

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 7, ottobre 2006

- Direzione:* Davide Miccione, Neri Pollastri
- Redazione:* Moreno Montanari, Massimiliano Zona,
Francesco Dipalo
- 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 VI-X) di Ran Lahav 9

La consulenza filosofica come professione
di Giorgio Giacometti 37

CONVERSAZIONI

Intervista a Vittorio Hösle (di Davide Scelzo) 103

REPERTORIO

Andrea Vitullo, *Leadership riflessive*
(di Fabio Mulas) 119

Walter Kohan, *Filosofia e infanzia*
(di Angela Tomarchio) 127

**“Discipline Filosofiche”, XV, Dalla filosofia
pratica alla pratica filosofica** (di Moreno Montanari) 137

LIBRI PER LA PRATICA

Salvatore Natoli, <i>Guida alla formazione del carattere</i> (di Stefano Zampieri)	147
Maurizio Ferraris, <i>Dove sei? Ontologia del telefonino</i> (di Salvatore Ivan D'Agostino)	159
Luciano Ballabio e Daniela Paronetto, <i>Personale Professionale</i> (di Paolo Cervari)	165
Irvin Yalom, <i>La cura Schopenhauer</i> (di Neri Pollastri)	171
NOTIZIARIO	179

Editoriale

di Neri Pollastri

Non sembra arrestarsi l'interesse che la Consulenza Filosofica suscita nel nostro paese e che si manifesta sotto forma di articoli di giornali, recensioni di libri, iniziative pubbliche.

Non tutte queste manifestazioni si accompagnano però a giudizi positivi: ad esempio, negli ultimi mesi non sono mancate le prese di posizione critiche da parte di opinionisti e illustri esponenti della cultura filosofica. Talvolta quei giudizi sono apparsi frutto di mera *vis polemica*, vuoi per i toni, vuoi per l'inappropriatezza dei dubbi sollevati; talaltra, mossi da giuste preoccupazioni, sono sembrati semplificare un po' troppo l'attuale scenario italiano della materia, colpendo indiscriminatamente tutti quanti se ne occupano, inclusi coloro che lo fanno con scrupolo e dignità. Ed è un peccato, perché lo sviluppo futuro della Consulenza Filosofica avrebbe bisogno sì di confronti critici - anche aspri, se è il caso - ma anche informati e precisi, atti cioè a fornire da un lato sempre nuovi stimoli a chi la svolge, dall'altro un'immagine più chiara all'opinione pubblica di ciò che oggi esiste in questo settore.

Da questo punto di vista merita fare fin da adesso un accenno al recentissimo volumetto dell'ospite del precedente numero della rivista, Pier Aldo Rovatti, che con giusta misura esprime considerazioni problematiche, senza però dare mai giudizi pregiudiziali. È auspicabile che il lavoro (del quale diamo le coordinate nel "Notiziario" e di cui parleremo più diffusamente nel prossimo numero) apra la via ad altri contributi dello stesso tono.

Nel presente fascicolo, tra i "Saggi", proseguiamo la pubblicazione delle "riflessioni" di Ran Lahav (nn. VI-X) e presentiamo

Phronesis

un lungo ed eccellente lavoro di Giorgio Giacometti, che tocca numerosi temi problematici della Consulenza Filosofica, in particolare quelli connessi con il suo complesso modo di essere “professione”. Ne consigliamo caldamente un’attenta lettura, anche a molti di quei “critici” che ritengono filosofia e professione intrinsecamente non coniugabili.

Tra le “conversazioni” ospitiamo uno dei più eminenti filosofi contemporanei, il purtroppo poco noto Vittorio Hösle, autore di studi storici sul pensiero antico e sull’idealismo tedesco, ma anche grande frequentatore della filosofia pratica, e perciò attento osservatore della consulenza filosofica.

Nella sezione “repertorio” è presente l’analisi di *Leadership riflessive*, di Andrea Vitullo, primo lavoro italiano specificamente dedicato alla filosofia nelle aziende. Il libro ha fatto molto parlare di sé e merita attenzione. Accanto ad esso, le analisi di un interessante numero monografico sulla pratica filosofica della rivista “Discipline filosofiche” e di un lavoro di Walter Kohan, filosofo argentino che pratica da anni una forma di “filosofia con i bambini” di impronta non lipmaniana.

Ricca come sempre la sezione dedicata ai “Libri per la pratica”, nella quale si trova un libro di Luciano Ballabio, per certi versi affine a quello di Vitullo (interessante mettere a confronto le prospettive, diverse per il peso che vi ha la filosofia, simili per alcuni orientamenti di fondo), due lavori di importanti autori italiani come Salvatore Natoli e Maurizio Ferraris, ed infine, un po’ a sorpresa, un romanzo - come vedrete, però, dalla trama e dai protagonisti molto, molto particolari.

Un numero che ci sembra ricco forse ancor più del solito e che speriamo sia utile come e più dei precedenti per i lettori appassionati di pratiche filosofiche.

Buona lettura.

Phronesis

Saggi

Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica

Parte seconda: Riflessioni VI-X

di Ran Lahav

Sesta riflessione, 5 dicembre 2005

Al di là della teoria: una maniera d'intendere completamente differente

Nelle mie precedenti riflessioni spesso mi sono trovato a parlare di saggezza, ma sono stato assai riluttante nel darne una definizione. Il motivo è che, a dire il vero, ben poco si può dire riguardo ad essa in via definitiva. La ricerca della saggezza implica, come suggerisce il mito della caverna di Platone, l'andare al di là delle concezioni che sono in nostro possesso, al di là di definizioni e formule pronte per l'uso. Naturalmente non siamo in grado di dire che cosa significa esattamente uscire dalla "caverna" che ci imprigiona, molto più di quanto un girino possa raccontare cosa significhi abbandonare la pozzanghera in cui è nato e vivere sulla terraferma come rana.

Dunque, è doveroso da parte mia dire esattamente quali sono le mie intenzioni: ebbene, nulla di ciò che vado affermando in queste riflessioni intende rappresentare una risposta risolutiva, una dichiarazione da manuale o, tanto meno, una teoria compiuta. Mi limito semplicemente ad offrire un canale aperto al dialogo in fieri tra persone che ricercano, un brano musicale all'interno di una più ricca e complessa sinfonia in continuo svolgimento. Se le mie riflessioni e quelle dei miei compagni suonano significative, come

Phronesis

spero che sia, è perché esse costituiscono altrettanti passi nella prospettiva di una ricerca aperta, e puntano sempre avanti, in un movimento senza fine, oltre se stessi.

Tuttavia, questa definizione permette di comprendere un aspetto importante del significato di *philo-sophia* intesa come ricerca della saggezza. Poiché implica che, contrariamente a ciò che a volte si pensa, essere saggio non significa affatto possedere un sistema di credenze obiettive ed esatte sul mondo. Il possesso di una convinzione equivale ad aver raggiunto una teoria che può dirsi definitiva, una linea di fondo, una soluzione incontrovertibile: come dire, questo è il modo in cui stanno le cose, questa è la verità. Una condizione che, come tale, è l'esatto opposto della saggezza, che non può mai essere rinchiusa ed intrappolata in una formula conclusiva.

In effetti, non è difficile figurarci un uomo che crede in un certo numero di teorie, non importa quanto possano essere profonde e vere, eppure non è ancora un saggio, bensì piuttosto un ideologo, un collezionista di opinioni di mente angusta. La *philo-sophia*, diversamente dalla sua omonima in auge nelle accademie, non ha niente a che vedere con l'arte di accumulare una sfilza di concetti per costruire un sistema dottrinario ben strutturato.

Più a fondo si procede nella ricerca della saggezza, maggiore è il grado di apertura mentale che essa richiede, senza mai accontentarsi di una qualsiasi teoria data ma spingendosi sempre oltre il regno dei concetti, ovvero un'apertura agli infiniti orizzonti della realtà umana.

Una cosa del genere può suonare sorprendente dal punto di vista della mentalità comunemente in voga nelle nostre università, secondo la quale la comprensione si ottiene basilaramente attraverso la capacità di teorizzare. Ossia si presume che, volendo afferrare che cosa sia la giustizia, o l'amore, o ancora che cosa sia la saggezza, dovremmo sforzarci di descrivere le condizioni o i principi

Phronesis

che colgono l'essenza della cosa.

Saremmo tenuti, in altre parole, a formulare una teoria che specifichi le caratteristiche del fenomeno “giustizia”, “amore” o “saggezza”. In tal modo, finché non ci troviamo tra le mani una determinata teoria, non siamo in grado di comprendere. E se la saggezza è (o implica) una forma di comprensione della realtà umana, come potrebbe, in tal caso, non consistere di una serie di credenze teoreticamente ordinate?

Tale questione dimostra, a mio avviso, quanto la mentalità del comune filosofo accademico sia distante da quella del vero *philosophos*. Dal momento che essa si basa sull'assunto che intendere significhi catturare l'oggetto in questione in una rete di descrizioni, per incapsularlo all'interno dei confini di una teoria, cosicché se ne possa acquisire un'accurata rappresentazione. Dal filosofo accademico ci si aspetta, quindi, che faccia un passo indietro rispetto alla sua vita quotidiana, metta da parte i suoi sentimenti personali, i suoi problemi, le speranze e le paure da cui è travagliato, per focalizzare i suoi pensieri sull'oggetto di studio in maniera neutrale ed oggettiva e cercare di inserirlo in una ben rotonda struttura teoretica.

Il che, credo di poter dire, è fondamentalmente differente da quel genere di comprensione che noi ricerchiamo nella *philosophia*. Come ho suggerito nelle precedenti riflessioni, la *philosophia* è un modo di vivere che coinvolge il mio intero essere, e non solo i miei pensieri o la mia facoltà raziocinante. Saggezza significa sentirsi parte di una realtà che è più grande del mio mondo egocentrico, più vasta della mia, limitata, prospettiva personale. Non è una forma di possesso, ma di partecipazione: in quanto *philosophos* cerco di prender parte ad una realtà più estesa e più ricca, e non di restringere la realtà all'interno delle mie teorie.

Inoltre, di contro all'attitudine del teoretico che si esclude dalla vita giornaliera per indossare i panni dell'osservatore distaccato ed

Phronesis

imparziale, come *philo-sophos* aspiro alla saggezza nel bel mezzo della mia personale quotidianità. La saggezza si manifesta in particolare proprio nella vita di tutti i giorni, e non in un qualche astratto ed impersonale regno del pensiero. Può entrare in gioco mentre mi trovo in fila allo sportello della banca, quando bisticcio con un amico, oppure sono tranquillamente seduto nella foresta, quando sono triste, felice o ansioso. Certo, può anche manifestarsi mentre mi trovo a scrivere articoli per riviste scientifiche nel mio studio - dopo tutto, anche questo fa parte della mia vita - ma non soltanto o principalmente in questa occasione.

Questo, ad ogni modo, non fa della *philo-sophia* una forma di “filosofia applicata”. Al contrario, la filosofia applicata presuppone il primato del pensiero astratto: verosimilmente, prima affrontiamo la discussione di determinate questioni in astratto, per poi applicare i risultati a situazioni reali. Ma la saggezza non è qualcosa che nasce nel mondo delle idee per essere successivamente calata nella vita concreta. Nasce nella vita di ogni giorno, ed è proprio qui che vive e prospera.

Sfortunatamente, una parte consistente della pratica filosofica ha ereditato dalla filosofia universitaria il pregiudizio teoretico, il monopolio del pensiero astratto. Troppo spesso i consulenti filosofici mirano ad analizzare le esperienze e i presupposti ideologici del consultante, a riformulare i loro problemi e ad individuarne le possibili soluzioni, ad interpretare e chiarificare la “teoria” o la “visione del mondo” del consultante (considerate, per esempio, gli scritti che ho prodotto nei primi tempi della mia attività!). In qualche modo abbiamo dimenticato gli insegnamenti di Socrate, la cui saggezza non conteneva alcuna teoria, e di Platone che osservò uno stretto silenzio “teoretico” narrando dell’uscita dalla caverna e della graduale contemplazione del “sole”. E questa mi sembra una tendenza decisamente deplorabile. Come ebbe a dire Thomas Reid, filosofo scozzese del diciottesimo secolo (critican-

Phronesis

do il modo in cui il pensiero cartesiano impone le sue idee sulla vita concreta): i guai sono cominciati quando la gente ha iniziato a pensare in maniera chiara e distinta.

Non sto suggerendo di bandire le teorie dalla *philo-sophia*. Chiunque abbia trovato ispirazione leggendo un testo filosofico sa che l'incontro con idee e concetti può rappresentare un'esperienza decisiva ed uno strumento efficace per svelare e scuotere dalle fondamenta i pregiudizi nascosti nei quali siamo imprigionati, per motivarci ad andare oltre il nostro irriflesso opinare, per aprirci a nuovi orizzonti di senso. Tuttavia questo ci accade proprio nel momento in cui ci relazioniamo alla teoria non come ad un dogma di verità, ad una descrizione fedele ed immutabile di come le cose sono in realtà, ma piuttosto ci sforziamo di considerarla alla stregua di una finestra che si apre ad una visione ulteriore, di un indizio che ci sprona ad andare avanti, oltre la teoria, verso nuove esperienze di comprensione.

Con ciò voglio dire che la *philo-sophia* richiede una forma di comprensione per sua natura radicalmente differente dall'approccio intellettuale utilizzato nelle università. Non possiamo ricercare la saggezza servendoci soltanto della capacità di formulare ipotesi, analizzare concetti, oppure disquisire *intorno* a casi o problemi umani - per quanto dinanzi al nostro consultante ci stampiamo in faccia un caldo sorriso di simpatia. La *philo-sophia* non si applica *intorno* alla realtà umana, ma *nella* realtà umana. In quanto *philo-sophos* non miro ad acquisire determinate rappresentazioni intellettuali, ma piuttosto a trascenderle.

In verità, mi sembra piuttosto ingenuo rappresentare lo stesso soggetto del pensiero conscio, per così dire, come autonomo ed autosufficiente, in grado di cogliere da sé tutto ciò che è necessario sapere della vita. Se si guarda ad esso da una prospettiva filosofica, psicologica, biologica (neurologica), o religioso-spirituale, appare chiaro che i miei pensieri consci sono soltanto un'isola

Phronesis

piccola e specializzata in un assai più vasto oceano di comprensione che mi trasporta attraverso le vicende della vita. Il pensiero consapevole e razionale può essere adatto per condurre ricerche scientifiche, o per sviluppare teorie e soluzioni tecnologiche, o ancora per venire a capo di specifici problemi pratici, ma per poter apprezzare nella sua interezza la portata della comprensione che soggiace alla vita umana, a tale scopo è ben lontano dall'essere minimamente sufficiente, proprio come non ci si può aspettare che un calcolatore in grado di risolvere alla perfezione complessi problemi matematici si metta, d'incanto, a filosofare.

Alla *philo-sophia*, allora, nella misura in cui aspira alla saggezza, non dovrebbe bastare l'intelligenza teoretica o pragmatica del soggetto del pensiero conscio. Come *philo-sophoi* noi tentiamo di sottometerci ad un più ampio, profondo, potente campo di discernimento. La ricerca della saggezza consiste nel trovare il modo di far capitolare il nostro piccolo io intelligente dinanzi a qualcosa di più grande. Ovvero, in altre parole, di far abbassare il tono dei nostri pensieri razionali, così impazienti di imporre le loro teorie al mondo intero, e permettere che un intendimento più grande parli attraverso di noi.

Ma neanche questa affermazione, naturalmente, può essere considerata l'ultima parola sulla natura della saggezza. La si propone qui, come è inevitabile che sia, come l'ennesima tappa di una ricerca senza fine, una breve sonata in una sinfonia che si sviluppa da sé.

Settima riflessione, 5 gennaio 2006
Il filosofare contemplativo

Noi filosofi occidentali siamo decisamente bravi a sviluppare un tipo di comprensione basato sulle parole e sui teoremi, ma non altrettanto a filosofare attraverso la pratica della riflessione silenziosa o della contemplazione. La parte fondamentale del lavoro filosofico si realizza grazie ad argomentazioni brillanti seguite da controargomentazioni, definizioni, analisi concettuali e produzione di sistemi teoretici. La sua strategia, quindi, consiste nel mettere a fuoco un determinato tema, circoscrivere i suoi elementi costitutivi e i suoi limiti concettuali con accurate descrizioni, per poi impossessarsene per mezzo di affermazioni teoretiche.

Per far ciò, il filosofo accademico è chiamato ad estraniarsi dalla sua vita di ogni giorno, mettere da parte emozioni personali, esperienze, preoccupazioni e quant'altro, allo scopo di "purificare" la sua capacità razionale da elementi considerati irrilevanti, e in tal modo isolare l'oggetto di indagine dal suo contesto in modo da "mondarlo" da quei "fastidiosi" ed "insignificanti" rumori di fondo prodotti dalla vita concreta. In questo senso, non è l'intera persona a fare filosofia, bensì soltanto una sua parte molto ben determinata: il soggetto del pensiero conscio. Si può affermare, di conseguenza, che la filosofia occidentale tenda fundamentalmente a sviluppare una forma di comprensione molto specifica, per non dire specializzata - che si potrebbe definire un ragionamento - intorno agli strumenti e alle modalità di comprensione.

Dispiace dirlo, ma mi sembra che la pratica filosofica abbia largamente fatto suo tale approccio mutuandolo dall'accademia. Qualcuno potrebbe obiettare dicendo che i filosofi pratici non puntano a concentrarsi soltanto sui ragionamenti della persona che hanno dinanzi (ossia il consultante), ma anche sulle sue emo-

Phronesis

zioni, esperienze e comportamenti. Ma questo non c'entra. Giacché anche queste emozioni ed esperienze finiscono col diventare altrettanti oggetti intorno ai quali esercitare il ragionamento. Per esempio, nella consulenza filosofica l'ansia provata dal consulente diventa usualmente l'oggetto su cui concentrare la riflessione, proprio come si farebbe nelle università con un argomento sottoposto ad indagine scientifica. Il fatto che lo stato di ansietà appartiene a questa persona qui in particolare non cambia il fatto che la conversazione mira a produrre dei ragionamenti intorno ad esso e a formulare affermazioni descrittive per afferrarne il significato. E nemmeno la circostanza che la conversazione risulti carica di emozioni o di significati assolutamente personali, induce il consulente a rinunciare al fondamentale approccio razionale ed analitico. Dopo tutto, pure una ricerca scientifica può essere condotta in preda ad emozioni forti e laceranti (immaginate uno scienziato che sta sviluppando un vaccino contro un batterio che ha ucciso suo figlio), ma questo, sicuramente, non la rende meno scientifica.

Questa forma di comprensione imperniata sul ragionamento va bene per analizzare, formulare, descrivere, poiché consente di mettere a fuoco uno specifico oggetto e lo rappresenta in maniera descrittiva riducendolo ad una serie di linee concettualmente chiare e distinte. È stata messa alla prova con successo nella pratica scientifica, in quanto la scienza si propone l'obiettivo di formulare i principi che governano fenomeni ben determinati e definibili. Ma sarebbe ingenuo dare per scontato che essa esaurisca l'intera gamma di forme - attuali e potenziali - dell'umana comprensione. Qualora desideriamo esplorare più in generale la portata della realtà umana - e ci riferiamo al contesto da cui ha origine la stessa attività teoretica - sarebbe errato pensare che essa possa essere forzosamente ridotta entro i confini della sola facoltà razziocinante. Non vi è alcun motivo di supporre che sia possibile accostarsi agli

Phronesis

orizzonti che ci definiscono, e dei quali facciamo parte, come se si trattasse dell'ennesimo oggetto da analizzare scientificamente.

Ritengo che se noi, filosofi praticanti, abbiamo veramente a cuore l'esplorazione della realtà vissuta dal singolo individuo - non una realtà oggettivata o teorizzata, bensì gli orizzonti sui quali prendono forma e si realizzano effettivamente le nostre vite - allora siamo chiamati a valicare gli angusti confini del metodo razionale. Dobbiamo aprire la porta a forme di comprensione che permettano alla nostra realtà di "parlarci" con linguaggi diversi rispetto a quello di cui si avvale usualmente la ragione teoretica.

Ma questo solleva una questione fondamentale: che genere di discorso filosofico è in grado di condurci a questa più ampia possibilità di comprensione?

Credo che se fare *philo-sophia* significhi spingersi più a fondo rispetto al puro e semplice raziocinio, in tal caso debba coinvolgere ed attivare aspetti del nostro Sé che trascendono la coscienza razionale. Questo non vuol dire che la pratica filosofica si configuri necessariamente in termini irrazionali, ma che non dovrebbe essere controllata in maniera esclusiva da quella parte del nostro Io conscio che tende ad isolare gli oggetti di conoscenza dal flusso vitale nel quale si manifestano e ad impossessarsene attraverso descrizioni oggettive e razionali. Il discorso filosofico deve essere condotto da aspetti addizionali del nostro Sé, da più profonde dimensioni del nostro essere - si potrebbe persino dire - dal *nocciolo* di noi stessi.

Ma questo implica che il filosofare esige che il soggetto del pensiero conscio - così pronto a sciogliersi in discorsi, da buon chiacchierone, e ad imporre i suoi giudizi - venga tacitato, e finalmente venga costretto a rispettare la sua parte e i suoi tempi, in modo da lasciare che altre "voci", altre forme di comprensione prendano la parola, si esprimano in noi. In tal modo, la pratica, per essere realmente filosofica, deve sottendere un elemento di attenzione

Phronesis

rivolta al proprio intimo, di silenzio e riflessione, di apertura ad aspetti meno familiari del nostro essere e della nostra comprensione. Deve, in altre parole, essere contemplativa.

Il fine della pratica filosofica, per come la vedo io, consiste precisamente nell'imparare a relazionarci con la nostra realtà a partire da un così profondo approccio contemplativo. Se vogliamo metterla in un'altra maniera, direi che il suo scopo sta nell'esplorare come comprendere dal profondo del nostro essere. La ragione discorsiva, naturalmente, è utile e a volte indispensabile, ma non va mai utilizzata come unico attore e giudice inappellabile, bensì come uno degli elementi di una più vasta e radicata facoltà di comprensione.

Cosa significa comprendere dal profondo del nostro essere, ovvero servirci della nostra comprensione profonda?

Ad un livello teoretico, dubito che si possa dire molto in questo contesto, dal momento che non si tratta di una materia ridicibile entro i confini certi di una qualche teoria - ovverosia non esauribile attraverso il solo uso della ragione. Tentare di concepirne una teoria generale equivarrebbe a ricadere nuovamente nell'errore di ridurre la ricchezza della nostra comprensione al solo ragionamento. Ad ogni modo, cercheremo di fare alcune considerazioni in via generale.

Innanzitutto, l'idea di una comprensione che coinvolge il nostro essere più profondo è presente in molte tradizioni spirituali. Nel Cattolicesimo, per fare un esempio, ritroviamo la *Lectio Divina*, un metodo di lettura contemplativa delle Scritture atto a risvegliare forme di intuizione spiritualmente penetranti, sia in senso personale che universale. Si noti, tuttavia, che non sto parlando qui di stati di coscienza alterati (come, ad esempio, si verifica attraverso l'assunzione di droghe allucinogene), bensì di forme alternative di comprensione. Nella stessa tradizione filosofica è dato riscontrare varie versioni di tale idea, negli scritti di pensatori del calibro di

Phronesis

Bergson, Marcel, Heidegger, e in altri che hanno prospettato forme di indagine esistenziale o poetica che trascendono il ragionamento teoretico.

La reiterazione dell'idea di forme alternative di comprensione sta a dimostrare il fatto che essa è parte integrante dell'esperienza umana. Per l'esattezza, ritengo che ciascuno di noi, nessuno escluso, abbia modo di sperimentare dei momentanei barlumi di tali forme di comprensione. A volte ci capita, per esempio, durante la lettura di un libro, che una particolare frase d'improvviso ci colpisca, risvegliandoci dentro un ragguardevole senso di realizzazione, come dinanzi ad un'esperienza intima di grande significato esistenziale. Sentiamo che una nuova rivelazione si è manifestata, come d'incanto, alla nostra consapevolezza, un barlume di luce risalente da profondità oscure. Il contenuto di questa visione spesso non è facile da rendere con parole precise (ovvero, nel linguaggio del soggetto pensante conscio), e può richiedere una certa attenzione e un notevole sforzo per essere ricostruito e verbalizzato - dal momento che sovente lo ignoriamo, lo lasciamo da parte e tendiamo a dimenticarlo subito. A volte, quando cerchiamo di tradurlo in parole, ci scopriamo ad affermare cose che suonano vuote, scontate, e che non esprimono realmente il senso della nostra intuizione.

Questo sta a dimostrare che la maggior parte di noi hanno familiarità con almeno un tipo di comprensione che sembra schiudersi alla nostra coscienza da una dimensione che si colloca al di là del soggetto del pensiero conscio. Così, l'idea di forme di comprensione alternative non è estranea alla nostra quotidianità.

Se la prendiamo sul serio, allora ci si aprono dinanzi nuovi orizzonti di esplorazione per la pratica filosofica. Il che significa che il consueto discorso basato sulla ragione analitica - così comune non solo nelle disquisizioni accademiche, ma anche nella consulenza filosofica e nel dialogo socratico - non è più in grado di

Phronesis

soddisfarci a pieno. Tale idea ci sfida a trascendere le forme filosofiche che ci sono familiari, e a sviluppare nuove vie più attente a cogliere le altre “voci” che si manifestano nel nostro intimo, a ricercare la saggezza attraverso ulteriori forme di comprensione, ad aprirci agli abissi che baluginano dentro di noi. Questo vuol dire, tra l’altro, imparare a tenere a freno la nostra ragione discorsiva e ad essere più attenti, più concentrati. Questa filone esplorativo di ricerche filosofiche è ciò cui mi riferisco quando parlo di *philo-sophia* contemplativa.

Credo che la *philo-sophia* contemplativa rappresenti un’opportunità meravigliosa e, nello stesso tempo, un compito assai difficile per i filosofi praticanti, ma, fortunatamente, non è senza precedenti. Come ho già ricordato, a questo proposito scorrendo i testi di determinati filosofi è dato imbattersi in alcune idee assai rilevanti. Senza contare che tante tradizioni spirituali hanno sviluppato tecniche in grado di facilitare forme di consapevolezza alternative, e che molte di queste tecniche possono essere riprese ed adattate al nostro scopo. Di tali pratiche e dei relativi adattamenti faccio menzione nel Libretto di Filosofia contemplativa (*Contemplative Philosophy Booklet*) scaricabile dal mio sito web.

Ma la *philo-sophia* contemplativa è molto di più delle tecniche in sé.

Ottava riflessione, 5 febbraio 2006

Che posto occupa la *philo-sophia* nella mia vita di tutti i giorni?

Facciamoci questa domanda: quanto della mia vita quotidiana è influenzato dalla mia *philo-sophia*? Oppure, detto in altre parole, in che misura nella mia giornata tipo si esprime il fatto di essere un *philo-sophos*?

Non mi riferisco a quante ore trascorriamo leggendo libri o scrivendo articoli. Questo genere di attività non sono specificamente filosofiche - le praticano nelle università anche storici o biologi oppure economisti. A dire il vero, non sto parlando di faccende che sbrighiamo in quanto professionisti, ma di quanto effettivamente la *philo-sophia* cambia la persona che noi siamo, quanto si manifesta nel modo in cui ci relazioniamo a noi stessi, agli altri, alla vita in generale. Mi chiedo quale influsso abbia il filosofare sul nostro modo di essere.

Non dobbiamo aver fretta di rispondere. Per prima cosa cerchiamo di richiamare alla mente alcuni momenti concreti della nostra vita quotidiana: come ci siamo seduti a fare colazione questa mattina, la conversazione che abbiamo fatto con nostra moglie o con i nostri figli, la spesa di ieri al supermercato, la reazione che abbiamo avuto dinanzi al rubinetto rotto in bagno, la discussione con il capoufficio. In che misura questi momenti assolutamente ordinari sono stati “colorati”, se lo sono effettivamente stati, dal nostro amore per *sophia*? Fino a che punto tale amore li ha arricchiti e resi più profondi?

Si potrebbe replicare che la filosofia “dà colore” alla nostra vita tramite l’affinamento delle nostre capacità razionali. Ci aiuta a fare distinzioni, a notare pregiudizi nascosti, ad evidenziare fallacie logiche.

Tuttavia, un’affermazione del genere difficilmente coglierebbe il

Phronesis

cuore del problema. Le capacità razionali possono essere strumenti utili in determinati momenti, ma niente più di questo. Possono aiutarci, per esempio, a trovare delle argomentazioni più energiche, più ficcanti durante un dibattito politico, o a scegliere tra due marche di computer, ma di per sé non trasformano radicalmente il modo in cui viviamo. È difficile rendersi conto di quanto il puro ragionamento astratto possa renderci più profondi - non solo nei momenti di riflessione, o quando occorre prendere una decisione, ma nel modo in cui viviamo realmente la vita, inclusa la maniera in cui trattiamo nostra moglie, o ci comportiamo quando siamo sotto pressione, o parliamo con un collega in ambascie, oppure aspettiamo l'autobus in fila. Una persona allenata nel ragionamento filosofico è in grado, probabilmente, di prendere decisioni più avvedute, ma l'intelligenza in sé non arricchisce in maniera significativa la nostra condotta di vita.

Per giunta, quanto alla portata (limitata) di tali facoltà razionali sulla nostra vita concreta, non sarebbe corretto definirle esclusivamente filosofiche. Il campo della filosofia non ha il monopolio sulla ragione. Non vedo alcun motivo per continuare a credere che una persona con una buona preparazione nel ragionamento filosofico sia in grado di gestire la propria vita quotidiana in maniera migliore, per dire, di uno psicologo, di un medico, o di un uomo d'affari.

Alcuni consulenti filosofici potrebbero obiettare che le nostre facoltà razionali sono proficue non solo in determinati momenti, ma anche quando affrontiamo problemi personali di natura molto generale. Il ragionamento filosofico, o, per essere più precisi, il pensiero critico, ci consente di considerare con maggiore chiarezza le situazioni che ci troviamo ad affrontare e di escogitare le soluzioni più adeguate. Così facendo possiamo liberare la nostra vita da molte problematiche e vivere in maniera più piena, più profonda, più significativa.

Phronesis

Immagino che tale obiezione incontri il favore di un certo numero di consulenti filosofici fedeli all'approccio del *problem-solving*, che, sfortunatamente, è ancora fin troppo prevalente. Il punto debole di questa obiezione, credo, è che si fonda sul preconcetto che una vita buona corrisponda *tout court* ad una vita scevra di problemi. Presume, inoltre, che le qualità più rilevanti nella vita consistano semplicemente nel definire con chiarezza un dato problema e nell'ideare un *escamotage* per risolverlo. In tal modo non fa altro che esprimere lo spirito tecnologico dei nostri tempi, che tratta questioni esistenziali di importanza fondamentale alla stregua di problemi cui dare una soluzione.

Tuttavia, per chi si è reso conto che la vita è molto più di un semplice problema da risolvere, una risposta del genere non potrà suonare minimamente soddisfacente. Sviluppare la mia capacità di gestire problemi specifici ha poco a che fare con la questione di come possa rendere più profonda la mia maniera di vivere la vita.

E con ciò torniamo al quesito iniziale, ossia come possa la *philo-sophia* esprimere se stessa nel nostro modo di essere. Ritengo che affrontare questo tema rappresenti una sfida formidabile per qualunque pratica che meriti l'appellativo di filosofica. Finché noi, aspiranti *philo-sophoi*, non prendiamo sul serio tale sfida - concretamente, nel modo in cui viviamo, e non soltanto in teoria - l'idea di pratica filosofica rimarrà pura fantasia. Giacché, se la *philo-sophia* non ci aiuta a trasformare noi stessi, se non è in grado di fare una profonda differenza rispetto a che genere di persone siamo effettivamente, ebbene in tal caso tutti i nostri articoli scientifici, le nostre conferenze e i seminari di consulenza sono poco più di un'amena e vuota chiacchierata. Una filosofia del genere è pura e semplice professione accademica; parla della vita, senza manifestarsi di fatto nella vita stessa.

I filosofi antichi erano decisamente più consapevoli della portata di tale sfida. Invero, la filosofia era considerata, dalla stra-

Phronesis

grande maggioranza, non un mero discorso astratto (come nelle università contemporanee), ma un modo di vivere. Gli Stoici, gli Epicurei, gli Scettici, i Neoplatonici, i Cinici, tra gli altri, si sforzavano di incarnare la loro filosofia calandola, individualmente, nelle situazioni quotidiane, per rendere la vita più profonda, migliore, più bella e veritiera.

Ciò nondimeno, queste scuole di pensiero erano basate su peculiari dottrine filosofiche - intorno alla natura del bene, del cosmo, dell'anima, del divino, ecc. Ed un pensatore del XXI secolo si troverebbe in seria difficoltà dovendo scegliere di aderire ad uno specifico indirizzo dottrinario. Nel nostro tempo siamo fin troppo consapevoli dell'esistenza di forme alternative di pensiero, dell'arbitrarietà di ogni assunzione rigidamente dogmatica, del modo in cui le idee cambiano nel corso della storia e differiscono da cultura a cultura e perfino da un individuo all'altro. La maggior parte di noi sente che non può, in buona fede, accettare supinamente i dogmi di una singola dottrina senza mettere in pericolo la propria integrità intellettuale.

Per chi, tra noi, non considera un'opzione praticabile la scelta di un'unica dottrina filosofica, la *philo-sophia* diventa un'esperienza di ricerca perennemente aperta, un ritrovarsi sempre e comunque in cammino, lungo la strada, giammai soddisfatti di "prodotti" intellettuali finiti e presunte soluzioni finali. E questo significa che la sfida della *philo-sophia* nella vita quotidiana diventa persino più impegnativa di quanto soleva esserlo in passato. Non ha più senso porsi la semplice questione di come sia possibile applicare una determinata dottrina alla mia vita, ma piuttosto occorre chiedersi: in che modo e fino a che punto permetto alla mia indagine filosofica sempre aperta ed in fieri di manifestarsi concretamente nella mio modo di essere? Questa, a mio avviso, rappresenta una nuova fase storica per la *philo-sophia*, una sfida che dovrebbe affascinarci ed ispirarci.

Phronesis

Giacché sono stato io a lanciare la provocazione, ci si potrebbe aspettare da me una risposta. Eppure, per quanto vi abbia riflettuto e convissuto a lungo, non ho intenzione qui di offrire alcuna soluzione al problema. Perché risolvere la questione equivarrebbe a chiuderla una volta per tutte e ridurre la *philo-sophia* a mera tecnica o dottrina, il che significa, di fatto, sminuire la portata della sfida. La sola risposta possibile - che mi è dato intravedere - è mantenerla viva nella nostra coscienza, e continuare ad esplorare le vie che consentono alla *philo-sophia* di permeare le nostre esistenze. Il che richiede, tra le altre cose, il darsi una smossa e tentare di liberarsi dalla morsa dell'auto-compiacimento, degli automatismi mentali, delle abitudini, riguadagnando uno spazio di auto-coscienza di fronte alle pressioni cui ci sottopone la vita moderna, fuggendo via nelle tenebre quand'anche non vi sia un solo raggio di luce a lacerarle, e dando vita a comunità con gli altri *philo-sophoi* amici in modo da aiutarsi l'un l'altro a tenere sempre viva la domanda fondamentale.

Questo implica, credo, che come *philo-sophoi* praticanti non possiamo sentirci soddisfatti scrivendo articoli o risolvendo i problemi dei nostri consultanti. Dobbiamo fare molto di più, non in termini di produttività professionale, ma approfondendo ed illuminando attraverso la *philo-sophia* il nostro personale stile di vita. Perché, altrimenti, se falliamo nel mantener viva la nostra dedizione ed ispirazione verso il lavoro di auto-trasformazione filosofica, in tal caso il nostro proporci come consulenti rischia di trasformarsi in una pretesa, i nostri scritti in vano chiacchiericcio, e l'idea complessiva della pratica filosofica in un finzione.

Ebbene, invito ciascuno di voi a rispondere da sé: quanta parte della mia vita quotidiana è “colorato” dalla mia *philo-sophia*?

E qualora la risposta sia “non molto ancora”, è già qualcosa. Perché quando facciamo *philo-sophia* siamo sempre in cammino. E devo accettare con naturalezza il fatto di non essere ancora arri-

Phronesis

vato, di stare ancora lottando, inciampando, sbagliando e provandoci una volta di più. Il punto, a mio avviso, non consiste nel raggiungere la perfezione, ma nel mantenere l'originaria ispirazione aperta, viva e fruttifera dentro di me, e non lasciar mai che i momenti di difficoltà, di tedio, di scoramento prendano il sopravvento oscurandola alla mia vista.

Nona riflessione, 5 marzo 2006

Vivere con spirito di apertura filosofica

Nella mia ultima riflessione ho suggerito l'idea che la pratica filosofica non possa essere disgiunta dal costante sforzo di mantenere un'attitudine filosofica in ogni momento della nostra vita quotidiana. Prima di propormi come consulente a qualcun altro, ho il preciso dovere di essere *philo-sophos* io stesso. Svolgere l'attività di consulente, animare café filosofici, o condurre dialoghi socratici - sono questioni secondarie che derivano dalla suddetta premessa. La prima sfida che sono chiamato ad affrontare è praticare la *philo-sophia* nella mia vita di tutti i giorni, ed è questo a fare di me un *philo-sophos* praticante. Che importanza può avere il fatto di ricevere dozzine di clienti nel mio studio di consulente se io stesso non sono in grado di vivere filosoficamente?

Ma che significa vivere filosoficamente?

È sorprendente, ma tale questione è stata scarsamente esaminata da coloro che, a vario titolo, si riconoscono nel movimento delle pratiche filosofiche. Sin dal suo sorgere, si è discusso, sperimentato, scritto, dibattuto innanzitutto su come applicare la filosofia ai problemi di altre persone - i nostri clienti. Ma ci siamo quasi dimenticati di indagare come applicare la *philo-sophia* alle nostre vite. Quante relazioni, lette durante le nostre conferenze o apparse in riviste professionali, sono dedicate al tema di come si

Phronesis

possa vivere filosoficamente la nostra personale vita quotidiana? Molto poche. Per quale motivo? Forse perché abbiamo già fornito una risposta esauriente a questa domanda? O, piuttosto, non potrebbe dipendere dal fatto che siamo stati troppo impegnati ad imitare il paradigma della psicoterapia, oltremodo ansiosi di trasformare la filosofia in una professione?

Se ci preme che la pratica filosofica sviluppi appieno le sue potenzialità, invece di rimanere al livello di una forma più blanda di terapia, come tende attualmente ad essere, ebbene, credo sia cruciale intraprendere quanto prima una ricerca seria ed intensa su come si possa vivere filosoficamente. Un'indagine del genere dovrebbe includere un'attività di sperimentazione concreta fatta in prima persona, a cominciare dalle nostre vite: esplorare forme di consapevolezza filosofica e di consapevolezza di sé, sviluppare forme filosofiche di contemplazione o meditazione, frequentare ritiri solitari o di gruppo, scrivere e scambiarsi diari filosofici, fare consulenza gli uni con gli altri, e creare delle comunità filosofiche.

