

Phronesis

Semestrale di filosofia,
consulenza e
pratiche filosofiche

Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica

Phronesis

Phronesis

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

Anno IV, numero 6, aprile 2006

Direzione: Davide Miccione, Neri Pollastri

Redazione: Moreno Montanari, Massimiliano Zonza

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

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

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

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

Direttore responsabile: Neri Pollastri

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

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

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

Tutti i diritti riservati

Indice

Editoriale, di Neri Pollastri 5

SAGGI

*Contributo per un ripensamento critico della filosofia
pratica (riflessioni I-V)*
di Ran Lahav 9

*Una certa somiglianza di famiglia. Consulenza filosofica e
filosofia umanistica*
di Stefano Zampieri 35

CONVERSAZIONI

Intervista a Pier Aldo Rovatti
di Tiziano Possamai 71

REPERTORIO

Umberto Galimberti, *La casa di psiche*
(di Neri Pollastri) 101

Gerd Achenbach, *Il libro della quiete interiore*
(di Moreno Montanari) 115

**Contesini, Frega, Ruffini, Tomelleri, *Fare cose con
la filosofia*** (di Luca Bonadimani) 121

**Walter Bernardi e Domenico Massaro (a cura di),
*La cura degli altri*** (di Laura Darsié) 131

Phronesis

LIBRI PER LA PRATICA

- Gian Piero Quaglino e Augusto Romano, *A spasso con Jung*** (di Andrea Poma) 149
- Emidio Spinelli, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*** (di Francesco Dipalo) 155
- Francesca Rigotti e Giuseppe Ferraro, *Agli estremi della filosofia*** (di Augusto Cavadi) 167

CRONACHE

- 8^a International Conference on Philosophical Practice** (di Neri Pollastri) 173
- III Convegno Nazionale di Phronesis**
(a cura della sezione milanese di Phronesis) 179

NOTIZIARIO

189

Editoriale

di Neri Pollastri

Giunta al quarto anno di vita, “Phronesis” vede un avvicendamento nei ruoli direttivi. Umberto Galimberti, che nonostante i suoi molteplici impegni ha voluto aiutare la crescita della rivista ricoprendone fino ad oggi il ruolo di Direttore Responsabile, può adesso lasciare quest’incarico e tornare a dedicare tutte le energie alle sue ricerche, da noi apprezzate ed attese. Nel salutarlo con calore e riconoscimento, ci fa particolarmente piacere congedarci dal lavoro comune proprio con un’analisi della sua ultima, splendida fatica - *La casa di psiche* - ospitata nel “Repertorio” di questo numero.

Con l’uscita di Galimberti, il ruolo di Direttore Responsabile verrà assunto dal sottoscritto, mentre Davide Miccione - inossidabile colonna portante della rivista per tutti i numeri finora usciti - mi affiancherà come condirettore, assumendosi da oggi onori e oneri delle decisioni sulla “linea editoriale” delle riviste.

Il sesto numero della rivista prosegue sulla strada di dar spazio anche a consulenti stranieri, con la traduzione delle prime cinque “riflessioni” rese note negli ultimi mesi da Ran Lahav, in inglese, presso il suo sito Web, nelle quali il noto consulente israeliano ridiscute la sua quattordicennale esperienza nell’universo della Pratica Filosofica.

Accanto ad esse, pubblichiamo nei “Saggi” un articolo “esplorativo” sul rapporto tra la consulenza filosofica e le pratiche psicoterapeutiche ad essa più vicine - la cosiddetta “psicoterapia umanistica” - di Stefano Zampieri.

La rubrica “Conversazioni” presenta un’interessantissima intervista con Pier Aldo Rovatti, uno dei filosofi italiani più attenti alla consulenza filosofica e che, proprio per questo, aveva finora giu-

Phronesis

stamente studiato ed esplorato il fenomeno, lavoro che gli ha permesso di maturare - come si può evincere dalla lettura - coerenti idee sulla materia, ricchissime di suggestioni per tutti coloro che la frequentino.

Consistenti anche le rubriche “Repertorio” e “Libri per la pratica”: la prima, oltre al lavoro di Galimberti, vede recensite due delle più recenti uscite della collana “Pratiche Filosofiche” dell’editore Apogeo e un interessante lavoro collettaneo, nato nell’alveo del dipartimento di Filosofia di Arezzo dell’Università di Siena, interamente dedicato a riflessioni sulla consulenza filosofica; la seconda analizza i più recenti lavori di tre noti autori italiani per diversi aspetti vicini alle Pratiche Filosofiche, vale a dire Gian Piero Quaglino, Emidio Spinelli e Francesca Rigotti.

Infine, come sempre, le cronache di eventi dedicati alle Pratiche Filosofiche, in questo caso l’Ottavo Congresso Internazionale, svoltosi a Siviglia, e il recente Convegno milanese dell’associazione *Phronesis*.

Ancora una volta, quindi, un numero ricco, che speriamo sia utile strumento di lavoro e di crescita per i sempre più numerosi esploratori dell’universo delle Pratiche Filosofiche.

Phronesis

Saggi

Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica

Prima parte: Riflessioni I-V

di Ran Lahav

Preambolo alla prima Riflessione

(Inviato via e-mail il 20 settembre 2005)

Cari colleghi ed amici filosofi praticanti,

molti di voi sono a conoscenza del mio coinvolgimento nel movimento della filosofia pratica sin dai primi anni novanta. Negli ultimi anni sono giunto a considerare il nostro impegno filosofico sotto una nuova luce e ora credo sia giunto il momento di riesaminare il cammino sin qui fatto. Mi piacerebbe condividere con voi alcune di queste considerazioni, sotto forma di una serie di brevi Riflessioni che pubblicherò circa ogni dieci giorni sul mio sito web: www.ranlahav.net

Vi allego qui sotto la Riflessione numero I. La prossima Riflessione apparirà sul mio sito Web il 5 ottobre. Spero che queste riflessioni saranno utili a dar vita ad un dibattito fruttuoso sulla natura e il futuro della filosofia pratica.

Grazie per la vostra attenzione, sinceramente,
Ran Lahav

Prima riflessione, 20 settembre 2005

Pratica filosofica: Normalizzazione o trasformazione interiore?

Mi sembra che la maggior parte dei consulenti filosofici oggi-giorno parta dal presupposto che il loro obiettivo consista nell'aiutare i clienti a soddisfare i propri bisogni insoddisfatti; o, più precisamente, ciò che i clienti avvertono come loro bisogni: aiutare Sarah a confrontarsi con la propria scarsa autostima, aiutare John a rendere soddisfacente la relazione con la moglie, aiutare Mary a superare la propria solitudine, oppure Paul a fare una scelta professionale che possa soddisfarlo.

Obiettivi del genere sono molto comuni nella psicoterapia, ma se vengono applicati alla filosofia si rivelano, a mio avviso, assai strani. Se il fine della pratica filosofica è soddisfare dei bisogni, allora la filosofia sta diventando parte integrante dello spirito pragmatico-consumista dell'economia di mercato contemporanea. Il filosofo si trasforma in un "fornitore di beni" ritagliati per adattarsi alle richieste del cliente, proprio come l'intrattenitore che mira ad appagare la voglia di divertirsi, o come lo spacciatore di droga che vende pillole "ansiolitiche" per far sentire meglio la gente, o il chirurgo plastico che cambia i nasi delle persone per soddisfare un certo narcisismo, o ancora il mobiliere che vende pezzi d'arredamento per venire incontro alle esigenze di *comfort*.

Il risultato è che la filosofia, alla quale era attribuito il compito di fungere da coscienza critica della società, si è trasformata ora nell'ennesima rotella dell'ingranaggio sociale. Invece di sottoporre i valori sociali e gli stili di vita ad un esame radicale, invece di mettere in discussione lo spirito dell'economia di mercato e del consumismo, adesso si lascia asservire alla legge della domanda e dell'offerta: coloro che praticano la filosofia si ritrovano, oggi come oggi, a tentar di vendere le proprie "merci filosofiche" a

Phronesis

quanti sono disposti a tirar fuori quattrini, ovverosia non fanno altro che adattarsi alla domanda del mercato, alle esigenze e agli obiettivi dichiarati dai clienti. Valli a trovare oggi un Socrate, un Rousseau oppure un Nietzsche che scuotano la gente dalla propria compiaciuta auto-soddisfazione e ristrettezza mentale, che urlino in faccia alla società proprio ciò che la società si rifiuta di ascoltare; al contrario i filosofi pratici altro non sono che professionisti addomesticati volti alla soddisfazione del cliente (e ne approfittano per guadagnarsi da vivere).

Naturalmente, non c'è nulla di male nel voler aiutare la gente a sentirsi meglio. Ma questa non è più filosofia nel senso originario del termine *philo-sophia*. Per *philo-sophia* si intende piuttosto la critica dei bisogni percepiti dai più, non la soddisfazione degli stessi. Essa mira a suscitare l'insoddisfazione intellettuale ed esistenziale e non ad offrire soddisfazione. Si sforza di evocare perplessità e timore e non di produrre soluzioni ed autocompiacimento; di incoraggiare un approccio all'infinita complessità e ricchezza della vita, non per semplificarla in soluzioni schematiche e linee di fondo. La vera *philo-sophia* tende a mettere in discussione tutto quanto è "normale", non a ricondurre gli uomini ad una (apparente) normalità. Trovo ironico che noi, filosofi "professionisti", facciamo spesso riferimento a Socrate e Platone come ai nostri eroi. Socrate non fu certo un filosofo *on-demand*, bensì un provocatore. Ai suoi "consulanti" offriva agitazione, meraviglia, confusione, insoddisfazione creativa. Similmente, Platone tentò di tirar fuori le persone dalla loro angusta caverna, fuori dal loro mondo di ombre - come dire, fuori dalle loro concezioni "normali" e dai bisogni percepiti come impellenti. La sua aspirazione non era risolvere i problemi all'interno del mondo di ombre nel quale giaceva il singolo - come gestire i rapporti con il capo, come sentirsi meglio con sé stessi, come intraprendere una carriera lavorativa soddisfacente - bensì suscitare in loro un desiderio obliato di

Phronesis

spingersi oltre il mondo delle ombre, di guardare oltre gli interessi superficiali. Questo è l'Eros platonico, l'anelito struggente a trascendere le ombre che diamo per scontate verso più ampi ed illuminati orizzonti.

In questo senso socratico e platonico, il filosofo è un agitatore, un rivoluzionario. E per una ragione davvero buona: la ricerca della saggezza richiede che si metta in discussione ciò che appare ovvio, che si abbandonino le convinzioni preconcepite, sacrificando la propria auto-gratificazione e la propria sicurezza, voltando le spalle alle esigenze ed ai valori che ci sono più cari ed avventurandoci su un terreno incerto. Al contrario, un consulente filosofico che miri ad escogitare soluzioni per soddisfare determinati bisogni è un normalizzatore. Lui o lei in effetti incoraggia il consultante a far ritorno felicemente alla vita normale, ovverosia alla caverna.

Ritengo che negli ultimi vent'anni, noi filosofi "praticanti" ci siamo spinti troppo in là sulla strada della normalizzazione. Credevamo, forse troppo ingenuamente, che avremmo potuto essere dei veri filosofi - e allo stesso tempo rispondere ai bisogni della gente.

Penso che ci siamo sbagliati. Mi sembra che il nostro cammino sia giunto ad un bivio cruciale: una direzione conduce al praticante inteso come un filosofo normalizzato e normalizzante. In questo senso la filosofia è una professione con la sua formazione professionale, le sue organizzazioni di categoria e i suoi consulenti legali a pagamento, per non menzionare i benefici finanziari. È possibile che svolga un lavoro importante nel dar sollievo all'angoscia e al dolore, ma non può che deludere la sua aspirazione più profonda, ovvero il percorrere il sentiero aperto della saggezza.

L'altra direzione è il cammino del ricercatore veritiero, dell'Eros platonico. Qui i filosofi aspirano alla saggezza, sono dei

“questionatori sovversivi” impegnati a scuotere dalle fondamenta ogni aspetto della loro esistenza - e delle esistenze di chi gli capita a tiro - che paia normale, ovvio, dato per scontato. Il fine qui è niente meno che la trasformazione interiore, o nell'allegoria di Platone - l'uscire dalla caverna.

Rispetto chi ha scelto la prima direzione, se è motivato dal desiderio sincero di esser d'aiuto a coloro che soffrono. Ma per quanto mi riguarda, il mio spirito è assetato di qualcosa di più di questo genere addomesticato di filosofia. La mia aspirazione è battermi lungo la via della saggezza, della dis-normalizzazione, e della compagnia dei veri ricercatori.

Capita anche a voi, a volte, di non sentirvi a vostro agio con il ruolo addomesticato e normalizzato che la pratica filosofica ha assunto?

Seconda riflessione, 5 ottobre 2005

La pratica filosofica rientra nel business delle professioni volte alla terapia del dolore?

La meta del filosofo, secondo Platone, non consiste semplicemente nell'uscire dalla caverna e crogiolarsi al sole, bensì nel farvi ritorno per aiutare gli esseri umani che vi giacciono intrappolati.

E noi, come filosofi praticanti, ci siamo assunti il compito di aiutare gli altri. Ma aiutare come? Di certo, non tutti i tipi di aiuto possono dirsi compito della filosofia. Non rientra nel nostro ruolo curare le malattie come fanno i medici, oppure intrattenere la gente come i commedianti, o insegnar loro come fare investimenti oculati, come i consulenti finanziari. Il nostro modo di porgere aiuto va declinato secondo i casi della saggezza.

Ma che cosa significa aiutare nella saggezza? Che cosa speriamo di ottenere attraverso il nostro agire consulenziale?

Phronesis

Mi sembra che le risposte più comuni, oggi, siano decisamente problematiche, e che meriterebbero di essere riesaminate e modificate in profondità.

Se noi chiedessimo ai consulenti filosofici da una parte all'altra del mondo: "quando sentite che la vostra consulenza ha avuto successo?" credo che una risposta molto comune suonerebbe press'a poco così: quando ho aiutato il consultante a comprendere meglio la sua situazione problematica e a fare passi significativi verso la sua risoluzione.

Questa risposta sembra implicare che il compito principale della filosofia pratica consista nell'aiutare a risolvere i problemi personali (situazioni ingarbugliate, questioni critiche, difficoltà esistenziali). In effetti, la maggior parte dei consultanti ci si presenta con un problema personale che li angoschia, e si presume sia compito nostro aiutarli a fare progressi in direzione di una soluzione soddisfacente. L'intervento del filosofo pratico sembrerebbe quindi risolversi nel dare sollievo alla sofferenza.

Per quanto mi riguarda, giudico inquietante questo genere - pur prevalente - di approccio. Per esser chiaro, è bello sentire che i nostri consultanti dopo una sessione di pratica se ne vanno via soddisfatti, ma davvero risolvere il problema e alleviare la sofferenza è tutto quello cui noi, in quanto filosofi, possiamo aspirare? La *philo-sophia* mira ad accrescere la saggezza, e la saggezza riguarda il modo in cui vivere la vita, non la risoluzione di questo o quel problema specifico o la soppressione di un determinato malessere. Per usare le parole di Platone, il fine della filosofia non consiste nel dar soluzione ai problemi che affliggono il singolo all'interno della sua prospettiva umbratile, oscurata dalle tenebre dell'ignoranza, ma piuttosto nel condurre ciascuno di noi fuori dall'oscurità della caverna verso una comprensione del mondo più aperta, più profonda, più illuminata.

La cultura contemporanea è estremamente ansiosa di dar sollie-

Phronesis

vo alla sofferenza nel modo più rapido possibile e di rimpiazzarla con la soddisfazione. La gente è smaniosa - senza misura - di eliminare il ben che minimo disagio e di sentirsi contenta. Ma questo non è necessariamente quello che si intende per *philo-sophia*, come ricerca della saggezza. La saggezza spesso richiede sacrificio, brancolamento nel buio, confusione ed agitazione. Per amore della *philo-sophia* non dobbiamo aver paura, tutte le volte che occorre, di provare angoscia ed inquietudine, e di voltare le spalle al nostro mondo di comodo benessere e di apparenti sicurezze.

Questo significa che i consulenti filosofici che mirano, in primo luogo, a risolvere i problemi personali o a lenire il dolore, non sono realmente impegnati a fare filosofia. Chiaramente, il puro e semplice fatto che un tale tipo di consulenza utilizzi metodi o idee tratte dalla letteratura filosofica non basta a qualificarlo come filosofico. Paragoniamolo alla relazione che intercorre tra arte e arte-terapia: se un consulente usa la pittura allo scopo di far sentire meglio il proprio cliente, ebbene, si tratta senza dubbio di una sessione di arte-terapia e non di arte. Dopo tutto, ciò che guida la sua attività e le sue scelte professionali è come venire a capo del problema portato dal cliente e non considerazioni o fini di natura squisitamente artistica. Allo stesso modo, un'attività di scrittura con fini terapeutici è biblioterapia, non letteratura, e il consulente sta agendo attraverso essa come terapeuta, non come romanziere.

Similmente, se la filosofia viene utilizzata come un mezzo per un fine ulteriore, non è più ricerca della saggezza, ma strumento volto alla terapia della sofferenza. Se uso gli scritti di Kant per insegnare grammatica tedesca, ebbene non si può dire certo stia facendo filosofia. Se, allo scopo di calmare un consultante traumatizzato, leggo con lui i testi di Bergson, ed insieme ci gustiamo l'immaginazione lirica e le metafore poetiche, nemmeno in questo caso stiamo filosofando. E se uso idee o dialoghi filosofici come alternativa all'aspirina o al Valium, in che senso si può affermare

Phronesis

si tratti di una forma di filosofia pratica? Tra far uso della filosofia e fare filosofia o filosofare vi è una bella differenza.

Ritengo, quindi, si debba tracciare una netta distinzione tra due approcci assai differenti: la consulenza filosofica - o, meglio ancora: la terapia filosofica, che è un tipo di terapia che usa la filosofia in vista dei suoi propositi di guarigione dal dolore e di risoluzione dei problemi; e la *philo-sophia* pratica che consiste in un veritiero coinvolgimento nell'esercizio della *philo-sophia*, e dunque non rientra in alcun modo nel business delle professioni che si propongono per statuto di aiutare la gente a sentirsi meglio. Non vedo alcuna ragione di fare di queste due erbe un unico fascio. Si tratta di orientamenti fondamentalmente eterogenei che richiedono differenti competenze e capacità, e che si rivolgono a persone diverse. Entrambi si possono valutare secondo criteri loro propri, ma sono profondamente infastidito dal monopolio che la terapia filosofica (o consulenza) ha acquisito nel mondo della pratica filosofica.

Da dove abbiamo tratto, noi filosofi praticanti, l'idea che dovremmo focalizzarci sulla soluzione di problemi, o sulla terapia della sofferenza? Parte della risposta, sospetto, può essere rintracciata nell'influenza che esercitano alcuni tipi comuni di psicoterapia - fino a prova contraria, si va da un terapeuta quando si ha un problema e si vuole alleviare il proprio disagio. Sfortunatamente, ci siamo lasciati influenzare troppo da questo modello terapeutico. Purtroppo, è prevalsa la tendenza ad indirizzarsi principalmente verso i potenziali clienti che desiderano trovare sollievo ai loro problemi personali.

Mi preme ricordare che alcuni di noi hanno creduto che la cura della sofferenza non fosse in contraddizione con la *philo-sophia*. Abbiamo ritenuto che si potesse trattare il problema personale del consultante alla stregua di una pietra d'appoggio per la ricerca della saggezza. Per conto mio, ho battuto questo sentiero (e ho

Phronesis

avuto modo di scrivere qualcosa a riguardo) per molti anni, ma ora sono sostanzialmente disilluso. Se una consultante è fondamentalmente interessata alla relazione con il marito, o a quale tipo di carriera scegliere, o ancora alla sua mancanza di autostima - in effetti, questa è la ragione per cui si è rivolta a me - allora le prospettive del fare filosofia insieme a lei per puro amore della saggezza, sollecitato da un vero e profondo desiderio filosofico, sembrano scarse.

Sia come sia, in effetti, noi che abbiamo cercato di conciliare entrambi gli approcci, abbiamo trovato noi stessi, pur rivolgendoci principalmente a clienti che aspiravano semplicemente a risolvere i loro problemi in termini terapeutici. Il risultato è che i consulenti filosofici hanno in gran parte ignorato altri gruppi di persone, in particolare coloro che ricercano consapevolmente una via alla crescita spirituale e alla saggezza, e i filosofi in potenza, ovvero quanti possono essere risvegliati alla ricerca filosofica. E di questa gente non vi è affatto penuria. Ne è testimonianza il gran numero di persone che partecipano ad ogni genere di meditazione e ai corsi di yoga, ai seminari di autoconsapevolezza e di crescita interiore, i gruppi New Age, le comunità di riflessione, o semplicemente i corsi di formazione rivolti agli adulti.

Mi sembra curioso che sin dal sorgere del movimento della filosofia pratica, abbiamo scelto di vestire i panni dei terapeuti. Non si trattava di una scelta obbligata. Avremmo potuto prendere altre direzioni, ma per qualche motivo, a parte poche eccezioni, nel complesso non lo abbiamo fatto.

Tuttavia, non è troppo tardi per tornare sui nostri passi e cambiare direzione rivolgendoci alla vera *philo-sophia*. Non dobbiamo sentirci obbligati ad assecondare la mentalità dominante che ci riduce a meri consumatori di cultura in pillole per placare la nostra sete forsennata di benessere e mitigare la paura isterica del disagio. Non dobbiamo unirci al coro prodotto dall'industria multi-

Phronesis

milionaria della comodità a tutti i costi, che è così diffusa nella nostra società. Non dobbiamo soccombere alla moda del divertimento, della soddisfazione e dei buoni sentimenti. In quanto esseri umani, è naturale per noi provare simpatia per coloro che soffrono e prestar loro aiuto, ma in quanto filosofi dovremmo ricordarci che le difficoltà sono parte integrante della vita, anzi che a volte rappresentano delle tappe essenziali lungo il cammino dello sviluppo personale e che possono offrirci opportunità uniche di crescita. Dobbiamo avere il coraggio di svolgere la nostra missione filosofica, rivoluzionaria, educatrice: diventare testimoni viventi del fatto che la vita non si risolve semplicemente nel sentirsi bene sbarazzandosi di disagi e problemi, giacché gli orizzonti dell'essere al mondo sono molto più ampi ed aperti di quel che si crede.

Questo non significa ripiegarsi su una visione romantica della sofferenza. Di certo è importante combatterla in tutti i modi possibili offerti dalla medicina, dalla psicologia, dalla politica, dalla pedagogia, e perché no, anche attraverso la terapia filosofica. Ma la *philo-sophia*, semplicemente, non rientra in questo genere di business. In effetti, la saggezza non salvò Socrate dalla condanna a morte, anzi ve lo condusse. La risposta della filosofia pratica al dolore non dovrebbe consistere nel tentativo di rimuovere il disagio e le sue cause, quanto piuttosto nel maturare la comprensione che persino nella sofferenza si sta realizzando qualcosa di significativo sul piano esistenziale: è possibile continuare a crescere in termini di saggezza finanche in mezzo alle tribolazioni. La lotta contro il dolore presenta molti lati significativi, poiché per quanto esso possa essere scioccante, rappresenta pur sempre una potenziale risorsa per una più ricca e feconda intelligenza del vivere.

Parafrasando il celebre verso del Salmo 23 (o 24), e sostituendo “Dio” con “saggezza”, possiamo affermare: “Quantunque cammini nell'ombra dell'oscurità io non avrò paura, poiché la saggez-

Phronesis

za è con me.” La saggezza mi offre conforto non perché ha il potere di tirarmi fuori dalla valle oscura, bensì perché rimane lì con me perfino nella più tetra oscurità - anzi è proprio lì che mi si manifesta più chiaramente - ed io posso camminare e crescere secondo i suoi insegnamenti.

Terza riflessione, 20 ottobre 2005

Intorno al discorso della saggezza: tagliare il cordone ombelicale che ci lega alla filosofia accademica

Nelle precedenti Riflessioni ho parlato della *philo-sophia* pratica come ricerca della saggezza. Ma che cos'è la saggezza? A che cosa miriamo esattamente nel momento in cui ci dedichiamo alla *philo-sophia* pratica?

Dubito che la risposta ci possa giungere dalla filosofia accademica (sebbene io stesso lavori nell'università da quasi vent'anni). È difficile scorgere una qualche speciale affinità tra la saggezza e ciò che normalmente fanno i professori di filosofia. Nella maggior parte dei casi, essi sono impegnati a risolvere questioni scientifiche (per esempio, in che modo la mente si relaziona al corpo?), o a costruire teorie (per esempio, intorno alle emozioni o al linguaggio), oppure ad analizzare soluzioni e teorie proposte da altri filosofi. Indubbiamente queste attività richiedono una certa capacità di critica ed astrazione, ma qualunque cosa sia esattamente la saggezza, non si può certo affermare che essa si risolva *sic et simpliciter* nel pensiero astratto. Una persona può essere una fine solutrice di problemi - come un piccolo genio della matematica - ma questo fatto in sé non basta a renderla saggia. Oppure può essere una teorica di prima qualità, per dire, in filosofia della scienza, ma dimostrarsi nella vita di tutti i giorni di mente ristretta, di corte vedute, non riflessiva, delusa di se stessa. E se così

Phronesis

fosse, la filosofia accademica come potrebbe essere rilevante per la ricerca della saggezza?

Si tratta di una questione cruciale per noi filosofi praticanti, dal momento che abbiamo ereditato dalla filosofia delle università molto della sua concezione di come filosofare. E se il filosofare accademico non rappresenta un buon esempio per la ricerca della saggezza, in tal caso non abbiamo torto ad adottare le sue idee ed i suoi metodi? Non dovremmo volgerci indietro verso il nostro patrimonio culturale ed indagare altre forme di discorso filosofico che risultino nuove e più adatte?

E in effetti, ho l'impressione che molto (anche se non necessariamente tutto) di ciò che i filosofi praticanti fanno oggi si basi su idee e metodi presi in prestito dal filone principale della filosofia accademica. Di sicuro, noi praticanti non siamo impegnati nella costruzione di teorie generali, ma ci troviamo ad operare in riferimento alle medesime tipologie basilari di discorso. Così, nei dialoghi socratici e nei *Café Philo* definiamo una questione e discutiamo su come risolverla - forse in modo più amichevole e rilassato, ma sostanzialmente simile ai dibattiti che si tengono in un'aula universitaria. Nella consulenza filosofica (che inopinatamente è ancora considerata parte integrante della *philosophia* pratica - vedi la Riflessione numero II) cerchiamo di chiarificare il problema etico od esistenziale del consultante e di vagliarne le diverse possibili soluzioni, secondo modalità paragonabili a quelle che i professori universitari utilizzano per mettere a fuoco il cosiddetto "problema mente-corpo" o "l'origine del male". Aiutiamo ad esplicitare gli assunti impliciti che il consultante reca con sé e sottoponiamo le loro giustificazioni al vaglio della ragione, così come faremmo con le proposizioni di Descartes o di Kant durante un corso di filosofia. Assistiamo i nostri clienti nell'analisi e nella significazione della loro concezione di amore o di autenticità, nello stesso modo in cui ci porremmo dinanzi al

Phronesis

concetto di tolleranza di Locke o a quello di causalità di Hume. Ed adoperiamo gli strumenti del pensiero critico per esaminare la coerenza di una determinata visione del mondo, o delle sue conseguenze, oppure dell'esatto significato di un dato concetto, ecc. - proprio come fossimo in presenza di teorie filosofiche standard. In breve, abbiamo adottato in larga misura il discorso filosofico tradizionale, in particolare i suoi dispositivi analitico-critici, e il suo focalizzarsi su soluzioni, linee di fondo, conclusioni razionali. Naturalmente il loro impiego non è assolutamente sbagliato, specialmente se aiuta la gente a gestire meglio i propri problemi personali. Ma la questione è se questo discorso possa esser considerato o meno una forma di *philo-sophia*, ovvero di ricerca della saggezza.

Che cos'è, allora, saggezza? Non pretenderò certo di dare una risposta definitiva a questa domanda. La saggezza, per sua natura, implica apertura, capacità di andare oltre risposte e soluzioni pronte all'uso, di trascendere pregiudizi ed opinioni prefabbricate. Implica, per usare la metafora di Platone, l'andar fuori dalla caverna, al di là dei confini dei nostri automatismi mentali, dei nostri interessi e atteggiamenti, oltre le ristrette visioni del mondo e della vita nelle quali spesso ci troviamo imprigionati. L'apertura della saggezza si può anche intravedere in Socrate, che non espone mai alcuna teoria preconfezionata. Fu lui a rivendicare senza mezzi termini il sapere di non sapere, pur essendo considerato il più sapiente tra gli uomini.

L'allegoria della caverna platonica suggerisce che il ruolo della *philo-sophia* non consiste nell'analizzare, teorizzare e risolvere problemi in base al nostro intendimento corrente - il mondo delle ombre. Né tanto meno nel cogliere e rinchiudere l'infinita ricchezza della vita in una caverna diversa ma altrettanto angusta - fatta di soluzioni e teorie ben costruite. Consiste, piuttosto, nel richiamare gli individui a trascendere i loro modi ordinari di pensa-

Phronesis

re verso più ampie e ricche visioni della vita. La metafora platonica, inoltre, evidenzia che il processo del filosofare non può esser limitato ad una singola facoltà della nostra mente - il ragionamento astratto, su cui si basano, quasi esclusivamente, gli approcci teoretici centrati sulla risoluzione di problemi ben definiti in uso presso le istituzioni accademiche. È necessario, piuttosto, che il processo coinvolga la persona nella sua interezza, cosicché possa facilitare una reale trasformazione della stessa: come mette in risalto lo stesso Platone, la sfida che deve affrontare chi risiede nella caverna non si pone nei termini di un teorizzare in astratto intorno al sole. È l'intera persona a doversi liberare, volgersi su se stessa e incamminarsi fuori dalla caverna.

C'è molto altro da dire a proposito della ricerca della saggezza (come mi sforzerò di fare in future Riflessioni). Ma anche queste brevi e generali considerazioni sono sufficienti a mostrare quanto essa sia effettivamente lontana dal filone principale della filosofia universitaria, che dipende principalmente dal pensiero astratto e che si orienta verso la formulazione di soluzioni, linee di fondo, teorie.

Questo implica, credo, che se vogliamo che la pratica filosofica sia realmente atta a trasformare gli esseri umani, se vogliamo che sia qualcosa di più di un semplice dispositivo per la soluzione di problemi astratti, se vogliamo che tocchi da vicino la vita dell'individuo e sia per lui di concreta ispirazione per una crescita nella saggezza, allora è necessario procedere ad un riesame delle forme del discorso che abbiamo ereditato dalla filosofia accademica, che rappresenta storicamente il nostro precursore, ed indagare la loro eventuale adattabilità alla *philo-sophia*. Mi pare che, nel complesso, noi filosofi praticanti non abbiamo fatto abbastanza in direzione di un cambiamento radicale di prospettiva, e che, di fatto, siamo ancora prigionieri della nostra eredità storica. Non abbiamo avuto abbastanza coraggio per scrollarci di dosso le

Phronesis

forme tradizionali di un filosofare tutto incentrato intorno alla risoluzione di problemi intellettuali e della costruzione di un sapere teoretico.

Con questo non voglio dire che dovremmo rigettare in toto quanto proviene dall'accademia. La nostra tradizione filosofica, va da sé, è disseminata di tesori spirituali e teoretici di inestimabile valore. Tuttavia ritengo che la decisione di adottare o scartare una particolare idea dovrebbe essere presa nel più ampio contesto di un accurato e radicale ri-esame delle forme del discorso filosofico in funzione dello spirito autentico della *philo-sophia*. Sicuramente, dipartirsi da una tradizione che è stata dominante per più di due millenni rappresenta una sfida assai ambiziosa. È molto più facile riallacciarsi alle tipologie già esistenti di discorso, e tentare semplicemente di applicarle alla nostra pratica. Tuttavia, scegliendo di diventare *philo-sophoi*, abbiamo deciso, in effetti, di non accontentarci delle idee già esistenti, e di avventurarci oltre i confini conosciuti e stabiliti alla ricerca di vie che ci conducano fuori dalla nostra personale caverna filosofica.

Sono a conoscenza del fatto che alcuni di noi stanno già esplorando nuove forme di discorso filosofico, e vorrei entrare in contatto con quanti sono impegnati in questo genere di ricerca. Anche nella storia della filosofia vi sono importanti tentativi che occorrerebbe riprendere e sviluppare, forme divergenti di filosofare, che potrebbero tornare utili per la nostra causa.

Nel giugno di quest'anno (2005), insieme con José Barrientos Rastrojo abbiamo organizzato in Spagna un ritiro internazionale, nel quale i partecipanti provenienti da otto paesi diversi hanno esplorato forme alternative di discorso filosofico. In particolare, abbiamo sperimentato quella che io definisco "filosofia contemplativa" (per maggiori dettagli rimando al mio sito Web), e quella che José definisce "filosofia poietica". Mi sembra superfluo aggiungere, che si tratta soltanto di due delle numerose direzioni

possibili atte a produrre nuove forme di discorsi filosofici orientati alla saggezza. Credo che se vogliamo che la *philo-sophia* sia veramente *philo-sophica*, dobbiamo espandere tali esplorazioni.

Nell'agosto del 2006, José ed io stiamo progettando di tenere negli USA un secondo ritiro filosofico internazionale per un'ulteriore investigazione di discorsi filosofici alternativi orientati alla saggezza. (Maggiori informazioni al riguardo saranno pubblicate sul mio sito Web). Spero che questa ed altre iniziative del genere ci aiuteranno a compiere nuovi eccitanti passi verso una più grande e profonda visione della *philo-sophia*.

Quarta riflessione, 5 novembre 2005

La pratica filosofica: molto più del semplice pensiero critico

Un'idea che la pratica filosofica ha ereditato dalla filosofia accademica, molte volte in maniera entusiastica, è il pensiero critico. In effetti, mi è capitato spesso di sentir dire che il pensiero critico rappresenta il baricentro della pratica filosofica.

Suona decisamente sorprendente il fatto che il pensiero critico sia così popolare al giorno d'oggi, dato lo spirito pragmatico e tecnologico della società in cui viviamo (con la presunzione che qualunque cosa possa essere aggiustata con un dispositivo appropriato) e la sua sete per risposte chiare e semplici. Esistono numerosi testi e corsi universitari sul pensiero critico, e altrettante applicazioni a campi specifici, come ad esempio gli approcci etici al mondo degli affari e della medicina. La questione è, tuttavia, se questa forma di discorso abbia qualcosa a che fare con la *philo-sophia* intesa come ricerca della saggezza. Noi filosofi praticanti abbiamo realmente bisogno di questa eredità filosofica, oppure abbiamo un compito più importante da svolgere del semplice

Phronesis

escogitare argomenti da manuale e testare la loro consistenza?

La nozione di pensiero critico è troppo vaga per poterne dare una definizione precisa. Ciò nonostante, mi sembra che una delle tesi più accreditate a questo riguardo lo faccia consistere nell'esaminare idee (concetti, teorie, dichiarazioni, assunzioni, argomenti, ecc.) facendo uso della ragione, allo scopo di determinare cosa sia giustificato e cosa sia ingiustificato, valido e non-valido, cosa suoni chiaro, coerente e cosa invece incoerente, confuso, fallace. In breve, il pensiero critico cerca di esaminare le idee e di vagliarne l'adeguatezza o meno in base alle leggi della logica.

Questo tipo di riflessione può aiutarci a purgare i nostri pensieri da eventuali imprecisioni o inesattezze, per fare una scelta di carriera più razionale, oppure migliori investimenti sul mercato azionario. Ma come suggerisce il mito della caverna di Platone, la ricerca della saggezza va ben oltre il puro e semplice tirare a lucido le nostre idee attuali ed ordinarie, sarebbe a dire - raffinare, per quanto è possibile, le ombre presenti nella caverna. Significa, piuttosto, varcare i ristretti confini della nostra presente visione del mondo verso una più ampia prospettiva della vita e della realtà.

Rimane da considerare che cosa questo andar-fuori-dalla-caverna possa esattamente significare (e ancora una volta mi trovo a dover rimandare questo importante tema a successive Riflessioni). Ma è chiaro che implica un qualche genere di trasformazione interiore. Il che significa, in fin dei conti, imparare a relazionarsi alla vita da una prospettiva più ampia rispetto alle mie circostanze particolari ed esperienze personali; giungendo ad apprezzare - non solo nel pensiero ma nel modo di essere - la poliedrica ricchezza della vita che si estende ben oltre i luoghi comuni e le distinzioni semplicistiche; sentendosi parte di una realtà più grande e maestosa del proprio limitato mondo egotico, governato da preferenze e bisogni specificamente egocentrici. Ovverosia,

Phronesis

trascendere se stessi, gettare le fondamenta per una più ampia e prospera attitudine alla vita.

Ma se la *philo-sophia* consiste, grosso modo, in una conversione interiore, allora come è possibile che i metodi del pensiero critico rappresentino qualcosa di più di un semplice e marginale ausilio? Il pensiero critico sembra avere a che fare più con l'intelligenza che con la saggezza, e l'intelligenza in sé non è in grado di operare una profonda trasformazione negli esseri umani. Inoltre, il ruolo del pensiero critico è di esaminare e mettere in discussione le idee già esistenti, non di dare vita a nuove prospettive di pensiero. In questo senso, è analogo al modo in cui la critica d'arte si rapporta all'arte: trotterella dietro agli artisti e scarabocchia i suoi commenti. Se la *philo-sophia* consiste nell'avventurarsi in nuove dimensioni, in tal caso dovrebbe focalizzare la sua attenzione (metaforicamente parlando) sull'arte piuttosto che sulla critica d'arte, vale a dire, sull'ispirare la vita, piuttosto che sul criticarla. Di sicuro, il pensiero critico potrebbe, a volte, essere di qualche aiuto nel demolire vecchi muri di pregiudizio e nel rimuovere ostacoli mentali, ma non può sostenere da solo lo sforzo principale del lavoro filosofico.

Vi basti pensare a quei momenti cruciali in cui la vostra visione del mondo ha subito una trasformazione radicale. Non mi riferisco alle illuminazioni - drammatiche - di cui ci parla Platone, bensì alle normali esperienze di espansione della coscienza che giungono a maturazione nel corso della vita di ciascuno di noi: casi nei quali una nuova visione ha aperto il vostro mondo ad inusitate forme di comprensione - che so, una critica mossa alla società occidentale, che vi ha fatto realizzare quanto fosse univoco ed orbo il vostro modo di stare al mondo e vi ha spronato ad esplorare forme alternative di vita sociale; o i discorsi di Krishnamurti che vi hanno ispirato a guardare oltre le vostre opinioni rigidamente acquisite; oppure gli scritti di Emerson o di Bergson che, per

Phronesis

quanto non vi abbiano convinti alla lettera, hanno aperto il vostro cuore ad una visione poetica della realtà. Ora, per quale motivo queste esperienze vi hanno portato a mutare radicalmente concezione del mondo, vi hanno dischiuso profondità mai immaginate prima, vi hanno inoculato nuove energie intellettuali tali da farvi trascendere il precedente modo d'essere? Cosa c'era di particolare in esse? Si trattava forse della validità logica delle argomentazioni? O della rigorosa applicazione del principio di contraddizione? Oppure della formulazione precisa ed accurata delle tesi ad esse sottese? O ancora, è stata la chiarezza e la distinzione con la quale erano state formulate a sorprendervi?

