## *Phronesis*

l'ingiusto è punito, è drammaticamente contraddetta dalla realtà che ci circonda. È solo la verità che può sempre consolarci, anche di fronte alla possibilità che, in fondo, se permette che il giusto soffra ed il malvagio gioisca, Dio è o impotente, o malvagio anche Lui, o quantomeno indifferente alla sofferenza umana.

Giobbe crede in un Dio diverso da quello dei suoi amici, un Dio che non è né malvagio, né lontano o incomprensibile dall'uomo, ma non riesce a trovarlo, non riesce a dialogare con lui. Se lo spirito che parla dai suoi amici è uno spirito che abbatte non può provenire da Dio: anche se c'è una enorme differenza qualitativa tra noi e Dio, la piccola comprensione che noi abbiamo di lui non può essere del tutto sbagliata.

Fondamentale è per Poma il concetto di misura e di regola: gli uomini cercano la verità come se fosse nascosta chissà dove, ma invece essa è alla portata di tutti, è la legge che Dio ha posto nel cuore di ognuno di noi. Tale legge è data dal limite che è necessità per gli animali e dovere per gli uomini. Di tale giustizia però Giobbe non pretende di essere l'artefice, egli piuttosto misura la propria giustizia su quella divina.

L'intervento di Elihu, figlio di Barachel, viene a modificare le accuse dei tre anziani amici: la sofferenza in tale posizione è un avvertimento ed un mezzo pedagogico voluto da Dio. Inoltre, Elihu vuole convincere razionalmente Giobbe con la sola ragione, ma commette anche lui l'errore di credere che Giobbe voglia opporre la sua giustizia a quella divina. Giobbe quando parla di ragione parla soprattutto di legge morale, di una ragione volta alla pratica del bene e della giustizia.

Riguardo la risposta finale di Dio a Giobbe, Poma si discosta dalla *communis opinio* che ritiene assente una vera risposta, ma solo la manifestazione dell'onnipotenza divina che annienta l'uomo. Se ciò fosse vero avrebbero ragione gli amici di Giobbe e questi ultimi non sarebbero esecrati da Dio stesso e salvati solo per inter-

cessione di Giobbe. Secondo Poma la risposta che Dio dà è che Egli è creatore dell'universo e garantisce il suo ordinato movimento, e tale regola è giusta e razionale in quanto volta ad un fine buono e giusto. Tale giustizia è esemplata sia nei fenomeni atmosferici che negli animali e quindi, a maggior ragione, nell'uomo, col ricordo del passo evangelico di Matteo sulla necessità di non preoccuparsi troppo del domani dato che Dio provvede anche al necessario per gli esseri inferiori. Dopo tale dimostrazione la prova a cui Giobbe è stato sottoposto per volontà di Satana e col consenso divino è conclusa: egli riavrà ciò che ha perso solo dopo aver dato prova di essere un uomo giusto al di là della sua ottima vita precedente: grazie alla sua fede ed alla propria giustizia Giobbe ottiene i frutti della benedizione divina e non al contrario, come voleva dimostrare Satana.

Nella risposta di Dio sono citati due spaventosi mostri, Behemot e Leviatan, l'ippopotamo ed il coccodrillo, citati a parere di molti come emblema della onnipotenza divina distruttrice e strapotente: come altre volte, Poma si distacca da tale interpretazione comune e ritiene che oggetto dell'argomento sia Satana in persona e che tale argomento rappresenti appunto la ribellione di Lucifero all'autorità divina, ribellione che sovverte ogni ordine ed armonia cosmici.

Finché si rimane strettamente connessi all'idea che vi sia un legame strettissimo fra vita del giusto e sua retribuzione con la felicità, non si può staccare simmetricamente la sofferenza dall'essere ingiusto. La vera retribuzione deve essere intesa come la sapienza, e la sofferenza è segno di umiltà quando è scelta liberamente. È solo grazie a questo che Giobbe può intercedere presso Dio per non far punire i suoi amici, così distanti dalla verità nella loro visione di Dio, dato che avevano compiuto un gravissimo peccato, l'insincerità

Due ultime questioni: la prima riguarda la *restituzione* dei figli

morti con altri figli. A parere di Poma non è moralmente accettabile l'idea che, come i campi ed il bestiame, altri figli possano compensare la perdita dei primi e quindi enuncia l'ardita ipotesi che possa trattarsi non di *nuovi* figli ma di figli *nuovi*, ossia rinnovati. La seconda questione riguarda la morte di Giobbe di cui parla l'ultimo versetto del Libro, "Poi Giobbe morì vecchio e sazio di giorni". La morte, che fin quando vi era il dubbio sulla giustizia divina, era così angosciata, diventa ora una benedizione. Di certo è estranea all'autore biblico la visione della sopravvivenza dopo la morte, ma si potrebbe dire, a parere di Poma, che vi sia quasi un suo desiderio.

Di certo l'opera qui recensita, pur nelle sue opinabili interpretazioni di un testo altamente stratificato nelle sue interpretazioni della tradizione cristiana, e nel fatto che presuppone un credente come lettore, è senz'altro meritevole di una attenta lettura parallelamente ad una rinnovata riflessione su questo testo biblico. Il Libro di Giobbe, come molti altri testi sacri è quasi del tutto ignorato e meriterebbe una riflessione attenta da parte della intellettualità medio-alta italiana.

*Phronesis*

# Cronache



**“Filosofare con i bambini e i ragazzi”  
Città di Castello (31 marzo/3 aprile 2005)**

**di Chiara Chiapperini**

Le prime Giornate di studio “Filosofare con i bambini e i ragazzi”, tenutesi a Villa Montesca (Città di Castello) dal 31 marzo al 3 aprile 2005, promosse dall’Associazione “Amica Sofia” di Perugia, con il patrocinio della Facoltà di Scienze della Formazione, del Dipartimento Scienze Umane e Formazione dell’Università di Perugia, della Società Filosofica Italiana, del Centro di Ricerca per l’insegnamento filosofico, dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, hanno fatto conoscere e apprezzare la varietà di esperienze filosofiche realizzate nelle scuole elementari, medie e nel biennio della scuola superiore di varie regioni italiane. Hanno avuto il pregio di avviare, con il ricco e fecondo dibattito che ha accompagnato tutti gli interventi dei relatori, un processo di riflessione critica su questioni di filosofia, educazione e formazione, che offre poche risposte certe ma mette in moto tante significative domande.

L’associazione “Amica Sofia”

(articolazione interna della Società Filosofica Italiana, sezione di Perugia), di cui sono fondatrice insieme alla dottoressa Alberta Federico e al professore Livio Rossetti, da alcuni anni raccoglie e documenta esperienze di “filosofia con i bambini” e promuove la riflessione critica e il dibattito su tali tematiche, spinta dalla convinzione che nella scuola occorra coltivare al meglio il potenziale filosofico delle nuove generazioni. Certamente l’esigenza della filosofia di radicarsi in nuovi contesti, luoghi e spazi che non siano quelli consueti dell’accademia, delle università e dei licei, rivela una profonda esigenza di rinnovamento del pensiero. È una sfida impegnativa portare il senso comune alla filosofia, calare il concetto nell’esperienza, la teoria nella pratica, intendere la filosofia non solo come sapere teorico ma anche come sapere pratico, come pratica trasformativa governata dalla mediazione della conoscenza e della riflessività. Molti educatori e pedagogisti

avvertono il bisogno di un pensiero vicino alla vita concreta, al mondo che si costruisce attraverso il dialogo, e intendono parlare di filosofia con uno stile non accademico e con un tono personale (esemplare, a mio avviso, in questo senso, l'intervento di Giuseppe Ferraro, con la relazione *Fare sapere. La filosofia da privilegio a diritto* in cui ha parlato della sua personale ed emozionante esperienza di "filosofia nelle carceri").

D'altronde, se è vero che si pensa sempre all'interno di forme di vita, e che la vita ha bisogno di essere vissuta con consapevolezza filosofica, occorre, come ha ricordato Franco Cambi (nella sua relazione *Dall'insegnamento filosofico alle pratiche filosofiche: un processo in atto*) promuovere una formazione permanente per tutti coloro che sono già usciti dal sistema scuola e che non hanno conosciuto un apprendimento filosofico; utilizzare pratiche filosofiche di diverso tipo come incontri più o meno strutturati, caffè filosofici, festival di filosofia, consulenza filosofica.

Nelle Giornate di studio della Montescia si è avviata la discussione sulle valenze formative delle pratiche filosofiche all'interno del sistema scolastico; sarebbe

però auspicabile che questa continui attraverso nuove occasioni di incontro e di studio sui tanti temi che sono stati appena abbozzati e che hanno bisogno di ulteriori approfondimenti. La riflessione dovrà, a mio parere, porsi in maniera esplicita il problema del "che cos'è della filosofia". Il problema non si elimina sostituendo a "filosofia" il termine "filosofare", perché anche il filosofare, come ha ricordato Carlo Nanni, nella sessione conclusiva e di bilancio delle Giornate di studio, presuppone sia un'idea di filosofia che il problema dell'apprendimento della filosofia. Ritengo che bisognerà chiarire il significato che si dà ad espressioni spesso usate, a volte abusate, non esplicitate teoricamente, né problematizzate pienamente, come "dialogo socratico", "comunità di ricerca", "costruttivismo sociale". In particolare, chiarire quale filosofia e quali riferimenti teorici stanno alla base dei vari percorsi del filosofare: forse Socrate, Platone, Dewey, Heidegger, Deleuze, Rorty? Intendiamo, ad esempio, la filosofia come sapere metafisico, e di che tipo? O riteniamo che la filosofia "depurata" dalla metafisica sia da intendere



come logica, etica, analisi problematica del sapere, attività *meta*? Forse c'è bisogno di intervenire maggiormente sulla teoria; non basta descrivere alcuni esempi di "filosofia con i bambini" ma occorre sviluppare un atteggiamento critico per mostrarne i presupposti e i nuclei teorici.

I modi, apparentemente neutrali, che si adottano per presentare la filosofia o il filosofare, non sono mai davvero neutrali e puramente descrittivi; hanno sempre, infatti, uno sfondo, una scrittura e una pratica cariche di teoria, espressi in modo più o meno chiaro e consapevole.

Come ha sostenuto Walter Kohan, nella sessione conclusiva, queste giornate di studio hanno messo in luce la presenza di diverse esperienze del "filosofare", e questo induce a ritenere che occorra superare la dipendenza da modelli rigidi e predeterminati, per non confondere *un* modo di fare filosofia con l'*unico* modo di farla. Secondo Kohan occorre consolidare e rafforzare la diversità delle esperienze di filosofare presenti nella scuola perché sono il modo in cui la stessa filosofia si evidenzia come ricerca aperta e mai dogmatica e la condizione

per potenziarne la sua presenza istituzionale.

Ma credo che sia anche necessario riflettere sugli effetti che le sessioni di filosofia con i bambini possono avere (osservare gli indizi di crescita, di migliore integrazione nel gruppo, di migliore livello di ragionamento) anche a distanza di tempo, in modo da poter realizzare delle comparazioni tra esperienze diverse. Per questo motivo sono necessarie una riflessione critica sulle premesse e una documentazione sugli effetti del filosofare.

A mio avviso, occorrerà anche avviare una riflessione epistemologica sullo statuto delle pratiche filosofiche, per evidenziare come l'intendere la filosofia pratica come pratica filosofica introduca in filosofia profonde trasformazioni nello stile, e nei modi di comunicazione. Nell'attuale contesto in cui l'attività formativa è divenuta più instabile, e irrompono i temi della complessità e della differenza, di una soggettività che si è fatta multipla e minima, c'è bisogno di una filosofia dell'educazione che sappia riflettere sul significato dell'educazione e sul valore formativo delle pratiche filosofiche alla luce dei principi e dei

## *Phronesis*

valori-guida dell'emancipazione, della libertà, del dialogo; che cerchi di chiarire i problematici rapporti, nella realizzazione di queste pratiche, tra teoria e prassi, tra sapere e *téchne*, tra *téchne* e arte.

Le esperienze di filosofia con i bambini si pongono in un territorio molto delicato, dato che, per la loro natura i bambini sono particolarmente recettivi e deboli nelle difese e negli "anticorpi". È necessario che i docenti sappiano riflettere teoricamente sulla loro

pratica, in maniera problematica e non dogmatica; che abbiano una forte consapevolezza nel campo della filosofia dell'educazione e una solida conoscenza delle teorie filosofiche. Ritengo che la questione della formazione dei docenti che si rivolgeranno ai bambini e ai ragazzi sia di fondamentale importanza e dovrà essere oggetto di particolare attenzione da parte delle istituzioni e degli enti preposti alla formazione dei docenti.

**“Filosofia in pratica. La consulenza”  
Giornata di Studio (Catania, 22 aprile 2005)**

**di Angela Tomarchio**

L'Università di Catania torna, a due anni di distanza dal precedente incontro, a confrontarsi sui temi della consulenza, dedicando un'intera giornata di studio e riflessione.

L'incontro, svoltosi il 23 aprile 2005, presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Catania, è stato organizzato dalle cattedre di Storia della Filosofia, Filosofia Morale, Storia della Filosofia antica, Filosofia della Scienza e Filosofia del Linguaggio della stessa Facoltà e con il patrocinio della sezione catanese della SFI. Suddivisa in due parti, mattina e pomeriggio, la giornata ha visto relatori quali Carmelo Vigna, Eckart Ruschmann, Neri Pollastri, Enrico Berti, Paola Grassi e Andrea Poma. Numerosi i partecipanti, tra cui studenti e professori dell'Ateneo e delle scuole superiori del territorio, nonché gli interventi, programmati e non.

La sessione mattutina è stata

presieduta da Anna Escher Di Stefano, ordinario di Storia della Filosofia, ed introdotta da Rosaria Longo, docente di Filosofia morale e curatrice dell'edizione italiana di *Philosophische Beratung* di Ruschmann

Nella sua introduzione la professoressa Longo ha sottolineato l'importanza del recupero della filosofia che attraverso la pratica torna ad occuparsi dei problemi degli uomini, divenendo pratica di vita orientata alla ricerca di senso.

Il contributo della *philosophische Praxis* alla filosofia consente, inoltre, la nascita dell'esperto di filosofia quale figura professionale che aiuta, facilita l'esercizio del pensiero che solo può orientare l'individuo tra i problemi esistenziali, i dubbi e le incertezze che ne accompagnano le scelte. Il compito di delineare le caratteristiche di tale figura, così come di tale pratica, è stato affrontato dai relatori che si sono succeduti.

Primo dei relatori è stato Carmelo Vigna, ordinario di Filosofia Morale all'Università Ca' Foscari di Venezia. La convinzione che la relazione che si stabilisce nel rapporto consulente-consultante non sia assimilabile a quello sviluppato nella psicoterapia, guida la riflessione di Vigna nell'esplorazione di questo rapporto. Il consultante, egli sostiene, non si reca dal consulente per fare una "chiacchierata alla pari", in primo luogo perché paga una parcella, in secondo luogo perché la sua è una richiesta di aiuto che è anche un preciso bisogno filosofico.

In virtù di ciò è chiaro che la relazione che si stabilisce tra le due parti è una relazione asimmetrica che inevitabilmente comporta una forma di dipendenza e, se mira all'emancipazione del "dipendente", implica sempre un rapporto di cura. Proprio questo conduce Vigna ad un'analisi, generale prima e specifica poi, dell'idea di cura in filosofia e nella dinamica consulente-consultante.

Vigna ha puntualizzato, innanzitutto, che la cura dell'altro non è solo una possibilità o un dovere dell'essere umano bensì, una necessità, in quanto l'essere umano sviluppa se stesso nel rapporto

con gli altri e quindi la cura è una convenienza, nel senso che curando l'altro curo anche me stesso. Caratteristica della cura è la reciprocità che questa comporta, e richiamandosi al pensiero di Kierkegaard che considera l'essere umano essenzialmente come un rapporto che si rapporta, fa sì che senza tale reciprocità nessuno possa essere aiutato o curato o proteggere l'altro dal negativo. Solo grazie alla reciprocità l'altro diviene il fine e non il mezzo della cura.

Bisogna entrare, secondo Vigna, in una sorta di triangolo, una figura geometrica in cui vi è chi è in cerca di senso, chi aiuta il ricercatore e, tra i due, l'idea del senso da ricercare. In questo modo si realizzano l'immedesimazione e la complicità necessarie, attraverso un processo empatico che permette di "farsi altro".

In conclusione Vigna ha sottolineato l'importanza che l'assunzione di responsabilità da parte del consulente ha nel rapporto di cura del consultante, una responsabilità che si traduce nell'essere sempre pronti a rendere conto del proprio operato di cura; nel vedere il consultante come "primo bene e prima verità" del rap-

porto di consulenza; nella consapevolezza delle proprie competenze come possibilità di ciò che si può offrire al consultante.

Dopo Vigna, la parola è passata al consulente filosofico Eckart Ruschmann, che nella sua relazione ha inizialmente chiarito il rapporto che esiste tra la filosofia, intesa come disciplina teoretica, e la *Lebenswelt* di un singolo individuo.

Sicuramente, sostiene Ruschmann, il problema del legame teoria-prassi non si poneva per il mondo filosofico dell'antichità, nel quale determinate assunzioni di base erano strettamente connesse alla prassi di vita e costituivano il perno del pensiero teoretico stesso, nonché le indicazioni su come condurre una buona vita. Oggi, invece, il problema della coerenza tra un sistema di teorie e un certo modo di vivere sembra essere uno dei problemi fondamentali dell'essere umano.