È inutile dire che il sottoscritto non pretende d'averne alcuna risposta autorevole a tale questione. Le mie esperienze e le indagini che vado svolgendo rappresentano poco più di un cammino personale - una singola "melodia" nella ricca "sinfonia" dell'esperienza umana (orientata, per accidente, in una direzione preferibilmente contemplativa). Mi sembra che una visione più comprensiva della vita filosofica possa emergere soltanto attraverso un'attività di collaborazione di una più ampia rete di praticanti.

"Va bene", potrebbe dire qualcuno, "lasciamo perdere una teoria generale della vita filosofica, ma qual è la tua personale visione in relazione ad essa?" Veramente, di recente uno dei miei lettori mi ha chiesto: "nelle tue precedenti riflessioni tu hai discusso molto intorno a che cosa la pratica della *philo-sophia* non sia, ma puoi chiarirci una volta per tutte che cosa essa sia?"

Sarebbe stato semplice se avessi avuto pronta una risposta chia-

Phronesis

ra e decisiva. Ma come ho suggerito nelle precedenti riflessioni, la *philo-sophia* è essenzialmente una ricerca aperta che trascende tutte le linee-guida, le assunzioni di principio, le teorie ben definite. Pertanto, se debbo impegnarmi a fare *philo-sophia*, non posso seguire una definizione pre-determinata. Ciò nondimeno, questa stessa apertura può servirmi come abbozzo iniziale di una risposta.

L'idea che la pratica filosofica implichi una ricerca aperta non vincolata da alcuna presupposizione e non soddisfatta da qualsivoglia soluzione finale, non è nuova. Ho avuto modo di ascoltarne la formulazione proprio durante i primi giorni che determinarono la nascita del movimento della filosofia pratica. Ma che cosa significa esattamente "apertura" filosofica?

Supponiamo, ad esempio, che ci si stia ponendo la domanda "che cos'è l'amore?" - magari nel contesto di un esame autobiografico o di una consulenza filosofica. Ci è consentito farci un'opinione esatta sulla questione? Ci è permesso concludere che, per esempio, la teoria dell'amore formulata da Erich Fromm sia perfettamente corretta? Perché altrimenti, se la nostra ricerca filosofica non è in grado di fornirci una risposta precisa, se non ci concederà mai di stringere tra le mani un che di definitivo ed incontrovertibile, allora perché mai dovremmo in generale prenderci il disturbo di filosofare?

Quest'ultima questione di basa su un interessante assunto: che avere una risposta sia meglio di non possederla. Non avere una risposta è sinonimo di assenza, mancanza, mani vuote.

Ed effettivamente, nella filosofia accademica noi tendiamo a pensare in maniera dicotomica: ho trovato una soluzione al problema, oppure non l'ho ancora trovata, ho una risposta oppure non ce l'ho. In breve, le alternative sono o "qualcosa" o "nulla".

Questo modo di pensare "o qualcosa o nulla" probabilmente è ispirato dalla logica degli oggetti fisici, ovvero dalla tecnologia: o

Phronesis

c'è una moneta nel mio borsello o non c'è, o so come sistemare la televisione oppure no - una terza possibilità non si dà. Quando applichiamo questo schema alla filosofia, ne risulta che se non dispongo di una risposta certa ad una data questione, allora non ho un bel niente.

Eppure mi sembra che questa logica del “o qualcosa o nulla” sia sbagliata. Perché quando esamino filosoficamente un tema (la natura dell'amore, per esempio) in modo personale, per quanto non acquisisca una soluzione o una teoria, nondimeno il processo filosofico può un avere un effetto importante su di me: può trasformare la mia concezione di amore e i suoi molti significati, la mia consapevolezza della realtà dell'amore, il mio modo di essere in relazione ad esso. Il processo può sviluppare in me nuove sensibilità e una più vasta conoscenza di aspetti ulteriori della realtà umana, ed insegnarmi a relazionarmi ad essi in modi mai sperimentati prima d'allora. Che riesca o meno a spremere tutto questo in una formula teoretica appare irrilevante.

Ciò implica che una ricerca filosofica, se è svolta in maniera auto-riflessiva e personale, non è finalizzata a concludersi con “qualcosa” - conclusioni, soluzioni, teorie riguardo al mondo. Giacché la cosa importante nel processo filosofico non è tanto che cosa dica il filosofare riguardo all'argomento, quanto piuttosto che cosa l'argomento dica a me, e quanto sia in grado di aprire la mia vita verso nuovi orizzonti. Per dirla senza mezzi termini, lo scopo primario del filosofare non consiste nel parlare intorno alla realtà, ma nel lasciare che un più ricco potenziale della realtà umana “parli” nella mia vita. Il valore del mio filosofare è determinato non da quanta accuratezza le mie teorie dimostrino nel “catturare” il tema in questione, ma dalla portata con la quale il processo filosofico consente a più ricchi orizzonti della realtà umana di esprimersi nella mia consapevolezza, nel mio comportamento, nei miei pensieri e sentimenti, nel mio modo di essere.

Phronesis

Tutto questo può sembrare difficile da accettare, poiché, quando abbiamo studiato filosofia, ci è stato sempre insegnato a concentrarci su un determinato argomento - a pensare riguardo a qualcosa - e a mettere da parte come irrilevante lo stesso pensatore e la sua vita personale. Ritengo, però, che, se la *philo-sophia* è chiamata a fare la differenza in relazione alle nostre vite concrete, in tal caso è proprio la persona che fa *philo-sophia* a dover essere considerata più importante.

Così, per fare *philo-sophia* e vivere filosoficamente, è necessario che io apra me stesso rendendomi disponibile ad una trasformazione. Essere filosoficamente aperto non significa, come si può esser tentati di pensare, incarnare la figura del relativista post-moderno e credere che qualunque idea, tutto sommato, ne valga un'altra. Vuol dire, piuttosto, permettere che la natura umana si "esprima" in me in maniera più ricca e più profonda, manifestando i suoi molteplici significati nel mio modo di essere.

Tale apertura comporta che io resista alla tentazione di cucirmi addosso una qualsivoglia teoria predeterminata come se fosse il mio abito definitivo, poiché ho la consapevolezza che, man mano che maturo e mi perfeziono, potrebbe anche darsi che nuove sfaccettature della realtà umana si rivelino nel mio intimo. Aderire ad una teoria e trasformarla nella "mia opinione" equivale a dire che antepongo la teoria - il possesso di "qualcosa" - alla mia disponibilità ad apprendere, e preferisco l'idea di "padroneggiare" la realtà piuttosto che lasciare sia essa ad agire su di me, a trasformarmi. Per resistere a questa tentazione, apro in me stesso uno spazio interiore di attenzione, di meraviglia, di riverenza e soggezione, e così facendo mi rendo disponibile a che nuovi significati, o "voci della realtà", sorgano da profondità e qualità sino ad allora sconosciute. Coltivare tale apertura è, credo, una caratteristica e un obiettivo fondamentale della pratica filosofica.

Di norma, tendiamo a vivere le nostre vite quotidiane sfruttan-

Phronesis

do soltanto alcuni aspetti assai limitati del nostro essere, rinchiodandoci nella prigione delle azioni e reazioni automatiche, dei pregiudizi immodificabili, degli schemi fissi di pensiero ed emozione. In questo senso, le nostre esistenze palesano una comprensione assai ristretta, claustrofobica del reale. La pratica filosofica, per come la vedo io, implica che ci si relazioni ai momenti quotidiani, per quanto banali possano essere, con un'apertura e una disponibilità filosofica, in maniera tale che ogni singolo momento possa "rivelarci" nuovi significati e le nostre vite possano esprimere forme di comprensione più allargate. Vivere filosoficamente significa vivere con tale apertura.

Giungo quindi a definire quella che mi sembra essere la visione fondamentale della pratica filosofica: fare *philo-sophia* consiste nell'imparare ad impiegare una parte sempre più rilevante di noi stessi nel dare voce ad una più ricca potenzialità della realtà umana. Quanto affermato nelle precedenti riflessioni può essere considerato semplicemente come una serie di elaborazioni di questo punto basilare. Ma su questo mi soffermerò in seguito.

Decima riflessione, 5 aprile 2006 **Il cuore della questione**

Nelle mie precedenti nove riflessioni ho toccato vari temi e puntualizzato una serie di argomenti differenti, ma, come ho indicato nell'ultima riflessione, dal mio punto di vista altro non sono che aspetti diversi di un'unica visione di fondo della pratica filosofica. Ora, mi propongo di tirare le fila del discorso e di estrarre tale visione di fondo.

Sento il dovere di premettere che esito a definire questa idea "mia" - "in quanto opposta ad altre", giacché ho avuto modo di riscontrare vari aspetti e versioni della stessa conversando con al-

Phronesis

tri filosofi praticanti e leggendo i loro scritti. Sono contento che queste riflessioni esprimano ben più di un mio, personale, punto di vista, e diano voce ad una più ampia visione che si sta manifestando attraverso molti di noi.

Il fondamentale punto di partenza dal quale ha preso avvio la mia riflessione intorno alla pratica filosofica è un desiderio che vado sperimentando da lungo tempo, e che altri *philo-sophoi*, credo, condividono con il sottoscritto. È la voglia di trovare modalità più profonde di comprensione, capaci di dischiudermi dinanzi orizzonti più estesi, aspetti più profondi del reale. Non intendo dire che voglio acquisire un numero maggiore di teorie sulla vita, o di abilità riflessive. La mia mente è già ingombra di teorie e sufficientemente addestrata alle acrobazie del pensiero, e non ho affatto bisogno di accumularne altre. Non mi va di stipare altre idee per saturare la mia comprensione - di “spremere” più “cose” nel “recipiente” della mente, ma vorrei piuttosto tentare di trasformare il “recipiente” stesso.

Quando penso alla mia attività filosofica degli ultimi trent’anni, mi rendo conto che, in gran parte, la filosofia accademica non è stata mai capace di “indirizzare” seriamente questo mio desiderio. Ho accumulato conoscenze, mi sono impadronito di tecniche, ho acquisito opinioni su ogni genere di tema, ma tutto questo è rimasto al livello del pensiero teoretico, lasciando me - la persona che io sono - essenzialmente non toccato. Questo genere di attività filosofica ha avuto luogo alla superficie del mio essere, facendo nascere in me il desiderio struggente di approcci filosofici più profondi, più personali, più coinvolgenti, che fossero in grado di scuotere e mobilitare non solo i miei pensieri ma le stesse profondità del mio essere, e non fossero meramente intorno alla vita, ma mi conducessero ad una più intima conoscenza di essa.

A questo punto, alcuni filosofi potrebbero interrompermi, e chiedermi a che cosa corrispondano esattamente le nozioni un

Phronesis

po' sfocate e vaghe di "profondità del mio essere", "intima conoscenza", *et similia*. Ma sebbene si tratti di domande importanti, è necessario posporle. Giacché, prima di cimentarmi in spiegazioni teoretiche, devo far notare che il mio desiderio sorge non dalle teorie ma dalla mia esperienza vissuta, dal mio modo di essere. Senza con questo voler sminuire l'importanza dell'attività teoretica, è sull'esperienza del desiderare che vorrei qui concentrare l'attenzione, e che io considero la mia vera bussola.

L'esperienza mi dice che quando cerco di comprendere la mia vita - e la realtà umana in generale, trovo che non tutti i modi di intenderla sono eguali. Ci sono forme differenti di comprensione: alcune di esse coinvolgono soltanto una piccola parte di me stesso, mentre altre chiamano in causa regioni più ampie della mia esistenza. Alcune danno voce soltanto al mio ragionamento astratto, o alle mie opinioni "ufficiali", o alle attitudini emozionali, mentre altre fanno parlare parti più vaste di me, o persino la mia visione del mondo nel suo complesso. Alcune "parlano" in me adoperando il linguaggio analitico e matematico, mentre altre "si esprimono" in maniera poetica od olistica. Alcune guardano alla vita dalla prospettiva remota di uno spettatore esterno, o da un punto di vista egocentrico, altre invece risuonano alla vita in maniera empatica e partecipativa. Alcune sono verbose e loquaci, pronte ad imporre concetti e distinzioni, altre sono quiete e attente, e lasciano che la realtà stessa pacificamente faccia risuonare la sua voce attraverso di me. Alcune emergono dalla superficie familiare della mia personalità, o dall'immagine che io ho di me stesso, altre invece sorgono da risorse nascoste di conoscenza di cui io sono solo vagamente cosciente.

Queste differenti forme di comprensione implicano differenti forme di sensibilità. Mi impongono di attingere a diverse attitudini e modalità di relazione alla vita, di attivare parti finora sconosciute di me stesso, di aprire me stesso ad una molteplicità di ap-

Phronesis

procci conoscitivi.

Per esempio, quando mi trovo a filosofare in astratto, secondo lo stile familiare della filosofia accademica, la mia facoltà razionale funziona in relazione all'argomento in questione indipendentemente dal resto del mio essere. Posso anche essere davvero convinto in teoria che, per dire, il povero dovrebbe essere aiutato, ma tale convinzione non è detto che mi muova effettivamente a farlo. È possibile che le mie emozioni e il mio comportamento rimangano del tutto estranei, insensibili alla convinzione maturata, come se non avessero niente a che fare con essa.

In altre occasioni, invece, può avvenire che una nuova comprensione mi smuova e “dia colore” alla totalità del mio mondo e del mio modo di essere. Per esempio, se un'esperienza illuminante mi conduce a riconoscere la bontà dello spirito umano, posso arrivare a guardare alle persone in maniera diversa non solo nei miei pensieri, ma attraverso il mio modo complessivo di vivere e di confrontarmi con la realtà. La nuova comprensione ora la porto con me incarnata nei miei umori, nelle emozioni, nel comportamento, nei pensieri. Affonda le sue radici in qualcosa di più profondo del semplice opinare, di più vicino alla radice del mio essere, alla radice del mio atteggiamento verso la vita.

Anche un'idea filosofica è capace di suscitare in noi tali profonde comprensioni. Ho sperimentato in prima persona che, quando contemplo un testo filosofico, leggendolo lentamente e tranquillamente e mantenendo un'apertura interiore, la mia coscienza, a volte, è attraversata da illuminazioni potenti. Provo questa sensazione come se un intimo strato del mio essere, più profondo della consapevolezza razionale, mi stesse rivelando le sue intuizioni. Naturalmente si tratta di un fenomeno familiare. Molte tradizioni spirituali usano tecniche di lettura contemplativa e meditativa proprio a tale scopo.

Intuizioni altrettanto potenti possono manifestarsi anche per

Phronesis

altre vie ed in altri contesti. Possono essere fatte scattare persino da una frase gettata lì a caso durante una festa. Accade che tocchino aspetti celati del nostro essere e ci aprano a prospettive inedite, ad aspetti della vita mai prima sperimentati, persino ad una realtà superiore, al punto che, da quel momento in poi, non saremo più le stesse persone.

Queste ed altre simili esperienze, sia mie che altrui, mi confermano che la filosofia può essere molto più di un ragionamento astratto intorno alla vita. Mi suggeriscono che la filosofia può essere *philo-sophia* - un cammino fuori dalla caverna del nostro ristretto io; che può attingere alle nostre profondità interiori e trasformarci, schiudendoci dinanzi nuove vie verso nuovi orizzonti del reale - di questo si nutre la mia speranza.

Tutto ciò che ho scritto sin qui nelle mie riflessioni è essenzialmente un'plorazione di questa visione di base. In queste riflessioni ho affermato, tra le altre cose, che la pratica filosofica dovrebbe aspirare a qualcosa di più del risolvere problemi e soddisfare il cliente; che dovremmo spingerci oltre il pensiero critico e la filosofia accademica, che è incentrata in maniera troppo esclusiva sul pensiero astratto; che la *philo-sophia* dovrebbe mirare a svolgere un ruolo rivoluzionario all'interno della società, piuttosto che agire come elemento normalizzatore; che la tendenza a trasformare la pratica filosofica in una professione è deplorabile, e che la *philo-sophia* dovrebbe essere vista come uno stile di vita; che invece di orientare la pratica filosofica verso i clienti, dovremmo in primo luogo applicarla alle nostre vite; che la *philo-sophia* richiede un'attitudine contemplativa ed un'apertura interiore alla realtà umana.

Sono tutti modi davvero diversi di dire che la pratica filosofica può essere guidata da una visione decisamente più grande rispetto a quella ora dominante. Per quanto mi riguarda, una maniera di riassumere questa visione di base consiste nell'affermare che il

Phronesis

compito della pratica filosofica è di aprire una parte maggiore di noi stessi ad una più ampia concezione del mondo. Oppure, per usare una formula più complessa: impiegare una parte maggiore delle nostre profondità interiori per dare voce a più vasti orizzonti della realtà.

La questione, naturalmente, è capire che cosa richiede esattamente questo alto e nobile scopo che ci si propone, e in che modo affrontarlo. Inutile ripetere che non ho alcuna risposta definitiva da offrire. Continuo a cercare, a lottare, a sperimentare. E spero che altri - quelli che non si sono arresi all'atmosfera cinica, pragmatica, perennemente indaffarata del nostro tempo - vogliano unirsi a me in questo mio cammino personale arricchendolo con le loro uniche ed irripetibili esperienze di vita, idee, desideri e capacità.

(Traduzione dall'inglese di Francesco Dipalo)

La consulenza filosofica come professione Aporetica di un'attività complessa

di Giorgio Giacometti

Chi vuole ricostruire, sotto il profilo storico, l'emergere di questa strana professione (sempre che di professione si tratti) che va sotto il nome di *consulenza filosofica*, spesso inserita nel quadro più ampio delle cosiddette *pratiche filosofiche*, può senz'altro ricorrere a una serie di testi in lingua italiana, tra loro più o meno convergenti, a partire dall'articolo di Alessandro Volpone¹, per continuare col fondamentale volume di Neri Pollastri²; attingendo, più in generale, alle ricostruzioni storico-critiche effettuate dai consulenti filosofici stessi, soprattutto quelli di respiro internazionale, quali Achenbach (da molti considerato il *fondatore* della consulenza filosofica), Lahav, Raabe, Schuster in volumi recentemente pubblicati dalla casa editrice Apogeo³.

Tuttavia, come acutamente osserva Luciana Regina⁴, ci si può chiedere se la relativa giovinezza di questa pratica non imponga a chi cerca di metterne a fuoco i contorni un compito ulteriore ri-

¹ Alessandro Volpone, *Pratiche filosofiche, forme di razionalità, modi del filosofare contemporaneo*, in "Kykeion", n. 8, 2002, pp. 17-36.

² Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Milano, Apogeo, 2004.

³ Cfr. Gerd B. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Milano, Apogeo, 2004; Lahav Ran, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Milano, Apogeo, 2004; Peter B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi di studio*, Milano, Apogeo, 2006; Schlomit C. Schuster, *La pratica filosofica. Una alternativa al counseling psicologico e alla psicoterapia*, Milano, Apogeo, 2006.

⁴ Cfr. Luciana Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, Milano, Unicopli, 2006, pp. 13 e sg.

spetto a quello della mera ricostruzione storica della sua emergenza o, per meglio dire, dell'emergenza di qualcosa che ne porta il nome.

Il paradosso è dato dal fatto che spesso la “competenza filosofica” che si esercita nei confronti delle pratiche diverse dalla consulenza, mettendone volentieri in luce criticamente i limiti, sembra quasi pudicamente arrestarsi dinanzi all'esile “tradizione” da cui storicamente “emerge” la nozione corrente di consulenza filosofica. All'interno di questa tradizione si sospende, per lo più, il tipico abito critico del filosofare assumendo, in ultima analisi, che consulenza filosofica sia ciò che i suoi fondatori e co-fondatori (Achenbach, Lahav ecc.) dicono che essa è.

Certo, da qualcosa bisogna pur partire, occorre un *cominciamento*. La filosofia del Novecento e non solo, in mancanza di certezze cartesiane da cui prendere le mosse, ci ha educato ad avere attenzione per l'*elemento storico*. Ma *cominciamento*, in filosofia (non solo in quella di Hegel), non è *principio*; tanto meno se ciò da cui si prende le mosse non è vagliato criticamente nei suoi presupposti e nelle sue pretese di verità o interrogato genealogicamente o decostruito ermeneuticamente o in qualsiasi altro modo - cioè “trattato” filosoficamente⁵.

La domanda «che cos'è la consulenza filosofica», se, pur muovendo dal dato storico, non ci si accontenta della mera descrizione dell'esistente, «fa tremar le vene ai polsi», se solo si riflette sul fatto che essa involge, implicitamente, la questione, assai più grave, relativa all'essenza stessa del *filosofico* che “aggettiva” questa forma *peculiare* di consulenza. L'aggettivazione è apparentemente *qualificativa* di un sostantivo (e di una sottesa sostanza: la “consulenza”, appunto, in generale) che sembra “gestibile” su diversi tavoli (giuridico, sociologico, economico ecc.); eppure tale

⁵ In questo senso “critico” si muove il recente volume di Pier Aldo Rovatti, *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Milano, Raffaello Cortina, 2006.

Phronesis

aggettivazione si rivela, a una più attenta analisi, *costitutiva* e insieme *decostruttiva* di ciò che dovrebbe qualificare, proprio per la *potenza* critica e autocritica implicita in tutto ciò che, anche solo storicamente, viene designato come *filosofico*.

Anche chi più di altri tende a ricondurre la consulenza filosofica nel solco delle pratiche consulenziali deve riconoscere che «l'aggettivo “filosofica” non rappresenta semplicemente un supplemento rispetto a un fenomeno dato, ma svolge un'azione attiva, concorrendo a *risignificarlo* nei suoi presupposti, oltre che nelle modalità pratiche del suo realizzarsi»⁶.

Che cosa diventa una *consulenza* - ci si deve chiedere - nel momento in cui la pensiamo come *filosofica*? Siamo certi che tale attività possa essere *addomesticata*, possa “appagarsi” dentro una cornice professionale come qualsiasi altra forma di consulenza?

Sembra, dunque, ineludibile riproporsi la questione di che cosa si debba intendere con questo doppio termine.

Si tratta di *dichiarare* quella che costituisce l'*epistemologia personale* del consulente; anche se non sfugge la *mise en abîme*, la fuga di specchi, per cui è sempre una *prospettiva* personale quella a partire da cui ciascun consulente *colloca* la sua *prospettiva* personale all'interno di quello che *a lui appare* il *panorama* complessivo. Tale *epistemologia personale* ha necessariamente i tratti della *provvisorietà* e della *rivedibilità*, per il fatto che ad ogni nuovo confronto, sia teorico che empirico, essa può (o, piuttosto, deve) venire messa in questione.

Cercherò di dimostrare che:

- la definizione stessa della consulenza filosofica come professione e la messa in luce di ciascuna delle sue caratteristiche fondamentali incorrono in irriducibili *antinomie*;

⁶ Stefania Contesini, Roberto Frega, Carla Ruffini, Stefano Tomelleri, *Fare cose con la filosofia. Pratiche filosofiche nella consulenza individuale e nella formazione*, Milano, Apogeo, 2005, p. 107.

Phronesis

- che queste antinomie (tra loro intrecciate) sono, tuttavia, feconde, perché aprono a una suggestiva caratterizzazione simbolica della pratica, ispirata dalla nozione di “ironia complessa”.

Che cos'è, in generale, una professione?

Si consideri, *per cominciare*, la consulenza filosofica nient'altro che una forma di consulenza, erogata da un soggetto in possesso di un titolo filosofico (laurea, dottorato ecc.): essa, cioè, sarebbe inscrivibile nel novero delle attività *professionali* che si caratterizzano come *consulenze* (come la consulenza finanziaria, giuridica, matrimoniale ecc.)

Ma che cos'è una *professione*, in generale?

Secondo il dizionario Devoto-Oli una professione è un'«attività esercitata *in modo continuativo* a scopo di *guadagno*»⁷. Nella classica definizione di Max Weber «si deve definire professione ogni specificazione, specializzazione e combinazione delle prestazioni di una persona, che costituisca per essa il *fondamento di una possibilità continuativa di approvvigionamento o di acquisizione*»⁸.

In entrambe le definizioni la professione è caratterizzata:

1. dalla *continuità* delle prestazioni (ciò che la distingue da un'attività occasionale);
2. e, soprattutto, dal fine di *lucro* (ciò che la distingue da un'attività di volontariato).

Secondo una tradizionale distinzione, inoltre, la *professione* si distingue dal *mestiere* per essere esercitata mediante strumenti *intellettuali*, piuttosto che *manuali*. Un radicato pregiudizio, risalente al mondo antico, distingue quelle che nel Medioevo furono chia-

⁷ Giacomo Devoto, Gian Carlo Oli, *Il dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, 1995, p. 1527.

⁸ Max Weber, *Economia e società* (1922), Milano, Comunità, 1986, vol. I, p. 137.

mate *artes liberales* dalle *arte serviles*. Le prime (che spesso si riducevano al «leggere, scrivere e fare di conto»), in quanto attività esercitate *intellettualmente*, venivano considerate proprie di uomini liberi, a differenza delle attività manuali. Quale che sia la nostra opinione riguardo a questa distinzione (più o meno “marxianamente” sovvertibile), resta il fatto che le attività di consulenza, in generale, debbano essere considerate forme di lavoro intellettuale piuttosto che manuale.

Ora, secondo l'ordinamento giuridico italiano (che, sotto questo profilo, non si distingue sostanzialmente dagli altri ordinamenti fondati sulla tradizione romanistica e sul diritto civile napoleonico) la prestazione di lavoro intellettuale presuppone un *contratto* (Cfr. Codice Civile, art. 2230) tra due (o più) soggetti. Requisiti di questo tipo di contratto, come di ogni altro, sono, tra l'altro, l'*oggetto* e la *causa* (Cfr. Codice Civile, art. 1325). Ciò significa, in sostanza, che un'attività come quella del consulente deve vertere su *qualcosa* di «possibile, lecito, determinato o determinabile» (Codice Civile, art. 1346) e deve avere una *funzione* economico-sociale o pratica che giustifichi la stipulazione del contratto con il cliente. Un altro elemento essenziale è che la volontà dei contraenti sia *libera*, ossia che vi sia mutuo consenso, a pena di annullamento (Cfr. Codice Civile, art. 1427). Inoltre, per chi effettua una prestazione intellettuale, a differenza di chi svolge una prestazione d'opera d'altra natura, si parla, in dottrina, di un'«obbligazione di mezzi» piuttosto che “di risultato”: ciò significa che il professionista ha diritto al compenso pattuito non solo se raggiunge il risultato atteso (per esempio, nel caso di un medico, la guarigione del paziente), ma, indipendentemente dal risultato, anche se fa semplicemente il suo dovere con la dovuta diligenza.

Il Codice Civile, infine, precisa che, per quanto riguarda le professioni intellettuali «per l'esercizio delle quali è necessaria l'iscrizione in appositi albi o elenchi», «l'accertamento dei requisiti

Phronesis

per l'iscrizione negli albi o negli elenchi, la tenuta dei medesimi e il potere disciplinare sugli iscritti sono demandate alle *associazioni professionali*, sotto la vigilanza dello Stato» (Codice Civile, art. 2229). Il riferimento alla legge dello Stato ha, dunque, un valore più costitutivo del riferimento alla definizione di professione offerta dal dizionario o da un maestro della sociologia (come Weber), almeno se ammettiamo che l'esistenza stessa di una professione presupponga il *riconoscimento pubblico*: ciò che lo Stato *statuisce* che una professione sia, tanto in generale, quanto in riferimento a uno specifico settore di attività, incide sulla definizione stessa della determinata professione, almeno entro i confini dello Stato in cui essa viene esercitata. In altre parole un professionista viene *riconosciuto* come tale sempre da almeno due interlocutori: il *cliente* e lo *Stato*.

Seguendo Everett Hughes, si può allora intendere «la pretesa di una straordinaria conoscenza del professionista come confinata in un paradigmatico *patto con la società*. In cambio dell'accesso alla sua speciale conoscenza, al professionista viene riconosciuto uno *speciale mandato* per il controllo sociale di questioni inerenti alla sua *expertise*, una licenza che gli consente di *determinare chi avrà accesso alla sua professione*, e un grado relativamente alto di *autonomia nella regolazione della sua pratica*. Perciò, in stretta associazione con l'idea diffusa di che cosa debba intendersi per professione, troviamo l'idea di una *comunità di professionisti* che grazie alla loro conoscenza speciale si trova in una posizione diversa dagli altri individui, in virtù della quale detiene speciali diritti e privilegi»⁹.

Presupposto di questo modo di intendere la professione, tuttora diffuso e sancito normativamente (cioè, in ultima analisi, politicamente), è quella che possiamo chiamare, con Schön, “*prospettiva*

⁹ Cfr. Donald Alan Schön, *Formare il professionista riflessivo. Per una nuova prospettiva della formazione e dell'apprendimento nelle professioni* (1987), Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 65-66 (corsivi miei, traduzione leggermente corretta).

Phronesis

(o *paradigma*) della razionalità tecnica”.

Si tratta, in ultima analisi, del modo di intendere il lavoro, in generale, all'interno di quella moderna tendenza alla *razionalizzazione* di tutti i processi su cui hanno messo l'accento classici del pensiero contemporaneo come Weber¹⁰ o Habermas¹¹ e che può essere fatta risalire al positivismo (specialmente a Comte). Secondo questa prospettiva «un professionista *competente* ha sempre a che fare con problemi *strumentali*. Egli ricerca gli strumenti che meglio si adattano al conseguimento di *fini prefissati* e chiari - in medicina, nell'assistenza sanitaria; in giurisprudenza, nelle dispute legali; negli affari, nell'economia - e la sua efficacia è misurata in base alla sua capacità di individuare, in qualsiasi, situazione, le azioni che producono gli *effetti attesi coerenti* con i propri fini. In questa concezione, la competenza *professionale* consiste nell'applicazione di teorie e tecniche desunte dalla ricerca sistematica, preferibilmente scientifica, per la risoluzione dei problemi strumentali della pratica»¹².

Questa concezione ha per effetto, in sede di *formazione professionale*, una precisa gerarchia nella trasmissione del sapere:

- massima importanza è assegnata alla *conoscenza di base*, erogata da scuole, università o centri di formazione di alto livello e considerata propedeutica a ogni altro sapere;
- segue per importanza la *conoscenza applicata*, che, pur essendo riferita a problemi pratici, viene sempre erogata a livello teorico;
- infine si collocano le abilità tecniche della *pratica giorno-per-giorno*, il cui apprendimento è spesso affidato al tirocinio

¹⁰ Cfr. Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1920-21), in Max Weber, *Sociologia della religione*, Torino, Einaudi, 2002, p. 12.

¹¹ Cfr. Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), Bari, Laterza, 1987, pp. 1-2.

¹² Donald Alan Schön, *Formare il professionista riflessivo*, cit., p. 67.

pratico, ossia l'affiancamento al lavoro di professionisti affermati che fungono da *tutor*¹³.

All'interno di questo paradigma «il professionista competente è visto come colui che segue *regole* per la raccolta dei dati, esegue inferenze, e verifica ipotesi, che gli consentono di elaborare chiare connessioni tra le situazioni in corso d'opera e il corpo di *conoscenza professionale*, dove dette connessioni sono inizialmente problematiche. (...) All'interno di questo quadro di riferimento c'è un piccolo spazio per l'«abilità artistica» (*artistry*), considerata come un problema di stile non fondato su un' *expertise* tecnica. Qualcuno potrebbe riconoscere l'esistenza di professionisti capaci di dare senso a situazioni uniche e incerte, ma non è possibile un alcun modo parlare approfonditamente della loro *artistry* - eccetto, forse, il dire che essi stanno seguendo *regole* che ancora non sono state rese esplicite»¹⁴. A ben vedere non si tratta altro che della tradizionale (p.e. kantiana) concezione del *giudizio* come arte della sussunzione del caso particolare sotto la regola generale¹⁵.

All'interno del paradigma della razionalità tecnica, in ultima analisi, la *competenza* richiesta al *professionista* è fondamentalmente teorica. La *pratica* è intesa come applicazione della teoria ai casi concreti attraverso un sistema di *regole*, esplicite e implicite (ma virtualmente sempre esplicitabili). Un compito viene eseguito in modo eccellente quando è svolto «a regola d'arte».

¹³ Cfr. *Op. cit.*, p. 39.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 68.

¹⁵ «Che tra la teoria, sia pure perfetta quanto si voglia, e la prassi vi debba essere anche un termine medio di congiunzione e di passaggio dall'una all'altra, è cosa evidente. Infatti al concetto intellettuale che contiene la regola deve aggiungersi un *atto del giudizio*, mediante il quale l'uomo pratico distingue se il caso cade o no sotto la regola; e siccome per il giudizio non si possono dare sempre di nuovo regole cui essa ha da rivolgersi nella sussunzione (*poiché ciò andrebbe all'infinito*), così può capitare che vi siano teorici che nella loro vita non riescono mai a diventare pratici, perché manca ad essi la *capacità di giudicare*» Immanuel Kant, *Sul detto comune: «ciò può esser giusto in teoria, ma non vale per la prassi»* (1793), in I. Kant, *Stato di diritto e società civile*, Roma, Editori Riuniti 1982, p. 141 .

In che cosa consiste, in generale, una prestazione di consulenza?

Se, come abbiamo visto, il Dizionario Devoto-Oli definisce la *professione* come un'«attività esercitata in modo continuativo a scopo di guadagno», esso definisce il *consulente*, in generale, come il «*professionista* cui si ricorre per *consigli, chiarimenti, pareri* su *materia* inerente alla *sua* professione»¹⁶.

Se accettiamo questa definizione, la consulenza dovrebbe presupporre:

- la possibilità di dare *consigli, chiarimenti, pareri* a qualcuno;
- che chi la offre eserciti una professione, evidentemente *diversa* dalla stessa attività di consulenza (chiamiamola: “professione di base”);
- che la *materia*, su cui i consigli, chiarimenti, pareri dovrebbero vertere, inerisca a questa stessa *diversa* professione.

A questa caratterizzazione possiamo aggiungere alcuni altri elementi.

Come ogni attività professionale anche la consulenza, sul piano giuridico, deve avere una *causa*, rispondere alla domanda del cliente offrendo *qualcosa* di determinato. Ora, nell'atto di proporsi a qualcuno come consulente ci si propone anche, implicitamente, di svolgere un servizio per lui, di servirgli a qualcosa, di fare qualcosa di *buono* per lui. L'uso linguistico ci dice che, mentre si può avere *voglia* di vedere un film, di una consulenza, per lo più, si ha *bisogno*. E se ne ha bisogno per risolvere qualche *problema*.

Si direbbe, in altre parole, che, mentre, ad esempio, si possa *desiderare* di “filosofare”, come ci insegna Aristotele, anche solo per effetto di *meraviglia*, della consulenza si possa avere semplicemente *bisogno*. Mentre nel primo caso si domanda (*quaerit*) per il solo pia-

¹⁶ Giacomo Devoto, Gian Carlo Oli, *Il dizionario della lingua italiana*, cit., p. 427.

cere di sapere, nel secondo si chiede (*petit*) per averne qualche utile.

Ora, se dare a qualcuno qualcosa di cui ha bisogno è “aiutarlo”, allora la consulenza è, per definizione, una professione di *aiuto*.

Come è possibile la consulenza filosofica come professione?

Alla luce di questa duplice determinazione dei concetti di professione e di consulenza (in generale) è possibile la consulenza *filosofica come professione*? In ultima analisi ciò che è in discussione è la possibilità di *associare* qualcosa come la *filosofia* a qualcosa come la *consulenza*. Certo, l'associazione dei due termini è un dato di fatto: la consulenza filosofica “esiste” e viene praticata. Ciò che si intende discutere, tuttavia, è il *quid iuris*, la legittimità del fatto; o, piuttosto, la legittimità (non meno decisiva) del *nome*.

La più nitida “fondazione” della consulenza filosofica, alla luce di quello che, con Schön, abbiamo denominato paradigma della razionalità tecnica l'ha fornita - ci sembra - Andrea Poma. Il fatto che il paradigma della razionalità tecnica possa essere (e sia ampiamente stato) oggetto di critica filosofica¹⁷ non toglie che esso, per diversi aspetti, resti in qualche modo vincolante, nella misura in cui esso è fatto proprio dallo Stato e nella misura in cui si voglia che la consulenza filosofica venga esercitata come attività pubblicamente riconosciuta e legittimata.

Secondo Poma «la consulenza filosofica è la *prestazione professionale* di una consulenza da parte di un consulente *esperto in filosofia* a

¹⁷ Il patto che secondo Hughes, come abbiamo visto, lega, entro il paradigma della razionalità tecnica, associazioni professionali e Stato, ad esempio, ad avviso del medesimo autore «considerando l'attuale clima di opposizione, controversia, e insoddisfazione (...) *si sta per sciogliere*. Quando il riconoscimento di una conoscenza straordinaria delle professioni è messo così in discussione, perché dovremmo continuare a riconoscere loro diritti e privilegi straordinari?» (in Donald Alan Schön, *Formare il professionista riflessivo*, cit., p. 37).

Phronesis

un consultante che *liberamente* e spontaneamente gliene fa richiesta»¹⁸.

Come si è visto, una prestazione di lavoro intellettuale, dal punto di vista giuridico, deve vertere su *qualcosa* di specifico che costituisce l'*oggetto* del contratto tra professionista e cliente. D'altra parte un consulente, secondo il senso comune registrato dal dizionario, è tale se offre «consigli, chiarimenti, pareri su *materia* inerente alla sua professione». Secondo il paradigma della razionalità tecnica, infine, esiste una *conoscenza di base* che non può non caratterizzare una professione in quanto tale. Ora, l'essere "esperto di filosofia" costituisce, secondo Poma, la *competenza specifica* del consulente filosofico, rigorosamente distinta dalle competenze proprie di altri consulenti¹⁹. Si tratta, dunque, dell'*oggetto* del contratto tra cliente e professionista, inteso come quella *conoscenza di base*, relativa alla "professione di base" del consulente, che questi deve mettere a disposizione del cliente. Si tratta anche del campo all'interno del quale deve trovare collocazione la specifica *materia*, oggetto della richiesta del cliente.

Questa conoscenza di base è costituita essenzialmente, secondo Poma, di

- «nozioni materiali» (i "contenuti" della tradizione filosofica, le dottrine ecc.),
- «nozioni formali» (i "metodi"),
- «capacità sistematica»,
- «capacità critica»,
- «capacità di porre e trattare i problemi in modo filosofico»²⁰.

Si è visto che, secondo il paradigma della razionalità tecnica, questa conoscenza di base dovrebbe venire erogata da scuole,

¹⁸ Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, in "Kykeion", n. 8, 2002, p. 37.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 37.