Immagino che la risposta a queste domande sia negativa. Una teoria può anche essere perfettamente formulata dal punto di vista del pensiero critico, eppure risultare noiosa, soffocante, trita o persino di idee ristrette. In effetti, non ho mai incontrato una sola persona alla quale si erano dischiusi nuovi orizzonti esistenziali grazie alla pura validità logica di un argomento. Se ripenso alle esperienze che mi hanno aiutato a trasformare la mia visione del mondo, concludo che il segreto del loro successo stava nel fatto che mi hanno portato a “vedere” la realtà in un modo nuovo e più profondo. E non lo hanno fatto impressionandomi con le loro virtù logiche, ma consentendomi di dare significato e valore al mio mondo in maniera diversa, al di sotto della sua apparente superficie e oltre i limiti dei precedenti orizzonti di senso. È naturale, a volte mi sono trovato ad usare gli strumenti del pensiero critico per dare lustro ad una nuova idea, per migliorarne un aspetto qui o là, per rinserrare alcune connessioni concettuali sfilacciate, ma si trattava sempre di un'attività noetica secondaria, generalmente retroattiva, e non del potere ispirante in sé.

Il che fa sorgere gravi dubbi sull'idea che il pensiero critico possa giocare un ruolo importante nel promuovere un qualche significativo cambiamento interiore. Ma c'è una ragione ancor più im-

Phronesis

portante per essere prudenti nel dare troppo peso al pensiero critico nella pratica filosofica. Il pensiero critico, inteso come discorso che esamina le idee già esistenti e critica le loro virtù logiche, appare decisamente limitato per la *philo-sophia* pratica.

Trovo strano che noi filosofi, orgogliosi di occuparci delle questioni fondamentali della vita, siamo tentati di arrestarci sulla soglia del pensiero critico, ponendo dei limiti così stringenti alla nostra ricerca. La cultura contemporanea è dominata da idee distorte, travisate, dagli slogan prodotti in serie per la massa e da concezioni della vita superficiali incentrate intorno ad un cieco consumismo, al culto del potere, del denaro e del *comfort*, dell'auto-soddisfazione narcisistica, della trivialità, delle soluzioni *pret-a-porter* e della gratificazione a buon mercato. Calati nel bel mezzo di questo abisso senza idee, come possiamo noi *philo-sophoi* accontentarci di muovere critiche basate esclusivamente sulla logica? Quando la mente degli individui è risciacquata dalla centrifuga della comunicazione di massa e manipolata dai poteri commerciali e politici, allora non è più tempo di spendere le nostre energie in conversazioni consulenziali intorno - si fa per dire - alle acconciature da parrucchiere ostentate dai nostri ospiti, o agli abbinamenti di colore adatti ai loro salotti.

Ritengo che la *philo-sophia* pratica dovrebbe rappresentare, quanto meno, la concreta testimonianza della possibilità di vivere la vita in maniera diversa. Con questo non intendo dire che dovremmo tentare di vendere al pubblico una nuova ideologia. Di dottrine *New Age*, sedicenti messia e libri di aiuto fai da te, ce ne sono già fin troppi in circolazione. La *philo-sophia* non è un prodotto da piazzare sul mercato, una soluzione bell'e pronta o un *corpus* canonico di conoscenze salvifiche. La nostra pratica filosofica non ha nulla a che vedere con i catechismi e i guru, ma si basa sulla libera ricerca. Sondiamo le profondità del pensiero non per escogitare soluzioni profonde, bensì per lasciarci avvincere

Phronesis

dalla profondità della meraviglia, dello smarrimento estatico, persino della confusione. Giacché di contro alla concezione popolare così prevalente nella nostra società, riteniamo che quando uno brancola nel buio è più vicino alla Vita, alla saggezza, alla realtà di chi si rinchiude nel circolo vizioso delle soluzioni chiavi in mano.

Credo, quindi, che il nostro ruolo consista nel fungere da testimoni - nelle conversazioni con i consultanti, nei momenti di meditazione comunitaria, così come nella quotidianità delle nostre vite private; testimoni della possibilità di essere liberi cercatori della saggezza.

Si potrebbe obiettare che questa missione è troppo grande per poter essere realistica. Un pugno di filosofi non avrebbe mai un impatto significativo sulla cultura occidentale. Tuttavia, ammettendo che sia vero, che cosa cambia? Come recita un antico adagio, il compito del fiore sta tutto nel fiorire, indipendentemente da quante persone gli si accosteranno per gustare la sua fragranza. Adeguarci alle mode correnti in nome della popolarità non fa proprio per noi. La nostra via consiste nel vivere e nell'interagire con l'ambiente circostante nella maniera più filosofica possibile e, se saranno soltanto una manciata di persone a rendersene conto ed eventualmente a giovarsene, così sia.

Quinta riflessione, 20 novembre 2005

La *philo-sophia* è un modo di vivere e di fare comunità

Al termine della precedente Riflessione ho avanzato l'idea che la *philo-sophia* potesse essere concepita come testimonianza della possibilità di vivere la vita in maniera differente. Per vivere non c'è bisogno di sprofondare nella rozzezza, nella meschina insignificanza e nel conformismo nel quale spesso si fa naufragio, non si è obbligati a soccombere alle tentazioni dell'egocentrismo e del

Phronesis

consumismo, o all'influenza brutale di un'economia di mercato che mira ad assumere il controllo di ogni aspetto del nostro essere, né a fare la spesa tra plastificate illusioni alla moda o sceneggiati televisivi hollywoodiani. La *philo-sophia* implica che, a dispetto di questi poteri psicagogici e sociopatici, sia possibile elevarsi al di sopra di essi e riscoprire la propria umanità in modo più autentico.

Per quanto mi riguarda questo significa che la *philo-sophia* non è una professione, come spesso - malcapitatamente - si è inteso, ma un modo di vivere. Una professione impegna una determinata parte della mia giornata - dalle 9 alle 17 in ufficio, per esempio. Coinvolge aspetti limitati del mio essere, in genere le mie più spiccate abilità, e tende ad escludere, come irrilevante, il resto della mia personalità e della mia vita. Se, per esempio, faccio il banchiere, in tal caso si suppone che i miei problemi matrimoniali rimangano fuori dalla portata del mio lavoro, e se, putacaso, ve li facessi rientrare, commetterei agli occhi dei più un vero sproposito. Una professione significa anche che il mio tempo e i miei sforzi si traducono in certi benefici: un salario, un'assicurazione sanitaria, privilegi, status, potere. Inoltre, essa implica comunemente una netta distinzione tra chi è qualificato e chi non lo è. Spesso, dopo un periodo di apprendistato si ottiene una certificazione o un diploma, e si viene considerati degli esperti, dei professionisti per l'appunto. L'elettricista, il pilota, l'insegnante, e il filosofo laureato, se ottengono la certificazione, si presume siano sufficientemente esperti per assumersi la responsabilità di una serie di compiti nel loro settore. Di conseguenza, entrano in relazione l'un l'altro come colleghi: si possono scambiare punti di vista e conoscenze durante un seminario, ma ognuno di loro è un lavoratore autonomo.

Il caso della *philo-sophia* mi pare fundamentalmente differente. Non mi metto a cercare la saggezza in ufficio durante l'orario di

Phronesis

lavoro, per poi ritornare ai miei affari privati. Né tale ricerca si limita all'esercizio di determinate doti ben distinte dal resto della mia personalità e della mia vita. Né, tanto meno, ha senso parlare di competenza o professionalità a proposito della saggezza, oppure di un diploma che certifichi la preparazione in un determinato campo. Possiamo essere considerati esperti come studiosi di storia della filosofia, come redattori di articoli scientifici, oppure come docenti, ma chi tra di noi è poco più di un principiante in *philo-sophia*? Chi potrebbe affermare - in buona coscienza - di aver terminato il proprio periodo di apprendistato al punto da poter rivendicare una certa competenza in saggezza, che gli dia il diritto a ricevere dei benefici finanziari?

In parole povere, la *philo-sophia* non è una professione. Coinvolge tutto ciò che faccio e sono, dal modo in cui affronto i dilemmi etici e le scelte politiche, al modo in cui reagisco ai colpi della sfortuna, tratto mia moglie, o mi comporto durante un'assemblea condominiale o ad una cena sociale. Nessun aspetto della mia vita quotidiana, per quanto insignificante, ne rimane escluso. La *philo-sophia* non è un compito da svolgere durante la vita, ma un modo di viverla.

Per rendervene conto, cercate di richiamare alla mente l'immagine di un uomo o di una donna che stimate saggio/a, non importa si tratti di una persona che avete personalmente conosciuto, di un personaggio letterario, o persino di uno di pura immaginazione. Ebbene, che cosa fa di lui o di lei un saggio?

Chiaramente, la persona in questione non ha bisogno di possedere molta conoscenza, come ci aspetteremmo nel caso di uno scolaro. Un semplice pescatore può essere un saggio, quantunque abbia scarsissime conoscenze di scienze, letteratura, storia *et similia*. Né gli occorre un'intelligenza particolare, in senso pragmatico e logico. Un giovane mago del computer, dotato di un'intelligenza tecnico-matematica fuori dal comune, spesso è assai lontano

Phronesis

dall'esser saggio. La saggezza, pertanto, non è qualcosa che si possiede - un'abilità, una capacità cognitiva, o una serie di informazioni. In effetti, una persona che è in possesso di vaste conoscenze e notevoli abilità cognitive, potrebbe, ciò nonostante, essere tutto preso da sé, superficiale, meschino, egocentrico, di corte vedute, bigotto. Un tipo del genere, ovviamente, non lo stimeremmo saggio.

Questo ci riporta nuovamente alla considerazione che la saggezza non consista nel possesso di determinate facoltà conoscitive, ma nel modo d'essere di una persona. La meschinità, l'egocentrismo o la bigotteria sono d'ostacolo alla saggezza (sebbene non lo siano necessariamente all'intelligenza o alla cultura nozionistica) poiché la saggezza è un'attitudine a stare con se stessi e con il mondo. Se giaccio imprigionato nel mio mondo egocentrico e limitato, sono ben lungi dalla saggezza, dal momento che il vero discernimento vuole che il mio mondo sia più ampio di quello di cui io sono il centro, che la mia prospettiva sia più vasta di quella dei miei interessi ed esperienze personali. Vuole che diventi parte di un universo più esteso, che vada ben oltre il mio piccolo Io. Saggezza significa apertura agli sconfinati orizzonti della realtà umana.

Alla luce di tutto ciò, trovo alquanto deplorabile che sin dal sorgere del movimento, noi filosofi praticanti ci siamo sforzati di professionalizzare la pratica - con corsi di formazione, certificazioni ed attestati, clienti, biglietti da visita, studi ben arredati e conferenze riservate agli addetti ai lavori. Abbiamo voluto dare un alone di rispettabilità alla nuova professione, per elevarla ai più alti livelli, ma così facendo, al contrario, l'abbiamo sminuita. Scimmiettando il mondo del professionismo, adottando gli *standard* del mercato del lavoro, corriamo il rischio di snaturare la *philo-sophia* tramutandola da modo di essere in lavoro d'ufficio e da viaggio d'esplorazione personale in mera professione.

Phronesis

Quelli fra noi che sono motivati dall'Eros platonico - il desiderio struggente per la profondità, la comprensione e la saggezza - dovrebbero, credo, fare ogni sforzo per ritrarsi dalla strada del professionalismo e battere nuove vie. Cerchiamo di non collocarci nella posizione di esperti che vendono tranci di saggezza a cinquanta od ottanta dollari l'ora. La nostra missione consiste, innanzitutto, nel convertire la nostra esistenza in una personale ricerca lungo le vie della saggezza. Prima di iniziare a fare consulenza a dei clienti, sforziamoci di ricordare il nostro cammino *philo-sophico* - non per motivi egocentrici, ma perché la nostra capacità di dare qualcosa agli altri e di essere loro d'ispirazione dipende da quanto effettivamente siamo in grado di seguire la nostra vocazione alla *philo-sophia*. Se la passione per *sophia* non è più viva in me, al massimo posso essere un buon tecnico filosofico, ma non certo una guida o un compagno lungo i sentieri che menano ad una comprensione *sophica* della vita. Posso essere un "consulente filosofico" soltanto se anch'io mi trovo in cammino, cercando, imparando ed imboccando strade nuove e sconosciute, spesso brancolando nel buio.

Questo implica, tra le altre cose, che i *philo-sophoi* dovrebbero relazionarsi l'un l'altro non come colleghi, ma come compagni che condividono la medesima ricerca. Trovo strano, infatti, che noi filosofi praticanti abbiamo adottato e fatto nostra la formula dei convegni professionali. Naturalmente, non voglio biasimare nessuno - io stesso sono stato promotore e co-organizzatore della Prima Conferenza Internazionale sulla Consulenza Filosofica. Ora, tuttavia, mi sembra quanto meno bizzarro che quando ci si incontra tra noi filosofi praticanti, si leggano relazioni preparate a tavolino, si discutano metodi e teorie, si analizzino concetti, come si farebbe, né più né meno, durante un convegno di professionisti - ma si ignorino, di fatto, le nostre vite personali. Se ci mettiamo a discutere della vita concreta, in genere ci limitiamo alle afferma-

Phronesis

zioni di altre persone, consultant o clienti. Ci dimentichiamo, però, del tema principale: la nostra propria *philo-sophia*, le nostre personali “caverne” e i desideri che ci bruciano dentro, le nostre battaglie e i nostri progressi - non come professionisti, ma come esseri umani.

Mi auguro che sempre più filosofi praticanti col passare del tempo si dimostrino disincantati rispetto all'iter professionale lungo il quale, sfortunatamente, ci siamo incamminati, e provino il desiderio di sperimentare nuovi modi di incontrarsi e di stare insieme, più appropriati allo spirito della *philo-sophia*. Durante tali incontri ci sforzeremo di condividere con chi ci sta accanto le nostre esperienze ed intuizioni personali, di sperimentare nuove idee maturate nel contesto della nostra crescita umana, di aiutarci ed ispirarci vicendevolmente, o semplicemente di godere della compagnia dei nostri amici in *philo-sophia*. Questo modo di stare insieme e di relazionarci non potrà più essere considerato in senso professionale. Si tratterà piuttosto di un vero e proprio comunitarismo *philo-sophico*.

(Traduzione dall'inglese di Francesco Dipalo)

Una certa somiglianza di famiglia. Consulenza filosofica e psicologia umanistica

di Stefano Zampieri

La catena delle pratiche

Le pratiche fanno catena e reinterpretano continuamente la loro provenienza costruendosi reciprocamente ed assumendo di volta in volta nuove realtà. Così è anche per la Consulenza Filosofica individuale, che richiama vistosamente le pratiche psicoterapeutiche contaminandole con quelle antiche del dialogo filosofico di origine socratica.

Il richiamo non è una dipendenza, né uno scimmiettamento ingenuo. È che le pratiche non sorgono mai dal nulla. Sorgono da altre pratiche di cui segnano una possibile trasformazione stabilendo un valore di soglia. Cioè il punto di torsione di uno sviluppo genealogico.

In questo senso ad esempio la pratica della lettura silenziosa che si instaura nel tardo medioevo non cancella né rende impossibile la pratica della lettura ad alta voce. Tutt'al più la rende desueta perché sempre meno adatta ai tempi, agli strumenti, ai bisogni di una società. E nel momento in cui essa si ripresenta lo fa in modo diverso, rinnovato. Perché l'apparire di una pratica nuova trasforma prospetticamente anche quelle vecchie che ne sono all'origine.

Non possiamo sapere oggi se la Consulenza Filosofica indurrà le psicoterapie ad una qualche forma di verifica e di revisione delle proprie modalità, sarà il tempo a stabilire non solo chi vive e chi muore, ma anche chi si trasforma e in che modo e se è possibile sopravvivere insieme per offrire insieme diverse risposte ad

una medesima richiesta di aiuto che sempre più forte proviene da un mondo nel quale ognuno di noi appare ogni giorno meno libero e meno padrone del proprio destino. Intanto, per metter a fuoco un po' meglio questo richiamo vale la pena di fare un breve percorso attraverso quella che ad un primo sguardo appare come una evidentissima somiglianza di famiglia tra pratiche diverse.

La terza via

Nel 1962 un gruppo di psicologi, sotto la guida di Abraham Maslow, fonda l'Associazione Americana per la Psicologia Umanistica. Negli anni successivi sono soprattutto Abraham Maslow, Rollo May e Carl R. Rogers i propulsori di questo nuovo movimento. Nel quale confluiscono di fatto sia la terapia non direttiva di Rogers (che ha origine negli anni '40¹) sia la logoterapia di Frankl (che ha origini europee, rappresentando la terza scuola viennese, dopo quella freudiana e quella adleriana). Alla fine degli anni '60 la Psicologia Umanistica si tinge di esistenzialismo. Vi è certo l'influsso di una moda europea colta con una certa superficialità, senza un vero approfondimento teorico. Ciò che si prende è soprattutto un atteggiamento nuovo verso l'uomo. È «il tentativo di capire l'uomo come essere *sperimentante*, come quello *a cui* succedono le esperienze»². In questo senso Rollo May definisce l'esistenzialismo come il concentrarsi sulla persona realmente esistente, mettendo in rilievo il movimento stesso con il quale l'essere umano emerge, *ek-siste*. Egli non nega in assoluto l'esistenza delle pulsioni ma fa notare che quanto più ci si sforza di formulare in modo completo la dipendenza dell'uomo da esse,

¹ Si veda il primo saggio di rilievo di Rogers, *Counseling and Psychotherapy*, Boston, Houghton Mifflin, 1942 (trad. it. *Psicoterapia di consultazione*, Roma, Astrolabio, 1971).

² Rollo May (a cura di), *Psicologia esistenziale*, Roma, Astrolabio, 1970 (ed. or. *Existential Psychology*, New York, Random House, 1969).

Phronesis

tanto più si perde di vista l'essere umano concretamente esistente, cioè il vero centro dell'analisi, ciò che dà senso a tutto il lavoro terapeutico. E l'essere umano ha un'identità costituita insieme da realtà e potenzialità, come sottolinea Abraham Maslow³. Si tratta di poter indagare lo sfasamento tra aspirazioni e limiti. E di qui mostrare la necessità di uno studio delle potenzialità umane realmente esistenti. Attraverso la messa in questione di concetti quali Decisione, Responsabilità, Scelta, Autocreazione, Autonomia. Attraverso uno spostamento dell'attenzione verso il campo del futuro, cui appartengono termini come: Crescita, Divenire, Possibilità, Potenzialità, Speranza, Desiderio, Immaginazione. Inoltre l'esistenzialismo dà un particolare rilievo alla condizione di *solitudine* dell'individuo. Si tratta allora di chiarire il mistero della comunicazione tra solitudini, ecco allora la centralità di temi quali: Intuito, Empatia, Amore, Altruismo, Identificazione. In definitiva appare necessario superare i limiti della razionalità affidandosi piuttosto al dominio dell'esperienza.

Insomma la Psicologia Umanistica si pone esplicitamente come una *terza via* rispetto alla Psicoanalisi e al Behaviorismo. Essa infatti ridimensiona l'idea dei condizionamenti sia ambientali che pulsionali e quindi intende l'uomo come *agente responsabile di scelte*: di fronte a questo presupposto non ha senso alcun *atteggiamento riduzionistico* che riporti la dimensione esplicita della vita ad un implicito istintuale o ad un quadro interpretativo rigido. È questo il primo dei tratti che la pratica della Consulenza Filosofica, nel suo nascere, ha fatto propri.

Terapia

Ma qual è la natura della Psicologia Umanistica in quanto

³ Cfr. Rollo May, *Psicologia esistenziale*, cit., pp. 47-53.

“terapia”? Rogers in primo luogo rifiuta il principio della *diagnosi*: essa non è necessaria, in quanto è il cliente stesso che deve trovare in sé le forze necessarie per la propria ristrutturazione interna. «La terapia è essenzialmente lo sperimentare l'inadeguatezza dei precedenti modi di percepire, il vivere nuove e più adeguate percezioni e il riconoscere relazioni rilevanti fra le percezioni. In un certo senso molto specifico la terapia è diagnosi, e questa diagnosi è un processo che si svolge nell'esperienza del cliente più che nell'intelletto del clinico»⁴. La diagnosi, dunque, oltre che inutile è dannosa, perché colloca il fuoco della valutazione sul terapeuta piuttosto che sul cliente stesso, contravvenendo così alla regola di base della Terapia Non Direttiva che punta invece alla valorizzazione delle scelte interiori. Nel momento in cui il terapeuta si pone in termini di teoria muta la sua posizione, esso diventa spettatore e non più attore della relazione. Ma solo se la relazione si fonda su attori compartecipi la terapia può avere efficacia. «Azzererei l'ipotesi che, nel momento immediato del rapporto, la teoria particolare del terapeuta è irrilevante, e che se il terapeuta ne è consapevole in quel momento, probabilmente è *nociva* alla terapia. Sto dicendo che è l'incontro esistenziale a essere importante, e che nel momento immediato del rapporto terapeutico, la consapevolezza della teoria non è di alcuna utilità»⁵. È una dichiarazione forte. Ed è chiaro che la Consulenza Filosofica ne ha fatto tesoro. Essa infatti muove esattamente da questo presupposto: non può servirsi di una teoria precostituita, ma deve affidarsi necessariamente all'interazione che si realizza tra Consulente e

⁴ Carl Rogers, *Terapia centrata sul cliente*, Firenze, La Nuova Italia, 2001, (1^a ed. it. 1997, a cura di L. Lumbelli, pp. 208-209, ed. or. *Client-Centered Therapy*, Boston, Houghton Mifflin, 1951).

⁵ Carl Rogers, *Da persona a persona. Il problema di essere umani*, Roma, Astrolabio, 1987, p. 167 (ed. or. Carl Rogers, Barry Stevens, *Person to Person. The problem of being human*, Moab, Real People Press, 1967).

Consultante. E perché una simile interazione si realizzi dovrà certamente avere ben presenti le indicazioni di Rogers in merito alla non direttività, alla trasparenza delle emozioni, all'empatia, all'accettazione dell'altro. Entrambe le pratiche, cioè, si affidano prioritariamente al momento stesso dell'incontro colloquiale, in esso collocano ogni operatività, e l'una anche le proprie attese terapeutiche. Certo la Consulenza Filosofica non si pone quest'ultimo problema. Ma il fatto che non se lo ponga non significa affatto che qualcosa di questa natura non si realizzi. Né il Filosofo Consulente né il terapeuta rogersiano emettono diagnosi, né l'uno né l'altro puntano ad una salute intesa magari come "normalità", ma in entrambi i casi si realizza *un processo di trasformazione*. Rogers lo interpreta come terapia, il Filosofo Consulente no.

Descrivere e comprendere

Anche secondo Rollo May, di fronte al disagio bisogna dare la precedenza non al *come* e al *perché*, ma all'esperienza concreta dell'uomo reale che è la vera fonte di informazione a disposizione del terapeuta. In questo senso la "tecnica" difende soltanto il terapeuta dall'angoscia di fronte alla sofferenza, ma al contempo impedisce la comprensione della persona, perché ostacola la piena presenza.

Tuttavia May, al contrario di Rogers, ritiene necessaria la *diagnosi* all'inizio della terapia. Egli così oscilla esplicitamente tra descrizione e comprensione per quanto minimizzi il problema ritenendolo una falsa dicotomia alla luce del principio del paziente in quanto *essere-nel-mondo*. In realtà questo resta un problema irrisolto della Psicologia Umanistica, che appunto da un lato vuol rinunciare all'atteggiamento riduzionistico e oggettivante, e dunque alla diagnosi, alla collocazione dell'individuo nelle categorie psicopa-

tologiche, ma al contempo non può farne a meno, pena la perdita della propria identità di pratica terapeutica. Soltanto una prospettiva filosofica può costruire un atteggiamento realmente comprendente. E dunque superare la necessità della diagnosi nel momento in cui si colloca altrove rispetto ad ogni atteggiamento terapeutico⁶.

Nomina sunt numina

È vero che alla stessa Psicologia Umanistica, e in particolare a Carl Rogers, va ascritto il merito d'aver introdotto la pratica del *Counseling* che rappresenta un autentico luogo di transito tra l'intenzionalità terapeutica e quella di semplice sostegno, orientamento, ausilio esistenziale. Una pratica di confine, dunque, che si incista all'interno della Psicologia Umanistica, per sua stessa iniziativa, e che contribuisce in questo modo a mostrarne insieme tanto le potenzialità quanto i limiti. Attraverso la pratica del *Counseling*, si apre quella frattura attraverso la quale la Consulenza Filosofica incontra se stessa, o almeno una parte delle sue ritualità. A dimostrazione che le pratiche si rincorrono e si formano per reciproca gemmazione. Inevitabilmente, almeno date queste premesse, si comprende come mai il rapporto tra Terapia e Counseling resti articolato e non univoco. La stessa impostazione di Rogers su questo è assai ambigua. Il confine tra le due pratiche non è chiaro, dal momento che di principio egli cancella, per entrambe, l'elemento della *diagnosi* che solo potrebbe consentirgli una distin-

⁶ Sulla distinzione tra spiegare e comprendere e sul rapporto tra filosofia e psicoterapia è d'obbligo il riferimento a Jaspers, *Psicopatologia generale*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 2000, ma si vedano anche, di Umberto Galimberti, i capitoli 18 e 19 de *La casa di Psiche*, Milano, Feltrinelli, 2005, e la seconda parte del saggio *Psichiatria e Fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1979. Utile, nella prospettiva di questo lavoro è anche il capitolo 9, "Filosofia, consulenza filosofica e psicoterapia" di Gerd B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Milano, Apogeo, 2004 (ed. or. *Philosophische Praxis*, Köln, Dinter, 1984).

Phronesis

zione più netta. Non è più possibile allora utilizzare nel distinguo una qualsiasi sistematica psicopatologica, né semplicemente far uso di un criterio discriminante fra normalità e patologia. Così se la Terapia resta il *gesto medico* che (pur con una metodica non direttiva, non oggettivante e non riduttivistica) prende in carico la persona per curare dei sintomi, il *Counseling* acquista piuttosto la connotazione di una *relazione d'aiuto* centrata essenzialmente sull'accoglienza e l'ascolto empatico, e rivolta a potenziare le capacità naturali della persona nei processi di risoluzione dei problemi che l'esistenza gli pone. È ben chiaro che qui riconosciamo uno di quei tratti di famiglia che già ho segnalato: la Consulenza Filosofica appartiene certamente a questo tipo di pratiche anche se, in verità, la rete delle reciproche relazioni è assai più complessa. Perché non si può fare a meno di osservare che il *Counseling* psicologico a sua volta non nasce dal nulla ma da una originale miscela del *setting* psicoanalitico e di quella situazione che abitualmente la storia della filosofia nomina come dialogo filosofico, in riferimento a Socrate, oppure alle pratiche discorsive dei sofisti, o all'esercizio filosofico dell'amicizia nel contesto delle scuole ellenistiche. E il *setting* psicoanalitico, a sua volta, si sviluppa da un intreccio fra l'approccio medico tipico della scienza moderna e le pratiche cristiane della confessione, le quali, a loro volta, rappresentano l'ultima evoluzione di antichi esercizi spirituali praticati all'interno delle scuole filosofiche antiche. Insomma, anche la Psicologia Umanistica, a sua volta, raccoglie, tra l'altro, la memoria di lontane pratiche di natura e tradizione filosofica, nel momento in cui dà vita al *Counseling*. Si serve cioè, reinterprelandolo, di *un gesto* che ha una sua lunga storia in parte connessa alla stessa storia della filosofia. E questo, lo sappiamo, è nella natura delle pratiche, le quali nascono e si sviluppano per oscure, e talvolta inconfessate, relazioni di familiarità. Non ci si deve stupire, dunque, se oggi la filosofia recupera quel gesto antico, ma passando attra-

verso le pratiche psicologiche e servendosi del termine che la Psicologia stessa ha introdotto a partire dagli anni '40. Forse adottando una terminologia diversa, si sarebbero dissolte all'origine molte futili polemiche. Ma è pur vero che non sempre le parole si possono scegliere, più spesso accade che siano esse stesse ad imporsi per rendere possibili i significati di cui ci nutriamo. Così, probabilmente è oggi per la *Consulenza Filosofica*, dal momento che nella sua pratica, nel suo gesto essa mostra questa inequivocabile *somiglianza di famiglia* di cui sto raccontando, e dunque deve accettare di essere assimilata al genere del *Counseling*. Anche se poi essa vive di una natura del tutto diversa, e non si confonde né con le pratiche terapeutiche né con quelle consulenziali⁷.

Fluidità teorica

Il confronto tra Consulenza Filosofica e Psicologia Umanistica non può certo avvenire sotto il profilo teorico. Perché da entrambi i lati è facile osservare l'assenza di sistemi forti e una serie piuttosto limitata di punti di riferimento di base, che si arricchisce solo con l'esperienza determinata dalla pratica stessa in un circolo non virtuoso forse, ma comunque produttivo. D'altra parte è proprio della Psicologia Umanistica porre fra le proprie "scoperte" scientifiche più significative il fatto che l'esperienza è la massima autorità, essendo più sicura delle idee. Tuttavia anche all'interno di un modello molto fluido e sfuggente, è possibile individuare alcuni tratti che in qualche modo costituiscono la trac-

⁷ Per una riflessione articolata in merito alla questione del "nome della cosa", ovvero in generale dell'identità della Consulenza Filosofica, e quindi anche dei suoi rapporti con la psicoanalisi e le diverse psicoterapie si veda il capitolo 2 del saggio di Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Milano, Apogeo, 2004. Per un approfondimento del tema del "counseling" e dei suoi rapporti con la filosofia si vedano, da un'altra prospettiva, i capitoli 3 e 4 di Contesini, Frega, Ruffini, Tomelleri, *Fare cose con la filosofia*, Milano, Apogeo, 2005.

cia di una antropologia sotterranea. E in questa indagine appare quella che Rogers definisce la *tendenza attualizzante*, e che egli intende come «il postulato fondamentale»⁸ della sua teoria che si colloca dunque contro il modello freudiano della libido e sulla scia, piuttosto, delle tesi adleriane. Egli così formula questo principio: «Ogni organismo è animato da una tendenza intrinseca a sviluppare tutte le sue potenzialità e il suo arricchimento»⁹. Ciò significa che l'individuo ha in sé almeno a livello latente, la capacità di comprendere se stesso e, conseguentemente, di risolvere da solo i propri problemi. A condizione che abbia intorno un tessuto di relazioni umane positive, non minacciose, favorevoli cioè ad una rivalutazione dell'io in quanto «coscienza di esistere e di agire in quanto individuo»¹⁰. Lo sviluppo umano dell'individuo va dunque, in questo senso, nella direzione dell'autonomia e della responsabilità. Mano a mano che si sviluppa l'individuo deve saper valutare i dati della sua esperienza e quindi cercare di verificarla, correggerla, spostarla nella direzione della sua maturità interiore. «La vita» sostiene Rogers «nel suo aspetto migliore, è un processo fluido e mutevole in cui niente è statico»¹¹.

Il terapeuta si pone come facilitatore di questo processo. È chiaro che le dinamiche inconscie in questo percorso appaiono messe in secondo piano. Per i rogersiani, d'altra parte, l'inconscio è solo un'ipotesi che non ha significato al di fuori della teoria di cui fa parte.

⁸ Carl Rogers e G. Marian Kinget, *Psicoterapia e relazioni umane. Teoria e pratica della terapia non direttiva*, Torino, Boringhieri, 1970, p. 144 (ed. or. *Psychothérapie et relations humaines. Théorie et pratique de la thérapie non directive*, Lovanio, Editions Nauwelarents, 1965-66).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 180.

¹¹ Carl Rogers, *La "Terapia centrata-sul-cliente". Teoria e ricerca*, a cura di A. Polmonari e J. Rombauts, Firenze, Martinelli Editore, 1970, p. 45. L'opera traduce le parti essenziali di Carl Rogers, *On Becoming a Person*, Boston 1961, insieme ad altri articoli.

Una “distorsione” della tendenza attualizzante è all’origine delle difficoltà dell’esistenza, che si possono superare solo recuperando la congruenza tra l’immagine di sé e l’esperienza reale dell’organismo.

Potenza ad essere

Messa in discussione delle potenzialità, sguardo rivolto al futuro, ricerca ininterrotta dei significati e dei valori. Sono questi dunque i punti di riferimento della Psicologia Umanistica, quelli che appaiono più vistosamente conflittuali con le tradizionali impostazioni psicoanalitiche e psicoterapeutiche, rivolte piuttosto ad indagare il passato e a scoprire in esso ragioni motivazioni e geni del presente. Ed è in questo che appare un altro vistosissimo tratto di quella somiglianza di famiglia con la Consulenza Filosofica. Secondo Abraham Maslow l’uomo deve sempre tendere alla soddisfazione di alcuni bisogni essenziali, di sicurezza, di appartenenza, di identificazione, di relazioni autentiche, d’amore, di rispetto, di affermazione. E già questo che è il livello minimo, va interpretato come una dimensione processuale, un *divenire*, non come un meta da acquisire in via definitiva una volta per tutte. Ma non basta: a queste che Maslow definisce *motivazioni carenziali*¹² dobbiamo infatti aggiungere le *motivazioni di accrescimento*. La soddisfazione di un bisogno non comporta infatti uno stato di raggiunto equilibrio (l’omeostasi freudiana) o di quiete, o di apatia stoica, ma piuttosto l’emergere di un altro bisogno di livello più elevato (così come alla liberazione dalla povertà, perseguimento di un bisogno, segue la ricerca dell’abbondanza, motivazione di accrescimento). Il bisogno di accrescimento non ha un fine, un obiettivo, perché è esso stesso il fine. Così ogni nuova esperienza

¹² Cfr. Abraham Maslow, *Verso una psicologia dell’essere*, Roma, Ubaldini, 1971 (ed. or. *Toward a Psychology of Being*, London-New York, Van Nostrand, Reinhold, 1968).

convalida se stessa e non è convalidata da un criterio esteriore. Il bisogno di continuo accrescimento rappresenta, in questo senso, una spinta «verso la totalità del Sé, verso l'unicità del Sé, verso il funzionamento pieno di tutte le sue capacità, verso la fiducia di fronte al mondo esterno»¹³. Una spinta che deve fare i conti con una tensione opposta quella relativa al bisogno di sicurezza che comporta la relativa paura di crescere, la paura di cogliere le opportunità, la paura dell'autonomia e indipendenza.

Good life

Dalla prospettiva fenomenologico esistenziale Rogers ricava dunque una filosofia dell'uomo nella quale riconoscersi dopo aver posto la distinzione tra il modello del comportamentismo, che interpreta l'uomo come una macchina complessa ma conoscibile, e quello del freudismo che pensa l'uomo come «un essere irrazionale, irrevocabilmente prigioniero del suo passato e del prodotto di quel passato che è l'inconscio»¹⁴. Assumendo un punto di vista fenomenologico, Rogers afferma dunque che l'uomo non è né semplicemente una macchina, né un essere prigioniero di motivi inconsci, ma è prima di tutto «una persona impegnata a creare se stessa, una persona che crea il significato della vita, una persona che incarna una dimensione di libertà soggettiva»¹⁵. Al contempo lo studioso americano mostra sempre il suo interesse per le definizioni di tipo operativo, per le misurazioni oggettive, e manifesta la pretesa di sottoporre tutte le ipotesi a un processo di verifica sperimentale. In effetti, è chiaro che egli tenta di tenere insieme la prospettiva scienziata con quella fenomenologica e di giu-

¹³ *Op. cit.*, p. 55.

¹⁴ Carl Rogers, *La "Terapia centrata-sul-cliente". Teoria e ricerca*, cit., p. 338

¹⁵ *Ibidem.*

Phronesis

stificare attraverso una pletora di misurazioni, di test, di verifiche, quel che avviene nell'evento fondamentale del colloquio, che resta un evento estremamente complesso, perfino oscuro, assai difficile da analizzare con gli strumenti della scienza sperimentale. È questa stessa pratica, in effetti, che porta Rogers ad una definizione di natura filosofica della *good life* (il traduttore italiano traduce variamente con “vita piena”, o “vita in espansione”, o “vita positiva”, si potrebbe forse preferire l'espressione classica *vita buona*), una definizione che va innanzi tutto circostanziata al negativo, non si tratta infatti di una situazione statica, non si tratta di una virtù né di un appagamento o di un qualche paradiso, così come non si tratta di una situazione di adattamento dell'individuo, né di una sua normalizzazione. La *good life* è viceversa un *processo*, non uno stato, ma una *direzione*, quella intrapresa dall'intero organismo quando sia intimamente libero di muoversi *in ogni direzione*. Questa dinamica esistenziale, che costituisce ovviamente la rotta da seguire nella prassi terapeutica, si sviluppa attraverso alcune precise caratteristiche: una crescente apertura e disponibilità all'esperienza, una aumentata tendenza a vivere fino in fondo ogni momento della propria esistenza, positivo o negativo, ed infine una fiducia rinnovata nel proprio organismo e nella sua capacità di esprimere tutti i sentimenti (ira, affetto, attaccamento, relazione...). La combinazione di queste caratteristiche forma «la persona pienamente funzionante»¹⁶. Per la sua apertura nei confronti del mondo e per la sua fiducia nelle sue capacità di tenere relazioni è probabilmente una persona attiva e creativa. Non necessariamente “adattata” o “normalizzata”. Equilibrata e realistica, ma anche combattiva quando è opportuno, essa vive in armonia con se stessa e con il proprio ambiente, sforzandosi di realizzare le proprie potenzialità, gettandosi con coraggio nella

¹⁶ *Op. cit.*, p. 190.

corrente della vita. Potremmo assumere queste conclusioni per buone anche in funzione della Consulenza Filosofica, purché sia chiaro che si tratta soltanto di *una prospettiva* non di un obiettivo. La prospettiva della *saggezza* invocata per esempio da Lahav¹⁷. Intorno alla quale, però, bisognerebbe riflettere a lungo (ma non qui e non ora).

Il fine è il processo ?

Rogers lo ammette: «noi non *sappiamo* realmente quale sia il processo essenziale della terapia»¹⁸. È possibile però osservare una serie di fenomeni di cambiamento nei discorsi dei clienti, di passaggio dai sintomi, dall'ambiente, dagli altri, al Sé. Cambia cioè il modo di percepire se stesso da parte del cliente. E cambia nello stesso tempo (anzi, è questo secondo aspetto che giustifica il primo) il modo in cui il cliente descrive la sua storia: dalla generalizzazione assoluta alle specificazioni ulteriori, che smontano la generalizzazione introducendo un principio di complessità. Da un punto di vista semantico si può dire che la terapia inizia con una mappa che non corrisponde al vero e prosegue attraverso una esplorazione della realtà che smentisce la mappa iniziale e lentamente ne costruisce una nuova, attendibile, ma con la consapevolezza che non si tratta della realtà. Il Cliente acquisisce così una capacità autodirettiva, che significa autonomia e libertà, capacità di attribuire valori autentici perché propri e non orientati da altri. Ma tutto ciò non costituisce un fine chiuso. La trasformazione che si determina non giunge ad un risultato finale, o meglio tale risultato è in realtà una dinamica. La natura del cambiamento che

¹⁷ Si veda Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Milano, Apogeo, 2004, e la mia recensione in "Pratiche Filosofiche", n. 5, aprile 2005, pp. 99-100.

