

Filosofia e pratiche filosofiche

B@belonline/print

Rivista semestrale di Filosofia

N. 14-15 – Anno 2013



B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica
www.babelonline.net

**Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nell'identità e nella
differenza dei modi e dei contenuti**

This review is submitted to international peer review

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre.

B@belonline/print

Direzione e Redazione

Dipartimento di Filosofia

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense 234

00146 Roma

Sito Internet:<http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia>

Tel. + 39.06.57338338/ 57338425 – fax + 39.06.57338340

Direttore: Francesca Brezzi

Comitato direttivo: Patrizia Cipolletta (patrizia.cipolletta@uniroma3.it) e **Chiara Di**

Marco (chiara.dimarco@uniroma3.it)

Comitato scientifico: Mireille Calle-Gruber, Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Felix Duque, Claudia Dovolich, Roberto Finelli, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Arno Münster, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Carmelo Vigna

Comitato di redazione: Francesca Gambetti, Carla Guetti, Sabine Meine

Libri per recensioni possono essere inviati alla Segreteria di redazione Claudia Dovolich presso il Dipartimento di Filosofia. Il materiale per la pubblicazione va inviato all'indirizzo e-mail: babelprint@uniroma3.it.

Abbonamento annuale: 25 € (Italia), 30 € (Estero), 20 € Studenti, 35 € (Sostenitori) da versare sul c.c. n. **38372207** intestato: Associazione Culturale Mimesis, causale abbonamento Babel. Spedire fotocopia della ricevuta alla Redazione di B@belonline via fax, via e-mail oppure via posta. Numeri arretrati: versare 20 € sul c.c. indicato e inviare la ricevuta alla Redazione

© 2013– **Mimesis Edizioni (Milano – Udine)**

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono: +39 02 24861657 +39 02 24416383 e fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesised@tiscali.it

Via Chiamparis, 94 – **33013 Gemona del Friuli (UD)**

E-mail: info.mim@mim-c.net

In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563

B @belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia



Mimesis



Editoriale*di Francesca Brezzi*

p. 9

Il tema di B@bel*a cura di Patrizia Cipolletta*

p. 15

Filosofia e pratiche filosofiche**Presentazione** di Patrizia Cipolletta*Le molteplici forme della consulenza filosofica*

p. 17

Angela Ales Bello*Fenomenologia Psicologia Psicopatologia**Un dialogo*

p. 21

Emilio Baccarini*Mettere in scena il mondo*

p. 45

Francesca Brezzi*Che genere di pratiche filosofiche?*

p. 59

Patrizia Cipolletta*Dalla filosofia pratica alla consulenza filosofica*

p. 73

Giuseppe D'Acunto*Identità personale come individuazione**Malattie e cura dell'anima secondo Jung*

p. 89

Chiara Di Marco*Otium et negotium. Seneca e la "scelta di sé"*

p. 101

Claudia Dovolich*Oltre il conformismo e l'indifferenza*

p. 117

Adriano Fabris*Malattie e terapie in ambito filosofico*

p. 139

Federica Giardini*Il pensiero dell'esperienza**Per una restituzione della realtà*

p. 155

Giancarlo Marinelli*Immaginazione dialettica, riduzione fenomenologica ed eros**La filosofia nel counseling filosofico*

p. 173

Maria Teresa Pansera*Passioni ed emozioni nell'antropologia di Kant*

p. 183

Carmelo Vigna*La consulenza filosofica come disposizione etica*

p. 193



I ndice

B @belonline

Renata Viti Cavaliere
La consulenza filosofica e il giudizio del futuro p. 199

LE PRATICHE ESPERIENZIALI

I master universitari

Francesca Guadalupe Masi e Annalisa Rossi
Tra il dire e il fare. Formazione in consulenza filosofica p. 213

Patrizia Cipolletta
Un experimentum per la formazione del consulente filosofico p. 221

Lucrezia Piraino
Consulenza filosofica ed università. Un rapporto possibile? p. 227

Guido Traversa
Chi è il "consulente filosofico" e quale formazione deve ricevere p. 233

Annarosa Buttarelli
*Pensare veramente è pensare radicalmente
La filosofia in atto e in pratica* p. 235