²⁰ Cfr. *Op. cit.*, pp. 41 e sg.

università o specifici centri superiori di ricerca. Secondo Poma, coerentemente, «la competenza specifica del consulente, nella consulenza filosofica, consiste nel suo carattere di “esperto in filosofia”, che gli deriva dall’aver compiuto un approfondito *percorso di formazione* nelle discipline filosofiche a livello superiore, che normalmente possiamo individuare nel conseguimento di una *laurea in Filosofia* presso un’Università pubblicamente riconosciuta»²¹.

Peraltro, come nella formazione professionale in generale, oltre alla conoscenza di base si deve essere formati alla *conoscenza applicata*, costituita essenzialmente di *regole e procedure*, così, anche secondo Poma, «il consulente dovrà anche aver compiuto un *percorso di formazione specifica* alla professione, che gli permetta di aggiungere alle sue conoscenze filosofiche la consapevolezza degli obiettivi, delle condizioni e dei metodi per l’esercizio specifico della professione»²².

Infine, vigendo il *patto con la società*, di cui parla Hughes, in base al quale al professionista, in quanto membro di una comunità di pari, è conferita una «licenza che gli consente di *determinare chi avrà accesso alla sua professione*»²³, «il consulente filosofico», secondo Poma «dovrà inoltre applicarsi ad un’attività di studio e di formazione continua durante l’esercizio della sua professione e sottoporsi ad un *periodico esame critico di controllo* di esso con l’aiuto di *persone legittimate* a questa funzione»²⁴.

Poma insiste molto sulla *libertà* e sulla spontaneità del consulente che deve essere adeguatamente informato della natura della consulenza (consenso informato); libertà deve durare per tutta la durata della consulenza stessa²⁵. Anche questa tesi si può agevol-

²¹ *Op. cit.*, p. 38.

²² *Op. cit.*, p. 38.

²³ Donald Alan Schön, *Formare il professionista riflessivo*, cit., p. 66 (vedi *supra*).

²⁴ Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, cit., p. 38.

²⁵ Cfr. *Op. cit.*, pp. 38-39,

mente dedurre dalla natura giuridica del contratto che lega consulente e consultante.

Che la consulenza filosofica, come ogni altra forma di consulenza, sia un'attività che *aiuta* chi vi fa ricorso ad affrontare *problemi* Poma lo considera un elemento di quella che definisce l'*ideologia* della consulenza. Si tratta dell'insieme dei presupposti impliciti ed espliciti (di ordine essenzialmente culturale, etico e giuridico) che rendono possibile qualcosa come una consulenza filosofica. «La consulenza implica (...) la fiducia che un individuo possa essere guidato e *aiutato* da un altro individuo nell'affrontare i propri *problemi*»²⁶.

I vincoli giuridici dell'attività di consulenza riappaiono, in Poma, fra l'altro, nella forma dei *limiti della legalità* che il consulente non può oltrepassare. Il consulente, ad esempio, «non può in alcun modo rendersi complice o anche solo esimersi dal fare ciò che è in proprio potere per distogliere il consultante da decisioni e scelte che producano un comportamento o un atto contrario a (...) leggi»²⁷. Analogamente il consulente deve rispettare il *codice deontologico* fissato dall'associazione professionale di appartenenza (che - come abbiamo visto - è anche investita dal Codice Civile dal potere di decidere chi possa o meno esercitare la professione; ossia, in ultima analisi, chi possa “essere” consulente filosofico). Infine, il consulente filosofico non deve *nuocere* in alcun modo al proprio cliente nell'esercizio della sua attività²⁸.

Per quanto riguarda la *finalità* della consulenza filosofica o, in termini giuridici, la *causa* del contratto (o del “negozio giuridico”) che lega consulente e consultante Poma allude a «un'esigenza di promozione e maturazione umana»²⁹.

²⁶ *Op. cit.*, p. 49.

²⁷ *Op. cit.*, p. 52.

²⁸ Cfr. *Op. cit.*, p. 53.

²⁹ *Op. cit.*, p. 53.

Phronesis

Per quanto riguarda i *mezzi*, come, in generale, l'offerta di consulenza è (secondo il senso comune registrato dal dizionario) un'offerta di «*consigli*, chiarimenti, pareri», così, secondo Poma, anche la consulenza filosofica è «un'attività consultiva» che consiste nel «supporto di *consigli*, suggerimenti e orientamenti»³⁰.

A questa caratterizzazione di Andrea Poma della “consulenza filosofica come professione” possiamo aggiungere solo un altro elemento.

Si è visto come, secondo il dizionario,

- chi offre una consulenza eserciti una professione *diversa* dalla consulenza stessa e
- la *materia*, su cui i consigli, chiarimenti, pareri dovrebbero vertere, inerisca a questa stessa *diversa* professione.

Nel caso della consulenza filosofica la “professione diversa dalla consulenza stessa”, *su materia inerente alla quale* la consulenza verte, sarà una professione “filosofica”, esercitata, per esempio, nel campo della ricerca o della didattica: si tratta, insomma, della “professione di base”, concettualmente distinta dall'attività di consulenza che pure ne dipende.

Ma se la consulenza filosofica è fornita da chi esercita una professione di base diversa da quella del consulente (per esempio, quella di docente di filosofia), la consulenza, in quanto tale, come “professione secondaria”, dovrà poter essere esercitata anche *occasionalmente* (come singola prestazione o somma di prestazioni) e non necessariamente in forma (a sua volta) completamente professionalizzata.

³⁰ *Op. cit.*, p. 37.

Antinomie della consulenza filosofica come professione

In base al quadro fin qui delineato la consulenza filosofica sembrerebbe *possibile* a condizione che venga iscritta entro quel paradigma di razionalità tecnica che sembra presiedere all'esercizio di qualsivoglia *professione* e, in particolare, delle attività di *consulenza*, quale che ne sia l'oggetto. Se, tuttavia, proviamo a mettere a fuoco la *specificità competenza* che il consulente filosofico dovrebbe mettere a disposizione del proprio cliente sorgono una serie di difficoltà.

Come abbiamo visto³¹, Poma, ad esempio, per quanto riguarda la conoscenza di base di cui ogni consulente filosofico, in base al suo *curriculum*, dovrebbe disporre, distingue tra nozioni "materiali", nozioni "formali", "capacità sistematica", "capacità critica" e "capacità di porre e trattare i problemi in modo filosofico".

Secondo Poma il consulente dovrebbe mettere a disposizione del consultante soprattutto le *nozioni formali* «mediante le quali porre e dibattere problemi in modo radicale, ampio e articolato, esplicitando e mettendo a frutto tutte le potenzialità del problema stesso»³², mentre dovrebbe ridurre al minimo l'incidenza delle *nozioni materiali* la cui scelta sarebbe troppo dipendente dall'ideologia del consulente stesso e che potrebbero apparire investite, soprattutto se suffragate dalla lettura di testi della tradizione filosofica, da una surrettizia «autorità sapienziale», che poco avrebbe a che spartire con l'esercizio filosofico.

Questa indicazione di Poma, tuttavia, sembra confliggere con la caratterizzazione della consulenza filosofica, fornita dallo stesso Poma, come «un'attività consultiva» che consiste nel «supporto di

³¹ Cfr. *supra*, p. 47.

³² *Op. cit.*, p. 44.

Phronesis

consigli, suggerimenti e orientamenti», ben “materiali”, si direbbe; il che è, per lo più, precisamente ciò che il consultante si attende.

Del resto la caratterizzazione della consulenza filosofica come attività di erogazione di consigli è in linea con quella della consulenza in generale, come attività del professionista che offre consigli (*consulere* è corradicale di *consilium*) «su *materia* inerente alla sua professione». Ma per quanto riguarda la filosofia come professione - ci si deve chiedere - qual è l'ambito delle *materie* su cui essa verte? Sembrerebbe inevitabile riabilitare quelle *nozioni materiali* (dottrine filosofiche, “contenuti” concettuali) di cui il consultante potrebbe ritenere di avere bisogno. La *domanda* con cui il consultante si presenta, verosimilmente, investendo di implicita *autorità* il consulente, sarà semplicemente «*Che cosa* è giusto fare in questa determinata situazione?», piuttosto che «*Mediante quale metodo* posso comprendere che cosa sia giusto fare?». Si registra, qui, una prima ragione di *tensione* antinomica tra la domanda del consultante (che chiede “contenuti”) e la risposta del consulente (che fornisce “metodi”).

Per tentare di sciogliere questo nodo si potrebbe provare a mettere in discussione la stessa *distinzione* tra nozioni materiali e formali, avanzata da Poma, per le ragioni espresse, ad esempio, da Luciana Regina: «*Il metodo non precede, accompagna*; non regola e non governa propriamente, ma rivela la sua presenza *a posteriori*. Il motivo di questa peculiare convivenza di rigore e sregolatezza nella filosofia risiede nella necessità che essa ha di affidarsi al concetto e di fidarsi del concetto, sperando nella sua verità. Perché se mai la verità si dà in qualche luogo, eterna o storica, affidata ai soggetti o indipendente, quel luogo non può essere già ingombro di leggi, codici e convenzioni orientate a scopi predeterminati. Mentre il lavoro procede, dunque, *produce contenuti che si fanno meto-*

do»³³.

La “*cosa stessa*” da pensare, il cosiddetto “contenuto”, in altre parole, si fa metodo, quando si tratta di “concetto” che impone il suo rigore a chi lo pensa e non si fa irretire da procedure estrinseche, per quanto nobile ne sia il conio filosofico³⁴. È il concetto di “essere”, ad esempio, ad esigere da Hegel che egli riconosca il suo passare in quello di “nulla” e in quello di “divenire”; e, solo perciò, che egli attivi la cosiddetta “dialettica” (il metodo). “Dio”, nella prova ontologica, costringe Anselmo, quando lo pensa, a pensarlo come necessariamente esistente in quanto essere perfetto (sarebbe forse improprio discutere se si tratta di “deduzione”, “induzione”...). Cartesio, nell’atto in cui si pensa “pensare”, si pensa anche “essere” (si è discusso fino alla morte se si tratti di intuizione, deduzione ecc.; ma Cartesio non si è posto il problema “metodologico”, e ha *pensato*). Ma questo può valere per qualsiasi contenuto che sorga nel discorso del consultante, se si confilosofo. Proprio in questa libertà da metodi e metodiche, verosimilmente, si distingue il “filosofico”, almeno in un ramo molto significativo della sua tradizione “continentale”. A titolo di esempio, si può ricordare che Heidegger, quando parla, come si sa, parla spesso in forma oracolare (nel “gergo dell’autenticità”, come ha ironizzato Adorno). Che fa Heidegger? Si può dire che “induce, deduce, analizza, fa sintesi”? Quale il suo metodo? Forse lo si può dire “*a posteriori*”? Ma ci si chieda se lo sforzo di “denominare” e “isolare” il suo metodo sia più impor-

³³ Luciana Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, cit., p. 92. Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* (1888), Milano, Adelphi, 2002, n. 13: «Le idee più preziose vengono trovate per ultime; ma le idee più preziose sono i *metodi*».

³⁴ Come è noto, Hegel dedica l’intera *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito* a confutare l’erronea opinione (il cui movente egli ascrive a una forma di “paura”) secondo cui si dovrebbe distinguere il *metodo* della conoscenza dall’*oggetto* della medesima (cfr. Georg W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1806), Firenze, La Nuova Italia, 1985, pp. 65-78).

Phronesis

tante di cogliere lo stile ineffabile col quale egli “dà la caccia” ai contenuti, specialmente se è da questi che quello dipende.

Questo non significa che qualcuno (come Poma) non possa viceversa, invece, distinguere i due lati, formale e sostanziale, del discorso filosofico, perché ispirato da una prospettiva di altro tipo. Tale distinzione, tuttavia, non sembra che possa essere fatta valere *assolutamente*, senza, cioè, che possa essere, a sua volta, filosoficamente messa in questione. Può trattarsi, semplicemente, dell’approccio epistemologico di questo o quel consulente filosofico.

Eppure la distinzione tra nozioni formali e nozioni materiali avanzata da Poma sembra contenere implicitamente un’*intentio* universalmente legittima, nella misura in cui un approccio genuinamente filosofico non sembra poter prescindere da una relazione di tipo *maieutico* piuttosto che *didattico*³⁵. Il privilegiamento delle nozioni formali vorrebbe, cioè, legittimamente, evitare che la consulenza filosofica si trasformi in una forma di *indottrinamento*. L’intreccio inestirpabile che, almeno nelle prospettive filosofiche di tipo classico, sussiste tra nozioni formali (metodi) e nozioni materiali (contenuti), che abbiamo appena illustrato, rende, però, difficile ottenere questo risultato mediante quella distinzione. Del resto, è evidente che l’esercizio di determinati *metodi* di indagine piuttosto che di altri non è meno figlio dell’opzione filosofica di fondo di un consulente di quanto lo sia il suggerimento di certi *contenuti*, con l’ulteriore limite costituito dal fatto che l’*ideologia* del consulente, nell’attivazione di “mere” *nozioni formali*, rimane tanto più occultata.

Prescindendo, allora, dalla distinzione tra nozioni formali e nozioni materiali, se vogliamo “salvare” l’istanza “maieutica” sollevata da Poma, possiamo limitarci a mettere l’accento sulle *compe-*

³⁵ Ovviamente ci si riferisce qui a una *didattica astratta*, incapace, a propria volta, di superarsi e risolversi in forme maieutiche.

tenze critico-problematiche che il consulente filosofico, sempre secondo Poma, dovrebbe mettere a disposizione del consultante. Ma anche in questo caso la *tensione* antinomica tra la *domanda* di costui e la *risposta* che dovrebbe soddisfarla rimane intatta; anzi, se possibile, si accentua. Infatti, proprio il fatto che, come sottolinea giustamente Poma, in filosofia, socraticamente, «il “concetto” non è una risposta a una domanda, *ma la domanda stessa*»³⁶, può sconcertare il consultante, venuto per *risolvere problemi* (attesa del tutto compatibile col paradigma della razionalità tecnica entro il quale la consulenza filosofica, anche giuridicamente, si iscrive): il consultante, infatti, scopre, con sgomento, che «da filosofia, nel porre i problemi, non è primariamente interessata alla chiusura del problema in una risposta o *soluzione*, cioè ad una sua *utilità applicativa*, ma piuttosto ad una sua *apertura* in sempre nuove posizioni del problema stesso, cioè in una sua fecondità teoretica»³⁷.

Vi è qui uno scarto evidente tra domanda e offerta di consulenza, su cui molti si sono soffermati³⁸, che, per certi aspetti, potrebbe costituire anche un *tradimento*, non solo dell'accordo tra consulente e consultante, ma anche, indirettamente, del *patto* tra lo Stato e la comunità dei professionisti a cui è demandato l'esercizio della consulenza filosofica *come professione*, nella misura in cui la *causa* del contratto (come negozio giuridico tutelato dalla legge statale) che lega consulente e consultante sembra venire inopinatamente *modificata in corso d'opera*: «ti prometto di svolgere una funzione, ma ne svolgo un'altra». Gerd Achenbach illustra come segue questo snodo: «Nel momento in cui la filosofia si rifiuta di soddisfare il bisogno che le viene direttamente incontro, nel momento in cui essa piuttosto comincia a riflettere su questo stesso preteso bisogno per renderlo oggetto dei suoi interessi e

³⁶ Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, cit., p. 45.

³⁷ *Op. cit.*, p. 42.

³⁸ Cfr. Luciana Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, cit., p. 60.

per diminuirgli così la sua validità temporanea e limitata, la filosofia si trova in una relazione chiaramente *differente* verso il bisogno che la richiede, rispetto a quella tipica delle *solite professioni*. (...) Invece di servire senza riserve i bisogni con i quali viene in contatto (...) è giustappunto la loro *critica approfondita*³⁹. «Detto altrimenti: la consulenza filosofica è una *delusione* mirata, un'*irritazione* dell'aspettativa»⁴⁰.

Infine, se la competenza specifica del consulente filosofico si riduce a quella di provocare la continua *problematizzazione* del discorso del consultante, *di qualunque cosa egli parli*, sembra sorgere anche una difficoltà a individuare l'*oggetto* della consulenza. Si dovrebbe trattare, come si è visto, di *materia* inerente alla professione del consulente. Il Codice Civile, come detto, precisa che si dovrebbe trattare di *qualcosa* di «possibile, lecito, *determinato o determinabile*» (Codice Civile, art. 1346). Ma la filosofia si occupa precisamente di *tutto*: essa è, non solo scherzosamente, *tuttologia*. Essa, quindi, non sembra occuparsi di alcunché di «determinato o determinabile». Il rischio dello sconfinamento nei campi di altre professioni affini, dalla consulenza psicoterapeutica alla direzione spirituale, pare iscritto nella natura stessa della consulenza filosofica.

Alla domanda se ci siano *questioni filosofiche*, Wittgenstein, come è ben noto, risponderebbe di no⁴¹. Una questione filosofica potrebbe sembrare: «Esiste Dio?». Ma si tratta di una questione teologica. Un'altra potrebbe sembrare: «Quale il principio di tutte le cose?». Ma si tratta di una questione cosmologica. Un'altra ancora: «Che devo fare della mia vita?». Ma si tratta di una questione morale, psicologica o religiosa, a seconda del contesto in cui viene posta. Verosimilmente non ci sono tanto questioni filosofiche,

³⁹ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 81.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 85.

⁴¹ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1999, n. 124.

quanto un *modo filosofico* di porre le questioni (che consiste, probabilmente, nel non accontentarsi di una risposta qualsiasi, ma nel verificare il fondamento di ciascuna risposta aprendo una nuova questione e così via, alla ricerca - forse - di un “principio”).

Paradossalmente, quindi, come consulente filosofico, anche se potessi fornire consigli, chiarimenti e pareri, non avrei *niente di “filosofico” su cui* fornirli. I problemi che mi sarebbero proposti sarebbero sempre problemi, in sé, non filosofici, che, quindi, come “filosofo” non avrei alcun titolo a risolvere e, neppure, a prendere in considerazione. Ma, se mi propongo come professionista del mio campo, è proprio questo che ci si aspetta da me: che ci siano problemi che io sia competente a risolvere!

Esperto di filosofia o filosofo?

Ma vi è una difficoltà di base a iscrivere la consulenza filosofica entro il paradigma della razionalità tecnica (ossia a inquadrarla come professione nell’accezione comune del termine) che deriva dalla natura *riflessiva* dell’*attività filosofica* che vi dovrebbe essere esercitata. Per introdurre questa dimensione bisogna prima risolvere una questione di fondo, se cioè il consulente filosofico debba essere considerato, come in Poma, soltanto un “esperto di filosofia” o, francamente, un “*filosofo* consulente”, come in Achenbach⁴² e Pollastri⁴³.

Infatti, se il consulente potesse limitarsi a fornire un servizio in qualità di esperto, ossia di persona che dispone delle necessarie conoscenze inerenti a un determinato *campo del sapere*, senza “improvvisarsi” filosofo, egli potrebbe facilmente circoscrivere la propria prestazione entro il paradigma della razionalità tecnica e

⁴² Cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 15.

⁴³ Cfr. Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita.*, cit., pp. 197 e sg.

Phronesis

proporsi come *professionista*. Il dialogo tra l'esperto di filosofia e il consultante potrebbe svolgersi nel rigoroso rispetto di ciò che Poma chiama «*condizioni pregiudiziali*, che (...) non vengono messe in discussione dai partecipanti, poiché l'atto stesso di cercare o di offrire una consulenza filosofica le dichiara implicitamente ammesse», «*pregiudizi ideologici*, entro i quali si accetta di restare»⁴⁴. Tra questi possiamo senz'altro annoverare tutti quei limiti che il consulente dovrebbe darsi per esercitare la propria professione all'interno della cornice giuridico-culturale che la rende possibile e che, verosimilmente, corrispondono anche alle aspettative del consultante medio.

Ma la domanda a questo punto è: «Può chi non sia egli stesso *filosofo* semplicemente *comprendere* ciò di cui si tratta in quel peculiare campo del sapere che chiamiamo filosofia, specialmente se lo intendiamo non tanto come insieme di dottrine (cioè di “opinioni da imparare”, come tali non filosofiche), quanto come complesso di *stili* di pensiero, strettamente congiunti a *vissuti* esistenziali e a *pratiche* di vita?»

Gerd Achenbach ha esposto la questione nei termini seguenti: «La filosofia deve essere comprensibile, se deve essere praticata. Ora, io penso che non ci sia alcuna teoria del “rendersi-comprendibile” che permetta un insegnamento tecnico e metodico di questa *competenza* particolare. Vale piuttosto il fatto che nel momento in cui non solo conosco e so ripetere un problema filosofico, ma *lo possiedo io stesso*, allora sono comprensibile. Chi al contrario parla di verità o di morte ma non conosce né la verità né la morte *come un problema personale*, allora sa dire solo “con Heidegger” o chi per esso ciò che pensa di sapere di filosofico su tale argomento e *non si renderà mai comprensibile*»⁴⁵. Se vale questo crite-

⁴⁴ Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, cit., p. 49

⁴⁵ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., pp. 23-24.

rio possiamo certamente richiedere che il consulente filosofico sia “esperto di filosofia”, ma dobbiamo anche esigere che il preteso esperto di filosofia, *proprio per essere tale*, sia anche *filosofo*, se per filosofo intendiamo chi filosofa, cioè chi pratica per se stesso la filosofia (non importa a che livello e con quale rinomanza) e, proprio in virtù di ciò, la può praticare anche *con altri*⁴⁶.

È certamente vero che la qualificazione di filosofo, in questo senso, sia in qualche modo *esoterica*, dal momento che, come è ben noto, analogamente a quanto avviene per il concetto di “filosofia”, anche del concetto di “filosofo” si può ben dire che ve ne siano tanti quanti sono i filosofi. Sotto questo profilo nessun *curriculum* può garantire che il consulente filosofico sia filosofo: la stessa laurea in filosofia, non solo appare non *sufficiente* a fare di un laureato un filosofo, ma non appare nemmeno *necessaria* (a meno di voler depennare dalla lista dei filosofi autori come Nietzsche e molti altri). Eppure un filosofo può ben farsi riconoscere (o misconoscere), tanto “pubblicamente” o “storicamente” sulle pagine di una qualche “storia del pensiero”, quanto, privatamente, nel “gabinetto” di consulenza, non per il titolo che *ha*, ma per ciò che egli è.

D'altra parte lo stesso Poma ricorda che la «*problematizzazione* infinitamente aperta e apertesi» come esercizio genuinamente filosofico e fundamentalmente *teoretico* che dovrebbe avvenire in sede di consulenza è «*caratteristica della filosofia*» e « si giustifica perché l'oggetto della filosofia è il *pensare* stesso nel suo procedere, prima che l'oggetto pensato, la *fondazione*, non il fondamento, la *forma* come processo formante, non il contenuto»⁴⁷. Ora, appare piuttosto difficile immaginare che qualcuno, quale che sia il suo grado di erudizione del campo del sapere che chiamiamo filosofia, che

⁴⁶ Per una discussione della questione del rapporto tra “esperto di filosofia” e “filosofo” cfr. Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita.*, cit., pp. 197 e sg.

⁴⁷ Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, cit., p. 44.

Phronesis

non sia egli stesso *filosofo*, possa esercitare questo tipo di radicale *problematizzazione*. L'esperto di filosofia, dunque, deve poter essere filosofo. Tale, dunque, - a quanto pare - dovrà essere anche il consulente.

Ma, se le *competenze* del consulente filosofico devono essere quelle di un filosofo, la sua *performance*, nel dialogo con il consulente, sarà necessariamente *attività filosofica*, sarà *confilosofare*. Infatti, se così non fosse, ma si trattasse di qualche prestazione in qualche modo diversa dall'esercizio della filosofia a cui il filosofo consulente si costringesse, si riproporrebbe il problema di come potrebbe tale attività «rendersi comprensibile» e, soprattutto, legittimarsi in quanto compiuta da un *filosofo*. Paradossalmente se è una consulenza *filosofica* che domando, anche se la risposta che ricevo mi sorprende e mi spiazza (non era quello che mi aspettavo: mette in discussione la mia stessa domanda invece che rispondermi!), non posso, però, barattarla con qualsivoglia risposta che non sia filosofica. Se una risposta filosofica alla mia domanda può *sembrarmi* un tradimento, perché invece di rispondermi, la mette in discussione, una risposta non filosofica è senz'altro una truffa, dato che è esattamente di una consulenza *filosofica* che io facevo richiesta.

Ammettiamo, dunque, che la consulenza filosofica consista in un esercizio di attività filosofica guidato da un *filosofo consulente*. Perché tale attività non potrebbe essere iscritta entro il paradigma della razionalità tecnica e assurgere a professione? Perché essa, in quanto attività filosofica “senza rete”, potrebbe, in qualsiasi istante, riflettendo(si) su se stessa, mettere in discussione proprio quelle «condizioni pregiudiziali», quell'«ideologia», che la rendono possibile e, anche, legittima.

Per avere un'idea di quello che potrebbe accadere basti pensare a quello che Nietzsche diceva del proprio pensiero quando lo pa-

ragonava alla *dinamite*⁴⁸. Nessun cliente che accedesse allo studio di un consulente filosofico si aspetterebbe di avere a che fare con un *una-bomber* e neppure lo Stato autorizzerebbe l'esercizio di una professione potenzialmente eversiva!

Ma le cose stanno proprio così? Per saperlo non si può fare a meno di gettare uno sguardo, per quanto fugace, alla natura della "filosofia", ossia di quella specie di sapere che si dovrebbe esercitare in sede di consulenza.

Indefinibilità dell'attività filosofica

Storicamente, come è ben noto, si danno almeno altrettante definizioni di filosofia quante sono le "filosofie" in campo. In mancanza di una definizione univoca, come ha osservato ancora Poma, «si è considerato come "filosofia", in modo assai vago, il pensiero di coloro che venivano considerati filosofi»⁴⁹. Ma se, in base a questa considerazione, si pensa di poter derivare la definizione di filosofia da quella di filosofo si cade, comunque, in un circolo vizioso dal momento che, come lo stesso Poma avverte, lo stesso «termine "filosofo" è di difficile ed ambigua determinazione»⁵⁰.

La ragione propriamente *filosofica* per cui l'attività filosofica non può essere *definita*, una volta per tutte, in un *determinato* modo potrebbe essere la seguente. La filosofia, in generale, consiste, a quanto pare,

- in quanto attività *critica*, nella messa in discussione dei *presupposti* di qualunque preteso sapere⁵¹ e,

⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Milano, Adelphi, 1983, p. 135.

⁴⁹ Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, cit., p. 38.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. la critica socratica al preteso sapere di politici, poeti e "sapianti" di Atene, narrata nell'*Apologia di Socrate*. Anche chi intende, "aristotelicamente", la filosofia come ricerca dei *principi primi* deve riconoscere che tale ricerca, per lo più, muove dal *dubbio*,

Phronesis

- in quanto attività *autocritica*, nella messa in discussione dei presupposti anche *di se stessa*, qualora essa tenda a costituirsi come sapere concluso, come “dogmatismo”⁵².

Se siamo d'accordo su questa caratterizzazione (respingere la quale significherebbe escludere dalla “filosofia” ciò che, per lo più, va sotto questo nome) dobbiamo riconoscere che l'attività filosofica non può essere *definita* una volta per tutte in un *determinato* modo: se lo fosse, cesserebbe all'istante di essere *filosofica*: in essa, in altre parole, non si *filosoferebbe* a 360°, dunque anche *autocriticamente*, ma si *limiterebbe* la potenza del filosofare *escludendone* determinati *presupposti* che, come tali, non potrebbero più essere messi in discussione.

Ma l'operare di chi assume determinate *ipotesi* senza mai metterle in discussione, limitandosi ad applicarsi a ciò che da esse consegue (a meno che non presuma di essere pervenuto al mitico *principio di tutte le cose*, il platonico *anypotheton*), caratterizza eminentemente il modo di procedere *pragmatico* o *tecnologico*, piuttosto che filosofico⁵³.

Sembra, pertanto, che qualunque *definizione* l'attività filosofica dia di se stessa (o presuma di sé), se in questo *definirsi* essa intende

dalla *meraviglia* o come si voglia chiamare la messa in discussione, critica, del “mito” o del “senso comune”.

⁵² Cfr. la critica degli antichi scettici al dogmatismo stoico, la grande operazione kantiana, la critica marxiana dell'ideologia, la genealogia della morale in Nietzsche, il decostruzionismo di Derrida ecc. Anche l'“aristotelico” di cui sopra che, viceversa, cercasse un appagamento “metafisico”, se è un autentico filosofo, vorrebbe, comunque, accertarsi che qualsiasi preteso “principio” fosse effettivamente tale e non un presupposto qualsiasi (un “dogma”) tenuto per vero, ma non adeguatamente dimostrato.

⁵³ Si sarebbe tentati di caratterizzare in questo modo anche il procedere scientifico, se la ricerca scientifica non avanzasse, invece, almeno secondo la prospettiva popperiana, *anche* per “congetture e confutazioni”. Anche al di là di Popper, sembra ragionevole ritenere che una ricerca scientifica, degna di questo nome, non possa non porsi sempre di nuovo, dal proprio interno, *anche* il problema della propria legittimazione epistemologica (debba essere, in altri termini, sempre anche filosofia).

“mantenersi all’altezza” della propria *filosoficità*, vada sempre di nuovo indagata e messa in discussione nei propri presupposti. Non ci si potrebbe *fermare*, infatti, a questa definizione, pena la riduzione dell’attività filosofica ad attività costretta da *vincoli* che, in quanto tali, ne soffocherebbero il carattere filosofico, consistente nel tenere aperta la domanda *radicale*⁵⁴ (anche) su se stessa.

Ecco la ragione di fondo per la quale il consulente filosofico, in quanto *filosofo*, non può accettare che la sua attività sia circoscritta entro il paradigma della razionalità tecnica; pena una *metàbasis es allo gènos*, un radicale cambiamento di prospettiva. Il consulente filosofico, se si riducesse ad applicare *solo* quei ragionamenti filosofici che non mettono in discussione l’esercizio della sua attività, in quanto professione, cesserebbe, con ciò, di essere filosofo.

Infondabilità della consulenza filosofica come pratica riflessiva

La caratterizzazione dell’attività filosofica come attività indefinibile, eminentemente autocritica e riflessiva (tale, cioè, da poter sempre di nuovo mettere in discussione i propri stessi presupposti) investe, del resto, in pieno la consulenza filosofica⁵⁵, così come storicamente essa è venuta emergendo a partire dall’opera di Gerd Achenbach. «A partire da Socrate», scrive Achenbach, «siamo abituati a esaminare gli altri, ma nella consulenza filosofica questa relazione *si capovolge*: non è il filosofo che funesta, ma *viene funestato lui stesso*. Se un tempo gli altri passavano attraverso il pur-

⁵⁴ Adopero il termine “radicale” in senso tecnico-filosofico: esso si riferisce a ciò che concerne la *radice* o il fondamento di qualcosa. “Domanda radicale”, in questo senso, è la domanda, tipicamente filosofica, che punta alla radice della cosa che chiede, sviscerando i presupposti di ogni possibile risposta e non accontentandosi di nessuna risposta che non sia l’ultima.

⁵⁵ Su questo punto cfr. anche Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita.*, cit., pp. 194 e sg.

gatorio dell'interrogazione critica che il filosofo sapeva fomentare, è adesso *il suo turno* e si mostrerà al contrario, se il pensiero filosofico combatte con le fiamme e si consuma o dà prova di sé e resiste»⁵⁶.

Stefania Contesini è giunta ad analoghe conclusioni: «La caratteristica distintiva della consulenza filosofica consiste (...) nella *possibilità di applicare il proprio esercizio critico sui suoi stessi principi*. Basti pensare al fatto che i contenuti attorno a cui più frequentemente si dialoga rimandano ai concetti di libertà, responsabilità, comunicazione, tempo, comprensione, i quali (...) costituiscono anche *gli assunti a partire da cui la relazione si legittima*. Non vi sono a priori garantiti. Gli stessi paradigmi di fondo (si pensi solo a quello che abbiamo denominato della “razionalità tecnica”) rimandano domande aperte, sono *materia oltre che presupposto* del filosofare. In questo processo consulente e cliente condividono lo stesso compito riflessivo, il quale oltre ad appuntarsi sulla “visione del mondo” di entrambi, coinvolge *gli stessi principi costitutivi della consulenza*. Ogni consulenza filosofica mette dunque sempre *in gioco* se stessa come possibilità di darsi. Essa si costituisce come quella pratica che si interroga continuamente su di sé e che si dà, al tempo stesso, con un unico movimento, come pratica e come teoria della pratica. Ciò ne fa qualcosa di diverso rispetto alle altre forme di *counseling*, dal momento che qui si gioca *il carattere distintivo della filosofia* rispetto alle scienze umane. La filosofia è quel sapere che non può non chiedersi che cosa sta facendo, non può usare un metodo senza dare conto del metodo stesso»⁵⁷.

Se qualcuno, qui, pensasse a una riflessione della consulenza su se stessa, meramente *precedente* o *successiva* alla prestazione di consulenza in quanto tale, misconoscerebbe il *carattere filosofico*, dun-

⁵⁶ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 72.

⁵⁷ S. Contesini, R. Frega, C. Ruffini, S. Tomelleri, *Fare cose con la filosofia*, cit., p. 114.

que *riflessivo*, della stessa prestazione consulenziale *in atto*. La consulenza filosofica, infatti, come argomenta Achenbach, «non è meta-teoricamente controllata, non viene cioè prima concepita e poi riflessa, ma è una *meta-teoria praticante*, si costruisce cioè solo come processo riflettente e pratico. I suoi dialoghi sono “metaloghi” nel senso di Bateson»⁵⁸.

Si potrebbe, apparentemente, sostenere che la consulenza filosofica consista nell'*applicazione* empirica di cert'altra attività filosofica, ossia quella diretta a definire teoricamente la natura della consulenza filosofica stessa. Una volta definita, sia pure provvisoriamente, la consulenza filosofica in sede teorica (epistemologica), la pratica della consulenza, in questa ipotesi, *non* potrebbe né dovrebbe mettere direttamente in discussione i propri presupposti, che sarebbero stati *altrove* determinati (ad esempio nei seminari di formazione curati da una certa associazione professionale oppure in articoli come questo o come quello di Poma). Ma in questa ipotesi, ammesso che si possa affermare il carattere filosofico (epistemologico) dell'attività teorica fondativa, lo si dovrebbe, paradossalmente, negare all'attività di consulenza vera e propria, che, dunque, proprio in quanto mera *applicazione*, opaca sui propri presupposti, di una teoria filosofica, elaborata altrove, sulla consulenza filosofica, cesserebbe di essere essa stessa *filosofica*.

In ultima analisi e in estrema sintesi: la consulenza filosofica sembra non ammettere altro presupposto che quello di non poter ammettere presupposti.

Infondabilità della consulenza filosofica come sua specificità

L'indefinibilità della consulenza filosofica potrebbe sembrare il

⁵⁸ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 83.

suo *punto debole* rispetto ad altre pratiche professionali socialmente e giuridicamente più riconoscibili, perché, appunto, meglio definite. Tuttavia proprio tale irriducibilità a una definizione univoca potrebbe rappresentare la paradossale *specificità* della consulenza filosofica.

Sotto il profilo pratico l'*indefinibilità* della consulenza filosofica, in quanto *infondabilità*, esige che il consulente filosofico si sforzi di non assumere in modo irriflesso, nella sua concreta attività, presupposti mutuati da altri saperi, e neppure principi di natura filosofica (di ordine antropologico, etico, metafisico ecc.), dogmaticamente assunti, ma sia provocato a metterli sempre di nuovo in questione *insieme* al proprio interlocutore di turno (sia che si tratti del consultante, sia che si tratti di un collega o di un formatore). Questo *stile*, a ben vedere, caratterizzerebbe in modo fondamentalmente univoco la pratica filosofica, rendendola irriducibile a qualsiasi altra pratica: i *principi* istitutivi di una qualsiasi pratica e distintivi di essa, infatti, (poniamo: certe categorie esistenziali nella *Daseinsanalyse* di Binswanger, per fare un esempio tratto da una pratica spesso paragonata alla consulenza filosofica) non potrebbero venire messi in discussione senza distruggere la pratica medesima o farla migrare in altro da sé (si tratterebbe di una *metà-basis es àllo gènos* che, inopinatamente, farebbe attraversare alla pratica in questione una sorta di “terra di nessuno”... filosofica!).

Pluralismo intrascendibile delle concezioni della consulenza filosofica

L'*infondabilità* della consulenza filosofica, in quanto deriva dall'*indefinibilità* dalla stessa filosofia, legittima il *pluralismo*, storicamente emergente, delle concezioni della consulenza filosofica, che fa da *pendant* al pluralismo, storicamente conclamato, delle dottrine filosofiche. Anche per le concezioni della consulenza fi-

Phronesis

losofica sembra di poter dire quello che si è detto delle concezioni della filosofia: ossia che ve ne sia una per ciascun “cultore”.

Il dibattito intorno alla natura della consulenza filosofica, in particolare, sembra concentrarsi intorno a una serie di caratteristici *dilemmi*, alcuni dei quali possiamo, qui, solo evocare⁵⁹:

- È o non è insegnamento?
- Si esercita solo verbalmente o può dare luogo a “esercizi spirituali” di tipo pratico?
- Lavora soltanto con concetti o accoglie anche, ad esempio, narrazioni (autobiografie ecc.)?
- Presuppone finalità di ordine “sapienziale” o le esclude?
- Richiede che chi la offre metta in gioco la propria visione del mondo oppure esige che la occulti collocandosi in una posizione la più neutrale possibile?
- Si articola secondo fasi ben delineate oppure no?
- Si dà obiettivi determinati o rifiuta ogni finalizzazione?
- Deve soltanto sollevare problemi o può anche suggerire soluzioni?
- Proceede secondo uno o più metodi o rifiuta ogni metodo predeterminato?
- È attività professionale a fini di lucro o va ascritta a una forma di volontariato gratuito?
- È o non è terapia?

Si può notare che scegliere di risolvere in un modo piuttosto che in un altro ciascuno di questi dilemmi, e specialmente gli ultimi due, può importare o meno un conflitto con la concezione della consulenza filosofica come professione pubblicamente riconosciuta.

Se si fa della consulenza filosofica, ad esempio, un’attività *gratuita* (oggi si direbbe: di volontariato), a imitazione di Socrate, in

⁵⁹ Ciascuna di questi dilemmi merita, ovviamente, una trattazione autonoma. Qui mi limito a un elenco non esaustivo.

quanto egli si distingueva dai sofisti, che si facevano pagare, sembra che crolli uno dei pilastri su cui si fonda la sua professionalizzazione: il fine di lucro.

Oppure: chi concepisce e tenta di giustificare teoreticamente la consulenza filosofica come *terapia* non potrebbe legalmente esercitarla come professione in quei Paesi, come l'Italia, dove l'attività terapeutica può essere esercitata soltanto da ben precise figure professionali⁶⁰.