¹⁸ Carl Rogers, *Terapia centrata sul cliente*, cit., p. 125.

la terapia rogersiana determina consiste infatti nello spostamento lungo una linea delimitata da due estremi: «da un funzionamento psicologico rigido e statico ad un funzionamento fluido e dinamicamente mutevole»¹⁹. Si tratta dunque di passare dalla *fissità* dell'esperienza, cioè dal non percepire i sentimenti, significati e valori come propri, alla accettazione dei propri sentimenti e dei propri valori in una situazione di *plasticità* dell'esperienza. Si profila così una vera e propria *teoria della personalità*²⁰ centrata sulla necessità di realizzare una personalità globale capace di inserire in modo coerente e non conflittuale le proprie esperienze vissute all'interno di una struttura di coscienza di valori e di significati (il Sé).

Plasticità e cambiamento

La terapia di Rogers punta al cambiamento. Prima e più che ad una cura vera e propria, che in mancanza di un momento diagnostico apparirebbe comunque abbastanza improbabile e inverificabile, ciò cui essa tende è piuttosto una trasformazione in base alla quale il soggetto finisce per accettare i propri sentimenti e aver fiducia nel processo che si svolge in lui. Non un obiettivo, non una condizione, non un possesso: se la vita possiede uno scopo, esso è allora soltanto quello di essere ciò che veramente si è. E ciò si può ottenere andando al di là delle apparenze, delle attese degli altri, del piacere degli altri, sentendo di potersi dirigere da soli, sentendo di essere un processo, carico di complessità ma sempre aperto all'esperienza: «la persona evolve verso un modo di vivere accettante, aperto e disponibile nei confronti della propria esperienza»²¹; sentendosi capaci, infine, tanto di accettare gli altri

¹⁹ Carl Rogers, *La "Terapia centrata-sul-cliente": Teoria e ricerca*, cit., p. 143.

²⁰ Carl Rogers, *Terapia centrata sul cliente*, cit., pp. 313 e sg.

²¹ Carl Rogers, *La "Terapia centrata-sul-cliente": Teoria e ricerca*, cit., p. 173.

quanto di aver fiducia verso se stessi. Insomma, è evidente che nella prospettiva del cambiamento, che è centrale nella Psicologia Umanistica, va individuata un'altra di quelle somiglianze di famiglia che andiamo cercando. Perché la Consulenza Filosofica a sua volta non può non partire dal presupposto che l'obiettivo sia soltanto una messa a punto della costitutiva tensione che costituisce l'esistenza. La Consulenza Filosofica non ha obiettivi diversi dall'indirizzare il cammino del singolo verso il *diventa ciò che sei*, il quale a sua volta non è uno stabile possesso, o una meta definitiva ma appunto sempre un percorso, una direzione nella quale ciò che conta è riuscire ad orientarsi per non perdersi, fissare dei punti di riferimenti, proprio attraverso un ascolto sensibile della propria esperienza, attraverso una pratica di autoanalisi ininterrotta.

Trasformazione esistenziale

Pensare una dinamica trasformatrice dell'uomo significa pensare anche la sua costitutiva capacità di essere libero e padrone della propria esistenza e insieme capace di dirigerla verso una determinata *direzione*. Sul senso di questa direzione ha riflettuto in particolare Viktor Frankl il quale ha il merito innegabile d'aver collocato nel campo della psicoterapia la nozione di *vuoto esistenziale* ricavata dal discorso esistenzialistico. Se è vero che l'uomo non è più guidato né dagli istinti, né dalle tradizioni e che tende sempre più ad adattarsi alla situazione in cui si trova a vivere, obbedendo ai formalismi e alle opportunità in cui si trova invischiato, ecco allora che viene meno l'azione della sua libera volontà, ed egli tende in questo modo a precipitare nel vuoto della noia e dell'apatia. Prevale allora il senso dell'assurdità dell'esistenza, la mancanza di contenuto vitale, la frustrazione, cioè in generale il fenomeno della *mancanza di significato*. D'altra parte i significati da

Phronesis

perseguire non possono essere insegnati ma devono essere vissuti. Il vuoto esistenziale non appare dunque come un sintomo nevrotico ma piuttosto come una causa di nevrosi, quella che Frankl chiama *nevrosi noogena*, che è determinata appunto da conflitti di natura spirituale, da problemi di coscienza, da collisioni di valori... Ciò spiega perché alcuni aspetti del vuoto esistenziale possano essere trattati anche da non medici, cioè da chi fa professione di consulenza, come l'operatore sociale, o il pastore d'anime. Al vuoto esistenziale si risponde con una teoria motivazionale di trasparente derivazione nietzscheana, che Frankl nomina come *volontà di significato*: l'uomo è un essere alla perenne ricerca di un significato. Ne costituisce prova suprema quel che accadde nel lager (e Frankl ne fu testimone diretto), dove risultavano in grado di sopravvivere solo coloro che erano capaci di guardare al futuro, «ad un compito che li attendeva, ad un significato che avevano da realizzare»²². La volontà di significato si contrappone dunque tanto al principio di piacere della psicoanalisi, quanto alla volontà di potenza della psicologia individuale di Adler, perché la persona è per Frankl sempre espressione dell'Io e non dell'istinto. Scopo di una terapia, in questo senso è dunque sempre una trasformazione esistenziale. Egli propone dunque al suo tempo e di fronte alle nevrosi del suo tempo, una psicoterapia *riumanizzata*, che chiama "logoterapia". E che non ha il compito di dare un significato alla vita del paziente, ma anzi pretende, piuttosto, «che il paziente trovi da se stesso il significato della sua vita»²³. Essa per questo oltrepassa lo spazio psichico e si inoltra in quello noetico.

²² Viktor Frankl, *Alla ricerca di un significato della vita. I fondamenti spiritualistici della logoterapia*, Milano, Mursia, 1974, p. 37 (ed. or. *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*, Stuttgart, Herder Verlag, 1972).

²³ *Op. cit.*, p. 47.

La volontà di significato

La psicologia umanistica mette in discussione il principio freudiano della omeostasi, cioè della ricerca di equilibrio all'interno di un sistema chiuso; principio che finisce per ridimensionare fortemente quella naturale e ininterrotta tensione che secondo Frankl costituisce l'umano. In questo senso non è della pace interiore che ha bisogno l'uomo, ma anzi, «una forte dose di tensione, come quella che nasce da un significato da perseguire, è inerente all'esser-uomo ed è indispensabile al benessere mentale»²⁴. Ciò significa compiti da svolgere e libertà di scegliere, ma soprattutto responsabilità, senza la quale la libertà diventa arbitrio. «Essere-uomo significa essere di fronte a significati da realizzare e a valori da attualizzare. Vuol dire vivere nel campo polare di tensione stabilito fra la realtà e gli ideali da concretizzare»²⁵. In questo senso viviamo una forma di inarrestabile autotrascendenza che costituisce per Frankl il principio di autenticità dell'esistenza. Per cui essere uomo nel senso più profondo ed autentico vuol dire essere aperto a un mondo ricco di altri esseri umani da incontrare e di significati da realizzare. Ma i significati verso cui si tende continuamente, cambiano da persona a persona e di momento in momento, anche se l'esistenza è unica e irripetibile. Il significato, dunque, è sempre relativo, è una nostra proiezione sulle cose che di per sé sono neutre. Ma la soggettività dell'interpretazione nulla toglie all'oggettività delle cose, la differenza di prospettiva non annulla cioè l'oggettività dell'oggetto. Ciò pone, nell'ottica di Frankl una distinzione netta rispetto a Sartre secondo il quale *l'uomo inventa se stesso*. Afferma invece Frankl: «Gli esseri umani trascendono se stessi, rivolgendosi verso significati che sono

²⁴ Viktor Frankl, *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, Torino, SEI, 1977, p. 55 (ed. or. *The Will to Meaning*, New York, The New American Library, 1969).

²⁵ *Op. cit.*, p. 60

qualcosa di diverso da se stessi, più che semplici autoespressioni, più che pure proiezioni di se stessi. I significati sono scoperti, non inventati»²⁶. Ma allora dobbiamo pensare che esistano *valori eterni* da scoprire? Oppure i valori nascono direttamente dalla *situazione*, rispetto alla quale il soggetto appare legato (e dipendente) dal vincolo della apertura ermeneutica? Frankl sembra piuttosto indeciso fra le due prospettive, perché da un lato ammette appunto la relatività dei valori in funzione delle situazioni, ma dall'altro non esita a collocare, in prospettiva, l'immagine di Dio, come significato ultimo. Contraddicendo in questo modo l'impostazione nietzscheana che sostiene tutta questa argomentazione.

Il campo dei valori

Appare evidente che nel campo d'azione della Consulenza Filosofica, proprio per la sua specifica prospettiva, la messa in questione dei *valori* riveste un ruolo di capitale importanza. E in questo appare un tratto di somiglianza con l'impostazione di Viktor Frankl, una somiglianza che tuttavia si arresta, a mio avviso, sulla soglia di quel *valore ultimo* che può essere solo oggetto di fede. D'altra parte anche Rogers ricostruisce, la dinamica di formazione dei valori nell'individuo. Il bambino, egli dice²⁷, possiede un sistema di valori "organistico", nel senso che ogni cosa può acquistare o perdere valore a seconda della risposta del suo organismo: piange perché ha fame e il cibo è il suo valore più alto, piange perché è sazio e non vuole più attaccarsi al seno. Il fuoco della valutazione nel bambino è completamente all'interno di Sé. Crescendo però, nel tentativo di ottenere amore, stima, approvazio-

²⁶ *Op. cit.*, p. 68. Va precisato che il riferimento di Frankl è palesemente diretto all'opera di Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946 e sembra ignorare la reale complessità della posizione sartriana.

²⁷ Cfr. Carl Rogers, *Da Persona a Persona. Il problema di essere umani*, cit., pp. 18-35

Phronesis

ne, finisce per introiettare i valori che gli vengono trasmessi da fuori (obbedienza, comportamento corretto, ordine, orari...). Il fuoco si sposta dunque all'esterno. Così che nell'adulto i valori operativi sono in buona parte in dissonanza con i dati provenienti dall'esperienza. E sono spesso coesistenti valori contraddittori: bisogna amare il prossimo (dice la Chiesa), bisogna fare i soldi anche a scapito degli altri (dice la società); è giusto piangere per un cucciolo sofferente - è giusto bombardare un paese. Ma se l'individuo mette in discussione uno di questi valori rischia di farli cadere tutti e dunque spesso sono difesi integralmente nella loro inconsistenza reale e nella loro contraddittorietà. Questo processo però porta l'individuo a separarsi da se stesso, e ad affidarsi ai valori provenienti dall'esterno anziché a quelli vissuti dall'interno. Di qui, secondo Rogers, la crisi dei valori dell'età contemporanea. La Psicologia Umanistica opera per riportare il campo dei valori all'esperienza del singolo. Nell'adulto maturo il criterio di valutazione deve essere la misura in cui l'oggetto dell'esperienza attualizza l'individuo stesso (mi piacerebbe bere un terzo bicchiere, ma domani mi pentirei di averlo fatto). Perché l'uomo è capace in sé, preso come insieme unitario organico e psichico di metter in atto un processo di valutazione organizzato, efficace rispetto allo scopo di raggiungere la propria autorealizzazione, a condizione che sia sufficientemente aperto all'esperienza. La Psicologia Umanistica punta ad aiutare l'individuo «a muoversi nella direzione di una maggiore apertura all'esperienza», così che l'individuo possa essere libero di «provare le proprie sensazioni e quelle degli altri senza che ciò costituisca una minaccia»²⁸. Rogers è convinto che quando la scelta è veramente libera, cioè interiore e legata all'esperienza, si sceglie sempre ciò che è al servizio della propria sopravvivenza ma anche della sopravvivenza della specie (è chiaro

²⁸ *Op. cit.*, p. 30

che egli si colloca fra quelli che pensano l'uomo come fondamentalmente *buono*). Gli individui che giungono a questa condizione arrivano a valutare obiettivi come la sincerità, l'autonomia, l'autodirezione, la consapevolezza di sé, la responsabilità. La libertà allora diviene il punto di riferimento essenziale di questa prospettiva. Si mostra così uno dei legami più forti con la filosofia esistenzialista. Rogers pensa la Psicologia Umanistica come finalizzata alla realizzazione della libertà individuale. Una libertà interna, soggettiva, esistenziale, la stessa di cui parla Viktor Frankl²⁹ quando descrive la condizione dei detenuti del Lager, cui tutto veniva sottratto, tranne la libertà di scegliere, in ogni circostanza il proprio atteggiamento interiore.

Dualismo di Rogers

Ma se il limite dell'ermeneutica frankliana sta nel cedimento al valore assoluto, quello di Rogers va cercato in un altro presupposto. Perché se è evidente che la terapia di Rogers non si fonda su una psicopatologia teorica, egualmente però essa si serve, come abbiamo visto, di una teoria della personalità che pone il problema fondamentale del disturbo nei fenomeni di alterazione del rapporto fra le due sfere che secondo Rogers compongono l'individuo: *la sfera dell'esperienza*, cioè delle sensazioni, delle emozioni, del rapporto immediato con il mondo, e *la sfera della simbolizzazione*, ovvero la dimensione del pensiero, del linguaggio, della coscienza, e quindi dei significati e dei valori. In ciò vi è chiaramente, e forse anche a dispetto dell'autore, una forma di dualismo che la filosofia ha superato da tempo. Ne deriva di conseguenza una sostanziale incapacità di comprendere interamente la natura ermeneutica dell'essere umano. Ciò che Rogers interpreta come

²⁹ Cfr. Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Milano, Edizioni Ares, 1994 (ed. or. *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, Verlag für Jugend und Volk, Wien 1946-1947).

una patologia interna tra due sfere separate dell'umano (il biologico, lo psichico) è invece qualcosa che ha a che fare con il suo mondo, cioè con le distorsioni relative al suo essere-nel-mondo che è apertura, cioè comprensione e interpretazione.

L'atteggiamento ermeneutico

La Consulenza Filosofica si muove dunque nel campo della ricerca dei significati, perché, come nell'impostazione di Frankl, pensa l'esistenza in termini ermeneutici. Cioè come naturalmente *comprendente-interpretante*³⁰. In questo senso la somiglianza di famiglia è netta e inequivoca. La tesi di Frankl è che «c'è sempre un significato della vita: un significato alla cui ricerca va l'uomo. Sta nel potere dell'uomo intraprendere la realizzazione di un tale significato»³¹. In esso si intravedono tanto i significati che l'uomo stesso attribuisce al mondo in base alle proprie capacità creative, quanto i significati che l'uomo prende dal mondo attraverso le proprie esperienze, quanto, infine, i significati che nascono dall'atteggiamento che l'uomo assume di fronte alle situazioni che si presentano come un destino ineluttabile, la malattia e la morte. Anche quando, dunque, non sono più vivibili i significati di creazione e di esperienza resta da compiere «il significato inerente al giusto e dignitoso atteggiamento da prendere di fronte alla sofferenza»³².

Intorno al comune atteggiamento ermeneutico si misura dunque una somiglianza profonda, ma anche una radicale differenza: per la Consulenza Filosofica è essenziale, io credo, pensare in

³⁰ La formula che qui si usa fa riferimento ovviamente ai paragrafi 29-33 di Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, Torino, UTET, 1969 (ed. or. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927).

³¹ Viktor Frankl, *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, cit., p. 75.

³² *Op. cit.*, p. 77.

Phronesis

modo radicale la natura ermeneutica dell'umano, senza cadere né nelle trappole dell'Assoluto, né in quelle del Dualismo. Uno degli insegnamenti più profondi di una certa tradizione filosofica novecentesca è proprio in questa nozione dell'umano come apertura originaria del senso, ciò che per esempio Heidegger nomina come *aletheia*, ciò che in Wittgenstein è l'io come limite del mondo, ciò che rappresenta il *volto* in Levinas. La Psicologia Umanistica non appare in grado di pensare adeguatamente una simile nozione.

E con questo ci troviamo di fronte ad una brusca interruzione nella nostra ricerca delle somiglianze di famiglia. Perché la Consulenza Filosofica non può né ignorare né sottovalutare quanto rappresenta invece il suo orizzonte più prossimo. Il filosofico della consulenza non è soltanto un atteggiamento, è piuttosto un ben preciso campo d'azione all'interno del quale i suoi discorsi, cioè quanto si realizza nel colloquio, acquistano un significato.

Chiariamo. Quanto viene detto all'interno di una relazione psicoterapeutica acquista significato in base all'orizzonte di senso aperto dal discorso psicologico stesso, mentre quanto accade nella Consulenza Filosofica acquista significato all'interno dell'orizzonte di senso proprio del discorso filosofico. In questo modo anche la medesima impostazione ermeneutica stabilisce soltanto una somiglianza fra diversi. È questa la vera radicale differenza che stabilisce il confine tra due famiglie imparentate ma ben distinte. Non tanto l'approccio, come abbiamo visto, né l'intenzione terapeutica, che rappresenta in fondo un falso problema, se ricondotta ad comune intenzione *trasformativa* da realizzare attraverso ritualità differenti. La vera, insuperabile differenza tra la Consulenza Filosofica e la Psicologia Umanistica sta in questo orizzonte di senso che trasforma il valore di ogni parola detta, che muta il significato di ogni termine posto in gioco, che fa del discorso psicologico una cura della psiche e dell'altro un evento trasformativo dell'esistenza.

Atteggiamenti

È tempo, allora, di cambiare prospettiva, e di provare ad interrogarci piuttosto in merito alla *distanza* che separa la Consulenza Filosofica dalla Psicologia Umanistica. Lahav, ad esempio³³ indica tre differenze insuperabili tra la Terapia Esistenziale e la Consulenza Filosofica. In primo luogo il fatto che nelle psicoterapie esistenziali si assuma una prospettiva filosofica (quella esistenziale, appunto), come riferimento esclusivo. Mentre la Consulenza Filosofica resta aperta ad un approccio filosofico ampio e diversificato, inteso talvolta più come un *atteggiamento* (dialogo, interrogazione, ricerca, chiarificazione, analisi...) che non come un sistema di teorie fondate.

In realtà questa osservazione andrebbe relativizzata su entrambi i fronti: in primo luogo perché la Psicologia Esistenziale o Umanistica fa un uso molto limitato e superficiale della “filosofia” esistenziale, e si pone essa stessa, in primo luogo, come un atteggiamento (accoglienza, non direttività, non riduzione, non obiettivazione, superamento della diagnostica...) e in secondo luogo perché la stessa Consulenza Filosofica, al contrario, non può limitarsi ad esporsi come “atteggiamento” filosofico, ma deve fare delle scelte precise nell’ambito della tradizione di pensiero, non può non fondarsi sul dialogo (e quindi sulla comprensione e interpretazione), e sulla relazione, non può non occuparsi dei fondamenti etico morali dell’esistenza, non può non servirsi di tutta quella letteratura Filosofica che ha messo a tema i grandi problemi dell’esistenza: da quelli della libertà, della possibilità, del progetto, a quello della morte.

Tutto ciò implica scelte, certo ampie, non esclusive, indipendenti da qualsiasi adesione a modelli, correnti, autori predefiniti

³³ Cfr. Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, cit., pp. 37-54.

ma pur tuttavia ogni scelta implica una selezione e una rinuncia.

Concetti

La seconda differenza rilevante per Lahav è quella che si realizza all'interno del dialogo. La messa in questione dell'esistenza del Consultante avviene infatti, secondo Lahav, su due piani diversi: nel caso della Consulenza Filosofica si sviluppa sul piano delle idee astratte, mentre nel caso della psicoterapia esistenziale avviene alla luce del *sensu commune*. Anche questa, in realtà, è una differenza che va ridimensionata perché nulla impedisce allo psicologo di formazione esistenziale di introdurre e discutere idee astratte all'interno della propria relazione clinica, e d'altra parte, ancor più, il dialogo filosofico si snoda in realtà soprattutto a partire dall'*esperienza*, preoccupandosi di problematizzarla ma non necessariamente trasformandola in un apparato concettuale astratto. Anzi, questo è forse il pericolo da sventare se si vuole che la Consulenza conservi una capacità trasformativa³⁴.

Arricchimento

Infine, per la Psicologia esistenziale ogni persona sarebbe in grado di sviluppare un'autocomprensione significativa di sé solo qualora fosse posta in una situazione di libertà da pressioni e influenze esterne. Mentre nella Consulenza Filosofica, secondo Lahav, si ritiene che da solo il Consultante non abbia sufficiente familiarità con le risorse intellettuali per andare oltre i luoghi comuni.

Non si può ignorare il rischio, però, che questa impostazione

³⁴ Per un approfondimento del rapporto tra concetto e Consulenza Filosofica risulta utilissimo il testo di Luciana Regina, *Consulenza Filosofica: un fare che è pensare*, Milano, Unicopli, 2006.

contiene in sé: quello di trasformarsi surrettiziamente in un atteggiamento pedagogico, che sarebbe estraneo alla logica della Consulenza³⁵.

È certamente vero che solo una persona *più ricca*, in termini di risorse intellettuali e spirituali, può decidere in modo non casuale e arbitrario, cioè attraverso una vera libera scelta personale. Ma è altresì vero che tale arricchimento non può essere frutto di un trasferimento di conoscenze (che può anche essere utile e opportuno, ma in altra sede, *in un'altra pratica*), quanto piuttosto deve essere frutto di uno scambio dialogico: è nel dialogo che si costruisce il cambiamento, è nel dialogo che si realizza la trasformazione per merito della quale il Consultante risulta meglio capace di affrontare il suo disagio, o di collocarsi attivamente nel mondo.

Orizzonte di senso

Vale la pena di osservare allora, come vi siano tra la Psicologia Umanistica e la Consulenza Filosofica, almeno altre due, ben più radicali, differenze. Tutte le pratiche psicologiche, anche quelle meno direttive e apparentemente meno “terapeutiche”, rientrano infatti in un ambito ben definito in base alla loro esplicita *intenzionalità*. Esse stesse si interpretano come pratiche di natura medica, cioè appunto come psicoterapie, per quanto molto particolari, per quanto rivolte non solo alla cura della malattia, ma anche soltanto al sollievo dal disagio o all'orientamento. Viceversa la Consulenza Filosofica si interpreta come una pratica di natura filosofica, naturale evoluzione di quel che Socrate o Platone, o gli stoici o gli epichei intendevano per una attività di natura filosofica. Dobbiamo

³⁵ Di diversa opinione è Peter B. Raabe, che nel saggio *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Milano, Apogeo, 2006 (ed. or. *Philosophical counseling: theory and practice*, Westport, Praeger, 2001), introduce “l'insegnamento come atto intenzionale” al terzo stadio dei quattro che individua nel processo della Consulenza Filosofica.

assumere tale distinzione in modo netto, tale che basti a rompere definitivamente una famiglia.

Ma, ancora, non possiamo accontentarci di questa che pare una *petitio principii* piuttosto rigida. C'è infatti una seconda osservazione da porre in merito ai fondamenti stessi della Psicologia Umanistica, la quale di fatto non mette mai autenticamente in discussione i suoi strumenti, il colloquio, l'empatia, la relazione, il significato... Di essi si testimonia l'efficacia, senza però rilevarne lo spessore, nemmeno da un punto di vista fenomenologico. Si finisce per darli come presupposti. Ed è questo che la filosofia non può accettare. La filosofia anzi deve metterli profondamente in discussione, innanzi tutto recuperando quanto la tradizione ha già pensato a questo proposito e che costituisce un bagaglio straordinario di intelligenza e di esperienza ancora del tutto disponibile dal quale possiamo e dobbiamo ripartire. In quanto rappresenta quell'*orizzonte di senso* di cui ho detto.

Controprova

Potremmo anche fermarci qui, perché abbiamo toccato il punto centrale. Tuttavia non posso fare a meno di far notare, anche a conferma della mia ipotesi, come esista un tratto, in questo confronto tra Psicologia Umanistica e Consulenza Filosofica, nel quale la massima vicinanza si rovescia nella massima distanza, la somiglianza più fedele si annulla in una diversità radicale. Alludo alla questione del *colloquio*: è questo il tema che dobbiamo affrontare ora per tirare le somme di un breve percorso di ricerca.

Allora, torniamo a Rogers. La tendenza attualizzante ha bisogno per svilupparsi adeguatamente di un adeguato tessuto di relazioni. Una relazione umana adeguata si realizza, secondo Rogers, «quando fra le parti esiste un mutuo desiderio di entrare in con-

tatto e di impegnarsi in un processo di comunicazione»³⁶, allora accade che si intreccino le reciproche esperienze in un accordo tendente allo scambio reciproco, alla mutua comprensione e in generale ad un migliore funzionamento psicologico di entrambe le parti, con un conseguente aumento della soddisfazione procurata dalla relazione stessa. Certamente quando la Psicologia Umanistica individua il fondamento dell'esistenza umana nel duplice campo della potenza ad esistere (la tendenza attualizzante) e delle relazioni, a suo modo coglie l'essenziale. Ed è coerente quando esprime l'intenzione di subordinare le tecniche alla qualità della relazione tra medico e paziente, attribuendo di conseguenza un ruolo fondamentale proprio all'evento del colloquio nella sua irripetibile singolarità. Tuttavia questa evidente somiglianza di famiglia che ho dovuto sottolineare più volte, si ferma proprio sulla soglia di questo evento fondante e fondamentale: il colloquio. Certo se volessimo interrogarci sul senso più profondo di queste somiglianze tanto evidenti, allora bisognerebbe fare qualche passo indietro, ponendoci nel punto in cui le varie scuole psicoterapeutiche e la stessa Consulenza Filosofica si intrecciano geneticamente in quanto germogli dello stesso ramo, quello della *parola terapeutica*. Ma questa sarebbe un'altra storia, una lunga storia, che qui non voglio affrontare. Torniamo ad osservare piuttosto l'esaurirsi di una somiglianza e quindi il costituirsi di una diversità irriducibile.

La relazione d'aiuto

L'affermazione di Rogers è secca: «A mio avviso la qualità del mio incontro è più importante, a lungo andare, delle conoscenze accademiche, della formazione professionale, del mio orienta-

³⁶ Carl Rogers e G. Marian Kinget, *Psicoterapia e relazioni umane. Teoria e pratica della terapia non direttiva*, cit., p. 202 .

Phronesis

mento teorico, delle tecniche che utilizzo nel colloquio»³⁷. È evidente dunque nel modello di Rogers come la dimensione delle tecniche venga fortemente ridimensionata a favore di quella relativa alla *qualità del rapporto*. In questo senso egli fissa tre condizioni fondamentali per la realizzazione di una relazione d'aiuto, e in esse intravediamo l'atteggiamento operativo della stessa Consulenza Filosofica: in primo luogo la *congruenza*, cioè il fatto che il facilitatore non abbia maschere, non reciti mai una parte, ma sia realmente se stesso, cioè che agisca in accordo con ciò che pensa, manifestando un'effettiva sintonia fra le sue parole e i suoi sentimenti autentici, cioè tra ciò che dice e ciò che sente, tra i suoi atteggiamenti esteriori e quelli interiori. Il secondo requisito fondamentale della relazione d'aiuto è *l'empatia*, cioè un atteggiamento che consenta di entrare nello stato d'animo, nel vissuto dell'altro, che consenta di capire ciò che l'altro prova e sente in determinati momenti, che renda possibile sentire i sentimenti altrui *come se* fossero propri, cioè senza mai confondere ciò che è effettivamente proprio e ciò che è altrui. Qui è la distinzione dalla *simpatia* che è invece il sentire comune. L'empatia si realizza dunque a livello di sentimenti e non di parole, e richiede perciò un atteggiamento non freddamente razionalizzante. In terzo luogo secondo Rogers è necessaria una *accettazione incondizionata dell'altro*, che significa una sospensione del giudizio in merito a ciò che l'altro fa e pensa, ai suoi valori e alle sue scelte, che vengono appunto accolte e non valutate. Tale atteggiamento comunica all'altro tutta la disponibilità che l'aiutante è disposto a dare. L'insieme di queste condizioni determina allora quel clima d'accoglienza necessario perché una relazione comune si trasformi in una relazione d'aiuto. Se la Consulenza Filosofica accetta questo ruolo non può farne a meno essa stessa. Ma con qualche

³⁷ Carl Rogers, *Da Persona a Persona. Il problema di essere umani*, cit., p. 98.

essenziale precisazione.

Innanzitutto per la Consulenza Filosofica non è sufficiente creare una situazione d'empatia con chi vive il disagio ed è alla ricerca di aiuto. Certo, è importante, ma non è sufficiente. Nella Consulenza Filosofica prevale sempre il lato della consapevolezza su quello dell'emozione. In secondo luogo è necessaria almeno una precisazione relativa alla sospensione del giudizio richiesta dall'accettazione incondizionata dell'altro. In realtà il filosofo consulente non può accontentarsi di sospendere il giudizio (che per un verso, certo significa non essere tenuto ad accettare il mondo di valori altrui, ma dall'altro significa anche rinunciare a combatterli quando li si consideri negativamente), il suo atteggiamento non può essere così asetticamente neutrale, egli cioè non deve né trasformarsi in un educatore, né puntare ad alcuna forma di persuasione, ma piuttosto *problematizzare* quanto appare nel corso del dialogo, osservando insieme all'altro i dati di esperienza prima di tutto che rendono appunto problematiche, discutibili, le scelte operate dall'altro e che aprono lo spazio per scelte differenti. Tutto ciò, tuttavia, ha ancora a che fare semplicemente con l'atteggiamento generale relativamente al colloquio. È tempo di fare un passo oltre questa superficie. È tempo di entrare nel vivo del dialogo.

Il modello del colloquio

Com'è noto la Terapia Centrata sul Cliente di Rogers si basa sulla tecnica della risposta *a specchio* o *a riflesso*. Una tecnica che Lucia Lumbelli riassume efficacemente in questo modo: «Se il colloquio deve essere centrato sull'intervistato, l'intervistatore non deve assumere iniziative comunicative che siano centrate sulle proprie conoscenze, aspettative, interrogativi, sospetti, ipotesi interpretative. La sua comunicazione deve quindi ridursi a *re-*

azioni o *risposte* alla comunicazione dell'intervistato»³⁸. Le risposte consistono dunque prevalentemente di tentativi di riformulazione, di carattere dubitativo, e sono cariche di «E dunque...», «Lei dice che...», «Lei afferma che...», «Mi sembra di capire...», «Se ho ben capito...», ecc.

È evidente che la tecnica della risposta a specchio è fondata sull'idea di far percepire al Cliente, come ascoltatore, ciò che egli stesso ha effettivamente espresso, e in questo modo di fargli confrontare tale significato con quanto egli intende esprimere, e con quanto egli ha nella mente. In questo modo si determina all'interno della persona un confronto tra il suo discorso e la riflessione dello stesso discorso che gli torna indietro. Certo il cliente in questo modo può ricavare la sensazione di una assoluta accettazione di sé, nel senso che le parole che il colloquio contiene sono soltanto le sue, e non vengono mai messe in discussione, né valutate, né smontate dalla ricerca sospettosa di un analista. Se esiste un meccanismo di interpretazione esso non appartiene al Terapeuta ma al Cliente stesso, che ricevendo continuamente di rimando le sue stesse parole è stimolato a integrarle, a chiarirle e a svilupparle.

Detto in questo modo appare evidente l'affinità con l'impianto operativo della Consulenza Filosofica, tuttavia è proprio qui che, a mio avviso, si apre la voragine che separa l'una pratica dall'altra. Il metodo della risposta a specchio può essere effettivamente, in qualche caso, un utile *escamotage* per sollecitare l'interlocutore, per dargli spazio, per consentirgli di sviluppare il racconto senza deviazioni e insieme sentendosi ascoltato e compreso, tuttavia non corrisponde alla natura del *dialogo filosofico*.

³⁸ Lucia Lumbelli, *Introduzione all'edizione italiana* di Carl Rogers, *La "Terapia centrata sul cliente"*, cit., pp. XVIII-XIX

L'affidamento e l'offerta

Riflettiamo. Il Consultante è colui che compie il gesto preliminare della decisione e della scelta: decide di offrirsi al colloquio, sceglie il Filosofo cui rivolgersi. Questo gesto lo pone in una iniziale situazione di minorità: ammetto di provare un disagio o di avere un dilemma da risolvere, ammetto di avere bisogno di un aiuto o di un consiglio. Il Consulente viene a trovarsi corrispettivamente in una situazione di forza: l'altro mi si rivolge in cerca di aiuto perché io, per definizione, in quanto Filosofo Consulente ho questo ruolo, ho questa competenza. È chiaro dunque che il rapporto *nasce squilibrato*, si presenta nell'atto iniziale come una relazione tra soggetti di natura diversa, caratterizzati da ruoli diversi, e pre-determinati in questa diversità dall'atto che dà vita al colloquio.

A questo punto, si aprono dunque strade differenti: potrebbe aprirsi la strada di una vera e propria *relazione medica*, che confermi la posizione iniziale dei soggetti e la conservi fino alla fine del colloquio. Oppure si può aprire la strada delle relazioni d'aiuto, secondo diverse modalità attraverso le quali si realizza uno scambio maggiore rispetto alla relazione psicoanalitica classica (o a quella medica in senso stretto), e la distanza tra gli interlocutori si riduce pur conservando, di fatto, lo squilibrio di partenza fra colui che aiuta e colui che è aiutato. Dal punto di vista del soggetto che chiede aiuto si tratta, in entrambi i casi, pur a livelli diversi, di una *condizione di affidamento*.

Nel caso specifico della Consulenza Filosofica, invece (pur appartenendo essa alla categoria generale delle *relazioni d'aiuto*) l'atto iniziale deve in qualche modo essere riequilibrato, il colloquio deve realizzare, dal punto di vista del Consultante una *condizione di offerta* e non di affidamento, cioè riprodurre una situazione nella quale l'uno (il Consultante) si offre al colloquio, e in questo gesto

Phronesis

manifesta una momentanea inferiorità che pone il Filosofo Consulente nella condizione di poter esercitare la sua forza, ma al contempo, poiché egli rifiuta di avvalersi di questa prerogativa, ed accetta invece di mettersi allo stesso livello del Consultante, ecco che allora si realizza una condizione naturale di colloquio *fra pari*, nella misura in cui la diversità di consapevolezza e di conoscenza viene ricondotta alla naturale diversità delle esperienze esistenziali che distinguono l'uno dall'altro e ognuno da tutti gli altri. In una situazione di piena accoglienza empatica ma anche ermeneutica, dell'altro, il colloquio si sviluppa allora su due fuochi attraverso le parole di entrambi gli interlocutori, evitando così il rischio proprio dell'impostazione rogersiana che attraverso la risposta a specchio finisce per trasformarsi di fatto in una sorta di strano monologo, nel quale il Consulente pone di sé soltanto la propria partecipazione emotiva, ma difficilmente riesce a porre la propria esperienza. E così rende impossibile quel processo di scambio e di confronto che può determinare la trasformazione ricercata.

Seppure la tecnica della risposta a specchio rogersiana vada considerata una tecnica limite, che non si replica con le stesse modalità nella logoterapia di Frankl o nella Psicologia Esistenziale di May o di Allport, che dunque appaiono un po' più direttive nella conduzione del colloquio, va comunque detto che il limite intrinseco è lo stesso per tutte. Ed è appunto il limite che possiamo sintetizzare sulla scorta di questa opposizione tra una relazione di *affidamento* (che rischia in ogni momento di trasformarsi in una qualche forma di subordinazione e di dipendenza), nel quale un paziente affida le proprie parole (le sole informate dall'esperienza) alla spiegazione del terapeuta, cioè ad una sapienza medica che costituisce l'orizzonte di senso dell'intero discorso; e una relazione di *offerta* che punta invece a creare un dialogo equilibrato e paritario, uno scambio e un confronto capaci di determinare una trasformazione in entrambi gli attori all'interno di un oriz-

Phronesis

zonte di senso che nasce dalla filosofia stessa in quanto problematizzazione dell'esperienza.

Da un lato un orizzonte stabilizzato, cui ci si rivolge per trovare il significato terapeutico delle proprie parole, e dall'altro la ricerca di una mutua trasformazione attraverso una reciproca costruzione di significati all'interno di un orizzonte mobile. Detto in sintesi, è questo lo sfondo su cui si collocano, al di là di certe somiglianze di famiglia, due pratiche totalmente diverse.

Phronesis

Conversazioni

Un'intervista con Pier Aldo Rovatti

di Tiziano Possamai

Phronesis: Ci troviamo nel cuore della città che per prima ha dato voce, in Italia, al movimento psicoanalitico. A pochi passi il Museo Svevo testimonia la ricchezza e la complessità di questa indiscussa eredità. Ma Trieste non è solo questo, è anche il posto in cui (dopo Gorizia) un certo Franco Basaglia cercò di fare i conti, pratici prima ancora che teorici, con una certa idea di malattia mentale. Vorrei aprire la nostra conversazione sulla consulenza filosofica inserendola in questo contesto, chiedendoti quanto essa, al di là di ogni dichiarata ed effettiva differenza, possa prescindere e allo stesso tempo attingere, salvaguardando la propria specificità, qualunque essa sia, da queste grandi, a volte pure un po' "ingombranti", esperienze e tradizioni.

Pier Aldo Rovatti: Io credo innanzitutto che Trieste sia un buon terreno per coltivare la consulenza filosofica. Dicendo questo ti ho in parte già risposto. Nel senso che non credo, e qui tocchiamo subito un punto nevralgico, che le pratiche della consulenza filosofica si mettano di traverso, oppure che nascano là dove non ci sono pratiche di ordine psicologico in generale. Credo che queste pratiche possano convivere e avere degli stimoli interessanti da una cultura e da una città come Trieste, che ha conosciuto in altri tempi la questione della psicoanalisi, avendola appunto ospitata ai suoi albori e avendo ospitato Freud stesso. Come sappiamo, oggi la psicoanalisi non ha in Trieste un suo punto avanzato ed invece molto di più, nella fase in cui stiamo vivendo, è stata e rimane la città delle pratiche antistituzionali di Franco Basaglia.

Non dimentichiamo neppure che Trieste ospita una facoltà di

Phronesis

psicologia. Una facoltà che ha successo e che all'apparenza, vedendo qual è la sua storia ed il suo percorso, non dovrebbe fare buon viso alla consulenza filosofica. Eppure, parlo di verifiche fatte in prima persona, nell'ambiente della salute mentale triestina c'è una grandissima attenzione. Ognuno degli operatori significativi con cui ho parlato, ha commentato dicendo: beh, molto interessante questa cosa, perché non facciamo un gruppo? Cioè, quasi subito è nata un'ipotesi di lavoro.