A sostegno di ciò, Ruschmann riporta, inoltre, l'evidenza teorica elaborata da Antonovsky che, sviluppando il concetto di "salutogenesi", ha indicato nel sentimento di coerenza uno dei presupposti base del benessere dell'individuo. Raggiungere un

adeguato livello di coerenza è importante per l'individuo al fine di sfuggire a complicazioni esistenziali non necessarie.

Il modo in cui mettere in connessione teorie filosofiche e vita quotidiana consisterebbe nel considerare la forma sistematica della filosofia come lo specchio della struttura stessa dell'individuo. In questo modo, nell'esperienza di consulenza filosofica, verranno inizialmente correlate le teorie filosofiche con le personali concezioni dell'individuo con lo scopo di ricostruire la visione del mondo del consultante grazie all'indagine condotta attraverso la filosofia. In secondo luogo le teorie personali dell'individuo verranno correlate all'esperienza che egli stesso compie quotidianamente, partendo dal presupposto che le proprie e personali concezioni guidano le nostre azioni.

In questo modo, attraverso la filosofia sarà possibile non solo costruire una personale e coerente filosofia che si ponga a guida delle azioni stesse dell'individuo, ma anche riferire tale "guida" a significati e scopi.

La relazione che ha chiuso i lavori della mattina è stata quella di Neri Pollastri, consulente filoso-

fico a Firenze e presidente di *Phronesis*.

Pollastri delinea, con il proprio intervento, un nuovo scenario per la consulenza filosofica, partendo dalla constatazione che essa in Italia (contrariamente che all'estero) venga considerata una delle molte "Pratiche filosofiche", sottolineando che con questo termine si indicano tutte le attività in cui la filosofia viene praticata in ambiti non soliti.

Questo, secondo Pollastri genera una sorta di confusione, in quanto, mentre il singolare specifica meglio l'origine semantica della "pratica filosofica", il plurale tende a nascondere tale origine in quanto indica un "genere" in cui le varie pratiche hanno una propria configurazione specifica.

Volendo chiarire l'aspetto semantico (e singolare) della "pratica filosofica", Pollastri, nella sua relazione, ha fatto riferimento al pensiero di Carlo Sini. Ciò che egli rileva del lavoro di Sini fa riferimento al rapporto tra oralità e scrittura consistente nella definizione del passaggio alla scrittura come una sorta di "tradimento" della ricerca filosofica. Essa verrebbe tradita in quanto immobilizzata in un codice, quello scritto,

che la riduce a un mero discorso che, anche se importante, non è l'esercizio libero, "connesso alla vita", tipico della filosofia realmente praticata. Fare pratica filosofica viene, quindi, identificato, *tout court*, con l'agire orale.

In seguito Pollastri ha chiarito in cosa le "Pratiche Filosofiche" si differenzino dalla filosofia.

Tra le differenze che indica, rilevando al contempo un aspetto innovativo della riflessione sulle pratiche, vi è la distinzione, all'interno delle Pratiche Filosofiche, tra quelle che non sono, come le definisce Pollastri, "pura filosofia" e quelle che invece si presentano come pratica vera e propria della filosofia. Tra queste ultime Pollastri include la "Consulenza Filosofica" di matrice achenbachiana, che si presenta spuria da qualunque contaminazione metodologica che non sia il "socratico esaminare la vita".

Con questo passaggio Pollastri introduce la riflessione sul metodo all'interno dell'attività filosofica, intesa quale esercizio del pensiero. A questo proposito, egli riporta alcune evidenze a favore della "ametodicità" della filosofia, indicando inoltre ciò che è estraneo alla filosofia ed alla consulenza

za filosofica: la “terapia”, intesa quale attività che pertiene all’ambito medico e al mondo delle psicoterapie, e la relazione di aiuto, in quanto l’unico aiuto che è dato dalla filosofia è rappresentato dai benefici che la pratica del filosofare comporta.

A conclusione delle relazioni del mattino è stato dato spazio agli interventi, effettuati perlopiù da dottorandi di ricerca dell’Università di Catania. L’intervento di Salvatore Vasta ha sottolineato l’importanza delle Pratiche Filosofiche quali strumenti che possono mettere nuovamente in contatto la filosofia dell’ultimo Novecento, caratterizzata da un iperspecialismo linguistico, con le esigenze espresse dalla società contemporanea.

Il secondo intervento è stato quello di Anna Benedetta Fracesse, la quale, premettendo che il nodo problematico della filosofia contemporanea, così come delle Pratiche Filosofiche, è la questione ermeneutica che si incarna nell’esigenza di comprensione espressa dall’individuo, ha sottolineato che proprio il dialogo che si stabilisce all’interno della consulenza può favorire la ricerca di senso che l’uomo esprime.

L’intervento di Alessandra Tiganò ha posto l’accento sul senso che ha, per la società ipertecnologica in cui viviamo il sentimento della coerenza di cui ha parlato Ruschmann. Ha poi messo in evidenza le difficoltà che oggi il raggiungimento di tale stato può incontrare in ragione delle spinte incoerenti che la società esercita su di noi. Sicuramente, ha sottolineato la Tiganò, la consulenza filosofica e le pratiche in genere, proprio agendo “praticamente” sugli individui, consentono quel lavoro ermeneutico che permette la comprensione e il riorientamento delle proprie azioni.

A partire dal pensiero filosofico di Wittgenstein, Michelangelo Caponetto ha posto in evidenza come le pratiche filosofiche, se da un lato sono il segno della crisi in cui oggi versa la filosofia, dall’altro ne rappresentano la possibilità di recuperare quella dimensione sociale che è venuta meno con la crisi delle “grandi narrazioni”. Proprio l’interrogativo su come la filosofia possa divenire pratica rappresenta, inoltre, la vera spia d’allarme della crisi sociale e culturale che oggi viviamo.

L’intervento di Davide Miccio-

ne, redattore di “Phronesis”, ha posto in rilievo, in contrapposizione a Pollastri, l'importanza della scrittura quale strumento che consente la sistematicità del pensiero rendendolo rigoroso e coerente. Ha inoltre sottolineato la necessità per la consulenza di non soggiacere alla distinzione fisiologico/patologico, termini che richiamano la psicologia e che non consentono alla consulenza di trovare il proprio specifico, individuabile già nel dialogo filosofico.

Il modo in cui entrare in relazione con l'altro è stato l'oggetto dell'intervento di Giusi Venuti, dottoranda di ricerca in Scienze Cognitive presso l'Università di Messina. Richiamandosi al pensiero della Stein e di Lévinas, la Venuti ha sottolineato che l'empatia rappresenta l'unico modo per “incontrare” l'altro nel rispetto delle sue peculiarità ma anche nel rispetto della nostra soggettività.

Ultimo intervento della mattina è stato quello di Franco Rizza, consulente di Multinazionali, che ha sottolineato l'importanza della filosofia che diviene pratica riportando la propria esperienza di autoriflessione filosofica e l'aiuto

che essa gli ha dato in un momento critico della propria esistenza.

La sessione pomeridiana della giornata di studio è stata presieduta da Francesco Coniglione, professore straordinario di Storia della Filosofia all'Università di Catania, e introdotta da Loredana Cardullo, docente di Storia della Filosofia Antica presso la facoltà di Scienze della Formazione di Catania.

Nella sua introduzione la professoressa Cardullo ha sottolineato come le Pratiche Filosofiche siano oggi la risposta più adeguata al bisogno di filosofia suscitato dai problemi che i tempi in cui viviamo sollevano. Inoltre, richiamandosi alla distinzione che nell'ambito della pratica filosofica viene attuata tra teoria e prassi, ha specificato come il richiamo all'agire cui ci si riferisce abitualmente non è contrapposto al sapere filosofico. Esso, infatti, in questo caso non sarebbe di tipo accademico o scolastico, bensì filosofia che si costituisce come pratica, come dialogo tra individui che, esprimendosi in una dimensione orale, esplicitano la ricerca di se stessi e degli altri. Tale ricerca, secondo la Cardullo,



nell'ambito della Consulenza Filosofica, si esprime attraverso la pratica socratica del non "sapere".

La prima relazione della sessione pomeridiana è stata quella di Enrico Berti, ordinario di Storia della Filosofia all'Università di Padova, che ha introdotto la propria riflessione attraverso un attento excursus della nascita della consulenza filosofica e dei suoi approcci teorici sottolineando come questa, pur declinandosi in maniera diversa nelle varie teorizzazioni elaborate dai suoi rappresentanti, presenti un elemento comune: il richiamo alla saggezza, alla *phronêsis* aristotelica. Tale connotazione viene utilizzata per attuare un interessante confronto tra la consulenza e la filosofia pratica aristotelicamente intesa.

Il confronto che Berti realizza parte dalla cosiddetta "riabilitazione della filosofia pratica", che ha in Aristotele e poi in Kant i maggiori rappresentanti e che colloca la propria rinascita nella seconda metà del Novecento, sulla scorta della crisi delle capacità delle scienze sociali di orientare la prassi.

L'incapacità da parte delle scienze sociali di pronunciare sui

fatti giudizi di valore, secondo Berti, ha indotto alla ricerca di forme di razionalità diverse da quelle scientifiche che fossero in grado, pur seguendo argomentazioni scientifiche, di esprimere giudizi di valore, di affrontare i problemi di senso orientando così la prassi.

Segnalando in Gadamer il più importante degli esponenti, Berti ha anche voluto sottolineare come proprio Gadamer sia stato l'iniziatore della confusione tra la filosofia pratica, che Aristotele intendeva comunque come sapere, scienza che ha per fine l'azione, e la *phronêsis*, la virtù dianoetica che Aristotele identificava come razionalità pur non assegnandole carattere scientifico.

Questo tipo di confusione, caratterizzerebbe il riferimento di molti rappresentanti della consulenza filosofica alla *phronêsis* e di conseguenza il fatto che, all'interno della filosofia pratica, la filosofia venga essenzialmente assimilata alla *phronêsis*.

Al fine di chiarire tale equivoco, Berti ha attuato una comparazione filosofica tra le concezioni aristoteliche di filosofia pratica e *phronêsis* con l'intento, inoltre, di svelare quale tra le due presenti le

caratteristiche di una pratica filosofica.

In conclusione, ai fini della consulenza filosofica, Berti ha precisato che dalla distinzione aristotelica è possibile trarre l'avvertimento che qualora si metta la filosofia a portata di tutti con l'intenzione di trarre da essa la possibilità di chiarire il senso della propria vita, bisogna anche salvaguardarne lo specifico, il rigore teoretico che ne costituisce l'essenza. Questo, tra gli altri, è compito del consulente.

Le riflessioni di Paola Grassi, consulente filosofico di Milano, hanno costituito la seconda relazione della sessione pomeridiana. Attraverso l'esposizione del proprio percorso di formazione alla professione di consulente filosofico, la Grassi ha voluto mostrare come la pratica filosofica si incentri sempre su una pratica biografica. Chiarendo il senso plurale del termine "pratiche filosofiche", la Grassi ha, inoltre, chiarito cosa definisce una pratica filosofica. A questo proposito ha elencato sette caratteristiche che, a partire da quanto già definito da Volpone, sono il tentativo di identificare lo specifico di una pratica che possa essere filosofica.

In relazione alla specificazione del termine "attitudine biografica", la Grassi ha chiarito tale concetto riportando la narrazione di un caso da lei stessa sviluppato: il caso di T.

Esponendo ed analizzando le dinamiche affrontate per risolvere il caso, alla luce anche di quanto appreso nel proprio percorso di formazione, l'intento della Grassi è stato quello di chiarire come la consulenza filosofica sia attitudine biografica, nel senso di una capacità che è rilettura delle proprie attitudini personali o riattivazioni di tali attitudini e questo vale tanto per il consultante che per il consulente.

Terza ed ultima relazione della giornata di studio è stata quella di Andrea Poma, ordinario di Filosofia Morale all'Università di Torino. Con l'intento di chiarire lo specifico della consulenza filosofica rispetto alle psicoterapie, Poma ha svolto inizialmente un'analisi sul termine stesso di psicoterapia, mostrando come il concetto di terapia, di per se, non basti a differenziarla dalla consulenza. È, invece, la psiche, centrale come oggetto da indagare nella psicoterapia e laterale rispetto al problema (vero oggetto

della consulenza) a costituire la differenza tra le due.

Altra distinzione indagata da Poma è quella tra consulenza filosofica e direzione spirituale intesa come la consuetudine di rivolgersi a persone, riconosciute come autorevoli, per essere aiutati nella formazione delle proprie opinioni sulla base di quello che Poma definisce “un rapporto di amicizia non paritetica”.

La direzione spirituale apparirebbe così come la trasmissione di una sapienza, aspetto del tutto estraneo al consulente filosofico.

Altro aspetto importante rilevato in modo innovativo da Poma è il ruolo che l'empatia svolge all'interno del rapporto di consulenza. Poma ha posto l'accento sul fatto che molto spesso la nozione di empatia, così come quella di dialogo, è data per scontata come elemento ovvio del rapporto consulente-consulente, al punto che la sua assunzione all'interno di tale relazione è avvenuta in modo acritico.

Secondo Poma, invece, ad una prima analisi l'empatia avrebbe poco a che spartire con il rapporto di consulenza, dato che questo ha come obiettivo primario l'elaborazione razionale delle

proprie scelte o dei propri problemi, senza per questo chiamare in causa l'affettività cui il processo empatico si richiama. Poma propone quindi di sostituire alla psicologica nozione di “empatia” una più neutra nozione di “intesa”. È chiaro, però, sottolinea Poma, che un rapporto di consulenza è ottimale se considera anche una buona intesa tra consulente e consultante e, soprattutto, le possibilità che la ricchezza umana e la sensibilità del consulente hanno per la relazione stessa.

A conclusione della sessione pomeridiana vi sono stati gli interventi dei presenti. Augusto Cavadi ha sottolineato l'importanza del ruolo della consulenza filosofica come pratica che consente alla filosofia accademica di uscire dalle aule in cui si è rinchiusa e come risposta nuova e più adeguata ai malesseri esistenziali.

L'intervento di Cinzia Rizza, dottore di ricerca in Filosofia e Storia delle Idee all'Università di Catania, ha rilevato che la consulenza filosofica, aumentando le possibilità di aiuto per gli individui, contribuisce, inoltre, all'insediamento della filosofia nel cam-

## *Phronesis*

po sociale.

Sicuramente la Giornata Studio ha contribuito al chiarimento di numerosi interrogativi sulla consulenza, tanto di natura teoretica quanto pratica, aprendo lo scena-

rio a ulteriori riflessioni, soprattutto in relazione al rapporto tra consulenza e psicoterapia e su quale sia lo specifico della consulenza rispetto alle altre pratiche e discipline di tipo filosofico.

**“Pratiche filosofiche e cura di sé”  
Convegno di studio (Venezia, 3-4 giugno 2005)**

**di Pierpaolo Casarin**

Le due giornate di studio dal suggestivo titolo “Pratiche filosofiche e cura di sé”, promosse dal dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell’Università Ca’ Foscari di Venezia e dal dipartimento di Epistemologia ed Ermeneutica della Formazione dell’Università di Milano Bicocca, hanno suscitato interesse, creando diverse occasioni di riflessione fra i numerosi partecipanti al convegno. Gli invitati, ponendo particolare attenzione alla questione del rapporto esistente fra filosofia e pratiche filosofiche, si sono interrogati sulla possibilità di un paradigma epistemologico comune, in grado di sostenere la molteplicità delle pratiche filosofiche stesse. Naturalmente gli approdi sono stati diversi e la questione ha potuto, in questo modo, essere approfondita e chiarita, ma, al tempo stesso, ulteriormente e crediamo proficuamente, problematizzata.

Romano Madera (Università Milano Bicocca), introducendo i lavori, si è interrogato su come il

ritorno all’antica sapienza possa far tesoro della produzione filosofica, dipanatasi dalla Grecia antica fino ad oggi, per ricollocare la filosofia anche fuori dell’Accademia, al fine di ipotizzare una filosofia intesa come stile di vita.

Salvatore Natoli (Università Milano Bicocca), nella relazione introduttiva al Convegno intitolata “Desiderio e soggetto”, ha sottolineato, attraverso un’analisi della potenza, l’importanza della capacità di sviluppare un *et-bos*. Per Natoli ogni ente, riprendendo il pensiero di Spinoza, coincide con la sua quantità di forza e una quantità finita di potenza, per conservarsi non può sprecarsi: deve essere canalizzata. Canalizzandosi, si incrementa. Infatti una vita viene considerata perduta quando la potenza si disperde prima ancora di essere impiegata. La canalizzazione della potenza è governo. Un soggetto in grado di canalizzare la propria potenza si mostra nelle condizioni di darsi una condotta. Per Natoli l’uomo costruisce se stesso

al modo in cui agisce, ciò non implica che si costruisce così come vuole, ma in ogni caso è proprio grazie al suo agire che tesse se stesso, contrae un abito. Questo è etica. L'acquisizione di una condotta in grado di permettere agli individui di decidere fra bene e male. L'agire determina, crea la morale. Chi ha cura di sé diviene competente del proprio desiderio ed è pertanto nelle condizioni di darsi regole, di sviluppare, appunto, un *ethos*. Le pratiche filosofiche, nella prospettiva suggerita da Natoli, non vanno certo intese come consolazione per animi deboli, ma piuttosto vanno considerate proposta teorica. Solo con queste premesse la filosofia, intesa come prassi del pensiero, colloca l'uomo nella sua interezza, situato nel mondo, nella possibilità di prendersi cura di sé, permettendogli di istituirsi come soggetto responsabile in grado di fronteggiare l'improbabile e le vicissitudini dell'esistenza. Salvatore Natoli ha poi parlato di terapia filosofica come di un movimento rivolto alla comprensione della verità di sé e del mondo e necessitante di regole ben definite.