Legittimità dell'assunzione di una prospettiva personale

Il pluralismo della definizioni di consulenza filosofica non configura, peraltro, in alcun modo, una *paralisi* dell'esercizio della consulenza filosofica stessa da parte di ciascun consulente. Questo pluralismo, infatti, non implica che ciascuno non *possa* - o, anzi, non *debba* - partire da una *qualsiasi definizione provvisoria* di consulenza filosofica. Il consulente filosofico, infatti, non può che mettersi in gioco a partire da una serie di presupposti, espliciti e anche impliciti, che dipenderanno, per lo più, dal suo carattere, dalla sua formazione e dalla sua esperienza.

Sarebbe ingenuo, infatti, pensare che il consulente filosofico acceda "vergine" al colloquio con il consultante di turno. D'altra parte, dal momento che non è possibile indicare *a priori* come si

⁶⁰ A questo riguardo, tuttavia, dal punto di vista puramente teorico, occorre distinguere rigorosamente i limiti che la consulenza filosofica si dà da sé medesima, nel proprio operare, da quelli che essa patisce dal contesto in cui opera. Questi limiti esterni possono certamente essere assunti dalla stessa consulenza filosofica ma in forma indiretta, ossia a partire da una riflessione sul proprio rapporto con la cornice professionale che si dà; in particolare, sul significato del *patto* che la lega con il particolare Stato entro cui si esercita (che potrebbe ben essere diverso a seconda, appunto, di quali leggi vengano nello Stato medesimo). Nulla impedisce, ad esempio, che un'associazione di consulenti filosofici, mentre vieta ai propri aderenti di svolgere in qualsiasi modo attività terapeutica, si batta per modificare la norma che preclude a chi non sia medico o psicologo di effettuare psicoterapie.

Phronesis

debba definire la consulenza filosofica, la definizione provvisoria di partenza, ricavabile dall'insieme dei presupposti a partire da cui il consulente filosofico si mette in gioco, dipenderà da quella che si può chiamare l'*epistemologia personale*⁶¹ dello stesso consulente.

Ciò che dovrebbe caratterizzare la definizione di consulenza filosofica, implicita nella "posizione" del consulente, è la sua *provvisoria*, intesa precisamente e rigorosamente come la disponibilità a venire *trasformata* dalla stessa attività di consulenza, a cominciare dal confronto con la domanda implicita del consultante. Anche il consultante, infatti, non può non presupporre una propria, implicita, nozione di consulenza filosofica, in funzione della quale anche la sua domanda di consulenza risulta intelligibile.

La stessa posizione di chi (come faccio io) assume che la consulenza filosofica sia *indefinibile* può essere fatta precipitare o decantare, nel fuoco dialogico, nel suo contrario: in fondo anche questa, a ben vedere, è un definizione, per certi tratti una definizione tutt'altro che debole, anzi fortissima, nella misura in cui - come si è cercato di argomentare - si rivela capace più di altre di *specificare* il *proprium* della consulenza filosofica.

Analogamente l'"ultimo Schelling" dell'indefinibile dice che «non è così indefinibile da non poter diventare anche un definibile, non così infinito da non poter diventare anche finito, non così inafferrabile da non poter diventare afferrabile»⁶². L'argomento di Schelling è semplice: se "definisco" l'indefinibile semplicemente come "indefinibile" ne faccio, paradossalmente, un definito. Solo in quanto l'indefinibile viene definito (in un

⁶¹ Si tratta di ciò che Luciana Regina chiama la "filosofia del consulente", distinguendola, implicitamente, da una "teoria generale della consulenza filosofica" di cui la stessa Regina offre un saggio nella prima parte del suo libro (Luciana Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, cit.).

⁶² Friedrich W. J. Schelling, *Conferenze di Erlangen* (1820), in *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà*, Milano, Mursia, 1990, pp. 204-205.

modo qualunque) e *insieme* resta indefinito, esso si rivela autenticamente indefinibile. La libertà di un'attività si rivela pienamente quando essa si dimostra capace di sacrificare se stessa (*kènosis* del *Lògos* di cui non è difficile scorgere l'icona cristologica)⁶³.

L'indefinibilità della consulenza filosofica, in generale, quindi non solo permette, ma anzi *richiede* che ciascun consulente filosofico, di volta in volta, *declini* o, meglio (trattandosi di attività), *coniughi* la consulenza filosofica in un *certo determinato modo*. In un certo senso, solo in quanto un consulente ne fa emergere, qui e ora, il "fenomeno", la consulenza filosofica, in quanto "essenza", può restare indefinita.

Del resto, la relazione tra *epistemologia generale* della consulenza filosofica ed *epistemologia personale* non può che essere dialettica. Nel definire, argomentando, ciò che *io intendo* per consulenza filosofica, per quanto provvisoriamente, non posso che collocare la mia *prospettiva* nel *panorama* delle altre prospettive. Ma sono *io stesso* a isolare il panorama e a collocarmici. Anche il panorama lo si vede in prospettiva. Dunque tanto la mia epistemologia personale si iscrive nell'epistemologia generale della consulenza filosofica quanto quest'ultima è vista a partire dalla prima. Non c'è una posizione neutra o, se c'è, non si vede e, soprattutto, non vede.

Antinomie nella costruzione di un concetto condiviso di consulenza filosofica

Tuttavia, se l'esercizio della consulenza filosofica, in quanto *attività* meramente *privata*, sembra compatibile con il pluralismo delle definizioni storicamente emergenti della consulenza filosofica medesima, lo stesso esercizio, in quanto attività *professionale*, ossia

⁶³ Per una lettura complessiva di Schelling come radice della mia prospettiva sulla consulenza filosofica cfr. Giorgio Giacometti, *Ordine e mistero. Ipotesi su Schelling*, Padova, Unipress, 2000.

Phronesis

pubblicamente riconosciuta, continua ad apparire problematico.

Un'associazione professionale, riconosciuta dallo Stato, si comporta, in effetti, come un singolo consulente, ossia elabora una propria *epistemologia* della consulenza, anch'essa *provvisoria*, in quanto storicamente determinata. Quest'epistemologia, tuttavia, a differenza di quella del singolo, costituisce *criterio di appartenenza* alla (e, per ciò stesso, di *esclusione* dalla) comunità dei consulenti filosofici riconosciuti dall'associazione (e, per il tramite dell'associazione, riconosciuti pubblicamente).

Ora, l'epistemologia della consulenza elaborata da un'associazione non può che essere alcunché di *costruito* dall'associazione medesima. Ma nel momento in cui cerco di "costruire" il concetto della consulenza filosofica sembra che non possa fare a meno, nel *de-fînirlo*, di delimitarlo non solo rispetto ad altre pratiche (tipicamente: le psicoterapie, ma anche la filosofia accademica o le didattiche della filosofia), ma anche e soprattutto rispetto ad altre possibili "costruzioni-ricostruzioni", operate da altri autori, del medesimo concetto: rischio, insomma, nel momento stesso in cui cerco (in assemblea, all'interno di un'*ekklesia*) di determinare l'*identità* di qualcosa, proprio per questo, di operare potenziali *scissioni* ("*skèsmata*"), *prese di posizione* ("*hairéseis*"), divisioni di campo, tanto più gravi quanto più i campi così ripartiti portano tutti lo stesso *nome* (fenomeno che, per quanto riguarda la consulenza filosofica, come è in Italia noto si è anche storicamente verificato).

D'altra parte, davanti al *pluralismo* delle definizioni, attestato, del resto ampiamente, nella letteratura sulla consulenza filosofica, come si potrebbe decidere? Lo si potrebbe, certamente, accordandosi su *una* definizione, ossia per *convenzione*. Si tratterebbe, tuttavia, di una *conventio ad excludendum*: ne sarebbero escluse tutte le altre definizioni, ivi compresa quella, che sto tentando di argomentare, che fa della consulenza filosofica alcunché di indefinibi-

Phronesis

le. La *forza* necessaria e sufficiente a operare questa *definizione esclusiva*, in assenza di criteri definitivi, non avrebbe carattere teoretico, ma *pragmatico*: si tratterebbe di una decisione di ordine operativo, non filosofico, il cui *interesse* (rassicurante) sarebbe, verosimilmente, quello di caratterizzare un determinato *indirizzo* di consulenza filosofica, una certa “scuola”, una certa “associazione”, una certa *ekklesia* (escludendone i fautori di altri, altrettanto legittimi, indirizzi). Tale *decisione*, legittima, forse, se trasparente sul proprio carattere convenzionale, quando non si trattasse di filosofia (ma, ad esempio, di precisare l'ipotesi antropologica sottesa al metodo di una *determinata* scuola di psicoterapia), appare illegittima in campo filosofico; perché, anche lasciando da parte la tesi di coloro che sostengono che qualunque attività filosofica consista, come tale, in un'interrogazione radicale anche su se stessa, perfino coloro i quali sostengono che si possa o debba pervenire a una definizione del proprio campo non possono ammettere che questa definizione scaturisca da *interessi* diversi da quelli dell'*amore per la verità* e per il sapere (*philo-sophein*), a meno di accettare un criterio paradossalmente non filosofico nella definizione di consulenza filosofica.

Ma se si riconosce che una qualsivoglia definizione di consulenza filosofica non può *dogmaticamente* escluderne altre, che si rivelano altrettanto legittime se filosoficamente fondate, si ammette, implicitamente, che ciò che *determinasse* quella tale definizione esclusiva sarebbe solo un'opinione (*dòxa*, *dògma*), giustificata, verosimilmente, solo da qualche determinato *interesse*.

In ultima analisi, sulla base di quanto si è argomentato, pare che la consulenza filosofia non sia definibile una volta per tutte e, dunque, neppure socialmente costruibile in forma definitiva, o per la sua stessa natura filosofica o, quanto meno, per la *pluralità* delle definizioni che storicamente ammette.

Aporetica costitutiva della consulenza filosofica

Ora, però, questa caratterizzazione *anarcoide*⁶⁴ dell'attività filosofica e della consulenza che ne deriva sembra incompatibile con qualunque prestazione professionale retribuibile e pubblicamente riconosciuta, quale, *comunque*, la consulenza filosofica avrebbe la pretesa di essere. Tale prestazione, infatti, come si è visto, dovrebbe essere *trasparente* sulle proprie finalità, condizioni, oggetti ecc., in una parola dovrebbe *restare entro la propria cornice* e non metterla in discussione in corso d'opera.

L'antinomia a cui assistiamo, qui, è che la consulenza filosofica, in quanto attività filosofica, sembra definibile solo come indefinibile, mentre, come specie di consulenza professionale, essa abbisogna di venire altrimenti definita e delimitata, salvo cadere, anche sotto questo profilo, in aporie.

La sola via d'uscita da questo *impasse* sembra quella di ammettere francamente il tratto costitutivamente antinomico della consulenza filosofica (come professione impossibile), esso stesso tipico, del resto, di una nobile tradizione filosofica, dalla dialettica platonica all'antinomica kantiana, dalla dialettica hegeliana alle antinomie di Russell. Ciò che si richiede, semmai, è di caratterizzare in senso specifico l'aporetica della consulenza filosofica, per distinguerla da altre tradizionali aporetiche (quali quelle, ad esempio, relative alle proprietà dell'infinito, dell'essere o di Dio). Dal momento che siamo stati costretti a rompere col principio di non contraddizione, questa caratterizzazione non potrà, tuttavia, che avere, almeno in parte, i tratti della suggestione, del mito (in senso platonico), del simbolo.

⁶⁴ «*Anarcoide*» qui va inteso in senso etimologico: qualcosa che *appare* senza principio, ma che, in effetti, forse, segretamente, come l'universo in Plotino, lo possiede.

Un esercizio di “ironia complessa”?

La mia ipotesi è che la direzione da prendere per uscire da questo *impasse* sia quella suggerita dalla nozione di *ironia complessa*, riferita da Gregory Vlastos all’opera di Socrate.

Socrate finge di essere quello che non è - se si prende la cosa *alla lettera* - (per esempio “un esperto di cose d’amore” oppure “un esperto di politica”), ma, d’altra parte, è *esattamente ciò che finge di essere* - se si intende la cosa *come una metafora* (o *secondo lo spirito*)⁶⁵. Socrate si fingeva innamorato di Alcibiade per sedurlo, affinché egli si innamorasse non di lui, ma della filosofia. Socrate era *veramente* esperto di cose d’amore, *ma non* del tipo di “amore” che Alcibiade aveva in mente. Alcibiade sperava che Socrate, alla stessa stregua di un sofista, lo rendesse un migliore politico. Ma Socrate “lo ingannava”, spacciandosi per innamorato, allo scopo di renderlo una persona migliore. Effettivamente Socrate *poteva aiutare* Alcibiade a diventare un migliore politico, ma non secondo il significato di “*migliore*” e di “*politico*” che Alcibiade aveva in mente. Per diventare davvero un migliore politico Alcibiade, prima, sarebbe dovuto diventare una persona migliore. Il che non era esattamente ciò che Alcibiade chiedeva, né quello che si aspettava che Socrate facesse di lui⁶⁶.

Eppure non si può dire che Socrate *mentisse* del tutto. Socrate, in altri termini, non aveva *alcun modo* per dire *a chiare lettere* a uno come Alcibiade che cosa egli gli potesse offrire, finché Alcibiade stesso non avesse raggiunto il “luogo” di Socrate. Metaforicamente (o metafisicamente?) parlando, Socrate offriva *davvero* ad Alcibiade ciò che questi gli domandava: di aiutarlo a diventare un

⁶⁵ Cfr. Gregory Vlastos, *Socrate, il filosofo dell’ironia complessa* (1991), La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 40-42.

⁶⁶ Sull’ironia socratica, con particolare riguardo al *Simposio*, cfr. anche Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 88 e sg.

“migliore politico”... ma nel senso *filosofico*, non corrente della nozione; senso che, tuttavia, Alcibiade non avrebbe mai potuto capire *prima* di essere diventato, appunto, “un migliore politico”!

Proprio in quanto *so di non sapere* so anche di *non poter essere affatto un consulente* (nel senso di professionista con ben determinate competenze a cui ci si possa rivolgere per avere consigli e suggerimenti, per risolvere problemi). Che cosa mi impedisce, tuttavia,

- di *apparire* come tale;
- e che, forse, segretamente, io *effettivamente sia*, comunque, nella mia ignoranza, in nome di Apollo!, “*il migliore dei consulenti possibili*”?

Il filosofo, secondo Platone, *appare* come sofista senza esserlo, così come il cane può somigliare al lupo⁶⁷. L'Assoluto, secondo Hegel, *appare* come Coscienza empirica e/o come Essere indeterminato, salvo poi riconoscere in queste determinazioni solo momenti *aufgehoben*, superati ma conservati, della sua apparizione (della sua *Er-scheinung*).

Perché il filosofo, nel “tempo dei consulenti” (finanziari, matrimoniali ecc.), non potrebbe apparire *come* consulente? Il consulente potrebbe essere una *maschera postmoderna* dietro alla quale si cela il filosofo di sempre.

Certo, per tutte le ragioni avanzate, non si può davvero immaginare che un filosofo possa “fino in fondo” essere un consulente, un professionista “incravattato”: lui stesso sarebbe un po' goffo in questo ruolo e forse ridicolo sarebbe crederlo capace di tanto⁶⁸. Tuttavia niente sembra impedire che il filosofo *simuli* (*gio-*

⁶⁷ Cfr. Platone, *Sofista*, 231a.

⁶⁸ Sull'autoironia necessaria al filosofo come consulente cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., pp. 39-56, ma anche (nella declinazione del “gioco”) il recente saggio di Pier Aldo Rovatti, *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, cit., pp. 84 e sg. Sull'ironia necessaria alla “filosofia come stile di vita” cfr. quanto scrive Luigi Vero Tarca in Romano Madera, Luigi Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, pp. 182 e sg.

Phronesis

chi, faccia finta) di essere qualcuno a cui ci si possa rivolgere per avere un consiglio pratico. Egli potrebbe così *dissimulare* la sua vera attività che potrebbe consistere, tra l'altro, nella messa in questione degli stessi presupposti che possono indurre qualcuno a chiedere un consiglio di questo tipo.

Ma si può davvero affermare che il *lasciar credere* al “cliente” di erogare consigli, nella misura in cui questo “cliente” si affida a una lettura, condizionata dal senso comune, di ciò che sia un “consulente filosofico”, sia un *mentire*? Si tratta davvero di *menzogna*? O non è piuttosto una forma di *ironia*? O anche, se si vuole, di *poesia*, del genere di quella a cui allude Zarathustra in Nietzsche quando proclama: «Che ti disse una volta Zarathustra? Che i poeti mentono troppo? - Ma anche Zarathustra è un poeta»⁶⁹.

Si potrebbe rovesciare la questione ponendola in questi altri termini: può il filosofo, oggi, fare a meno di mentire?

Sotto questo profilo, tutto ciò che, iscrivendosi entro il *paradigma della razionalità tecnica*, appare un costituente necessario della consulenza filosofica *come professione*, va ascritto alla *forma* o al lato *essoterico* che la consulenza filosofica deve assumere per *essere riconosciuta*, ossia per rispondere alla *domanda pubblica* del nostro tempo, ossia alla domanda del mercato e alle prescrizioni di legge che presiedono all'esercizio delle attività professionali. Tutto ciò, invece, che permette alla consulenza filosofica di emergere, quale espressione della *filosofia* contemporanea, riguarda la *formazione* della sua *sostanza* e va ascritto al lato *esoterico* della professione⁷⁰. Il consulente filosofico, come filosofo e come professionista, sembra non poter prescindere, nella sua attività, da nessuno dei due

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, 1984, p. 154.

⁷⁰ Sulla natura “esoterica”, in senso tecnico e non misticheggiante, della consulenza filosofica si è pronunciato lo stesso Achenbach: cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 165.

lati, né da una presa di posizione argomentata (oppure ironica) sul loro rapporto.

Vediamo ora, più determinatamente, come si possa riconoscere, in ciascuna delle antinomie in cui abbiamo visto impigliarsi la consulenza filosofica come professione, un “caso” di ironia complessa.

Una professione paradossale

Se una professione è un’attività esercitata *in modo continuativo* a scopo di *guadagno*, come recita il Devoto-Oli, allora quella di consulente *filosofico*, se intendiamo l’esercizio della filosofia in senso socratico, dunque come attività gratuita, sarebbe una “professione impossibile” (come Freud diceva dell’educazione, oltre che della stessa psicoanalisi).

Questa definizione di professione, fornita dal dizionario, tuttavia, a un’analisi più approfondita, si rivela insoddisfacente. Una professione potrebbe bensì *apparire* nel modo in cui si è detto, ma potrebbe forse, *restando pur sempre professione*, essere veramente altro.

Nella prospettiva classica (platonica e aristotelica) chi ha una certa “arte” è, per essenza, ciò che quell’arte prescrive che egli sia (calzolaio, tessitore ecc.), in quanto egli ha per scopo (di applicare bene) quella determinata arte. Se lo scopo vero di un medico, ad esempio, fosse, altresì, quello di guadagnare, secondo Platone egli cesserebbe di essere medico per diventare “commerciante” o, semplicemente, «esperto nel procurarsi denaro»⁷¹. L’arte diventerebbe quella di procurarsi denaro (detta “crematistica”) e l’“essere medico” si risolverebbe in mera “apparenza”. Ed ecco che il “medico apparente” perderà ogni interesse a curare e, in opportune circostanze, potrà anche essere tentato di nuocere o, perfino,

⁷¹ Cfr. Platone, *Repubblica*, I, 346a-347a.

Phronesis

di uccidere, se questo potrà recargli qualche vantaggio (economico). Se l'arte in questione è quella del "filosofo" la corrispondente "arte apparente" sarà quella del "sofista": questi avrà bensì il nome del "sapiente" (apparirà "sapiente"), ma il suo scopo non sarà la sapienza (a cui il suo radicale relativismo gli impedisce di credere), bensì l'*utile*.

Si dirà che la moderna *professione* differisce dall'antica *arte* proprio perché il trionfo della civiltà borghese ha fatto cadere i sapienti veli dell'ipocrisia: si riconosce correntemente (e il dizionario registra proprio questa convinzione) che il vero scopo del professionista è quello di guadagnare, mentre la sua cosiddetta "arte" non è altro che un mezzo per perseguire questo scopo. Tutte le "professioni", in questa prospettiva, sarebbero forme della stessa "crematistica". Abbiamo visto che Weber definisce la professione «ogni specificazione, specializzazione e combinazione delle prestazioni di una persona, che costituisca per essa il *fondamento di una possibilità continuativa di approvvigionamento o di acquisizione*»⁷². In questa "moderna prospettiva", una professione *filosofica* non potrebbe esistere, almeno se siamo d'accordo che la filosofia, in quanto tale, non possa essere (s)venduta.

Tuttavia, restando nel campo semantico di questa (pretesa) nozione moderna di professione (come attività che avrebbe lo scopo di procurare guadagni), io potrei affermare: allo stesso titolo non dovrebbe esistere neppure la professione medica! Ma come? E perché - si dirà - non dovrebbe giustificarsi l'attribuzione al medico del titolo di professionista, se ammettiamo che il medico "moderno" operi per guadagnare, prima che per curare? Non è legittimato, socialmente, ad agire proprio a questo scopo? Chi se ne *meraviglia* più? Potremmo giustificare questa concezione "crematistica" della professione medica, dettata dal senso comu-

⁷² Max Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 137.

Phronesis

ne, certo, ma soltanto a condizione di accettare il paradosso di Platone: ossia che il “medico”, se ha davvero per scopo il guadagno, possa nuocere o uccidere se questo gli giova economicamente. Ma siamo davvero disposti ad ammettere che chi agisse così meriterebbe - anche oggi - il nome di medico? E se, altresì, un medico avesse per scopo quello che tuttora (in nome di Ippocrate) giura pur sempre di avere (magari perché fa parte dei *Médecins Sans Frontières*), ossia, “banalmente”, la salute del paziente, che diremmo? Che la sua non è una professione (nel senso del Devoto-Oli), ma una semplice “arte” (gratuita), o piuttosto saremmo costretti ad ammettere che la definizione di professione fornita dal dizionario non è soddisfacente? Non dice *tutta la verità*?

Riflettiamo: quando noi, ancor oggi, diciamo che un bravo medico è un bravo professionista, alludiamo non tanto alla sua bravura nel procacciarsi guadagni, quanto alla sua *competenza* come medico. Ma se le cose stanno così e il dizionario vuole davvero registrare ciò noi, “oggi” *come* duemila cinquecento anni fa, pensiamo (e non possiamo non pensare) che una professione sia - con buona pace del trionfo della borghesia mercantile -, una professione dovrà essere definita non tanto come un’«attività esercitata in modo continuativo a scopo di guadagno», quanto come «un’attività esercitata in modo continuativo con *competenza*»; la quale, sostanzialmente, è la definizione classica di *arte*. Quest’attività potrà avere, legittimamente, come *effetto* e come *mezzo*, ma *non come scopo*, il guadagno necessario e sufficiente a consentire al professionista di esercitarla, liberamente, *in modo continuativo* (il che ne fa una cosiddetta *arte liberale*).

Del resto, se si legge con attenzione la definizione di Weber, che pretende di valere per ogni epoca⁷³, è vero che Weber consi-

⁷³ Egli, infatti, intende includere nella definizione anche il “mestiere” medioevale (che sarebbe caratterizzato più da una *specificazione* di prestazioni che da una vera e propria *specializzazione*).

Phronesis

dera le prestazioni professionali *fondamento* di una possibilità di *acquisizione*, ma non dice che questa acquisizione sia necessariamente lo *scopo* di tali prestazioni. Lo stesso ragionamento può essere fatto per la definizione implicita di professione (“lavoro intellettuale”) contenuta nel Codice Civile italiano.

Ecco, allora, che se esercito la filosofia liberamente, in modo continuativo, con competenza, posso essere considerato un “professionista” del campo filosofico, senza dover rinunciare alla “gratuità sostanziale” (alla “libertà”) della mia azione. Posso anche riceverne, legittimamente, un compenso, come il calzolaio e lo stesso filosofo della *pòlis* (o dell’Impero Romano), a condizione che non ne faccia il mio scopo, ma solo il mezzo che mi permette di continuare a svolgere il mio lavoro⁷⁴.

Peraltro lo stesso Weber ha dimostrato come nella concezione calvinistica dell’attività professionale (intesa come *Beruf*), da cui deriva la concezione propria dell’epoca del capitalismo, si tratta della “*vocazione*” di ciascuno, che assume la forma di un’*ascesi* bensì intramondana, ma pur sempre *scevro dello scopo del lucro* e di altri fini materiali (come se ancora fosse orientata alla trascendenza)⁷⁵.

Se, poi, c’è qualcosa per cui la *professione* differisce dall’arte, etimologicamente, si tratterà - forse - non tanto del fatto che la prima, a differenza della seconda, sarebbe orientata al guadagno, quanto del fatto che essa consiste nella “dichiarazione” (*professio*) di ciò che si sa fare. In questa prospettiva si potrebbe *essere* filoso-

⁷⁴ A quest’ordine di ragionamenti, “implicito e esplicito, sembrano attingere coloro che, in *Phronesis* come altrove, rivendicano il diritto per il consulente filosofico di farsi pagare per il *tempo* dedicato al proprio “ospite”, piuttosto che per la *prestazione* erogata.

⁷⁵ Delle scienze naturali, ad esempio, Weber scrive che «presuppongono (...) che le leggi ultime dell’accadere cosmico (...) siano degne di essere conosciute, non soltanto perché con queste nozioni si possano raggiungere *successi tecnici*, ma - *se esse devono costituire una “professione” - “per se stesse”*», in Max Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 28.

fi, *professandosi* consulenti, come, in altri tempi, da filosofi, ci si sarebbe *professati* “esperti di cose d’amore” o “ispirati da un demone” o oggetto di un “vaticinio di Apollo” o “ispirati da una dea” o, magari per avere ricevuto la cattedra di Berlino dalle mani del re di Prussia, “incarnazione vivente dello *Zeitgeist*”.

Naturalmente nulla impedisce che qualcuno *si professi* tutte queste cose, restando, tuttavia, un volgare sofista o sicofante. Chi sia filosofo e che cosa sia filosofia, ne resto convinto, non lo può intendere chi non lo prova. La cosa resta “velata” come il volto di Socrate, nei pressi del platano, mentre parla d’amore con Fedro⁷⁶. La questione sembra indecidibile *dall’esterno*. E non da oggi, e non perché lo dica io o lo dica Achenbach. Lo dicono Platone⁷⁷ e lo dice Schelling⁷⁸ (che sono filosofi). Lo ripete pure Walter Benjamin⁷⁹! Forse, davvero, dalla filosofia è inestirpabile un certo tasso di *esoterismo*. O, se si vuole, di (*auto*)ironia.

⁷⁶ Cfr. Platone, *Fedro*, 236d-237a.

⁷⁷ Platone, *Lettera VII*: «Di tutti coloro che hanno scritto e scriveranno, affermando di conoscere quello di cui io mi occupo, o per averlo sentito esporre o da me o da altri o per averlo scoperto da soli, posso dire che, a quanto pare, *non ne capiscono nulla*. D'altra parte su tale argomento non c'è, né mai vi sarà alcun mio scritto. Perché non è, questa mia, una conoscenza come le altre: *essa non si può in alcun modo comunicare*, ma s'accende come fiamma da fuoco che balza: *nasce all'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussione sull'argomento e una vita comune, indi si nutre da sé medesima*» (341b-d).

⁷⁸ Friedrich W. J. Schelling, *Sui miti* (1793): «[I sapienti] fondarono scuole filosofiche, non perché la filosofia fosse affidata alla memoria, ma per educare con essa la gioventù. Ed anche in queste scuole si affermò per lungo tempo *la differenza tra filosofia esoterica ed esoterica*. E quando in Grecia la filosofia, ad opera dei sofisti, decadde fino a diventare *professione (Beruf)* e mestiere, allora anche lo Stato decadde dalla sua primitiva altezza, e la filosofia, ridotta all'*arte miserabile di convincere e di ingannare con sofismi*, venne a morte» (trad. da *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, 1856-61, I, p. 418).

⁷⁹ *Premessa gnoseologica al Dramma barocco tedesco* (1928): «[Ai sistemi filosofici] inerisce un *esoterismo* che essi non sono in grado di abbandonare, che è loro negato di dissimulare e che, se lo esaltassero, li condannerebbe» (trad. it. Einaudi, Torino, 1971, pp.3-4).

Una serie di prerequisiti soltanto formali?

Si è già osservato che, per l'esoterismo intrinseco all'attività filosofica, nessun *curriculum* può garantire che il consulente filosofico sia filosofo, come pure sarebbe necessario: la stessa laurea in filosofia, non solo appare non *sufficiente* a fare di un laureato un filosofo, ma come già detto non appare neppure necessaria. Eppure, come già osservato, sulla base di quello che (con Schön) abbiamo denominato il paradigma della razionalità tecnica, si è soliti assumere che un consulente debba «aver compiuto un approfondito percorso di formazione nelle discipline filosofiche a livello superiore, che normalmente possiamo individuare nel conseguimento di una *laurea in Filosofia* presso un'Università pubblicamente riconosciuta»⁸⁰, per tacere del percorso di formazione *ad hoc* che a ciò dovrebbe seguire.

Si è anche osservato che una prestazione di lavoro intellettuale, qual è quella della consulenza filosofica, dal punto di vista giuridico, deve vertere su *qualcosa* di specifico che costituisce l'*oggetto* del contratto tra professionista e cliente. Infatti un consulente, secondo il senso comune registrato dal dizionario, è tale se offre «consigli, chiarimenti, pareri su *materia* inerente alla sua professione». Ma si è anche notato che la filosofia si occupa precisamente di *tutto*: cioè che essa è, non solo scherzosamente, *tuttologia*.

Dal consulente filosofico, inoltre, ci si attende, in quanto è consulente, che fornisca un «supporto di *consigli*, suggerimenti e orientamenti»⁸¹, in ultima analisi un *aiuto per risolvere problemi*. Eppure, come pure si è visto, «la filosofia, nel porre i problemi, non è primariamente interessata alla chiusura del problema in una ri-

⁸⁰ Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, cit., p. 38 (cfr. anche *supra*, p. 48).

⁸¹ *Op. cit.*, p. 37.

Phronesis

sposta o *soluzione*, cioè ad una sua *utilità applicativa*, ma piuttosto ad una sua apertura in sempre nuove posizioni del problema stesso, cioè in una sua fecondità teoretica»⁸².

Anche la *finalità* della consulenza filosofica o, in termini giuridici, la *causa* del contratto (o del “negozio giuridico”) che lega consulente e consultante pone problemi. Il cliente, infatti, si attende legittimamente qualche *risultato* dalla prestazione. È vero che la prestazione intellettuale, in quanto tale, implica un'*obbligazione di mezzi* in chi la effettua e non di risultato (a differenza della prestazione d'opera d'altra natura). Se un medico, ad esempio, presta la propria opera con la necessaria diligenza, ma il paziente muore, gli è dovuto comunque il compenso per la prestazione erogata. Tuttavia, proprio questa distinzione tra il modo in cui le due diverse tipologie di prestazione obbligano chi le eroga, dimostra che in entrambi i casi un certo *risultato*, dipendente della caratteristica della prestazione, è atteso. Ma un autentico dialogo filosofico, in quanto può mettere in questione anche il suo stesso *sensu*, non sembra che possa garantire alcun risultato specifico, soprattutto non il risultato *atteso*.

Il problema di fondo, in sostanza, sembra il seguente: il filosofo, in quanto tale, fa il filosofo. Che egli sia *anche* consulente (di che cosa, mah...) al massimo potrà essere - si direbbe - una coincidenza, un fatto *accidentale*. In quanto io esercito la filosofia, non sono tenuto ad avere alcun titolo per farlo, non fornisco pareri a nessuno, non ho questioni specifiche su cui interrogarmi, insomma non *garantisco* nulla né a me stesso, né ad altri.

Le questioni, in ultima analisi, si riducono a due, se vogliamo tentare di articolare questa molteplicità di antinomie entro il *paradigma dell'ironia complessa*.

- Perché *illudere* il cliente facendogli credere di essere e fare

⁸² *Op. cit.*, p. 42.

Phronesis

tutte queste cose, se, come abbiamo creduto di scorgere, per la natura “esoterica” della filosofia, esse sono “letteralmente” false?

- C'è, tuttavia, qualcosa di *metaforicamente vero* in tutto questo?

Una risposta alla prima domanda potrebbe essere la seguente: l'illusione che si produce, nel proporsi come consulente, non è altro che lo *specchio della domanda del cliente*.

La consulenza filosofica non nasce se non perché è sempre più forte la *domanda* di filosofia. Chi chiede una “prestazione filosofica” (perché è deluso da psicologi, preti, cartomanti ecc.) si aspetta esattamente che la filosofia sia una *professione*, che vi siano *titoli* e competenze che la qualificano, che vi sia una determinata “*materia*” su cui essa si esercita, che chi “eroga” la “prestazione filosofica” debba conseguire determinati *risultati* ecc. ecc. Nessuno, probabilmente, prenderebbe più sul serio un “matto” che, vestito di stracci, se ne andasse in giro per la metropoli “chiedendo conto” della vita delle persone che lo circondano (come facevano Socrate o Diogene). Di qui la *necessità storica* di proporsi come consulenti nel rigoroso rispetto di quei *requisiti formali* che soddisfano insieme la *domanda sociale* di consulenza e le esigenze poste dal *contesto giuridico e politico* del suo sorgere. L'esercizio della consulenza sarebbe l'effetto non della volontà del (presunto) “filosofo” magari di arricchirsi, ma della *domanda di filosofia* che proviene dal non filosofo. Proporsi come *consulente* sarebbe quindi, in prima istanza, un'*astuzia* per fare, comunque, filosofia fingendo, in parte, di fare altro (una professione qualsiasi): un'*astuzia* per essere socialmente *riconosciuti* come “soggetti supposti sapere”.

Chi va dal consulente ha, probabilmente, bisogno di *aiuto* o, per essere precisi, *crede* di averne. Il *setting* della consulenza ripete, pertanto, quello che hanno le “professioni d'aiuto” e, in particolare, le psicoterapie. Ma davvero è *del tutto* falso dire che il consu-

lente *aiuti*, eroghi *consigli*, risolva *problemi*, consegua *risultati*? Forse, come il solo *vero* politico in Atene - a detta del *Gorgia* - era Socrate che di tutto si occupava tranne che di politica⁸³; così il solo *vero* aiuto potrebbe venire da chi *delude* l'aspettativa di chi si aspetta un aiuto; il solo *vero* consiglio potrebbe essere quello che *ciascuno si può dare da solo*; la sola *vera* soluzione di un problema potrebbe consistere nel trovare il punto di vista (filosofico) a partire da cui il problema, più che venire risolto, *dilegua*; il solo *vero* risultato (od obiettivo) di una ricerca potrebbe consistere *nella ricerca stessa*.

In questa prospettiva il modo in cui il filosofo, come consulente, *appare*, potrebbe essere *davvero* una *metafora* di ciò che il filosofo è. Si sarebbe *riconosciuti* per quello che si è: la *forma* rivestirebbe non altro che la *sostanza*, ornandola soltanto di ciò che richiede il comune senso del *pudore* del nostro tempo. Il filosofo potrebbe non avere altro modo di esercitare la sua arte che quello di ingannare, come il filosofo-re platonico esperto nella somministrazione di *phàrmaka* ai cittadini che filosofi non fossero. Il filosofo, infatti, non ha alcun modo di *dire* chi egli sia e che cosa faccia a chi egli stesso non abbia già “e-ducato”⁸⁴, cioè reso filosofo a sua volta. Lo scarto tra il lato *esoterico* e quello *essoterico* della professione, in tal modo, non sarebbe un vezzo aristocratico, ma sarebbe sotteso alla differenza incompressibile tra chi sa e chi non sa o, per meglio dire, tra chi sa di non sapere e chi crede di sapere ma non sa.

⁸³ Cfr. Platone, *Gorgia*, 521d. Più in generale, per una lettura del *simbolismo* platonico in una chiave pratico-politica che rinforza l'idea della “metaforica filosofica” che qui propongo richiamandomi a Vlastos, vedi Eric Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone* (1966), Bologna, Il Mulino, 1986.

⁸⁴ Questa considerazione, se trasferita al campo didattico (ma si tratta davvero di una traslazione, di un *meta-phorein*?), costituisce un'obiezione severa alla pretesa di certe “strategie” che predicano il “gioco a carte scoperte” con agli allievi, la “negoiazione” e la “condivisione” degli “obiettivi” educativi... Come se l'*ideale* della perfetta comprensione delle mete educative da parte degli allievi, prima di cominciare il percorso didattico, se *realizzato*, non rendesse del tutto superfluo il percorso medesimo!

Una risposta rigorosamente metaforica a una confusa domanda di certezze

Come è possibile, dunque, rispondere alla domanda sociale di consulenza senza misconoscerla, ma *trasfigurandola* filosoficamente? Rispondendovi simbolicamente o metaforicamente. Nessuno potrà dire, così, che il consulente abbia *tradito* l'aspettativa del consultante o sia venuto meno al patto, che, in quanto professionista, lo lega allo Stato. Il consulente, però, potrà rispondere *da filosofo*, come, in ultima analisi, gli viene pure richiesto.

Possiamo articolare questa risposta simbolica suggerendo, a titolo provvisorio ed esemplificativo, come si potrebbero determinare, in quest'ottica,

- la natura della consulenza filosofica,
- la funzione della comunità dei consulenti,
- il “metodo” di cui la consulenza si vale,
- il suo fine.

Sulla base delle nostre premesse qualunque *determinazione* di questi elementi dovrà mantenere il più alto grado possibile di *ambiguità* per consentire che, dentro il discorso che vi si intesse, assunto *simbolicamente* piuttosto che categoricamente, ciascun “professionista” possa ritagliarsi il proprio argomentato approccio personale e provvisorio alla consulenza filosofica.

La consulenza filosofica come “fenomeno originario”

Per quanto riguarda il problema della definizione del concetto di consulenza filosofica un'antinomia, a cui abbiamo pure accennato, riguarda la sua *genesì*, se cioè si debba trattare di *produrla* o, piuttosto, di *ricoscerla*. Nella prospettiva di Luciana Regina si tratterebbe, in pari tempo di *ricostruire* la genesi della consulenza filosofica e di (assumersi la responsabilità di) *costruirne* il concet-

to⁸⁵. Si è visto, tuttavia, come la prospettiva meramente *costruttiva* esponga al rischio di una *conventio ad excludendum*. Affermare che qualunque definizione di consulenza filosofica, in quanto delimitazione del suo campo, è effetto d'interessi (ovvero che è, in ultima analisi, strumentale al perseguimento di obiettivi che filosofici non sono) equivale ad affermare che la consulenza filosofica non può venire *costruita*, prodotta da qualcuno, altrimenti che *provvisoriamente*, fosse pure da un'assemblea (o *ekklesia*), per quanto vasta, di persone concordi nel definirla; ma che essa deve essere, piuttosto, *riconosciuta* da tutti, come qualcosa che si dà, che *storicamente emerge*, che viene domandata e che risponde all'appello.