D'altra parte noi sappiamo che è abbastanza facile che ci sia questa apertura, perché la psichiatria antistituzionale triestina è quella che ha fatto implodere dall'interno la nozione scientifica di psichiatria, aprendo verso questo tipo di problemi. Una certa demedicalizzazione del fenomeno psicoterapia, in altri termini, è per Trieste materia piuttosto quotidiana. Da questo punto di vista, quindi, mi sembra che la strada a Trieste sia aperta. Dal punto di vista della facoltà di psicologia, invece, il cui taglio, come si sa, è di tutt'altro tipo (di ordine sperimentale, di analisi scientifica della percezione, ecc.) la questione è più complessa. Però è successo che io, come sai, ho fatto un corso a Lettere quest'anno, in cui con una certa cautela ho toccato le questioni della consulenza filosofica; questo corso ha richiamato molti studenti di psicologia, i quali si sono rivelati parecchio interessati e non pregiudizialmente dall'altra parte. Questo sembra volerci dire non soltanto che una convivenza tra i due mondi è possibile, ma che un mondo può rafforzare l'altro.

Detto ciò, io penso che la consulenza filosofica sia qualcosa che ha a che fare con la cosiddetta normalità. Un fenomeno che non pesca nel serbatoio dei disturbi o delle patologie. Certamente disturbi e patologie esistono, ma il rapporto di consulenza è un rapporto che viene prima; si rivolge a una questione di *sensu*, riguarda un disagio sociale diffuso, in un modo oppositivo rispetto al fatto che questo disagio venga incanalato dentro delle

Phronesis

categorie di ordine patologico.

Phronesis: *Certo. Questo, in fondo, è un po' il grande spartiacque che dovrebbe dare specificità alla consulenza filosofica. Tuttavia, tornando alla domanda iniziale, ma in un'ottica più generale, a mio parere la consulenza filosofica sembra alle volte volersi smarcare con troppa fretta dalla psicoanalisi. Quando invece potrebbe proprio essere...*

Rovatti: Quella che porta lì.

Phronesis: *Quella che porta lì, appunto.*

Rovatti: D'altra parte, se dovessi guardare un po' qual è il mio percorso, è un percorso di questo genere. Io mi sono occupato di questioni filosofiche, ho battuto ossessivamente sulla questione del soggetto, su alcuni dati di esperienza legati alla soggettività, eccetera, poi ho coltivato in parallelo anche un interesse per la psicoanalisi. All'università ho fatto corsi su Freud, Jung, Lacan. Questo attraversamento della psicoanalisi a partire non da uno specialismo psicoanalitico ma da un interesse culturale, mi fa aprire gli occhi meglio di fronte alla consulenza filosofica.

Ci può essere, come si dice nel basket, un movimento di “dai e vai” tra filosofia e psicoanalisi, che tra l'altro qualche anno fa con “aut aut” abbiamo anche cercato di chiarire. Un *dai e vai* che andrebbe a mio parere difeso, conservato e valorizzato.

Insomma, l'idea che Freud sia un grande pensatore, che Jung sia un grande pensatore, che Lacan sia un grande pensatore, ecc., è un'idea che a mio parere non dovrebbe mancare nel corredo della consulenza filosofica

Phronesis

Phronesis: *Non a caso si trovano in tutti i manuali di filosofia per i licei.*

Rovatti: Molto meno invece nella “manualistica” della consulenza filosofica, ed il perché è chiaro. Ma si tratta a mio parere di uno pseudo problema di concorrenza, che mette la cosa su due fronti quando il fronte è sicuramente lo stesso.

Michel Foucault, che io considero uno dei più grandi pensatori della contemporaneità, ha certamente criticato la psicoanalisi, ma fondamentalmente cosa ha detto? Ha detto che Freud è anticipato; se da un lato, cioè, va criticato, dall’altro è colui che aiuta una demedicalizzazione della psichiatria.

Questo mi sembra un elemento chiave. In fondo la stessa consulenza filosofica fornisce un servizio di per sé “medicalizzato” e allo stesso tempo mette in guardia contro la medicalizzazione. Dopo di che, però, deve avere anche la sensibilità di fermarsi al punto giusto e, a quel punto, indicare il sentiero che comporta una maggiore specialità per far fronte alla situazione.

Phronesis: *Il fatto che Foucault (e molta parte della filosofia contemporanea) si sia confrontato con Freud è certamente significativo. Ma lasciamo per il momento sullo sfondo questa questione e proviamo a spostare la nostra contestualizzazione iniziale ripartendo da una prospettiva più particolare ed interna. Alla luce della tua lunga esperienza di docente di filosofia, come ti è apparso e appare il fenomeno “consulenza filosofica”?*

Rovatti: Nella relativa visibilità che sta avendo oggi il fenomeno, secondo un modo di pensare che credo mi caratterizzi, io ho fatto professione di pudore di fronte a chi mi diceva: scrivi, fai, agisci. Alle quali professioni di pudore, la risposta è stata: ma

Phronesis

come? Tu da sempre stai facendo questo! È chiaro che questa era anche un po' una simpatica esca. In realtà però è vero. Cioè, se rifletto sul modo con cui sono stato dentro la filosofia fin dall'inizio - un modo legato all'orizzonte della fenomenologia e a un filosofo, Enzo Paci, che avrebbe sicuramente preso in simpatia la consulenza filosofica se fosse vivo - se rifletto - dicevo - sul modo con cui ho attraversato tutta l'esperienza filosofica fino a depositare delle riflessioni su temi come il silenzio, il gioco, la follia o altri, devo dire che non mi trovo assolutamente a disagio nel momento in cui la pratica della consulenza filosofica esce allo scoperto e dice: sono qui con la mia carica antiaccademica. Questo tipo di posizione antiaccademica, infatti, l'ho sempre tenuta presente.

Per dirla più semplicemente, ho sempre visto un *relais* netto tra filosofia e vita. E ogni volta che ho visto questo collegamento venire meno, una chiusura della filosofia in se stessa, una sorta di accademizzazione, di involuzione scolastica della faccenda, ho sempre pensato che lì ci si allontanava dalla filosofia. Ho sempre pensato, in altri termini, che occuparsi da insegnante e da studioso di filosofia significasse - dovesse significare - *fare* filosofia. E quando questo, per motivi diversi, lo si perde di vista, si rischia di ridurre la filosofia ad un tecnicismo, magari utile, magari interessante, ma senza più alcun collegamento con la sua genesi e il suo obiettivo. Genesi ed obiettivo volti non a rendere più felice l'uomo, ma ha porsì delle questioni che investono il complesso della sua esistenza. Enzo Paci mi insegnava tante cose, tra le quali anche a leggere Husserl. Il suo libro da comodino era *La crisi delle scienze europee*. Spesso, parlando di quest'opera, mi diceva: attenzione! "crisi delle scienze" significa per Husserl crisi dell'esistenza. Non confondete questa parola, esistenza, con una teoria gnoseologica del soggetto. Non è crisi dell'idea di soggetto, è crisi dell'esistenza.

Phronesis

Phronesis: *Crisi del soggetto in "carne e ossa"*.

Rovatti: Crisi del soggetto in carne ed ossa, delle sue pratiche, dei suoi vissuti, del suo modo di essere al mondo. Con questo sto aprendo una serie di universi di riferimento nei confronti dell'esistenzialismo (la *situazione*, l'essere in situazione). D'altra parte il primo autore che ho studiato è stato Sartre. Questo mi fa sentire effettivamente a casa mia. Nel contempo, leggendo la letteratura *ad hoc* prodotta in questi anni, non faccio fatica ad essere critico.

Phronesis: *Quali sono le tue perplessità in proposito?*

Rovatti: Data una adesione di fondo, credo che ci sia un grande lavoro critico da fare. Che tutto non sia stato già risolto dagli atti, dai gesti, dagli eventi della consulenza filosofica e che questi atti, gesti ed eventi - diciamo pure libri e pratiche - debbano essere irrobustiti da una complessificazione critica.

Io non penso che la filosofia sia un modo per stare meglio. O un modo per curare l'inquietudine producendo una "disinquietudine". Mi viene in mente una parola che usava qualche anno fa Massimo Cacciari, la parola "squietante". La filosofia - scriveva ogni tanto Cacciari - è squietante. Bene, penso sia proprio così, ha ragione Cacciari, penso proprio che la filosofia sia squietante.

Phronesis: *Sì, certo non consolatoria.*

Rovatti: La filosofia, da che mondo è mondo, ti pone dei problemi. Allora qua la questione è davvero curiosa, perché da una

Phronesis

parte arriva un tizio, che si chiama consultante, il quale vuole da te delle parole buone, degli strumenti (una pratica se non proprio degli strumenti) per poter affrontare meglio le sue questioni, dall'altra tu stai mettendo in atto - se sei bravo, se hai preso sul serio ciò che stai facendo - una serie di pratiche, di esperienze il cui obiettivo è quello di far passare qualcosa che è inquietudine da qualcos'altro che è un altro tipo di inquietudine.

Io non ho un'esperienza diretta di consulenza filosofica, ma leggo con curiosità. Non esiste una casistica, giustamente viene detto, e lo capisco, è ancora troppo presto e forse dire casistica significa mettersi su una strada più tecnica, ma ciò che trovo è, in sostanza, una situazione che si ripete, in cui la persona, non so se tu me lo confermi, che arriva da te e ti chiede un aiuto, è una persona bloccata dentro i suoi pensieri, che non riesce più a muoversi. È in qualche modo ingessata, blindata, chiusa dentro una situazione. Magari è una situazione di vita, ma che raddoppia in una situazione di pensiero. Come dire: vivo così, ma poi non posso che pensare così, cioè nello stesso modo in cui vivo. La consulenza filosofica, a questo punto, può spezzare la collusione tra ciò che vivo e ciò che penso di come vivo, e introdurre una collisione tra ciò che vivo e come penso la mia soggettività dentro la situazione di vita. Questa collisione, per cominciare ad intenderci, potrebbe essere quell'elemento squietante, o spaesante, che la consulenza filosofica (e la filosofia) è in grado di alimentare.

Phronesis: In effetti qui si colloca uno dei nodi principali della consulenza filosofica.

Rovatti: Tu hai usato la parola consolatoria. Sono d'accordissimo su questa parola, non la dico perché potrebbe rivelarsi a sua

Phronesis

volta consolatoria. Possiamo consolarci nel dire consolatoria e chiudere la questione. In realtà la questione è molto aperta. Perché tu devi anche fornire un rilancio alla persona che ti ascolta. E questo rilancio non è detto sia una ricetta.

Faccio un esempio di quello che farei se fossi un consulente filosofico. In realtà ne farei tante di cose, una delle principali: non esercitare io soltanto un ascolto (esercizio essenziale per ogni buon consulente) ma far ragionare la persona che ho accanto su questa questione. Io faccio dell'ascolto un mio ferro del mestiere, tu sei capace di ascoltare? Hai mai riflettuto su cos'è un ascolto? Parliamone.

Lo dico per delle considerazioni del tutto banali. Ciascuno di noi ha nella sua giornata momenti di benessere, se è capace di costruirseli, alternati a momenti di impazienza, su su fino a momenti di conflitto e di lite, sia nella visione quasi barzellettistica di quello che, in auto, si scopre capace di insulti che mai avrebbe pensato di avere dentro di sé, fino a quello che accade all'interno di una casa in un rapporto di coppia. Le liti. Perché si litiga? Perché una volta che si è messo in movimento il circuito della lite, non so se tu hai avuto questa esperienza, diventa sempre meno facile da arrestare mano a mano che questo circuito procede?

Phronesis: *Schismogenesi la chiamava Bateson.*

Rovatti: Si inizia a discutere su una qualsiasi cosa, che magari ha un suo rimando a problemi reali, ma poi quello che fa partire questa specie di vortice, Sartre lo chiamava sadomasochistico, è una sorta di incistamento nella propria opinione. Se prima eri un po' incerto, per far valere la tua ragione diventi sempre più certo che questa è la verità, la tua verità, e alla fine la "gridi", la

Phronesis

urla e violentemente la esige dall'altro. E allora, in questa faccenda, che ne è dell'ascolto? Scomparso. Per cui, se ci fosse un esercizio che io chiamerei tranquillamente filosofico...

Phronesis: *E cosa dire dell'ascolto - dell'utilizzo - dei testi?*

Rovatti: Certamente i libri sono significativi ma il consulente filosofico dovrebbe costruirsi la capacità di non attaccarsi ai libri della tradizione filosofica come se fossero dei salvagenti o dei valori in sé. Di sicuro la lettura di un testo filosofico può essere utile, ma anche la lettura di un bel romanzo, la visione di un bel quadro, l'ascolto di una bella musica. Tutte queste cose possono produrre vantaggio, ma il consulente filosofico non dovrebbe delegare alla cultura filosofica che lo precede un valore di verità che, tutto sommato, non è quello messo in gioco. Sono pienamente d'accordo sul fatto che qui ciò che conta è il dialogo e non la costruzione di un referente di verità esterno.

Ho fatto l'esempio dell'ascolto perché di fronte a questioni di vita come quelle appena esemplificate, il mettere a tema l'ascolto non solo potrebbe produrre la consapevolezza che nella situazione in cui ti sei sentito con l'acqua alla gola, con l'altro che ti stringeva le mani al collo e dove quindi hai dovuto alzare la voce, urlare la tua verità, potevi comportarti in un altro modo, ma hai la prova che ci si può comportare in un altro modo attraverso quello che sta accadendo lì in quel momento. A me sembra molto importante questo. Che il dialogo della consulenza filosofica possa diventare, *ipso facto*, un esempio di comportamento.

Phronesis

Phronesis: *Il valore del processo, del contesto.*

Rovatti: Per rendere meno astratto il discorso di prima, potremmo anche leggere la psicoanalisi esattamente in questi termini. Che ne è di uno psicoanalista incapace di ascolto?

Mi viene in mente un testo di Sartre, *L'homme au magnétophone*, in cui Sartre descrive una situazione, tra analista e analizzato, di questo genere. L'analista registra le sedute (oggi più democraticamente potrebbe chiedere il permesso, ma possiamo pensare a una situazione, quella a cui si riferisce Sartre, in cui il permesso non viene richiesto); un certo giorno il paziente, o analizzato, si presenta con il registratore e lo accende a sua volta, e l'analista dice: ma lei cosa sta facendo? C'è un'inversione della scena da cui Sartre ricava tutta una serie di conseguenze.

Questa situazione, per quanto curiosa, potrebbe instradarci sulla questione della differenza. Prima ho detto che anche la psicoanalisi fa così. Però nella psicoanalisi il differenziale di potere non soltanto è del tutto evidente, ma entra come elemento significativo del rapporto stesso.

Phronesis: *E qui potrebbe mostrarsi uno scarto particolarmente significativo tra psicoanalisi e consulenza filosofica.*

Rovatti: La psicoanalisi fa del differenziale di ruolo tra analista e analizzato un elemento portante dei suoi risultati teorico-pratici. La scommessa che potrebbe fare la consulenza filosofica è che questo elemento portante non sia necessario. In sostanza, che la figura del padre, la figura del supposto sapere, della verità di sapere e della scienza siano delle figure che possono essere lasciate da parte.

Detto questo, tuttavia, mi chiedo: si può davvero fare a meno di

Phronesis

questo ruolo? La risposta è: se siamo, come dire, presi da un'illusione, sì, se ne può fare a meno; se siamo realistici, invece, rispondiamo no, non se può fare a meno. Qua si apre un intero orizzonte, che coinvolge la formazione del consulente rendendola ancora più complessa. Perché il consulente dovrebbe essere colui che è consapevole di questo problema e che quindi dovrà metterlo in scena in modo diverso da un semplice rapporto di potere.

Naturalmente uno potrebbe dire: ma anche la psicoanalisi a modo suo, forse senza saperlo, lo fa, perché che altro è il *transfert*? Però nel *transfert* non c'è la consapevolezza filosofica che un ruolo di padronanza è necessario ma sarebbe meglio non ci fosse.

In definitiva, ha ragione Sartre a farci vedere l'inversione e tutti gli effetti distortenti che produce, però ha torto quando pensa che possa esistere una sorta di psicoanalisi esistenziale, come la chiama lui, immune dal ruolo del padrone.

Dimmi tu, a questo punto, se al consulente non può servire un attraversamento delle affermazioni di Freud, quando dice che il soggetto non è padrone a casa sua; delle affermazioni di Lacan quando tenta una sorta di topologia dei discorsi per relativizzare il discorso del padrone e comunque non cede mai sul ruolo del padre, lo fa diventare un ruolo simbolico, e quindi, in qualche modo, gli toglie il potere reale, ecc.

La psicoanalisi se la interroghiamo da questo lato ci ha insegnato un'infinità di cose.

Phronesis: Proprio a questo proposito, non può essere un limite, un rischio della consulenza filosofica, vissuta come un esercizio della ragione, pensare troppo ottimisticamente che l'io resti comunque padrone in casa propria?

Phronesis

Rovatti: Tu dici il rischio che la consulenza filosofica diventi, senza saperlo, una sorta di ortopedia dell'io. Che è stata poi una deriva della stessa psicoanalisi. Lacan li chiamava i dentisti.

Phronesis: *Sì, un'ortopedia in versione razionalistica, intellettualistica.*

Rovatti: E quindi cosa si potrebbe fare?

Phronesis: *Tornare a ciò che si diceva prima. Non disperdere ma valorizzare, in un'ottica filosofica, la lezione freudiana e non solo.*

Rovatti: E quindi lavorare su questo terreno dello “squietamento”. Cioè, i piedi tu li metti su un terreno che non padroneggi. Esattamente quello che Freud ci ha, a suo modo, insegnato relativamente alla scoperta dell'inconscio.

Phronesis: *Proprio così. Un attraversamento critico, tra l'altro, che potrebbe - e forse anche dovrebbe - non limitarsi alla sola esperienza psicoanalitica. Continuando in questo nostro esercizio di “dai e vai” tra filosofia e psicoanalisi, vorrei ora chiederti, anche se in qualche modo ne hai già parlato, citando Husserl, Sartre, Foucault, Paci, lo stesso Freud, come vedi inserirsi il fenomeno consulenza filosofica all'interno dell'orizzonte filosofico contemporaneo?*

Rovatti: Ti rispondo partendo dall'analisi di Foucault, che dà una indicazione molto preziosa in questo senso, quando dice che c'è una svolta nel pensiero filosofico, in particolare nella modernità, ed è la svolta di ordine conoscitivo, in cui il *conosci te stesso* viene assunto con l'accento sul *conosci*. E poi dice: dall'altro lato c'è,

Phronesis

fin dall'inizio (per ciò va a cercare nell'antichità), un'idea di filosofia come esercizio. Questa idea - dice ancora Foucault - ad un certo punto viene lasciata da parte e in fondo (in realtà non è che lo dica perché non fa mai delle proposte di ordine politico sul presente) sarebbe bene che tornasse a essere agente.

Io sarei meno pessimista. Cioè, senza entrare in questioni più sottili, mi sembra che questa articolazione tra cura di sé come esercizio e conosci te stesso come sviluppo di conoscenza sia un'indicazione molto interessante e utile. Sono anche convinto, però, che si tratta di scoprire tutti gli elementi di esercizio presenti - da sempre - nella filosofia, anche moderna e a maggior ragione contemporanea. Che peraltro, lo dico *en passant*, sono gli stessi che permettono a Foucault di accorgersi di questo. Come mai a Foucault viene questa idea? Le idee non piovono dal cielo. Specialmente quelle di un pensatore che pensa che le idee non piovono dal cielo. Le idee sono dentro le pratiche. Allora c'è una pratica della filosofia che appartiene addirittura a quegli autori che Foucault considera dall'altra parte, come Cartesio. E che poi nella contemporaneità appartengono a intere correnti di pensiero, certamente la fenomenologia, l'esistenzialismo, certamente il modo di considerare la filosofia che ha il secondo Wittgenstein, ecc. Queste cose le troviamo nei maggiori autori del pensiero filosofico continentale. Le troviamo in Derrida, in Foucault. Ma anche non continentale, per dire la verità.

In realtà, questa questione dell'esercizio filosofico non è mai morta, semplicemente ha perso di accento. Ma senza di essa forse la filosofia non poteva avere nessun tipo di sviluppo.

Infine, non bisogna dimenticare che è avvenuta e sta avvenendo anche una perdita di aura (direbbe Benjamin) della filosofia accademica. Ma questo i nostri autori (tipo Achenbach) l'hanno detto. La filosofia accademica ha smesso di avere una funzione produttiva nella società, parliamo pure in termini materialistici.

Phronesis

Phronesis: *La consulenza filosofica potrà recuperare questa funzione?*

Rovatti: Questo non lo so. Certo è che se quarant'anni fa il professore di filosofia era un produttore di verità, con un ruolo sociale riconosciuto, oggi - credo sia sotto gli occhi di tutti - non ha più questo ruolo. Starei comunque molto attento a dire che questo significa un imbarbarimento, perché può portare a un discorso perdente e difensivo (il rinchiudersi della filosofia accademica in se stessa), mentre mi sembra un discorso non perdente e non difensivo rendersi conto che la domanda di pensiero si è modificata e che ora passa attraverso una serie di fenomeni e eventi molto vicini alle pratiche di vita, sebbene in forme a volte discutibili.

Penso poi una cosa di questo genere: il fenomeno consulenza filosofica in quanto tale è micro, è minimo; molto interessante, sottoposto a una serie di difficoltà, farà probabilmente fatica ad andare avanti e allo stesso tempo dovremo temere se andrà avanti troppo in fretta. L'effetto contraccolpo sulla filosofia, però, al di là di tutto, mi sembra indiscutibile. Non credo che i miei colleghi corrano a costituire master, a scrivere libri sulla pratica filosofica o a inventarsi come filosofi pratici semplicemente per cambiarsi d'abito. Credo sia un'esigenza che sta cominciando a scorrere. Vedo i segni per cui la cosa potrebbe essere così. In questo senso, potrebbe essere un elemento che induce un certo rinnovamento all'interno della filosofia.

Phronesis: *Nel tuo dialogo con Jacques Derrida sullo stato dell'Università e sulla crisi di una certa filosofia accademica (J. Derrida, P.A. Rovatti, L'università senza condizione, Raffaello Cortina, 2005), riferendoti alla tua esperienza di docente universitario, ad un certo punto riprendi una tua riflessione di diversi anni fa sull'importanza dell'"eccesso". Un eccesso -*

Phronesis

scrivi - «rintracciabile nelle pratiche effettive», che ti ha permesso e continua a permetterti di non perdere la motivazione all'insegnamento, proprio perché è un eccesso che ha a che fare con la filosofia. In quanto - cito - «la filosofia non può mettersi nella posizione di “ricevere” un insegnamento, e questo “dare” e questo “ricevere” - ho sempre pensato in tutti questi anni - costituiscono la questione stessa della filosofia, la quale non è un semplice dare e ricevere». A me sembra che questa questione dell'“eccesso” possa avere molto a che fare con le istanze che hanno mosso e continuano a muovere il fenomeno consulenza filosofica.

Rovatti: Questo discorso si può mettere anche nei termini di generosità ed avarizia. Dentro la consulenza filosofica non ci può essere avarizia. Il fenomeno sarà poi disciplinato, ma non mi sorprende che in un colloquio di consulenza, come mi è stato riferito, la temporalizzazione degli incontri possa assumere dilatazioni del tutto impreviste. Ciò sarebbe improponibile in una clinica psicoanalitica.

Io non penso che la consulenza filosofica possa evitare una sua disciplinarizzazione, però alla base della sua esperienza c'è una non disciplina. La filosofia non puoi ingabbiarla, come non puoi ingabbiare ogni esperienza di disponibilità al dialogo. Poi ti devi dare una regola, ma questa regola deve essere qualcosa che ha a che fare con l'elemento “sregolante”. Se la filosofia è quell'elemento sregolante che prima, rubando la parola a Cacciari, abbiamo chiamato “squietante”, gli può stare bene la parola eccesso. Se la comprendiamo.

Phronesis: *Mi chiedo a questo punto se è forse ingenuo pensare alla consulenza filosofica come a uno spazio in cui l'“incondizionalità”, di cui parla Derrida nel libro appena citato, possa avere luogo. Uno spazio in cui davvero poter filosofare senza condizione.*

Rovatti: In diversi sensi è interessante ciò che dici. Derrida, quando è andato in giro per il mondo a fare questa conferenza, ha issato sulla sua asta la bandiera dell'incondizionatezza per dire che non puoi tecnicizzare il sapere umanistico; e che questo aspetto del "come se" (come lo chiama lui), questo aspetto di invenzione, di simulazione, di interrogazione ipotetica del futuro, è qualcosa che è legato alla professione, certo alla filosofia, ma anche a qualsiasi professione di insegnamento.

Ora questo aspetto dell'incondizionatezza potrebbe servirci per capire qualcosa di più della consulenza. Forse meditare su questa parola potrebbe anche aiutarci a capire cosa accade dentro questa pratica. Il portatore di domanda filosofica, infatti, l'ipotetico consultante, porta con sé un affastellamento di condizioni. Ti dice, in sostanza, la mia esistenza è tutta condizionata. La pratica filosofica può mostrare che c'è una possibilità di aprirsi all'incondizionato, e che questa apertura all'incondizionato è ciò che ti fa vivere fin dall'inizio; non la devi andare a cercare, come fosse il luogo a cui arrivare, a cui forse non arriverai mai, che forse non c'è, è utopico, ma è ciò che muove qualsiasi uso della riflessione consapevole su di sé e sugli altri. Se non ci fosse questo tipo di movimento iniziale, se questo movimento fosse già barrato all'interno di alcune condizioni (i libri di consulenza dicono i metodi) non ci sarebbe sviluppo possibile. In sostanza, tu devi "insegnare" a essere incondizionato; a scoprire che lo sei già, a praticare questo qualcosa che sei già e che hai dimenticato, di cui non è facile tenere conto.

Sarebbe come insegnare a giocare o a innamorarsi. È questo poi il punto che impedisce di ridurre la consulenza filosofica a un esercizio della razionalità. Perché quando ti imbatti in questi "oggetti", che sono il massimo dell'insegnamento ma anche ciò che non puoi insegnare, allora qua non c'è soltanto un esercizio

Phronesis

di razionalità. Qui c'è un esercizio che comporta un'idea complessiva di esistenza, di coinvolgimento di tutto se stesso rispetto a una pratica e a un oggetto.

Phronesis: *Questo discorso implica e ci conduce ad una nozione a te molto cara, la nozione di gioco, che tu preferisci spesso chiamare esperienza.*

Rovatti: Credo che noi ci possiamo intendere, perché né tu né io pensiamo al gioco come a un "giochetto", ma pensiamo al gioco come a una cosa seria, fondamentale, che attraversa in modo essenziale l'esperienza degli uomini. Detto ciò, a scanso di equivoci, possiamo tranquillamente dire - non mi sembra azzardato, anzi chiarificatore - che la posta della consulenza è proprio insegnare a giocare, nella sua impossibilità.

In quel libretto lì [indica *La scuola dei giochi*, scritto con Davide Zoletto, Milano, Bompiani 2005, N.d.R.] ho affrontato proprio questa sorta di paradosso. Se la consulenza avesse chiarezza che non si tratta di consolare, né di produrre delle felicità, ma di insegnare alla gente a giocare, e se noi togliessimo dalla parola gioco tutte le incrostazioni che lo abbassano di tono, avremmo fatto un notevole passo avanti. Nella consapevolezza che in realtà non si impara mai a giocare. Però si può cominciare a fare qualche passo.

Phronesis: *Hai in parte già risposto proprio a ciò che stavo per chiederti: se la consulenza filosofica, cioè, potrebbe rivelarsi uno spazio di esercizio per chi non sa o non ha ancora imparato a "giocare". Un luogo in cui apprendere - insieme - qualcosa che appunto come il gioco "non si può insegnare".*

Rovatti: Sì, e se non si può insegnare, come cerco di dire in quel

Phronesis

breve saggio, non si può neppure pensare che esista un insegnamento che non abbia a che fare con il gioco. Se per insegnamento si intende un passaggio di competenza da un soggetto all'altro, quello che tu stai insegnando è un non gioco, è un rapporto di disciplina, di obbedienza, rigore. Stai insegnando alle persone a essere quelli che stanno alle indicazioni, garantiscono una fedeltà, un ossequio al potere (e qui è proprio Foucault).

Phronesis: In questo libro appunto ti chiedi se può esistere qualcosa di simile ad una scuola dove - scrivi - «il giocare in un significato non ristretto, sul quale dovremo intenderci, abbia un ruolo non marginale o ricreativo, quasi debba comunque essere una pausa o un intervallo, un momento limitato di libertà o di svago, ma faccia un tutt'uno con l'apprendimento stesso; e non solo con l'apprendere, perché anche l'insegnare e il cosiddetto formare hanno a che fare con questo gioco». Credo che questo interrogativo possa coinvolgere anche il senso di ogni eventuale consulenza filosofica, non intesa appunto come semplice momento di pausa o di intervallo, più o meno curativa o confortante, e nemmeno come processo univoco di trasmissione in cui il consultante, come l'insegnante e troppo spesso il cosiddetto terapeuta, possa chiamarsi fuori dal gioco. Insomma, alla pari della scuola, alla quale nel tuo libro hai pensato (ben lontana dalla scuola normalmente intesa), anche la consulenza filosofica potrebbe trovare in questo "gioco", che implica per certi aspetti, almeno apparentemente, un "meno" (innanzitutto di potere e di "sapere"), quel significativo e distintivo sovrappiù in termini di "verità", di profondità e, perché no, anche di efficacia.

Rovatti: Sono d'accordo. Ti faccio notare solo alcune differenze tra la scena della consulenza filosofica e la scena della scuola. Una, fondamentale: a scuola ci si va perché ci si deve andare, dal consulente filosofico decidi di andare. Quindi, mentre

Phronesis

il compito dell'insegnante è quello di recuperare questo "ci si deve andare", battendo la testa contro una disciplinarietà prevista fin dall'inizio, dal punto di vista del consultante che va dal consulente filosofico, invece, il fatto che il primo sia incline a mettersi in gioco fa parte del gioco stesso. Allora possiamo benissimo imparare qualcosa dalla scuola. Insomma, è il deuteroprendimento di Bateson - diamo i nomi alle cose - un concetto su cui entrambi, intervistato e intervistatore, abbiamo lavorato.

La questione è che chi va dal consulente, sempre nell'ipotesi che esista un consulente... (questo fatto che possiamo fingere, l'*exemplum fictum* dicevano i latini, è molto interessante, oggi la chiamiamo simulazione. Dobbiamo in qualche modo costruirci una scena, in fondo dalla caverna platonica in poi la filosofia e tutti i saperi legati alla filosofia hanno continuato a costruire delle scene). Allora, la scena che dobbiamo costruirci oggi è la scena in cui chi va dal consulente ci va motivato da un suo disagio esistenziale, come leggiamo nei libri, consapevole però che si dovrà mettere in gioco. E siamo ancora una volta in parallelo con la psicoanalisi.

Ora, il vantaggio della consulenza filosofica è che anche il filosofo dovrà esercitare una saggezza, costituita dal suo mettersi in gioco. Questo non c'è dall'altra parte. Se tu vai dall'analista (di nuovo "il magnetofono" di Sartre) l'analista non si mette in gioco. L'analista chiama in campo un terzo, che è il suo sapere, a cui si appella, in primo luogo per conservare il silenzio. E lì il silenzio molto spesso è un silenzio di potere. Io sto zitto, tu parli. Dopo di che faccio appello a un campo di sapere, attraverso il quale, come terzo, leggo in termini di verità quello che tu dici (chiaramente tutto questo poi varia da individuo a individuo, gli psicoanalisti geniali smontano ogni volta questa macchina). Invece il consulente è uno che si deve mettere in gioco.

Phronesis

A questo punto ci sono due soggetti che si mettono in gioco. Uno si mette in gioco per dire: signori, mi devo spogliare dei panni che finora ho indossato perché altrimenti non me la cavo; l'altro dice: guarda che anch'io mi devo spogliare dei miei panni, dovendo rinunciare il più possibile all'autorità che ho su di te in quanto presunto maestro. L'altro è l'analista, il supposto sapere, funge da padre. Il consulente filosofico in quanto filosofo è quello che, come tale, già solo con questa parola, potrebbe chiedere per sé un rispetto, esigere di poter praticare un'autorevolezza. Ora il filosofo ad un certo punto deve spogliarsi anche lui. Lavare i piatti, cuocere il pane vicino al forno come Eraclito nell'aneddoto di Aristotele. Deve in qualche modo denudarsi. A questo punto, allora, non c'è più qualcuno che dice all'altro "gioca!" A questo punto non "giochiamo!" (esclamazione ingiunzione), ma "ci mettiamo a giocare". E ci mettiamo a giocare può avvenire, non avvenire, puoi impiegare tre incontri, cinque incontri. Magari non ci riesci. Magari l'altro non ha voglia di giocare. Il risultato della consulenza non è assicurato. C'è risultato se a un certo punto una pratica di gioco si realizza. D'altronde, non è così anche per la psicoanalisi? O si realizza una pratica di *transfert*, oppure...

Come ci ha insegnato nel saggio sulla psicoanalisi Bateson, e come ha detto Winnicott infinite volte, la psicoanalisi è un gioco. Abbiamo fatto un fascicolo di "aut aut" nel 2000 (n. 295, *La filosofia in gioco*, N.d.R.) a cui tengo molto, in cui si è mostrato che i grandi pensatori del Novecento, Nietzsche, Freud, Heidegger, Wittgenstein, hanno messo il gioco al centro del loro pensiero. Ci sarà pure un motivo. Sulla psicoanalisi c'è un pezzo di Davide Zoletto dal titolo "La sequenza rovesciata" e riguarda Winnicott.

In che senso la sequenza rovesciata? La sequenza non rovesciata resta psicoanalisi-gioco. Ovvero la psicoanalisi che inter-

Phronesis

preta, dà spazio e importanza al gioco, lo fa diventare una parte della sua pratica. Pensa agli sviluppi dopo Freud. Però la sequenza resta psicoanalisi-gioco. Winnicott arriva e dice no, la sequenza va rovesciata, prima c'è il gioco poi la psicoanalisi, che è poi quello che dice anche Bateson in un articolo di *Verso un'ecologia della mente*. Cioè, il gioco è l'esperienza, la psicoanalisi è un tipo di gioco. E allora, a questo punto, anche la consulenza filosofica è un tipo di gioco. Un tipo di gioco il cui carattere è di insegnare a giocare un gioco. Probabilmente il gioco della vita, se vuoi, il gioco dell'esistenza.

Phronesis: Imparare a giocare è anche imparare a prendere quella distanza dalla realtà che ti permette di affrontarla, di non rimanere bloccato, come dicevamo.

Rovatti: Prendere una distanza e rischiare. Tutte e due, perché ci vuole anche il rischio.

Allora, primo, devi smollare tutti i legami, in qualche modo sregolare le tue regole. Sapere che ti puoi muovere, che c'è uno spazio di gioco. Secondo, devi sapere che qualsiasi passo fai, puoi effettivamente cadere. Ma se lo sai ti comporti soggettivamente in un altro modo, entri in una situazione di gioco, smetti di pensare che l'autostima, l'autocontrollo, la sicurezza di te siano cose di valore assoluto. Questa questione, in tempi in cui si parla di precarietà e flessibilità è molto delicata. Messa dentro uno scenario socio-economico che fa della precarietà l'elemento esplosivo, a cui tutti ci opponiamo (in funzione di che? Di una sicurezza di vita, ma non stiamo nel contempo predicando la non sicurezza di vita, la flessibilità?) diventa davvero interessante. Ben altro dal consulente che entra in azienda ed insegna che bisogna, di fronte al lavoro, soffrire di meno (ho letto anche

Phronesis

cose stravaganti di questo tipo). Ciò che può insegnare una consulenza filosofica collegata all'azienda (certo, poi bisogna vedere se l'azienda ti paga, ma questo è sempre *exemplum fictum*) è piuttosto: cos'è oggi un lavoro? Cos'è oggi il rapporto vita lavoro? Perché alcuni economisti, teorici tipo Jeremy Rifkin, mettono la categoria del gioco al primo posto? Cosa stanno facendo? Stanno veramente facendo una cosa intelligente? Sanno di cosa parlano? Questioni molto interessanti.

Phronesis: *Sicuramente. Per l'uomo contemporaneo imparare a "giocare" sembra davvero sempre più necessario per "salvarsi".*

Rovatti: Come tu sai poi dentro al gioco si situa anche la questione dell'umorismo. Tra l'altro, è appena uscito un libro sull'argomento (Gregory Bateson, *L'umorismo nella comunicazione umana*, Raffaello Cortina, 2006), a mio parere molto utile per chi si occupa di consulenza filosofica.

E se dicessimo che attraverso la consulenza filosofica bisogna far sì che le persone sorridano? Acquisiscano quello che gli inglesi chiamano *sense of humour*? Questa distanza non è una capacità di esercitare un umorismo anche di fronte ai momenti più alti?

Ora pensa a tutto il dibattito attuale sulla morte, sul prepararsi alla morte, giunto anche in televisione (un'intera puntata dell'*Infedele* di Gad Lerner). Certamente questa questione dell'imparare a distanziarsi dalle cose attraverso il sorriso, anche dalla cosa più tragica che ci può capitare, e cioè morire, è molto lontana. Non è affatto questo lo stile, la tonalità con cui si pensano queste cose è molto cupa.

In questo senso, io penso che la consulenza filosofica debba insegnare quello che i filosofi non sono mai stati. I filosofi non

Phronesis

sanno giocare, tranne qualcuno, non sanno sorridere.

Stiamo arrivando a toccare con mano ciò che ti accennavo prima. Il fatto cioè che la consulenza filosofica (vera o finta che sia, irrealizzabile o realizzabile che sia, ma tale per cui possiamo fare degli esperimenti mentali come stiamo facendo adesso) riesca a modificare nel suo svolgimento la pratica filosofica e quindi la filosofia.

Phronesis: Questa, mi sembra di capire, è per te la posta in gioco più interessante della consulenza filosofica.

Rovatti: Questa è in qualche modo una “battaglia” per la vittoria, diciamo così, di un tipo di filosofia su un’altra; e di un tipo di filosofia che ci permetta di avere del respiro, di avere una distanza dalle cose, di capire che la paradossalità è la condizione normale in cui siamo e che il modo per stare nel paradosso è anche quello di esercitare quell’arte, di cui non possiamo essere padroni, perché ci sorprende sempre un poco alle spalle, che è l’umorismo.

Phronesis: Un altro rischio della consulenza filosofica, dunque, è di prendersi a sua volta troppo sul serio.

Rovatti: Vedo con un qualche tipo di sospetto l’inflazione della manualistica: rischio di prendersi troppo sul serio e di non aver elaborato la figura del maestro. Perché hai un bel da dire io vado a fare un dialogo alla pari con l’altro. L’altro arriva al dialogo con una supposizione nei tuoi confronti che non è di tipo paritario. Pensa che tu sia uno che ne sa di più, che ha più capacità di vivere.

Phronesis

Phronesis: *L'inevitabile soggetto supposto sapere.*

Rovatti: E questo in qualche modo è vero, ma è un tipo di verità che va sospesa. O la sospendi o non funziona più niente. Va in un certo modo sospesa e questa sospensione deve diventare un contenuto della consulenza filosofica stessa.