Jeannie Carlier (Ecole des Hautes Etudes en Sciences So-

ciales-Paris) ha affrontato nel suo intervento, "Pratiques religieuses et souci de soi selon Porphyre le néoplatonicien", la controversia relativa alle pratiche religiose e alla stessa religione che alla fine del Terzo secolo ha opposto Porfirio e Giamblico. Claudia Baracchi (The New York school for Social Research) interviene con alcune riflessioni in riferimento alla relazione della Professoressa Carlier, sottolineando come quest'approfondimento si sia dimostrato capace di portare alla luce una moltitudine di complesse e interconnesse questioni. La cura di sé è tema centrale nella riflessione e implicherebbe cura della corporeità e attenzione al comportamento. In questa prospettiva se dimensione corporea e dimensione etica fossero integrate, afferma Claudia Baracchi, le implicazioni etiche e quelle politiche avrebbero ampi spazi di confronto, territori comuni con l'orizzonte delle pratiche filosofiche.

Emidio Spinelli (Università La Sapienza Roma), nel suo intervento "I fondamenti scettici di un'arte della vita: Sesto Empirico fra epistemologia ed etica", non ha voluto fornire un panorama

generale dell'universo dello scetticismo antico, quanto piuttosto ha cercato di mostrarne, testi alla mano, l'originalità e l'attualità. Proprio per questa ragione ha concentrato la sua attenzione sul concetto d'esperienza, analizzato nei suoi risvolti tanto epistemologici quanto etici, nella speranza di riuscire, in ultima istanza, ad enucleare i fondamenti scettici di un'arte della vita. Spinelli ci fornisce presto una notazione di carattere terminologico di un certo rilievo: quando Sesto Empirico intende proporre quel concetto d'esperienza, che ritiene di poter inserire senza traumi nella visione del mondo scettica, non si serve di *empeiria* e dei vocaboli affini, ma ricorre sistematicamente ad un'altra famiglia semantica. Si tratta del verbo *terō* (e dei suoi composti come *paraterō* o *symparaterō*) e del sostantivo *teresis*, che indicano e descrivono l'atteggiamento dell'osservare con i mezzi percettivi a nostra disposizione, configurando un livello d'esperienza che potremmo definire basilare. Nei paragrafi conclusivi del trattato *Contro gli astrologi* Sesto sembra insistere sul fatto che a non poter essere soddisfatta, nella prassi astrologica, sia proprio

l'esigenza di individuare una regolarità generale a base esperienziale. Il campo di riferimento delle critiche sestane, per Spinelli, sembra proprio essere, con terminologia cara ai nostri attuali dibattiti filosofici, quello della determinazione esatta delle procedure corrette che presiedono al funzionamento delle nostre conoscenze. Emidio Spinelli, a chiusura del suo intervento, sottolinea quanto nel panorama del mondo antico filosofia e prassi fossero di fatto coniugate nel perseguimento di un mite, sereno adattamento del comportamento umano alla vita comune, conseguito attraverso il riconoscimento dell'inevitabilità delle esigenze fisiologiche, dell'accettazione delle convenzioni e delle regole etico-giuridiche della società in cui si vive e dalla messa in pratica di un patrimonio culturale acquisito, costituito sia di norme pedagogiche interiorizzate, sia del know-how d'alcune arti, in grado di affrontare e risolvere le necessità quotidiane. L'individuazione di un nesso costante fra *explanans* ed *explanandum*, derivante da un'osservazione empirica sistematica permetterà allo scettico di operare le proprie scelte etiche sullo

sfondo di una costante interazione con il mondo pur non possedendo superiori criteri di verità o credenze morali di validità assoluta.

Francesco Dipalo, riprendendo alcuni aspetti della relazione di Emidio Spinelli, ci invita, nel suo intervento “Consulenza filosofica e scetticismo antico”, a volgere lo sguardo nella direzione del mondo antico. Per Dipalo il nocciolo della questione ruota intorno al ruolo del filosofo rispetto a quella che comunemente chiamiamo società civile e al superamento dello stereotipo che da secoli in Occidente lo vede confinato nelle aule delle strutture universitarie. Il mondo antico, al contrario, si mostra ricco di esempi che forniscono al termine filosofia un’apertura semantica che andrebbe recuperata. In questa prospettiva fare filosofia significa, da una parte, insegnare, tramandare un’arte del vivere, ma anche consigliare, prendersi cura degli individui che al filosofo si rivolgono e persino, riprendendo gli approfondimenti di Hadot e di Horn, fornire una terapia volta al benessere e al ben-vivere, fondata sul soggetto umano in termini d’apertura alla saggezza, intesa come

autoconsapevolezza e autore-sponsabilizzazione. Dipalo si domanda, poi, quali suggestioni teoretico-pratiche possa offrire lo scetticismo antico, nella declinazione pirroniana tramandataci da Sesto Empirico, a chi intende occuparsi di consulenza filosofica. Innanzitutto, per Dipalo, le premesse dell’agire consulenziale non possono che essere scettiche nel senso originario del termine; competenza specifica del consulente, infatti, è il mettersi in gioco personalmente in relazione alla visione del mondo del consulente, al fine di comprenderne le premesse filosofiche e di individuarne gli eventuali nuclei problematici, per poterli sciogliere attraverso un’operazione dialogica chiarificatrice. La capacità di mettersi in gioco di volta in volta, affrontando con rinnovata *vis philosophandi* concezioni dello stare al mondo prospetticamente diverse, non può che basarsi, ad avviso di Dipalo, su un radicale anti-dogmatismo di fondo. Pertanto, il consulente è tenuto, quasi per statuto professionale e deontologico, a praticare l’*epoché* scettica, a mettere tra parentesi pregiudizi e dogmi connessi alla visione del mondo di cui si è



portatori, per sgombrare il campo da potenziali ostacoli ad una piena ed empatica comprensione dell'altro. Inoltre una sana prassi scettica dovrebbe mostrarsi capace di riparare lo stesso consulente dal ritorno di eccessi emozionali implicito nella pratica stessa. Per Dipalo la *skepsis* potrebbe aiutare il consulente a fare filosofia deflemmatizzando e vivificando, per usare espressioni care ad Achenbach. La *skepsis* come antidoto al dogmatismo dottrinario, ad una ragione forte e pretenziosa, alla *hybris* implicita in ogni approccio epistemicamente connotato.

Giangiorgio Pasqualotto (Università di Padova) nel suo intervento "Filosofie d'Oriente come forme di vita", mette in evidenza che, come avviene nella tradizione delle antiche scuole della filosofia greca, anche nelle vie orientali alla saggezza (vedanta, yoga, buddismo, confucianesimo e taoismo) teoria e pratica si congiungono dando origine a stili di vita dove la corporeità svolge un ruolo fondamentale. Per Pasqualotto in quell'enorme spazio del nostro pianeta convenzionalmente denominato Oriente, che va dall'India alla Cina e al Giap-

pone, nessuna teoria si è mai arrogata il diritto di valere in se stessa, come pura teoria, ma, al contrario, ciascuna si è sempre posta, anche se con declinazioni assai diverse, come strumento idoneo a realizzare un fine pratico, intendendo il termine come equivalente non di tecnico o di materiale, ma di concreto, nel senso che coinvolge i vari livelli e i diversi tempi dell'intera esistenza di ciascun individuo. Partendo dall'India, per Pasqualotto, possiamo cogliere i segni forti del nesso stretto fra speculazione metafisica e trasformazione concreta, pratica della vita di ciascuno. Non a caso Raimon Panikkar, per evidenziare il carattere pratico del sapere in India, non parla di filosofia indiana, ma di esperienza filosofica dell'India. Ogni individuo si situa all'interno di un flusso di esperienza che è costituito da azioni mentali, verbali e corporee, provenienti dal passato; distinguere in questo orizzonte esperienziale ciò che permane immutabile da ciò che si consuma e si estingue è il compito della conoscenza. Quest'ultima, tuttavia, non è fine a se stessa, ma ha come obiettivo quello di raggiungere la capacità di non rimanere

attaccati ai contenuti della coscienza. Tale distacco diviene specificità di una condizione, simile a quella dell'*ataraxia* auspicata da epicurei e stoici, in cui l'individuo non è più condizionato dalle passioni alimentate dall'attaccamento o, all'opposto, dal risentimento. Pertanto la qualità della conoscenza a cui può aspirare ogni uomo, sostiene Pasqualotto, non è determinata dal grado o dal modo di sapere che cosa sia la realtà, ma dal modo di comprensione delle modalità attraverso le quali si riesce a distaccarsene, senza, peraltro, negarla. Questo distacco dall'esteriorità viene a coincidere con la capacità di volgersi alla dimensione interiore. Le conseguenze di una tale capacità sono di natura pratica e vengono definite mezzi di realizzazione. Sono la quiete mentale, il dominio dei sensi, la sospensione per gli stimoli dei sensi e per l'azione, la pazienza, la fiducia, la concentrazione e il desiderio di liberazione. Chi è nelle condizioni di realizzare, non certo solo di conoscere intellettualmente, queste qualità viene definito realizzato in vita. Questa prospettiva sviluppata dal pensiero vedanta si ritrova anche nella tradizione

yoga. La conoscenza viene intesa non con lo scopo di comprendere la struttura della realtà, ma con l'intenzione di eliminare il dolore cosmico. Nella cultura yoga, in tutte le sue articolazioni possibili, per eliminare il dolore futuro, ossia per raggiungere il fine supremo, sono presenti esercizi che prevedono un coinvolgimento diretto del corpo e del comportamento. Anche negli insegnamenti del Buddha possiamo cogliere, riprese e riformulate, molti delle sollecitazioni che in questa tradizione connettono i mutamenti nei modi e nei contenuti del pensare alle trasformazioni nei modi e nei fini dell'agire. La base dell'itinerario buddhista è costituita da una grande concentrazione sul corpo in modo da poter cogliere sia i caratteri dell'insostanzialità (*anatta*) e dell'impermanenza (*aniccia*) che segnano ogni fenomeno dell'esistenza, sia il fine ossia la liberazione da ogni forma di attaccamento e, quindi, da ogni dolore. Pasqualotto, alla luce di queste considerazioni, ritiene che sia impossibile parlare di filosofia buddhista se con il termine filosofia ci si ostina a voler designare esclusivamente una teoria, o un amore della sapienza fine a se

stesso; la filosofia, in questa tradizione, risulta sempre funzionale alla pratica di stili di vita. Come avveniva in molte scuole della tradizione filosofica greca. Pasqualotto sposta poi l'attenzione verso la Cina. Scorgiamo anche in questo caso molti aspetti che sottolineano quanto la filosofia sia intesa come stile di vita complessivo e non solo prodotta da un sapere astratto. Nel pensiero di Confucio lo studio è da intendersi come direttamente funzionale alla pratica, infatti i principi fondamentali che sostengono la prospettiva di Confucio sono tutti condizionati da un interesse eminentemente pratico; il loro nucleo centrale è costituito dall'idea di *ren*, ossia dall'idea di senso di umanità, di benevolenza. Per Pasqualotto la sintesi più lucida in cui si esprime tutta la dottrina morale di Confucio è rappresentata da una massima di natura pratica che ricorda, fra l'altro, il messaggio evangelico. Così recita: non imporre agli altri quello che non desidereresti per te stesso. Altrettanto lontana da qualsiasi prospettiva teoretica sembra la visione taoista, la quale, pur evidenziando diversi episodi di divergenza dal confucianesimo,

pare accoglierne l'invito di muovere riflessioni non in funzione del conseguimento di supposte verità astratte, ma con l'intenzione di raggiungere un compimento ideale nei confronti di sé e degli altri soggetti. L'invito del taoismo, per Pasqualotto, è l'invito ad una trasformazione complessiva: del corpo, e della mente di un soggetto, dei suoi rapporti con gli altri esseri, con gli altri uomini. Pasqualotto individua, inoltre, delle occasioni di riflessione interessante fra il pensiero del taoismo e quelle forme antiche di filosofia occidentale che miravano, attraverso alcuni esercizi spirituali, a legare in un'armonia cura del corpo, cura dell'anima, etica sociale e politica. In questa direzione Pasqualotto sottolinea l'opportunità di riavvicinare il pensiero di Hadot e di Foucault.

Sandro Mancini (Università di Palermo), nel suo intervento "Montaigne e il mestiere di vivere", sottolinea come si possa riscontrare un parallelismo fra la crisi del tardo Rinascimento, che non offrendo modelli di riferimento perseguibili induce gli individui ad un processo di rivisitazione interiore, e l'assenza di senso che caratterizza la nostra epo-

ca. In Montaigne si scorge una consapevolezza filosofica proprio nell'adesione al proprio vissuto, nella descrizione di tutti i dettagli del proprio vissuto; in questa pratica scorgiamo il suo modo di contribuire allo studio dell'uomo. Mancini ci ricorda quanto tempo Montaigne dedicasse allo studio di se stesso tanto da fargli affermare che lo studio di se stesso superava di gran lunga lo studio d'ogni altro soggetto e finiva con il coincidere con la sua fisica e la sua metafisica; per Montaigne ogni individuo porta con sé la forma intera dell'umana condizione. Egli faceva riferimento a una struttura capace di cogliere nel proprio disordine interiore, nella propria contraddittorietà, non soltanto lo scontro fra i contrari, ma anche l'accordo tra gli opposti. Coglieva se stesso come una sorta di vivente coincidenza degli opposti, una dialettica esistenziale. Montaigne era consapevole di non aver conseguito la verità sul proprio io, ma attraverso la sincerità egli cerca di obiettivarsi; pur lasciando sospesa la domanda, sondando e interrogando il nostro spazio infinito, nota Mancini, egli attuava il passaggio dal piano della passività a

quello dell'attualità.

Andrea Tagliapietra (Università San Raffaele di Milano), riprendendo la relazione di Sandro Mancini, coglie un'intrinseca connessione fra l'accezione di sincerità intesa come fedeltà a se stessi e l'autenticità. Montaigne, immaginando la struttura della sincerità-autenticità come autotrascendimento e prediligendo il genere frammentario, rovesciava il tradizionale accostamento che faceva coincidere la verità con la permanenza e la menzogna con il momentaneo.

Luigi Perissinotto (Università Ca' Foscari di Venezia) presenta la sua relazione, ricca di domande aperte, dal titolo "Se e come la filosofia abbia a che fare con la vita. Alcune riflessioni a partire da Wittgenstein". Perissinotto tiene, fin da subito, a precisare che la seconda parte del titolo del suo intervento, ossia il riferimento a Wittgenstein, non annuncia un approfondimento sul filosofo in questione, ma semplicemente che si cercherà di sviluppare un ragionamento inserito all'interno di una dimensione, di uno spirito wittgensteiniano inteso come filosofia attenta alla sfera dell'attività più che adesione a tesi o teorie.

Perissinotto, entrando nella questione, ritiene che la domanda posta a titolo della relazione, ossia se la filosofia abbia a che fare con la vita, conserva una certa fisionomia solo se partiamo da una condizione in cui la filosofia ha una sua dimensione in qualche modo disciplinare. Quando parliamo della filosofia che ha a che fare con la vita, per Perissinotto, sosteniamo che la filosofia si radica nell'esistenza, nella vita, ma al tempo stesso può turbarla. Non stiamo, pertanto, parlando di una pacificazione. Inoltre Perissinotto si domanda se la salvezza sia davvero preferibile al traviamiento e dove sia collocato il confine. Ma ecco altre domande aperte: perché e da che cosa dobbiamo essere salvati? Forse dal dolore esistenziale? O dal dolore connaturato alla nostra finitezza metafisica? E perché questa finitezza è dolorosa? E quando parliamo di perdita di senso, possiamo definire rispetto a che cosa? Nella prospettiva di Wittgenstein, continua Perissinotto, la filosofia non è teoria, non è scienza, ma è attività, terapia, cura di sé. Per Wittgenstein il lavoro filosofico non è, come quello delle scienze, un lavoro sulle cose, ma è pro-

priamente un lavoro su se stessi, sul proprio modo di vedere. Il campo semantico impiegato da Wittgenstein è il campo dell'agire, il pratico. Tuttavia, aggiunge Perissinotto, la problematicità di questa posizione sta nel fatto che, mentre Wittgenstein fa questa affermazione, sta producendo una elaborazione teorica. Il vero problema consiste nella rivendicazione della *praxis* contro il teorico. Filosofia e vita, quale rapporto? Filosofare ci garantisce qualcosa? No, per Wittgenstein la filosofia non può trasformare la vita degli uomini, orientandola, può farne parte; Wittgenstein parla di trasformazione individuale, lavoro su se stessi, come accennato prima, cioè trasformazione radicale.