L'*unità* di intenti e di concezione che si ricerca, in campo filosofico, non sorgerà mai per convenzione (che è, sempre, ad escludere), accordo, compromesso. Non può essere, insomma, un'*unità politica*. Non è neppure qualcosa che si possa indicare, chiamare con un nome univoco, senza, in pari tempo, ammetterne molti altri, di significato apparentemente opposto. Non si tratta, insomma, di unità *esclusiva*, ma, piuttosto, di unità *inclusiva*. Ma poiché *omnis determinatio est negatio*, si tratta, necessariamente, di unità *ineffabile*, che, benché non possa essere indicata, non per forza, non per questo, non "esiste".

Analogamente l'Uno, in Plotino, può essere colto solo per *metafora*⁸⁶, dal momento che possiede proprietà contraddittorie (di essere e non essere qualcosa, ad esempio); nondimeno esso *agisce* potentemente come chiave di volta (presupposto incontrovertibile) di tutto ciò che è. La consulenza filosofica, come *fenomeno sto-*

⁸⁵ Cfr. Luciana Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, cit., pp. 13 e sg.

⁸⁶ Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 5, 6, 20: «Noi siamo travagliosamente incerti sulle parole che dobbiamo adoperare e parliamo dell'ineffabile ed escogitiamo nomi con il desiderio di denominarlo, come ci è possibile, a noi stessi». Cfr. anche V, 3, 13; VI, 9, 4, 10. Per una lettura di Plotino ispirata ai suggerimenti di Pierre Hadot cfr. il mio *Meditare Plotino*, in <http://www.platon.it/Plotino.htm>.

Phronesis

ricamente emergente, per quanto ciò possa sembrare paradossale, può condividere l'ineffabilità dell'Uno.

Come *monade storica*, la consulenza filosofica può avere un'*origine*, nel senso che Walter Benjamin conferisce a questo termine, senz'averne una causa e senza essere riconducibile a categorie dell'intelletto. «In ogni *fenomeno d'origine* si determina la forma sotto la quale un'*idea* sempre di nuovo si confronta col *mondo storico*, fino a che non sia lì, compiuta, nella totalità della sua storia»⁸⁷. Ora, «l'*idea* è *monade*»⁸⁸. Come tale, in quanto è “contrassegnata da *oppost?*” (diremmo: da antinomie), essa non può essere sussunta sotto alcun concetto, ma deve essere altrimenti riconosciuta. Benjamin, in altre parole, intende affermare che ciò che si produce storicamente (sia questo un'opera d'arte o un evento rivoluzionario o altro ancora) può essere colto nella sua “verità” storica solo come *simbolo* di un'*idea*, *coestensivo all'idea che manifesta*, piuttosto che come caso particolare di un “genere” astrattamente concepito.

L'*origine* (nozione che Benjamin mutua dalla logica di Hermann Cohen incrociata con la nozione goethiana di “fenomeno originario”) di ciò che è storico, in quanto storico, non è, pertanto, riducibile, in questa prospettiva, a una spiegazione di ordine causale, cioè a una genesi, né costruibile a partire da una “fondazione” di tipo deduttivo⁸⁹, ma, piuttosto, è qualcosa di cui si deve prendere atto nel momento in cui si riconosce (si direbbe “fenomenologicamente”, in senso husserliano) l'*idea* (l'*èidos*) che vi è sottesa. L'emergenza storica della consulenza filosofica potrebbe essere riguardata, in questa prospettiva, come un “fenomeno” dell'*idea* di “filosofia” (non come “caso” particolare

⁸⁷ Walter Benjamin, *Premessa gnoseologica*, cit., p. 24.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 26.

⁸⁹ Sotto questo profilo la nozione benjaminiana di “origine” appare imparentata a quella di *discontinuità* (Foucault) o a quella di *rottura epistemologica* (Bachelard).

Phronesis

di “filosofia”, ma come “tutta la filosofia” quale “oggi” può apparire).

Qualunque definizione si dia alla consulenza filosofica, dunque, non potrà che essere *metaforica e allusiva*. Come tale essa non potrà, per costruzione (per *poiesis*), contraddire altre possibili definizioni, nel momento stesso in cui offrirà, “a un certo punto”⁹⁰, al pubblico, un’idea, provvisoria, della cosa. Una buona definizione, sotto questo profilo, sembra quella offerta da Gerd Achenbach quando dice che andare in consulenza filosofica significa, semplicemente, *andare a parlare con un filosofo*.

Alla luce del fatto che la consulenza filosofica è un’attività che va *riconosciuta* come tale piuttosto che predeterminata, parafrasando il celebre aforisma di Nietzsche «Non esistono affatto fenomeni morali, ma soltanto una interpretazione morale di fenomeni...»⁹¹, si potrebbe, perfino, arrivare ad affermare, provocatoriamente, che *non ci sono affatto consulenze filosofiche ma soltanto un’interpretazione filosofica di consulenze...*

Si prenda un “caso” di consulenza filosofica dalla letteratura e lo si proponga alla lettura di qualcuno che ignora il fatto che si tratti, appunto, di consulenza filosofica. Vi potrebbero mancare riferimenti espliciti alla letteratura filosofica e, anche dal punto di vista metodologico, vi potrebbero benissimo fare capolino spunti che potrebbero anche essere *interpretati* come psicologici o, perfino, psicoanalitici.

Il consulente filosofico che si è consentito di indulgere a tanto deve forse essere richiamato all’ordine sulla base di qualche vincolo metodologico o, piuttosto, gli deve essere consentito di giustificare la scelta di questo determinato approccio, in quella de-

⁹⁰ Achenbach parla, non a caso, del *pointillisme* a cui egli stesso si abbandona nel tentativo di tratteggiare la natura della consulenza filosofica (cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 70).

⁹¹ Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1983, n.108, p. 75.

terminata situazione, con quel determinato consultante, sulla base di qualche precisa *ragione* di ordine filosofico? Nella seconda ipotesi, che appare l'unica ammissibile se ammettiamo l'indeterminabilità *a priori* dell'essenza della consulenza filosofica, il consulente chiamato in causa, nel momento in cui *rende ragione* del suo lavoro come attività di consulenza filosofica, consente che tale lavoro sia *riconosciuto* come tale a partire da una determinata *interpretazione* del suo significato. Certo, egli si deve assumere, di volta in volta, tutti i *rischi* del caso, anche, al limite, giudiziari.

Non è, quindi, tanto l'adesione preliminare a un determinato *metodo* che *salva* un'attività di consulenza filosofica dall'accusa di psicologismo o, peggio, di "esercizio abusivo di professione medica" (qualora qualcuno pretendesse di rinvenirvi *pretese terapeutiche*), quanto un'*intenzionalità* filosofica di fondo, implicita, che, tuttavia, chi fosse chiamato in causa a giustificare il proprio operato, dovrebbe saper rendere esplicita con argomenti.

La comunità dei consulenti: autoformazione e riconoscimento reciproco

Il mancato riferimento a uno o più metodi "canonici" (riferimento che implicherebbe una nozione "chiara e distinta" di consulenza filosofica) potrebbe suscitare l'accusa di *anarchismo metodologico*; sempre che, dopo la riflessione epistemologica di Feysabend, quest'accusa non debba essere intesa come un complimento.

A parziale compensazione di questo rischio, tuttavia, un ruolo dovrebbe essere svolto dalla *comunità associata* dei consulenti filosofici, nel suo complesso ruolo di *formazione*, di *supervisione* e di *discussione* in relazione alle prestazioni professionali dei propri membri. In questa prospettiva il consulente filosofico non è mai *solo*, ma partecipa di una comunità pensante da cui la sua azione

Phronesis

non può che essere condizionata; sia pure dialetticamente, e mai dogmaticamente, pena la ricaduta nel dualismo *ekklelesia/hàiresis* che si voleva evitare.

In particolare il consulente filosofico *impara* il suo mestiere all'interno di un *percorso formativo* (formalmente limitato nel tempo ma idealmente interminabile) in cui è tenuto a misurarsi sistematicamente con altri colleghi in chiave filosofica. Al termine (formale) di questo percorso egli è *riconosciuto* come consulente filosofico dalla sua associazione la quale, a sua volta, - si suppone - è o potrebbe essere riconosciuta *socialmente e pubblicamente*. Egli, quindi, è tenuto a *giustificare* prima in sede puramente teorica, quindi, in sede di supervisione, in relazione a prestazioni effettive, il suo *stile* di consulenza, *rendendo ragione* delle sue scelte e, per ciò stesso, in un certo senso, convertendo in attività di *consulenza filosofica* (“per sé” o “per noi”) quello che, “in sé”, avrebbe potuto essere interpretato anche altrimenti.

Ma questo *percorso formativo*, se *formalmente* può ben essere concepito secondo il paradigma della razionalità tecnica, *di fatto* dovrà essere organizzato secondo la più avanzata e filosoficamente ispirata nozione di *professionalità riflessiva*⁹². Il primo aspetto attiene fondamentalmente alla necessità che il consulente filosofico *sia riconosciuto* come tale socialmente (essotericamente), il secondo alla necessità che egli (esotericamente) *sia ciò che appare*.

Non si vede, infatti, perché quella che storicamente emerge quale modalità, filosoficamente ispirata, di *apprendistato riflessivo* per le professioni “normali”, non debba *a fortiori* essere “applicata” alla consulenza filosofica. Si tratta di un modo di intendere la professionalità che trascende quello che, con Schön, abbiamo denominato paradigma della *razionalità tecnica*. Il principio di base di questa “filosofia” è che «noi siamo in grado di riconoscere e de-

⁹² Cfr. S. Contesini, R. Frega, C. Ruffini, S. Tomelleri, *Fare cose con la filosofia*, cit., p. 51.

scrivere le deviazioni da una norma molto più chiaramente di quanto siamo in grado di descrivere la norma stessa»⁹³. *Mutatis mutandis* questo principio, riferito al problema della definizione della consulenza filosofica, potrebbe essere tradotto come segue: «Noi siamo in grado di riconoscere, praticamente, ciò che *non* è consulenza filosofica molto più chiaramente di quanto siamo in grado di definire che cosa la consulenza filosofica *sia*». Il che presuppone che qualcosa come la consulenza filosofica possa *esistere e venire riconosciuta* (o misconosciuta), indipendentemente dal fatto che i suoi cultori siano in grado di definirla in modo soddisfacente.

Un concetto chiave, in questa prospettiva (che può essere fatta risalire a Dewey e che è stata rilanciata in ottica costruttivistica da Nelson Goodman⁹⁴), oltre a quello dell'*improvvisazione*⁹⁵, è quello della *conoscenza implicita*⁹⁶, di cui ciascun professionista si vale *routinariamente* e che, per lo più, egli non saprebbe neppure tradurre in un *sistema di regole* esplicite, nemmeno se lo volesse. Questa conoscenza implicita viene allo scoperto (sempre, però, in forma parziale, ipotetica) allorché qualcosa di *sorprendente* costringe il professionista a una *riflessione in corso d'opera*⁹⁷. «In questi casi» - nella descrizione di Schön - «il professionista sperimenta una *sorpresa* che lo porta a riconsiderare il proprio conoscere nell'azione secondo modalità che vanno *oltre le regole*, i fatti, le teorie, e le operazioni disponibili. Egli risponde a ciò che è inaspettato e anomalo ri-

⁹³ Donald Alan Schön, *Formare il professionista riflessivo*, cit., p. 53.

⁹⁴ Cfr. Nelson Goodman, *Ways of World Making*, Indianapolis, Hackett, 1978.

⁹⁵ Cfr. Donald Alan Schön, *Formare il professionista riflessivo*, cit., p. 44. Sulla consulenza filosofica come *improvvisazione*, cfr. l'intervento di Neri Pollastri al "Convegno sui saperi umani e la consulenza filosofica", svoltosi presso l'Università di Cagliari nel 2006, scaricabile all'indirizzo <http://www.easy-network.net/pdf/32pollastri.pdf>.

⁹⁶ Cfr. Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, New York, Doubleday, 1967.

⁹⁷ Cfr. Donald Alan Schön, *Formare il professionista riflessivo*, cit., pp. 52-53.

Phronesis

strutturando alcune delle sue strategie d'azione, teorie sui fenomeni, o modalità d'impostazione del problema: ed egli inventa all'istante nuovi esperimenti per sottoporre a verifica le sue nuove comprensioni. *Egli si comporta più come un ricercatore che cerca di modellizzare un sistema aperto piuttosto che come un "esperto" il cui comportamento è già modellizzato*⁹⁸.

Il *cursus honorum* del consulente filosofico, previsto da Poma, che prevede un segmento di formazione universitaria di base (culminante nella laurea in filosofia) e un percorso professionalizzante fondato, prevalentemente, su approfondimenti di conoscenze applicative, risponde, certamente, a quanto *socialmente si richiede* per la formazione di un professionista, ma *sembra* restare all'interno dell'ancora dominante paradigma della razionalità tecnica. È, infatti, del tutto evidente che esso *non garantisce*, di per sé, che chi ha percorso l'intero itinerario con successo sia quel *filosofo* che dovrebbe essere per esercitare à *juste titre* la professione del consulente filosofico (come "vocazione"); a meno che tale percorso, oltre a produrre "esperti" il cui comportamento è in qualche modo "modellizzato", non riesca a generare "ricercatori" che, sempre di nuovo, riflessivamente, a partire dalla *pratica*, per usare il linguaggio di Schön, siano in grado di "modellizzare" il proprio fare entro "un sistema aperto".

Inoltre, se neppure nel campo delle "normali" professioni si ritiene più, oggi, che la *competenza* dei professionisti di qualsivoglia settore sia riducibile a un sistema *explicitabile* di regole, *a fortiori* la competenza specifica che dovrebbe caratterizzare il profilo del consulente filosofico non sarà determinabile *a priori*, ma dovrà es-

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 69. Cfr. la celebre tesi di Achenbach, secondo cui, «da filosofia non lavora con i metodi, ma sui metodi» (Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 13).

sere, di volta in volta, argomentata, discussa e praticata⁹⁹. Risulta evidente, pertanto, come non sia possibile stilare *a priori* un elenco di *competenze* che il professionista dovrebbe possedere, a meno che esse non siano tratteggiate in modo deliberatamente generico ed ambiguo (“*simbolico*”); e, se determinate, dovrebbero esserlo in modo *provvisorio*.

Intrascendibilità del dialogo

La definizione provvisoria di consulenza filosofica da cui ciascun consulente non può non partire (come Hegel, nella costruzione del suo sistema, non è potuto non partire da un “cominciamento” che, tuttavia, è stato presto “bruciato” nel fuoco dialettico del processo filosofico¹⁰⁰) involge con sé presupposti sia di contenuto che di metodo.

Il consulente filosofico, all’inizio di ciascuna seduta, non può non muovere da una propria *visione del mondo* che gli farà leggere le parole del proprio interlocutore in un determinato modo piuttosto che in un altro, reagire in questo o quell’altro modo, condizionato storicamente e biograficamente¹⁰¹; egli non potrà non

⁹⁹ Questo modello “aperto” di formazione sembra sostanzialmente in linea con quanto proposto da Neri Pollastri alla fine del suo libro. Cfr. Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita.*, cit., pp. 221 e sg.

¹⁰⁰ L’esempio di Hegel appare particolarmente pertinente. Come si sa, il Nostro è partito dal “questo” empirico nell’elaborazione della *Fenomenologia dello Spirito*, mentre nella *Scienza della logica* (e nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*) ha preso le mosse dall’“essere” astratto, pervenendo, in entrambi i casi, a concetti affini, sistematicamente intrecciati (sapere assoluto, spirito assoluto ecc.); quasi a suggerire che “tutte le strade portano a Roma” (la Roma della “filosofia”) qualora si proceda col rigore proprio del pensiero.

¹⁰¹ Luciana Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, cit., p. 98: «Possiamo mettere la nostra capacità di concettualizzare, il nostro modo di pensare filosoficamente al servizio del pensare altrui in modo che risultino *neutrali* e indifferenti al senso che ha *per noi* la realtà, all’idea e alle *idee che ce ne siamo formati*? Evidentemente no».

Phronesis

adottare, anche inavvertitamente, *tecniche* mutate da questa o quella pratica, con particolare riguardo, oltre che ai *metodi* attestati nei classici della filosofia (specialmente la *maieutica* socratica), alle strategie proprie di altre forme di consulenza e/o di relazione d'aiuto a lui note, per averle studiate o sperimentate (dalla psicoanalisi alla psicoterapia di matrice umanistica, dal *counselling* professionale al colloqui clinico ecc.); più in generale non potrà che muovere da un determinato *stile* personale di consulenza¹⁰².

Ciò che deve caratterizzare il *proprium* della consulenza filosofica non è l'impossibile rifiuto di questo o quel suggerimento tecnico, come un'impossibile neutralità ideologica, ma la disponibilità filosofica a mettere sempre di nuovo in discussione autocriticamente questi stessi presupposti (di ordine sia ideologico sia metodologico), nel *fuoco* del colloquio, in quanto *dialogo filosofico* autentico. Sotto questo profilo la relazione tra consulente e consultante può essere intesa come un *circolo ermeneutico* nel senso di Heidegger e Gadamer: ci si accosta all'altro "armati" di un'inevitabile *precomprensione* del suo discorso, effetto della propria visione del mondo, ma, via via che ci si sforza di *intenderlo*, si deve essere disponibili a *correggere* l'insieme dei propri *pregiudizi* sia di ordine concettuale che di ordine metodologico.

Se ad esempio il consulente è convinto (per sé e per gli altri) di un'idea di bene come gratificazione mondana, perché muove da un'antropologia materialistica, ma, nel dialogo con un consultante che soffre per non essere riuscito a fare, poniamo, *donò di sé* ad altri, si accorge che il suo presupposto etico può essere messo in questione, egli si potrà disporre a ricercare con lui - senza pregiudizi - quale possa o debba essere il fine di un'esistenza, se il dono

¹⁰² Cfr. *Op. cit.*, p. 101: «I contenuti filosofici del consulente hanno (...) - come la sua concezione della filosofia - un'influenza alta sulle scelte di *metodo*, quindi ancora una volta sullo *stile* e sulle finalità che attribuisce alla consulenza e che mette nella relazione con il consultante».

Phronesis

di sé sia veramente possibile o non occulti segrete forme di gratificazione, se la logica del sospetto così mantenuta non debba a sua volta essere messa in questione e via discorrendo.

La *definizione provvisoria* di consulenza filosofica da cui si parte deve poter essere rimessa in discussione nel *fuoco* della consulenza filosofica stessa, in quanto, appunto, attività *intrinsecamente* filosofica; dunque, come si è visto, *riflessiva*.

In questa necessaria *riflessività* della consulenza filosofica, come attività capace di generare anche, di volta in volta, la propria epistemologia, pare consistere il valore specifico di quella riscoperta della dimensione dell'*oralità* nella filosofia, di cui la consulenza filosofica, storicamente, può essere considerata responsabile: soltanto il *dialogo vivo*, infatti, a differenza della *morta scrittura*¹⁰³, sembra permettere la messa in gioco, filosoficamente imprescindibile, della “cornice” entro la quale esso si produce.

Si dirà che anche il privilegiamento del *dialogo* come momento cardine della consulenza filosofica (piuttosto che la *narrazione* del consultante, la *riflessione* teorica sul colloquio effettuata in sede di supervisione, la *scrittura* del caso ecc.) potrebbe costituire un “dogma”; un presupposto afferente all'*epistemologia personale* di chi scrive queste righe, destinato a venire messo in discussione a propria volta (nel fuoco del dialogo o, più coerentemente, altrove).

Su questo punto la sfida è lanciata: si dimostri che *altri* possano o debbano essere i luoghi o i momenti che caratterizzano il *proprium* della consulenza filosofica; tenendo conto del fatto che qui per *dialogo filosofico* non si intende, né si può intendere, alla luce di quanto precede, alcunché di predeterminato metodologicamente e meno ancora ideologicamente (non si tratta, per intenderci, del “dialogo socratico” nella versione di Nelson piuttosto che di “attività di rispecchiamento” o “relazione d’aiuto” nel senso di

¹⁰³ Cfr. il classico argomento di Platone, *Fedro*, 274b-276a.

Rogers ecc.), ma si deve intendere, appunto, il *resto*, ciò che resta da fare (detto in forma volutamente apofatica), una volta che, sbarazzati che ci si sia da ogni predeterminazione ideologica e metodologica, si intenda semplicemente con-filosofare.

In ultima analisi, ancora una volta, come dice Achenbach, andare in consulenza filosofica significa *andare a parlare con un filosofo*. Aggiungere qualche altra caratterizzazione della consulenza filosofica appare rischioso, perché altri potrebbero *legittimamente* definirsi consulenti filosofici rifiutando questa ipotetica ulteriore caratterizzazione o sostituendola con altre. In questo caso o costoro non sarebbero riconosciuti consulenti filosofici oppure, se lo fossero, lo sarebbero in modo tale da “far saltare” la nostra (troppo affrettata) caratterizzazione, rendendola, quindi, inutile.

Un fine senza scopo: fare il bene dell'altro

Come ogni attività professionale anche la consulenza filosofica, come si è visto, deve avere una *finalità*, rispondere alla domanda dell'altro offrendo *qualcosa* di determinato.

Tuttavia, poiché, ancora una volta, *omnis determinatio est negatio* e poiché la natura filosofica della consulenza filosofica la apre a una continua messa in discussione dei propri stessi presupposti, si tratta di *determinare* uno scopo del lavoro di consulenza che sia abbastanza paradossalmente *indeterminato* (e, perciò, espresso da un termine necessariamente *ambiguo*) da permettere una sua continua rielaborazione in corso d'opera; in poche parole: non bisogna dare niente per scontato.

Ora, nell'atto di proporsi a qualcuno come consulente ci si propone anche, implicitamente, come si è osservato sopra, di svolgere un servizio per lui, di servirgli a qualcosa, di fare qualcosa di *buono* per lui. Achenbach, ad esempio, sostiene che il solo elemento che consenta di valutare come riuscita una consulenza filo-

sofica sia il beneficio conseguito dal consultante¹⁰⁴, salvo lasciare indeterminato in che cosa esso consista. Il *bene* del consultante parrebbe lo scopo che la consulenza filosofica non può non darsi, in quanto *consulenza*, pena la sua dissoluzione come prestazione professionale degna di venire offerta.

La natura di questo “bene”, tuttavia, deve restare indeterminata. Determinare questo bene come *felicità, piacere, utilità, senso, autonomia, libertà, coerenza, salute, salvezza* ecc. non solo sarebbe un prendere posizione per questo o quell'*indirizzo* di consulenza filosofica, ma, cosa ben più grave, sarebbe *anticipare* quello che dovrebbe scaturire da *ciascun dialogo filosofico*.

Un “*améchanon èrgon*”¹⁰⁵, un lavoro infinito...

Ma per “salvare il fenomeno” della consulenza filosofica il paradigma dell'ironia complessa e le provvisorie indicazioni fin qui offerte, per quanto *necessarie*, - me ne rendo ben conto - appaiono tutt'altro che *sufficienti*. Tutto questo può forse indicare la strada, non tracciarla.

Chi ha la pretesa temeraria di somministrare il *farmaco* di un inganno che spera salutare e non venefico deve prestare molta attenzione alla *posologia*. Deve stare molto attento che, mentre gioca col prossimo, non ne sia giocato; o, peggio, non finisca a propria volta per trasformarsi in un giocattolo del più grande gioco del mercato. I *rischi* sono davvero enormi e sono intrinseci allo stesso gioco¹⁰⁶. Questo richiede *attenzione* e *rigore* quant'altri mai.

¹⁰⁴ Cfr. Schlomit Schuster, *La pratica filosofica*, cit., p. 51.

¹⁰⁵ Cfr. Platone, *Parmenide*, 135e.

¹⁰⁶ Per una messa in luce di questi rischi cfr. ancora Pier Aldo Rovatti, *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, cit. In una prospettiva diversa cfr. l'articolo di Maurizio Di Bartolo, *Nuovissima sofistica. Sull'uso attuale delle “competenze” filosofiche*, in “Golem - L'indispensabile”, n. 4, 2005, www.golemindispensabile.it.

Phronesis

Sono, queste, qualità garantite dai diversi “itinerari formativi” del futuro consulente filosofico? Si lavora abbastanza su questi aspetti nell’ambito delle diverse associazioni professionali? Lavorare su questi aspetti significa studiare analiticamente la domanda del “cliente”, l’immagine del filosofo e della consulenza che questi si è fatto, e sapere come decostruirla senza tradirla, ma indovinando la “vera domanda” del consultante sottesa a quella “apparente”; significa anche problematizzare e criticare in modo rigoroso, in questa luce, il gesto dello scambio di denaro, nella sua valenza simbolica, topologia e iconografia dello spazio in cui la consulenza si produce, l’ecologia della relazione ecc.

I *rischi* sono davvero enormi, ma appaiono intrascendibili, intrinseci allo stesso gioco. So di cavarmela con una battuta: «Ma, *kalòs ho kèndynos*, il rischio è bello».

Phronesis

Conversazioni

Intervista a Vittorio Hösle

di Davide Scelzo

Studio del pensiero antico e interprete di Hegel, acuto indagatore dei presupposti filosofici delle problematiche del mondo contemporaneo (grande successo di pubblico ha ottenuto in Germania l'ancora attuale *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, del 1990, in Italia *Filosofia della crisi ecologica*, pubblicato da Einaudi nel 1992), fino alla stesura di un grandioso studio generale sulla filosofia politica (*Moral und Politik*, del 1997), Vittorio Hösle si è occupato anche di pratiche filosofiche, all'interno delle quali è noto per il suo particolarissimo *Aristotele e il dinosauro* (Einaudi, 1994), dialogo epistolare realmente avvenuto tra lui e Nora K., una studentessa preadolescente, all'insegna dei temi filosofici. Hösle insegna oggi negli Stati Uniti, ma rimane attento alla realtà del nostro paese, nel quale è vissuto a lungo e ove è ben conosciuto ed apprezzato. *Phronesis* lo ha raggiunto e ha conversato con lui su vari temi, tra i quali ovviamente anche la consulenza filosofica, materia che Hösle guarda con interesse per la sua potenzialità di essere forma di diffusione della cultura filosofica tra i non specialisti.

Phronesis: Prof. Hösle, nel Suo percorso di riflessione e di ricerca ha toccato temi sorprendentemente eterogenei: la tragedia greca, la storia della filosofia dal punto di vista filosofico con particolare riferimento alla filosofia greca, il sistema di Hegel alla luce delle più recenti acquisizioni della scienza e della logica, il rapporto tra politica e morale, il dialogo filosofico. E l'elenco potrebbe continuare. Eppure, avendo seguito il Suo lavoro sin dai primi tempi, ci sembra di riconoscere un forte elemento di continuità nei diversi mo-

Phronesis

menti del suo pensiero, l'intersoggettività. È una Sua scelta progettuale o vi è stato condotto dal fiume della ragione? Può abbozzarci una ricostruzione filosofica della genesi del suo pensiero?

Höslé: Indubbiamente un fattore costante del mio percorso filosofico è stata la ricerca di un'alternativa al relativismo che domina la cultura dell'Europa postbellica. La prima forma di relativismo che incontrai fu il relativismo storico, e il mio primo libro, *Verità e storia*, contiene la proposta di una teoria alternativa, spero più consistente, della storia della filosofia, nonché la ricostruzione di argomenti fondamentali e sovrastorici che secondo me appartengono alla "*philosophia perennis*".

Phronesis: *E le due tappe successive?*

Höslé: La teoria in *Verità e storia* utilizza categorie hegeliane e vede in Hegel l'ultimo grande pensatore sintetico; era dunque naturale dedicare il mio successivo lavoro importante, *Hegels System*, all'analisi del suo sistema. Uno dei risultati di questo ultimo lavoro era la posizione ambigua dell'intersoggettività all'interno del sistema hegeliano, che mi condusse a tentare una riformulazione dell'idealismo oggettivo che trattasse esplicitamente di problemi consessi all'intersoggettività, tema che svolge un ruolo ovvio nella filosofia pratica. Dunque mi dedicai prima alla filosofia pratica (*Moral und Politik*) e sto ora scrivendo un libro sul dialogo filosofico come genere letterario, nel quale confluiscono questioni di filosofia teoretica, pratica, di estetica ed ermeneutica.

Phronesis

Phronesis: *Questo per quanto riguarda i suoi lavori principali, ma la Sua bibliografia è più vasta...*

Höslé: Accanto a questo tragitto speculativo ho trattato in varie occasioni questioni di etica applicata, come in *Filosofia della crisi ecologica* o nei saggi sul problema dello sviluppo, perché credo che un filosofo non possa sottrarsi ai dilemmi concreti della propria epoca storica.

Phronesis: *Ritiene che oggi in politica predominino concezioni relativiste?*

Höslé: In politica oggi c'è meno consenso morale di quanto ce ne fosse una generazione fa. La sinistra, per esempio, non abbraccia più una teoria che giustifichi le sue norme, ma è stata "nietzscheanizzata". Allo stesso tempo valori tradizionali e religiosi vengono strumentalizzati da cinici, come si vede soprattutto negli Stati Uniti. Il fondamentalismo religioso è l'espressione di un'ondata di bisogni antirelativistici che possono essere ancora più pericolosi del relativismo stesso. Purtroppo un progetto fondazionalista, che è l'unico baluardo forte contro il fondamentalismo religioso, viene guardato con sospetto da quella che è l'erede mutilata della tradizione illuminista e liberale.

Phronesis: *Ci citerebbe qualche significativo esempio recente, relativo sia alla sinistra sia alla destra?*

Höslé: Il crollo della sinistra è legato alla frantumazione della filosofia della storia marxista, ma anche alla mancanza di una fondazione alternativa, come quella proposta all'inizio del ventesi-

Phronesis

mo secolo dai neokantiani. Sicuramente le difficoltà del partito democratico negli Stati Uniti hanno a che fare anche con il fatto che esso viene percepito come immorale e relativista da molti americani. Questa percezione viene sfruttata dai cinici del potere della destra a proprio vantaggio, ed ecco che una persona di religiosità superficiale, se non primitiva, come Bush diventa il mezzo per riportare al potere machiavellisti come Cheney e Rumsfeld.

Phronesis: Il cinismo del potere è dunque al potere? Non vi è altro? E se, per esempio, le ultime elezioni fossero state vinte dal partito democratico, il quadro sarebbe stato, a Suo avviso, identico? O cosa sarebbe cambiato?

Höslé: Naturalmente ci sono alternative al cinismo; senza dubbio un'elezione di Gore nel 2000 sarebbe stata meglio per gli Stati Uniti ed il mondo, e ho sperato con tutta la mia anima in una vittoria di Kerry alle ultime elezioni, anche se ero giustamente scettico, perché i repubblicani usano con molta perizia 1. la paura del terrorismo, 2. l'appello alla voglia anche del piccolo borghese (che in verità ci rimette, ma si identifica nei suoi sogni con i super-ricchi) di non pagare tasse, 3. la vaga religiosità e 4. l'immagine anti-intellettuale di Bush, che si propone come "uno di voi". Credo però che la crisi della sinistra tradizionale sia duratura e non verrà risolta da successi elettorali, nemmeno nel paese più potente del mondo. Senza una base morale la politica è poco altro che una meschina lotta per il potere, e senza una metafisica la morale è poco altro che una lista di desideri soggettivi.

Phronesis

Phronesis: *Più di un autorevole politologo ha dichiarato che la politica di Kerry, se fosse stato eletto, non sarebbe stata molto diversa da quella attuale, in particolare la politica estera. Non condivide questa posizione?*

Hösle: Che un paese con posizione egemonica tenti di mantenerla è più che naturale, e io sono del resto convinto che l'egemonia degli Stati Uniti sia più utile per la pace mondiale di quanto lo sia stato il cosiddetto equilibrio europeo post-westfalico, che non ha impedito la prima Guerra mondiale. Il punto decisivo però è: come si esercita tale egemonia? Che Bush abbia dimostrato un disprezzo enorme per le Nazioni Unite e per gli alleati ed abbia incominciato una guerra ingiusta e stupida, è fuori dubbio; e i democratici questo non l'avrebbero fatto. Rimane però vero che anche un presidente Kerry non avrebbe potuto ritirare velocemente le truppe dall'Iraq, perché gli Stati Uniti oramai hanno assunto una responsabilità e sarebbe immorale fare precipitare il paese in una guerra civile. Questo è un punto anche filosoficamente interessante: può in alcuni casi essere un dovere morale continuare una politica che, quando fu iniziata, era immorale, perché la sua interruzione può portare a mali maggiori dello *status quo*?

In politica interna i democratici eviterebbero l'ulteriore indebolimento della classe media americana. Temo però che sarebbero disposti a pagare il prezzo di un maggiore protezionismo, che io rigetto, perché vedo nel libero scambio una *chance* di sviluppo proprio per i paesi più poveri: il protezionismo agrario dell'UE è una delle cose più immorali di quell'organizzazione. E che Bush lotti - senza dubbio con qualche ipocrisia - per il libero scambio è una delle poche cose positive nella sua politica.

Phronesis: *La teoria dello "scontro di civiltà" di Huntington sembra trova-*

Phronesis

re molti seguaci, anche in ambienti governativi, e sembra ispirare la politica estera di più di uno stato, o, quanto meno, viene utilizzata per legittimare determinate scelte di politica estera. Cosa ne pensa?

Höslle: Naturalmente il bisogno umano di conflitti doveva cercarsene di nuovi dopo la fine della guerra fredda - cosa che spiega il risorgere di conflitti religiosi. Huntington non ha torto, ma il pericolo è che la sua tesi può diventare una *selffulfilling prophecy* e che sottovaluta le differenze interne alle culture - c'è un islam liberale ed è imperativo lavorare con esso e mostrargli stima proprio per vincere la battaglia contro il terrorismo. Si può anche imparare da Marx, riconoscendo che dietro i conflitti religiosi possono essercene di economici. La tesi di Huntington rischia di indurci ad ignorarli.

Phronesis: *Dobbiamo considerare, a Suo avviso, la tesi di Huntington come un'analisi fenomenologica o come una dottrina programmatica? Nel primo caso è valida? Nel secondo è eticamente fondata? O, in quanto profezia autorealizzantesi, entrambe le cose?*

Höslle: Io conosco solo la versione saggio, non quella libro. A me parve un'analisi fenomenologica parzialmente corretta, sebbene non esauriente, dell'epoca successiva alla fine della guerra fredda, ma temo che sia stata recepita come una dottrina programmatica, e questo mi sembra eticamente inaccettabile, anche se diventasse una profezia autorealizzantesi. Certo bisogna difendere i valori centrali alla nostra cultura, ma magari ci si riuscirà meglio abbandonando l'idea delle culture come entità fisse e provando a sintetizzare varie culture. Aristotele era un grandissimo filosofo, Alessandro un megalomane; ma che questo ultimo abbia tentato, contro i consigli di tutti i macedoni e del suo

Phronesis

ex tutore, di integrare persiani e greci, è segno di una verace originalità morale ed intellettuale.

Phronesis: *Questa bella immagine di sintesi tra Oriente e Occidente ci ricorda che Lei è sempre stato molto attento - intellettualmente e persino biograficamente - alla filosofia orientale, per quanto tale categoria sia forse ancora più vasta e astratta di quella di "filosofia occidentale". Che ne è oggi, a Suo avviso, del dialogo filosofico tra oriente e occidente?*

Hösle: Come dice a ragione, non c'è un unico Oriente, ce ne sono molti. Il punto cruciale della situazione storica attuale è: è possibile sviluppare una forma di modernizzazione (senza la quale non si esce dalla miseria più terribile) che sia meno distruttiva di quella occidentale in termini ecologici e sociali? Non ho ancora abbandonato la speranza che una modernizzazione nell'Estremo Oriente possa portare ad un tale risultato e che tramite un dialogo interculturale l'Occidente possa imparare da un tale modello alternativo. E chiaro d'altra parte che non c'è alternativa morale alle idee fondanti del liberalismo moderno, come i diritti dell'uomo, e che culture che non le accettano come certe parti del mondo islamico non saranno in grado di proporre una alternativa plausibile.

Phronesis: *Vi è già qualche segnale della nascita, in Oriente, di un modello di "modernità sostenibile"?*

Hösle: Non sono un esperto dell'Oriente, ma noto che il Giappone ha sviluppato una legislazione di protezione dell'ambiente assai densa (anche se ciò non significa che all'estero ditte giapponesi si comportino in maniera ideale - si può essere anche

Phronesis

ambientalisti nazionalisti); e in Cina, dove i danni ambientali sono enormi, sembra svilupparsi una coscienza ambientale anche all'interno del governo. Bisogna anche riconoscere che una parte importante del problema ecologico, quella demografica, è stata capita precocemente dalla Cina; ed anche se i mezzi usati non sono affatto moralmente accettabili, è di estrema importanza che la crescita della popolazione in paesi con stress ambientale venga limitata. I mullah dell'Iran l'hanno capito, e mi augurerei che anche la mia Chiesa dimostrasse maggiore saggezza riguardo a questo problema.

Phronesis: *Vorrei ora approfondire la Sua intensa affermazione precedente: "Senza una base morale la politica è poco altro che una meschina lotta per il potere, e senza una metafisica la morale è poco altro che una lista di desideri soggettivi." Quali sono i punti forti del suo credo metafisico e morale?*

Höslle: I punti forti del mio credo metafisico: la legge morale - che regola tutte le azioni, anche quelle politiche - non è riducibile ad un equilibrio di interessi privati; il suo stato è di indipendenza ontologica. La legge morale non esiste perché ci sono degli uomini ma, al contrario, gli uomini esistono perché devono realizzare la legge morale. Le capacità intellettuali necessarie per la moralità non possono dunque essere un risultato contingente dell'evoluzione; la natura in verità è strutturata necessariamente in maniera da produrre persone con capacità morale. Lo spirito è il *telos* dell'universo. Le religioni insegnano queste verità metafisiche, qualche volta in maniera grossolana; ma pur sempre aiutano l'uomo ad afferrare la sua vocazione meglio di un naturalismo che lo depriva di ogni orientamento morale.

Phronesis

Phronesis: *Le capacità intellettuali necessarie per la moralità sono allora un risultato necessario dell'evoluzione. Può precisare questo Suo pensiero?*

Hösle: Non solo il *dovere* morale, ma anche il *fatto* morale - che ci siano esseri capaci di ascoltare la voce della legge morale - non è qualcosa di contingente. L'evoluzione deve dunque essere concepita come qualcosa che non poteva non portare a degli esseri morali. Ciò presuppone qualcosa come una creazione del mondo; le leggi del mondo e le condizioni antecedenti devono essere tali che lo spirito doveva emergere. Se il principio del mondo abbia determinato tutti gli aspetti del mondo o no, non è questione così importante come il riconoscimento dei limiti entro i quali il mondo può evolvere.