Le associazioni di consulenza filosofica

Pierpaolo Casarin e Francesca Scarazzato
Osservatorio critico sulla consulenza filosofica p. 239

Giovanna Borrello
Il counseling filosofico di "Metis". Fare di sé un'opera d'arte p. 247

Gianfranco Buffardi
*Counseling (consulenza) filosofico.
Una metodologia per l'integrazione* p. 255

Giancarlo Marinelli
La formazione della "Scuola Umbra di Counseling Filosofico" p. 261

Ezio Risatti
Filosofia: il navigatore satellitare della vita p. 265

Stefano Zampieri
Per una definizione (provvisoria) p. 271

Spazio aperto
a cura di Maria Teresa Pansera

Felix Duque
Umanesimo metafisico Corpi ipofisici p. 281

Vallori Rasini
Considerazioni su natura umana e tecnica p. 295



Ventaglio delle donne*a cura di Federica Giardini***Giovanna Providenti***Goliardia Sapienza. Uccidere la madre*

p. 307

Filosofia e ... psichiatria*a cura di Francesco Ferretti***Franco Manti***La salute come diritto fondamentale**Riflessioni sulla psichiatria penitenziale*

p. 317

Immagini e Filosofia*a cura di Daniella Iannotta***Maria Elena Capitanio***L'etica della moda*

p. 337

Giardino di B@bel*a cura di Claudia Dovolich***Andrea Camparsi***Anton Bruckner: la musica dell'indicibile*

p. 359

Luca Cirese*Moralità e tempo ne La religione entro i limiti della sola ragione di Immanuel Kant*

p. 375

Ai margini del giorno*a cura di Patrizia Cipolletta***Paola Sisto***"Incontri dialogico-filosofici"**Un contributo al miglioramento del clima lavorativo e allo stemperamento dello stress da lavoro*

p. 385

Libri ed eventi*a cura di Chiara Di Marco***Libri...***Lecture***Helga Corpino***Il male senza radici*

p. 399

Salvatore Prinzi*La vita, le lacune e il desiderio che siamo**Una nota sulla fenomenologia di Renaud Barbaras*

p. 403



I ndice

B @belonline

Recensioni

- A. Bernardi, *Intenzionalità e semantica logica in Edmund Husserl e Anton Marty*
(Gabriella Baptist) p. 411
- P. Dall'Oglio, *Collera e Luce. Un prete nella rivoluzione siriana*
(Fabio Funicello) p. 413
- D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*
(Gabriele Guerra) p. 414
- M. Felice Pacitto, *Buoni si nasce, soggetti etici si diventa
La costruzione della mente etica tra neuroscienze,
filosofia, psicologia*
(Maria Teresa Pansera) p. 416
- S. Rondinara (a cura di), *L'Intelligibilità del Reale
Natura, Uomo, Macchina*
(Emanuele Rossanese) p. 417
- La vita secondo Nim*
(Alessandra Salvatori) p.420
- ... ed eventi
- A Narrative Future for Health*
(Giovanna Frongia) p. 421



di Francesca Brezzi

Quando Patrizia Cipolletta ha proposto di dedicare un numero di B@bel al rapporto tra filosofia pratica e consulenza filosofica, eravamo consapevoli, lei per prima, di avventurarci in un mare ignoto, o quantomeno tempestoso: molteplici i dilemmi nelle due sfere, tanto più impervi nell'ipotizzare un loro confronto. Eppure si è tentato ugualmente, si è corso il "bel rischio", nello spirito di B@bel di mettere a tema argomenti nuovi, interrogativi urgenti, questioni che toccano l'umano.

E la consulenza filosofica è proprio uno di questi ambiti che, nonostante la sua relativamente giovane età, con baldanza interroga la filosofia, ma non solo. La fecondità di questo dibattito infatti risiede nell'allargare i confini tradizionali della riflessione filosofica (intesa in senso genericamente teoretico-astratto) e consentirle sia una possibilità di incontro con i saperi umani tutti, anche quelli ritenuti a torto più lontani (come la biologia molecolare e la neurobiologia, solo per citarne due all'avanguardia), sia anche una sua presenza, trasformata e rinnovata, novello Proteo, nei territori più consueti (morale, filosofia politica, antropologia, filosofia della mente, etc.).