Matteo Bianchin (Università Milano Bicocca) pone l'attenzione sul rapporto esistente fra motivazione e cognizione. In apparenza, sostiene Bianchin, non sembrano esserci spazi comuni, sapere cosa sarebbe bene fare non ci fornisce le motivazioni sufficienti per fare. L'idea di Wittgenstein è quella di portare le ragioni dentro le pratiche. Lo scarto apparente tra ragione e motivazione potrebbe, così, sva-

nire, riportando il linguaggio dall'uso metafisico a quello quotidiano. In questo senso Wittgenstein intendeva la possibilità terapeutica della filosofia come una occasione per mutare non tanto le nostre opinioni, ma piuttosto i nostri atteggiamenti. La prospettiva scettica tenderebbe a dubitare che dietro a quei comportamenti ci potesse essere anche la mente. Proprio agendo sugli atteggiamenti, ossia sui nostri costumi, la pratica filosofica si costituisce come *habitus*, in grado di comprendere sia l'istanza cognitiva sia quella motivazionale.

Luigi Vero Tarca (Università Ca' Foscari Venezia) apre la seconda giornata del convegno di studio con la relazione "Pratiche filosofiche e cura di 'noi'". Al centro della sua riflessione la comunità di pratiche filosofiche, anche se preferisce definirla compagnia di pratiche filosofiche. Il tentativo è quello di muovere alcune riflessioni di natura epistemologica e teoretica in riferimento a questa esperienza che alcuni anni si sta sviluppando. Tarca sottolinea che il termine compagnia più del termine comunità lascia aperti spazi di confronto, occasioni di apertura. Si tratta di

una compagnia, appunto, dove l'unità è data dal fatto che un insieme d'individui s'impegnano, senza vincoli, a praticare insieme una serie d'esercizi di tipo filosofico. Di solito, precisa Tarca, i gruppi, le comunità sono abituate ad essere governate da un'autorità che controlla, invece in questo caso l'idea è diversa: la sostanza della comunità prevede dinamiche e rapporti essenzialmente e pregiudizialmente orizzontali. Ci troviamo di fronte ad una conciliazione fra unità e libertà, ciò che definisce l'intero è qualcosa di diverso da un super-ente sovraderminato che s'impone sulla comunità. Tarca passa poi ad interrogarsi su quali siano le pratiche filosofiche. Per certi versi, afferma, ogni momento della nostra esistenza può considerarsi una pratica filosofica. Pratica filosofica come luogo di esercizio, di sperimentazione. L'osservatore, così inteso, come parte integrante del campo di sapere che osserva. In fondo, sottolinea Tarca, è la scienza stessa che ci dice che non ci può essere una teoria in cui l'osservatore non sia implicato direttamente; nella teorizzazione siamo in gioco come individui, come pratica, come comunità.

Inoltre viene sottolineata una particolarità ossia il fatto che proprio in un'epoca caratterizzata dalla fine dell'individuo ecco che le pratiche filosofiche creano spazi di interesse e di visibilità ponendo al centro l'individuo. Luigi Tarca prosegue, sottolineando come da un certo punto di vista la nozione di pratica filosofica potrebbe sembrare una nozione contraddittoria, un ossimoro; infatti la pratica è per definizione parziale, legata al movimento, mentre la filosofia pare legata ad un orizzonte di senso compiuto. Tuttavia mentre sembra manifestarsi questa contraddizione, ecco che si rilancia la pratica filosofica. Come? Tarca intende per pratica filosofica quella pratica che sperimenta qui ed ora il compimento dell'esistenza. Significativo il richiamo al pensiero orientale e ad alcuni esercizi in grado di permettere di cogliere, attraverso un opportuno modo di modulare la respirazione, il cuore della filosofia. L'idea di una compagnia di pratiche filosofiche è l'idea in cui ogni punto del sistema ha piena sovranità sull'intero; Luigi Tarca parla di pratica comunitaria, di anarchia pura nel senso gandhiano. Passa poi a domandarsi se

tale dimensione sia effettivamente praticabile e, se sì, in che misura e come può rapportarsi con gli apparati di governo. Le risposte non sono immediate, eppure si tratta di sviluppare una possibilità in grado di promuovere la consonanza di ognuno che è un noi, si tratta di evocare un'esperienza che ha la propria centralità nella gioia. Gioia che trova la sua possibile realizzazione proprio nello scenario della pratica filosofica.

Giorgio Bertolotti (Università di Milano Bicocca) sviluppa alcune riflessioni a partire dalla relazione di Luigi Tarca. L'attenzione viene posta su alcune parole chiave, al fine di promuovere un lavoro di approfondimento. Il primo termine che viene affrontato è quello di pratica. Bertolotti riprende un tema sottolineato anche da Salvatore Natoli, ossia quanto possa ritenersi superficiale l'opposizione fra pratica e teoria. Si tratta di un'opposizione priva di consistenza e la distinzione fra teoria e pratica è essa stessa una distinzione teorica che nasce con la filosofia. Bertolotti afferma, infatti, che la filosofia non lascia le cose così come sono, incide, cambia il mondo anche per consegnarci delle distinzioni, dei

modi di pensare, delle nuove possibilità d'organizzazione dell'esperienza. Il filosofo, in questa prospettiva e immaginato, riprendendo una suggestione di Deleuze, come il falegname, è l'artigiano che produce concetti. Il filosofo immerso nella pratica. La seconda questione che Bertolotti intende segnalare in riferimento alla pratica filosofica è il fatto che essa stessa non è mai da considerarsi una pratica pura, ma risulta costituita da una molteplicità di altre pratiche. Altra parola chiave approfondita è noi. La cura di "noi". Chi è questo noi dal punto di vista filosofico? Bertolotti mette in guardia dal commettere l'errore di ritenere il noi come una somma di tanti io. Ritene invece che possa considerarsi come un noi collettivo, qualcosa prodotto nella relazione. È la relazione ciò che viene prima e costituisce i suoi poli, cioè io e l'altro. È perché c'è prima una relazione, un essere in relazione, quello che Heidegger chiama l'essere-con come tratto non accidentale dell'esserci, ma come tratto originario, dato insieme all'essere nel mondo. Bertolotti infine si concentra sul tema della comunità. Egli sostiene che per

Tarca la compagnia o la comunità filosofica miri alla costruzione di un rapporto d'amicizia tra coloro che la compongono. Bertolotti condivide, ma segnala due questioni, due possibili nuclei problematici. Il primo è dato dalla possibilità che la comunità filosofica sia una realtà estremamente ristretta, il fatto di poter spezzare il pane insieme, per riprendere un esempio di Tarca ripreso da Aristotele, evidenzia la parzialità dell'orizzonte. Secondo rischio da tenere in considerazione è dato dalla potenzialità escludente di una tale compagnia, per Bertolotti risulta in qualche modo difficile pensare una realtà di queste caratteristiche che fin da principio non sia in qualche modo escludente e allo stesso tempo limitante l'individualità di ciascuno. Rischi su cui riflettere, non certo nuclei invalidanti.

Romano Madera (Università Milano Bicocca), nella relazione intitolata "L'intreccio che cura. Pratiche filosofiche e psicologia analitica", pone attenzione sulla prossimità possibile fra filosofia intesa come pratica, modo di vivere e rapporto analitico. Madera tiene a precisare che si tratta di un tentativo che necessita di alcune



precisazioni di natura terminologica; innanzitutto distingue fra consulenza filosofica e ciò che egli intende presentare ossia l'analisi filosofica secondo il metodo biografico. Madera incomincia da Hadot ed in particolare da una citazione dove si sostiene la possibilità per l'uomo moderno di praticare gli esercizi filosofici dell'antichità separandoli dal discorso filosofico o mitico che li accompagna; una differenza, pertanto, fra discorsi e modo di vivere. Da Hadot si coglie l'idea di una pratica filosofica come modo di vita che contiene discorsi che tuttavia si situano in un rapporto di non sufficienza rispetto all'esercizio stesso. Si può giustificare, aggiunge Madera, lo stesso esercizio spirituale con dei discorsi filosofici estremamente differenti, nient'altro che dei tentativi inappaganti che vengono sempre a posteriori per giustificare esperienze interiori nelle quali la densità esistenziale eccede qualsiasi sforzo di teorizzazione. Madera riprende ancora un passaggio di Hadot e precisamente quello in cui s'invita a non contrapporre modo di vivere e discorso come se corrispondessero rispettivamente alla pratica e alla teoria. Il

discorso, infatti, può avere un aspetto pratico nella misura in cui tende a produrre un effetto sull'ascoltatore e potrà essere non già teorico, ma, evidentemente, teoretico, ossia contemplativo. Viene ripreso un brano dello scritto di Hadot *Che cos'è la filosofia antica?* dove si sottolinea quanto per Aristotele la filosofia consista in un modo di vita teoretico. In questo senso risulta estremamente importante non confondere teoretico con teorico. Teorico, seppur termine d'origine greca, non compare nel pensiero di Aristotele e appartiene ad un orizzonte non filosofico, trova riferimento nelle procedure; teorico, nel linguaggio moderno, si oppone a pratico in quanto astratto, speculativo, in divergenza da ciò che ha a che fare con l'azione, la concretezza. Sarà pertanto lecito in questa prospettiva, afferma Romano Madera, contrapporre un discorso filosofico puramente teorico ad una vita filosofica praticata e vissuta. Aristotele stesso non utilizza che la parola teoretico e la utilizza per indicare, da una parte, il modo di conoscenza che ha come scopo il sapere per il sapere e dall'altra parte il modo di vita che consiste nel consacrare la

vita a questo modo di conoscenza. Pertanto teoretico, in questo sfondo, non si oppone a pratico, ma piuttosto può a buon diritto essere applicato ad una filosofia praticata, vissuta. Altro aspetto preso in esame nella riflessione di Madera è il rapporto fra Hadot e Foucault in riferimento alla cura di sé. Per Hadot, Foucault propone una cura di sé fortemente connotata in senso estetico. Il punto specifico della divergenza va rintracciato nella differenza esistente fra un'estetica dell'esistenza e una trascendenza di sé. Il sé di cui si ha cura nella visione di Foucault, per Hadot, non prevede trascendenza. Nelle pratiche filosofiche antiche la cura di sé che implica trascendenza ricopre un ruolo decisivo. Trascendimento di sé, nel pensiero di Madera, come questione specifica in grado di portare la psicologia analitica nell'analisi filosofica. Infatti la cura di sé come cura della propria parzialità, della propria individualità, della propria privatività, suggerisce Madera, finisce per risultare inefficace anche nelle tecniche psicologiche.

Lo psicanalista Meletis Meletiadis mira ad individuare, nel suo intervento, alcuni possibili aspetti

comuni dei luoghi della filosofia, della teologia e degli atti psicanalitici nella cura di sé. Intende porre attenzione alla psicologia come cura di sé, considerando non esclusivamente quanto si riferisce alla scienza in questione da Freud in poi, ma aprendo anche a quanto si è ipotizzato sulla psiche nel corso dei secoli dai poeti e dai filosofi per curarla. In fondo, si domanda Meletiadis, cos'altro sono poesia e filosofia se non la parola curativa per eccellenza? Da un lato, aggiunge, poeti e artisti hanno descritto gioie, passioni e sofferenze dell'uomo, dall'altro la filosofia si mostra compagna di studio, con alterne fortune, sulla e della psiche. Per Meletiadis la relazione fra filosofia e psicoanalisi è stretta a tal punto che finiscono col considerarsi o sorelle, o nemiche. Entrambe studiano il come e il perché, entrambe conducono l'uomo dal sentiero del non essere a quello dell'essere, della verità; mirano all'educazione dell'uomo attraverso una pratica di vita, una presa di posizione nei confronti del mondo. La psicoanalisi, per Meletiadis, è prima di tutto, direttamente o indirettamente, una pratica terapeutica. Suo scopo non è certo il raggiungimento di

una velleitaria felicità, ma la scoperta del senso della vita, del senso della convivenza con essa. Ricerca di equilibrio fra gioia e dolore, oscillazione fra poli. La filosofia, in questa visione, diviene, quando non si limita ad essere conoscenza dei generici, esercizio di vita. Una teoria a cui consegue una scelta, un modo di vivere. Filosofia, pertanto, come esercizio di vita e studio di morte, aspetti del resto proposti anche dalla psicoanalisi. Nuova dimensione medico filosofica che non mira tanto ad insegnare concetti stabiliti a trasmettere conoscenze specifiche, quando a sviluppare l'assunzione di responsabilità del soggetto innanzi a se stesso e agli altri. Una continua trasformazione, e non sospensione, come direbbe Massimo il Confessore, delle passioni e, di conseguenza, dei ragionamenti.

Il pomeriggio della seconda giornata del convegno di studio viene aperto dall'intervento di Gerd Achenbach (Lessing-Hochschule, Berlin), considerato il padre della consulenza filosofica, attività che svolge dal 1981. Achenbach ritiene la consulenza filosofica una possibilità per condurre la filosofia ad occuparsi

non solo di questioni astratte, ma di rivolgere la sua attenzione verso quelle problematiche che ogni soggetto può porre. Una filosofia intesa come esperienza pensata. In particolare in un contesto storico come il nostro, dominato da modelli di comportamento predefiniti, l'apporto della riflessione risulta sempre più un processo arricchente e liberante al tempo stesso. Per Achenbach non si tratta di offrire risposte, soluzioni alla pluralità dei problemi posti, ma piuttosto di inaugurare processi di riflessione, comprensione e chiarificazione. In che modo? Attraverso il libero dialogo, senza avvalersi di metodi prestabiliti o di regole rigidamente osservabili. Per Achenbach, appunto, la consulenza filosofica non utilizza metodi specifici, ma lavora sui metodi, per cui è l'incontro con il consultante, o con l'ospite che dir si voglia, a generare sviluppi percorribili a far emergere approdi proficui. Il fatto che non ci siano codici operativi definiti non necessariamente, implica, in questa prospettiva, che vi sia confusione. Nelle università solitamente si spiega il pensiero di Kant, di Hegel; nella consulenza filosofica si cerca di comunicare insieme at-

traverso Kant, Hegel. Per Achenbach si tratta di una questione decisiva. Viene così proposta un ritorno alle origini della filosofia, un filosofare, riprendendo un'espressione di Novalis, come processo di vivificazione e deflemmatizzazione. Nelle risposte ad alcune domande poste dai presenti Achenbach sottolinea la differenza fra la consulenza filosofica e le varie declinazioni di psicoterapia: la consulenza filosofica non si preoccupa dell'inconscio dell'individuo, ossia non interpreta il soggetto in questione, ma promuove un percorso razionale a partire da ciò che l'ospite dice al consulente, favorisce cammini di riflessione in merito all'orizzonte valoriale di riferimento. In ogni caso per Achenbach risulta comunque importante acquisire competenze specifiche in merito alla psichiatria al fine di aumentare la sensibilità nell'identificare eventuali disturbi psichici nei consultanti ed essere così capaci di regolarsi di conseguenza magari proponendo a questi soggetti le cure di personale maggiormente idoneo.

A conclusione delle due giornate una tavola rotonda sulle pratiche filosofiche contempora-

nee. Il tempo a disposizione non più consistente ha costretto i partecipanti ad interventi brevi, ma non per questo privi di vivacità e interesse. Alessandro Volpone (Università di Bari) e Roberto Frega (Università Alma Mater di Bologna) hanno approfondito aspetti connessi con l'epistemologia delle pratiche. Per Frega l'epistemologia delle pratiche costituisce un nuovo campo della ricerca filosofica che si apre a partire da determinati presupposti teorici e determina specifiche conseguenze. Il suo orizzonte di pensabilità va rintracciato in una svolta pratica operata in particolare dal pragmatismo classico americano. In particolare è la figura di Dewey a gettare le basi di un'epistemologia delle pratiche. La caratteristica fondamentale dell'epistemologia delle pratiche così intesa è data dal primato assegnato alla dimensione della pratica nella spiegazione dei fenomeni legati all'esercizio del pensiero e alla produzione della conoscenza. Neri Pollastri ha sottolineato alcuni aspetti specifici della consulenza filosofica intesa come pura filosofia. Ecco i punti di partenza della riflessione di Pollastri: la consulenza filosofica

## *Phronesis*

non è altro che pura e semplice filosofia; la sua pratica è pertanto inclusa nella sola “teoria”; essa è l’unica delle pratiche ad essere interamente filosofica; in essa non c’è alcuna intenzionalità “pragmatica”; in ultima istanza la consulenza non è necessariamente “cura di sé”. Michelantonio Lo Russo (Università di Milano Bicocca) ha descritto l’esperienza, condotta personalmente da diversi anni, di esercizi spirituali. Inizialmente nella “Compagnia di Ognuno” e successivamente nei seminari aperti di pratiche filosofiche di Venezia e di Milano. Infine Marina Santi (Università di Padova) ha sviluppato alcuni aspetti centrali del metodo, o meglio del movimento educativo, della *philosophy for children*. Per Marina Santi parlare di Filosofia per i bambini vuol dire affrontare insieme più discorsi sull’educazione, ma anche visioni alternative circa l’identità, il valo-

re, il senso della filosofia e della sua pratica. C’è alla base una visione dell’infanzia come territorio privilegiato di ricerca di significati, c’è un esplicito riferimento ad una pedagogia di matrice pragmatica e attivista, dove l’educazione della ragione è intesa come percorso formativo necessario per la costruzione di una società democratica, c’è poi una forte spinta motivazionale che anima tutto il programma ovvero educare a desiderare il confronto, a soffermarsi senza malessere nel dubbio della ricerca. Ma c’è, aggiunge Marina Santi, un modo di considerare la filosofia come occasione formativa, una filosofia che, riprendendo il pensiero di Hadot, si manifesta più come atto di conversione che di sistematizzazione dell’essere e così facendo invita l’individuo a trasformare se stesso e il mondo nel quale si trova ad essere.