Phronesis: *Le religioni, diceva, insegnano rappresentazioni approssimate della verità metafisica. Ma la verità è una e le religioni sono molte. Forse le religioni, nella loro diversità, ci parlano di una verità che, seguendo Nicola Cusano, ha molte facce?*

Hösle: “La verità è una” significa: c'è una totalità coerente di tutte le proposizioni vere. Ma naturalmente ci sono molte proposizioni vere, e le varie religioni rappresentano di solito un sottoinsieme di queste verità, e purtroppo sempre anche molti errori. Ciò non significa che tutte le religioni abbiano lo stesso valore - c'è una gerarchia delle verità, e le religioni monoteiste sono più vicine ad una verità essenziale di quanto non lo sia il buddismo. Ciò però non significa che il buddismo non abbia cose importanti da insegnarci, ad esempio una maggiore gentilezza nei confronti della natura.

Phronesis

Phronesis: *Il tema delle religioni ci riporta a quello del fondamentalismo che, come accennava sopra, è l'espressione di una ondata di bisogni antirelativistici che possono essere ancora più pericolosi del relativismo stesso. Ma prima vorremmo chiederle, il fondamentalismo è esclusivamente religioso? Vi è un fondamentalismo non religioso?*

Hösle: Bisogna distinguere nettamente tra fondazionalismo e fondamentalismo, che non sono solo diversi, ma persino opposti. Infatti il fondazionalismo filosofico insiste sul fatto che la fondazione della morale sia da trovare nella ragione, non in qualcosa di dato come è pure la religione. Una persona che accetta il fondazionalismo è immune dal fondamentalismo. Di solito il fondamentalismo viene definito sulla base della accettazione cieca di un testo religioso (ed è perciò un fenomeno moderno, dato che l'ermeneutica premoderna ha sempre reinterpretato i testi sacri in maniera non letterale). Si può però anche parlare di fondamentalismo secolare quando si accetta come assoluto un principio relativo: ad esempio, c'è un fondamentalismo del mercato che in America è spesso legato al fondamentalismo protestante, anche se non è troppo facile vedere un nesso tra il "sermone della montagna" e un capitalismo che condanna milioni di persone a vivere senza assicurazione sanitaria.

Phronesis: *Il fondamentalismo ed il relativismo sono dunque due facce della stessa medaglia, trasversalmente presenti oggi in gran parte del mondo?*

Hösle: In un certo senso sì - senza dubbio il fondamentalismo è una reazione alle incertezze del mondo complesso nel quale viviamo, un tentativo di recuperare la certezza. Il problema naturalmente è che uno può essere certo ed avere torto lo stesso; e

Phronesis

l'esperienza di questa combinazione assai frequente è sicuramente acqua ai mulini del relativismo. Le due forme dunque si rinforzano. Qui in America è evidente che la propaganda dei repubblicani di Bush è basata sulla manipolazione di un forte senso di certezza che magari è legato alle origini protestanti del paese. Non è difficile vedere parallelismi con l'emergere del fascismo nell'Europa sconvolta dal crollo di tre grandi imperi e di quasi tutte le autorità prebelliche. C'è però una differenza importante. Una certezza fondamentale dei repubblicani è la fede nel libero scambio; il loro capitalismo è universalista. I motivi saranno spesso anche squallidi - come quello di aumentare il profitto - ma l'astuzia della ragione opera anche quando i motivi sono squallidi. Perciò anche nella politica unilaterale dei repubblicani è inerente un limite alla chiusura nazionalista.

Phronesis: Perché la reazione al relativismo è oggi più spesso il fondamentalismo che non il fondazionalismo, che pure ne è una risposta razionalista?

Hösle: La risposta è semplice, anche se un po' cinica: perché ricorrere a certezze soggettive è più facile che avventurarsi nel lavoro della ragione. La filosofia non è per tutti, ed è estremamente importante che la maggioranza abbia una ideologia almeno non troppo pericolosa.

Phronesis: Parliamo un po' di Consulenza Filosofica. Lei ha conosciuto Achenbach e Pollastri, sia personalmente che attraverso i loro scritti, e certo sarà al corrente dell'interesse che la disciplina ha suscitato nell'opinione pubblica in ogni paese nel quale è approdata. Qual è la sua opinione su di essa?

Phronesis

Hösle: Senza dubbio è importante riallacciare il legame tra la filosofia e la vita, nella quale essa ha la sua origine. Devono esistere filosofi accademici, ma una filosofia che sia solo accademica rischia di perdere importanza per la cultura in generale.

Phronesis: *La consulenza filosofica solleva ancora molte perplessità in molti accademici, in parte perché, come professione autonoma, è fuori dal loro controllo "di qualità", in parte perché la sua "fondazione" è ancora un po' imprecisa, forse vaga. Qual è la sua opinione?*

Hösle: Naturalmente, per una professione sono necessari meccanismi di controllo, ma questi non devono essere per forza legati alle università. Si pensi alle istituzioni di autocontrollo dei medici, dei magistrati, e via dicendo: qualcosa di analogo può verificarsi anche per la consulenza filosofica.

Phronesis: *A suo parere, la consulenza filosofica e, più in generale, le molteplici "pratiche filosofiche" possono essere considerate dei complementi "particolari" delle ricerche "universali" che vengono portate avanti da chi, come lei, si occupa di "filosofia pratica"?*

Hösle: In un certo senso sì. Sono molte le persone si chiedono che cosa possono fare di sensato nella loro vita; una risposta a questa domanda è la conclusione di due premesse: una maggiore, cioè universale e basata sulla filosofia pratica classica; l'altra minore, cioè individuale, che cerca di determinare le qualità e le necessità dell'individuo che si interroga. La consulenza filosofica ha proprio il compito di abbinare la questione etica con quella psicologica.

Phronesis

Phronesis: *Riguardo al complesso rapporto tra filosofia e psicoterapie, pensa che la consulenza filosofica possa collidere con queste ultime, o che invece possa spostare l'attenzione dalla ricerca di una "terapia" a quella di un "significato"?*

Hösle: La consulenza filosofica non può certo ambire a sostituire la psicoterapia e men che meno la psichiatria. Ma può aggiungere una nuova dimensione. Mi permetta un esempio. Una psichiatra americana specializzata in traumi bellici una volta mi ha raccontato che i suoi pazienti - veterani - spesso la tormentano con la questione: "è stata una guerra giusta?" Ed essa non sa come rispondere. Potrebbe essere utile poter abbinare il suo tipo di terapia ad un dialogo con un consulente filosofico.

Phronesis: *Lei ha sempre prestato attenzione al suo modo di scrivere e comunicare i contenuti filosofici di cui è portatore, un tema assai importante per la consulenza filosofica, che di solito vede per attori un filosofo e una persona inesperta di filosofia e spesso perfino non molto colta. Che consigli potrebbe dare ai filosofi consulenti su questo punto?*

Hösle: Imparare a tornare ad usare i diversi generi letterari tanto popolari nella storia della filosofia. Io stesso per esempio ho scritto recentemente controaforismi e un dialogo. Ovviamente il dialogo letterario è particolarmente adatto a rispecchiare la conversazione reale.

Phronesis: *Per concludere, sappiamo quanto lei sia attento al nostro paese e alla sua situazione politica. Che idea si è fatto delle ultime vicende e quale*

Phronesis

peso pensa possa avere una maggiore diffusione della pratica del pensiero critico sul miglioramento del dibattito politico, oggi, anche a causa del potere mediatico, così tristemente spostatosi dal piano dei contenuti a quello dell'immagine?

Hösle: Una democrazia non può essere migliore dei suoi cittadini. Il popolo italiano ha dimostrato (un po' in ritardo) una certa maturità, sconfiggendo Berlusconi, ma i problemi del paese sono enormi, e senza un discorso pubblico razionale nessun governo sarà in grado di mobilitare i consensi indispensabili per mettere in atto le riforme necessarie. Portare razionalità nella sfera pubblica è una *condicio sine qua non* per il successo di ogni democrazia. Perché anche in democrazia vale: una politica non è giusta perché la gente la vuole, ma bisogna motivare le gente a capire e votare ciò che è giusto per ragioni indipendenti.

Phronesis

Repertorio

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

di Fabio Mulas

Il libro di Andrea Vitullo *Leadership riflessive. La ricerca di anima nelle organizzazioni*, pubblicato quest'anno per la collana "Pratiche filosofiche" di Apogeo, rappresenta un importantissimo contributo alla letteratura italiana relativa alle pratiche filosofiche legate alle organizzazioni. L'opera si inserisce nel tentativo operato dalla filosofia di elaborare un'analisi concettuale dell'universo delle organizzazioni, traducibile in categorie operative proprie della pratica filosofica. Finora lo spazio operativo che ha governato le organizzazioni è stato occupato dalla ragione strumentale. La filosofia si trova di fronte all'impresa titanica di superare un obiettivo ritardo nell'analisi concettuale del mondo aziendale, che deve precedere l'elaborazione di paradigmi operativi di cui è successivamente necessario dimostrare la validità.

La scarsa attenzione dimostrata dalla filosofia nei confronti del mondo delle organizzazioni e delle aziende è probabilmente riconducibile agli elementi fortemente "pratici", oltre che legati a dinamiche strumentali ed economiche, che le caratterizzano; l'affermarsi delle pratiche filosofiche ha consentito alla filosofia di aprirsi a questa dimensione di indagine. Lo stesso Vitullo ricorda come «nell'antica Grecia la *philosophia* giocava un ruolo pratico e quotidiano di guida di tutte le attività legate alla vita politica e agli affari» (p. 107), e ancora si chiede: «Cosa farebbe Socrate oggi? (...) Con ogni probabilità Socrate andrebbe nel cuore del centro economico e politico delle nostre città, nei luoghi dove incontrare mercanti, banchieri, politici, cittadini e manager affannati con i

loro business; luoghi che hanno sostituito le piazze ma che contengono le riunioni, i consigli di amministrazione, le conferenze, le discussioni» (p. 119). Appare dunque proprio della filosofia occuparsi delle organizzazioni, che peraltro rappresentano una realtà imprescindibile, che permea in maniera diretta o indiretta la vita di ogni persona, e che la filosofia non può ignorare¹.

Negli ultimi anni sono state anche le organizzazioni ad aprirsi alla filosofia. In un panorama economico internazionale di crisi dei vecchi modelli, in cui l'eccesso di appello alla tecnica, applicata anche all'individuo, sta portando il sistema al collasso, la filosofia rappresenta una occasione di rielaborazione di vecchie categorie, problematizzazione, apertura a soluzioni o riflessioni finora trascurate (soprattutto a causa del privilegio assunto fino a questo momento dalla razionalità strumentale)². Nonostante non siano ancora numerosissime le organizzazioni disposte a «portare avanti una ricerca di verità e di apertura, per costruire dibattiti e dialoghi su idee fondanti la persona» (p. 141), la consulenza filosofica che si occupa di esse appare oggi una delle più ricche e importanti branche del panorama delle pratiche filosofiche, proprio per la enorme importanza che le organizzazioni rivestono in epoca contemporanea.

L'opera di Vitullo si apre con una inedita analisi della figura del leader, a cui è dedicato tutto il primo capitolo. In questa analisi

¹ «Le organizzazioni sono sistemi sociali aperti che generano senso. Sono centri di elaborazione del nuovo che generano identità e aggregazione sotto valori e obiettivi comuni» (p. 48), e ancora: «Viviamo infatti in un'era dominata dalle organizzazioni e spendiamo la maggior parte del tempo, delle energie e della creatività all'interno di uffici e sale riunioni. (...). Perché non considerare le organizzazioni come luoghi dove si apprende continuamente e dove è possibile evolvere anche a livello personale oltre che professionale?» (p. 121).

² «I manager e i loro consulenti che fino a ieri sembrava sapessero come disegnare strutture e processi, ora annaspiano alla ricerca di nuove possibilità per rapportarsi alle persone» (p.15), «La nuova sfida (...) è sviluppare pensieri alternativi sulle modalità del lavoro, e dell'uomo al lavoro» (p. 59). Su questi temi vedi anche pp. 14, 57 e 125.

Phronesis

L'autore fa appello non solo a griglie interpretative di matrice filosofica, ma anche ai contributi che arrivano dalla psicanalisi. Ciò gli consente di effettuare una ricostruzione precisa e completa della figura del leader all'interno delle organizzazioni, dei rischi a cui è esposto dalle dinamiche che regolano il suo agire, delle possibili alternative alla situazione finora stratificatasi. La proposta dell'autore è quella di passare dalla vecchia figura del leader a quella di *persona*. Questa trasformazione è possibile solo all'interno di aziende che, per usare le parole di Vitullo, promuovano "spazio" attraverso domande e riflessioni. Organizzazioni che si sottraggano all'ansia dell'azione e dell'operatività, consentendo momenti di riflessione (vedi pp. 41 e sg.). La possibilità di passare dal manager alla *persona*, sollecitando la considerazione di diversi punti di vista, è tema e ambito di lavoro della filosofia pratica, che «lavora sullo sguardo, sul modo di vedere, sugli occhi e la visione della persona» (p. 45).

Il secondo capitolo è dedicato ad un'analisi teorica del lavoro e della progressiva "psicologizzazione" che lo ha investito nel secolo scorso. Vitullo osserva come le emozioni siano ormai divenute elemento di esposizione mediatica e spettacolarizzazione: esiste un uso strumentale delle emozioni che in ambito aziendale si traduce nella possibilità di utilizzare le emozioni di lavoratori e manager come elementi di controllo o competenze da sfruttare a fini produttivi. L'autore mette in evidenza come l'applicazione della psicologia in azienda sia vittima di una sostanziale ambiguità: da un lato promuove lo sviluppo dell'uomo, dell'individuo; dall'altro subordina tale promozione al raggiungimento degli obiettivi di crescita e profitto dell'impresa. Si tratta di uno sviluppo inautentico del sé, sospeso tra umanesimo e utilitarismo (vedi pp. 68 e sg.). Particolare attenzione è riservata da Vitullo all'analisi dell'intelligenza emotiva e della tecnica del *coaching*. Nelle pagine dedicate a questi argomenti l'autore considera il *coaching* una rela-

Phronesis

zione d'aiuto, attraverso la quale il *coach* "allena" il leader sviluppando strategie e potenzialità diverse da quelle tecnico/strumentali. In questa sede non è tematizzato il rapporto reciproco *coach*-consulente e *coachee*-consultante: non è chiaro se il miglioramento nella riflessione sul sé che dovrebbe essere promosso dalla tecnica del *coaching* coinvolga anche il *coach* o riguardi solo il consultante. Vitullo mette in guardia sui rischi di manipolazione ed esercizio di potere che questa pratica sottende. Particolarmente interessante, inoltre, l'analisi sulla visione morale che le aziende vogliono proiettare all'esterno e di come questa sia attualmente ancora vittima delle logiche utilitaristiche che ne regolano le dinamiche.

Le conclusioni di questo secondo capitolo appaiono particolarmente significative in quanto mettono in luce un nodo tematico fondamentale: la necessità di interrompere il rapporto di dipendenza tra sviluppo personale e profitto aziendale. «Attraverso i valori legati allo sviluppo personale (come l'ascolto, l'apertura, l'intelligenza delle emozioni) si produce una forma di potere addolcito e attenuato nelle sue modalità di esercizio: un controllo non coercitivo, ma quasi interiorizzato, ossia fatto proprio dall'individuo su cui si esercita»³ (p. 102). Un processo che produce la progressiva eliminazione del conflitto, la generazione di una vita professionale e sociale addomesticata e normalizzata, funzionale alle esigenze di produttività e consumo.

È nel terzo capitolo che Vitullo offre una descrizione di quelli che sono gli spazi e le modalità di intervento della filosofia all'interno delle organizzazioni. Intervento volto a promuovere

³ Un obbligo interiorizzato che ci appare analogo a quello descritto e criticato da Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli* relativamente all'imperativo kantiano: «Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo» (Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano, 1989).

l'ampliamento dei punti di vista per disattivare «“il pilota automatico” del sapere già disponibile, delle mappe concettuali già colaudate» (p. 110). L'autore propone esempi di intervento filosofico in ambito aziendale, in particolare relativi all'utilizzazione del “dialogo socratico”⁴. Inoltre mette in evidenza come le profonde trasformazioni che stanno caratterizzando la cultura dell'impresa, dovute alla crisi dei paradigmi tecnicisti, rendano possibile l'apertura a forme di intervento che mirino alla promozione autentica della persona anche in ambito aziendale. Le organizzazioni, da luoghi di manipolazione strumentale dell'individuo, possono così trasformarsi in spazi di “apertura” in cui non si smetta di pensare in termini riflessivi e che al contrario possano diventare aree di benessere, in quanto in esse è possibile una promozione e una crescita autentica del sé. Luoghi dove si operi il passaggio da *leader a persona*.

Non si tratta solo di obiettivi, ma di realtà già esistenti, come testimoniato nell'Appendice del testo: una preziosa raccolta di interviste ai più importanti consulenti filosofici operanti nelle organizzazioni a livello internazionale (dalla Finlandia all'Olanda o alla Norvegia).

Ma, a dimostrare la necessità e l'urgenza di un nuovo modo di pensare le aziende e le organizzazioni, Vitullo porta a testimonianza nelle Conclusioni del libro brani tratti da articoli e opere di autori diversi (Terzani, Galimberti, il Dalai Lama...), tutti accomunati nel mettere in luce la vetustà del sistema economico-aziendale di tipo strumentale e nell'esprimere l'esigenza di diverse forme di pensiero e di azione nelle organizzazioni.

In *Leadership riflessive* sono presenti numerosi temi di grande interesse teorico, che l'autore affronta con ricchezza di capacità descrittiva e di analisi.

⁴ Vitullo non fa però riferimento alla realizzabilità in ambito aziendale di “comunità di ricerca” ispirate al curricolo lipmaniano della *Philosophy for children*.

Phronesis

Possiamo riepilogarne alcuni in una serie di “feticismi”, coi quali chi opera in ambito aziendale è abituato a scontrarsi quotidianamente.

Il feticismo dell’azienda. L’azienda è divenuta una realtà dotata non solo di entità giuridica, ma anche di diritti morali; un’entità non più problematizzata ma data come acquisita da chi ci lavora. Non è raro, all’interno delle organizzazioni, sentire frasi come “è necessario fare il *bene* dell’azienda” oppure “questo dipendente non è fedele all’azienda”. Di fronte a temi di tipo eminentemente filosofico (cos’è il *bene*, in che senso si può parlare di *bene dell’azienda*) i manager tradizionali preferiscono attingere al “pilota automatico” delle risposte standardizzate, anche quando questi si scontrano con scelte eticamente cruciali (per esempio il rinnovo del contratto di un dipendente). Piuttosto che comprendere i problemi nella loro complessità (perché il dipendente non si è dimostrato “fedele all’azienda”? che ruolo ha ricoperto? in che modo quel ruolo può avere frustrato le sue potenzialità e la sua creatività?), si tende a semplificarli per ricondurli a risposte già date che consentono un risparmio in termini di energie e tempi. D’altro canto problematizzare i motivi per cui, nel nostro esempio, un dipendente non è fedele all’azienda può significare mettere in discussione le categorie che la reggono, aprendo uno spazio di crisi proficuo nel lungo periodo ma poco funzionale ai tempi ristretti dell’azienda: più veloce e semplice non rinnovare il contratto al dipendente. Su questi temi Vitullo interviene in più passi del suo libro, mettendo in luce per esempio come la fedeltà scontata all’azienda non esista più, come sia necessario prendere consapevolezza delle biografie e dei sentimenti delle persone al di là delle conoscenze tecniche⁵, come all’“etica degli affari” sia ne-

⁵ Qui si potrebbe citare un altro “feticismo”: quello del *Curriculum Vitae*. Vitullo mette in luce come il curriculum sia visto come una divinità, nonostante negli le diverse sfac-

cessario affiancare una più profonda riflessione sulla morale.

Feticismo del “perenne ritardo”. Le dinamiche aziendali hanno attivato dei meccanismi in cui il tempo è vissuto in maniera frenetica. Vitullo mette bene in luce non solo come questi ritmi determinino disagi psicofisici in chi li segue, ma soprattutto come essi non lascino spazio a una riflessione ponderata su cosa si sta facendo e sul perché lo si stia facendo. Lo spazio per la riflessione è annullato, non solo all’interno dell’azienda ma anche nella vita privata. È sufficiente osservare la maggior parte degli spot pubblicitari per comprendere come il mercato si sia adeguato a una struttura esistenziale permeata dall’“eterno ritardo”: pasti veloci da mangiare in pausa pranzo, prototipi di madri sempre di fretta a cui vengono offerti alimenti da preparare in poco tempo, ecc. Il perenne ritardo è uscito dalle aziende e ha investito la vita privata di chi ci lavora. Rimandiamo ad altra sede una analisi teorica sulla mutata percezione del tempo in occidente in epoca contemporanea; va però detto che senz’altro l’organizzazione aziendale (regolata finora dai soli meccanismi strumentali dell’“etica dell’efficacia”) ha contribuito all’interiorizzazione di questa diversa percezione del tempo.

Feticismo della razionalità strumentale. In ambito aziendale tradizionale è considerata come unica qualità e caratteristica dell’individuo. La biografia della persona, i sentimenti, la creatività, l’emotività vengono proscritti come elementi superflui se non addirittura dannosi rispetto agli obiettivi aziendali. Ciò determina la già citata semplificazione dei problemi che vengono spogliati della loro complessità. Nelle aziende si tende a promuovere il “metodo” (altro feticismo imperante) che una volta approvato non è soggetto a rielaborazioni critiche che lo sottopongono alla prova di elementi “altri” rispetto alla ragione strumentale.

cettature dell’individuo riconoscendo esclusivamente l’identità tecnica. (cfr. pp. 11 e sg.).

Phronesis

In questo quadro appare particolarmente urgente l'analisi del rapporto tra vita aziendale e vita privata. Si assiste infatti allo scontro tra due sistemi di valori e di paradigmi, tra i quali tende a prevalere in maniera sempre più debordante quello aziendale. Per usare un'espressione di Vitullo, il leader è in "pericolo di vita". Soggetto a costante iperattività trascina al di fuori dell'azienda gli stessi ritmi e gli stessi meccanismi tecnico-utilitaristici che la caratterizzano.

Qui si innesta la sfida della consulenza filosofica, di cui Vitullo si fa portavoce. Fare anche dell'azienda un luogo di promozione autentica della persona. Non un luogo da cui "scappare", ma nel quale realizzare la crescita del proprio sé nella sua pienezza.

In conclusione, viene spontaneo chiedersi: le leadership riflessive sono un'utopia realizzabile? «Il leader persona parla ai cuori, si occupa della trasformazione, del nutrimento, del tempo da dare a sé e agli altri per riflettere e contemplare. Questa affermazione potrebbe suonare *naïve* a un pubblico di manager, a uomini e donne allevati in ambienti e culture prevalentemente aggressivi» (p. 146); ma è lo stesso autore a indicare le possibilità di apertura e realizzabilità: «Creare condizioni e presupposti per aprire e rendere possibili nuovi spazi di riflessione nella vita organizzativa potrebbe sembrare pura utopia. È invece una concreta possibilità per inserire l'etica e la consapevolezza, le speranze, le ambizioni e le ansie, la voglia di crescere e contribuire nella società da parte dei singoli anche all'interno del paradigma organizzativo e retributivo, facendone così un contesto che favorisce l'evoluzione dell'uomo» (p. 50).

Analisi

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

di Angela Tomarchio

Il pensiero sull'infanzia solitamente coincide con il pensare al modo migliore per educare i "cuccioli di uomo", un elenco di metodi, tecniche e teorie che si sono succeduti e si succedono nel tempo quale tentativo di incanalare le inesauribili energie di un bambino in uno sviluppo che sia razionale e calzante con l'idea di uomo che una data società vuole formare, un'idea che rappresenta il tentativo non di comprendere l'infanzia, bensì di "addomesticarla".

Il potenziale del mondo infantile raramente è rappresentato e trattato per quello che è: una carica dirompente che si esprime attraverso domande e osservazioni impertinenti, spesso imbarazzanti, ma anche teoreticamente dense, che solo un bambino sa porre e che denotano un modo tutto particolare di vedere il mondo e le cose.

Esempio calzante di tale "carica" ci giunge spesso dal mondo fumettistico delle strisce dedicate all'infanzia: Mafalda, Calvin & Hobbes, i Peanuts, eccetera. I pestiferi o saputelli bambini descritti in questa "infanzia di carta", molto più che l'infanzia socialmente mediata e addomesticata di teorie e congetture, possono ben rappresentare lo stimolo del recente fermento ed interesse che la filosofia esprime nei confronti dei bambini e del mondo infantile in genere e che negli ultimi anni si è concretizzato in una vera e propria pratica filosofica attuata in percorsi differenti.

Accanto alla ben conosciuta *Philosophy for children* di Matthew

Phronesis

Lipman, infatti, si sono negli anni aggiunti il metodo delle “domande fondamentali” di Oscar Brenifier e, ancora, la proposta di Walter Omar Kohan.

All'interno di *Infanzia e Filosofia*, che raccoglie sei scritti di Kohan e un'intervista che il filosofo ha rilasciato alla curatrice del libro Chiara Chiapperini, la proposta kohaniana di filosofia con i bambini si presenta come fortemente *ametodica*. L'ametodicità, oltre alla considerazione della filosofia quale attività di pensiero strutturalmente libera da vincoli costrittivi, si lega in Kohan a motivazioni politiche, sociali, ideologiche, che se da un lato presentano le istanze e i bisogni dei bambini e dell'infanzia, al contempo si fanno carico dei bisogni delle “minoranze” del mondo, facendo di tale proposta filosofica il supporto teorico ideale per determinare il capovolgimento del modo in cui pensiamo e guardiamo al mondo.

La prospettiva da capovolgere è legata proprio allo sguardo dall'alto verso il basso, lo sguardo dell'adulto sul bambino, lo sguardo di chi già sa (il maestro) su chi si suppone ancora non sappia (l'alunno), ma anche lo sguardo di chi ha il potere su chi non lo ha. Il ribaltamento dello “sguardo” può avvenire, secondo Kohan, proprio a partire dall'incontro tra filosofia e infanzia, un incontro nel quale la prima si presenta come attività che «dà luogo al pensare aperto, libero e autotrasformatore, la filosofia diventa motore e propulsore dell'infanzia» (p. 18), mentre l'infanzia si apre alla filosofia solo se diviene «immagine della discontinuità, di ciò che non può essere iscritto dentro la logica del prestabilito. Nell'infanzia campeggiano possibilità, libertà, creazione. Una potenza e una forza creativa, anche tutto ciò è infanzia. Partendo da questa concezione, l'incontro tra filosofia e infanzia dà luogo non solo all'educazione dell'infanzia ma anche all'educazione della filosofia» (p. 12).

Queste affermazioni scaturiscono da una profonda analisi cri-

tica che Kohan fa dell'educazione e della dinamica insegnamento/apprendimento, che pretende di formare gli infanti e che si è sempre caratterizzata seguendo due vie: «una afferma che l'infanzia è l'età della non ragione, in cui non c'è ancora una sufficiente capacità di pensare. L'altra "insegna" all'infanzia a pensare, insegnandole in realtà a pensare in un modo già consolidato ciò che si deve pensare» (p. 12). Entrambe le modalità sono accomunate, però, dalla negazione del pensiero all'infanzia.

Kohan, inoltre, ci mette in guardia dai rischi in cui si può incorrere praticando la "filosofia con i bambini": il "romanticismo" insito nell'accostamento di infanzia e filosofia che «prende forma in frasi come "i bambini sono naturalmente filosofi" o "i filosofi sono come bambini che fanno domande". Si pretende (...) nel quadro di una visione astratta e naturalizzata della filosofia e dell'infanzia, che l'universale "bambino" e l'universale "filosofia" siano naturalmente affini e si avvicinino naturalmente»; il secondo rischio è rappresentato dalla "mercantilizzazione" della filosofia con i bambini che Kohan collega alla logica del capitalismo, per la quale tutto ha un prezzo: «nemmeno la filosofia con i bambini è immune dal rischio di (...) trasformarsi in qualcosa che sia oggetto di domanda e offerta, (...) che si usi come strategia di marketing, che si venda come prodotto in grado di differenziare un'istituzione dalle altre. Particolarmente nel caso delle scuole, la filosofia con i bambini si può configurare quale risorsa per aumentare la capacità di attrazione agli occhi dei suoi potenziali clienti» (pp. x-xi); infine il "dogmatismo", cioè la tentazione di «usare la filosofia come strumento di catechesi» (p. x) per conseguire un determinato obiettivo, per affermare determinati valori, anche giusti, ma che ci vengono "offerti" come indiscutibili.

Kohan delinea le possibilità di affrontare o prevenire tali rischi partendo proprio dal pensiero: "disapprendere" ciò che si sa e aprirsi a ciò che non si sa, difendere uno spazio pubblico della fi-

losofia e del pensiero per consentire agli altri di pervenire ad un pensiero proprio. Queste le sfide che Kohan propone di intraprendere per contrastare i tre rischi sopra elencati, sottolineando, con il filosofo Jacques Rancière, che «il “pensare” è al tempo stesso un atto politico (...) il pensare serve, è interessante quando rende visibile qualcosa che non era visibile, quando ci permette di renderci conto che qualcosa esiste a nostra insaputa» (p. xiii).

L'interesse di Kohan per il “pensiero infantile”, punto di partenza imprescindibile di un modo nuovo di pensare il mondo, matura attraverso un iter formativo, teorico e pratico, iniziato mentre il filosofo si trovava all'Università di Buenos Aires in qualità di “profesor asistente” di filosofia greca, attività, per stessa ammissione di Kohan, oramai divenuta «endogamica, chiusa in questo mondo seducente (...) che suole essere la tipica Facoltà di Lettere e Filosofia» (p. viii), e portato avanti nell'area della *Philosophy for children* di Matthew Lipman.

È con lo stesso Lipman che Kohan conclude un dottorato sull'argomento, ma è proprio a partire dalla P4C che il filosofo elabora un nuovo modo di intendere la filosofia con i bambini: «credo che si debba fare una distinzione piuttosto netta: una cosa è l'idea geniale di portare la filosofia ai bambini, e in questo Lipman è stato un pioniere, l'iniziatore di un mondo. Altra cosa, differente, è il modo specifico in cui Lipman ha pensato l'insieme, il curriculum (...). Io mi sono sentito sempre molto vicino all'idea geniale di Lipman e ogni volta un po' più distante dal modo specifico in cui egli concepisce la sua teoria e la sua metodologia» (pp. viii-ix).

Kohan sembra, quindi, trovare inefficaci i modelli teorico-pratici di “fare filosofia” come “educazione al pensiero” e in questo caso il distacco da Lipman è oramai acclarato. L'unica logica utile allo sviluppo del pensiero è per Kohan «la logica dell'esperienza e non di qualcosa di determinato “da applicare”, una

Phronesis

sorta di porta aperta allo spazio filosofico che (...) mettesse ogni volta nella condizione di pensare come se fosse la prima volta» (p. xv). Egli si esprime, quindi, contro una “concezione tecnica del pensiero” esemplato in quella distinzione tra abilità (*skills*) ed esperienza. Nell’esperienza si attiva il pensare filosofico, configurato come “viaggio del pensiero” che, se di regole ha bisogno, sono quelle date proprio dalla filosofia, «una serie di “dimensioni” o “forze” che la filosofia afferma, connotazioni che le danno un tono, tracciati che le imprimono un ritmo» (p. xiv). Di certo mai un metodo, un programma, un percorso tracciato, un supporto determinato.

In effetti, si ha l’impressione che il “modello Lipman”, al di là delle giuste critiche di Kohan, fornisca un utile metodo di “educazione al pensiero” ma porti a filosofare “a partire da” e “all’interno di” una metodologia. Ciò agevola soprattutto chi ha attitudine filosofica, ma per chi non ha tale “dono”, per chi in effetti ha bisogno della “stampella” metodologica, è utile uno “strumento rigido” che gli “insegni a pensare”? Non si corre il rischio, piuttosto, di fornirgli un supporto da cui non potrà più prescindere? In questo modo ogni volta che si sta praticando P4C si penserà di fare filosofia ma in realtà si starà semplicemente applicando un utile strumento didattico.

Sebbene questa nostra critica si leghi all’impostazione di Kohan è però il caso di dire come nell’opera del pensatore argentino, essa non raggiunga una tale esplicitezza e la polemica abbia poco spazio: «in filosofia non credo si debba distinguere tra pratiche buone e pratiche cattive, né più o meno ortodosse, né credo che sia interessante erigersi in guardiani morali o politici di ciò che fanno gli altri. Al contrario, credo che valga la pena di distinguere le pratiche che sono interessanti, che ispirano, che danno una sensazione di benessere, che danno forza alle trasformazioni» (p. xix).

Phronesis

Le pratiche “trasformanti” non debbono portare solo al benessere degli individui o ad una migliore qualità dei rapporti tra gli esseri umani. In Kohan vi è anche la preoccupazione per un mondo “migliore” collegata strettamente al senso stesso del filosofare e al progetto filosofico che da tempo il pensatore porta avanti nelle scuole: *Filosofia na Escola*. Calato nel contesto sociale e istituzionale del Brasile, esso rappresenta il manifesto filosofico, e politico, di Kohan: «non mi interessa una pratica filosofica che sia elitaria, indifferente o funzionale al consolidamento delle disuguaglianze sociali. (...) *Filosofia na Escola*, va in controtendenza rispetto a tali orientamenti: cerca di opporsi alle politiche pubbliche neoliberiste che imperano in America Latina e al tipo di organizzazione sociale che quelle politiche consolidano ed estendono. Fare *Filosofia na Escola* suppone ed esige che si affermi che un altro mondo è possibile. Con ciò non si punta a duplicare il mondo o proporre un’utopia che lo trascenda. Al contrario, il solo fatto di pensare controcorrente è già affermazione di un altro mondo. Dal pensiero nasce un altro mondo: non un mondo ideale, ma un mondo nel quale già ci poniamo in modo diverso» (p. 35).

Kohan, infatti, nell’accostare tra loro i termini “pensiero” ed “infantile”, non intende con il termine “infantile” solo il riferimento ai bambini quali depositari di una particolare tipologia di pensiero, bensì intende «il termine “infanzia” in modo più ampio rispetto all’accezione usuale di “tappa o fase della vita”, il pensiero infantile non designerebbe solamente il pensiero degli infanti, ma ogni pensiero che marchi una nascita, un inizio, una creazione, una imprevedibilità, una interruzione, un situarsi nel mondo come se fosse sempre la prima volta» (pp. 3-4).

Forte, a nostro parere, il richiamo a Bloch e al suo concetto di utopia. Letto alla luce del pensiero blochiano il progetto di *Filosofia na Escola* fa dell’educazione all’infanzia il fondamento su cui costruire/trasformare il mondo: «educare l’infanzia è importante

perché i bambini di oggi saranno gli adulti di domani (...), educare l'infanzia è la migliore e più solida maniera di introdurre cambiamenti e trasformazioni sociali. L'infanzia viene intesa nella prima istanza come potenzialità e, in questo senso, come la materia prima delle utopie, dei sogni politici dei filosofi e degli educatori».

L'utopia di Kohan è realizzabile a patto che, nel rapporto con gli altri e con il mondo, non ci si lasci guidare da verità che altri hanno cercato per noi ma da verità costruite insieme. Ciò vale, soprattutto, nell'insegnamento/apprendimento della filosofia quale "esercizio" del pensiero. Nel rapporto insegnante/allievo (e nelle relazioni in genere) non sono utili le gerarchie intellettuali perché «solo se siamo intellettualmente uguali possiamo avere un'esperienza di apprendimento e insegnamento in grado di trasformare tutti i partecipanti» (p. 13). Nel merito, il richiamo filosofico di Kohan è Deleuze, quando afferma che nulla si può apprendere «da chi ci dice "fai come me" (...) unici maestri sono quelli che ci dicono "fallo con me"» (p. 13), coloro cioè che ignorano "dove" l'allievo (o l'altro) voglia giungere, preoccupandosi, invece, di aiutarlo a realizzare la propria ricerca.

Sulla dinamica che implica la necessità di effettuare la "propria ricerca", e contro buona parte della tradizione filosofica, si innesta l'interessante analisi critica che Kohan conduce sul maestro filosofico per eccellenza, Socrate. Criticando proprio l'immagine di Socrate che si presenta quale "maestro ignorante", Kohan invita ad analizzare attentamente il metodo socratico sostenendo che «Socrate non sembra un caso di insegnante solidale, cooperativo, non totalitario. Per esempio nel *Menone* "aiuta" a partorire le conoscenze matematiche che lo schiavo già possiede. Lo schiavo, partendo dalla perplessità alla quale lo conduce Socrate, impara un contenuto nuovo che in qualche modo già possedeva sebbene non lo ricordasse. Tuttavia non impara da solo questa conoscenza, né impara ad imparare senza qualcuno che lo conduca per

Phronesis

mano, come fa Socrate, per sapere ciò che deve sapere. Non c'è creazione, né incompletezza nell'apprendimento. Lo schiavo può soltanto imparare ciò che Socrate già sa, e questo sapere socratico misurerà il valore di qualunque sapere che lo schiavo riuscirà a produrre. Socrate sa in anticipo ciò che lo schiavo in qualsiasi modo dovrà arrivare a sapere. Non c'è nemmeno solidarietà o cooperazione tra uguali: lo schiavo non solo non impara a cercare da sé, ma (...) impara anche che senza il maestro non potrebbe cercare nulla da se stesso» (p. 28). A parere di Kohan «Socrate non favorisce l'esperienza del sapere o del pensare bensì l'esperienza di una frustrante ignoranza che permette di pensare solo ciò che il maestro ha già pensato» (p. 14).

Il riferimento al “maestro ignorante”, nella filosofia di Kohan, è consapevolmente critico e non nega, infatti, gli aspetti costruttivi della figura di Socrate. La critica intende lanciare «una provocazione al filosofare, a un'educazione orientata alla fecondità e alla nascita costanti, congiunte sempre presenti; un'educazione che mai smetta di creare filosofe e filosofi, Socrate e non Socrate: una filosofia incompleta, cooperativa, incerta, aperta come l'esperienza» (p. 33).

Il filosofo argentino ha strutturato la propria pratica filosofica con i bambini anche su un presupposto di tipo politico che non consiste nel “formare l'infanzia” sulla base di principi politici, filosofici, educativi già strutturati dalla prospettiva “adulta”.