Insomma, si potrebbe anche dire che la consulenza filosofica deve abituare le persone che vi accedono a maneggiare lo strumento dell'*epoché*. Si potrebbe dire così, per far contento chi protesta dicendo: ma cosa stai facendo? Dai un nome alle cose. Gioco non va bene perché giocano i bambini. L'*epoché* invece la fanno quelli che hanno studiato Husserl. Però è lo stesso. È imparare a mettere tra parentesi le cose. Il gioco delle virgolette. L'esempio che farei alla fine è questo, ti do uno slogan: il gioco del consulente filosofico è quello d'"insegnare" a mettere tra virgolette la realtà al consultante. Cosa vuol dire tra virgolette? Che non c'è più? Mica vero, se io metto una cosa tra virgolette piuttosto la evidenzio. Cosa vuol dire mettere tra virgolette? Ragioniamoci sopra. Che tipo di gioco è? Che tipo di distanza? Se ti può interessare, ho scritto alcune cose su questo tema in un libro di qualche anno fa (*Il paiolo bucato*, Raffaello Cortina, 1998). Una rapidissima analisi della "virgolettatura" la puoi trovare nel capitolo "Arte e gioco".

Phronesis: *Prima di chiudere, una domanda d'obbligo: che tipo di relazione intravedi tra questa proposta filosofica e la proposta che, insieme a Vattimo, nei primi anni '80, avete chiamato "Il pensiero debole"?*

Rovatti: Penso ci sia un rapporto importante tra le due cose. Non

Phronesis

so quello che pensa Vattimo della consulenza filosofica, non so neanche se si sia mai espresso su questo fenomeno. Ho l'impressione che la quantità di accademismo, nel senso buono, che appartiene a Vattimo sia maggiore di quella che appartiene a me. Vattimo non ha mai seguito la questione del lavoro sul linguaggio, mi ha sempre chiesto perché parlo tanto di gioco. Perché parlare di cose poco serie in filosofia? Ma a me il gioco interessa davvero e più vado avanti più mi sembra una cosa importante, assolutamente non esaurita in termini di studio e di ricerca. L'apertura ipotizzata nel pensiero debole rispetto, diciamo così, al pensiero forte, a mio parere è leggibile, interpretabile, fruibile in termini di gioco. Se questo è vero, allora è anche vero che la consulenza filosofica ha a che fare con questa proposta.

Ma la consulenza filosofica - ti rispondo anche in un altro modo - ha a che fare con il pensiero debole perché il pensiero debole, in definitiva, è sempre stata una critica della filosofia, della metafisica in quanto violenza, suggerita da Heidegger, da Nietzsche e da altri autori. Questo è l'elemento che tutti hanno capito, un punto di estrema chiarezza, su altri ci sono state tante ambiguità e incomprensioni.

Significava anche porsi la questione di abbassare il tono della filosofia, nel senso di andare a vedere le pratiche di vita e di esistenza coperte da questa violenza. Quindi mi sembra che questa vocazione politica del pensiero debole possa ritrovarsi tranquillamente in pratiche filosofiche come la consulenza. In questo senso, non ci vedo nessun tipo di svolta. Ed è importante dire queste cose, perché a chi ti chiede tu hai parlato di pensiero debole ma poi di fatto cosa fai? Puoi rispondere in termini diversi, ad esempio che pensi un altro tipo di storia della filosofia; che pensi a una priorità dell'etica sulla conoscenza, che non penalizzi le esperienze basse rispetto alle alte. L'esempio della consulenza filosofica, però, è un esempio in *corpore vili*, nel corpo stes-

Phronesis

so della questione. Per me non solo la consulenza filosofica è un modo di fare filosofia, ma specificamente è anche un modo di “insegnare” filosofia.

Io continuo e continuerò ad entrare in un’aula per insegnare filosofia - visto che oltretutto mi pagano per questo - e la consulenza filosofica mi suggerisce un modo per farlo. Se tu pensi alla consulenza filosofica, insegna filosofia in modo diverso. Questo mi sembra già un risultato enorme, che esista o non esista la consulenza filosofica. Al di là dei dubbi su di essa, che rimangono, io non ho dubbi invece su questo suo importante contraccolpo.

Phronesis: *Da cosa deve guardarsi la consulenza filosofica?*

Rovatti: Dalla chiusura in se stessa, dal farsi un contenitore che in qualche modo comporti già una strutturazione, una competenza, una vendibilità.

Phronesis: *Un ultimo suggerimento agli eventuali futuri consulenti filosofici?*

Rovatti: Di non essere sicuri. Di fare quel gioco che abbiamo fatto adesso, durante la nostra conversazione, pensare che non esista, che sia un qualcosa di fittizio. Pensare “come se” esistesse. Ci siamo comportati nella conversazione come se la consulenza filosofica esistesse, in qualche modo pensando, come re-tropensiero, che magari non esiste. Ecco, io consiglierei al consulente filosofico di fare questo esercizio.

Phronesis: *Ancora un esercizio di dentro e fuori, di virgolette.*

Phronesis

Rovatti: Un esercizio in qualche modo di autonegazione. Considerare la propria professionalità a venire, potenziale, sottoposta al gioco del “come se”. Ma non solo oggi, sempre. Anche quando - a differenza di oggi - il mondo pullulasse di consulenti filosofici.

Phronesis

Repertorio

Analisi

**Umberto Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*
(Milano, Feltrinelli, 2005)**

di Neri Pollastri

Si sente sollevare qualche dubbio riguardo al tema di questo ultimo lavoro di Umberto Galimberti: è o non è un libro sulla consulenza filosofica? Certo, il termine “consulenza” compare di rado nelle sue pagine, sebbene, fin dal titolo, appaia invece con frequenza quello di *pratica filosofica* che, com'è noto, traduce la denominazione *Philosophische Praxis*, con la quale la consulenza filosofica è nata, in Germania, venticinque anni orsono. E altrettanto certamente nel corposo volume ci si sofferma assai poco sulla storia e la letteratura della consulenza, ma ciononostante si toccano ripetutamente i temi più importanti in essa normalmente presenti e si attraversano vasti territori sia della filosofia, sia della psicoterapia. Quale risposta dunque dare all'interrogativo? Per cercare una possibile, proviamo ad analizzare l'effettivo contenuto del lavoro.

Fin dalla prima pagina dell'introduzione, Galimberti sottolinea con forza ciò che differenzia la filosofia dalle psicoterapie: *non essere una terapia*. Il che, più compiutamente, significa che la filosofia non ritiene «che dal dolore si possa guarire, perché pensa che il dolore non è un inconveniente che capita all'esistenza come effetto di una causa conscia o inconscia a cui si può porre rimedio con una cura, ma ritiene che il dolore non sia separabile dall'esistenza e, in quanto suo costitutivo, non sia suscettibile di guarigione, ma governabile con la *cura di sé*» (pp. 11-12). Ciò comporta che la filosofia si ponga la «domanda circa il *senso della*

Phronesis

sofferenza, che poi si estende alla domanda che chiede il *senso della vita*, se è vero che la sofferenza le è costitutiva» (p. 12), piuttosto che rimuovere il dolore e la morte (la cui anticipazione ci accompagna e ci segnala la nostra finitudine), come invece fa la pratica psicoanalitica, seguendo le tracce della «*tradizione giudaico-cristiana*» per la quale «il dolore è una conseguenza di una caduta dovuta a una colpa, che chiede riparazione ed è suscettibile di redenzione» (p. 16). Al contrario, la filosofia - e perciò la *pratica filosofica* - «non conosce speranze salvifiche e concomitanti disperazioni, ma solo la temperata saggezza che il dolore lo si può reggere ed, entro certi limiti, dominare» (p. 17).

Si annuncia in queste prime parole la tensione, che attraversa il libro, di andare aldilà dell'oggi dominante «concezione della *vita come malattia*, da cui un giorno sarà possibile liberarsi» (p. 18) e della «*medicalizzazione* dell'umano, che è poi la versione secolarizzata della *redenzione religiosa*» (p. 21), per recuperare un fondamentale aspetto della filosofia presente nella cultura greca: la capacità di accettare il dolore e le difficoltà dell'esistenza, «senza lenirli con speranze ultraterrene» (p. 22), affrontandoli con la virtù - che per il Greco non ha «il significato della mortificazione e del sacrificio, ma, (...) è la capacità di eccellere, di essere migliore, (...) farsi forte attraverso il dolore» (p. 25) - e la conoscenza di «ciò che gli antichi Greci chiamavano la “giusta misura (*katà métron*)”, che è poi la cifra della sua finitezza che l'uomo non deve *oltrepassare*» (p. 21) e che viceversa è oggi perduta, con la rimozione del dolore. L'enucleazione di questo tema arriva però solo nelle sue ultime settanta pagine dell'opera, che ne è tuttavia permeata nella sua interezza. Le prime trecentosessanta sono infatti una esplorazione lunga, dettagliata e ricca di suggestioni, della relazione che lega pratiche psicoanalitiche e filosofia.

Si inizia con lo Schopenhauer presente in Freud, sebbene in forma totalmente stravolta, giacché se per il primo la sofferenza è

Phronesis

«condizione imprescindibile dell'esistenza», per l'altro è «malattia da cui si può anche guarire». Freud, cioè, «ricopre la verità con un'altra maschera: la maschera della guarigione e della salute per quanti non hanno il coraggio del tragico» (p. 40). Ovvio così che «Freud collochi l'atteggiamento filosofico tra le forme sublimite della paranoia» (p. 40), posizione non troppo diversa da quella di Jung. È anche per questo che essi utilizzano la parola “psiche” senza comprendere il significato che ad essa dava il suo inventore, Platone, il quale non vi poneva una contrapposizione tra razionalità e irrazionalità, perché riconosceva che «tra ragione e follia c'è dunque uno scambio che, seppure rimosso, incessantemente continua», facendo della filosofia non il “luogo della verità”, ma quello «ove si controllano le *ragioni discorsive*» (p. 61).

Quest'ultimo tema è della massima importanza, dato che, «se è vero che la ragione per nascere ha dovuto esiliare la follia, è altrettanto vero che la sua funzione di ordinamento può continuare solo alimentandosi degli schemi della follia» (p. 106). Ma questo, osserva Galimberti seguendo Nietzsche, viene ignorato dalla razionalità eidetica del platonismo, che informa prima il pensiero religioso e poi quello terapeutico, la quale trasferisce “nel cielo” la fissità che manca “sulla terra” e abolisce così l'ambivalenza del mondo simbolico «con la creazione di valori eterni, stabilità garantite, forme immutabili gettate come una rete sull'enigma dell'esistenza» (p. 98). In tal modo, essa crea una «“verità” che è una forma di “salute”, e degrada a *pigrizia dell'anima* quando, dimenticando la sua genesi, si pensa eterna» (p. 99). Dopo quello operato da Platone, il pensiero occidentale crea con Cartesio un secondo “blocco” delle basi discorsive, stavolta «ancorato all'Io dell'uomo» (p. 106) e sul quale si erge la psicologia come scienza; la quale, proprio per questo, scienza non è, perché dissolve il principio stesso della scienza moderna, vale a dire l'aver a che fare con un oggetto esterno a se stessa. Seguendo Kant, Jung cer-

Phronesis

cherà di evitare questa difficoltà, riavvicinando la psicologia alla filosofia, sostenendo la necessità di arrivare a «conoscere il “senso” dei fenomeni psichici» e rifuggendo dall’uso “solo causale” della psiche (p. 113). In tal modo egli cambia anche il rapporto tra ragione e follia, rendendo quest’ultima *precedente* all’altra, così come «l’inconscio precede la coscienza come sua radice e non la segue come conseguenza della rimozione» (p. 125) ed il simbolo, con la sua ambivalenza, precede il concetto, che fissa le differenze che nel simbolo sono viceversa fuse.

Galimberti identifica nella scuola junghiana italiana che fa capo a Mario Trevi una corrente “ermeneutico-epistemologica” dalla connotazione marcatamente filosofica, che critica le «“ipostasi” molto prossime a quelle della metafisica religiosa» (p. 133) che caratterizzerebbero, ad esempio, l’interpretazione data da Hillman al pensiero di Jung, e che sposta l’attenzione dal piano strettamente psicologico a quello, più filosofico, del dialogo.

Ne segue una critica alla psicoanalisi nell’età della tecnica, nel corso della quale viene denunciata la freudiana «riduzione dell’essenza dell’uomo alla sua pulsionalità» (p. 138), in quanto colpevole di oscurare il fatto che la «repressione» operata dalla civiltà occidentale non agisce tanto «sull’ordine delle pulsioni, quanto sull’ordine dei significati» (p. 139), ignorando che, «prima che un campo di gioco di pulsioni impersonali, l’uomo, infatti, è *apertura di senso*» (p. 139). E poiché «una società codificata» teme proprio «un’eccedenza di senso rispetto a quello che essa è in grado di controllare», accade che «il vero rimosso della nostra civiltà non è dunque l’ordine pulsionale, ma la *trascendenza*, intesa come ulteriorità di senso rispetto all’ordine codificato, quindi il *simbolo* che, per la sua naturale ambivalenza, si sottrae alla dittatura del segno» (p. 140). Si profila in tal modo all’orizzonte una prospettiva del tutto diversa da quella della “terapia” e Galimberti la introduce con le parole di un autore a lui (e a noi) molto caro, Günther Anders:

Phronesis

«Cambiare il mondo non basta. Lo facciamo comunque. (...) Nostro compito è anche interpretarlo (...) per cambiare il cambiamento. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi» (*Ibidem*).

La critica della tecnica coinvolge anche la stessa psicoanalisi, che finisce per esserne in larga misura organica, in quanto “tecnica” dell’uomo *su* l’uomo, che ne predispone le scelte costringendolo all’omologazione e togliendogli autonomia e libertà. Di contro alla ristretta razionalità tecnica, «è la follia ad ampliare la ragione», perché costringe ad abbandonare «ogni forma di verità assoluta, che impedisce quella moltiplicazione dei regimi discorsivi necessari per accogliere e ordinare le istanze irrazionali» (p. 159). Si può osservare come qui Galimberti tocchi, con grande profondità filosofica e competenza storica, il cosiddetto tema del “ma...” di Gerd Achenbach, vale a dire l’incapacità della ragione strettamente intesa di dar conto della complessità dell’umano (cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2004, p. 52): c’è sempre qualcosa che eccede la capacità ordinatrice della razionalità, che obbliga l’individuo a riconoscere la sua impotenza a trasferire nell’azione la sua ogni volta parziale comprensione. E come tutto ciò rinvii anche alle intuizioni di un altro teorico della consulenza, Ran Lahav, quando si rifiuta di ridurre il lavoro del filosofo al mero “razionalizzare teorico”, invitando ad assumere quella che denomina “comprensione vissuta” (cfr. Ran Lahav, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano, 2004, p. 137), vale a dire la concezione del mondo che ciascun individuo porta con sé non solo “pensando”, ma anche “sentendo”, incarnata nei suoi stato psicofisici, emozionali e comportamentali.

Tra le “istanze irrazionali” che la razionalità deve interpretare c’è quella del dolore, la cui comprensione «è innanzitutto un’analisi del linguaggio e della visione del mondo che lo ospita» (p. 162). Qui, di nuovo, emerge la distanza tra la greçità e la con-

cezione del mondo giudaico-cristiana, ma anche l'insufficienza della riduzione del *simbolo* propria della linearizzazione della razionalità, la cui critica è un vecchio cavallo di battaglia di Galimberti: «nel simbolo non si nasconde alcun mistero, solo un'insufficienza espressiva» (p. 170), dovuta al fatto che «il suo modo di dire non è il “significare”, ma l'“indicare”, il “mostrare”, il “far apparire”» (p. 179). Il linguaggio del simbolo è diverso da quello messo a punto dalla filosofia a partire da Platone e poi dalla scienza, che «non può tollerare oscillazioni di senso, né fluttuazioni di significati, (...) che sopprime l'*ambivalenza* intrinseca in ogni espressione simbolica» (p. 197). “Tornare al simbolo” significa perciò «*trasgredire la scienza*, nel senso letterale di “procedere oltre” i suoi significati codificati, e nel *pro-vocare il simbolo*, ossia nel “chiamarlo” il più possibile alla produzione di un senso» (p. 198). E il “serbatoio dei simboli”, che può essere identificato con l'inconscio, non è qualcosa che si possa “prosciugare” (secondo la metafora freudiana che riteneva il superamento dell'Es nell'Io un'opera come “il prosciugamento dello Zuidersee”), ma è anzi inesauribile fonte di senso. Non è così questione di “interpretare” il simbolo, come fa la psicoanalisi, perché esso «non è un *segno che sta per un significato* (...), ma è l'*abolizione di tutti i segni* che la ragione ha inaugurato per orientarsi nel mondo (...) è ciò che la ragione avverte come sua implosione, è ciò che gli uomini hanno sempre trasferito aldilà dell'umano» (p. 202). Infatti, «gli uomini hanno sempre conosciuto l'inconscio nella forma ben più drammatica del “divino” e del “sacro”» (p. 203).

In questo senso, “tornare al simbolo” vuol dire mettere in discussione l'istituzione di senso costituita, ponendo in scacco i significati dei segni definiti dal nostro pensiero, in quanto «il simbolo, irrompendo nell'ordine dei significati statuiti, produce nel senso quel controsenso che fa ruotare i discorsi senza immobilizzarli attorno ad un dispositivo ideale. S-terminando i termini,

portandoli fuori dalla loro terminazione concettuale, il simbolo è un dispositivo contro l'irrigidimento del senso» (p. 208), in quanto è esso stesso *eccedenza di senso*.

La rilettura del concetto di inconscio permette a Galimberti di demolire la teoria classica della psicoanalisi, che Freud poggia «sull'accettazione indiscussa del presupposto scientifico secondo il quale *la realtà esiste sempre e soltanto nella forma di una causalità rigorosa e senza lacune*», (p. 229) da cui segue che se a livello conscio la causalità è assente, allora essa va *postulata* a livello inconscio. Da ciò «risulta evidente che l'inconscio non è una *realtà psichica*, ma è un *prodotto del metodo* con cui Freud ha affrontato questa realtà» (p. 229). Questa teoria, basata sul dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*, non regge neppure alla prassi terapeutica dello stesso Freud, che per sua stessa ammissione aveva di mira il *modo di essere nel mondo* del paziente e non la sua riduzione alla causalità. Saranno però necessarie le considerazioni critiche della filosofia, con Husserl, per spingere oltre la teoria della psicoanalisi e, con Binswanger, per arrivare ad un'analisi esistenziale di tipo fenomenologico ed «eliminare quella contraddizione che non consente alla prassi psicoanalitica di riconoscersi nell'impianto teorico che ha ereditato dalle scienze naturali» (p. 237). Anzi, Binswanger, allontanandosi con il tempo da Heidegger, abbandonerà anche l'idea che vi sia «una struttura generale dell'essere umano, quale ad esempio la "cura (*Sorge*)"» (p. 249), indipendente dall'uomo stesso e, avvicinandosi a Sartre, arriverà a riconoscere come ogni uomo costruisca da solo il *significato* del proprio mondo.

Certo, osserva Galimberti, il rovesciamento della terapia su base causale-naturalistica in una prospettiva di comprensione fenomenologica significa anche l'abbandono della «onnipotenza della spiegazione scientifica, che riduce le manifestazioni linguistico-gestuali del paziente all'impianto teorico che presuppone», a favore di una «impotenza della comprensione fenomenologica che le

Phronesis

lascia essere per quello che sono, cioè possibilità umane di essere-nel-mondo»; però, proprio tale impotenza è quanto «può concedere al suo interlocutore, forse per la prima volta, uno spazio per esprimersi, un luogo in cui liberare le sue possibilità» (p. 253). Un modo, cioè, del tutto diverso per affrontare le difficoltà dell'esistenza: «la rinuncia allo statuto scientifico, con la possibilità di *incontrare* l'uomo», trasformando la psicologia in «arte ermeneutica» (p. 257).

Alla luce della personale esperienza professionale nella consulenza, non si può negare che proprio quest'abbandono della prospettiva tanto (almeno in apparenza) potentemente esplicativa, quanto (di fatto) emarginante le specificità e finanche le personali “debolezze” degli individui, propria della causalità scientifica, è quanto realmente permette l'instaurazione sia di una relazione del tutto diversa da quella psicoterapeutica, sia di una riflessione matura e responsabile del consultante, incentrata sulla ricerca del *sensu* delle sue problematiche esistenziali e non della loro immediata *risoluzione*.

Ma per una “psicologia come arte” diviene «necessario un nuovo linguaggio, dove le parole non sono più *segni* che rinviano ad un quadro di riferimento anticipato che dà loro senso, ma *simboli* nel senso greco della parola» (p. 259). La precedente riflessione sul simbolo assume così tutta la sua importanza, favorendo l'apertura ad un pensiero che prende sul serio la «mancanza di fondamento» che la scienza non può affrontare, mentre può farlo «il pensiero che non si cura (*sine cura*) delle protezioni, e, proprio per questo, è *securus* (...), arrischia un senso che per il pensiero che calcola è “inaudito”, perché sfugge ai calcoli con cui questo pensiero si dispone a “udire” il senso delle cose» (*Ibidem*).

Saranno poi Dilthey e Jaspers a completare la critica alla teoria della psicologia “scientifica”, il primo affrontando direttamente il superamento della causalità naturalistica per la comprensione

dell'uomo, il secondo, com'è noto, approdando alla filosofia proprio partendo dalla psicopatologia; ed è interessante osservare come, in modi diversi, i due siano stati a più riprese richiamati direttamente nella teorizzazione sulla consulenza filosofica. Le oltre sessanta pagine che Galimberti dedica a Jaspers - autore che ben conosce, essendone stato allievo - sono di estrema ricchezza per la riflessione sulla quasi totalità dei temi della consulenza filosofica: l'abbandono della causalità e dell'oggettivazione scientifiche a favore della comprensione; il congedo dalle distinzioni tra corpo e mente e tra salute e malattia; il rinvio alla filosofia, intesa come "altra" dalla scienza. È in particolare su quest'ultimo aspetto che Galimberti giustamente si sofferma, perché proprio la filosofia come forma «di conoscere in continua evoluzione» e non «come una dottrina compiuta» (p. 323, ma è citazione da Jaspers) è della massima importanza per la pratica filosofica. Non la filosofia come sapere, ma il filosofare come ricerca conduce infatti Jaspers alla «ricerca dell'ulteriorità di senso» (p. 337), nella quale Galimberti vede realizzata la pratica filosofica. In essa gli orizzonti di orientazione e chiarificazione sono ricompresi entro un'ermeneutica del simbolo che in Jaspers è parte integrante del concetto di "cifra" e che si congiunge alla "fede filosofica", per la quale «chi si trova nel possesso definitivo della verità non può più parlare veramente con un altro, perché interrompe la comunicazione autentica a favore del proprio contenuto di fede» (p. 360, ma è citazione da Jaspers).

Si apre qui la parte conclusiva del volume, specificamente dedicata alla pratica filosofica, che si annuncia con quel che Galimberti chiama «naufragio della filosofia come soluzione», che conduce «alla pratica filosofica come ulteriorità di significazione» (p. 361) instaurando un rapporto con l'essere «non propriamente contemplativo, ma di attesa» (p. 363): una filosofia che «non riesce a concludere perché rimane *fondamentalmente aperta*» (p. 365). Tutte

Phronesis

espressioni che rinviano alle definizioni di filosofia date in ambito consulenziale in questi anni da vari autori, primo tra tutti Ran Lahav, il quale fa dell'“apertura” lo stigma del filosofico e che attualmente si sta occupando di definire il perimetro di una forma di pratica filosofica significativamente definita “filosofia contemplativa”.

Al centro di quest'ultima parte vi è l'urgenza di recuperare il senso del tragico e del limite che la morte, facendo «implodere tutto il senso costruito da una biografia» (p. 373), impone. La concezione greca della «natura come terra da abitare» e non (come in quella giudaico-cristiana) «da dominare» (p. 377), spinge l'uomo a riconoscere di non essere “misura”, bensì «misurato dall'ordine cosmico» (p. 378). Atteggiamento che sbarrò il passo al «desiderio infinito che vuole ciò che non possiede, ma spera di ottenere dall'amore di Dio» (p. 386) e opera un fondamentale cambiamento di rapporto con il *dolore*: se l'infinito desiderio che anima il cristianesimo porta alla svalutazione del mondo, la misura greca fa riferimento ad un ordine delle cose «che l'uomo deve poter individuare per poter vivere in una natura che, senza scopo e senza finalità, è pura sovrabbondanza di vita» (p. 390) e per porsi come «*signore del tempo che gli è stato assegnato*, in cui può spiegare le sue opere secondo misura» (p. 391). Viceversa, la perdita della misura è la ragione dell'attuale trasformazione del sogno del desiderio infinito «nell'incubo di un mondo tecnico che domina l'uomo» ed è alla base «dell'odierna patologia dell'anima» (p. 400). Recuperare la misura è possibile attraverso la *conoscenza di sé*, la quale permette il *riconoscimento del proprio limite* che, diversamente dagli animali, «non è iscritto (...) nella nostra natura, e neppure è richiesto dall'osservanza di una qualche morale, ma dall'apertura incondizionata a tutte le possibilità a cui l'uomo è esposto per la sua condizione di animale non codificato» (p. 404). Tale apertura permette l'instaurazione di un *ethos* che non è norma ma, in senso

Phronesis

originario, è «soggiorno, la capacità di abitare il mondo governando se stessi, diventando legislatori di noi stessi» (p. 406). In questo modo, vivere diviene «un'arte» ed il suo equilibrio «una dimensione dinamica. (...) L'etica che ne deriva non fa riferimento a una *norma repressiva*, ma a una *dinamica attiva*, sempre alla ricerca» (p. 407); la sua *virtù* «non è insegnabile come lo sono le tecniche, (...) ognuno deve trovarsela da sé» (p. 408), guidato dall'insegnamento aristotelico che «la felicità è il “vivere bene”, e la *vita buona* (e non la *vita eterna*) è il fine della vita» (p. 412).

È questo l'approdo finale del libro, quell'«etica del viandante» così cara a Galimberti: un'etica che non sia più «*sub specie aeternitatis*, con robusti fondamenti ontologici a suo sostegno» (p. 423) e che ci dia elementi sufficienti a farci assumere responsabilità non solo nei confronti dei nostri simili, ma anche degli enti di natura. Il viandante, sempre in viaggio senza avere meta, che «*aderisce di volta in volta ai paesaggi che incontra* andando per via, (...) che *non conosce il suo avvenire*, può essere il punto di riferimento di un'umanità a cui la tecnica ha consegnato un futuro imprevedibile» (p. 426). Privo di mappe, egli affronta le difficoltà del percorso a seconda di come di volta in volta esse si presentano e con i mezzi al momento a sua disposizione, tal quale l'uomo, obbligato a decidere pur senza avere a disposizione criteri certi; per questo il viandante può essere il modello cui ispirarsi per la creazione di «un'etica che non si appella al diritto, ma all'esperienza», adatta all'uomo dell'età della tecnica, che ha il «*minimo di conoscenza* intorno agli scopi» in base ai quali mettere in atto quel «*massimo di capacità*» di manipolazione della natura di cui dispone (p. 438). Una concezione, questa proposta da Galimberti, che corrisponde in modo assai marcato a quella forma di “saggezza filosofica” che molti teorici della consulenza - da Achenbach a Ruschmann, da Lahav finanche a chi scrive - hanno indicato come suo tratto peculiare e qualificante, nonché come suo aspetto distintivo rispetto alle psi-

coterapie.

Se già nell'esaminarne il contenuto si è avuto modo di rilevare i numerosi passaggi nel corso dei quali il lavoro di Galimberti si confronta, a suo modo e spesso implicitamente, con i principali temi della consulenza filosofica, una considerazione retrospettiva non può che evidenziare ancor più questo dato. È infatti in primo luogo evidente come la tensione che attraversa il libro non sia diversa da quella che muove chi scrive di consulenza filosofica, ovvero mostrare come essa non nasca dal nulla, ma scaturisca da un lato da alcuni - forse oggi un po' dimenticati - caratteri originari della filosofia, dall'altro dal tormentato tragitto di quelle discipline che, negli ultimi secoli, le hanno sottratto il compito di occuparsi delle difficoltà dell'esistenza. È in tal modo quasi inevitabile che siano centrali tanto nel lavoro di Galimberti, quanto nella letteratura specialistica sulla consulenza, temi come il rifiuto della riduzione della sofferenza e della vita a malattia, la critica al concetto di inconscio rimosso e alla spiegazione causale del disagio, la stigmatizzazione della rigida separazione di mente e corpo, il recupero delle radici greche della filosofia, la sua identificazione con la ricerca aperta e con il dialogo non dottrinario di tipo socratico, infine la stretta connessione della pratica filosofica con l'universo dell'etica e la necessità di condurre quest'ultima ben aldilà delle secche di una mera normatività, che la rende alla fine per l'uomo più un problema che un bene. Tutti questi temi sono qui sviluppati in modo non solo assai particolare - proprio perché condotti attraverso un solco parallelo, ma non coincidente con quello della letteratura specifica - ma anche di una non comune ricchezza di spunti. Ed è proprio questo il merito forse più alto del lavoro: l'aver sviluppato tematiche che è raramente dato incontrare nella letteratura specifica e che permettono una coerente e organica sistematizzazione della molteplicità di questioni problematiche che ruotano attorno alla materia. Penso qui, in particolare, alla tratta-

zione della complessa relazione che intercorre tra follia e razionalità, inconscio e coscienza, che trova nel *simbolo* il perno e lo strumento per un lavoro filosofico che si occupi della ricostruzione del senso della sofferenza e dell'esistenza, alla luce di "eccedenze" che lo mettano in discussione o in crisi. Tema rilevantissimo e di rara suggestione *filosofica*, esso racchiude in realtà in sé numerose altre questioni, riconnotate in una proposta personale che spinge ad una radicale ridiscussione tanto dell'etica - appunto quella "del viandante", che *non conosce* la sua meta e il suo futuro - quanto della stessa razionalità - con un ritorno alla prospettiva platonico-socratica sull'uomo, che *sa di non sapere* e perciò resta *aperto* alla *ricerca* della sempre rinnovata e rinnovantesi conoscenza di se stesso e dei propri limiti. E che proprio per questo si configura alla fine come una prospettiva di *saggezza* che la filosofia - in quanto tale e non in quanto dottrina - ha da offrire agli uomini e che non può non essere il cuore di ogni *pratica filosofica*, ovviamente inclusa la consulenza, in quanto pratica della *filosofia*.

Al dubbio serpeggiante con il quale si apriva quest'analisi è pertanto possibile al termine rispondere in modo perentorio: sì, *La casa di psiche* è un libro sulla consulenza filosofica. Lo è, pur nella diversità dell'approccio e in parte del linguaggio, per tematiche affrontate e per motivazioni di fondo, per territori esplorati e per prospettive delineate, per identità di sentire e per sostanziale accordo sugli esiti. Rispetto allo standard dei lavori sulla consulenza, ha un respiro più ampio e senza dubbio una profondità filosofica maggiore, che va a tutto vantaggio degli stimoli offerti per una migliore comprensione della materia, ad uso sia degli studiosi che dei professionisti. Un pregio in più del libro, che arricchisce una letteratura che (forse troppo) spesso è stata tacciata di scarso spessore teorico e che certo non può essere una ragione per escluderlo dalla letteratura sulla consulenza, ma anzi per porvelo in una posizione di assoluto privilegio.

Analisi

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

di Moreno Montanari

Quello di Achenbach è per certi versi, *ma inevitabilmente solo per certi versi*, un esercizio di consulenza filosofica applicata al nostro tempo o meglio, al modo in cui viviamo e concepiamo oggi il tempo. In linea con la propria idea di consulenza filosofica, Achenbach propone una serie di analisi che mostrano quanto la nostra vita quotidiana rimandi, per lo più inconsapevolmente, a specifici paradigmi filosofici e quanto la presa di coscienza di questo dato possa portarci a comprendere come nulla di ciò che facciamo sia “naturale” o neutro. Ciò c’invita così a prendere in considerazione la possibilità di ripensare criticamente e diversamente alcune delle dinamiche che, come il tempo, scandiscono, quasi meccanicamente, la nostra esistenza. Il libro affronta in particolare i seguenti quattro temi:

1. il rapporto ricorsivo che si dà tra il modo in cui concepiamo il tempo ed il modo in cui viviamo;
2. le differenti concezioni di “essere umano” che la nostra storia della filosofia ha prodotto e la loro conseguente ricaduta sul nostro modo di pensare, agire e vivere;
3. gli ideali di quiete interiore o serenità dell’anima così come sono stati formulate dagli stoici, da Montaigne e da Schopenhauer;
4. il dilagante fenomeno di rimozione della sofferenza, le conseguenze di questo atteggiamento e la possibilità di rimpossessarsi del senso e della dignità della sofferenza - e dunque

Phronesis

di restituirli a chi soffre.

Ogni tema viene sviluppato in un serrato dialogo con una serie di filosofi (Epitteto, Plutarco, Marco Aurelio, Seneca, Montagne, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche) che si sono interrogati proprio rispetto alle suddette tematiche. Né gli argomenti, né le modalità sono dunque inediti, ma hanno il pregio, rispetto a molti libri del genere in circolazione, di risultare comprensibili anche al lettore meno ferrato in materia, senza per questo scadere mai in fastidiose banalizzazioni stile Marinoff. Le posizioni dei diversi filosofi, ad esempio, più che essere riassunte, sono affidate a citazioni dirette, lunghe a volte pagine intere - il che rende possibile farsi un'idea meno arbitraria del loro pensiero e li salvaguardia da un uso strumentale. Tuttavia, il ricorso alle citazioni si fa via via troppo didascalico e meno giustificato, mentre le analisi critiche, molto acute e apprezzabili rispetto alla tematica del tempo, perdono di profondità e incisività quando si applicano ad altri argomenti.

Ma procediamo per ordine: al nostro modo di concepire e vivere il tempo, in continuo confronto con quello degli antichi e degli "inattuali" (come Nietzsche), è dedicata una buona metà del libro - la migliore, a mio parere. Qui Achenbach propone un'accurata e articolata analisi critica della modalità isterico-fagocitatrice del tempo, a suo dire, propria della modernità (l'eventualità di una post-modernità non è presa in considerazione). Le tesi dell'autore, suffragate da spunti critici di Marx, Nietzsche e dall'immane *Angelus Novus* di Benjamin, sono le seguenti:

1. la volontà di dominare il tempo propria della modernità ha paradossalmente reso l'uomo schiavo di un tempo senza eternità e tutto concentrato su un futuro che si vuole a tutti i costi precorrere, privando dunque del suo tempo il presente e svaloriizzando del tutto il passato (superato, vecchio, non al passo coi tempi);

2. la frenesia con la quale si cerca di guadagnare tempo è del tutto insensata perché «più tempo risparmiamo, meno ne abbiamo» (p. 63). Il tempo vissuto in fretta è infatti, per così dire, un tempo speso ma mai acquistato. La sua riduzione a mero “fattore di produzione” (Marx) riduce le possibilità di un suo pieno godimento in senso esistenziale (p. 66);
3. l'uomo contemporaneo, convinto di essere al passo col tempo, «si solleva in realtà contro il tempo (...). Il tempo dunque ci si sottrae perché noi lo combattiamo, non lo tolleriamo, né riusciamo a sopportarlo» ed esso «se la prende con noi perché ci ribelliamo (comunque inutilmente) contro di lui» (p. 69).

Di qui il non originalissimo, ma non per questo meno valido, elogio della lentezza e della vita non indaffarata che sa ancora porre la qualità al di sopra della quantità e che, per quanto possibile - non del tutto cioè, ma neanche affatto - permette a chi la conduce di non essere mosso dai ritmi che decidono per lui cosa c'è da fare ma di condurre egli stesso le danze, dando alle cose e agli impegni il loro giusto tempo: «il tempo, infatti, non è assolutamente un qualcosa che abbiamo, ma esiste per noi nel momento in cui ce lo prendiamo e nel momento in cui ce lo lasciamo. Chi ha bisogno di tempo non lo consuma ma, al contrario, l'ottiene solo in questo modo [concedendogli tempo]» (p. 64).

Ma che senso ha, si obietterà, parlare di calma e lentezza in un mondo che corre freneticamente? Non sarà l'ennesimo nostalgico lamento di chi non riesce a vivere i cambiamenti del proprio tempo? Non occorrerebbe piuttosto cercare di trovare soluzioni interne al modo attuale di intendere e vivere la durata e la velocità del tempo della contemporaneità? Da una parte Achenbach sembra rispondere che occorre deviare il tempo dai binari nei quali la frenesia della modernità l'ha incanalato altrimenti non si dà più la possibilità di raggiungere la quiete e la serenità; dall'altra, ci ricor-

Phronesis

da che, dato che il tempo non è alcunché di determinato ma dipende dal nostro modo di concepirlo e viverlo, anche la nostra attuale dimensione del tempo non è affatto irreversibile e fissata una volta per tutte.

Il resto delle analisi, che si misurano con i temi che abbiamo indicato in apertura, fanno tutte riferimento ad un soggetto padrone di se stesso: attento, vigile, motivato capace di vincere le proprie debolezze ma anche, se non soprattutto, consapevole dei propri limiti: leggero, fiero ma modesto nelle pretese di felicità e dominio della natura, capace di accettare il corso delle cose e di essere stoicamente e nietzschianamente fedele ad esse, in una parola, direi “ironico” (nel senso rortyano del termine, cfr. Richard Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1994). Ogni atteggiamento e riflessione vengono qui ricondotti a due principali abilità: saper comprendere le ragioni e il senso di quanto ci accade, anche osservandoli da prospettive diverse (“Che c’è di buono nel danno che abbiamo subito?”, “Che cosa ha causato il comportamento del mio aggressore?”, “Per quali ragioni non sono felice?”, “È colpa mia o della realtà esterna?”, ecc.) e ricondurre tutto quanto avviene alla nostra responsabilità: «Platone - dice Plutarco - paragonò la vita ad un lancio di dadi (...) l’esito del lancio non dipende da noi, mentre il fatto di accettare con favore i risultati offerti dalla sorte e assegnare a ciascuno di essi una collocazione nella quale quello favorevole possa giovare al massimo e quello spiacevole nuocia il meno possibile a chi l’ha ottenuto, ebbene questo è il compito nostro, se siamo assennati» (p. 96).

Addirittura ridondante, ma perché assolutamente centrale, il continuo appello a ricordare, con Epitteto, che «non sono le cose a turbare gli uomini ma i loro giudizi sulle stesse» (p. 125); che è importante aver “cura” della propria “anima”, ed essere capaci di liberarsi dalla dipendenza dai giudizi degli altri, siano essi entusiastici o distruttivi; che «non è importante la filosofia ma il vivere

Phronesis

filosoficamente» (p. 116); che «un conto è ciò che succede, un altro la mia idea di quello che succede» (p. 126); che è bene concentrarci su noi stessi anziché darci «in affitto» agli altri (p. 149) e che l'essere umano «non è solo quell'essere che semplicemente vive, ma è quello che, vivendo, determina la sua esistenza» attraverso un «lungo lavoro su se stessi» (p. 30). Il che significa anche fare i conti con il dolore, la sofferenza, il dispiacere. È del resto questo, a mio parere, l'assunto dal quale prende le mosse la consulenza filosofica: i disagi, la sofferenza, il dolore, non possono e non devono essere ridotti a questioni patologiche ma essere piuttosto riconosciuti come elementi imprescindibili della nostra esistenza ed espressioni, spesso privilegiate, per accedere all'interrogazione sul senso della vita: «l'assunzione della sofferenza, che non vuol dire semplicemente sopportarla o tollerarla, chiarifica l'essere umano nel suo profondo, nella sua anima» (p. 180). Non si tratta, ovviamente di un encomio al dolore, ma di un attacco a quella che Leszek Kolakowski, citato da Achenbach, definisce “la cultura degli analgesici”: una cultura che non è solo nel consumo di psicofarmaci o nella diffusa medicalizzazione della vita, quanto nella pretesa di fare della sofferenza e del disagio un incidente, una manifestazione irrazionale, un errore da eliminare, il che comporta, non solo «procedere contro ogni tipo di conciliazione con la sofferenza ma, per di più, denunciare come un falso tranquillante ogni tipo di consolazione nella sofferenza o per il sofferente». (p. 175).