**Seminario nazionale di formazione Phronesis  
con Gerd B. Achenbach, Cagliari, 9-10 luglio 2005**

**di Grazia Cazzin**

Gerd Achenbach è il primo nome che viene citato quando si debba presentare la consulenza filosofica a neofiti del settore o quando si voglia indicare una collocazione storica a chi chieda che cosa questa sia. Anche se non credo che si possa definire quando, dove e con chi sia iniziata quella pratica che oggi si chiama consulenza filosofica, lo studioso tedesco è sicuramente stato il primo, all'inizio degli anni '80, a qualificare la sua attività lavorativa esplicitamente come tale e a dedicarvi tempo ed energie sistematicamente, ovvero a vivere la consulenza filosofica come un'attività professionale in quanto tale, e non solo come accessoria ricaduta di un qualche altro fare o pensare.

In un fine settimana di inizio luglio tale nome è diventato una presenza tangibile ed una voce diretta per tutti i partecipanti al seminario nazionale organizzato a Cagliari da *Phronesis* - Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica, all'interno dell'itinerario

formativo proposto per il riconoscimento della qualifica di "consulente filosofico". Questo contesto seminariale ha condizionato l'esposizione dell'ospite, la quale si è articolata in uno scambio non sempre fluido con i presenti, in vario grado già impegnati in personali riflessioni ed esperienze sul tema della consulenza filosofica. Ne segue che anche il presente resoconto potrà risentire del modo non sempre lineare del procedere dell'intervento. Pur assumendo una forma impersonale, l'esposizione cerca di mantenersi il più possibile fedele al percorso e alle parole di Achenbach, riportando in forma di nota le osservazioni di chi scrive, al fine di limitarne le possibili deviazioni o interpretazioni fuorvianti.

Tre domande principali hanno costruito, nelle prime battute, l'impianto dell'intervento di Achenbach:

- cosa acquista la filosofia con la consulenza filosofica?
- cosa guadagna la consulenza filosofica con la filosofia?

- quali sono gli aspetti ed i momenti principali della consulenza filosofica?

La prima questione, formulata in modalità volutamente provocatoria, richiede preventivamente qualche chiarimento non solo su cosa si intenda per consulenza filosofica, quanto già per filosofia. Nel quadro culturale tedesco e nel discorso che segue, la filosofia alla quale si fa riferimento è quella del mondo accademico, la filosofia delle Università. Questa filosofia ha mancato della prova dell'esperienza, ha elaborato teorie coerenti tralasciando la verifica nei fatti e questo potenzialmente permette anche la vita di teorie false. Accogliere la consulenza filosofica nelle Università potrebbe portare una possibilità di chiarificazione per la filosofia stessa, dal momento che essa sembra voler insegnare la teoria filosofica senza alcuna pratica. Così, ad esempio, per la questione "cos'è una vita buona" si offrono solo supposizioni, e dove si potrebbe vivere una propria buona vita si cerca invece prima di tutto di seguire una teoria (della vita buona). Accogliendo la consulenza filosofica, la filosofia accademica potrebbe quindi benefi-

ciare della possibilità di chiarire se stessa attraverso la pratica.

Nel mondo accademico è uso distinguere tra filosofi ed esperti in filosofia, dove gli ultimi sono sullo stesso piano degli altri scienziati, ovvero esperti conoscitori di un argomento e potenzialmente intercambiabili, interessati ad un campo di conoscenza, ad una teoria, ma non a ciò che questa possa comunicare loro sul piano personale. Così, ad esempio, l'esperto in filosofia (come lo scienziato in un altro campo specifico) è interessato all'apparato teorico di Hegel, ma non perché questo interroghi direttamente la sua vita, agendo con lui, per lui o in lui: l'esperto di filosofia ha un oggetto di studio ma non si identifica con esso. L'esperto in filosofia coincide, poi, con lo storico della filosofia o di una particolare disciplina filosofica (filosofia morale, filosofia politica, ecc.), ma entrambi non sono con questo ancora filosofi. Se vivere il pensiero è il discrimine per il filosofo, apparirebbe però ridicolo colui che scrivesse sulla vita buona e non la mettesse in atto nella sua esistenza. La questione che diviene centrale è se si viva ciò che si pensa o



se sia possibile pensare ciò che si vive, contrapposizione che si estende poi in quella tra vita giustificata e possibilità di giustificare la vita. Pensare ciò che si vive non richiede la stessa coerenza o almeno non diventa questo il criterio discriminante: Rousseau può essere in tal senso un esempio di filosofo, in quanto prototipo di una vita pensata.

Accanto ai benefici che la filosofia può trarre dalla consulenza filosofica (non ultimi una nuova professionalità e possibile fonte di reddito) vi è però il rischio reale che dove questa fallisca, ne venga inficiata anche l'immagine stessa della filosofia.

Invertendo allora il rapporto si ripropone la seconda questione: "cosa la consulenza filosofica guadagna con la filosofia?", ovvero "cosa ne possa trarre il filosofo pratico?". Non è certo in qualche teoria particolare che la consulenza filosofica può trovare un supporto utile: la filosofia porta teorie tanto numerose e differenti da offrire tutto e il contrario di tutto. Scegliere una teoria di riferimento univoca, come possono fare ad esempio i vari indirizzi di psicoterapia, sarebbe nella consulenza filosofica semplicemente ridicolo.

Se non ne trae delle teorie, ne guadagna però la massima esperienza del pensiero, la capacità di metterlo in movimento anziché arrestarlo o racchiuderlo in uno schema, l'indagine non timorosa delle contraddizioni, dove la preoccupazione è piuttosto sulle possibili conseguenze di tale movimento nel rapporto che si instaura con il consultante.

Si apre così la terza questione: quali sono gli aspetti caratteristici di un fare che sia prassi filosofica?

Il primo punto di rilievo è la comprensione: chi si avvicina ad un consulente filosofico ha tante questioni, ma il desiderio di essere capito diventa l'esigenza che le racchiude tutte. È importante che sia sempre espresso con chiarezza come si caratterizza la comprensione nel contesto della consulenza filosofica. Si tratta infatti di un comprendere (*Verstehen*) che considera i presupposti dell'interpretazione insieme al problema, al fine di capire come il consultante capisca se stesso, che immagine abbia di sé e come si veda allo specchio. Ascoltare solo ciò che viene detto porta solo una parte del problema e rischia di chiuderne i confini nell'orizzonte

del mito privato che ciascuno ha.

Un altro momento di attenzione è il rapporto di vicinanza e distanza tra consulente e consulente, che gioca un ruolo definitorio e abilitante per la succitata comprensione. Non si tratta del modello di vicinanza-distanza assunto nella psicoterapia, ma assomiglia molto di più a quello che ci caratterizza nel rapporto con noi stessi. Una buona distanza è possibile solo dove ci sia una buona vicinanza e viceversa, una buona vicinanza è possibile solo dove ci sia una buona distanza. Questa condizione vale appunto nel rapporto con gli altri, nel rapporto di coppia come nel rapporto con se stessi ed implica anche una dimensione di amore per sé e per gli altri. Dove non c'è amore non si riesce neanche a raggiungere quella buona distanza che permette una visione sufficientemente nitida, poiché l'uomo si può vedere com'è solo se si differenzia. La distanza di cui ha bisogno il consulente filosofico è quella che dimostra vicinanza e si tratta di un binomio da non spezzare neanche nel pensiero. L'approccio "critico" stesso è possibile solo quando ci sia vicinanza e amore per la persona: in-

fatti la critica per chi non si ama diventa lotta mentre la critica per chi si ama avvicina. Anche quel portare all'interrogazione che si sviluppa nel rapporto pedagogico si costruisce tramite un rapporto dialettico dalle stesse caratteristiche ma, in questa declinazione, la critica senza una manifesta vicinanza diventa accusa e impone l'obbligo della giustificazione.

Qual è allora il cammino di una consulenza filosofica? La linea di sviluppo<sup>1</sup> perseguibile procede lentamente e a piccoli passi verso alcuni obiettivi di differente portata ed impegno:

- abbandono delle sciocchezze, primo obiettivo e presupposto per un operato più profondo;
- capacità, intesa come capacità di vivere, di muoversi nella vita;
- arguzia, orientata al saper agire in modo che le risposte

---

<sup>1</sup> Questa linea di sviluppo, non approfondita troppo nell'arco della discussione, mi sembra rispetti una sequenza che, dopo aver facilmente liberato il campo dagli errori e dagli equivoci grossolani, porta da un atteggiamento pratico (capacità), ad uno pragmatico (arguzia), con l'obiettivo a tendere dell'acquisizione di un atteggiamento etico personale (saggezza).

dell'ambiente siano quelle attese ed utili;

- saggezza, come capacità di mettersi nei panni dell'altro pur rimanendo contemporaneamente presenti a se stessi.

Un momento fondamentale del lavoro è rappresentato dal chiarire il rapporto che l'ospite ha con se stesso ed in tal senso può essere utile formulare una sorta di "protocollo delle azioni", una descrizione di ciò che effettivamente si fa rispetto a ciò che si crede di fare, operazione che aiuta a mettere in luce come ci si comprende. Il consulente filosofico non assiste al vissuto ma ascolta il racconto nel momento in cui il consultante lo ricostruisce: questo potrebbe essere limitante, ma occorre un certo grado di cecità del consulente per poter capire il modo di comprendersi del consultante stesso; quella cecità che permette di non essere abbagliati<sup>2</sup>, di non essere sopraffatti dagli elementi esterni per

poter mettere a fuoco efficacemente l'interno.

La comprensione alla quale si lavora con il consultante non è solo un capire esterno e razionale (*Verstehen*), ma è un comprendere interiorizzato (*Einsicht*). Nel primo è ammesso un "ma", mentre il secondo diventa necessitante, implica l'assenso e l'adeguamento nell'azione, porta alla risoluzione (*Entschluß*). Apre il momento della decisione, e tale decisione cambia tutto, anche l'orizzonte della comprensione che solo nella decisione si realizza pienamente. Decidersi sulla decisione segna un *aut aut*, finisce la libertà di decidere e comincia quella dello stare presso di sé, comincia la libertà della fedeltà.

Quali possono essere allora le caratteristiche di un consulente filosofico, le sue virtù che portano ad una valorizzazione della figura del consultante nell'attività di consulenza? Oltre a trasmettere fedeltà, affidabilità e fiducia, il consulente filosofico deve avere conoscenza delle persone - anche attraverso la grande letteratura ed i romanzi -, essere discreto e parlare sempre di terzi come fossero presenti. Il consulente filosofico deve trovarsi a casa con la filoso-

---

<sup>2</sup> Il riferimento a Platone e al mito della caverna è abbastanza esplicito. Se il consultante uscendo dalla caverna rischia di essere abbagliato, il consulente deve sapersi muovere all'interno della caverna costruita dal racconto di un vissuto per riportare luce sulle ombre vaghe.

fia, che è qualcosa di più del solo conoscere i filosofi ed i loro sistemi. Si tratta di uno “stare con” i filosofi, lasciarsi dire qualcosa da loro, assimilarne le riflessioni che diventano come carne e sangue e non solo oggetti di lettura o di studio. Non si propone più il modello del saggio antico completamente centrato su se stesso, ma quello di una saggezza che si estende come con tentacoli che vanno su tutti i problemi e situazioni. È una saggezza spostata sul diventare saggi, non tanto come conquista, quanto più come orizzonte di quel percorso della consulenza presentato poco sopra e che, caso per caso, disegna uno scenario, assume confini e possibilità differenti.

Così può esserci il caso di chi non riesce a leggere gli eventi della propria vita se non in una relazione determinante con un ordine numerico associato alle proprie date significative. Si tratta di uno scenario che non ammette l'orizzonte del caso e della coin-

cidenza, che può essere depotenziato attraverso l'utilizzo di concetti quali ad esempio quello di sincronismo, per arrivare ad una integrazione del problema nella vita. Oppure, in altre situazioni, aiutare in una rilettura degli eventi attraverso concetti contrapposti a quelli offerti nel primo racconto del consultante (libertà anziché controllo, illusione anziché realtà, potere anziché sottomissione, esibizione anziché soddisfazione) può offrire elementi per una comprensione diversa di ciò che è stato, e quando l'interpretazione ricostruita degli eventi si distanzia dal quadro accettato, porta necessariamente ad una azione.

In conclusione, nel credo di Achenbach per la forza della comprensione, il consultante che comprenda di seguire il falso non potrà non cambiare; la posizione del consulente filosofico accanto a lui non ha un fine, se non quello di permettere al consultante di trovare il proprio.

**1° Congresso Internazionale  
di Filosofia Contemplativa  
Chipiona (13 - 18 giugno 2005)**

**L'epoca della tecnica e i propositi della filosofia  
contemplativa**

**di Laura Darsié**

Cosa c'entra la filosofia con gli sciamani? Qualcosa c'entra, perché altrimenti gli sciamani non sarebbero venuti a Cadice a farci udire il suono del tamburo davanti all'Oceano, ben sapendo che chi era presente si stava occupando di filosofia con la curiosità e il dubbio propri di chi, avvicinandosi a una nuova teoria, accantona per un attimo la ragione per poi, nel momento del sospiro, farla riapparire nella tentazione di piegare il pensiero alle proprie argomentazioni. Certo è che, in quell'occasione, chiunque avesse voluto erigersi ad amministratore della ragione, non avrebbe potuto in alcun modo ascoltare con la meraviglia di un orecchio fanciullo, le sensazioni estranee e profonde che quel suono sordo e persistente riusciva ad evocare.

L'autore di questo *workshop* è

stato il nostro amico David O'Donoghue, oggi scampato per un pelo all'uragano Katrina. David era infatti di New Orleans, dico "era" perché, sebbene oggi sia ancora vivo, ha comunque lasciato la sua casa e altri suoi pezzi di vita sotto le acque putride del lago Pontchartrain consegnandoli definitivamente ad una città che non vedrà mai più il suo antico volto, massacrata da quegli stessi argini di un porto rassicurante, costruito sotto il livello del mare, nell'illusione umana di proteggere le abitazioni, ma ben presto trasformato in una trappola mortale a cui New Orleans si è inesorabilmente arresa. Questo tremendo avvenimento di portata mondiale che ha sconvolto l'umanità gettando un po' di scompiglio nel nostro gruppo di filosofi che a Chipiona hanno conosciuto il caro David, ci offre l'occasione per

riflettere sul rapporto uomo e natura e sugli effetti devastanti che può generare la crepatura presente nella relazione fra soggetto e oggetto nell'indagine del pensiero metafisico. Il risultato di questa analisi avrà come fine quello di gettare luce sul significato filosofico di quanto è avvenuto a Chipiona e sul tentativo pratico di esperire la filosofia contemplativa di Ran Lahav.

A suggerirci il punto di partenza simbolico di questa riflessione è un passo tratto dall'epistolario di Carlo Michaelstaedter. Ascoltiamolo: «Il porto non è dove gli uomini fanno i porti a riparo della loro trepida vita; il porto per chi vuole seriamente la vita è la furia del mare; perché egli possa regger diritto e sicuro la nave verso la meta»<sup>1</sup>.

L'arditezza di questo pensiero, se da un lato può risultare spaventosa e inaccettabile per la tranquilla coscienza dell'uomo occidentale alla continua ricerca di un sicuro fondamento sul quale poter erigere il proprio sapere, d'altro canto non può non farci sussultare ed esporci vio-

lentemente a quel senso di pericolo e di precarietà dell'esistenza che nelle situazioni-limite come quella di New Orleans denuncia la povertà della nostra condizione ontologica, quel senso di sofferenza e di finitezza che l'esercizio della ragione e del vacuo sapere logico estraneo alla dimensione della vita, non riescono a comprendere. Ad avvalorare questo pensiero è un passo tratto da un saggio di Luigi Pareyson intitolato *Filosofia della libertà* in cui si afferma: «È la sofferenza che mette in crisi ogni metafisica oggettivante e dimostrativa, ogni sistema sollecito soltanto di una totalità armonica e conclusa, ogni filosofia dell'essere unicamente preoccupata del fondamento»<sup>2</sup>.

Da queste parole emerge che la preoccupazione di trovare un fondamento e la ricerca di un sapere sistematico finalizzato a una "totalità armonica e conclusa", fanno acqua di fronte all'esperienza della sofferenza e della mancanza ontologica. In quanto razionalmente inspiegabili, esse giacciono scomode fuori dal *πυζζ/ε*, in attesa di "essere sistemate", dato che i "famosi pezzi mancan-

---

<sup>1</sup> Carlo Michaelstaedter, *Epistolario*, Milano, Adelphi, 1983, p. 447 (2-3 settembre 1910)

---

<sup>2</sup> Luigi Pareyson, *Filosofia della libertà*, Genova, Il Melangolo, 1991, p. 34

ti” non si trovano perché gli unici rimasti “fuori” non riescono ad incastrarsi. E siccome il rigore del pensiero non può tollerare i buchi del suo stesso argomentare, ne viene che il rapporto fra soggetto e oggetto, all’interno di questa monca prospettiva che non trova sufficiente soddisfazione in una “totalità armonica e conclusa”, si risolve in un accanito e sistematico domandare del soggetto nella rincorsa affannosa della definizione dell’oggetto. Questa logica pretesa non volendo arrendersi al vano tentativo di piegare l’oggetto alla ragione senza riuscire a definirlo, si determina, appunto, in un accanimento il cui risultato è un’inevitabile forzatura e manipolazione dell’oggetto stesso. Una volta manipolato, questo si trasforma in una creatura dell’uomo, definito onticamente all’interno di una teoria rassicurante ma inevitabilmente deformato e falsato nella sua essenza.