Kohan sostiene infatti che si educa sempre «a partire da principi politici e con finalità politiche. Nella nostra azione affermiamo valori di uguaglianza, giustizia, libertà, (...) Ci adoperiamo per avere cura dell'altro, per ascoltarlo, per stimolare la partecipazione di tutti (...); apprezziamo le differenze, stimoliamo la creatività. Non siamo né neutri né apolitici. Niente di tutto ciò» (p. 40). Nonostante i nostri sforzi, nonostante il nostro comportarsi secondo leggi democratiche, in ogni caso veicoliamo un mondo già dato.

Phronesis

Nella visione kohaniana, spostando il fulcro di interesse sull'infanzia, salta via proprio il già dato, filosofando a partire dall'infanzia accade il miracolo della scoperta: «la forma politica delle nostre valutazioni e delle nostre finalità rimane aperta: come deve essere il mondo non lo sappiamo. (...) le nostre principali motivazioni nel fare filosofia con i bambini consistono nel disporre le nostre istituzioni, sensibilità e idee in modo che l'infanzia possa pensare nella maniera più libera, più complessa e più aperta possibile la forma da dare al suo stare nel mondo» (p. 40).

Questa concezione della filosofia, aperta e fortemente orientata all'eliminazione delle differenze, è alimentata in Kohan oltre che dalla pratica teoretica e dall'interesse pedagogico, anche dall'interesse per le idee politiche del subcomandante Marcos.

Inspiratore di questo pensiero è per lui il movimento zapatista, che rappresenta un nuovo modo di pensare, una nuova politica su cui strutturare una nuova educazione: «gli zapatisti non sanno come deve essere il mondo perché saperlo implicherebbe negare le altre voci che è necessario ascoltare affinché questo mondo sia per davvero un mondo plurale e non un mondo (...) in cui una sola voce si impone in forma monocorde e onnipresente» (p. 42).

Pur aprendo, in alcune sue parti, scenari ideologico-rivoluzionari che a volte paiono retorici, in realtà, nel pensiero di Kohan gli elementi politici arricchiscono, combinandosi al pensiero di grandi filosofi, una riflessione che si traduce in una *pratica*, che pur traendo spunti dalla P4C, elabora in chiave nuova la prospettiva del dialogo e del pensiero, sganciando entrambi dalla gabbia del metodo, per giungere in un luogo in cui, per fortuna, ognuno, direbbe Kohan, ha l'obbligo di fare la propria esperienza.

Analisi

“Discipline filosofiche”, XV, I, 2005.

***Dalla filosofia pratica alla pratica filosofica*, a cura di Roberto Frega e Roberto Brigati**

di Moreno Montanari

Nonostante tutti i dodici articoli che compongono questo corposo ed interessante numero di “Discipline filosofiche”, rivista di filosofia editata dalla Quodlibet e legata al Dipartimento di filosofia dell’Università di Bologna, meritino di essere trattati, evidenti esigenze di spazio e personali considerazioni di interesse ed utilità rispetto al contesto nel quale questa recensione s’inserisce, mi spingono ad occuparmi “estesamente” solo di tre di essi. Tale scelta, del tutto opinabile, intende privilegiare quegli articoli che hanno concentrato le loro attenzioni su questioni epistemologiche, tentando di fare luce su un aspetto ancora colpevolmente in ombra negli studi sulle pratiche filosofiche in generale e sulla consulenza filosofica in particolare. Particolarmente interessante e davvero irrinunciabile è, in questa prospettiva, l’articolo di Alessandro Volpone: *Dall’epistemologia della pratica alla filosofia in quanto pratica* (pp. 23-54). La sua riflessione intende rendere conto di due domande fondamentali: 1) «perché le pratiche filosofiche?» - interrogativo che apre un’indagine sulle cause e sulle finalità di tale prassi - e 2) «cosa si deve fare e come si deve procedere affinché una pratica filosofica sia tale?» (p. 29). Se la prima questione è utile in quanto, affiancando ai noti contributi di Hadot e di Arendt quelli meno usuali, ma nient’affatto meno significativi, ricavabili dalla filosofia di Giuseppe Semerari - che riconduceva l’origine e l’essenza della filosofia al rapporto con l’umana *insecuritas* - aggiunge nuove ed interessanti fonti e chiavi di lettura al già

Phronesis

vasto tentativo di dare fondamento storiografico all'idea, da più parti contestata, che le attuali pratiche filosofiche costituiscano a tutti gli effetti la prosecuzione di antiche, e mai del tutto interrotte, tradizioni filosofiche che avevano a cuore la possibilità d'intervenire sulla ridefinizione della capacità dell'uomo di abitare il mondo, la seconda questione appare realmente cruciale e capace di dar risposta un annoso problema sul quale quanti s'interessano di consulenza filosofica non hanno mai smesso - si spera - d'interrogarsi: che cosa rende "filosofica" questo tipo di consulenza? Se non mancano certo contributi che si sforzano di spiegare in che cosa la consulenza filosofica si distingua da altre pratiche "simili" (la *Philosophy for Children* piuttosto che la psicoanalisi, la terapia comportamentista, la logoterapia o il *counselling* rogersiano), poco di veramente significativo è stato scritto rispetto alle peculiarità che effettivamente la caratterizzano. Il convincimento di Volpone è che la natura filosofica della consulenza filosofica non sia mai «garantita a priori, ma realizzata - quando accade - a posteriori» (p. 37), dipendendo in tutto e per tutto dalla piega che la riflessione che consulente filosofico ed ospite conducono insieme sarà in grado di assumere. Ne consegue, spiega Volpone, che lo statuto epistemologico della consulenza filosofica non è di carattere «categorematico», ossia «significante in sé, compiuto e autonomo» e acquisito a priori, ma «sincategorematico», cioè acquisibile, in potenza e solo a posteriori come possibile frutto del suo fecondo incontro con gli elementi categorematici della filosofia (pp. 40-41). In questo senso, mentre «la filosofia praticata, frequentata, discussa, estesa, affinata, ecc., è per forza di cose filosofica» a prescindere dalle valutazioni sulla sua qualità, «le pratiche filosofiche, giungono a lambire temi, metodi, contenuti, ecc. filosofici solo mediante uno sforzo auto-correttivo e auto-regolativo di gruppo, cioè mediante un processo concreto di sviluppo (temporale, mondano, ecc.) per gradi successivi» (p. 40); ciò significa

Phronesis

che: «in una sessione pratico-filosofica la filosofia non pre-esiste in alcun modo, né come disciplina né come identità incarnata [nei soggetti che le danno vita]. La sua natura, s'è detto, è sincategorematica. L'avvio di una sessione di pratica filosofica, in sé, non ha alcunché di “filosofico” (...) la “filosoficità”, se e quando emerge, si sviluppa in corso d'opera, in maniera discorsiva e temporale, e come tale, permane costantemente caduca, limitata finita, vivente, reale, ecc.. Essa è il risultato di un processo, non il suo presupposto; è l'omega, non l'alfa» (p. 52).

Da ciò l'invito a superare quello che potremmo definire il peccato originale della consulenza filosofica, e presumibilmente la principale causa delle critiche che le vengono mosse: la sua inadeguata, se non del tutto assente, fondazione epistemologica - sulla quale Achenbach ha forse qualche responsabilità. E proprio al fondatore della consulenza filosofica Volpone muove alcune importanti critiche negando, ad esempio, la liceità dell'affermazione che «la consulenza filosofica si concretizzi nella figura del filosofo» ricordando, con Derrida, che «coloro che si raccolgono nel nome e sotto il titolo della filosofia devono ambire ad essere giustificati, in ogni istante, a ri-discutere non solo ogni sapere determinato, ma anche il valore stesso del sapere e ciascun presupposto racchiuso sotto il nome di filosofia» (p. 51). Pertanto, ad incarnare la filosofia sarà, semmai riuscirà a tenere fede alle peculiarità che le sono proprie, il dialogo, tra consulente e consultante (p. 52) e non uno di essi - il che permette a Volpone di ribadire il suo convincimento che la consulenza filosofica possa dirsi tale quando realizza un “con-filosofare” dialogico, che sia realmente espressione della capacità di entrambi i *partner* di contribuire a rendere filosofica la loro analisi.

Tre sono invece, a mio parere, i pregi dell'articolo di Roberto Frega, *Antiprofessionalismo e filosofia* dell'ordinario: 1) l'apertura di una prospettiva che permette di superare la diatriba tra filosofia

Phronesis

accademica e filosofia non o anti accademica, propria di molte pratiche filosofiche, riformulando la questione in termini di “professionalizzazione della filosofia” e scelta di praticare un “antiprofessionalismo filosofico”; 2) l’indagine del rapporto che può sussistere tra la filosofia e l’ordinario; 3) l’analisi della centralità della tipologia di pubblico alla quale la filosofia si rivolge per le possibilità di una sua definizione. Analizzando la genealogia della professionalizzazione della filosofia in America, il cui processo è necessariamente più breve e quindi più facilmente osservabile di quello europeo, Frega indica come, nel corso dello scorso secolo, la filosofia abbia conosciuto una svolta professionalizzante (i filosofi sono diventati studiosi e docenti universitari) che ha comportato che «gli ideali di una cultura filosofica orientata a coltivare e migliorare le persone e ad appagare il piacere intellettuale - propria dei primi due secoli della storia della filosofia americana - lascino il posto alla risoluzione professionale di problemi tecnici di natura specialistica» (p. 135) - si pensi, ad esempio, alla disputa tra analitici e continentali. Ma tale svolta non si limita a determinare un cambiamento rispetto ai contenuti e agli oggetti d’indagine della filosofia ma determina anche una rivoluzione rispetto alle sue modalità discorsive e trasforma radicalmente il rapporto del filosofo con il pubblico: in primo luogo, riferendosi soltanto alla propria comunità di ricerca, la filosofia professionalizzata si disinteressa completamente della sua destinazione sociale e «rinuncia ad esprimersi con voce competente e autorevole sui temi di rilevanza sociale, considerati non alla portata né nell’orizzonte di lavoro della propria carriera professionale» (p. 138). Di conseguenza essa perde a sua volta di valore e d’interesse agli occhi della gente comune del cui giudizio, tuttavia, non si cura minimamente preoccupandosi di riscuotere approvazione e di ottenere riconoscimento dalla sola comunità di ricerca alla quale appartiene. In secondo luogo, la sua comunicazione, «che prima

aveva luogo sotto forma di confronto, scambio, dibattito e persuasione, ora tende a modellarsi sui modi della divulgazione» specialistica definendosi come scienza e ricorrendo ad un «discorso che accetta la tecnicità non come un male inevitabile ma come una condizione di promozione e riconoscimento istituzionale» (*ibidem*). Ciò comporta, come si diceva, un cambiamento di utenza, di finalità, di modalità discorsive e di oggetti di studio: la filosofia professionale, osserva Frega, si rivolgerà alla «comunità filosofia dei pari» per trattare «problemi tecnici e specifici», rincorrendo finalità di «avanzamento della conoscenza in un campo specifico» del sapere, scrivendo articoli o libri specialistici, o relazionando in conferenze o convegni, con lo scopo di «informare» rispetto a questioni «svincolate da indici spazio temporali», rifacendosi al paradigma della ricerca scientifica (p. 139). Diversamente orientata rispetto a tutte queste componenti sarà invece la filosofia non professionalizzata che, in America, trova espressione in filosofi quali Emerson, Thoreau e James che, come le odierne pratiche filosofiche, si rivolgono «alla società civile» per «trattare problemi di diretta rilevanza sociale», perseguendo la possibilità contribuire alla «trasformazione della vita sociale e individuale» di chi vi fa appello o delle persone alla quali si rivolge, scegliendo di comunicare con il proprio pubblico attraverso saggi brevi e non specialistici o articoli di giornale e oralmente, mirando ad interventi che possano rispondere a problemi specifici che non si accontentino di informare l'utente ma lo spronino a trasformare il suo stile di vita (*ibidem*).

Analizzando le proposte filosofiche di Dewey, Putnam, West e Cavell, Frega propone alle odierne pratiche filosofiche di abbracciare una «terza via, a metà strada tra la filosofia amatoriale e la filosofia professionale» (p. 149), che faccia tesoro degli insegnamenti di questi quattro filosofi americani. Non potendo in questa sede addentrarci nei dettagli delle loro teorie, ci limitiamo ad indi-

care le loro finalità pratiche: «la pratica filosofica come trasformazione e ricostruzione (Dewey); come rinnovamento (Putnam); come evasione (West) e come formazione degli adulti (Cavell)» (p. 149). Va precisato che per Frega lo scopo delle pratiche filosofiche, indipendentemente dalle forme che assumono, è la capacità di generare una trasformazione nel modo di pensare e di vivere di chi vi fa ricorso: «possiamo assumere la seguente definizione provvisoria di pratica filosofica: *ogni attività che si propone di produrre effetti di trasformazione tramite il ricorso a materiali a qualsiasi titolo riconducibili alla tradizione filosofica*» (*Considerazioni preliminari*, p. 14). Tale questione, com'è noto assai dibattuta all'interno del mondo della consulenza filosofica, trova interessanti e fecondi spunti di riflessione in questo articolo che, quantomeno, la rielabora inquadrandola da nuovi angoli prospettici, specie in relazione alla categoria dell'ordinario con la quale ciascuna di queste quattro filosofie, pur differenti tra loro, si confronta riconoscendo in essa, come spiega Cavell, «il luogo dove si incontra se stessi per la prima volta. Dove il senso dell'irrealtà della propria esistenza e della necessità di trasformare se stessi si presenta per la prima volta» (Stanley Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Cambridge UP, Cambridge, 1995, cit. a p. 168).

L'articolo di Neri Pollastri si concentra invece sul rapporto tra *Razionalità del sentimento e affettività della ragione*, proponendo una prospettiva anticartesiana che, analizzata con l'illuminato riferimento ad Antonio Damasio (*L'errore di Cartesio*, Adelphi Milano, 1995), Martha Nussbaum, (*L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2004) e Ran Lahav (*Comprendere la vita*, Apogeo, Milano, 2004) - ma anche alle pratiche marziali come l'*Aikido* - pone in evidenza i limiti della "ragion pura" e analizza e propone una prospettiva integrata di emozioni e razionalità ricordando, con Lahav, che la consulenza filosofica deve «rivolgersi alla comprensione vissuta del consultante, cioè al mondo com'è compreso dalle

Phronesis

emozioni, dai comportamenti, dai pensieri, dalle speranze, dai desideri e dall'intero modo di essere della persona» (p. 98). La conclusione è che «non esiste uno stato emozionale che non sia legato ad un universo di *sensu*, ad un *progetto di vita*, la minaccia o la realizzazione del quale vengono *espressi* dalle emozioni, attraverso lo strumento comunicativo del *corpo*» e che pertanto «la comprensione filosofica del proprio stato emozionale ha un valore *epistemico* che arricchisce la conoscenza della propria concezione del mondo, rendendone spesso espliciti elementi precedentemente sconosciuti» (p. 110). La questione non è nuova ma l'utilità e l'interesse di questo articolo non perdono di valore, soprattutto per la scelta dei testi e per il tipo di analisi usati per dare corpo a questa tesi che, proprio per ciò, non può essere qui riassunta.

Nonostante lo scarso spazio che posso dedicargli sia davvero inadeguato e, direi, quasi irrispettoso, vorrei comunque citare ed invitare a leggere anche l'articolo di Roberto Brigati, *L'invenzione dell'intellettualismo: tornando alla fallacia socratica* (pp. 209-228), che ha il merito di analizzare, e smontare, una lettura di Socrate assai diversa da quella che solitamente hanno i consulenti filosofici per evidenziare i limiti, da un lato, dell'intellettualismo e, dall'altro, dell'interpretazione di Peter Geach, che accusa appunto Socrate di uno sterile intellettualismo, persino dannoso in termini morali, cadendo però a sua volta vittima di errori di carattere intellettualistico. Rigoroso e piacevole a leggersi, l'articolo è un ottimo esercizio critico e di denaturalizzazione dei concetti e delle etichette dei quali la filosofia rischia a volte di restare vittima, e di proporre una prospettiva sul dialogo socratico piuttosto inedita rispetto a quella più nota ed edificante con la quale siamo per lo più abituati a confrontarci, il cui interesse, per ovvie ragioni, non è solo storiografico.

Lo stesso dicasi per *Jeanne Hersch: duplicità della filosofia e filosofia come pratica*, nel quale Francesca De Vecchi mostra le ragioni per

Phronesis

le quali «la soluzione di un problema filosofico non concerne in primo luogo il suo oggetto ma il soggetto che decide della sua esistenza» e come «ogni filosofia implichi [pertanto] una morale» (pp. 242-243) invitando, anche in questo caso, a non sottovalutare una questione sulla quale forse la consulenza filosofica non si è interrogata abbastanza.

Utile per l'indicazione dell'importanza della produzione filosofica di Carlo Sini per un fondamento epistemologico di ogni filosofia pratica è l'analisi svolta da Stefania Contesini (pp. 55-78), come lo è, rispetto al medesimo ruolo che può giocare la fenomenologia, l'articolo di Roberta De Monticelli (*Salvare i fenomeni. Fenomenologia e salute mentale*, pp. 193-208). Un'interessante proposta di superamento in chiave spinoziana della concezione freudiana della relazione tra le passioni e la mente si trova, in fine, nell'articolo di Paola Teresa Grassi (*Un passo filosofico oltre Freud*, pp. 113-126).

Per tutte queste ragioni e per molte altre che il lettore saprà scorgervi direttamente, il testo in esame si pone senz'altro come un irrinunciabile strumento per la formazione del consulente filosofico che, seppure non potrà trovarvi indicazioni pratiche, potrà almeno avere più chiaro il fondamento epistemologico della sua pratica.

Phronesis

Libri per la pratica

Analisi

Salvatore Natoli, *Guida alla formazione del carattere* (Brescia, Morcelliana, 2006)

di Stefano Zampieri

Spostamenti pericolosi

Che cosa significa rileggere un'opera dalla prospettiva della Consulenza Filosofica? Si tratta in primo luogo di operare uno spostamento radicale, perché ci troviamo all'interno di una *pratica* diversa rispetto a quella che ha generato il testo. Siamo cioè in una situazione che ha altre caratteristiche e altri punti di riferimento rispetto alla filosofia intesa come sapere costituito, accademico, e ciò rende l'operazione ermeneutica in sé rischiosa, in quanto sottrae l'opera al contesto di significati in cui essa acquista senso e in cui può offrirsi all'interpretazione conservando la capacità di difendersi attraverso gli snodi e le densità di un linguaggio di cui è padrona. Sottrarre l'opera al suo ambiente naturale spostandola in un'altra pratica, significa allora metterla a nudo senza che essa possa realmente agire in propria difesa, perché l'operazione di spostamento determina uno scarto incolmabile tra le sue parole e quelle del critico. Tuttavia non si tratta affatto di un'operazione assurda. Nella misura in cui l'opera viene così assegnata ad una pratica vicina, e strettamente imparentata, nella quale ha la possibilità di assumere un senso nuovo, diverso, probabilmente alieno alle originali intenzioni dell'autore ma non incompatibile con esse.

Ad una simile lettura, l'opera filosofica di natura "teoretica" si rianima mostrando qualità inaspettate. E facendoci comprendere come il rapporto tra la teoria e la pratica sia molto più intimo e complesso di quanto (sia da un versante che dall'altro) saremmo

disposti ad ammettere.

È chiaro che, in questa prospettiva, non avrebbe alcuna rilevanza una eventuale valutazione dell'opera, perché l'unico giudizio possibile sorge spontaneo in funzione di quanto risulta trasferibile nel nuovo contesto.

I due fondamenti

«Nessuno può dare senso alla sua vita se non interrogandosi sul proprio *stare al mondo*» (p. 8). È questa la tesi essenziale da cui parte Natoli, ordinario di filosofia teoretica all'Università di Milano-Bicocca, per mettere in luce i due fondamenti della sua antropologia.¹

L'esame di sé, il conosci te stesso, ha senso soltanto se posto nella prospettiva dell'abitare il mondo, perché la natura dell'esistenza è quella di costituirsi come una relazione tra sé e mondo. L'uomo è questo suo *essere in relazione* e non può comprendersi se non facendosi carico di tale condizione, che comporta la necessità di ripensare l'essere umano come un intrico inscindibile di mente e di corpo.

Il secondo principio fondante della riflessione di Natoli è quello secondo cui l'uomo è *potenza ad esistere*, intendendo con ciò quanto è stato variamente nominato nel corso della storia come *energeia* da Aristotele, come *conatus* da Spinoza, come *volontà di potenza* da Nietzsche, come *libido* da Freud.

In quanto soggetto desiderante, dunque, l'uomo crede di essere onnipotente, mentre invece si scopre essere una potenza finita scontrandosi con il mondo.

Dunque l'uomo in quanto potenza ad esistere e in quanto relazione. Bene, io credo che accogliere queste premesse fondamen-

¹ Fondamenti già ampiamente discussi in numerose altre opere. Si vedano ad esempio *La felicità di questa vita*, Milano, Mondadori, 2000 e *Parole della filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2004.

Phronesis

tali significhi per la Consulenza Filosofica porsi sul terreno più fertile e più gravido di promesse. Io l'ho fatto.

Se, a questo punto, si ponesse l'obiezione che la Consulenza Filosofica non può, in quanto pratica, assumere verità universali e definitive senza violare la sua stessa natura (obiezione che io stesso porrò più avanti nel testo), si sarebbe nel giusto. Dunque l'apparente contraddizione va chiarita.

Innanzitutto non si tratta, per me, di assumere astrattamente una teoria forte, di consegnarmi ad essa, quanto piuttosto di far tesoro dell'esperienza, perché è l'esperienza che mi ha portato a queste stesse conclusioni, ciò significa che ora non sto proponendo nessuna verità universale, ma sto fissando i parametri entro cui si svolge la mia attività di Consulente Filosofico. Perché questo sono io, perché io sono intimamente convinto che l'uomo sia così determinato, e questa convinzione è parte di me, e dunque entrerà in ogni mia consulenza, senza che ciò significhi voler convincere qualcuno. Sulla base della mia personale convinzione condurrò il colloquio, non per imporre all'altro questo mio convincimento, ma con la sicurezza di chi, attraverso l'esperienza e la riflessione ha fissato alcuni punti di riferimento nel proprio mondo, ed ora può muoversi lungo la fitta e intricata rete delle relazioni senza rischiare di perdersi.

Rientrare in se stessi

«Oggi le grandi narrazioni sono svanite. Il loro tramonto ha riportato al centro i soggetti, questa volta concreti, locali, singolari ed insieme precari: le molte vite che costituiscono l'enigmatica trama del mondo» (p. 82).

Non c'è dubbio che la Consulenza Filosofica agisca sulla scena di questo declinare delle grandi narrazioni e delle figure universali del soggetto assoluto o trascendentale, cioè del soggetto in quanto

Phronesis

astrazione senza corpo, pura idea². Siamo in un'epoca che vive il ritorno al soggetto concreto, con tutte le sue debolezze e tutta la sua precarietà. È questa la scena su cui ci troviamo a recitare la nostra parte. Per questo motivo diventa così urgente e così necessario attrezzare la strada perché il soggetto possa ritrovarsi, divenire padrone di sé, capace di esercitare la propria libertà ma anche di assumersi le proprie responsabilità.

Di qui, dunque, la necessità, per il singolo, dell'autovalutazione, che non significa elevare il sé ad unico problema, ma bensì sottrarsi al fluire della vita per comprenderla.

Il rientrare in se stessi, dunque, corrisponde ad un distacco da sé, un prendere distanza che è interrogazione, messa in questione di sé, attraverso quella forma di duplicazione che è il dialogo interiore.

Questo vedersi "come da fuori", cioè utilizzando un punto di vista superiore, più largo, più esterno è, secondo Natoli, *lo sguardo della teoria* (p. 16).

La questione, allora, è proprio questa: non perdersi nel fluire indistinto dell'esistenza e non concentrarsi ossessivamente su di sé, ma reduplicarsi attraverso il dialogo interiore, assumendo uno sguardo teorico capace di leggere il sé nella sua relazione con il mondo. Questa operazione è per natura filosofica, in quanto la filosofia è proprio ciò che crea «scenari di senso» (p. 17) in cui i fenomeni divengono comprensibili.³

In questo contesto, allora, il rientrare in se stessi è operazione teorica e Natoli può affermare che «è impossibile una pratica della

² Al tema del soggetto Natoli ha dedicato, in tempi ormai lontani, uno studio assai complesso ma ancora di estrema rilevanza teorica, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Milano, Bruno Mondadori, 1996 (1° ed. Padova, Antenore, 1979).

³ A questo interessante tema Natoli ha dedicato il saggio dal titolo *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Milano, Feltrinelli, 1991.

Phronesis

filosofia che non sia anche teoria, assunzione di un punto di vista che permetta ad ognuno di determinare la propria collocazione nel mondo per orientarsi in esso, per un buon uso delle cose, per un retto governo di sé» (p. 18).

La definizione è perfetta, ciò che Natoli evita di chiarire è che una simile visione non produce “teoria” nel senso tradizionale del termine, cioè forme di verità che tentano di imporsi universalmente, ma bensì *verità locali*. La differenza non è marginale. Si tratta dello scarto tra lo sguardo della Filosofia Accademica e quello della Pratica Filosofica, due dimensioni fortemente connesse e strutturate, eppur tuttavia distinte proprio nel diverso atteggiamento nei confronti della verità. In prima battuta, quindi, Natoli ha ragione quando afferma che «Non può darsi pratica della filosofia che non sia impegno per la verità: sul mondo, su di sé, sugli altri» (p. 19). Ma ha torto nella sostanza perché allude ad una verità che tenta di imporsi con valore generale e pretesa universalistica. Mentre nella Pratica Filosofica noi facciamo esperienza di una verità non privata ma collocata nel tempo, nello spazio, nella situazione, nel tessuto di relazioni che sostiene la nostra esistenza, e in questo senso, appunto *locale*.

D'altra parte, che il rapporto tra teoria e pratica resti fluido e sostanzialmente ambiguo è evidente a tutti. E da questo punto di vista il titolo stesso dell'opera appare assai fuorviante, il lettore ignaro potrebbe pensare di trovarsi fra le mani un testo carico di suggerimenti pratici e indicazioni concrete (una *guida* appunto), e invece ha a che fare con un libro di riflessione teorica assai denso pur nella sua brevità.

Governo di sé

Se è vero che l'uomo è una potenza finita che attraverso il desiderio tende ad una continua espansione, si pone il problema della *misura*, per evitare la follia di chi si crede onnipotente e finisce per

Phronesis

dissipare tutta la sua potenza.

Siamo così alla riabilitazione della virtù classica dell'*enkrateia* (la temperanza), intesa come «governo di sé» (p. 29): si tratta cioè di avere nozione di sé come corpo e mente inseparabili, di comprendere il proprio valore, di sperimentare il mondo senza essere preda ingenua del desiderio.

E di seguito: il punto d'arrivo della temperanza è saggezza (*sophrosyne*). In questo senso Natoli può concludere: «L'*ars vivendi* - l'arte di vivere - rappresenta perciò la modalità più alta per dare *vita ai corpi e corpo alla vita*. Per godersi davvero il proprio corpo bisogna dunque divenire in qualche modo filosofi. È infatti difficile una pratica della virtù che non sia anche esercizio di filosofia: disciplina del desiderio, autocostruzione di un soggetto morale» (p. 29)⁴.

Allora, il governo di sé si realizza attraverso l'esercizio filosofico, cioè attraverso uno sguardo capace di mettere in discussione l'interiorità e l'esteriorità, l'io non solo nella sua individualità, ma altrettanto nella sua costitutiva relazionalità.

L'esercizio della temperanza è da intendersi, dunque, come l'esito di questo percorso che porta al governo della potenza che è in noi. Non è difficile leggere in questa riflessione una possibile metafora per la Consulenza Filosofica: essa, in quanto *esercizio filosofico* realizza appunto un processo di questa natura, ed anche se il termine suona forse troppo greco alle nostre orecchie, certamente attraverso la Consulenza Filosofica si tenta di dare misura alle nostre azioni, alle nostre scelte, ai nostri desideri, ai nostri progetti, di renderli possibili facendo i conti con le nostre forze reali e con le situazioni nelle quali ci troviamo ad agire. Che tutto questo si realizzi alla fine in una qualche forma di saggezza, termine di per

⁴ La prospettiva etica è affrontata da Natoli in questi termini in *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Milano, Feltrinelli, 2005 (1° ed. 1996), un testo che per l'immediatezza e la finezza delle analisi può risultare estremamente utile al Consulente Filosofico.

sé ambiguo, resta discutibile per molte ragioni, ma provvisoriamente può essere accolto come possibile⁵.

Costruirsi come soggetto

Il presupposto di Natoli è che tra la coscienza come autoriferimento e la potenza vi sia sempre uno scarto essenziale: la coscienza non sa di quanta potenza dispone. Deve scoprirlo facendo *esperienza* e così mettersi in condizione di governarla. Questo è il processo della costruzione di sé come soggetto.

Anche se, va detto, Natoli sembra leggere solo in termini di Desiderio la natura della potenza ad essere e non sembra disposto a mettere in campo per essa quell'altra modalità che invece sperimentiamo costantemente nel corso della Consulenza Filosofica, ovvero il Progetto. La tensione dell'esistenza si presenta infatti in questa duplice veste, di Desiderio in quanto *appropriazione* del mondo e di Progetto in quanto *costruzione* del proprio mondo. È la medesima tensione che si articola su due fronti, dunque, quello della mancanza, del completamento, dell'assimilazione del mondo, da un lato, e quello della creazione, dello sviluppo, della trasformazione, del cambiamento, dall'altro.

Nella Consulenza Filosofica sperimentiamo continuamente questo delicato passaggio, dal disagio determinato da un cattivo governo del desiderio, dalle illusioni di un volere pensato senza limite, dalle frustrazioni di un Desiderio schiacciato e mortificato dalla realtà della vita e della storia alla modesta progettazione di un presente che prova a sporgersi sul futuro senza restare inchiodato al proprio passato. Nella Consulenza Filosofica abbiamo toccato con mano quanto il progettare sia capace di incanalare la tensione dell'esistenza ricollocandola in un quadro nuovo, più realistico, in cui il soggetto riesca ad esprimere una padronanza

⁵ Per una riflessione introduttiva alla questione della "saggezza" nella Pratica Filosofica rimando a Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Milano, Apogeo, 2004, pp. 216-220

misurata delle sue relazioni e quindi della sua vita.

L'idea, dunque che il governo di sé e quindi la propria costruzione come soggetto, si espliciti essenzialmente nella temperanza intesa come dominio del Desiderio, è parziale, e insufficiente. E forse risente di una tradizione religiosa che ancora pare larvatamente presente nel percorso di Natoli⁶.

Il filosofo è illuminato

È possibile apprendere il modo ottimale per costituirsi come soggetti, per governare se stessi, tenendo testa alle spinte disordinate della potenza ad essere?

È questo, naturalmente, un interrogativo centrale per la Consuetudine Filosofica, la quale non è una pratica formativa, ma nasce proprio dalla convinzione che il processo di costituzione di sé possa in qualche modo essere sollecitato, indotto, o almeno arricchito, attraverso un *esercizio filosofico*, il dialogo. Che non è formazione anche se, come la formazione, determina un cambiamento, che va interpretato in termini di padronanza di sé.

Secondo Natoli, l'uomo può imparare a padroneggiare la potenza in due modi: attraverso la delusione, cioè attraverso l'esperienza negativa vissuta dei propri limiti; oppure attraverso l'insegnamento del Maestro, che è colui che sa perché *ha fatto esperienza*, ed è il modello del Guru, quanto quello del direttore spirituale nelle scuole filosofiche ellenistiche e nella tradizione monastica. Natoli insiste su questa necessità di qualcuno che ci aiuti a non perdere l'orientamento e fa più volte l'esempio della guida spirituale (cfr. p. 37 e pp. 42-43). Non è chiaro se questo sia il

⁶ In realtà il rapporto di Natoli con la tradizione religiosa è piuttosto complesso, più di ammirazione che di fede. Ne sono testimonianza numerose opere, *Delle cose ultime e penultime*. Un dialogo con Bruno Forte, Milano, Mondadori, 1997; *Il cristianesimo di un non credente*, Magnano (Biella), Edizioni Quiqajon, 2002; *I nuovi pagani*, Milano, Il Saggiatore, 1995, oltre al già citato *Dio e il divino. Confronto con il Cristianesimo*, Morcelliana, 1999.

nuovo (antico) ruolo che egli immagina per il filosofo del terzo millennio. Ma qui bisogna chiarire.

Deve essere chiaro, infatti, che il ruolo del Consulente Filosofico non è quello dell'illuminato, del guru, del maestro. Non è il ruolo di chi ha fatto le esperienze che contano e ora può mostrarle ai propri discepoli. È probabile (è auspicabile) che il Consulente Filosofico sia persona capace di vivere filosoficamente, cioè di fare esperienza quotidiana della realtà e dell'esistenza, sottoponendole all'interrogativo, ma purtroppo questo non corrisponde né ad un sapere definito, né ad un modo d'essere esemplare che possa valere da modello in sé di vita buona.

Il Consulente Filosofico mette in gioco soltanto la propria consapevolezza del cammino da percorrere e si offre per fare un tratto di strada insieme al suo ospite. Indicando il modo in cui è possibile fare esperienza della vita e del mondo, delle delusioni, delle pretese, delle illusioni, ma anche delle conquiste, delle vittorie, delle realizzazioni.

La relazione ermeneutica

Secondo Natoli la relazione con l'altro è di natura prettamente ermeneutica, nel senso che essa è mediata dal linguaggio (verbale e non verbale). Si tratta infatti di interpretare per comprendere, rispettando l'alterità dell'altro (testo o persona) e la sua autonomia. E il pensiero dell'altro si manifesta come una apertura del senso che diventa rete di significati⁷.

La comprensione dell'altro muove da uno sfondo di precomprensione, cioè si colloca in una situazione reale storico culturale e affettiva cui tutti si appartiene. Natoli fa giustamente notare come l'atteggiamento ermeneutico nei confronti dell'altro vada

⁷ L'interesse teorico di Natoli per l'ermeneutica è testimoniato in modo particolare da un testo centrale nella sua produzione, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1981.

Phronesis

temperato per non cadere nella trappola dell'assimilazione. Cioè nell'atteggiamento dell'io che cerca di conoscere l'altro riducendolo a sé, assorbendolo e divorandolo.

In questo senso egli fa reagire l'ermeneutica con il pensiero dell'alterità di Levinas: l'altro che ci si rapporta è *l'altro uomo*, nello sguardo del quale si mostra un'apertura di senso su cui l'io non ha presa, che non può ridurre a sé. L'apparizione dell'altro, allora, mette fine all'egoismo dell'io.

Non bisogna però cadere nella trappola di una metafisica dell'altro, cioè di una sua celebrazione incondizionata. In realtà l'altro è sempre, insieme, io-altro-altri, nel senso che ogni altro è insieme un impulso alla soggettività quanto una appartenenza alla comunità.

In questo senso Natoli preferisce parlare di *prossimità*: l'altro è colui che ci sta accanto, e la relazione è quella di un «nostro reciproco star da presso» (p. 64), con tutti i limiti dei rispettivi preconcetti, dei bisogni, dei conflitti, dei desideri ecc.

Non è difficile vedere come questa esperienza ermeneutica della relazione si proietti in modo del tutto particolare all'interno della Consulenza Filosofica. Intendiamoci, quanto detto si riferisce alla relazione umana in generale, ma nella specifica situazione della Consulenza acquisisce necessariamente una condizione di consapevolezza che nella vita di tutti i giorni non si realizza.

Non ci si può avvicinare all'altro nella situazione di consulenza se non a partire da un *atteggiamento ermeneutico* nel senso che entrambi i membri della relazione si pongono come reciproca apertura di senso, entro la quale bisogna entrare per costituire la rete di significati esistenziali.

Al contempo questa relazione richiede un *atteggiamento di prossimità*, cioè di rispetto dell'alterità, privo però di ogni forma di culto dell'altro; un atteggiamento vissuto piuttosto come una realtà di scambio reciproco dei bisogni, degli affetti, dei sentimenti, delle

emozioni. C'è chi nomina questa condizione col termine *empatia*, ma ancora una volta siamo di fronte ad una parola carica di tradizione e sostanzialmente equivoca. Probabilmente la Pratica Filosofica ha bisogno anche di parole nuove per dare pienamente ragione della sua natura⁸.

La scena etica

Se l'uomo è relazione, allora è chiaro che il suo *appartenersi*, l'esperienza di sé, è immediatamente anche un *appartenere*, cioè una prossimità all'altro, una comunanza, l'appartenenza a una comunità. Si configura cioè in senso etico. Anche se si tratta pur sempre di due dimensioni distinte, che determinano «una tensione costante tra il “singolo” e la “comunità”» (p. 68).

Non seguirò Natoli nell'articolazione dell'ultimo capitolo del libro dedicato appunto al rapporto tra individualità e stato attraverso le riflessioni di Spinoza, Weber e Foucault⁹. Ma mi limiterò a far osservare che una simile tensione è forza decisiva anche nel contesto della Consulenza Filosofica, la quale dunque si inserisce all'interno di una scena etica che resta totalmente da chiarire.

In questo senso ha ragione Natoli quando osserva che l'uomo d'oggi non si pone più il problema della sua origine né, tanto meno, quello della sua mèta. Oggi più che in ogni altro tempo è viva nell'uomo la sensazione di *essere in transito*; ciò significa «saper aderire al presente» (p. 83), non più obbedienti ad una legge divina o umana, ma legislatori di noi stessi. Ecco allora l'urgenza etica di

⁸ Intorno alla questione dell'empatia la bibliografia è vasta, qui mi limito a segnalare un testo recente, per molti versi discutibile, ma sicuramente stimolante, quello di Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Milano, Cortina, 2006.

⁹ Per chi volesse approfondire la riflessione intorno alla dimensione etica segnalo in particolare le opere di Natoli *Vita buona, vita felice. Scritti di etica e politica*, Milano, Feltrinelli, 1990; *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Milano, Feltrinelli, 2002; e due testi da leggere insieme: *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1986 e *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Milano, Feltrinelli, 1994.

Phronesis

«partire da sé: unilateralmente» (*ibidem*), costruendo il proprio carattere, cioè il proprio destino («carattere dell'uomo è il suo destino» afferma appunto Eraclito nel frammento DK 119), ponendosi nello stesso tempo come punto di resistenza e come punto di apertura rispetto al mondo. Tutto questo è in gioco nella Consuetudine Filosofica.

Analisi

Maurizio Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino* (Milano, Bompiani, 2005)

di Salvatore Ivan D'Agostino

Sin dal titolo del recente lavoro di Maurizio Ferraris, è possibile equivocare sul suo contenuto, dato che il telefonino è solo un pretesto per trattare dei problemi ontologici riferiti ai cosiddetti oggetti sociali. Quindi, più che per l'analisi delle implicazioni psicosociali dell'avvento del telefonino, questo testo prende spunto da esso per introdurre l'esistenza degli oggetti sociali (matrimoni, banche, governi, ecc.), e la loro differenza rispetto agli altri generi di oggetti, segnatamente, secondo Ferraris, fisici (come sedie e tavoli) ed ideali (come numeri e relazioni).