Il tutto, ancora una volta, a seguito di un errato posizionamento della Modernità rispetto alla questione della sofferenza che ha sostituito alla ricerca del senso della sofferenza quella delle sue cause, privandola di senso e privando così di senso lo stesso dolore di chi soffre (*Ibidem*).

Questo lungo elogio della quiete interiore si conclude con l'immane invito ad ogni lettore a “scrivere” lui le conclusioni

Phronesis

(p. 182), proseguendo da sé quel viaggio di scoperta e realizzazione nel quale «saremo davvero giunti alla meta solo quando incontreremo noi stessi come, in buona coscienza, ci vorremmo incontrare» (p. 118).

Analisi

Contesini, Frega, Ruffini, Tomelleri, *Fare cose con la filosofia* (Milano, Apogeo, 2005)

di Luca Bonadimani

Il lavoro degli autori è diviso in tre sezioni così titolate: 1. Verso un'epistemologia delle pratiche; 2. Esercizi di filosofia delle pratiche professionali; 3. Epistemologia della narrazione.

Il motivo che percorre l'intera opera è il confronto tra la filosofia contemporanea e le professioni di consulenza in un'accezione molto larga, dalle professioni di aiuto alla singola persona sino alla consulenza di processo, nota in ambito aziendale/organizzativo.

Il primo capitolo del libro, ad opera di Stefano Tomelleri, si interroga sulla crisi di senso ed identità del pensiero contemporaneo e sull'inadeguatezza degli altri saperi scientifici a colmare il vuoto di orientamento che ne deriva. L'autore individua alcuni fenomeni socio culturali responsabili a vario titolo della crisi di senso odierna, i primi, con l'aiuto di Touraine, riguardano da un lato l'affermazione del credo nella ragione universale e oggettiva, dall'altro l'emergere della soggettività nella sua versione individualistica. Se al successo della ragione universale hanno contribuito a vario titolo l'empirismo, il positivismo e la rivoluzione industriale con l'affermarsi della tecnica, alla pretesa di fondare sull'individuo le categorie di senso della realtà sottostanno scuole di pensiero e teorie che attraversano l'intera storia della filosofia. Oltre a questi due macro-orientamenti vi è anche nella modernità una notevole dilatazione della capacità *autoriflessiva* da parte delle istituzioni scientifiche e sociali che rende instabile e quindi critico il quadro di pensiero attuale. Dalla forzata attribuzione alle scienze di correttezza ed esaustività del conoscere, dallo sgretolamento

del mondo arcaico, fondato sul sacro, su riti e gerarchie, ed infine dall'eccessivo entusiasmo collegato alla liberazione dell'individuo da ogni sua aprioristica determinazione, discende l'attuale crisi di senso che vede coinvolto il soggetto nel suo orientarsi esistenziale: «Il disagio individuale non dipende più, come aveva intuito Freud, dall'insieme di valori e principi, che mentre legittimano l'agire sociale in realtà lo controllano, ma dall'assenza di un quadro di riferimento certo e coerente che dia senso alla biografia individuale» (p. 25).

Una società apparentemente piena di certezze (specializzazioni) come quella attuale genera un disagio continuo negli individui che non riescono ad orientarsi da sé perché privi di strumenti in grado di ricucire un significato unitario. Testimoni della crisi tra le istituzioni deputate a conservare le prospettive di orientamento e il mondo affettivo e soggettivo dell'individuo sono sia Karl Marx, anche se l'imperativo del conflitto di classe tende a spiegare il disagio come alienazione, che Max Weber che individua nella razionalità strumentale il vincolo insuperabile che costringe tutti a preoccuparsi dell'esteriorità.

Un autore contemporaneo che trae conseguenze sociologiche a partire da queste evidenze è René Girard. Identità mimetica e competitività concorrenziale sono un altro modo di intendere la crisi della modernità. I riferimenti alla competizione senza limiti in cui il soggetto gioca le sue possibilità mimetiche, si fondano sulle conseguenze dell'egualitarismo contemporaneo. L'apertura di un mondo di vite possibili per tutti genera la tensione a competere per raggiungere il proprio modello di vita ideale. Il persistere del desiderio di vite possibili, nella maggioranza dei casi, genera disagio inconsapevole. Tomelleri segue il pensiero di Girard sia in questo capitolo che nell'ultimo del libro, dove si traccia un'ipotesi interpretativa del disagio degli operatori sociali attraverso l'archetipo del *capro espiatorio*.

Phronesis

È proprio la crisi di senso contemporanea, così tracciata, che può far consolidare la via delle pratiche filosofiche: «Fare cose con la filosofia significa allora installarsi in questa crisi tardo moderna per trarne le conseguenze tanto sul piano epistemologico - adeguando la nostra comprensione della conoscenza alle pratiche effettive della stessa - quanto su quello metodologico e di intervento - prefigurando modalità di pratica radicate in questa situazione e sostenute dalla consapevolezza epistemologica che le anima» (p. 40).

L'individuazione genealogica della crisi di senso contemporanea viene ripresa, nel secondo capitolo, da Roberto Frega, che inizia a delineare un'epistemologia delle pratiche filosofiche. Frega apre l'intervento rilevando come nella società odierna le barriere all'ingresso alla conoscenza si siano notevolmente affievolite e una larga parte della popolazione acceda ai prodotti della cultura. Si può parlare di una riflessività diffusa e generalizzata. I potenziali utenti della consulenza filosofica, soprattutto sul versante organizzativo, sono abituati alla riflessione ed hanno già usufruito di strumenti teorici di inquadramento epistemologico, anche se magari non appartenenti alla tradizione filosofica.

Altro fenomeno vistoso e non trascurabile degli ultimi decenni è il progressivo depotenziamento della partecipazione politica. Negli anni '60 e '70 dello scorso secolo un forte collante dell'agire sociale era rappresentato dalla partecipazione politicamente orientata ai dibattiti ed alla attualità. I luoghi dove le persone cercano oggi una realizzazione e spendono le loro energie migliori, dove costruiscono valori e partecipazione sono da ricercarsi più nell'esercizio della professione che nell'agire politico. Il mondo del lavoro rappresenta quindi una nuova sfida per la filosofia. Da tempo presidiato da altre discipline, dalle scienze dell'organizzazione alla psicologia alle varie forme di *expertise*, questo mondo sembra sempre più necessitare di forme diverse di pensiero e di

Phronesis

approccio, di strumenti che permettano di ripensarne i fondamenti e di rischiararne i presupposti e i fini. Il tema della società della conoscenza è all'ordine del giorno nei dibattiti sulle organizzazioni. Le organizzazioni che apprendono, la formazione durante l'intera vita, il *knowledge management*, l'*e-learning* da un lato segnalano un forte accento sulla necessità di tornare a pensare e ad allenarsi a pensare e da un altro fanno da specchio ad un progressivo sgretolamento delle certezze istituzionali e ad un altrettanto evidente disagio della convivenza organizzativa e dei progetti di vita.

A mio avviso il fatto che dietro questi tentativi di *standardizzare* degli interventi attraverso il trasferimento di *know how* vi siano dei presupposti sostanzialmente infondati non è oggetto della consapevolezza di chi si muove nella consulenza alle organizzazioni. Se i presupposti sono consapevoli, sono spesso assiomatici e vengono trasferiti in ambienti protetti e asettici. È interessante fare l'esercizio, più volte messo in moto nelle pagine del libro, di andare a mostrare come l'apparato di certezze tecnico-scientifiche venga mutuato senza arricchimento. Il nuovo corso che la consulenza filosofica può tracciare nel modo di relazionarsi alle organizzazioni prende le distanze da ogni egemonica pretesa di sapere, anche da quello tecnico-economico e si concentra invece su quello che è ancora da pensare o che le organizzazioni si sono dimenticate.

Ma dove individuare un punto di partenza epistemologico per giustificare l'emergere della riflessività? La convergenza storica di molti pensatori che riabilitano la pratica come dimensione della filosofia pare essere la massima delfica del "conosci te stesso". Ed è la stessa massima assieme ai tentativi di riattualizzazione di Socrate che sono presi di mira per destituirli di valore filosofico dai pensatori, come Bernhard Williams, che sostengono invece che esiste filosofia solo in quanto discorso universale disincarnato e

soprattutto con scopi teoretici generali e non particolari. L'anti-teoreticismo di Socrate, il sapere di non sapere e il dialogo da un lato, l'accademia e la filosofia come riflessione solitaria dall'altro. Ma, sottolinea Frega, il problema della *valenza trasformativa* della filosofia è il problema della consulenza filosofica stessa, in quanto una consulenza filosofica intesa come pratica riflessiva non solitaria è possibile fintantoché si possa mostrare che la filosofia abbia una valenza formativa e trasformativa e non soltanto teoretico-normativa.

Interessante sarebbe a questo punto interrogarsi (ma l'autore non segue questa strada) oltre che sui processi interni alle organizzazioni e sui presupposti epistemologici che ne fondano il dispiegarsi, sul contributo di chiarezza e sulla *potenza trasformatrice* di una filosofia applicata alle strategie aziendali. Non si potrebbe evitare di mettere da subito l'accento sulla fondatezza delle strategie che vengono poi implementate dai manager. L'esercizio non dovrebbe concentrarsi sulla loro derivazione politico-sociale (libera impresa, cooperazione), ma partire dalla coerenza rispetto alle premesse e soprattutto rispetto al tempo. Si potrebbe poi lavorare sui metodi e sugli apparati utilizzati per l'implementazione di tali strategie: i processi, appunto.

Frega ricorda che il pragmatismo americano, soprattutto nella versione di John Dewey, è fermamente convinto che il momento pratico costituisca la fase culminante dell'attività riflessiva. Al consulente filosofico spetta dunque il "riflettere in situazione", ma spetta anche l'interrogarsi sull'epistemologia delle pratiche professionali. Il che significa prima di tutto conoscerle, individuarne i tratti distintivi e poi, riflettere sui presupposti dichiarati o andare a svelare quelli nascosti o impliciti. È a partire da qui che si può iniziare a definire la pratica filosofica o almeno le caratteristiche che la distinguono dalle altre pratiche in uso nelle organizzazioni. Un tratto distintivo viene individuato da Frega nello stile

argomentativo, senza dubbio identificativo rispetto alle scienze ed alle varie *expertise*. Altri aspetti interessanti e distintivi si trovano analizzando come i filosofi hanno caratterizzato la propria attività, qui si individuano dei tratti comuni: *orientamento, analisi, articolazione e comprensione* con i connotati via via della filosofia analitica del pragmatismo e dell'ermeneutica. La razionalità riflessiva è quindi una razionalità non strumentale, che tiene assieme mezzi e fini e che riesce a rischiarare i propri presupposti: «In conseguenza di ciò, essa è in terzo luogo in grado di fondare pratiche capaci di comprendere, governare e sviluppare i processi conoscitivi concreti e i processi di esercizio del pensiero all'interno delle pratiche di vita» (p. 73). L'emergere della consulenza come modalità di esercizio della filosofia porta con sé delle potenzialità che vanno ben oltre quelle che si iniziano ad intravedere oggi. L'approccio riflessivo oltre che aiutare gli altri a riflettere fa pensare, all'orizzonte del suo applicarsi, ad una capacità riflessiva potenziata da diffondere in ogni ambito, fino al primato del ragionamento ed all'esame in comune delle credenze.

I due studi centrali di Stefania Contesini e Roberto Frega si concentrano sull'esame delle pratiche professionali che vanno sotto il cappello della consulenza, in modo specifico nel loro rivolgersi alle organizzazioni. Lo stesso termine consulenza non è univoco e nelle pratiche professionali non filosofiche si individuano almeno due grandi scuole: 1. La consulenza di processo (di cui una versione forte come relazione di aiuto si trova in Schein); 2. La consulenza come expertise da trasferire, come *skill transfer*, appartengono a questa seconda scuola le consulenze specialistiche (ingegneristiche, fiscali, psicologiche, motivazionali, tecnologiche, ecc.). Nella consulenza di processo alla Schein non vi è un sapere specialistico da trasferire perché il consulente parte dal presupposto che il sapere sul "come si fa", cioè il sapere di processo, appartiene al cliente, e l'attività del consulente è quasi un'attività te-

Phronesis

rapeutica, si sforza cioè di far emergere tale sapere, in parte implicito, al fine di valutarlo ed eventualmente modificarlo. Nella consulenza come *expertise* il sapere è proprio del consulente, il consulente è appunto un esperto della materia e il cliente vi ricorre perché è deficitario di tali conoscenze o abilità. I presupposti sono appunto quello terapeutico per Schein e quello tecnico-scientifico, con l'apparato di misurabilità, per la consulenza come *expertise*.

Anche qui ci sarebbe piaciuta una presa di posizione sul *pensiero strategico*, tanto elitario quanto oscuro in certi ambienti, ma che richiama inevitabilmente quello militare e non ha mai smesso di aprire dialoghi con i grandi strateghi della storia, che erano capi politici o militari. Lo scavo archeologico di tali presupposti farebbe emergere delle relazioni forti e non necessariamente coerenti con i fini dichiarati, con lo smascheramento di molti aspetti non risolti, di molte aporie, di molto ancora “da pensare”.

Viene invece ben approfondito un altro ambito in cui la consulenza è richiesta nelle organizzazioni e l'offerta è molteplice ed epistemologicamente confusa, quello formativo. In questo segmento del mercato si trovano proposte che si possono ricondurre ai due filoni sopra descritti, nel primo caso, quello della relazione di aiuto, troviamo in ambito formativo la figura del *Coach*, nel secondo, quello delle *expertise*, sono molteplici i professionisti della formazione che si propongono, si veda lo psicologo, l'esperto di qualche disciplina o di qualche processo aziendale, il *trainer*, il *project manager* esterno all'organizzazione, il certificatore, etc...

Al fenomeno del *coaching* sono dedicate varie pagine di Fare cose con la filosofia, finalizzate ad esplicitarne i presupposti epistemologici e antropologici. Torna Shein (la consulenza di processo) come punto di riferimento e si mostra come la metafora sportiva dell'allenatore, così fruttuosa in ambito anglosassone, non è necessariamente l'unica con cui intendere il lavoro di affiancamento tipico di un consulente al *management*. Se sono importanti le rile-

vanze su un processo di miglioramento continuo che tali pratiche promuovono, le linee guida di tale miglioramento rischiano di cristallizzarsi su aspetti di *performance* e su stereotipi qualitativi non sufficientemente approfonditi.

La filosofia è in realtà da sempre attenta alla formazione (*paideia*) e si può oggi dire che la forma dialogica in cui si trasmette alle origini, è più uno strumento di potenziamento riflessivo e di allenamento maieutico dei fruitori che una forma di teoria. Altro è quindi l'affiancamento che tiene a cuore la “cura del sé”, nell’accezione del pensiero greco. Tale cura sfocia necessariamente in una attenzione alla riflessione come pensiero critico e come lavoro epistemologico sui presupposti, esercizio continuo solo attraverso il quale è possibile affrontare consapevolmente il “che cosa”.

Un filone meno noto nelle organizzazioni aziendali ma molto presente nelle pratiche formative è quello che ricorre a modelli biografico-narrativi, per cui narrarsi significa in qualche modo comprendersi, sia a livello individuale che di organizzazione. Tale approccio viene approfondito con altre stimolanti riflessioni sull’epistemologia del *counseling* da Carla Ruffini. Quando la storia individuale od organizzativa viene analizzata si prende in causa la temporalità e quindi l’agire temporale, tale apertura consente di allargare l’analisi anche all’ambiente e alle relative interazioni. Più che individui od organizzazioni compiute si considerano sistemi complessi ed aperti con tutta la cautela che ne consegue. L’atteggiamento muta di conseguenza e diviene sempre meno deterministico. È a questo livello, ricorda Ruffini, che diventano interessanti le suggestioni costruttivistiche di Von Foerster e il lavoro sulla mente e i processi mentali di Bateson, nonché la svolta cibernetica di Maturana e Varela, con il comune denominatore di tenere assieme atto dell’osservazione, sistema osservato ed auto-osservazione nel processo conoscitivo dove si instaura una

“circularità costruttiva”: «L’assunzione del paradigma della persona come sistema conoscente autopoietico enfatizza nella consulenza la dimensione della soggettività e le conferisce un carattere non pedagogico e non direttivo, bensì essenzialmente ricorsivo e costruttivo» (p. 190).

La rivalutazione paradigmatica della narritività autobiografica ha delle radici importanti nella filosofia contemporanea, basti pensare agli studi di Ricoeur che attraversano l’ermeneutica e la psicoanalisi freudiana per arrivare in ultima analisi a definire il soggetto e il suo rapporto con l’altro da sé come ricorsività del medesimo (sé come un altro). Su tali presupposti epistemologici si può fondare l’approccio consulenziale del professionista riflessivo (così come lo definisce Schön) che opera applicando la razionalità in un contesto dove la conoscenza e la comprensione sono possibili attraverso la narrazione e l’autonarrazione, senza una rigida separazione di osservante ed osservato.

Chiude il libro un caso di consulenza ad un gruppo di Operatori Socio Educativo Assistenziali, a cura di Stefano Tomelleri, che attraverso la raccolta delle narrazioni e delle metafore prodotte dagli operatori stessi, traccia un quadro interpretativo inquietante sulle origini del disagio professionale che spesso accompagna l’operato di questi ultimi. La trasformazione dell’archetipo del capro espiatorio, che vede un momento tipico nell’avvento della cristianità, assieme alla predisposizione mimetica, sembrano giocare un ruolo chiave nell’origine dei grandi fraintendimenti che si raccolgono dalle storie di lavoro quotidiano degli operatori assistenziali.

Analisi

**Walter Bernardi e Domenico Massaro (a cura di),
*La cura degli altri. La filosofia come terapia
dell'anima* (Università degli Studi di Siena, Facoltà
di Lettere e Filosofia di Arezzo, 2005)**

di Laura Darsié

Si tratta del primo brillante lavoro della collana *Work in progress*, un'iniziativa editoriale dedicata ad alcuni risultati delle ricerche svolte presso il Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici della facoltà di lettere e Filosofia di Arezzo dell'Università di Siena.

Questo prezioso volumetto, curato da Walter Bernardi e Domenico Massaro con interventi illuminanti di altri esperti e ricercatori dell'area filosofica, oltre a offrire un interessante contributo all'ampliamento dell'ambito di ricerche specifiche della disciplina filosofica, si propone di indagare la filosofia come «strumento che oltrepassa la teoresi e si applica a problematiche di natura pratica che possono interessare anche altri ambiti di ricerca, quali quello storico e socio-etno antropologico» (p. 6).

L'interesse "pratico" per la filosofia si muove all'interno di un orizzonte che negli ultimi anni ha visto la disciplina filosofica protagonista delle piazze, dei teatri nel corso dei vari festival, (famoso è quello di Modena) conquistando così, nel panorama delle manifestazioni culturali nazionali, uno spazio di grande rilievo rispetto a una ricerca di senso divenuta sempre più viva nella dimensione esistenziale. La domanda di chi ravvisa nella filosofia uno strumento per indagare sul senso della propria vita, prende le mosse da una ricerca cognitiva rispetto alla chiarificazione dei propri problemi esistenziali, senza per questo affidarsi alle varie

Phronesis

psicoterapie che offre il mercato. In tal senso, la consulenza filosofica, nel suo aspetto “pratico” si situa in una posizione un po’ scomoda (ma non è forse sempre stato questo il suo destino?) a volte ibrida, e per questo, sottoposta a continui fraintendimenti. Essa sembra ad un tempo configurarsi come “cura” senza essere terapia e come chiarificazione dell’esistenza senza, per questo, fornire soluzioni preconfezionate né tantomeno risposte certe. Siamo forse a un paradosso? Com’è infatti possibile che la consulenza filosofica possa offrire chiarificazioni senza dare certezze e al contempo alleviare dalle sofferenze senza per questo esser considerata una forma di psicoterapia?

Per capire se ci troviamo di fronte a un vero paradosso torna utile, a questo proposito, riferirsi a un testo illuminante di Domenico Massaro contenuto nel volumetto in questione. L’autore ci offre gli strumenti per affrontare in questa sede proprio l’applicabilità dell’aspetto logico e, dunque, rigoroso-formale della filosofia alle domande paradossali dell’esistenza. Grazie al suo contributo è infatti possibile in questa sede, azzardare una soluzione che ricorra all’aspetto pratico della filosofia per risolvere lo stesso paradosso a cui essa stessa sembra essere esposta. Massaro, intrecciando l’aspetto metodologico dell’argomentare formale con il piano dell’esistenza, ci offre lo strumento “pratico” per trovare una via d’uscita. Citando l’asserzione del filosofo analitico inglese John L. Austin per cui «le parole sono i nostri strumenti e, come minimo dovremmo usare strumenti puliti: dovremmo sapere che cosa significano e che cosa non significano, e dovremmo premunirci contro le trappole che il linguaggio ci prepara», l’autore giunge ad affermare che «avere giudizi corretti sul mondo costituisce un formidabile aiuto per l’azione e la scelta del nostro personale piano di vita» (p. 74).

Sorge spontanea una domanda: “Avere giudizi corretti sul mondo” è sempre possibile? Alla luce delle domande che ci siamo

appena posti, sembrerebbe di no. Infatti, sebbene Wittgenstein esorti ad “indicare alla mosca la via di uscita dalla bottiglia”, rimane pur vero che questa mosca, nei momenti paradossali dell’esistenza, può sbattere in continuazione contro il vetro senza mai trovare un modo per uscirne. Massaro osserva infatti come in alcune circostanze dell’esistenza ci si trovi di fronte a locuzioni linguistiche che rispecchiano perfettamente la paradossalità di espressioni come “Sii spontaneo!!”. Il modello filosofico di questa paradossalità risiede nel celeberrimo paradosso “Tutti i cretesi sono bugiardi” di Epimenide di Creta. Massaro sottolinea come spesso nell’esistenza ci troviamo di fronte a problemi analoghi all’antinomia del “Mentitore”. La difficoltà logica di questo famoso paradosso è stata affrontata da eminenti filosofi fra cui il grande Bertrand Russell che, attraverso la “teoria dei tipi logici”, fornisce ancora oggi, la soluzione per poter uscire dalla bottiglia di Wittgenstein.

Massaro fa notare come, applicando la teoria dei tipi logici - per cui qualunque cosa presupponga tutti gli elementi di una classe non può essere un elemento della classe - al *counseling* filosofico, si possa prendere effettivamente distanza dall’urgenza del problema del consultante per concepire strategie concettuali a un livello logico superiore, rispetto ai termini stessi del problema (p. 79). Bisogna così uscire dalla trappola della riflessività della soluzione tentata per guadagnare un punto di vista nuovo, una prospettiva diversa, un’altra *Weltanschauung* come soluzione tanto cercata. Il culmine della ricerca di Massaro, rispetto all’applicabilità della logica alle questioni complesse e apparentemente prive di vie d’uscita nell’esistenza, è rappresentato dalla *logica fuzzy*, o letteralmente “logica sfumata”. Secondo l’autore, questo tipo di logica formale, dotata di tavole di verità e inferenze vaghe, seppur quindi con valori di verità un po’ più sfumati, rappresenta un ampliamento della logica classica e aiuta a decifrare meglio una realtà

fluida e complessa che non abbisogna quindi di un criterio “binario” di verità o falsità per descrivere la realtà, ma si propone di indagarla nei suoi aspetti più fluidi e complessi. Questo approccio consente a Massaro di sollevare la consulenza filosofica dal paradosso per cui l’universalità dell’argomentare di tipo teorico-formale possa difficilmente conciliarsi con l’aspetto pratico proprio della particolarità esistenziale dei problemi dell’individuo.

Questo interessante risultato ci mette allora in grado di tornare al nostro problema posto all’inizio e cioè: è davvero un paradosso quello per cui la consulenza filosofica possa offrire chiarificazioni senza dare certezze, e, in tal modo, alleviare il senso di sofferenza rispetto a certi enigmi della vita, trasmettendo così benessere senza per questo essere considerata una forma di psicoterapia?

Se applichiamo il precedentemente citato asserito di Austin alle nostre domande, scopriamo che i termini linguistici utilizzati non sono proprio così “puliti” poiché la loro significazione non è stata ancora chiarita. Può darsi infatti, che le nostre questioni siano generate da un semplice fraintendimento proprio al modo strumentale di intendere la consulenza filosofica. Dire che essa chiarisce senza dare certezze e che dà benessere senza essere psicoterapia, non significa forse rispondere alla domanda: qual è il suo scopo? L’urgenza di questa domanda si fa qui pressante: qual è il vero scopo della consulenza filosofica?

A queste questioni risponde lo scritto di Neri Pollastri, che oltre ad essere stato il primo consulente in Italia ad aver messo “in pratica” la filosofia come consulenza per la vita, pone la questione della consulenza filosofica relativamente alla sua finalità.

Il suo intervento mostra un confronto fra il giocatore di biliardo e il consulente filosofico, giungendo a dimostrare come nella consulenza diretta agli individui, e dunque con uno spostamento dal piano dell’universale al piano del particolare, agisca l’apporto fondamentale della teoria. Il giocatore di biliardo, infatti, pur agendo

Phronesis

su un piano pratico del gioco - portando dunque delle regole formali di geometria piuttosto che di fisica sul piano dell'agire ludico - non si costruirà mai "una teoria filosofica del biliardo" perché la sua attività è «non solo *pratica*, ma anche *finalizzata a un obiettivo*: vincere la partita» (p. 86). Per la consulenza filosofica le cose stanno diversamente: il suo fine non è strumentale alla vincita di una partita, ma anzi è contenuto nello stesso senso essenziale al filosofare. Ciò significa che come per la filosofia vale il principio per cui essa è amore disinteressato per il sapere, così anche per la consulenza filosofica si può ben affermare che il suo scopo non consiste - seppur in maniera indiretta - nel mero stato di benessere che essa conferisce, ma è ravvisabile nello stesso esercizio del filosofare. Sebbene all'interno di una prospettiva di aiuto del consultante, il consulente filosofico ha come scopo quello di *aiutare a filosofare*. Questo tipo di consulenza ha per oggetto l'ascolto e il dialogo, l'analisi critica attraverso lo svelamento dei presupposti impliciti del pensiero del consultante e infine la scoperta di nuove connessioni di senso per fornire nuove chiavi di lettura al problema esposto. In tal senso, diversamente dal giocatore di biliardo che muove, attraverso tecniche legate a continue variabili, l'azione del pensiero verso l'esterno (le palle sul biliardo), il consulente filosofico fa qualcosa di diverso: muovendo il pensiero *dentro* il consultante, egli fa teoria perché «proprio questa diverrà pratica nel corso del dialogo: lo diverrà muovendo le idee del consultante quanto quelle del consulente» (p. 8). Ne viene che, secondo Pollastri, confermando quanto espresso in *nuce* dal pensiero di Achenbach, il consulente filosofico fa pratica *giustappunto* facendo teoria. Si tratta propriamente di una meta-teoria praticante che si costruisce, cioè, solo come processo riflettente e pratico, o meglio, nel suo farsi.

Ad offrire un ulteriore e prezioso contributo al carattere "*meta-*" della consulenza filosofica, in cui teoria e pratica interagiscono

Phronesis

senza essere incongruenti, è lo scritto di Mario Tanga che, fornendo alcune analogie della consulenza filosofica con altre forme di consulenza fino a definirla simile all'agire di un elastico fra i contenuti teorici e le applicazioni quotidiane, giunge ad affermare che la «metacognitività può essere assunta come elemento chiave, identificativo del proprio specifico in quanto il prefisso *meta-* indica la possibilità di ulteriorità, di differimento, di oggettivazione che le nostre capacità cognitive ci offrono. In tal senso la filosofia coincide con l'umano, in quanto si rivolge proprio a quella dimensione che è definitoria dell'uomo: la mente il pensiero, l'astrazione, l'oggettivazione tramite la strutturazione di contenuti cognitivi, con tutto quello che ne deriva» (p. 33). Lo stesso carattere cognitivo della filosofia consente così di intendere il suo cammino come un percorso di "umanizzazione dell'umano" come piena attuazione della potenzialità dell'uomo. Su questo fondamento la consulenza filosofica può così mettersi alla ricerca della via giusta da intraprendere rispetto ai problemi del consulente attraverso i suoi stessi strumenti logici, argomentativi e razionali. L'incontro fra universale e particolare si esplica anche nel rapporto dialogico fra soggetto storico e oggetto (dei propri pensieri), linguaggio e pensiero, forma e contenuto. Questa dialogicità è tale in un'interazione circolare dove i termini del dialogo si costruiscono strada facendo, in un equilibrio fra storicità dell'esistenza e astoricità della teoria. Ciò può avvenire poiché, secondo Tanga, intervenire attraverso la filosofia sulla dimensione astratta della nostra soggettività, significa intervenire sugli atti concreti della vita.

Ad operare una riabilitazione del carattere "pratico" della consulenza filosofica è il testo di Mario Micheletti che, tracciando un'approfondita analisi rispetto alla recente rinascita e rivalutazione dell'etica come forma di sapere pratico, ricolloca la consulenza filosofica all'interno di questo panorama riabilitando in tal

Phronesis

modo la dignità della sua valenza pratica (p. 19). I due filoni che contraddistinguono questo ritorno all'aspetto pratico della filosofia riguardano da un lato la rinnovata incidenza sull'etica attuale di studi storico-filologici riguardanti l'etica antica, e dall'altro la direzione dell'etica pratica o etica applicata. A rappresentare il primo filone, oltre all'apporto della filosofia analitica britannica rispetto a un debito aristotelico, è il contributo di Martha Nussbaum che riprende il pensiero dei filosofi ellenistici in contrasto con Foucault, sostenendo che l'uso della ragione è la tecnica più appropriata che ci rende autenticamente liberi e ci fa fiorire in quanto uomini. A tal proposito, Micheletti afferma: «la Nussbaum mette giustamente in guardia dalla tentazione forte oggi di assumere la filosofia *semplicemente* come *stile di vita* più o meno *disgiunto* da rilevanti strutture *razionali o argomentative* (p. 20).

Il secondo filone, come già accennato, riguarda lo sviluppo dell'etica pratica e applicata, contrastante con quella tendenza che invece, si limita a identificare l'etica filosofica *tout court* con lo studio logico dei concetti morali connesso a una certa ripresa dell'utilitarismo. Micheletti rileva acutamente che la critica alla stessa metaetica analitica da parte della filosofia anglosassone avrà come effetto quello di rivolgersi ad una valorizzazione dell'etica aristotelica delle virtù. Quest'ultimo aspetto si rivelerà importante per quel filone che si riferisce al rinascente interesse per il carattere pratico dell'etica e, in particolare, alla «cosiddetta riabilitazione della filosofia pratica in Germania» (p. 21). Tale fatto si verifica grazie ad un andamento contrario rispetto al principio del pensiero moderno per cui la ragione è ridotta solo a ragione della scienza e anche rispetto a quella tendenza che separa la dimensione etica da quella politica. Negli anni '50 si assiste così a una rinascita della filosofia pratica che si richiama alla filosofia di Platone e Aristotele rivendicando la concezione classica del sapere pratico e l'unione fra filosofia e pratica. Nei suoi esponenti maggiori si ri-

Phronesis

cordano Leo Strauss, Eric Voegelin, Hanna Arendt e Hans Georg Gadamer. Altri contributi relativi alla ripresa di Aristotele sono rintracciabili nella filosofia anglosassone degli anni '60, nel pensiero di Apel e Habermas e in quella di MacIntyre. L'intento di tutti loro rimane in generale quello di mettere in discussione i criteri normativi che presiedono alla dicotomia pubblico-privato nelle tendenze utilitaristiche. Micheletti sottolinea che, all'interno di questo quadro, la consulenza filosofica intesa come terapia deve essere assunta costantemente come oggetto di valutazione critica, poiché la sua valenza rischia di essere riduttivamente strumentale, senza essere diretta all'intera prassi umana e dunque lontana dagli insegnamenti aristotelici.

A ribadire questo legame fra filosofia e vita, proprio al sapere ellenistico, è lo scritto di Grotti che, attraverso un'analisi attenta delle istanze di Andrea Poma, giunge ad asserire che «la filosofia pone problemi in modo disinteressato, poiché la soluzione del problema non è lo scopo ultimo. L'ostacolo è prima di tutto un luogo da abitare. Il "concetto" non è la risposta a una domanda, ma la domanda stessa» (p. 28). Tuttavia, afferma sempre Grotti, l'interesse pratico del consultante è accompagnato da un interesse pragmatico. Se infatti, i pregiudizi sul filosofo riguardano in genere, la sua supposta "sapienza su tutto" e il fatto che sia un venditore di fumo, ne viene che il miglior modo per uscire dalla prospettiva dell'aspettativa è quello di non attribuire un interesse pragmatico alla filosofia - offrendo così una via d'uscita al consultante - ma semmai quella di consentirgli una maturazione umana. Solo in tal modo è possibile che l'interesse pragmatico si diriga verso quello pratico e quest'ultimo, verso quello teoretico: «un vero e proprio percorso di formazione, di *paideia*...» (p. 29).

Sebbene si evinca dal pensiero di Grotti che il sapere pragmatico possa avere un senso solo all'interno di un quadro "non strumentale" della consulenza filosofica, Marionoff non la pensa in

questo modo. A sottolinearlo è il testo di Maria Chiara Milighetti che, analizzando il pensiero di Marinoff contenuto nel testo *Le pillole di Aristotele*, si riferisce alla possibilità del consulente di offrire al consultante un ampio *range* di soluzioni possibili al suo problema. In questa offerta, guadagnata attraverso la fase dell'ascolto e del dialogo fra consulente e consultante, dove si perviene ad una mutazione delle "credenze" del consultante, sarà poi compito del consulente indicare la migliore soluzione da applicare al problema. Questa modalità di intendere la consulenza filosofica come tecnica di *problem solving* è stata più volte soggetta a critiche fra cui, sottolinea la Minighetti, «la più pressante è quella di far uso di un irenismo metodologico e filosofico che se da una parte significa "tolleranza", dall'altro si prostra ai nuovi idoli del pluralismo e del sincretismo per i quali ogni tradizione, concezione, ideologia è "buona e virtuosa" nella misura in cui "serve" a conseguire il fine prefissato» (p. 43). Ad avvalorare queste affermazioni è la metafora di Achenbach citata dai curatori del testo in questione: «il consulente filosofico è come un istruttore di navigazione che sale su una barca in difficoltà e si affianca al timoniere; insieme controllano gli strumenti, guardano carte, tracciano rotte, studiano i venti; ma il consulente non prende il posto del capitano, non guida lui la barca nemmeno temporaneamente, finché il problema non sia risolto. Chi fa le scelte alla fine è sempre e soltanto il consultante; il consulente ha il dovere professionale di aiutarlo a fare chiarezza nelle sue idee, ma poi deve lasciare libertà di azione all'altro» (p. 16).

Se i contributi degli autori finora esposti hanno fornito maggiori delucidazioni sul fine della consulenza filosofica e sul suo carattere pratico in relazione al rigore del suo argomentare, rimangono ancora da approfondire alcuni aspetti applicativi di essa. Mi riferisco ai contributi di Cavadi, Funghi e Bernardi che, all'interno di ambiti diversi, dimostrano quanto l'applicazione della consulenza

filosofica possa valere in campi quali la scienza, la bioetica e la religione.

Il testo di Cavadi ci riporta alla questione pregiudizievole per cui speculazione filosofica e ricerca scientifica debbano correre su due binari paralleli senza scontrarsi e senza incontrarsi mai (p. 45). Cavadi cerca di analizzare il motivo per cui questo sia avvenuto. Partendo dal fatto che a muovere Einstein all'interesse scientifico sia stata la molla della curiosità intellettuale, egli si domanda fino a che punto arrivi effettivamente la nostra volontà di sapere. Dall'esperienza maturata in ambiente scientifico, l'autore afferma che la prospettiva dello scientismo, per cui ciò che va oltre la scienza o non esiste o non ha importanza, è ormai un fenomeno diffusissimo. Al contrario, investire energie nell'ambito scientifico, significa anche porsi domande "meta-scientifiche" sebbene il fatto di «chiarire le caratteristiche essenziali di una scienza, l'ambito delle sue possibilità, la validità dei suoi metodi, i suoi limiti strutturali (in una parola: il suo statuto epistemologico), sia un compito di per sé filosofico» (pp. 46-47). Cavadi afferma che, anche se non tutti avvertono questa esigenza di consapevolezza critica sui fondamenti della propria disciplina, non bisogna dimenticare che l'intento proprio ad Einstein di decifrare l'universo e al contempo di capire *come esso sia strutturato*, ha accomunato per ventitré secoli (dal V a.C. al XVIII d. C.) filosofi e scienziati al punto che non c'erano due modi differenti per definire le due professioni. La profonda riflessione di Cavadi insegna inoltre che ogni scienziato è innanzitutto un essere umano e, come tale, non può sopprimere le domande di senso, siano esse esistenziali, etiche o metafisiche. Rimuoverle, reprimerle, dice l'autore, è costoso, almeno quanto rimuovere una nostra più autentica passione. Nonostante la viva esortazione a muovere lo scienziato in questa duplice direzione - epistemologica da un lato ed esistenziale dall'altro -, l'autoironia di Cavadi ci fa riflettere sul

fatto che questo intento non abbia ancora sedotto nessuno e che, ad oggi, l'opinione tradizionale più diffusa sullo scienziato sia quella per cui egli debba accrescere indefinitamente il patrimonio di conoscenze scientifiche dell'umanità senza perdere tempo ed energie nel preoccuparsi dell'uso che di tali scoperte faranno gli industriali, i tecnici, i militari, i politici (p. 50). Senza addentrarsi in questioni specifiche proprie a episodi come Hiroshima e Nagasaki, Cavadi osserva sarcasticamente che è proprio di ogni sistema socio-economico-politico il fatto di utilizzare i risultati della ricerca scientifica strappandoli ad una loro - presunta - "neutralità" ideologica. È allora in tal senso che se lo scienziato non assolve a domande proprie all'uomo, almeno ha il diritto e il dovere di assolvere alle domande di un cittadino che aspiri alla costituzione di una *polis* democratica. Elencati gli ambiti in cui la filosofia può essere consultata dallo scienziato, l'autore, citando Hans Jonas, sottolinea con umiltà intellettuale anche la responsabilità del filosofo nei confronti dell'uomo di scienza. Si tratta infatti di mettere di fronte i filosofi alla responsabilità di aver «abdicato ad affrontare le cose della natura» e soprattutto vanno pazientemente aiutati ad uscire dall'arroccamento "idealistico" del polo spiritualistico dell'eredità dualistica» (p. 52).