Questo approccio strumentale all’oggetto, che nel corso della storia del pensiero occidentale si esplicita in una continua esigenza definitoria dell’essere da parte dell’uomo - e che nell’epoca della tecnica si traduce nell’arrogante e ottimistico tentativo di assogget-

tare la natura al suo volere - ci permette di affermare che la definizione esistenziale dell’essere, quanto più soddisfa le esigenze del suo domandare, tanto più si allontana dalla sua essenza. Il risultato di questo processo vede davanti a sé la generazione di uno iato fra storicità della domanda e indefinitività dell’Essere con la conseguente divaricazione fra essere dell’uomo ed essere della natura. In questa crepa è il seme del dolore della mancanza, la radice dell’orrore creato dall’uomo stesso.

A darci una mano nella comprensione di questo pensiero è nuovamente Pareyson quando afferma che il potere concettuale della ragione sente «l’orrore del vuoto, il terrore davanti al nulla da cui emerge l’essere e che continua a fasciarlo con la sua ombra, ma ancor più l’orrore dell’essere, in cui l’enigmaticità dell’universo, la contingenza del mondo, la gratuità del reale, il dolore dell’esistenza si congiungono inestricabilmente a costituire l’unico oggetto d’una reazione così profondamente rivelativa»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Luigi Pareyson, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in AA.VV., *Romanticismo, Esi-*

La reazione “profondamente rivelativa” è tale nella presenza di un *orrore*, quello del vuoto concettuale, da cui emerge l’essere che “velandosi” nell’epoca della tecnica di un sapere certo fatto di argomentazioni e teorie, si *rivela*, nell’esperienza della sofferenza, in tutto il suo orrore perché manipolato dalle mani dell’uomo nel tentativo illusorio di schermare il dolore della mancanza. Di fronte alla devastazione della natura, simbolo dell’impotenza e dello scacco della tecnica, all’uomo non rimane altro che il dolore di quel vuoto. Nella situazione di pericolo, la sofferenza dell’ineffabilità dell’oggetto sfuggito al potere del domandare, pone l’uomo interrogante di fronte alla povertà della propria condizione ontologica: «Là dove c’è il pericolo, cresce/Anche ciò che salva». Poiché, aggiunge Heidegger nella *Questione della tecnica* commentando questi versi di Hölderlin, quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più noi domandiamo, «perché il domandare è la pietà del pensie-

ro»<sup>4</sup>.

All’imperversare della tecnica e alla devastazione prodotta dall’uomo occidentale, accompagnata da un vuoto sapere fondato su astratte teorie e certezze logiche, Ran Lahav oppone la filosofia contemplativa e il rigoglio delle foreste del Vermont, dove oggi egli vive e scrive. Ad avvalorare quanto appena espresso sono alcune sue affermazioni contenute nel testo di Chipiona<sup>5</sup>: «Per contrapposizione, la filosofia Occidentale è tesa a focalizzare l’analisi e a sviluppare teorie in astratto. Sebbene alcuni importanti filosofi (come Kierkegaard, Jaspers, Marcel e altri) si siano ribellati a questa tendenza, la maggior parte della tradizione Occidentale ci incoraggia ad usare una facoltà specifica - in genere la ragione e qualche volta una particolare specie di intuizione - lasciando così il resto della nostra personalità “non coinvolta”»<sup>6</sup>. Egli asserisce che questo nuovo approccio al filosofare non ha

---

*stenzialismo, Ontologia della libertà*, Milano, Mursia, 1979, p. 177

---

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, p. 27.

<sup>5</sup> Ran Lahav, *Contemplative Philosophy. Principles, techniques, texts*, (Chipiona, giugno 2005), pp. 2-3.

<sup>6</sup> *Ibidem*.



niente a che vedere con una precisa dottrina o con un sistema definito di pensiero, si tratta piuttosto di un processo di esplorazione personale aperto e senza fine che coinvolge il nostro intero essere. L'istanza della filosofia contemplativa parte dal presupposto secondo cui «io cerco di filosofare a partire “da” (*from*) me stesso e non “su” (*about*) me stesso. In modo dissimile rispetto a molti filosofi tradizionali io non sono un osservatore distaccato che esamina un'idea filosofica dall'esterno, ossia un osservatore oggettivo. Io lascio che la mia interiorità “ascolti” le idee filosofiche e i loro vari significati e implicazioni. Ciò significa che quando faccio filosofia contemplativa, devo assumere un certo stato interiore che si differenzia dal mio comune approccio nell'esaminare una teoria scientifica»<sup>7</sup>.

Se l'atteggiamento oggettivo del filosofare, come dice Lahav, ha a che fare con l'uso della ragione astratta che indaga su (*about*) di noi e non a partire da (*from*) noi, ne viene che un approccio puramente rappresentativo all'oggetto, come indagine sull'essere ci ri-

porta a quanto affermato precedentemente, e cioè a quel senso metafisico del domandare che pone il soggetto di fronte all'oggetto nel vano tentativo di definirlo. I dualismi soggetto-oggetto e uomo-natura, tipici del sapere rappresentativo della filosofia occidentale, vengono qui superati da Lahav grazie a un particolare “stato interiore” che si pone in “ascolto”: «si tratta di filosofia contemplativa nel senso che essa ci richiede di aprire noi stessi ascoltando e rispondendo dalla nostra profondità interiore. Essa ci chiama a trascendere la superficiale divisione fra ragione ed emozione, e a risvegliare la nostra capacità di comprendere a partire dal nostro intero essere»<sup>8</sup>.

A questo punto sorge spontaneo chiedersi: ma di che ascolto si tratta? Come facciamo ad “ascoltare” e a “risvegliare” quel particolare stato interiore?

Durante il soggiorno a Cadice, i diversi *workshop* coordinati da Lahav hanno sperimentato i diversi approcci all'ascolto nella lettura meditata di un testo, come per esempio la *Lectio Divina* medioevale, piuttosto che nella pratica

---

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 5.

---

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 6.

della meditazione, dove anche l'intera postura prendeva tecnicamente parte all'esercizio dell'ascolto. In questo ultimo caso si giungeva all'ascolto della "voce" interiore dopo varie fasi in cui si era focalizzata l'attenzione sul proprio respiro: dalla bocca all'apertura della laringe fino ad arrivare alla parte bassa dell'addome. Ognuno di questi passaggi doveva essere accompagnato da una pausa di tre respiri che duravano parecchi minuti. Riguardo a questa pratica, Lahav metteva in guardia da una tendenza comune: «quella di esperire noi stessi come se stessi guardando internamente l'organo in questione, come se fosse un occhio interiore che si dirige verso l'organo specifico. Questo atteggiamento dovrebbe essere evitato perché ci scinde nella dimensione dell'osservatore che sta di fronte all'osservato. Lo stato appropriato non è quello di guardare un dato organo ma di esperirlo dall'interno. Io esperisco il mio collo o il mio torace come se risiedessi in essi. La mia coscienza non "guarda" questi organi, ma piuttosto è presente in essi»<sup>9</sup>.

Ecco che a complicare le cose rispetto a un ascolto che dovrebbe trascendere il dualismo fra soggetto e oggetto nel senso di parola interrogante e oggetto definito, è ora un'ulteriore operazione: quella di esperire gli organi dal proprio interno non con l'occhio di un osservatore che vede semplicemente l'oggetto osservato ma partendo dalla coscienza presente in esso, come se questa, per così dire, possedesse la facoltà di "guardare" non fisicamente gli organi ma di parteciparvi dall'interno attraverso un altro tipo di sguardo. Ma che cosa significa vedere con "lo sguardo della coscienza"? Sembrerebbe allora, che "l'udire" di cui si diceva sopra e il "vedere" nel senso di "sguardo della coscienza", non possano essere qui intesi nel loro significato profondo se considerati semplicemente come parole appartenenti a due sfere sensoriali differenti. Forse, per capire meglio la questione dell'ascolto legato al vedere, ci può essere utile il pensiero di Heidegger, che in *Der Satz vom Grund* afferma: «Il pensiero è un udire che scorge» e ancora «(...) il pensiero è un udi-

---

<sup>9</sup> Ran Lahav, *Contemplative Philosophy. Principles, techniques, texts*, (Chipiona, giugno

---

2005), p. 11.

re e un vedere»<sup>10</sup>.

Caratterizzando con questa espressione sinestesica il vero pensiero, in opposizione al sapere rappresentativo della filosofia Occidentale che pone l'oggetto osservato di fronte all'osservatore, Heidegger intende dire che il vedere e l'udire intesi come meri organi fisici costituiscono soltanto le condizioni necessarie del nostro "scorgere e sentire", senza esserne tuttavia le condizioni sufficienti. Egli afferma infatti che udire *per mezzo* dell'orecchio non significa udire *con* l'orecchio, «se il "con" sta qui a significare che è l'orecchio in quanto organo sensoriale, che ci comunica ciò che udiamo»<sup>11</sup>.

È evidente che se "l'ascolto" come sentire non può essere definito come semplice "udire", la sua condizione di possibilità risiede altrove. Sorge spontanea la domanda: cos'è allora che consente di attivare questa particolare facoltà? Affidiamoci per un momento a quanto espresso da Lahav: «nel Simposio di Platone la

potenza che ci spinge, la forza che ci fa muovere 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. (...). 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»<sup>12</sup>.

L'"ascoltare" e il "vedere" trovano così il proprio fondamento in un approccio diverso al filosofare che chiama in causa *Eros*, il desiderio, quella "brama per qualcosa in più" che ci fa andare "oltre". L'andare "oltre" del *Simposio* platonico, legato a quella particolare forma di pensiero inteso come "un udire che scorge", ci richiama alla memoria la concezione del "percepire" propria all'uomo ellenico: «Platone possedeva l'occhio plastico dell'ellenico, un occhio di ugual natura di

---

<sup>10</sup>Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 87; trad. it. di F. Volpi, *Il principio di ragione*, Milano, Adelphi, 1991, p. 87.

<sup>11</sup>*Op. cit.*, pp. 87-88 (trad. it. p. 88).

---

<sup>12</sup>Ran Lahav, *Consulenza filosofica come filosofia speculativa. Intervento al I convegno nazionale di Phronesis*, Roma, 26 febbraio 2005, trad. it. di John Graziano, in "Phronesis", III, 4, p. 40.

quello con cui Policlete ha visto il canone (...); e anche della stessa natura di quello che il matematico greco volgeva alle pure forme geometriche»<sup>13</sup>. Sembra chiaro da queste parole che peculiarità dell'uomo ellenico sia quella di un vedere non certamente fisico ma rivolto al canone, alle forme geometriche. In che senso? Nel senso che l'occhio plastico di Policlete non si ferma alla percezione della cosa fisica; la sua visione è, per così dire interna, dell'anima, e si riferisce - potremmo dire platonicamente - all'idea. Tuttavia le idee, pur esprimendo le essenze delle cose, non ne costituiscono la ragione ultimativa ma suppongono un alcunché di ulteriore, che consiste nei rapporti numerici ideali e, in ultima analisi, nei Principi Supremi da cui tali rapporti derivano: «L'occhio plastico del Greco non vedeva la Forma o Figura (Idea) come qualcosa di ultimativo; ma vedeva, al di là di essa, qualcosa di ulteriore, vale a dire il numero

e il rapporto numerico»<sup>14</sup>. In tal senso si può affermare che "l'udire che scorge" è un percepire dell'anima, dell'Idea, del rapporto numerico: è la visione dell'invisibile, di ciò che sta oltre (*beyond*) grazie alla potenza dell'*Eros*.

A questo proposito, per spiegare meglio cosa accade interiormente all'uomo che "percepisce" andando oltre il visibile, Lahav non fornisce spiegazioni razionali ma ricorre al mito platonico della caverna: «so che tutti voi conoscete 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 superficiale. (...) In questo primo punto della dottrina platonica vediamo dunque come il ruolo della filosofia non sia quello di fissare il mondo delle ombre (...). L'obiettivo è invece quello di an-

---

<sup>13</sup> P. Friedländer, *Platon*, vol. I, Berlin 1928 (1964<sup>3</sup>), p. 13; trad. it. *Platone*, La Firenze, Nuova Italia, 1979, pp. 15 e segg.

---

<sup>14</sup> Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1987, p. 282.

dare 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 a guardare. La metafora incita a vedere, a rimanere colpiti, a essere toccati dalla più alta - o più profonda - verità del mondo. Questo è un punto su cui Platone enfatizza molto "Per voltarti verso la luce" - noi potremmo dire "verso una comprensione più profonda" - "ti devi voltare con tutto il tuo intero essere"<sup>15</sup>.

"Voltarsi a guardare" con tutto il nostro intero essere equivale a dire: porre "ascolto a ciò da cui si è toccati". Rieccoci approdati nuovamente all'ascolto, come facoltà del percepire profondo dove la priorità non è al domandare ma piuttosto all'ascoltare. Altrove Lahav afferma: «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»<sup>16</sup>. Contemplare significa allora entrare a far parte di una dimensione in cui il filosofare tipico dell'uomo interrogante non è più sufficiente. L'approccio filosofico da tenere, allora, è quello dell'ascolto: «la nuova teoria ha deciso di parlarmi. Non parla solo alla mia ragione astratta, ma al mio intero essere, alla persona che io sono»<sup>17</sup>. Si evince così che la contemplazione ha primariamente a che fare non con l'interrogare ma con quel percepire che dice di un ascolto originario, ontologico, poiché coinvolgente il nostro intero essere.

Non è infatti un caso il fatto che Lahav affianchi a questo nuovo approccio del filosofare l'uso della metafora. La dimensione simbolica ci aiuta infatti a comprendere autenticamente il senso di questo coinvolgimento ontologico. "Vivere" l'ascolto con tutto il nostro essere significa esperire l'essere sia nella nostra vita che in quella dell'"altro"; l'altro inteso come oggetto della ricerca che ci si rivolge, come persona

---

<sup>15</sup> Ran Lahav, *Consulenza filosofica come filosofia speculativa.*, cit., p. 39.

---

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>17</sup> *Ibidem.*

che ci parla, come testo che ci chiama alla partecipazione nella lettura. In tutti i casi si tratta di vivere l'essere dell'altro in virtù di una comune appartenenza d'essere.

A esemplificare meglio quanto espresso è stato un esercizio pratico esperito a Chipiona: la tecnica dell'*Immaginazione filosofica guidata*<sup>18</sup>. Questo *workshop* ci può aiutare a comprendere meglio l'intento di Lahav nell'esortarci a "vivere l'ascolto con tutto il nostro essere". In questa occasione, la tecnica in oggetto ha avuto come scopo quello di esperire la modalità secondo cui l'immaginazione spontanea, intesa come facoltà di pertinenza filosofica, sia in grado di risvegliare profonde comprensioni non immediatamente accessibili al nostro pensiero cosciente. Il testo in questione era tratto dall'opera *Tempo e libera volontà* di Bergson. Nel brano scelto, il "sé" viene paragonato a una corrente sotterranea sovrastata da strati di idee ormai solidificati. Non è difficile avvertire qui l'eco di quell'esortazione

platonica che induce a "voltarsi" verso la luce, trasposta nella metafora di una superficie ghiacciata che ha da essere sfondata per approdare verso la profondità del sé. Questa immagine bergsoniana si è infatti rivelata di grande efficacia per la comprensione della tecnica dell'ascolto così come intesa da Lahav, basata cioè, su un ascolto vissuto che coinvolge "il nostro intero essere". Durante lo svolgimento dello *workshop*, si è infatti esperito il modo in cui, attraverso "l'immaginazione filosofica", il pensiero possa comprendere il senso profondo di un testo perché vissuto e partecipato a partire dal (*from*) suo interno. Vivere il percorso del "sé" che, dalla crosta superficiale si dirige verso la profondità, ha consentito ai partecipanti di "vivere" quell'esperienza contemplando il testo di Bergson. La modalità di lettura del testo in tal caso, non è consistita nella mera oggettivazione di un pensiero sul quale (*about*) si doveva indagare, ma nella sua profonda comprensione, in modo che il nostro essere fosse interamente coinvolto nel significato della metafora bergsoniana. Grazie al potere dell'immaginazione, il coinvolgimento è stato possi-

---

<sup>18</sup> Per una trattazione più ampia dell'argomento cfr. Ran Lahav, *Contemplative Philosophy. Principles, techniques, texts*, cit., pp. 17-19.

bile poiché esperito all'interno di una dimensione simbolica. Un approdo, questo, che ci consente di comprendere meglio un verso di Hölderlin relativo al vivere simbolico dell'uomo: «poeticamente vive l'uomo». Ne segue il commento di Heidegger: «Il detto secondo cui l'uomo abita poeticamente, del resto, viene solo da un poeta (...). La natura dei poeti è di non vedere il reale. Invece di agire essi sognano. Ciò che fanno è semplicemente immaginato»<sup>19</sup>.