La consulenza interroga la filosofia in uno dei nodi non ancora risolti: chi è il soggetto e quale il suo rapporto con il mondo? Se da Cartesio in poi – nel Seicento e nel Settecento – questo rapporto ha ricevuto risposte contrastanti, anche nel secolo appena trascorso non ha trovato – felicemente – una risposta univoca e con autorevolezza il progresso scientifico e le scienze umane hanno condotto avanti il confronto.

Se la filosofia poi si è venuta articolando nella nota contrapposizione di analitici e continentali, contrapposizione che oggi va sfumando, essa tuttavia nel suo pluralismo offre sempre risposte differenti, ma la piattaforma comune per proseguire il confronto è la consapevolezza di dover rispondere alle domande di un soggetto incarnato, di un soggetto relazionale, e dunque riflessione filosofica e consulenza si incontrano in un pensiero dell'esperienza. Da qui gli stretti e necessari rapporti tra le scien-



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Editoriale

ze sopra ricordate e l'etica, per esempio, relazioni che la consulenza è invitata a stringere, dal momento che l'una e l'altra devono far fronte al disagio esistenziale dell'individuo. Né la filosofia, né la consulenza filosofica si offrono quali psicoterapie o consulenza spirituale (come un consulente quale Roger Paden conferma), tuttavia entrambe possono in maniere diverse facilitare, esplorare e comprendere la *Weltanschauung* di tutti e di ciascuno, (*omnes et singulatim*) contribuendo a una riflessione su di essa e a una sua rielaborazione, quanto meno a una riproblematizzazione.

Uno sguardo al nostro oggi ci mostra le incertezze e le difficoltà della post-modernità ai quali lo sviluppo sempre più tumultuoso delle scienze e in genere i saperi ognora più specializzati cercano di dare risposte definitive, contraddicendo immediatamente il loro spirito di parzialità, rivedibilità, falsificabilità; d'altra parte è forte – ne parlo nel mio saggio – la fame e l'esigenza di etica per l'individuo contemporaneo che ha interrotto molto spesso i legami che lo ancoravano ai fondamenti (Trascendenza o Assoluto), da qui l'urgenza di “pratiche filosofiche”, tra cui la consulenza filosofica, con la sua metodologia di ascolto e dialogo; ne nascerà forse una risposta alla richiesta di aiuto che proviene da problematiche esistenziali e si apre in un ventaglio di questioni antropologiche, psicologiche e sociali oltre che filosofiche, una riflessione e una chiarificazione tra interpretazione del mondo e scopi, valori e significati, concetti e aspettative.

Filosofia e consulenza filosofica dalla chiara visione della complessità sociale e politica procedono ad una comprensione che possa migliorare le possibilità di relazione e quindi tendere ad una vita buona (e felice).

Non ci si può nascondere come questo sia un cammino impervio, come molte risposte siano ancora lontane, ma è importante – questo uno degli scopi del presente numero – che la consulenza filosofica eviti soluzioni semplicistiche e affronti la complessità dell'intreccio, e la filosofia a sua volta si sottragga a chiusure e rigidità anacronistiche.

Francesca Brezzi





RICORDO DI ELIO MATASSI

Il 17 ottobre 2013 il nostro amico e collega Elio Matassi ci ha improvvisamente lasciato. Egli è stato tra i più attivi sostenitori di questa rivista del cui comitato scientifico ha fatto parte fin dagli inizi, riconoscendone l'originalità e la rilevanza scientifica. Tutti noi siamo rimasti increduli di fronte ad una così tragica scomparsa, che ha privato la comunità dei filosofi morali di uno dei suoi più validi rappresentanti.

Figura ideale di filosofo, Matassi è stato uno di quei maestri sempre pronto a calarsi nelle profondità dell'analisi e dell'esplorazione delle più complesse esperienze di pensiero ed anche a condividerle generosamente con gli altri attraverso un'abile capacità comunicativa, volta a dimostrare, illuminare, persuadere.