In continuità con il pensiero epistemologico appena esposto è il testo di Patrizia Funghi che analizza l'apporto della consulenza filosofica nelle questioni di bioetica e più precisamente nell'affrontare l'idea della morte. L'autrice, mettendo in rapporto il senso drammatico proprio alla ricerca esistenziale sulla morte (ad opera di autori come Epicuro, Heidegger e Sartre), alla sua definizione biologica evidentemente più precisa ma certamente riduttiva, giunge ad affermare che mentre da un lato, si assiste al disperato tentativo della ragione di trovare una rassicurante spiegazione al fenomeno del "morire", è pur vero che dall'altro emerge sempre più con forza l'esigenza di una rivendicazione del diritto

Phronesis

ad una morte naturale. Per “naturale” non si intende qui biologico o fisiologico, riguardante dunque il decesso per esaurimento delle forze vitali causato dalla vecchiaia, ma il suo significato più proprio ravvisabile nel concetto di dignità umana: «la dignità più alta della morte sta forse nel “viverla”, interpretandola come coronamento, vertice di tutta la vita, al di là dell’età biologica dell’individuo» (p. 56). Secondo la Funghi, la morte può avere senso soltanto attraverso la vita concepita come realizzazione di valori. A tal proposito la concezione heideggeriana della morte in relazione alla vita, intesa come possibilità dell’impossibilità dell’esserci, meglio si presta a comprendere quel senso di autenticità che l’individuo deve condurre nella propria esistenza. Testimonianza del vivere autentico è l’angoscia come esser-per la morte. A questa angoscia l’uomo risponde con alcune tipologie di atteggiamento fra cui la sua esorcizzazione attraverso una vita di piaceri ed ideali, e la modalità sfuggente che gli individui adottano, precipitando così - potremmo dire heideggerianamente - nel mondo del “*si*”. Tuttavia, secondo altri pensatori come Seneca, la morte dovrebbe essere accettata come un fatto naturale, un destino ineluttabile che non dovrebbe nemmeno indurre a piangere i nostri cari. Gli stessi riti funebri a cui assistiamo oggi, rappresentano un camuffamento del senso autentico con cui la morte dovrebbe essere vissuta. La società moderna rifiuta la morte in quanto sentita come brutta; accade che si assista sempre di più a una “medicalizzazione” della morte, perché non volendo abbassare le armi di fronte al morire, la nostra società tende a provocare inutili sofferenze, attraverso interminabili accertamenti medici e sproporzionate terapie che sottopongono l’individuo alla sofferenza del proprio decadimento, privandolo così della sua dignità di uomo morente. L’autrice individua infine nella serenità il senso autentico della morte, una morte in relazione alla vita che comprende quest’ultima all’interno di un orizzonte di immortalità.

Phronesis

Questo carattere ci è offerto dalla memoria, e dal ricordo dell'Altro ma anche dal fatto che la vita sia un percorso il cui valore è dato dalla «qualità dell'attimo presente» (p. 81). Un tale atteggiamento non contraddistingue certo la nostra società che, attraverso la scienza e la tecnologia, tenta di allontanare il momento della fine. I professionisti sanitari, afferma la Funghi, inneggiando al fatto che la morte sia un fenomeno “curabile”, sono responsabilmente chiamati ad operare tenendosi in equilibrio tra i deliri di onnipotenza e frustranti sensi di sconfitta, al fine di acquisire una sufficiente umiltà che impedisca qualsiasi forma di accanimento terapeutico. Il confine dell'intervento medico si situa laddove esso si fa rispettoso della dignità dei valori dell'individuo. Il medico è chiamato dunque ad occuparsi di questioni di bioetica che non lo esimano quindi dalla fatica e dalla sofferenza rispetto alla situazione delicata del paziente. In questa prospettiva, dovrebbe inserirsi anche il chiarimento di concetti filosofici quali quello di vita, morte e persona, che recentemente è divenuto tanto più urgente nel momento in cui la medicina si è scostata dai criteri di morte tradizionale occupandosi di quelli basati sul cervello (p. 63). Hans Jonas ha osservato che il concetto di morte cerebrale è divenuto centrale nella nostra cultura dal momento in cui è nata l'esigenza di conferire liceità ai trapianti. In virtù di questa asserzione, la Funghi giungerà a sostenere che «occorre non confondere la definizione concettuale di morte, di competenza filosofica, con l'individuazione dei criteri di accertamento, di chiara competenza medica» (p. 64). Solo all'interno di un quadro che tenga ben distinti i due ambiti si può riconoscere l'interazione fra le due parti. È dunque chiaro che medicina e filosofia debbano interagire rispetto a una chiarificazione del concetto di morte nel momento in cui esso si riferisca alle decisioni pratiche, alle norme etiche e giuridiche sottese ad ogni singolo caso.

Alla luce di queste considerazioni, emerge dunque il fatto che

della morte si debba parlare e non tacere, sia che si tratti dell'ambito bioetico, sia che ci si rivolga alle riflessioni esistenziali che ci ha offerto la storia della filosofia.

Cosa significa, infatti, per un filosofo, fare esperienza, ovvero praticare la morte? A spiegarcelo è Walter Bernardi che, partendo dall'eredità dei filosofi antichi, ci spiega il concetto di sterilizzazione della drammaticità della morte. Il fondamento di questo fenomeno è costituito dal fatto che i Greci intendessero la morte come una "soglia", un limite che, quale sia il destino successivo, «affida comunque la sofferenza angosciata dell'attesa al suo al di qua, alla vita stessa, e non alla morte o dopo la morte» (p. 67). A partire da Epicuro, passando dal pensiero di Platone per giungere a quello di Seneca, Bernardi individua una tendenza a considerare l'esperienza della morte nei termini di accettazione serena e razionale, quasi che la morte non possa essere considerata, come dice Epitteto, "un male vero" (p. 68). Tuttavia, vi è una frattura rispetto al modo classico di intendere la morte e quello attuale proprio all'Occidente e ed essa è ben espressa dal pensiero di Agostino. L'indagine presentata da Bernardi mostra come lo stesso filosofo sia protagonista di due differenti esperienze di morte che attestano questo passaggio. Nel caso della morte di un carissimo amico, Agostino, ancora brancolante nei dubbi del manicheismo e senza il conforto di una fede, narra che, se da un lato non aveva saputo compiere il messaggio socratico di accettazione razionale della morte, d'altro canto aveva vissuto la scomparsa dell'amico con atroce dolore. Unico sollievo: il pianto. Solo il pianto aveva preso il posto dell'amico fra le delizie del suo spirito. Tuttavia, qualche anno dopo, in occasione della morte della madre Monica, Agostino si trova combattuto fra la posizione socratica e l'impulso alle lacrime. Questa indecisione, da cui scaturisce grande mestizia e sofferenza, testimonia la radicale frattura «che la religione cristiana aveva introdotto nell'orizzonte della riflessione

Phronesis

classica sulla morte» (p. 70). Il contrasto fra la morte di Socrate e quella di Cristo ravvisabile nell'espressione disperata: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato", ben rappresenta il cambiamento di prospettiva sulla morte. Secondo Bernardi, questo mutamento si radica nella convinzione che sia nel Nuovo che nel Vecchio Testamento è presente l'idea per cui Dio ha creato tutte le cose, ma non ha creato la morte. Se la morte non rientra nella creazione, ne viene che per ebrei e cristiani, la morte non può essere un fatto naturale, bensì la conseguenza della disobbedienza dell'uomo ai disegni divini. La morte per un cristiano ha quindi senso solo alla luce della dimensione escatologica della "Gerusalemme celeste" ad opera del giudizio universale. Ecco perché, per il cristiano la morte continua ad essere una lacerazione straziante, un dramma che è stato provato sul corpo anche da Cristo. Pur nel dolore di questa dipartita, il cristiano tenta, nella speranza della resurrezione, di alleviare il suo dolore, trovando così nel pianto il balsamo alla propria sofferenza. Si vede come lo stesso Agostino troverà conforto nel pianto alla madre morta; nella consapevolezza cristiana di questo atto, Agostino ci conforta inoltre sul fatto «che anche per chi resta - abbia o non abbia fede in un destino ultraterreno -, è profondamente umano e certamente salutare, di fronte alla morte degli altri, abbandonarsi al pianto piuttosto che fare violenza ai sentimenti, come pretendevano i greci (e pretendono i musulmani)» (p. 72).

Phronesis

Libri per la pratica

Analisi

Gian Piero Quaglino - Augusto Romano, *A spasso con Jung*, Milano, Raffaello Cortina, 2005

di Andrea Poma

I due autori di questo libro, ambedue studiosi e «appassionati lettori» (p. 9) di Jung, professore di psicologia il primo, analista il secondo, ci propongono Jung, ma anche se stessi come compagni di passeggiate. Ciò proviene evidentemente da un'esperienza propria, che chiunque l'abbia vissuta sa quanto sia importante: le passeggiate in compagnia di un maestro, durante le quali, nella libertà disinteressata e indipendente da protocolli scientifici o disciplinari, nella riflessione comune e nella conversazione senza conclusione predefinita, propria appunto di quel modo caratteristico di camminare, lentamente e senza meta, che è il passeggiare, si sviluppano intuizioni, si svolgono argomenti, si confrontano opinioni, in breve si “scambiano idee”, con inestimabile edificazione reciproca e, non di rado, con proficui risultati per il successivo ritorno al comune procedere della vita e del pensiero. Il passeggiare insieme è sempre stato una modalità importante dell'amicizia e con questo libro i due autori, amici di Jung, ci ripropongono tale modalità in tempi e condizioni in cui essa è ormai tutt'altro che scontata.

A partire da questa proposta, consideriamo dunque innanzitutto il genere letterario a cui questo libro appartiene, per il quale esso è rilevante per il contesto della consulenza filosofica. Si tratta di un genere letterario che vanta una lunga e nobile tradizione: il *livre de poche*. Questa espressione non indica meramente una dimensione “tascabile” dell'edizione, ma, in modo ben più significativo, il luogo in cui esso va riposto e l'uso che ne è consigliato. Questo

Phronesis

libro sta in una tasca laterale della giacca di chi passeggia, a portata di mano, perché di quando in quando, in occasione di una sosta per riposare o per soffermarsi a contemplare un bel fenomeno meteorico o ad osservare una curiosità botanica, si possa estrarlo con gesto naturale, quasi senza pensarci, aprirlo in un punto quasi a caso, leggere brevemente ciò che vi è scritto e poi proseguire la passeggiata lasciando che le riflessioni suscitate da quanto letto compiano i loro movimenti nella nostra mente e nel nostro cuore, si combinino tra loro, si incontrino con le nostre esperienze di vita, con le nostre opinioni personali, talvolta anche con le preoccupazioni e le soddisfazioni, con le certezze e i dubbi, con le tristezze e le gioie, in uno svolgimento che procede tranquillo e senza affanno, libero e senza meta, in piena armonia con il movimento del nostro corpo, con il passeggiare.

In altri tempi questa attività, o meglio questo ozio, era abituale e costituiva una parte integrante e significativa della “vacanza”, sia di quella quotidiana, di breve durata, prima o dopo una giornata di lavoro, sia di quella occasionale, di più lunga durata, al mare o ai monti. Oggi molto è cambiato, non solo per il carattere frenetico della vita quotidiana, sul quale non voglio aggiungere ovvietà alle tante in circolazione, ma anche per la concezione “performante” che si ha della vacanza. Fare vacanza vuol dire dedicare del tempo ad attività intensive, sport, feste, avventure, vuol dire gareggiare con sé e con gli altri nell’affermazione, nell’esibizione e nella conferma di sé di fronte agli altri e spesso sugli altri, vuol dire inebriarsi di sforzo e di tensione. Per questo non si riesce nemmeno più a comprendere come, in altri tempi, per vacanza in montagna si intendesse un soggiorno in una noiosissima località di mezza montagna, senza sport invernali, senza *shopping* né vita notturna; come, in altri tempi, per vacanza al mare si intendesse un soggiorno in una località tranquilla, senza estenuanti gite in barca, sfibranti nuotate, intenso chiacchiericcio sotto

Phronesis

L'ombrellone su spiagge sovrappopolate, attrezzati di musica perpetua e ostinata, untuose creme solari, bibite e danze, nuove ogni anno e sempre più improbabili. Non si riesce nemmeno più a comprendere come camminare in vacanza possa non consistere in *footing* estenuanti o in affollate maratone simili a migrazioni di gnu, ma nel passeggiare. Eppure per generazioni e generazioni proprio la passeggiata era l'attività più consueta della vacanza in mezza montagna o in riva al mare fuori stagione o anche ogni giorno nel proprio luogo di residenza, prima di chiudere la giornata nel riposo notturno. Che senso possono mai avere passeggiate di questo tipo, soli o con un amico, senza meta, senza scopi e senza risultati da raggiungere? Uno degli elementi più importanti per la risposta a questa domanda è appunto un libro, piccolo abbastanza da stare in una tasca, costituito di brani episodici, indipendenti tra loro, tanto brevi da poter essere letti occasionalmente e senza ordine, colmo di spunti per sollecitare la nostra mente e il nostro cuore ad un movimento intelligente e gustoso, eppure quieto e umanamente proporzionato, proprio in totale accordo con il movimento fisico del passeggiare.

È evidente il rapporto tra quanto detto e le tematiche della consulenza filosofica. Quest'ultima infatti non esaurisce le sue possibilità nel colloquio tra consulente e consultante in uno studio professionale o nei procedimenti di formazione o di *training* in una *équipe* di lavoro o in una azienda, ma contempla anche possibilità altrettanto importanti di formazione e di perfezionamento di sé in una prospettiva ludica. Proprio in Italia si realizzano da tempo interessanti esperienze di "vacanze filosofiche", perché non allora anche una "passeggiata filosofica"?

Il libro di Quaglino e di Romano, mi sembra, si presenta in questa prospettiva e perciò è essenzialmente diverso e molto più interessante di tanti libri italiani e stranieri, apparsi in questi ultimi anni e talvolta con notevole successo, che si propongono invece,

Phronesis

in modo presuntuoso e fallace, come scrigni di sapienza filosofica o campionari di pillole filosofiche, in cui trovare la soluzione ad ogni problema e la cura di ogni male. Si tratta di un libro articolato in capitoli brevissimi, ognuno dei quali prende il titolo e lo spunto da una frase di Jung, per poi proporre brevi citazioni tratte da ogni parte e decontestualizzate, accenni a casi clinici, ma solo in frammento, e considerazioni personali degli autori sul tema in argomento. L'intenzione che guida la scelta e la composizione di questi elementi non è mai il gusto della citazione più o meno brillante o curiosa, come la si può trovare sulla *Settimana enigmistica* o nei biglietti dei cioccolatini; non è mai la pretesa di abbozzare una teoria accattivante o consolante; non è nemmeno la presunzione di proporre una lettura filosofica in senso rigoroso, che necessita invece di una stanza chiusa (o di una stufa), di una sedia e di un tavolo, di impegno, fatica e di tanto lavoro. L'intenzione è piuttosto di produrre, attraverso l'ispirazione e la sollecitazione offerta da brevi citazioni eterogenee, da spunti di riflessione suggeriti dagli autori e dalla libera e imprevedibile associazione di questi elementi con l'esperienza, la storia e la personalità attiva del lettore, una meditazione elevata eppure semplice, profonda eppure lieve.

Ognuno dei brevi capitoli è scritto con finezza di stile e si propone non con il tono apodittico della teoria o dell'insegnamento, ma con il tono sobrio e riservato del suggerimento e della proposta. Certo si può considerare questo libro come appartenente a buon diritto alla gloriosa tradizione del moralismo filosofico, ma non perché pretenda di "fare la morale" al lettore né di "trarre la morale" su ogni discorso. I capitoli non terminano con una sentenza morale, anche nelle sezioni più didascaliche, come "Transiti" o "Un consiglio avveduto". Questo libro si situa nella linea del miglior moralismo filosofico per ben altre ragioni. Le teorie interpretano i fatti; i fatti e le teorie insieme determinano le ca-

Phronesis

ratteristiche delle culture, nel loro susseguirsi e differenziarsi. Ma poi sempre vi è stata e ancor oggi vi è l'esigenza di testi letterari e filosofici che accompagnino il singolo individuo così come le mentalità e i costumi in generale ad adeguarsi alla cultura presente. Questo processo è assai lungo e laborioso: questo è il motivo per cui quando studiamo la storia delle culture prestiamo più attenzione alle avanguardie che le determinano che non al lungo travaglio individuale e collettivo delle società per riconoscerle e per adeguarvisi. Il moralismo filosofico, nel suo significato migliore, si è sempre rivolto ai costumi generali e agli individui comuni per aiutarli in questo processo di assimilazione, di interpretazione e di applicazione nella vita quotidiana delle novità nei fatti e nelle teorie. Per rendersi conto di ciò basti pensare a quante centinaia di anni e a quanti romanzi e saggi filosofici sono stati necessari per adeguare i costumi della società ai fatti e alle teorie che hanno costituito il passaggio dalla concezione feudale a quella borghese della proprietà, dell'autorità o dell'amore. Gli scritti dei moralisti, così come anche questo libro, rispondono alla loro funzione non con un indottrinamento morale, dogmatico e spesso francamente meschino, ma, al contrario, con la sollecitazione al lettore a mettere in movimento i propri schemi pregiudiziali, a considerare liberamente e con apertura intellettuale i modi differenti di porre i problemi e di cercare le soluzioni. Si pensi alla distanza siderale tra il modo in cui Charles Perrault o Madame d'Aulnoy, presentando al proprio secolo incantevoli fiabe, rielaborando strutture narrative che non di rado hanno la vera e propria dignità del mito, le concludono immancabilmente con stucchevoli "moralì", che talvolta appaiono come vere e proprie mutande vittoriane per coprire le nudità delle statue, e il modo in cui Mozart e il suo librettista Schikaneder inseriscono nel grande mito iniziatico del *Flauto magico* deliziose "moralì", che sollecitano la partecipazione riflessiva del pubblico. Di questo secondo tipo

Phronesis

sono le conclusioni dei capitoli del libro di Quaglino e di Romano (quando ci sono). Un esempio tra i molti: «Ecco dunque la pienezza della vita, che include la comprensione (la compassione) per il nostro errore: cioè per il nostro errare: vagabondaggio senza traguardo, sbaglio senza malizia» (p.132).

Analisi

Emidio Spinelli, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico* (Roma, Lithos, 2005)

di Francesco Dipalo

Il libro di Emidio Spinelli, docente di Storia della filosofia antica all'Università di Roma "La Sapienza", introduce magistralmente un filone di antichistica, lo scetticismo accademico e neo-pirroniano, che la ricerca storiografica degli ultimi decenni ha lasciato ai margini delle rotte battute più di frequente, complice il "discredito", non scevro di malignità, seminato dagli stessi commentatori antichi.

Il linguaggio piano e lo stile scorrevole ne fanno una lettura stimolante e niente affatto faticosa, consigliata sia agli esperti del settore che al più ampio pubblico degli appassionati. Un testo, per molti versi, di grande attualità, perché dà credito e mordente ad un atteggiamento filosofico apparentemente "debole" e marginale, che rappresenta tuttavia un validissimo antidoto contro certe forme di nichilismo e di "fondamentalismo" dogmatico espresse dal mondo contemporaneo; ulteriore testimonianza di quanto, in fatto di saggezza, abbiamo bisogno di guardare alle nostre vere radici culturali, e non solo con curiosità intellettuale, ma con rinnovato spirito filosofico-pratico.

Il lavoro di Spinelli, beninteso, va "piegato" alla dimensione pratica. Ed è un'operazione, questa, che spetta ai filosofi praticanti. È tempo che il movimento metta da parte un certo qual "anti-accademismo" di maniera, e impari a dialogare - filosoficamente - con quanti nelle nostre università fanno della ricerca scientifica uno *stile di vita* coerente e produttivo. Con la consapevolezza che le pratiche in generale e la consulenza filosofica in

Phronesis

particolare, non possono esimersi da un confronto aperto e dialetticamente proficuo con le forme di filosofia tradizionali e con una rilettura in chiave storiografica di quanto vissuto, sperimentato e intellettualmente prodotto dalla Grecità. La tradizione antica rappresenta per i praticanti moderni un'immensa miniera, cui attingere stimoli, suggestioni, metodologie, strumenti di lavoro. Ma per far questo abbiamo bisogno della guida ferma ed esperta degli storici, veri e propri "nani" cui affidarci per poter riportare alla luce quei tesori sepolti da cui, probabilmente, dipenderà il nostro stesso futuro, di uomini, in primo luogo, e di professionisti, poi. Insomma, va dato a Cesare quel che di Cesare.

Dallo scetticismo, come emerge specificamente dalla lettura neo-pirroniana di Sesto Empirico - al quale Spinelli dedica gran parte dello spazio - ho tratto una serie di spunti utili per l'attività consulenziale. Il più importante, forse, deriva direttamente da un'esigenza attinente alla mia autobiografia professionale. Accostumato come professore di liceo ad un tipo di intervento "direttivo" o "coordinativo", faccio fatica a deporre quest'abito durante le sedute di consulenza. Dinanzi al racconto offertomi dal consultante, mi rendo conto di maturare, con lo scorrere del tempo, una certa "impazienza", che alla lunga potrebbe compromettere finanche la non-direttività dell'agire consulenziale, impedendo un completo dispiegarsi degli elementi narrativi e pregiudicando il successivo momento interlocutorio. Si tratta, a quanto mi è dato sapere, di un problema avvertito da molti colleghi.

La pratica dell'*epoché*, la sospensione del giudizio, può rappresentare all'uopo un valido espediente metodologico, nonché un vero e proprio "esercizio spirituale" apprezzabile sia in senso propedeutico sia come esperienza fine a sé stessa. Tenere a freno il proprio *Ego* giudicante, acquistando - *in fieri* - consapevolezza della visione del mondo di cui si è portatori in relazione al vissuto del nostro interlocutore è imperativo. In questo senso, il filosofo

Phronesis

consulente ha il dovere di essere un praticante al di fuori e al di là del momento specifico della sua prestazione professionale. Quantunque vada da sé, certamente, che l'uso di termini come "dovere" o "deontologia" rimandino alla più profonda dimensione vocazionale dell'esser filosofo.

Lo scettico, prendendo le distanze dalle varie forme di dogmatismo o di misticismo, si arresta *prudentemente* sulla soglia del *phainomenon*. Ovvero coltivando la coscienza che delle cose non si possa dire come esse siano in sé, ma al massimo come *si mostrano* alla propria soggettività, recide il nesso implicito in ogni forma di realismo (antico e moderno, teoretico o basato sul cosiddetto *sensu comune*) tra *estì* ("è") e *phainetai* ("sembra"), e di conseguenza sviluppa quell'equilibrio (*arrepisia*) o equanimità di cui abbisogna per condurre una vita scevra di turbamenti (*ataraxia*) e "mediamente patita" (*metriopatheia*).

Tenterò di attualizzare il linguaggio sestano per meglio introdurvi il lettore inesperto. Esperienza comune a chi si è laureato filosofo è che, di primo acchito, piuttosto che di filosofia sarebbe più esatto parlare di "filosofie". Lo studente (che siamo o che fummo), complice l'impostazione storica preponderante nelle nostre università, entra in contatto, progressivamente, con una serie di *corpora* dottrinali, più o meno organici, che risultano spesse volte in palese contraddizione l'un con l'altro. A differenza del biologo, del fisico o del medico, il filosofo fatica a costruirsi un'ideologia coerente al suo *status* professionale (e autobiografico). Se, in quanto "amante della sapienza", era partito alla ricerca di una qualche verità (forte o debole che fosse), si scopre presto o tardi dinanzi ad un bivio, o meglio preso in un'*aporia*, in un *cul de sac*: o dare l'assenso a questa o quella dottrina, maturando, magari, una personale visione *eclettica*, oppure abbandonarsi ad una sorta di nichilismo relativista, patendo uno scacco esistenziale prima ancora che professionale. Senza contare che i modi socialmente

diffusi e, per così dire, quasi pregiudizialmente cristallizzati di guardare al laureato in filosofia, lo relegano nella “vita reale” al ruolo di insegnante o di ricercatore (o peggio di inoccupato da riciclarsi in altri ambiti lavorativi), divaricando ulteriormente la forbice tra le aspettative iniziali e la successiva condizione *post lauream*. Non mi trattengo oltre: credo che, pur con le mille varianti che le singole biografie impongono, sia questione risaputa e alla quale molti cercano una via d’uscita scommettendo proprio sulle nuove professioni filosofico-pratiche.

Si impone, quindi, una ri-definizione di cos’è filosofia, o meglio di quale atteggiamento filosofico assumere, con a se stessi, in senso esistenziale ed “auto-terapeutico” o “auto-formativo”¹, da una parte, e nella relazione d’aiuto con i propri “clienti”, dall’altra. Ebbene, la peculiarità del modo scettico di guardare al mondo consiste nel prendere atto della inevitabile “dissonanza” (*diaphonia*) dei vari *logoi* filosofico-dottrinali, dissonanza che impedisce a chi pratica la ricerca (*skepsis*) di andare oltre la “fenomenicità” degli oggetti conoscitivi, evitando che gli stessi *logoi* col “sedimentarsi” si trasformino in altrettanti pregiudizi. Sulle cose in sé, insomma, non abbiamo alcun potere “epistemico”. Gli eventi fondamentali del nostro essere-al-mondo in quanto individui, vecchiaia, malattia, sofferenza, morte - ma anche gioia, eros, felicità, ecc. - come fatti in sé, rimangono al di là del nostro orizzonte conoscitivo. È sull’opinione che abbiamo delle cose che può e deve concentrarsi il nostro intervento filosofico². Ovvero, sull’idea che alcuni eventi o abiti siano in sé bene, mentre altri

¹ Onde sgombrare subito il campo dalla *vexata quaestio* della “terapeuticità” o meno dell’agire consulenziale, mi preme specificare che uso “terapeutico” e “formativo” col significato che questi termini avevano nel mondo antico, senza alcuna relazione con il pur variegato mondo delle psicoterapie contemporanee.

² Si pensi alla meditazione socratica della morte così come è espressa al termine dell’*Apologia* o al tetrafarmaco di Epicuro esposto nella celebre *Lettera a Meneceo*.

male. Tener desta l'attenzione e la consapevolezza dei nostri limiti epistemologici, sia sul versante personale che su quello più generalmente umano, ci aiuta appunto ad evitare il turbamento connesso al pregiudicare dogmaticamente questo o quell'aspetto del reale (*ataraxia*) e ad accettare con moderazione (*metriopatheia*) il nostro vivere quotidiano. Come afferma Sesto: «anche gli scettici, dunque, speravano di impadronirsi dell'imperturbabilità dirimendo l'anomalia degli eventi sia fenomenici che mentali, ma, non essendo in grado di riuscirci, sospesero il giudizio; e a questa loro sospensione seguì *casualmente* l'imperturbabilità, come ombra al corpo»³.

Ed è su questo punto, a mio avviso, che deve fondarsi lo statuto filosofico del consulente, sia nel rapporto intrapersonale che in quello interpersonale. Potremmo definirla una sorta di dimensione “zero”, che coglie lo spirito del ricercare nell'originarietà del suo manifestarsi, nell'atto stesso dello sprizzar fuori dalla sorgente del “non-so” socratico, nello slancio erotico e pacato al contempo dell'interrogare e dell'interrogarsi.

Tenere a bada l'“avventatezza” o “precipitazione”- Sesto direbbe: *propeteia* - nel dogmatizzare intorno alla propria narrazione autobiografica o a quella proposta da un eventuale consultante; coltivare indefessamente la capacità di porsi e porre domande, mantenendo intatta la curiosità iniziale; non dare requie al pregiudizio, qualunque veste assuma, “deflemmatizzando e vivificando” - come ama ripetere Achenbach⁴ citando un frammento di Novalis - con onestà e coerenza: questo è l'*askesis* (esercizio) fondante e

³ Sesto Empirico, *Lineamenti Pirroniani*, I 28 sg. Le traduzioni presenti nell'articolo appartengono ad E. Spinelli. I corsivi, ove presenti, sono miei. Da notare che il conseguimento dell'*ataraxia* non è un fatto “meccanico”, né un fine cui mira l'azione del filosofo, bensì una conseguenza “casuale” del suo modo di porsi dinanzi al mondo.

⁴ Gerd B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Milano, Apogeo “Pratiche filosofiche”, 2004. Il tema, del resto, affonda le sue radici nel pensiero antico, basti pensare al platonico *anakinein*, “mettere in moto il pensiero”, in *Menone*, 85b.

Phronesis

caratterizzante la consulenza (una sorta di *Ur-askesis*, contaminando il greco col tedesco).

Lo scetticismo, quindi, se debitamente assunto, è in grado di sciogliere quell'*aporia* "esistenziale" e "professionale" cui si accennava prima, rivelandone l'inconsistenza. Ri-determinato "a livello zero" l'originario atteggiamento filosofico, che affonda le sue radici nell'immediatezza sensibile ed emozionale del vivere e nella consapevolezza della sua problematicità, il dilemma tra il dover aderire ad una dottrina "positiva" piuttosto che ad un'altra, o di cedere alla tentazione del nichilismo, si dimostra non solo privo di senso, bensì pericolosamente anti-filosofico. Dare o negare il proprio assenso ad un'interpretazione del reale, ossia dire di una cosa (agendo e patendo di conseguenza) che *è* o piuttosto che *non è*, comporta la medesima "avventatezza" dogmatica. "Fondamentalismo" e "nichilismo" sono le due facce della stessa medaglia. Il corretto modo di porsi dello scettico suona piuttosto: "a me non è dato sapere se è o se non è".

Posizione, quest'ultima, che non va confusa con il "relativismo" metafisico e valoriale oggi imperante, né con alcuna a-razionale tentazione mistico-religiosa. Da un lato, perché, posto dinanzi all'affermazione che "tutte le cose *sono* relative", nel senso di indifferenziate, opinabili, caduche, lo scettico - il quale, come si diceva, non confonde l'*estì* con il *phainetai* - replicherebbe che "tutte le cose *gli sembrano* relative". Dall'altro, all'indeterminatezza indotta dalla duplice negazione mistica "né è né non è" - sto pensando, ad esempio, alle teologie negative di matrice giudaico-cristiano-islamica o al Buddismo Zen - preferirebbe ribattere *katà ten biotikén téresin*, ovvero riportando il discorso entro i limiti della dimensione "biotica" umana, di ciò che empiricamente si dà al soggetto concreto alle prese con una serie di stimoli naturali e culturali e con una quotidianità storicamente determinata.

Questi gli attualissimi "distinguo" formulati dalla viva voce di

Sesto per rispondere alle obiezioni mossegli da parte dogmatica: «In tal modo ci comportiamo anche quando diciamo ‘tutte le cose sono incomprensibili’; e infatti intendiamo ‘tutte’ alla stessa maniera e inseriamo a complemento ‘a me’, cosicché questo è ciò che vien detto: tutte le cose, quanto almeno ne analizzai tra quelle non evidenti indagate dogmaticamente, *mi* appaiono incomprensibili’. Questo modo di parlare, però, è proprio non di colui che si dichiara convinto del fatto che le cose indagate dai dogmatici sono di natura tale da essere incomprensibili, ma di chi annuncia la propria, *personale affezione*, ‘in base alla quale - sostiene - penso di non aver compreso, *io* - fino a questo momento -, nessuna di quelle cose, a causa dell’ugual forza di ciò che a loro si oppone’. Perciò anche tutte le obiezioni avanzate per farci cadere in contraddizione mi sembra che stonino di fronte alle cose da noi presentate a mo’ di annuncio»⁵.

L’accentuazione della dimensione concreta ed individuale del soggetto filosofante (*a me, io*), uomo tra gli uomini in carne ed ossa, cui si riferiscono personalmente delle *affezioni*, accomuna la visione del mondo scettica all’approccio consulenziale. A confrontarsi durante una seduta ci sono persone disposte a mettere in gioco il proprio vissuto fenomenologico ed esistenziale, che, per quanto “apribile” all’esame *per concetti*, non è mai riducibile ad essi⁶ e mantiene intatto all’inizio come alla fine, quel “particolare” *affettivo-autobiografico* verso il quale occorre che il consultante, con l’aiuto del consulente, si responsabilizzi, assumendolo con rinnovata consapevolezza. Dal canto suo, il filosofo professionista, pur

⁵ Sesto Empirico, *op. cit.*, I 200.

⁶ Per dirla con il filosofo francese Pierre Hadot, occorre aver sempre ben presente il legame indissolubile tra *logos* e *bios*, sforzandosi ogni volta di ricondurre il “discorso” alla “vita” concreta (ovvero a questa-persona-qui) donde trae origine. Di Hadot si vedano, per esempio, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005, *La filosofia come modo di vivere*, Torino, Arago, 2004 e *Che cos’è la filosofia antica?*, Torino, Einaudi, 1998.

mettendosi al servizio dell'ospite, di fatto intraprende insieme a lui una ricerca che deve essere, per quanto possibile, "libera", "gratuita", scevra da pregiudiziali di ogni genere. "Precipitare il giudizio" comporta, spesso, un pericoloso, a volte nefasto, "sbandamento" verso la pratica del *problem solving*. In altre parole, l'urgenza di individuare una questione "filosoficamente accettabile" all'interno della narrazione del consultante e di offrirgli una soluzione - apparentemente idonea - al suo problema, può far scivolare verso inaccettabili posizioni dogmatiche e direttive. La "condiscendenza" nei riguardi dell'ospite derivante da un *surplus* mal indirizzato di *syn-patheia* può rivelarsi, per altro, deontologicamente errata.

E - attenzione - non si tratta di questione da poco. È in gioco l'essenza stessa della consulenza, che se, per l'appunto, vuol dirsi "filosofica" deve guardarsi dal degenerare in tipologie di intervento "curativo", "consigliare", "spirituale" o "professorale", tutte ugualmente fondate su basi dogmatiche⁷.

L'intervento del consulente, pertanto, non può dirsi "curativo", nel senso medico-positivista (e tecnocratico) del termine. A differenza del medico, il filosofo "sa di non sapere". Ciò non toglie che, come lo scettico neo-pirroniano, egli sia animato da una "filantropia" di fondo che lo porta ad aprirsi all'Altro condividendo con lui i benefici "terapeutici" del suo *modus philosophandi*.

Ovvero: «Lo scettico, essendo *filantropo*, intende curare con il ragionamento, nei limiti del possibile, la vanità e la precipitazione dei dogmatici. Come dunque i medici delle affezioni corporee possiedono rimedi diversi per potenza e fra questi somministrano quelli forti a quelli che fortemente patiscono, quelli leggeri a colo-

⁷ D'altra parte, è qui opportuno rammentare che il "mettersi tra parentesi" non implica l'annullamento della personalità del consulente, ma la capacità di coltivare una *neutrale* apertura all'Altro, ossia il partecipare umanamente al racconto senza lasciarsi coinvolgere in esso, contaminandolo con personali soluzioni autobiografiche.

ro che (patiscono) in modo leggero, anche lo scettico presenta in tal modo argomenti diversi per forza, e rispetto a coloro che sono malati di precipitazione grave usa quelli solidi e in grado di eliminare vigorosamente la malattia dogmatica della vanità, quelli più leggeri, invece, rispetto a coloro che hanno la malattia della vanità allo stadio superficiale e facile a guarirsi e in grado di essere eliminata da argomentazioni persuasive di minor peso. Perciò colui che prende le mosse dalla scepsi non esita, a bella posta, a proporre *argomenti* talora vigorosi quanto a persuasività, talora addirittura apparentemente alquanto fiacchi, poiché spesso sufficienti, per lui, a raggiungere quanto si propone»⁸.

E di argomenti, il filosofo scettico non è affatto sprovvisto. Con precisione e dovizia di esemplificazioni, nel secondo capitolo Spinelli ricostruisce i dieci *tropoi* sestani, ovvero gli schemi argomentativi che sembrano precludere o condurre all'*epoché*. I primi quattro *tropoi* si fondano sulla relatività del soggetto giudicante, il sette e il dieci su quella dell'oggetto giudicato, il cinque, sei, otto, nove su entrambe; ciascuno calibrato per curare una specifica "malattia dogmatica". Correttamente assunti e praticati, ispirano cautela, rispetto, non-giudizio delle proprie disposizioni e di quelle dell'Altro, ovvero una completa apertura verso sé e verso il consultante.

A completamento del quadro, nel quinto capitolo vengono analizzate le cosiddette "voci scettiche", gli espedienti linguistici volti alla chiarificazione e alla purificazione del linguaggio ordinario (e di quello filosofico) da quelle scorie "irriflesse" e "cristallizzate" che inducono il soggetto ad atteggiamenti mentali dogmatici, recando con sé quel "surplus" di sofferenza e di disagio verso il quale è diretta l'azione "filantropica" e "terapeutica" del filosofo. Nell'ordine: *ou mallon* (non più, questo che quello), *aphasia* (non

⁸ Sesto Empirico, *op. cit.*, III 280-281.

Phronesis

dire, non pronunziarsi in termini perentori e definitivi), *isos* (forse, probabilmente, a quanto pare), *epecho* (sospendo il giudizio), “nulla definisco”, “tutte le cose sono indeterminate”, “a ogni discorso...” (se ne può contrapporre uno di “ugual forza” - *isostheneia*). Tutte quante sono volte alla negazione di fatto di ogni possibile semantica ontologica, che stabilisca una corrispondenza naturale e diretta tra *nomen* e *res*. Un vero e proprio “corto circuito” tra linguaggio e realtà. Come un “cronista” lo scettico si limita a registrare differenze ed analogie astenendosi dal giudicare, ossia dal compiere l’indebito salto dalla dimensione *fenomenica* a quella *noumenica*.

Per sottolineare l’esclusivo carattere funzionale e strumentale di tali elementi di “terapia del linguaggio”, ed impedire il loro “irrigidimento ideologico”, Sesto propone la celebre metafora del purgante: «Riguardo a tutte le espressioni scettiche, infatti, occorre presupporre questo, che non formuliamo asserzioni dogmatiche sul fatto che siano assolutamente vere, poiché invero sosteniamo che possono distruggersi addirittura da sé, eliminando se stesse insieme a quelle cose di cui si dicono, come i purganti, fra i farmaci, non solo espellono dal corpo gli umori, ma eliminano se stessi insieme agli umori»⁹.

La fluidità del *logos* scettico, dunque, lo rende di per sé “digeribile”. Non si tratta di scalzare un’opinione errata somministrando un’opinione corretta, né di sostituire una visione del mondo “difettosa” con una qualche verità. La logica dogmatica del “chiodo scaccia chiodo” viene rifiutata *in toto*. Il *logos* filosofico torna ad essere concepito nel suo ruolo originario ed eminente di “attività”, “esercizio”, “capacità di saper vivere” (l’achenbachiana *Lebenskönnerschaft*)¹⁰.

⁹ Sesto Empirico, *op. cit.*, I 206.

¹⁰ Gerd Achenbach, *Lebenskönnerschaft*, Freiburg, Herder, 2001.

Phronesis

La filosofia del linguaggio neo-pirroniana, con il suo insistere sulla terapeuticità del filosofare, ricorda da vicino - e non per semplici assonanze - il pensiero di Wittgenstein. Si pensi, in particolare, alla nota metafora della “scala” da lasciar cadere dopo esservi saliti - con la quale si conclude il *Tractatus logico-philosophicus* (6.53-7) - e che in Sesto suona così: «E di nuovo, come non è impossibile che chi è salito verso un luogo elevato per mezzo di una scala rovesci con il piede la scala dopo l’ascesa, così non è inverosimile che lo scettico, arrivato a stabilire il proprio argomento per mezzo di una scaletta, ovvero di un discorso che mostra che non esiste dimostrazione, proprio allora distrugga anche questo stesso discorso»¹¹.