Di nuovo, l'esperienza dell'immaginare è qui, in qualche modo, attinente a quella simbolico-poetica propria al vivere dell'uomo. Infatti, per spiegare meglio il senso di questo verso in contrapposizione al modo di procedere proprio al pensiero rappresentativo della metafisica, Heidegger ricorre poi a un'immagine simbolica relativa all'esperienza di una rosa in un giardino: «Se per esempio siamo seduti in giardino e ci godiamo il profumo delle rose in fiore, non facciamo delle rose un oggetto, né ce le poniamo di fronte, cioè non ne facciamo

un qualcosa di tematicamente rappresentato. Se persino in un dire silenzioso, sono assorto nel rosso splendente della rosa, e rifletto sul suo essere rossa, allora questo essere rossa non è oggetto, né una cosa, né qualcosa che mi sta di fronte come la rosa in fiore. La rosa sta in giardino e forse ondeggia al vento, mentre l'essere della rosa non sta in giardino, né può ondeggiare al vento. Eppure, mentre lo nomino, lo penso e ne parlo. C'è dunque un pensare e un dire che in nessun modo oggettivano, né pongono di fronte»<sup>20</sup>.

Eccoci nuovamente approdati al superamento di quel dualismo fra osservatore e osservato di cui Lahav diceva all'inizio. Dal brano heideggeriano emerge infatti che, nell'esperienza che si fa di una rosa in un giardino, il fiore non viene considerato semplicemente come oggetto (*Gegenstand*), ossia come ciò che sta di fronte, osservato scientificamente nella sua oggettività, ma come ciò con cui l'uomo si mette simbolicamente

---

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, pp. 187-204; trad. it. di Gianni Vattimo, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 125-138.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1970, pp. 73 e sg.; trad. it. di F. Volpi, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 29.

in relazione, abbandonandovisi e partecipando di esso. In ciò è l'apertura del pensiero a una dimensione di appartenenza al senso originario dell'Essere: è l'esperienza dell'essere della rosa. In tale partecipazione l'uomo esperisce non solo la relazione fra sé e la rosa ma anche una coappartenenza d'essere che trattiene in sé sia l'essere della rosa che quello dell'uomo stesso. Grazie a questa relazione ontologica, possibile solo nell'esperienza simbolica, noi possiamo vivere l'essenza delle cose "con tutto il nostro intero essere". L'approccio filosofico contemplativo si risolve allora in una modalità simbolico-poetica che, nell'atto del contemplare, trasvola la superficie del reale esperendone originariamente l'essenza. Ascoltiamo al proposito le parole di Lahav: «Dunque, la filosofia contemplativa è poetica perché come una poesia essa pone l'attenzione oltre alle parole, alle realtà, ai significati che giacciono oltre essi stessi». E ancora: «essa ci può mostrare nuovi mondi oltre la vita, nuove vite oltre la superficiale apparenza del mondo. Ci con-

sente di esplorare un nuovo terreno filosofico-poetico»<sup>21</sup>.

Apprendiamo così che l'approccio contemplativo del filosofare non suggerisce soltanto di aprirci a una modalità più profonda del comprendere ma ci conduce verso nuovi orizzonti, nuovi mondi, nuove direzioni del pensiero. Non è un caso che fra i testi letti da Lahav a Chipiona vi fosse anche quello nietzscheano *Delle tre metamorfosi*. È noto infatti che, secondo le più recenti interpretazioni, in questo brano venga rappresentata la via del rinnovamento del soggetto metafisico attraverso le tre tappe del cammello, del leone e del fanciullo: «Il cammello è il soggetto in quanto sottomesso, il soggetto morale-metafisico tradizionale; il leone, che rappresenta la fase della liberazione da tutte le venerazioni e soggezioni, è però soltanto una fase preparatoria per una terza trasformazione, quella che fa dello spirito un fanciullo. Mentre il leone incapace di creare valori nuovi, crea soltanto "la li-

---

<sup>21</sup> Ran Lahav, *The first International "Sophia" Retreat of Contemplative Philosophy*, p. 2 (Introduzione alla filosofia contemplativa tratta dal sito web allestito in occasione del congresso).



bertà per una nuova creazione, il fanciullo è innocenza e oblio, un nuovo inizio (...) nel diventare capace di nuove creazioni, cioè di “creare valori” e non di sottomettersi ad essi»<sup>22</sup>.

Se nella metafora del fanciullo è dunque il superamento dell'uomo metafisico, ne viene che anche questa scelta di Lahav ci vuole nuovamente suggerire di andare “oltre” quel vecchio modo di procedere logico-deduttivo appartenente al mito della “ragione astratta”: «noi non dobbiamo argomentare sul fatto se una teoria filosofica è giusta o sbagliata ma cercare di vedere che cosa risveglia in noi quella comprensione»<sup>23</sup>. E ancora: «Platone dice: con la tua intera anima, “ti devi girare!”. Non semplicemente dare un'occhiata. Devi alzarti con tutto il tuo corpo e uscire fuoril!»<sup>24</sup>. E che cos'è questa se non un'esortazione ad abbandonare le catene del pensiero razionale per dirigersi verso una trasformatio-

ne totale nella creazione di nuovi valori? Forse non rimane davvero altro che abbandonare le nostre vuote certezze ed affidarci al fanciullo di Zarathustra. Chi meglio di lui avrebbe potuto comprendere - “con tutto il suo intero essere” - l'immagine dello sciamano rievocato da David ed abbandonarsi al suono del tamburo riecheggiante nell'Oceano?

---

<sup>22</sup> Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1994, p. 214.

<sup>23</sup> Ran Lahav, *The first International “Sophia” Retreat of Contemplative Philosophy*, cit. p. 2.

<sup>24</sup> Ran Lahav, *Consulenza filosofica come filosofia speculativa*, cit., p. 39.



## Vacanze filosofiche 2005

di Augusto Cavadi

### **Non una seduta psicanalitica**

Chi ritiene che la filosofia non sia solo - e neppure principalmente - una questione di dispute accademiche e di conventicole d'iniziati, apprezzerà senz'altro una raccolta di articoli e brevi saggi di Ran Lahav che è stata tradotta in italiano col titolo *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza* (Apogeo, Milano 2004). Lahav si è formato negli Stati Uniti d'America, insegna presso l'università israeliana di Haifa e gestisce, sin dal 1992, uno studio privato di consulente filosofico. Ho avuto modo di conoscerlo a Roma alla fine del febbraio del 2005 nell'ambito del I Convegno nazionale dell'associazione *Phronesis* sul tema "Lo specifico filosofico della consulenza filosofica". Come quasi sempre accade con i filosofi, l'incontro da persona a persona dice molto più di qualsiasi testo scritto. È stato infatti interessante ciò che ha sostenuto quando ha provato a rispondere alla domanda *Where is philosophy in philosophical practice?* Ma ancor più

interessante mi è sembrato il modo con cui, nel corso della relazione predisposta e soprattutto nel corso della discussione amichevole, si è rapportato ai presenti: con semplicità di vocabolario, con tono pacato, sempre su un registro interlocutorio, senza la minima traccia di arroganza intellettuale. Rispondendo ad una domanda specifica, Lahav ha avuto modo di dichiarare che, dopo oltre dieci anni di esperienza professionale in cui aveva adottato un assetto molto simile alle sedute psicoterapeutiche, era arrivato alla conclusione di dover superare quella modalità e di voler mettere in pratica un sogno: trascorrere, almeno una volta l'anno, con i suoi "consultanti", una settimana fra i monti in situazione di convivenza. A suo parere, infatti, la tradizione filosofica - da Socrate in poi - parla chiaro: la filosofia è una scintilla che scocca più facilmente in un ambito di vita comunitaria piuttosto che in un dialogo a due.

Molto simpaticamente, Andrea Poma - presidente a quella data

dell'associazione organizzatrice - ha fatto notare, col suo solito sorriso divertito, la presenza in sala di un collega italiano che, da più di venti anni, sperimentava quella formula di riflessione filosofica. Dal 1983, infatti, prima in quanto responsabile per la formazione giovanile di un'associazione di docenti di filosofia, poi - dopo una pausa di alcuni anni - con la collaborazione decisiva di altri amici a titolo privato, ho avuto modo di proporre, in periodi estivi, le "vacanze filosofiche per...non filosofi". Ne ho già raccontato le linee essenziali in un libro dedicato, appunto, alla consulenza filosofica (*Quando ha problemi chi è sano di mente*, Rubbettino 2003), ma mi piacerebbe integrare quelle pagine col resoconto della settimana trascorsa a Crespano del Grappa dal 20 al 27 agosto del 2005.

### **Per rompere il ghiaccio**

Come ormai è consuetudine, dopo la cena del primo giorno ci siamo riuniti per un primo incontro di presentazione. Presentazione del tema e del metodo, ma anche - e soprattutto - delle persone. Quest'anno si trattava di affrontare la domanda su che co-

sa sia la giustizia. Una domanda, dunque, che moltiplicava le scommesse in gioco. Una prima scommessa, infatti, era per così dire generica. O, meglio, di fondo. Appartiene ad ogni edizione di queste vacanze filosofiche: si può riuscire a pensare con rigore, ma senza scadere in tecnicismi? Si può coniugare, in altri termini, la serietà del conversare filosofico (dunque di chi può avanzare qualsiasi tesi, ma sostenendola con argomenti razionali) con un linguaggio accessibile all'uomo - e alla donna - della piazza? Qualcuna, intervenendo, ha voluto citare (e commentare brevemente) Martin Heidegger: «La generale convinzione dell'opinione pubblica moderna è che si debba intendere il pensiero dei pensatori nello stesso modo in cui si leggono i giornali. Ma impararlo è essenzialmente più difficile: non perché si tratti di un pensiero ancora più complicato, bensì proprio perché esso è semplice. Adirittura troppo semplice per l'attuale modo di rappresentarsi le cose».

A questa prima, si accompagnava una seconda scommessa altrettanto basilare, costitutiva di questo genere di esperienze: si

può pensare insieme, ma da punti di vista davvero differenti? Se ci si riunisce da varie regioni del Paese per confrontarsi, non manca certo la volontà di comunicare. Ma questo desiderio di dialogo va protetto da accorgimenti preventivi, per esempio dalla scelta di “facilitatori” che non siano proprio del tutto in disaccordo? Anche quest’anno si è ritenuto che l’omogeneità ideologica dei quattro “relatori - introduttori” avrebbe reso artificiale, forse addirittura un po’ finta, la discussione. Da qui la decisione di correre il “bel rischio” (per rubare una felice espressione a Platone) di far confrontare - senza reti di salvataggio preconfezionate - persone provenienti da storie lontane, da posizioni religiose o etiche o politiche talora persino opposte. Come è stato opportunamente ricordato citando Gadamer, “l’arte del domandare è l’arte del domandare ancora, ossia l’arte stessa del pensare, la quale si chiama dialettica perché è l’arte di condurre un vero dialogo”.

A queste due scommesse ricorrenti, il tema della giustizia ne aggiungeva una terza specifica di quest’anno: provare a pensare un tema eminentemente “pratico”,

ma senza scadere nella polemica cronachistica. Si può ragionare su ciò che si considera giusto e ingiusto senza fare riferimento a situazioni politiche contingenti, senza perdersi nei dettagli dell’attualità e nelle dispute (per altro, in altra sede, legittime) partitiche?

A questa introduzione metodologica, ha fatto seguito un primo scambio informale: ciascuno dei 30 partecipanti ha avuto modo di esprimere quali concetti o immagini o simboli evocasse in lui il vocabolo “giustizia”. E, nell’esternare questa impressione, di comunicare al gruppo chi fosse e con quali aspettative si fosse iscritto al seminario.

### **Alcune domande**

Il secondo e il terzo degli incontri (di un’ora e mezza ciascuno: alle 9 e poi, dopo una giornata in totale libertà, alle 18) sono serviti ad Elio Rindone per porre alcune domande fondamentali (cos’è lo Stato? A cosa serve? Perché bisogna obbedirgli? Non sarebbe meglio abolire ogni forma di potere politico? A quali condizioni riteniamo giusto un governo? Può esso limitare l’arricchimento di alcuni? ...), per ascoltare le opinioni dei presenti e

per evocare, con brevi e intense citazioni, una prima raffica di risposte provenienti dal mondo antico, sia greco-latino che cristiano-medievale. Se etimologicamente *gius*-tizia deriva da *jus* (termine di non facile traduzione: “diritto”, “regola”, “norma”, “legge”, “via”...), sin dagli albori la civiltà occidentale si è posta l’interrogativo sulla radice di questo *jus*: nasce certamente da un accordo fra concittadini (è uno *jus* “positivo”, nel senso di *positum*, stabilito, creato, inventato), ma riceve il proprio valore da questo meccanismo procedurale? O lo *jus* positivo non è a sua volta sottoposto alla critica in nome, e sulla base, di uno *jus* naturale, nel senso di un diritto innato, non scritto su tavole di legno, che ciascuno può ascoltare nell’intimo della propria coscienza? Alcuni sofisti, come Trasimaco, non hanno avuto dubbi e - riducendo la legge a pura normativa prodotta dai detentori del potere - hanno identificato il “giusto” con l’utile del più forte. In un certo senso, molto sommariamente, si potrebbe dire - pensando a Kelsen ed a pensatori come Ross per il quale la giustizia è un pugno battuto sul tavolo - che hanno

inaugurato il filone del *positivismo giuridico*. Altri sofisti, come Antifonte, hanno invece insistito sulla netta preminenza delle “leggi di natura” rispetto alle convenzioni sociali, inaugurando il filone alternativo del *giusnaturalismo*. È la prospettiva che dagli Stoici si trasmette ad esponenti prestigiosi del pensiero medievale come san Tommaso d’Aquino (a giudizio del quale, quando l’autorità politica comanda qualcosa di intrinsecamente peccaminoso, “non solo non si è obbligati ad obbedire all’autorità, ma si è obbligati a disobbedire”).

Ed è stata proprio questa prospettiva ad essere approfondita, collegialmente, nel quarto e nel quinto incontro, dedicati alla Modernità. Con Hobbes, Spinoza, Locke si continua a parlare di *giusnaturalismo*: ma la continuità sul piano del linguaggio rispecchia una continuità di contenuti? Bisognerebbe almeno - si è notato - aggettivare i due *giusnaturalismi*: “ontologico”, cioè basato sulle leggi dell’essere, quello “classico”; “antropologico”, cioè basato sulle leggi della ragione umana, quello “moderno”. Insomma: come l’Antigone della tragedia di Sofocle, si continua a

ritenere che le leggi dello Stato non possano considerarsi assolute e che vadano sottoposte ad un'istanza critica più radicale, ma si individua tale istanza non più nella Natura (o, più in radice, nel Dio creatore), bensì nella Ragione dell'umanità. È un giusnaturalismo che nasce dall'uso corretto dell'intelligenza da parte dei soggetti adulti e responsabili; si potrebbe dire - con una metafora - che nasce da una forma di accordo contrattuale. Le leggi statuali sono accettabili solo se - e quando - le si possono concepire come frutto di un ipotetico gioco primordiale o, se si preferisce, come risultato di una simulazione: un giusnaturalismo "contrattualistico" che, per evitare equivoci, si potrebbe forse meglio definire un *giusrazionalismo*.

Ma se l'impianto giusrazionalistico è ricorrente nella Modernità, diversi sono gli esiti cui pervengono i diversi protagonisti del dibattito sulla giustizia politica: per Hobbes, infatti, il contratto sociale giustificerebbe l'*assolutismo* (tutti i cittadini si sarebbero spogliati dei propri diritti per conferirli nelle mani dello Stato, vero Mostro che dispone della vita e della morte dei sudditi ma in

cambio garantisce sicurezza all'interno dei confini e difesa dai nemici esterni); per Spinoza, Locke e Kant, invece, il *costituzionalismo liberale* (i cittadini non si sarebbero spogliati di tutti i propri diritti, ma solo di alcuni, conservando dunque il diritto alla disobbedienza - o, per lo meno, della critica pubblica - nel caso di ordini che violino la loro libertà originaria).

Sappiamo che, anche grazie alla Rivoluzione Americana ed alla Rivoluzione Francese, a prevalere nel mondo occidentale sarà proprio questo secondo modello liberal-costituzionale, preoccupato di garantire l'intangibilità dei diritti individuali contro ogni prepotere dello Stato o delle chiese. Un passo avanti, certamente, nell'evoluzione della civiltà: ma del tutto soddisfacente?

### **Libertà o giustizia?**

Già nello stesso secolo XVIII, solitaria e provocatoria, la voce di Jean Jacques Rousseau si incarica di sollevare obiezioni radicali: questa legalità formale, che certamente assicura la libertà dei borghesi benestanti, non si risolve in una cappa per i ceti sfavoriti? Non è un modo elegante per

cancellare le esigenze della giustizia sociale inchiodando i meno abbienti in una condizione di perenne inferiorità? La soluzione suggerita da Rousseau (una sorta di *totalitarismo democratico* basato sulla supposizione che i cittadini rinunzino ad ogni volontà privata, individuale, in nome della “volontà generale” e dunque ad ogni possibilità di obiezione di coscienza agli ordini degli organi legittimi) non è risultata convincente, ma dai suoi scritti si configura il dilemma che lacererà i due secoli successivi, l’Otto e il Novecento: la libertà dell’individuo anche a costo di sacrificare la giustizia sociale o la giustizia sociale anche a costo di sacrificare la libertà dell’individuo? In termini meno rozzi: va privilegiata una libertà “formale” che sottovaluti le pari opportunità (intendendo la formula nel senso più esteso e dunque considerando lo svantaggio femminile come caso particolare delle disuguaglianze sociali in generale) oppure una giustizia “sostanziale” che svaluti l’oggettività delle regole? In certo senso, è stato questo il dilemma fra liberalismo (specie quando coniugato con il liberismo in campo economico) e comunismo marxista.