Se, tuttavia, il telefonino può avere un'importanza, oltre all'aspetto sociale delle nuove possibilità che esso comporta è che, al di là del tanto decantato trionfo dell'oralità, ad una più attenta analisi si comprende come tale nuovo strumento favorisca, invece, il trionfo della scrittura. Il rapporto che comunemente si vede fra oralità e scrittura, rapporto che ritiene la prima fondamento temporale e logico della seconda, deve essere del tutto ribaltato: è la scrittura che fonda l'oralità, anche nel caso in cui non sembri affatto così. Seppur il dato registrato si trova solo nella mente, si tratta sempre di una traccia che viene letta. Derrida chiama questa un'archiscrittura, sempre presente prima di ogni pensiero, e gli esempi potrebbero giungere fino alle memorie dei computer o agli sms, dove tale rapporto è chiarissimo.

Ferraris rintraccia il primo autore nobile della concezione afferente la preponderanza della scrittura sull'oralità in Aristotele, e per la precisione nella dottrina della *tabula rasa*, per la quale

Phronesis

l'anima è costituita come una tavoletta di cera su cui l'esperienza iscrive delle tracce e poi, grazie a queste, rende la nostra mente capace di operare, ricordare, pensare, parlare, scrivere. Questa metafora è per Ferraris la stessa di chi oggi sostiene che ogni voce, ogni oralità presuppone una traccia, una registrazione precedente anche se non fisicamente evidente.

Più volte nel testo si nota un chiaro tentativo di reinterpretare passata attenzione dell'autore per Derrida, alla luce però dei suoi attuali interessi del tutto mutati. Così, l'affermazione di Derrida per cui «nulla esiste al di fuori del testo», posizione che adesso Ferraris giudica insostenibile, viene reinterpretata come valida esclusivamente in riferimento agli oggetti sociali per i quali la «scrittura» è decisiva. Tale reinterpretazione nel testo sarà decisiva per la concezione sostenuta da Ferraris in merito agli oggetti sociali.

Gli oggetti sociali hanno necessità di essere difesi molto più degli oggetti fisici e di quelli ideali, dato che comunemente si ritiene più difficoltosa l'affermazione della loro esistenza. Se vi è stato un autore che nel corso della storia del pensiero ha ampliato la gamma degli oggetti per i quali ha senso dire che esistono, questo è Alexius Meinong il quale addirittura considera che anche il «circolo quadrato» ha una sua degnissima esistenza: l'esagerazione nella tassonomia del filosofo austriaco non viene accettata da Ferraris, la cui tassonomia tripartita, ciononostante, si confronta proprio con quella di Meinong (per tale classificazione si può vedere lo scritto del filosofo austriaco *Über Gegenstandstheorie* del 1904, trad. it. in Alexius Meinong, *Teoria dell'oggetto*, Edizioni Oar-naso, Trieste 2003, pp. 237-276). Gli oggetti per Meinong si classificano, infatti, in *obbietti* (Objekte), a loro volta distinti in oggetti esistenti (come un albero), oggetti inesistenti (di fatto come una montagna d'oro, di diritto come un ferro di legno ed ex-esistenti come Napoleone) e oggetti sussistenti (gli oggetti ideali), ed in *ob-*

Phronesis

biettivi (Objektive), ossia i giudizi (i contenuti degli enunciati). Ferraris invece distingue gli oggetti in fisici, ideali ed sociali. Mentre gli oggetti fisici sono la mera somma delle loro parti (molecole, per esempio) ed esistono anche se nessuno pensa a loro, e gli oggetti ideali non hanno parti materiali e sono oggettivi nello stesso modo degli oggetti fisici, in modo che nessuno possa cancellarli dall'esistenza ovvero modificarli, gli oggetti sociali, come un confine o un assegno, dipendono da un atto fra almeno due persone e da un'iscrizione. Ciononostante, gli oggetti sociali non dipendono strettamente dai soggetti, nel senso che non è in potere di questi ultimi cancellarli o modificarli. Il denaro, tipico esempio di un oggetto sociale, esiste nella realtà fisica supportato da un po' di materia (metallo o carta filigranata oggi, un tempo quasi qualunque cosa), insieme ad un atto di persone o istituzioni, e può cambiare nel tempo o cessare di validità (riferimento ormai classico, anche se vicino del tempo, il passaggio dalla lira all'euro in Italia). Più precisamente, ogni oggetto sociale è composto necessariamente da tre elementi: un atto di deliberazione fra almeno due persone, un oggetto prodotto da tale atto (tecnicamente un *token* di un determinato *type*) ed una iscrizione idiomatica che registri tale oggetto: se per oggetto intendiamo una promessa fatta ad un amico, non sono certo io che creo il genere (*type*) "promessa", ma do origine solo ad un'esemplificazione (*token*) del genere promessa: «ti prometto che domani verrò da te». Tale atto non può dare l'esistenza ad un oggetto sociale, se esso è fatto da un solo essere umano: devono essercene almeno due per dare senso alla promessa (non per forza nello stesso tempo: io posso adempiere ad una promessa anche se l'altro è già morto). L'atto che dà origine ad un oggetto sociale crea una specie di società in miniatura, e tutta questa costruzione ha come chiave di volta l'*iscrizione*, la quale deve essere idiomatica (una firma particolare, una stretta di mano di una certa persona, ecc.): la promessa ha valore solo se

Phronesis

viene scritta su qualcosa (anche solo se è ricordata), mentre non ha nessun senso una promessa che non è ricordata da nessuno, come uno stato che non sia istituito da nessun documento, o del denaro che nessuno riconosca.

Ferraris analizza le teorie esistenti sull'ontologia degli enti sociali enumerandone quattro che vengono denominate realismo forte, realismo debole, testualismo forte e testualismo debole. Il realismo crede che esistano oggetti anche se i soggetti non li pensano, cosa che i testualisti, con varie sfumature, negano: il realismo *forte* in merito agli oggetti sociali ritiene che questi siano solidi come i tavoli o i numeri. Se tale teoria un po' audace rivendica giustamente la non contingenza di tali oggetti, in quanto non basta pensare di non aver firmato un assegno o di non essere cittadino italiano affinché queste due realtà, se vere, spariscano, essa veicola concetti sbagliati per esagerazione perché, se gli enti sociali fossero necessari sarebbero uguali agli enti ideali (per esempio i numeri), e si confonderebbero con essi. A questo punto, però, il pagamento delle imposte del prossimo anno non potrebbe variare come non variano gli enti ideali (ma ciò non è ovviamente vero poiché la legge corrispondente potrebbe essere stata variata): così gli enti sociali non sono creati da noi, nel senso che quando nasciamo ci sono già, ma possono variare ovvero possono sorgerne altri, ovvero ancora svanire.

Se, però, è falsa l'idea del realismo forte che gli oggetti sociali siano simili a quelli fisici o ideali, nello stesso modo anche il testualismo forte, per cui gli stessi oggetti fisici sono *costruiti* socialmente, fa acqua da tutte le parti. Tale dottrina, tipica del decostruzionismo (soprattutto di Foucault), mancando di una teoria seria dell'oggettività, è al di fuori di ogni possibilità di confutazione. Vi può essere confutazione solo quando si afferma che "la tal cosa ha la tal proprietà", cosa che il decostruzionista rende impossibile fin dal principio negando la possibilità della conoscenza

oggettiva. A parere di Ferraris tale dottrina insostenibile può essere resa accettabile (ed il suo passato maestro Derrida farebbe una figura migliore) a patto di intendere la costruzione degli oggetti limitatamente agli oggetti sociali. La frase di Derrida per cui «nulla esiste al di fuori del testo» varrebbe solo rispetto alla socializzazione degli oggetti ideali ed alla costruzione di quelli sociali. Da “nulla esiste fuori del testo” si passa a “l’iscrizione è la condizione necessaria ma non sufficiente degli oggetti sociali”, meno affascinante ma più sensata della prima.

Il realismo debole, secondo cui gli oggetti sociali sono costruiti sugli oggetti fisici (il rappresentante tipico di questa dottrina è Searle), si fonda, invece, sull’idea per cui gli oggetti sociali sono oggetti di ordine superiore: il passaggio dagli oggetti fisici (di ordine inferiore, come le case e gli alberi) agli oggetti sociali (di ordine superiore come gli stati o le banche) avviene attraverso l’intenzionalità collettiva la quale, a parere di Ferraris, non è del tutto chiaro cosa sia. Searle la descrive come “X conta come Y nel contesto C”, ossia “un pezzo di carta filigranata conta come una banconota da 50 euro in 11 stati europei”. Tralasciando gli oggetti sociali, i quali si basano su di una assenza di oggetti (i debiti, per esempio, difficilmente comprensibili secondo tale intenzionalità collettiva), il problema è la vicinanza di tale dottrina alla metafisica; ne consegue che non si riesce ad identificare l’oggetto in questione e, come dice Quine, «nessun entità senza identità».

La teoria sposata da Ferraris è, il testualismo *debole*, per cui gli oggetti sociali sono costituiti da iscrizioni idiomatiche: un matrimonio è un matrimonio all’atto della firma che non è una semplice rappresentazione, ma un insieme di molecole, anche se poche, ed è idiomatica, è cioè una firma particolare che non può fare nessun altro, tranne che i due contraenti. Un’altra esemplificazione portata è quella del capitale: esso sussiste solo nello scritto (in quel particolare scritto), anche se solo nei bit di un computer, e

Phronesis

non può essere solo rappresentazione.

Ferraris descrive la strada che porta dal fisico al sociale attraverso la scrittura: la traccia, la registrazione, l'iscrizione e l'idioma. La traccia è il supporto fisico di una registrazione, ed è questa, e non la fantomatica intenzionalità collettiva di Searle, a fornire la base degli oggetti sociali. La registrazione è la memoria fisica di una traccia che, per una società, diventa una iscrizione come un contratto, un matrimonio, un testamento. Tali cose non richiedono per esistere un atto linguistico, ma una iscrizione (una firma, in molti casi), cosa che rende tale oggetto esistente in maniera assai consistente. Enti come la FIAT o la Polonia nei vari secoli della sua tormentata storia rendono bene l'idea di cosa si parla. Si giunge così all'idioma che ha la sua espressione più tipica nella firma, perché questa è praticamente onnipresente nella società dal momento che individualizza l'oggetto in questione congiungendolo con il firmatario. Tale firma è del tutto unica (solo mia e di una certa foggia), ripetibile di principio, privata (solo io posso firmare per me) e pubblica (vale per gli altri).

Dato che affinché esistano gli oggetti sociali è necessario che ci siano degli idiomi, per Ferraris è accertato che la teoria più sensata su tali oggetti sia quella del testualismo debole secondo cui tali oggetti sono costruiti su iscrizioni idiomatiche: 100 talleri immaginari sono diversi da 100 talleri reali, dato che le iscrizioni per i secondi sono assai più nette e definite. E poi, tutto considerato, una teoria filosofica degna di questo nome non può trascurare proprio quegli enti che, a livello di media grandezza (uomini, case, animali, ecc.), sono fra i più pervasivi e persistenti.

Analisi

Luciano Ballabio e Daniela Paronetto, *Personale-Professionale* (Milano, Franco Angeli, 2006)

di Paolo Cervari

«La *resilienza* risulta infatti straordinariamente arricchita, potenziata ed esaltata, quando essa viene contaminata dalla *relianza*, ovvero da un'etica della responsabilità individuale e sociale, personale e professionale, che sia finalizzata alla coltivazione e alla crescita di sentimenti, emozioni e relazioni positive, ispirate a quel legame fondamentale che è l'amore e da quella esperienza fondante che è la funzione genitoriale» (p. 195).

Attacco con questa citazione perché la ritengo rappresentativa. Forse sorprenderà alcuni tra coloro che hanno dell'azienda una visione ancora tutto sommato industriale e fordista, ma il tono e i concetti sono quelli che ispirano l'intero libro. Il testo riprende e riformula, con tratti spesso originali, gran parte della produzione culturale recente che si occupa di sviluppo personale nell'ambito dell'organizzazione aziendale. La tesi di fondo - che gli autori sostengono a partire da un'esperienza pluriennale di consulenza di direzione, *coaching* e formazione - consiste in una ottimistica (sia detto senza nessuna ironia) visione del mondo aziendale in cui personale e professionale, individuo e gruppo, regole e innovazione, razionale e non razionale trovano una felice integrazione ancorando la propria realtà e il proprio essere alla flessibilità, alla creatività, alla messa in gioco in prima persona di ognuno, alla passionalità e all'emozionalità. Di contro a categorie desuete e di ormai decrescente rendimento quali rigidità, certezza di ruoli e funzioni, gerarchie e tutto quanto ancora sopravvive ed è sopravvissuto in noi del mondo "patriarcale" e dell'organizzazione mili-

taresca delle aziende tra diciannovesimo e ventesimo secolo, gli autori ci propongono una visione in cui relazione e stare con l'altro, apertura e attenzione al divenire, curiosità e sentimento sono i concetti guida di un mondo globalizzato e post-moderno dove il senso d'identità non solo non può più proporsi con la stessa "solidità" di un tempo, ma deve e può riuscire a trovare nuovi equilibri, soddisfazioni e godimenti in una mobilità che Zygmunt Bauman (sociologo e non invece, come gli autori, di formazione a orientamento psicologico) non esiterebbe a qualificare con il per lui squalificante aggettivo di "liquida" - accenno qui a una questione, a una perplessità critica che credo interessi i filosofi e che riprenderò solo alla fine, fugacemente, per non prevaricare i doveri e i compiti del recensore.

Ma per l'appunto, è in questa liquidità e in questa sua relazione fondantiva con l'apertura all'altro (compreso l'altro che noi siamo, come potrebbe dire il Pier Aldo Rovatti dell'ultimo suo *La filosofia può curare?*) che riposa l'interesse del libro per chi si occupa di pratica filosofica. Non a caso uno dei due autori, ovvero Luciano Ballabio, è laureato in filosofia. E il suo taglio, la sua "*stimmung*", non è molto lontana da quella che si sente arieggiare in molti, o per lo meno in alcuni, dei discorsi relativi alle Pratiche Filosofiche. È infatti credo evidente che nel momento in cui «analizziamo i fattori per rilevare lo "stato di vitalità" delle aziende» e scopriamo che essi sono «livello di *soddisfazione* del cliente interno; capacità di fare accadere le cose, *impegno* e *passione* in ciò che si fa, *motivazione* a esprimere il meglio di se stessi; *identificazione* delle persone con l'azienda nel suo insieme; *percezione* che i diversi pubblici interni ed esterni hanno dell'azienda; *capacità di cambiare* gli schemi, gli approcci e i modelli del passato; capacità di *apprendimento* e *competenze* possedute; capacità di *sentire*, *comprendere* e *trasformare* con *saggezza le emozioni* in una sorgente di energia positiva; livello di *soddisfazione* e *fidelizzazione* del cliente esterno» (p. 171) ci stiamo

Phronesis

inoltrandolo in un terreno che, se propriamente e immediatamente filosofico non è - e si tenga conto che qui Ballabio sta parafrasando e citando solo una delle tante opere da lui chiamate in causa sull'argomento - è comunque un terreno complesso e del tutto disposto ad accogliere problematiche relative al senso, all'identità, al divenire, al valore - per citare solo alcuni dei concetti possibili.

E di fatto il testo percorre nel corso delle sue agili e scorrevoli pagine - intervallate da numerose e interessanti interviste a molti dirigenti d'azienda - diversi concetti o plessi problematici che non possono lasciare indifferente chi si interessa di Consulenza Filosofica. A cominciare dalla stretta relazione tra personale e politico, attraverso l'eticità e la messa in gioco di «pensieri e azioni, affetti e passioni» (p. 28), per trattare poi del passaggio dalla «cultura della contrapposizione a quella dell'interconnessione» (p. 30), che valorizza e integra le differenze. Oppure esaminando come la ricchezza di ogni organizzazione stia «esclusivamente nelle sue persone» (p. 42) in quanto «da fiducia nelle proprie capacità, la consapevolezza di sé, la disposizione alla flessibilità e l'apertura al cambiamento danno la forza per riconoscere le proprie qualità e per riconoscere se stessi come persone *generatrici* di valore *per sé*, prima ancora che per il sistema azienda» (p. 46).

La tendenza a risolvere le opposizioni o i conflitti delle “coppie filosofiche” o, se si vuole, le polarità concettuali tipiche del campo epistemico delle cosiddette “scienze dell'organizzazione” mediante il ricorso da una parte allo spirito del tempo e dall'altra alla teoria dei sistemi prosegue per tutto il libro. Individuale e sociale, razionalità strumentale e competenza sentimentale e relazionale, intelligenza e sensibilità (composte in una stimolante categoria chiamata “intelligenza sensuale”), spontaneo e acquisito, dovere e piacere, procedura e creatività, percorrono un appassionato discorso che propone come “connettori” tra quanto finora nella storia delle aziende spesso si è presentato come divaricato e di-

Phronesis

vergente, alcuni elementi ed idee che, come già detto, fanno parte ormai da alcuni anni della parte più “*soft*” e postmodernista della ricerca sulle organizzazioni.

Tra questi elementi e idee vanno menzionati la “funzione genitoriale”, concetto che deriva dall’analisi transazionale, ovvero la capacità di prendersi cura in modo responsabile di altri; la “valenza duale” della competenza sentimentale, ovvero, direi io, il *factum* che si dà relazione e quindi, per dirla in modo più banale, confronto con gli altri e con un se stesso in continua evoluzione; la funzione trainante delle “convinzioni evolutive”, ovvero capaci di sostenere e favorire il cambiamento funzionale agli obiettivi posti; l’importanza fondamentale del piacere e del benessere, della creatività e della capacità di rischiare in proprio affrancandosi da una dipendenza da sicurezze illusorie che ci consegna a un carente sviluppo di sé; la necessità dell’autoformazione; il valore degli affetti e dell’amore, inteso come partecipante empatia e consonanza di emozioni e interessi; la criticità del “capitale intangibile”, vale a dire di fenomeni quali le conoscenze o la fiducia, a sua volta considerata fondamentale per la vita e l’efficienza delle organizzazioni; l’idea che appare in modo abbastanza provocatorio nel sottotitolo del libro, ovvero che tra dimensione etica ed estetica (ben-essere e bell-essere) esista una connessione profonda; per finire con i due concetti apparsi nella citazione messa all’inizio di questo scritto, ovvero la *resilienza*, vale a dire la capacità di trarre profitto dagli eventi negativi (perdita del lavoro, separazione, grave malattia ecc.) per farne occasione di nuovo sviluppo, e la *resilienza*, che deriva dal francese *reliance*, coniato dal celebre sociologo Edgar Morin, ovvero la fusione tra *relier*, legare, e *alliance*, alleanza, «per indicare quella che a buon diritto potremmo considerare come la *competenza trasversale delle competenze trasversali* e che potremmo definire come la capacità di creare *legami* forti (...) in ogni momento della nostra vita personale e professionale» (p.

192).

Ma per farlo, mi viene da dire, come diceva a sua volta la volpe del *Piccolo Principe*, ci vuole tempo e pazienza... e non so quanto le aziende e il tardocapitalismo sentano da questa campana.

In altri termini, sollevo qui la perplessità annunciata all'inizio, se la prospettiva indicata dagli autori fa del cambiamento e della flessibilità la stella polare di un nuovo e migliore sentire e sentirsi, vi sono molte ricerche e opinioni che vanno in senso contrario. «Tutto ciò che vi era di stabilito si svapora», scrivevano già Marx ed Engels nel Manifesto del Partito Comunista e il proseguimento della storia non ha contraddetto l'impostazione iniziale. L'instabilità suscitata dal tardocapitalismo, dalla sua, sono parole di Joseph Schumpeter "distruzione creatrice", non sempre sembra coniugarsi col benessere (per non parlare del bell-essere: dove sta la bellezza nei centri commerciali e nei vialoni d'ingresso delle grandi città?) e ci si chiede da più parti se tutto questo cambiare (laddove cambiare va letto anche come licenziamento, espulsione dai mercati ecc.) non sia poco conciliabile con i desideri delle persone, così come per esempio ha sostenuto Richard Sennet nel suo *La cultura del nuovo capitalismo*.

Certamente, in *Personale Professionale* vi sono numerosi richiami e categorie che sottolineano l'importanza della stabilità e del lungo periodo, come per esempio la fondatività della fiducia per le organizzazioni o la produttività evolutiva di una capacità di autonomarsi e di utilizzare tecniche e competenze "biografiche" per fare "sense making" riguardo a sé stessi e agli altri. Resta tuttavia l'impressione che un punto di vista troppo "psicologico" trascuri un poco quell'effetto di fantasmagoria denunciato un po' ovunque nei suoi scritti dal già menzionato Bauman, per cui le difficoltà personali diventano, in una società individualista, l'unica fenomenologia possibile del potere o dei poteri che agiscono nel sociale. Indico il problema non tanto come eventuale carenza del

Phronesis

testo di Ballabio e Paronetto, che di fatto non ha questa impostazione e questo scopo, quanto per tenere vigile l'attenzione di chi, magari pensando di fare il "filosofo delle organizzazioni" si accosti al libro che, se si è a digiuno di questi argomenti, fornisce al riguardo un'utilissima e motivante introduzione... nella speranza che il tema del benessere e della bellezza nelle organizzazioni venga magari ripreso in futuro dagli autori con un taglio più attento alle aporie e alle problematicità che uno sguardo filosofico può cercare e suscitare.

Analisi

**Irvin Yalom, *La cura Schopenhauer*
(Vicenza, Neri Pozza, 2005)**

di Neri Pollastri

Le ragioni per recensire un romanzo in ottica “pratico-filosofica” potrebbero essere moltissime (si pensi al ruolo euristico che possono svolgere ad esempio i romanzi di Dostoevskij nelle conversazioni di consulenza su conflitti di valori), ma è certo del tutto unica quella che motiva ad analizzare questo bel libro di Irvin Yalom, dato che si tratta con ogni probabilità del primo romanzo nel quale uno dei principali protagonisti è per l'appunto un consulente filosofico.

Yalom è uno psichiatra statunitense, autore anche di testi scientifici (tradotti in Italia *Guarire d'amore*, Rizzoli, 1990, e *Teoria e pratica della psicoterapia di gruppo*, Bollati Boringhieri, 1997), ma palesemente assai vicino alla filosofia, tanto da aver già in passato affrontato la letteratura attraverso suggestioni filosofiche, nel suo *Quando Nietzsche pianse*, edito nel 1993 da Rizzoli e ormai introvabile. La sua esperienza di psicoterapeuta emerge in tutta evidenza dalle pagine del libro, che potrebbe essere definito un “romanzo di psicoterapia di gruppo” e che, anche per questo, offre scenari interessanti per un consulente filosofico.

Diamo un'occhiata alla trama.

Julius Hertzfeld, uno dei due protagonisti del libro, è un maturo psicoterapeuta di successo. Vedovo da qualche anno, la sua vita ruota attorno al suo lavoro, dal quale trae senso e affetti. Due eventi pressoché concomitanti giungono improvvisi a dare ad essa una decisa svolta: la scoperta di un male incurabile, che gli lascia solo pochi mesi di vita, e l'incontro con Philip Slate, suo vec-

Phronesis

chio paziente e secondo protagonista del romanzo. Giovane di rara bellezza e intelligenza, venticinque anni prima Philip si era rivolto a Julius per liberarsi da una forma di compulsività sessuale che lo ossessionava, impedendogli di “fare quel che realmente voleva” - leggere, studiare, riposarsi - e creandogli frequenti e spiacevoli difficoltà relazionali. Aveva così svolto per tre anni una difficile attività terapeutica con Julius, senza trarne alcun risultato; poi, ad un certo punto, era sparito nel nulla. Si trattava probabilmente del più clamoroso insuccesso dell'affermato dottor Hertzfeld che, proprio questo, sfogliando con qualche malinconia le proprie carte dopo la scoperta del suo male, si era trovato a telefonargli, quasi alla ricerca di conforto. Con la sorpresa di scoprire che il vecchio paziente non solo pareva guarito, ma addirittura svolgeva a sua volta un'attività “terapeutica”: quella di *filosofo clinico*.

Piuttosto stupito della cosa e convinto tuttavia che non potesse esistere «persona meno adatta di lui per questo tipo di lavoro» (p. 32), Julius fissa un appuntamento con Philip, durante il quale questi gli rivela di aver bisogno di una serie di incontri con lui, terapeuta riconosciuto, per svolgere le cento ore di supervisione previste alla conclusione del corso di *counseling* da lui seguito, al fine di ottenere il riconoscimento di *counselor* senza di cui il suo lavoro di *consulente filosofico* difficilmente riuscirebbe a decollare, in quanto poco noto e spendibile sul mercato (particolare che rivela da un lato la verosimiglianza della trama, dall'altro che anche negli Stati Uniti i consulenti filosofici non fanno professionalmente una gran vita, a dispetto degli sforzi mediatici dei Marinoff). Alla richiesta di spiegazioni sul proprio percorso personale, Philip rivela di essere guarito dalla sua malattia, ma non grazie alla psicoterapia, bensì grazie alla filosofia: è stato l'incontro con Schopenhauer, con la sua filosofia e con il modo in cui il grande pensatore praticava nella propria esistenza, che gli ha permesso di liberarsi

Phronesis

della sua ossessione.

Dopo qualche riflessione (che intelligentemente l'autore non svincola del tutto dalla personale indisponibilità del terapeuta ad accettare che il suo paziente abbia potuto trovare altrove quell'aiuto che lui non era riuscito a dargli), Julius decide di accettare il ruolo di supervisore solo a condizione che Philip entri come paziente nel suo gruppo di terapia. La ragione è che egli non crede che Philip sia veramente guarito, né tantomeno che la maturazione della sua personalità sia tale da permettergli di svolgere una professione d'aiuto. Infatti, a suo parere il modo in cui questi si è rapportato con lui, anche dopo aver saputo della sua malattia incurabile, è stato privo di attenzioni, così come il suo modo di rivolgersi agli studenti (Philip attualmente sta svolgendo dei corsi all'Università) e, più in generale, agli altri, è sprezzante, freddo, insensibile. Inizia così un confronto critico, talvolta anche duro, tra psicoterapeuta e consulente filosofico, basato su due assunti contrapposti: da un lato, che debba essere la mera *dottrina* filosofica ad essere d'aiuto in una relazione di consulenza; dall'altro, che «la lezione di psicoterapia numero uno» sia che «*non sono le idee, né la visione, né i mezzi concreti quello che davvero importa nella terapia*», ma che quel che conta sia «*sempre la relazione*» (pp. 76-77). Le oltre trecento pagine di romanzo che seguono saranno dedicate ad esplorare queste tesi contrapposte nella concretezza di un gruppo di terapia e delle relazioni che si instaurano e si sviluppano al suo interno, delle quali sia Julius che Philip saranno parte.

Dato che ripercorrere le vicende del romanzo in modo dettagliato avrebbe la conseguenza di togliere al lettore il gusto di scoprire la vicenda, non mi spingerò oltre in questa direzione; proprio la loro lettura può infatti essere di grande interesse per un apprendista consulente, anche per il realismo con il quale Yalom riesce a mettere in scena tanto il confronto di concezioni, quanto

Phronesis

i complessi sviluppi delle personali vicende esistenziali di tutti i componenti del gruppo di terapia, ciascuno dei quali rappresenta un potenziale “paziente” e/o “consultante”. Basti qui osservare che, anche grazie al casuale incontro, dentro il gruppo, con una donna che in passato è stata “vittima” della coazione sessuale di Philip e ne ha portato con sé tracce dolorose, il consulente schopenhaueriano scopre realmente di aver “applicato” a sé stesso in modo troppo rigido la filosofia del suo Maestro. Ciò viene ben illustrato, anche grazie allo stratagemma narrativo di Yalom, che alterna capitoli nei quali sviluppa la vicenda e capitoli nei quali accenna al pensiero e, soprattutto, alla vita di Schopenhauer, svelandone le affinità con Philip: insensibilità, isolamento, eccesso di presunzione, confortati e rafforzati proprio dalla condivisione di una medesima visione del mondo.

Tornano qui alla mente le considerazioni critiche ed ironiche fatte su Schopenhauer da Ran Lahav, il quale in *Trascendere l'inconscio. Le sedute di consulenza filosofica con Arthur Schopenhauer* (in Ran Lahav, *Comprendere la vita*, Milano, Apogeo, 2004) prendeva il filosofo tedesco ad esempio di una visione del mondo *pensata* non corrispondente alle aspettative *sentite*.

Alla fine del tragitto di terapia di gruppo, Philip diviene un “vero” terapeuta, proprio perché diventa capace di percepire e manifestare le proprie emozioni e la propria affettività, fin lì meramente “soffocate” dalla dottrina schopenhaueriana. Tutto ciò, però, senza ricadere nella coazione sessuale, in quanto gli insegnamenti del filosofo tedesco non vengono rinnegati, ma integrati in una comprensione del mondo più ampia.

Da quest'ultimo punto di vista, un grande merito del lavoro di Yalom è di non ridurre il consulente filosofico a una “macchietta”: il ruolo che Philip svolge all'interno del gruppo è molto importante anche prima della sua riscoperta della propria sfera affettiva, e ciò proprio grazie all'importanza di quanto egli ha

Phronesis

maturato sul piano filosofico. Tra lui e Julius si instaura un gioco di ruoli che ha momenti di vivace competizione, perché entrambi sono portatori di forti - sebbene ben diversi - contenuti, che gli altri membri della comunità terapeutica percepiscono, schierandosi ora con l'uno, ora con l'altro. E le personali riflessioni di Julius, realisticamente impegnato nella sua drammatica vicissitudine esistenziale - riuscire ad accettare con serenità la morte incipiente - sono fortemente marcate da quanto lo stesso Philip è in grado di trasmettergli: una lettura diversa del senso della vita, non caratterizzata solo dalle relazioni con gli uomini - che per Julius stanno per concludersi - ma anche con qualcosa di più ampio, di connesso ad una totalità dell'essere, che alla fine saranno per il morente terapeuta molto importanti.

La conclusione del romanzo è forse la parte meno riuscita, un po' perché i tempi si accelerano troppo, un po' perché la sensazione che se ne ha è che Philip si trasformi *davvero in un terapeuta*, ovvero finisca poi per fare il lavoro di Julius e non quello che si riprometteva di fare. Nell'ultima scena ci troviamo infatti in un nuovo gruppo di terapia, condotto dal trasformato Philip e da un altro membro del vecchio gruppo, ma quel che sembra verificarsi è pressoché identico a quel che succedeva in quest'ultimo, quasi che l'approccio filosofico, più che essere stato "mediato" da quello psicoterapeutico, fosse stato da esso del tutto cancellato. Così, per chi si intenda un po' della materia, Philip finisce per non essere riconoscibile come un "buon" consulente filosofico né prima - perché rigidamente ancorato, in modo un po' autistico e "accademico", ad un solo referente filosofico, appunto Schopenhauer - né dopo - perché scivolato, come talvolta sembra essere realmente accaduto anche a consulenti filosofici in carne ed ossa, sul piano della pura relazionalità/emozionalità.

Ciononostante, la messa in scena del romanzo ha diversi importanti insegnamenti da offrirci.

Phronesis

Il primo è che l'attività di consulente filosofico non può affidarsi a una sola corrente filosofica, pena l'impoverimento della lettura del mondo e, con essa, della comprensione dell'essere umano. Non solo: anche il ricorso ad altre "dottrine" filosofiche deve sempre essere fatto con spirito critico, pena il rischio di usarle come "farmaco" e quindi con atteggiamento terapeutico - per esprimersi in termini filosofici, con atteggiamento dogmatico. Gli esempi sono molteplici nel corso del libro, e in modo esemplare ci può citare la contestazione fatta a Philip di un uso del tutto unilaterale di Epitteto: «Sto cercando di dire qualcosa che possa essere utile a Philip», afferma Pam, una delle donne del gruppo di terapia, nel corso di una seduta. «Credo che, andando a cercare sostegno nella filosofia, abbia aggravato il suo sfuggire la vita. Prende Epitteto quando ha bisogno di lui e lo trascura completamente quando non ne ha bisogno» (p. 390).

Il secondo insegnamento è una conseguenza del primo, e cioè che a un consulente filosofico non può bastare avere una concezione del mondo forte e rigorosa, e che anzi questa si trasforma in un difetto se non è anche *aperta, autocritica, flessibile*. La rigidità compromette infatti la comprensione delle posizioni altrui e finisce per nascondere "sotto il tappeto" i propri, inevitabili limiti e difetti, aggravandoli.

Un terzo insegnamento, quello che nel romanzo sta più a cuore a Julius, è l'importanza - anche per un consulente filosofico e non solo per uno psicoterapeuta - della sfera emozionale. Certo, Yalom (che pure conosce almeno un po' di teoria della consulenza filosofica, visto che nella breve bibliografia alla fine del volume segnala tra gli altri *Teoria e pratica della consulenza filosofica* di Peter Raabe, *Pratica filosofica* di Shlomit Schuster, *Platone è meglio del Prozac* di Lou Marinoff e anche *Esercizi spirituali e filosofia antica* di Pierre Hadot) tende a sostenere alla fine le tesi fondamentali della psicoterapia, ovvero l'assoluta centralità del *focus* sulla relazione e

Phronesis

il lavoro affettivo-emozionale che ciò mette in gioco, cioè cose che nella consulenza filosofica hanno solo un ruolo accessorio (anzi, secondo talune interpretazioni, sono addirittura da espellere senza discussioni). Tuttavia, osservando la vicenda, è facile essere d'accordo con l'idea iniziale di Julius, secondo il quale Philip, al momento del loro reincontro, mancava di una maturità emotiva e che, proprio per questo, la sua attività di consulente filosofico - ma, si dovrebbe aggiungere, la sua *intera* vita - ne risultava pesantemente danneggiata. Non è questa la sede per indagare le conseguenze di questo dato, che mettono capo ad alcuni dei nodi problematici più spinosi della professione e della formazione dei consulenti filosofici; basti osservare che il libro, per il realismo con cui è sceneggiato, permette di "toccare con mano" un problema del quale la riflessione teorica astratta può in molti casi trascurare l'importanza.

Infine, un'ultima cosa che *La cura Schopenhauer* può dare al lettore che si avventuri sul terreno della consulenza filosofica è un'idea, una percezione almeno in parte "concreta" - sebbene letterariamente costruita - del clima che si vive quando si abbia a che fare con persone che attraversano importanti difficoltà esistenziali. Anche qui, il gruppo di terapia del dottor Hertzfeld non è né una relazione di consulenza, né un seminario di pratica filosofica, e quel che vi avviene è piuttosto diverso da quel che si verifica nella pratica filosofica; tuttavia, le persone che vi prendono parte, il loro modo di essere e le loro reazioni, non sono troppo diverse da quelle che può incontrare un filosofo consulente. Osservarne i comportamenti, riflettere - anche criticamente - sul modo in cui intervengono i professionisti ivi all'opera, cercare di ipotizzare in che modo vi si potrebbe viceversa intervenire "da filosofi", può essere un esercizio piacevole e utile al tempo stesso.

Un libro avvincente e molto interessante, dunque, questo di Yalom; un libro che i frequentatori delle "pratiche filosofiche"

Phronesis

dovrebbero senz'altro leggere, in uno dei momenti di pausa delle loro vite, dato che, comunque, sempre di un romanzo si tratta.

Un libro altresì singolare, che mostra fino a che punto ci sia oggi interesse per la consulenza filosofica, se si è arrivati a produrre su di essa della letteratura d'intrattenimento. Così com'è singolare il fatto che chi scrive, ignaro della sua uscita, abbia ricevuto a sua volta il volume, come regalo per una ricorrenza, proprio da un suo consultante.

Notiziario

Libri in uscita

Pier Aldo Rovatti, *La filosofia può curare* (Milano, Raffaello Cortina, 2006)

Un autorevole filosofo e docente universitario affronta direttamente il tema della consulenza filosofica, guardandola dall'esterno e mettendone in luce potenziali pregi e possibili rischi. «Non si tratta di rifiutare la consulenza filosofica ma di evitare il rischio di una banalizzazione della filosofia stessa, producendo uno sprone verso l'esercizio pratico e la concretezza». Una riflessione seria, utile sia per i neofiti che per gli esperti della materia.

Brentari, Màdera, Natoli e Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé* (Milano, Bruno Mondadori, 2006)

Raccolta di saggi risalenti all'omonimo convegno presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, del giugno 2005, il volume esplora in primo luogo le forme di pratica filosofica presenti nella tradizione del pensiero occidentale, ma nella terza parte getta uno sguardo anche sulla realtà odierna, ospitando interventi di soggetti che animano lo scenario contemporaneo delle "pratiche filosofiche".

Romano Màdera, *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza* (Milano, Mondadori, 2006)

Sperimentatore di pratiche filosofiche da molti anni, Romano Màdera "mostra" in questo libro il modo in cui queste hanno preso forma non solo nella sua speculazione, ma soprattutto nella

Phronesis

sua vita vissuta. Seguendo la strada dell'amato Pierre Hadot e sugli insegnamenti del Maestro Epicuro, ma anche congiungendovi la propria esperienza di psicoanalista.

Anders Lindseth, *Zur Sache der Philosophischen Praxis* (Freiburg/München, Alber, 2005)

Il volume raccoglie in modo organico alcuni dei numerosi articoli di uno dei rappresentanti storici della *Philosophische Praxis*, il norvegese Anders Lindseth, dal 1993 al 2003 membro della direzione della IGPP. I saggi toccano con acutezza e profonda conoscenza della materia i principali temi problematici della consulenza filosofica.

Thomas Gutknecht, Beatrix Himmelmann, Gerhardt Stamer, *Beratung und Bildung* (Berlin, Lit, 2006)

Secondo volume degli "Jahrbuch Philosophische Praxis", a cura della IGPP (e infatti due dei curatori sono il Presidente e il Vicepresidente della storica associazione tedesca), *Beratung und Bildung* raccoglie i contributi del convegno tenutosi lo scorso anno ad Hannover, a firma tra gli altri degli stessi Gutknecht e Stamer, di Achenbach, Thomas Polednitschek e Petra von Morstein. Un libro importante per monitorare l'attuale stato della ricerca nella patria d'origine della consulenza filosofica.

Phronesis

Oscar Brenifier, *Chi sono io?* (Firenze, Giunti, 2006)

Oscar Brenifier, *Che cosa sono i sentimenti?* (Firenze, Giunti, 2006)

Prosegue presso l'editore Giunti la pubblicazione dei libri di filosofia con i bambini del francese Oscar Brenifier, che pratica questa disciplina in modo originale e diverso dal più tradizionale assetto lipmaniano. Anche questi due volumi sono adatti alla lettura a partire dall'età di otto anni.

Phronesis

Questo numero è stato concluso il 18 ottobre 2006