Una scala da gettar giù al termine di ogni esperienza di consulenza per potervi risalire ancora una volta.

¹¹ Sesto Empirico, *Contro i logici*, VIII 481.

Analisi

Francesca Rigotti e Giuseppe Ferraro, *Agli estremi della filosofia* (Mantova, Tre Lune, 2005)

di Augusto Cavadi

Galeotto fu il premio di filosofia “Viaggio a Siracusa” e chi lo consegnò. Infatti la cerimonia di consegna del premio, nel 2002, da parte del co-presidente di giuria Remo Bodei, costituì l'occasione d'incontro fra Francesca Rigotti (docente all'Università di Lugano) e Giuseppe Ferraro (docente all'Università di Napoli). “La donna del lago” e “l'uomo del mare” - come li qualifica scherzosamente Bodei - avvertirono d'essere accomunati dalla convinzione che la filosofia, se proprio non vuole spegnersi per asfissia nei recinti accademici, deve avere il coraggio di abitare spazi inediti, luoghi marginali. Nel 2004, non certo casualmente, vengono invitati a dialogare fra loro nell'ambito del “Festivaletteratura” di Mantova. Un coraggioso editore della città resta affascinato dalla conversazione e decide così di pubblicarla, non senza averla impreziosita con una *Introduzione* proprio di Remo Bodei, col titolo intrigante *Agli estremi della filosofia*.

Ma in che senso Francesca e Pino praticano filosofia “estrema”? Proprio nell'accezione etimologica del superlativo di “estero”, di “esterno”. L'autrice settentrionale de *La filosofia in cucina* e l'autore meridionale di *Filosofia in carcere* pensano, e danno da pensare, *extra-moenia*: fuori dalle mura ancestrali. Lo spiega efficacemente la stessa Rigotti: «Nel caso di Pino, la sua peculiarità è quella di aver portato la filosofia in luoghi desueti rispetto a dove la si fa oggi: nelle aule delle scuole e delle università, e poi però - e questa è una novità degli ultimi anni - anche nei caffè e negli studi filosofici, o al Festival di Modena. Pino Ferraro ha portato la filosofia

Phronesis

fuori le mura: nelle scuole, negli ospedali, nelle carceri, nei luoghi di confine, nei luoghi, appunto, estremi. Perché, come ha scritto in uno dei suoi libri, se “il sapere della filosofia è delle questioni ultime, sul senso e sul perché del mondo, sulla morale, sulla libertà, la guerra e la morte”, è là che bisogna portare la filosofia, là dove la vita è offesa e la libertà manca. Quanto a me, la mia collocazione agli “estremi” è data dall’aver cercato di far filosofia intorno a soggetti non tradizionalmente filosofici. Mi sono soffermata infatti su soggetti minori, negli ultimi tempi, dopo aver scritto libri più tradizionalmente accademici e che parlavano di cose importanti e grandi. Ora invece scrivo filosoficamente di fili, fornelli, pentole, brocche, scope e simili» (p. 22).

Dislocazione di questo tipo possono indurre in parecchi equivoci.

Nel caso di Ferraro, che la filosofia venga utilizzata come una sorta di terapia povera o di alternativa laica alla vecchia assistenza spirituale dei fraticelli. Ma, leggendo il libretto, si hanno tutti gli elementi per evitare fraintendimenti del genere. «Penso - afferma egli in sede di autopresentazione - che la filosofia sia un bisogno sociale che aspetta ogni volta di diventare un diritto, quello, per ognuno, di chiedersi delle proprie condizioni e dei propri progetti di vita» (p. 59). Coscienza politica, dunque: ma non solo. Consapevolezza epistemologica, anche: «Con quei ragazzi in carcere ricordo che parlavo di ciò che non avevano: della libertà, della fuga, della vita, del tempo. Tutto quanto mancava loro in quel momento. Ma solo di ciò che manca si può parlare per capire che non c’è. A un certo punto ho cominciato a pensare che il filosofo è chi dice quel che manca in quel che c’è e, dicendolo, lo fa vedere al modo come si può vedere l’invisibile. Dice dell’essere che non è in quel che c’è, o perché manca o perché vi è nascosto» (p. 34). L’autore non lo cita, ma suppongo che non protesterebbe se gli si ricordasse l’impianto dell’argomentazione secondo la *Retorica*

di Aristotele: secondo cui il discorso non è solo nel contenuto di cui si discute, ma anche nel “carattere” e nello “stato d’animo” di chi discute. Dunque non è un’evasione dalla filosofia sperimentare assetti dialogici che non passano necessariamente dalla mediazione del libro, della carta stampata o del *monitor* acceso: «Ho sempre pensato a come si rappresenta un filosofo e mi sono ritrovato l’immagine del libro. È nel destino di chi fa filosofia e l’insegna. Penso però che il momento più alto della rappresentazione sia quello di un luogo in cui ci sono corpi, persone, che si raccolgono insieme o che si isolano, senza libri tra le mani, senza strumenti di dottrina. Un luogo diverso» (*Filosofia in carcere. Incontri con i minori di Nisida*, Filema, Napoli 2001, p. 81).

Nel caso della Rigotti, invece, la cattiva interpretazione della sua rivalutazione filosofica della “casalinghitudine” (come si esprimeva Clara Sereni) potrebbe consistere nell’intenderla come supporto all’ideologia della donna - angelo del focolare, secondo cui (per riprendere le parole dell’allora cardinale Ratzinger) il “genio” della donna starebbe nel suo “ruolo insostituibile in tutti gli aspetti della vita familiare e sociale che coinvolgono le relazioni umane e la cura dell’altro”. Ma in proposito la filosofa è *estremamente* - per restare nell’ambito terminologico privilegiato dai due autori - chiara: «No, questa non è la mia lunghezza d’onda. Non credo a geni, essenze, nature e ruoli, sostituibili o “insostituibili”, tanto meno se a spiegarmi il genio della donna è un uomo. Se parlo della casa è perché a me come ad altre donne è capitato di starci perché siamo state messe lì per ideologia e storia, non per natura, perché a noi ci hanno relegate all’interno (secondo il paradigma greco, Odisseo per mare, Penelope a casa a tessere), dentro la casa, *a ccà*, per amore o per forza, e stando dentro ho conosciuto l’interno e ho voluto parlare dell’interno, dell’*intra*, anche se attraverso l’esterno, l’*extra*, cioè l’approccio filosofico, arrivando così all’estremo di una filosofia della quotidianità, espressione che

Phronesis

è quasi un ossimoro» (p. 45).

Già, *quasi* una contraddizione in termini. Perché se è vero che la filosofia è trascendimento, o trasgressione, rispetto ai dati quotidiani, è anche vero che non si può andare oltre una dimensione se non la si è percepita e attraversata. È - come suggerisce Bodei a pagina 14 - quanto ritengono «grandi filosofi», che «pure si elevano ad altezza stratosferiche», come quel Plotino che ha lasciato scritto: «Andiamo con stupore verso l'inconsueto, mentre avremmo ben ragione di stupirci ancora delle nostre comuni esperienze» (*Enneadi*, IV, 4, 37).

Phronesis

Cronache

**8th International Conference on Philosophical
Practice**

Sevilla, 19-22 aprile 2006

di Neri Pollastri

Da mercoledì 19 a sabato 22 aprile a Siviglia, in Spagna, organizzato dalla ETOR (l'associazione di "orientación racional" che ha sede nella città andalusa) e dalla locale Università, si è svolto l'ottavo Congresso Internazionale di Pratica Filosofica, tre giorni di incontri formali e informali tra studiosi e professionisti - circa 250 - provenienti da ogni parte del mondo.

Come sempre in queste occasioni (l'ultima era stata nel 2004 a Copenhagen e "Phronesis" ne ha dato notizia nel numero 3), il clima era di forte entusiasmo e le giornate sono state molto intense, poiché la maggior parte dei partecipanti sentiva fortemente la necessità di comunicare e scambiare esperienze con il maggior numero possibile dei presenti. Questo nonostante i *contenuti*

della conferenza siano stati almeno in parte deludenti, anche a causa di un'organizzazione che, se dal punto di vista logistico è stata senz'altro impeccabile, da quello contenutistico ha commesso alcuni rilevanti errori. Il primo è stato incentrare la conferenza sulla *pratica concreta*, mettendo in secondo piano le riflessioni teoriche, senza tuttavia offrire indicazioni in merito a tale supposta "concretezza". Ciò ha avuto per sole conseguenze l'enfatizzazione del ruolo degli *workshop* rispetto alle relazioni e l'assenza, abbastanza grave, di un tema che unificasse gli interventi (come erano stati a Copenhagen la "Bildung" e ad Oxford il "dialogo"). Il secondo errore è stato affiancare al Convegno Internazionale quello dell'Associazione Ispano-Americana, aggiungendo in tal

modo alle conferenze e ai seminari in inglese altrettanti eventi in spagnolo, con qualche confusione e dispersione (ad esempio, Thomas Gutknecht e Gerhard Stamer, rispettivamente Presidente e Vicepresidente della IGPP, sono intervenuti in spagnolo, rendendo impossibile la partecipazione a chi scrive).

A tutto questo si è inoltre aggiunta l'assenza di alcune importanti personalità del settore, come Achenbach (che per la prima volta non ha presenziato il principale incontro internazionale), Schuster e Ruschmann, mentre Lindseth, pur presente, non ha svolto interventi. Ciò ha lasciato l'onere e l'onore di svolgere il ruolo di relatori principali a Ran Lahav, Peter Raabe, Lou Marinoff e Lydia Amir - ruolo svolto in realtà in modo efficace solo dal primo.

Il *workshop* di Peter Raabe ha in certo modo confermato quel che di lui si sapeva attraverso i suoi lavori: persona estremamente seria, disponi-

bile e di buona comunicativa, Raabe ha mostrato una serie di e-mail di suoi consultanti, che presentavano i loro problemi. A ciascuna e-mail Raabe aveva dato un titolo che rimandava all'ambito filosofico di riferimento ("Etica", "Epistemologia", "Metafisica", ecc.). La sensatezza dei titoli era abbastanza discutibile - ed infatti è stata oggetto di dibattito - ma soprattutto il confronto seminario svolto sui casi-esempio è stato di livello piuttosto modesto, tanto che alla fine uno dei presenti, sconcertando un po' il relatore, ha chiesto quale senso avesse avuto tutto ciò. Sconcertando l'uditorio, Raabe ha affermato che si era trattato semplicemente di "un esercizio". Un po' fine a sé stesso, se si considera che ogni volta esso veniva svolto su meno di una paginetta di materiale linguistico-concettuale, per giunta scritto, e quindi almeno in parte "sterilizzato".

Per certi aspetti ancor più sconcertante il *workshop* di Lydia Amir, la quale ha diviso

Phronesis

l'uditorio a gruppi di tre persone, invitando in ciascun gruppo due persone a svolgere i ruoli di consulente e consulente, e il terzo a fare l'osservatore. Dopo poco più di dieci minuti di "simulazione" - svolta tra persone che perlopiù non comunicavano nella loro lingua - la Amir ha interrotto il lavoro dei gruppi per interrogare a turno i vari "osservatori" sul "metodo" che il rispettivo consulente aveva adottato nel corso della prova. Anche se - come alcuni hanno fatto notare - l'entusiasmo e l'energia della consulente israeliana erano encomiabili, resta il fatto che nei dieci minuti di sperimentazione in ogni coppia era al massimo stato possibile iniziare a parlare e che certo in quella fase non era potuto andare in gioco alcun "metodo" che non fosse, forse, quello dell'interrogazione. Si aggiunga a questo il fatto che in quella sede erano presenti quasi tutti *professionisti* con qualche esperienza e non neofiti alle prime armi, e

si comprenderà come il *format* del *workshop* sia apparso decisamente superficiale e poco utile. Tanto che non si può dare torto a chi (Marinoff) si è allontanato con qualche fastidio dall'aula fin dal suo inizio.

Non molto più interessante, però, il *workshop* dello stesso Marinoff, che ha proposto un caso, ne ha raccontato una parte e si è poi rivolto all'aula chiedendo cosa sarebbe stato fatto in quella situazione. La cooperazione è risultata modesta - ad esclusione di una sola persona, il vivace consulente francese Oscar Brenifier, del quale è stato recentemente pubblicato in Italia dall'editore Giunti un libro di *Philosophy with Children* - e l'approfondimento assai modesto. Brillante, invece, l'abilità scenica e di gestione del gruppo di Marinoff che, messo in un caso alle strette dalle critiche ironiche di Brenifier, ha *semplicemente* cambiato discorso, grazie ad una fragorosa risata e all'affermazione: «Ma stavo scherzando!».

Di fronte agli esiti di questi che erano tra i *workshop* più attesi, è sembrata appropriata la distinzione fatta da Ran Lahav nel corso del suo intervento, tra *Grand* e *Small Philosophical Practice* (da lui poi ripresa e spiegata nella undicesima delle riflessioni che mensilmente pubblica in inglese sul suo sito www.ranlahav.net). Lahav ha sottolineato che nella sua intenzione questa distinzione è di tipo *descrittivo* e non direttamente valutativo: *Small* identifica quelle pratiche filosofiche che si limitano al piano della “soluzione dei problemi” e rimangono ferme a ciò che hanno davanti, come avviene nel caso dell’ordinario *philosophical counseling*; *Grand* individua invece le pratiche filosofiche che si spingono oltre il problema e mirano ad un più generale cambiamento del modo di guardare il mondo e di vivere, che *cercano* in modo aperto, senza sapere in anticipo cosa troveranno. Nel suo *workshop* Lahav ha proposto una forma di *Grand* pratica fi-

losofica - la “filosofia contemplativa” - alla quale egli aveva già accennato al convegno di Phronesis del febbraio 2005 a Roma e della quale questa rivista ha parlato nello scorso numero, con la cronaca di Laura Darsié del I Congresso di Filosofica Contemplativa, svoltosi nel 2005 a Chipiona. Così come in quell’occasione, Lahav ha proposto un breve estratto da un testo filosofico, che ha letto dopo un esercizio di concentrazione prossimo alle forme di meditazione, praticato da tutta l’aula su sua conduzione. Al termine, e dopo un ulteriore breve tempo di silenzio e raccoglimento, ha invitato a un confronto e a una riflessione comuni sui pensieri e le reazioni provocate dall’esperienza sui partecipanti. I risultati sono stati incoraggianti per quanto riguarda le suggestioni e gli stimoli prodotti sia nei singoli che nella comunità di pratica, e piuttosto positivi per quanto riguarda invece il giudizio dei partecipanti, nonostante non sia mancato

qualche critico che ha colto con disagio il lato “mistico” dell’esperimento. Non è questa la sede per una riflessione sulla “filosofia contemplativa” di Ran Lahav, della quale chi scrive è un curioso sperimentatore e un attento studioso; basti qui osservare che, proprio come è risaltato a Siviglia, essa non manca né di interesse e potenzialità, né di aspetti che possono destare perplessità e che devono essere ancora esplorati e valutati con maggiore attenzione. Certo, nella distinzione terminologico-concettuale fatta dallo stesso Lahav, la filosofica contemplativa non sembra davvero stare sullo stesso versante delle esperienze proposte da Raabe, Amir e Marinoff, e quindi forse davvero merita il titolo di “*Grand Philosophical Practice*”.

Oltre a quelli dei quattro relatori più titolati, si sono ovviamente tenuti numerosi altri *workshop* e relazioni, a solo pochi dei quali chi scrive ha potuto essere presente. Tra essi meritano particolari menzioni

il *workshop* di Oscar Brenifier - che con la vivace aggressività verbale che lo contraddistingue ha simulato una relazione di consulenza con David O’Donoghue - e la relazione di Ora Gruengard, che parlando di “nuove metodologie” ha tra l’altro descritto la consulenza come un “suonare assieme della musica”, pensando a Schubert, ma con un riferimento anche all’improvvisazione jazzistica. Ciò era in qualche collegamento con l’intervento di chi scrive - incentrato sull’esposizione del “metodo dell’improvvisazione” nella pratica filosofica e sulla sua illustrazione alla luce di un caso di studio - che ha suscitato qualche interesse, anche nella stessa Gruengard, presente alla relazione. Di un certo interesse, infine, anche gli interventi sulla pratica filosofica in ambito aziendale della norvegese Pia Hverven Axell - sull’identità della *leadership* - e della danese Dorde Odde - su una forma di pratica filosofica con imprenditori, basata su

Bildung, creatività e ampliamento delle possibilità del progetto di vita. Commenti interessanti sono stati espressi dai presenti all'intervento di David O'Donoghue, psicoterapeuta e consulente filosofico di New Orleans, al quale l'uragano Katrina ha strappato ogni avere e che da allora peregrina nomade per il mondo senza una casa fissa, che ha proposto una riflessione filosofica sulla sua vicenda biografica.

Alla conclusione del convegno, com'è tradizione, ci si è scambiati impressioni, che hanno confermato - nelle parole di Ran Lahav, che hanno però trovato un generale consenso - come la parte più proficua dell'incontro fosse stata quella "informale", passata attraverso i contatti diretti tra le persone e lo scambio di esperienze e pensieri avvenuti a margine e nelle pause dei lavori "istituzionali". Ciò è stato imputato, molto più che a ragioni accidentali (come l'organizzazione imperfetta), ad aspetti specifici e strutturali della

pratica filosofica: essendo fortemente legata alla personalità di chi la svolge - così come lo è la filosofia rispetto al filosofo - la sua "istituzionalizzazione" non giova al lavoro di confronto e di ricerca. Così, la presentazione di relazioni finisce per essere o ripetitiva, o troppo "teoretica", mentre i *format* degli *workshop* ne impoveriscono il contenuto, trasformando le esperienze concrete in sterili "giochi di società". Per questa ragione si è ritenuto che, nei prossimi congressi, la parte "informale" venga curata con molta attenzione, in quanto fondamentale momento di socializzazione e di scambio. Ran Lahav è stato incaricato di lavorare su questo aspetto assieme agli organizzatori delle prossime manifestazioni, che si terranno - si è stabilito in conclusione - nel 2007 in Messico, a Cancun, e nel 2008 in Italia, in una località da definire. Dell'organizzazione è stata incaricata *Phronesis*, che ha garantito spazi di collaborazione alla SICoF.

**“Investire in Filosofia”
Convegno Nazionale di Phronesis
Milano 30 Aprile, 1 Maggio 2006**

A cura della sezione milanese di Phronesis

Investire in filosofia: un tema ambiguo e stimolante, che ha visto convergere più istanze e personaggi, anche di spicco, del mondo filosofico e non solo. Con uno spirito del tutto cronachistico, nel rispetto di un pluralismo che non crediamo debba risolversi in unità, riportiamo i riassunti degli interventi. Al lettore cogliere e costruire i legami tra i temi e gli argomenti. Augurandoci e condividendo con lui che investire in filosofia... porti frutto.

Domenica 30 aprile 2006

**Maria Grazia Turri,
La distinzione tra denaro e moneta**

Fino alla metà del XIX secolo economisti e filosofi appartenevano a un identico ambito di studio, la filosofia morale; pertanto, moneta e denaro sono stati considerati sinonimi. Ma con il diversificarsi degli ambiti disciplinari economisti e filosofi hanno preso

itinerari diversi, gli economisti si sono interessati alla moneta, per contro è rimasto ai filosofi di occuparsi del denaro. Ma nessuna delle due discipline è stata in grado di individuare con sufficiente precisione il passaggio logico, ontologico e metafisico da denaro a moneta, e viceversa.

Il denaro è un concetto, un “a priori pratico” che fonda le sue radici nell’atteggiamento pratico del “fare affidamento su”, cioè su un atteggiamento intenzionale che ha pari dignità del conoscere. La genesi del denaro è ascrivibile agli esseri umani, ha a che fare quindi con il tempo, ma è atemporale e prescinde dallo spazio. Il denaro è un concetto che agisce e opera nella realtà quotidiana - una realtà composta da *oggetti fisici*, *oggetti ideali* e *oggetti sociali* - sia sotto forma di molteplici oggetti fisici sia sotto l’aspetto di uno specifico oggetto sociale: la moneta. Il denaro nasce dal bisogno umano di procurarsi beni per vivere e di

preservarli nel tempo sotto una qualche forma. Di contro, è la moneta che nasce dallo scambio.

L'attuale processo di smaterializzazione della moneta non deve essere confuso con il concetto di denaro, poiché la moneta mantiene inalterata una sua caratteristica: la traccia scritta, sia essa l'effigie sul metallo, sia essa la firma di un'autorità monetaria sulla carta, sia essa un codice o traccia magnetica.

Il denaro agisce invece senza legami diretti con la materia, non è una cosa fisica, ma un simbolo, ha pertanto una natura ideale. Tuttavia, rispetto ai valori ideali, non agisce in virtù di un valore qualitativo bensì di uno quantitativo. Dell'insieme degli aspetti connessi al denaro si sono mostrati assai più consapevoli gli antropologi che non gli economisti e i filosofi, poiché l'analisi di società basate sul baratto hanno mostrato l'indispensabilità del concetto di denaro, in quanto ricchezza da preservare nel tempo.

La moneta è un oggetto sociale e non soltanto un puro oggetto fisico, poiché a un dato tempo, tramite un atto che ha coinvolto almeno due soggetti, è stata attribuita a un oggetto fisico una o

più funzioni: l'essere unità di conto, mezzo di pagamento, mezzo di scambio e riserva di valore. Quest'ultima funzione consente alla moneta di essere riconosciuta quale forma del denaro, di converso il denaro è la forma idealizzata della moneta.

La moneta è oggetto sociale in quanto si autonomizza dall'atto costitutivo originario e agisce in un ambiente determinato, indipendentemente dai soggetti che l'hanno costituita, e agisce in virtù di leggi sue proprie. Pertanto il mondo non è solo posto come uno scenario ma anche da noi stessi attivato.

Cristiana Schena, Imprese alla ricerca dell'etica: una antinomia o una leva strategica?

Con Responsabilità Sociale dell'Impresa (CSR) si intende quell'insieme di iniziative assunte in modo del tutto volontario - in mancanza di una più o meno auspicata volontà politica espressa da leggi - da parte di un'impresa a favore dei suoi *stakeholder*, ossia dei portatori di interesse che ruotano attorno alla sua stessa vita e al ciclo dei suoi prodotti. Il modello di *Social Statement*, indivi-

duato recentemente dal Ministero del Lavoro italiano, definisce in sette le categorie di *stakeholder*: i dipendenti, i fornitori, i clienti, la comunità locale, i partner economici e quelli istituzionali, l'ambiente fisico. Si intendono azioni di CSR tutte quelle iniziative che beneficino, anche parzialmente, tali categorie e che vadano oltre la semplice *compliance* aziendale, ossia la corretta applicazione delle norme locali o nazionali. La tutela degli *stakeholder* può rappresentare per l'azienda l'esposizione a investimenti e costi che non perseguendo la produzione di utili nel breve periodo, posso essere intesi come contrari all'interesse primario degli investitori, fine ultimo del concetto stesso di impresa. Tuttavia, seguire azione di CSR diviene una scelta di *management* che può premiare l'azienda migliorando la sua reputazione sul mercato, nel MLT, il profitto stesso. Decisiva in questo processo è la definizione, ancora in gran parte da farsi, di parametri univoci per la misurazione delle *performance* utili all'aumento di benefici per gli *stakeholder*.

Stefania Contesini,

Lo spazio della pratica filosofica in azienda

Il *focus* della comunicazione è stato il tema della compatibilità tra il concetto di competenza e l'esercizio filosofico. Tale concetto è ormai diventato un elemento chiave nell'analisi delle pratiche e delle politiche organizzative e formative. È difficile pensare ad interventi di consulenza filosofica nelle organizzazioni senza confrontarsi con esso. Un'analisi di tale concetto, solo apparentemente autoevidente, è di per sé un esercizio di pratica filosofica, se per filosofia si intende, tra le altre cose, interrogarsi sul modo in cui il linguaggio e le sue categorie strutturano e costruiscono la nostra esperienza.

Il discorso ha cercato di mettere in evidenza come la *logica* della competenza, spesso considerata unicamente espressione di una razionalità strumentale e veicolo di pratiche dalla forte valenza prescrittivo-comportamentale, possa, se intesa in un certo modo, essere il luogo per un possibile innesto dell'esercizio filosofico. Il *medium* che lega entrambi, filosofia e competenza, è rappresentato dal concetto di *riflessività*. Un agire

competente può essere considerato un agire qualificato e riflessivo. Qui riflessività non è da intendersi unicamente nell'accezione di metacognizione, categoria ancora connotata in senso strategico e funzionale, ma più in generale come modalità di sottoporre ad indagine critica le teorie e i presupposti che strutturano gli eventi e le problematiche dell'agire organizzativo.

Salvatore Natoli

Intervento a sorpresa di Salvatore Natoli, secondo il quale il Consulente filosofico è l'espressione di un mondo che data la sua complessità ha bisogno di mediazione. La filosofia fin dalle sue origini è pratica: le pratiche filosofiche rappresentano un ritorno alle radici della filosofia. La possibilità che oggi si aprano nuovamente degli spazi per il filosofo, quale mediatore per così dire supremo, sta nella sua non limitatezza settoriale, nella vocazione alla messa in discussione di ogni ambito, con l'ancoraggio tuttavia alla dimensione della verità.

Tavole rotonde

La pratica filosofica e la formazione: un progetto per il Ministero di Grazia e Giustizia (E. Adami e C. Ronchetti)

Valorizzare le risorse, valorizzare il compito: questi gli obiettivi di cinque giornate di formazione svolte a febbraio con un gruppo di Polizia Penitenziaria. Le pratiche filosofiche per riscoprire dignità, valore e utilità all'interno di una professione difficile. Dialogo Socratico e Comunità di Ricerca come occasioni per rimettere al centro dell'attenzione e far parlare da protagonisti uomini e donne con un ruolo sociale e civile importante ma poco riconosciuto. I risultati? Interessanti, inaspettati, di stimolo per riflettere ancora e di nuovo sul senso stesso della formazione.

In-vestire le risorse umane (B. Bianchini)

Dal latino Investire, coprire, adornare (deriv. di *vestis*, vestito) latino medievale "mettere in possesso di una dignità"

Significa

1) conferire ufficialmente un ufficio, una carica

2) colpire con violenza, urtare,

cozzare contro, aggredire assalire

Riferito alle *Risorse umane* (titolo del lungometraggio proposto), rende esplicito l'equivoco prodotto dall'odierno mondo del lavoro

Consulenza Filosofica, identità e *phronesis* nelle organizzazioni (F. Cecchinato)

La tavola rotonda coordinata da Fabio Cecchinato è stata occasione per riflettere, a partire dalla ricca relazione del coordinatore, su quali e quanti siano funzioni e compiti propri di un manager che richiedono la maturazione di una raffinata e consapevole capacità di giudizio - e dunque, in definitiva, di competenze riconducibili al concetto di *phronesis*. Non senza contraddizioni, però: se il manager è chiamato, da alcune dinamiche organizzative, a prendersi cura dell'identità propria e dei suoi collaboratori e dipendenti, mettendo in campo a questo scopo competenze attinenti al concetto di *phronesis*, è spinto invece, da altri processi interni all'organizzazione, verso esiti che negano la possibilità di costituire e preservare nell'azienda identità stabili e significative.

Lunedì 1 maggio

Carlo Sini, L'abito filosofico come modello sociale

Nal suo intervento, Sini ha proposto un'immagine della filosofia come "competenza della domanda"; una pratica del domandare dissacrante, pervasiva, capace di mettere in discussione ogni *religio*, ogni legame culturale, religioso, sociale. Il compito del filosofo, nelle parole di Sini, è attivare l'*epoché*, il dubbio nel corpo dell'azione: instillare "il germe della consapevolezza dentro l'inconsapevolezza dell'agire". Tra i molti riferimenti, impliciti ed espliciti, che hanno tramato le parole di Sini, si è posto in primo piano il richiamo a un piccolo e bellissimo scritto di Maurice Merleau-Ponty, l'*Elogio della filosofia* - elogio del filosofo in quanto traditore. Ma allora, perché la società dovrebbe accogliere il filosofo? E più ancora, perché lo dovrebbe fare l'azienda? In realtà, ha osservato Sini, la società porta dentro di sé il sogno della filosofia, come sogno di una parola capace di dire la verità; e la domanda di verità, capace di scuotere inconsapevolezze e inerzie, po-

trebbe trovare ascolto anche all'interno del mondo aziendale - una domanda sull'origine e sulla meta dell'agire aziendale. Certo, ha concluso Sini, il progetto di definire in modo nitido, coerente, il profilo e il programma della consulenza filosofica si trova a dover affrontare un nodo impossibile da aggirare, per il consulente filosofico come per il professore universitario: in che modo trasformare, senza tradirne completamente il significato, quella pratica del domandare in una professione. Il filosofo, colui che tradisce, in un affidabile (e rassicurante) professionista. È davvero possibile il consulente filosofico? L'intervento di Sini si è chiuso con una testimonianza concreta, davanti ai soci di *Phronesis*, di quella pratica del domandare, dissacrante e fastidiosa, che a suo dire costituisce il nucleo decisivo della pratica della filosofia.

Luigi Perissinotto, Perché non dirci filosofi? La filosofia tra superbia e vergogna

Al contributo scettico di Carlo Sini, segue quello del wittgensteiniano Luigi Perissinotto, Professore di Logica alla Università Ca' Foscari di Venezia che, intenden-

do rivisitare la filosofia tra ferezza e imbarazzi, pone un interrogativo lapidario: «Perché non dirci filosofi?». Ne scaturiscono ipotesi di lavoro tese a indagare il rapporto tra la Filosofia e la vita/pensiero del filosofo, tra la Filosofia e la vita/pensiero del non filosofo. Se si considera come nessuno desideri essere strappato via dalla immediatezza della propria vita, ancor più arduo risulta il compito del Filosofo: mettere in discussione i presupposti di ogni verità.

Citando Wittgenstein, Perissinotto invita a tornare instancabilmente alla domanda prima di rispondere e, spiazzando simpaticamente la dotta platea, conclude con due pertinenti citazioni di quello che, con ironia, definisce il suo filosofo preferito, l'attore americano Bruce Willis, che nel film *La trappola di cristallo* gela il suo interlocutore sentenziando: «Non sei fatto per le risposte, torna alle domande» e un laconico: «Tu non sei la soluzione, tu sei il problema». Mostrando così a tutti come si possa, da filosofi, ridere di sé e far sorridere, per abitare la domanda con un pizzico di ironia!

Andrea Poma, Orientando, fra teoria e costumi

La mattinata si chiude con l'intervento di Andrea Poma, docente di Filosofia morale all'Università di Torino, già presidente di *Phronesis*, ora membro onorario. Rispetto alla sua nota posizione che vede il Consulente filosofico, in quanto esperto di filosofia, capace di offrire nozioni formali e metodologiche ma non contenuti, Poma vuole in questa occasione esplorare il confine esistente tra quello che la Consulenza filosofica può fare e la richiesta di contenuti che comunque il consultante porta con sé. E lo fa rifacendosi alla tradizione del moralismo filosofico, in particolare quello francese. I moralisti avevano ben chiaro lo scarto tra i tempi di cambiamento della cultura e quelli in cui muta il singolo individuo, sia a livello ideologico che di costume. E a questa istanza, in quanto filosofi, davano risposte filosofiche. Il Consulente filosofico ha un compito analogo che consiste nel mettere a fuoco il disorientamento del Consultante, lo scarto esistente tra quello che, semplificando, ha nella testa e quello che c'è fuori di lui, tra i contesti culturali particolari che lo

riguardano e il contesto culturale nel quale si trova a vivere. A questo punto però, a differenza dei filosofi moralisti, il Consulente filosofico offre al consultante non proposte filosofiche ma le sue competenze formali e metodologiche perché possa, da solo, riorientarsi. Una bussola quindi. Mica poco.

Tavole rotonde

La consulenza filosofica individuale: prospettive in confronto (M. Montanari, N. Polastri, L. Regina)

Tre consulenti filosofici, ognuno con un proprio modo di intendere la consulenza filosofica individuale: una visione dinamica, quella di Montanari, dove il consulente offre al consultante prospettive diverse per riguardare quell'"io sono come sono" che in qualche modo lo ingabbia, con la fiducia in una interpretazione liberatoria del "nel possibile tutto è possibile" kierkegaardiano. Centrale invece per Regina il terzo protagonista del setting, il concetto; compito del consulente filosofico è consentire al consultante una esperienza del concetto nel porsi in ascolto della tensione

veritativa che il concetto ha in sé e che cerca una voce che la esprima. Per Neri Pollastri la consulenza filosofica è filosofia, è il risultato di una acquisizione di competenze filosofiche, di un abito filosofico. Il consulente filosofico è un filosofo che parla con le persone.

La consulenza filosofica allo sportello (E. Adami, S. Zampieri, M. Zona)

Sono stati presentati i primi risultati di tre diversi servizi di consulenza filosofica offerti al pubblico beneficiario di servizi d'orientamento e di ascolto. In particolare, nel progetto d'orientamento alle politiche del lavoro, presentato da un Ente milanese alla Provincia di Milano, è stata individuata nella consulenza filosofica uno strumento utile per affrontare in modo innovativo ed efficace alcune problematiche presentate dagli utenti in cerca di inserimento o di reinserimento nel mercato del lavoro e bisogni di ripensare se stessi in tale processo. Similmente, nello sportello attivato presso l'Università di Cagliari e in quello di un liceo veneziano, la pratica filosofica è in grado di affrontare in modo

coinvolgente le esigenze di una utenza che può scegliere anche fra altre discipline di carattere psicologico.

Il diletto filosofico: cene filosofiche, Notti Bianche, Café Philò (P. Cervari, F. Olivieri, S. Peronaci, C. Basili & Soci Fiorentini e Romani)

La tavola rotonda sul diletto filosofico - Cene filosofiche, Café, Notti Bianche - ha messo confronto le diverse esperienze milanesi, romane, fiorentine e venete. Grande la variabilità del numero dei partecipanti (da 3 o 4 persone a 30) e dei metodi, da quello strettamente alla Sautet, a forme di strutturazione più specifiche. Si osserva una generale domanda filosofica non molto ben definita, riconducibile a più generici bisogni spirituali, e si trova che le tecniche e gli strumenti più propriamente filosofici possano essere la via per non ritrovarsi legati o condizionati da lacci o esigenze impropri.

Philosophy for Children. Alcune esperienze nella scuola (P. Casarin, R. Peverelli, G. Rivolta)

Sono stati illustrati alcuni progetti realizzati in diverse realtà scolastiche lombarde (Corsico, Cerro al Lambro, Erba), con un invito alla conoscenza degli aspetti più significativi del curriculum Lipman, o meglio del movimento educativo della *philosophy for children*. Movimento educativo che riceve sempre maggiore attenzione presso la comunità scientifica, tanto che oggi risulta quasi improprio parlare di “filosofia per bambini” e alcuni vorrebbero che la “e” dell’acronimo “P4C” venisse intesa come “*citizens*” o “*communities*”. La metodologia didattica della P4C trova uno dei punti forti nel concetto di Comunità di ricerca, concetto che Lipman riprende da Peirce. Al suo interno i componenti partono dal dubbio, attivano una ricerca soggettiva e intersoggettiva, dialogano filosoficamente sul problema e arrivano alla definizione di una credenza ragionevole e condivisa. Naturalmente le deliberazioni non sono il frutto di chiacchiere o di semplici conversazioni, ma di un

dialogo disciplinato logicamente. Una comunità di ricerca, per non tradire la sua natura, deve saper essere *indagatrice* (sul pensiero, sulla conoscenza, sullo sforzo dedicato a trovare soluzioni, sia pure parziali), *dialogica* (nel senso che tutti i membri della comunità pongono domande), *cooperativa* (apertura autentica alle ragioni dell’altro e promozione di una conoscenza intesa come frutto dell’“agire comunicativo”), *individualizzata* (capace di riconoscere le diversità di posizione).

Notiziario

Libri in uscita

Andrea Vitullo, *Leadership riflessive. La ricerca di anima nelle organizzazioni* (Milano, Apogeo, 2006)

Primo libro italiano esplicitamente dedicato all'esplorazione della filosofia nel mondo delle aziende, il lavoro è opera di Andrea Vitullo, laureato in economia, manager nel marketing e nella comunicazione, e contiene testimonianze di filosofi operanti nel settore.

Lodovico Berra, *Oltre il senso della vita. Depressione ed esistenza* (Milano, Apogeo, 2006)

Psichiatra, psicoterapeuta e presidente della Società Italiana di Counseling Filosofico, in questo libro Lodovico Berra affronta il tema della depressione con un orientamento fenomenologico-esistenziale, centrato sull'individuo, sul suo mondo e sulla sua esistenza singola, approdando alla consulenza filosofica.

Shlomit Schuster, *Pratica filosofica* (Milano, Apogeo, 2006)

Shlomit Schuster è una delle personalità più note nel mondo della consulenza filosofica. Questo libro, uscito nel 1998, è strutturato attorno a tre temi: la posizione storica della pratica filosofica, la giustificazione del suo approccio non clinico e la narrazione di cinque casi tratti dall'esperienza professionale dell'autrice.

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

Secondo libro divulgativo del fondatore della consulenza filosofica, *Saper vivere* presenta, in modo accessibile ad un vasto pubblico, l'idea di "saggezza filosofica", anche esemplificandola attraverso alcune esperienze professionali dell'autore.

Walter O. Kohan, *Infanzia e filosofia* (Perugia, Morlacchi, 2006)

Filosofo argentino, operante in Brasile, esperto in filosofia con i bambini, Kohan cerca in quest'opera di allargare le prospettive del settore, confrontandosi con i temi della creatività e dell'esperienza e con un contesto sociale profondamente diverso da quello in cui si sono sviluppate altre modalità di dialogo filosofico con l'infanzia.

Augusto Cavadi, *E, per passione, la filosofia. Breve introduzione alla più inutile di tutte le scienze* (Trapani, Di Girolamo - Il pozzo di Giacobbe, 2006)

Autore di *Quando sta male chi è sano di mente* e organizzatore delle "vacanze filosofiche per... non filosofi", questo lavoro è una presentazione della filosofia destinata, appunto, soprattutto ai "non filosofi" e, con ironia e serietà, cerca di spiegare cose come le "Cinque buone ragioni per occuparsi di filosofia, pur senza farne un mestiere" e "Di che si occupa chi non si occupa di qualcosa in particolare".

Oscar Brenifier, *Che cos'è la vita?* (Firenze, Giunti, 2006)

Oscar Brenifier, *Che cos'è il bene? E il male?* (Firenze, Giunti, 2006)

Oscar Brenifier è esponente importante del movimento delle pratiche filosofiche in Francia. Consulente filosofico e facilitatore di seminari di gruppo, è anche stato protagonista di sperimentazioni di filosofia con i bambini nelle scuole elementari, delle quali questi due volumi, adatti alla lettura a partire dall'età di otto anni, sono il prodotto.

Phronesis

Questo numero è stato concluso il 15 giugno 2006