### **Il tentativo di John Rawls**

Il sesto e il settimo incontro sono stati dedicati alla focalizzazione non più di problematiche generali, bensì di un pensatore in particolare: John Rawls. Perché proprio lui? La storia del Novecento attesta il disagio, da parte di Stati e popolazioni, di adottare unilateralmente liberalismo o comunismo e, conseguentemente, la faticosa ricerca di una “via media”. Tra questi tentativi un rilievo attuale conserva la socialdemocrazia, prospettiva nota - secondo i luoghi ed i tempi - con varie altre denominazioni (socialismo liberale, liberalsocialismo...) e che, significativamente, si è incarnata in Italia anche in una piccola, gloriosa e poco fortunata formazione partitica dal nome “Giustizia e libertà”. Già Benedetto Croce ha etichettato questo tentativo di mediazione come “cretinismo filosofico”, senza contare le denigrazioni da parte opposta, cioè marxista: ma difficilmente potrebbe contestarsi il suo successo storico lungo il XX secolo. Anche chi continua a proclamarsi verbalmente liberale o comunista, nella pratica politica adotta strategie che non sono né puramente liberali né, ancor me-



no, puramente comuniste.

Ebbene, è proprio in questa scia che si distingue, proprio sul tema specifico della giustizia, l'americano John Rawls. Il *problema* da cui parte lo si potrebbe formulare presso a poco così: lo Stato di diritto è una conquista rispetto all'assolutismo, ma come evitare di farne lo strumento di sopraffazione dei privilegiati sugli svantaggiati? Si è provato a sintetizzare la *soluzione* scandendola in alcune tappe principali.

La prima è delineare una teoria della *giustizia come equità*. A tale scopo, Rawls si ricollega alla tradizione *contrattualistica* (Hobbes, Spinoza, Locke...) secondo cui il potere non poggia sul volere di Dio ma su un patto sociale. Ma a che condizioni tale contratto potrebbe non essere il risultato di un mero rapporto di forze? Se lo si immaginasse stipulato in una situazione di equidistanza da parte dei contraenti. Un contratto sociale sarebbe equo, insomma, se si supponesse (e siamo ad una seconda tappa) che a concordarlo fossero degli individui razionali che - bendati da un «velo di ignoranza» (così l'autore a p. 28 del suo *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2004) - dovessero

fissare delle regole senza sapere quale posto effettivo nella società toccherebbe a sé stessi e ai propri congiunti. Se «un certo numero di uomini deve dividere una torta» e si dà per scontato che la divisione più equa preveda parti uguali, «la soluzione più ovvia è quella di far sì che un uomo divida la torta e prenda l'ultima fetta, lasciando che gli altri la scelgano prima di lui. Egli dividerà in parti uguali la torta, poiché in questo modo può garantirsi la parte più grande possibile» (p. 85).

A quali criteri troverebbero conveniente ispirarsi gli ipotetici stipulatori di un contratto sociale in una «posizione originaria»? Rawls individua due principi basilari: *l'eguaglianza dei diritti* e dei doveri fondamentali; *l'accettazione condizionale delle ineguaglianze* economiche e sociali. Insieme i due principi articolano «una concezione della giustizia più generale» che può essere così sintetizzata: «Tutti i valori sociali - libertà e opportunità, ricchezza e reddito, e le basi del rispetto di sé - devono essere distribuiti in modo eguale, a meno che una distribuzione ineguale, di uno o di tutti questi valori, non vada a vantaggio di ciascuno. L'ingiustizia,

quindi, coincide semplicemente con le ineguaglianze che non vanno a beneficio di tutti» (p. 67).

### **Oltre liberalismo e socialismo**

In perfetta sintonia con le regole del gioco concordate la prima sera, Alberto G. Biuso ha utilizzato l'ottavo ed il nono incontro per contestare radicalmente non solo la proposta di John Rawls, da me illustrata, ma - più ampiamente - le dottrine liberali e socialiste che sarebbero confluite, a suo parere, in un blocco monolitico, dogmatico e monopolizzante. Nonostante le apparenti differenze, esse sarebbero due sorelle: caratterizzate, geneticamente, da alcune convinzioni tanto radicate quanto disastrose (lo storicismo progressista, l'antropocentrismo, il primato della scienza e della tecnica, il politicismo, l'economicismo...).

Ribaltare ed invertire la folle corsa avviata dall'umanità su simili binari esigerebbe niente di meno che una rivoluzione culturale. Si tratterebbe prima di tutto di guadagnare un punto di vista meta-politico: per quanto paradossale ciò possa sembrare, è solo relativizzando il piano politi-

co che (pur senza cedere a illusioni "buoniste") lo si può rivitalizzare. Mosse qualificanti di tale rivoluzione sarebbero certamente un recupero della visione ciclica della storia (secondo la quale ciò che viene dopo non è per questo, necessariamente, migliore di ciò che lo ha preceduto); una più viva coscienza della finitudine umana direttamente proporzionale ad una rivalutazione della natura come grembo dell'uomo e, conseguentemente, un rispetto per la sacralità del mondo animale e vegetale; un ri-orientamento verso la contemplazione della bellezza e, più in generale, verso la dimensione simbolica... Sul piano più specificamente socio-politico, si tratterebbe di sostituire l'attuale esaltazione dell'individualismo con una forte impostazione comunitaria e l'attuale tendenza all'egalitarismo (livellatore) con un "differenzialismo" in grado di valorizzare ciò che di specifico, anzi di unico, possiedono le esistenze. La traduzione operativa di simili ottiche comporterebbe il declassamento della democrazia dal rango di valore indiscutibile al piano, più modesto e realistico, di uno dei metodi possibili di governo: "giusta" è una società do-

ve prevale non la forza dei numeri (tanto meno dei soldi), quanto il merito dei migliori in senso intellettuale e morale.

### **Il punto di vista delle donne**

Da Socrate a Rawls, sino alle considerazioni in circolo negli ambienti intellettuali contemporanei, il tema della “giustizia” - come altri temi filosofici - è stato lumeggiato, per ragioni storiche arcinote, dal punto di vista maschile. Solo negli ultimi decenni si è andata costruendo un’interpretazione femminista - o, più ampiamente, femminile - degli interrogativi esistenziali e sociali. Graziella Morselli, nel decimo e nell’undicesimo incontro, ne ha voluto rendere conto attraverso un taglio ancora diverso: a partire non più da domande (come Elio Rindone) né dall’esposizione di un volume (come avevo provato utilizzando *Una teoria della giustizia*) né da considerazioni originali intrecciate a vicende autobiografiche (come aveva preferito Alberto G. Biuso), quanto da brani di pensatrici (selezionati secondo un certo itinerario e distribuiti in fotocopia anche per renderne possibile una lettura meditata personale). La sua preoccupazio-

ne, beneficamente spiazzante, è stata di dar voce alle donne con simpatia critica, evitando di rispondere all’unilateralismo maschile con enfattizzazioni altrettanto unilaterali. Impossibile riprendere le molteplici suggestioni guidate da due principali preoccupazioni: di sottolineare la differenza tra “giustizia politica” e “giustizia sociale” (perché la seconda non è realizzabile senza il potere della legge e quindi implica la priorità della prima) e di evitare, anche in questo ambito, l’assolutizzazione delle nostre interpretazioni (Carol Gilligan ha osservato come il mancato riconoscimento della relatività della verità abbia indotto Gandhi a imporre, sotto le spoglie dell’amore, la sua verità agli altri).

È stato riportata, fra tante altre, una citazione da Simone Weil : “O si accetta il potere, e dunque la logica della violenza, o si opta per il primato dell’amore”. Alla Morselli è sembrata significativa in quanto denuncia della doppia morale del cristianesimo (quella stessa morale che per secoli ha imposto alle donne la sottomissione “per il loro Bene”): da una parte condiscendente alla logica del potere quan-

do usa la forza (crociate, benedizione delle armi e degli eserciti etc.), dall'altra basata sulla predica dell'amore. Anche a me la frase - sia pur interpretata forse parzialmente - è risuonata significativa: sia per ciò che non mi è sembrato condivisibile (perché contrapporre - già sul piano concettuale - "potere" e "amore", come se il primo fosse intrinsecamente diabolico e si dovesse escludere per principio l'esercizio dell'autorità legittima come servizio finalizzato alla crescita delle persone e del Bene comune?) sia per ciò che mi è sembrato illuminante (l'ambito della giustizia, per quanto prezioso, non può essere considerato l'orizzonte ultimo di una vita pienamente umana: come una pista di decollo è funzionale all'esercizio della compassione, della solidarietà attiva, insomma di tutto ciò che - con termine logorato dalla retorica - chiamiamo amore).

### **Questioni in sospeso**

Il dodicesimo - ed ultimo - incontro è servito per tentare un qualche bilancio "filosofico" della settimana: dunque dal punto di vista della eventuale chiarificazione teorica dei problemi e dal

punto di vista della risonanza interiore della convivenza sperimentata.

Dal primo punto di vista, come era agevole prevedere, più che dare risposte si è riusciti - forse - a porre in maniera un po' più corretta le domande. A distinguere almeno due "giustizie": l'*ordinamento giuridico* prodotto dalle assemblee legislative, interpretato e applicato ai casi concreti dai diversi sistemi giudiziari; il *valore morale* che l'intuizione spontanea, dei singoli come delle collettività, percepisce in maniera confusa ma certa. La giustizia come *legalità* non va dunque identificata - e neppure separata del tutto - dalla giustizia come *criterio etico*: vivono in un rapporto dialettico, sottoposto all'evoluzione mentale dell'umanità nel suo complesso come ai precari rapporti di forza fra i popoli e, all'interno di ciascuno Stato, fra i ceti sociali.

Dal secondo punto di vista, ancora una volta i questionari restituiti e le dichiarazioni verbali hanno confermato che la "vacanza filosofica" è stata vissuta dai partecipanti come un'esperienza positiva: le diverse opportunità di fruire della bellezza dei luoghi (a partire dalla Villa

## *Phronesis*

Scalabrini che ci ospitava nell'Alto Trevigiano, alle pendici del Monte Grappa), la spontanea cordialità dei rapporti interpersonali, la rilevanza dei contenuti intellettuali non certo estranei alle vicende quotidiane hanno finito col configurare, ancora una volta, un *mix* originale di raccoglimento

e di rilassamento, di maturazione consapevole e di gratificazione psicologica. A dimostrazione - per riprendere il vecchio Epicuro - che a darci la serenità nella vita non sono le cose più costose e più difficili da raggiungere, bensì quelle più a portata di mano.



# Notiziario





## **8° Convegno Internazionale di Pratica Filosofica**

Siviglia, 19-22 aprile 2006

Si svolgerà a Siviglia dal 19 al 22 aprile prossimi l'ottavo Convegno Internazionale di Pratica Filosofica, organizzato dall'associazione spagnola ETOR. Le lingue ufficiali del convegno sono l'inglese e lo spagnolo.

Il programma precede interventi e workshop di numerosi

consulenti internazionali ed è già stato definito. È possibile consultarlo presso il sito dedicato all'evento, [www.sevilla2006.org](http://www.sevilla2006.org), presso il quale è possibile iscriversi ed effettuare prenotazioni.

Per ulteriori informazioni contattare: [seville2006@yahoo.es](mailto:seville2006@yahoo.es).

## **2° Ritiro Internazionale di Filosofia Contemplativa**

Vermont (USA), agosto 2006

Si terrà nel Vermont ad agosto, in più date, il proseguimento del "ritiro" di Filosofia Contemplativa svoltosi in Spagna la scorsa primavera e del quale trovate un resoconto su questo numero della rivista.

La Filosofia Contemplativa è una forma di pratica filosofica alla quale si sta dedicando con impegno Ran Lahav, consulente filosofico israeliano ben noto in Italia, che ne dette notizia al convegno romano di *Phronesis*, lo scorso

febbraio (cfr. il suo intervento, pubblicato su "Phronesis", 4, 2005).

Lahav ha aperto un sito Internet dedicato alla materia, sul quale pubblica periodicamente sue riflessioni e ospita interventi di altri consulenti. L'indirizzo del sito è [www.ranlahav.net](http://www.ranlahav.net), e vi si possono trovare anche i programmi e le modalità di prenotazione per il prossimo "ritiro" di filosofia contemplativa.

## Libri in uscita

**Walter Pfannkuche, *La giusta paga. Cinque dialoghi su mercato e morale* (Apogeo, Milano, 2005)**

Dubitate ancora che la filosofia sia importante per la vita di tutti i giorni? Questi cinque dialoghi vi convinceranno definitivamente. L'ambientazione è la più comune: un negozio di quelli in cui tutti mettiamo piede pressoché quotidianamente. Comuni sono anche gli interlocutori, e comuni sono i temi che affrontano, occasionati da altrettanto comuni vicende che hanno a che fare con l'attività che nel negozio si svolge. Si parla di stipendi più o meno equi, di giusto e sbagliato, bene e male nei comportamenti, nei rapporti con gli altri esseri umani vicini e lontani, di povertà e ricchezza...

A chiunque di noi potrebbe succedere di entrare in quel negozio, e di essere coinvolti in una discussione con la signora Elisa... per scoprire alla fine che non solo parliamo in prosa, ma discorriamo anche filosoficamente, come in un classico dialogo "socratico".

*Walter Pfannkuche è attualmente "Privatdozent" alla Technische Universität di Berlino; ha insegnato anche a Lipsia, Washington e Costanza. Si occupa soprattutto di etica e filosofia politica.*

**Contesini, Frega, Ruffini, Tomelleri, *Fare cose con la filosofia. Pratiche filosofiche nella consulenza individuale e nella formazione* (Apogeo, Milano, 2005)**

Professionisti dell'educazione e della formazione, analisti delle organizzazioni e professionisti della relazione di cura e di aiuto provano oggi l'esigenza di forme nuove di riflessione: hanno bisogno di potenziare la loro consapevolezza dei modi di agire, di interpretare meglio identità dai confini mutevoli, di trovare quadri interpretativi nuovi. Non trovano gli strumenti adatti nelle loro stesse discipline, ma li devono cercare altrove: in particolare nella filosofia e in un modo nuovo di filosofare, che non vede in contrapposizione teoria e pratica, conoscenza e azione. È diventato quasi fin troppo banale dire che viviamo un'epoca di grandi cambiamenti: ma sono reali e profondi i disagi e i bisogni di chi si trova a vivere e operare in questo contesto di mutamenti rapidi e continui, senza poter contare su una guida salda, costante e affidabile. È andata in crisi l'idea stessa che una guida di tal fatta possa esistere! Spostando l'attenzione sulle persone, sulla crescita

della loro consapevolezza, sull'"arte della vita", le pratiche filosofiche sono almeno l'abbozzo di una risposta. Gli autori di questo libro, che condividono una duplice identità, coinvolti in modo diverso in pratiche di ricerca filosofica e sociale e in attività professionali di consulenza, ricerca e formazione, hanno voluto sottoporre i campi della loro attività lavorativa allo sguardo analitico della riflessione concettuale. Consulenza di processo, *coaching*, consulenza individuale, *counseling* in ambito aziendale sono alcune delle attività su cui si concentra la riflessione in queste pagine.

*Tutti e quattro gli autori sono laureati in filosofia; Carla Ruffini è partner di Studio Méta e Associati di Bologna, presso cui Stefania Contesini e Roberto Frega svolgono attività di ricerca, consulenza e formazione; Stefano Tomelleri è ricercatore di Sociologia presso l'Università di Bergamo, e insegna nel Corso di Laurea in Psicologia.*

**Rosaria Longo e Davide Miccione (a cura di), *Vivere con filosofia. La consulenza come pratica filosofica.***

Atti della Giornata Internazionale di Studio "Filosofia in pratica: la consulenza", Catania, 22 aprile 2005.

Che cos' è la filosofia in pratica nella forma professionale della consulenza? Quali competenze e qualità umane deve avere il consulente filosofico? Come distinguerlo dallo psicoterapeuta?

Docenti e "filosofi pratici", impegnati professionalmente dentro e fuori le istituzioni, si sono confrontati in questa Giornata Internazionale di Studio sulla nuova ragion d'essere della filosofia come consulenza, verificandone i percorsi anche alla luce delle più recenti acquisizioni in Italia. Prospettive differenti hanno contribuito a rendere particolarmente interessante il discorso, inteso a ripensare la filosofia co-

me autentica esperienza di saggezza pratica, volta ad orientare il senso dell'agire attraverso la capacità di uomini, esperti nel filosofare e abili nel con-filosofare, uomini impegnati a vivere l'esperienza dialogica della consulenza come pratica di cura del pensiero in azione.

Con contributi di A. Escher Di Stefano, F. Coniglione, R. Longo, C. Vigna, E. Ruschmann, N. Pollastri, L. Cardullo, E. Berti, P. Grassi, A. Poma, M. Caponetto, A. Cavadi, A. B. Francese, D. Miccione, C. Rizza, F. Rizza, A. Tigano, A. Tomarchio, S. Vasta, G. Venuti.

**Errata corrige**

Nel numero 4, p. 16, nota 11, all'interno del saggio di Fabio Mulas, *Philosophy for Children. Riferimenti teorici, curricolo e applicabilità*, l'articolo *Pratica filosofica e riforma dell'educazione. La filosofia con i bambini* viene erroneamente attribuito ad Antonio Cosentino, mentre è invece opera Matthew Lipman.

# *Phronesis*

Questo numero è stato concluso il 15 febbraio 2006