I suoi interessi si sono rivolti prevalentemente verso la filosofia tedesca dell'Ottocento e del Novecento e verso la filosofia della musica moderna e contemporanea. A partire dalle *Vorlesungen-Nachschriften hegeliane di filosofia del diritto* del 1977, i suoi lavori hanno esaminato aspetti fondamentali del pensiero filosofico attraverso l'analisi di idee e personaggi come Lukács, Bloch, Adorno. Nel saggio *Il giovane Lukács* (prima ediz. 1979, seconda ediz. 2011) Matassi ha inteso dimostrare che non esiste una cesura tra l'anima più propriamente saggistica del Lukács giovane e quella più propriamente sistematica del Lukács maturo, elaborando così in una prospettiva di continuità i passaggi teorici più rilevanti della sua riflessione.

Ricordiamo poi i numerosi saggi sulla filosofia della musica e sull'estetica musicale a partire da *Musica* (2004) e poi proseguire con *L'idea di musica assoluta* (2007) e con la *Filosofia dell'ascolto* (2010). Non vorremmo dimenticare la sua passione per lo sport da lui trasformata in una filosofia del calcio, in cui coniugava abilmente il tifo per la squadra del cuore con il simbolismo filosofico.

Dover cancellare il suo nome dal comitato scientifico è stato per tutti noi un grande dolore, ci sentiamo più soli senza il suo sostegno e senza il suo sorriso che ci hanno sempre guidato e indirizzato in tutte le scelte compiute insieme in questi ultimi anni.

La Direzione e la Redazione



Il tema di B@bel

a cura di Patrizia Cipolletta

Filosofia e pratiche filosofiche

Presentazione di Patrizia Cipolletta

Le molteplici forme della consulenza filosofica

Filosofia, scienze, natura umana

Angela Ales Bello

Fenomenologia Psicologia Psicopatologia

Un dialogo

Emilio Baccarini

Mettere in scena il mondo

Francesca Brezzi

Che genere di pratiche filosofiche?

Patrizia Cipolletta

Dalla filosofia pratica alla consulenza filosofica

Giuseppe D'Acunto

Identità personale come individuazione

Malattie e cura dell'anima secondo Jung

Chiara Di Marco

Otium et negotium. Seneca e la "scelta di sé"

Claudia Dovolich

Oltre il conformismo e l'indifferenza

Adriano Fabris

Malattie e terapie in ambito filosofico

Federica Giardini

Il pensiero dell'esperienza

Per una restituzione della realtà

Giancarlo Marinelli

Immaginazione dialettica, riduzione fenomenologica ed eros

La filosofia nel counseling filosofico

Maria Teresa Pansera

Passioni ed emozioni nell'antropologia di Kant

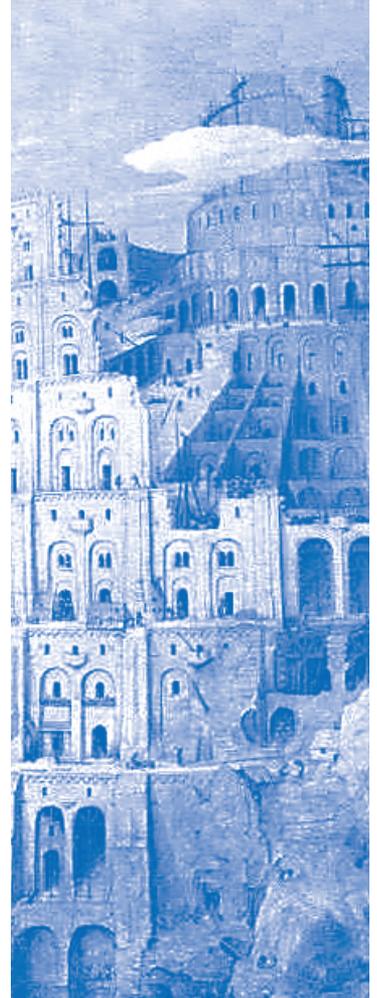
Carmelo Vigna

La consulenza filosofica come disposizione etica

Renata Viti Cavaliere

La consulenza filosofica e il giudizio del futuro

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

LE PRATICHE ESPERIENZIALI

I master universitari

Francesca Guadalupe Masi e Annalisa Rossi

Tra il dire e il fare. Formazione in consulenza filosofica

Patrizia Cipolletta

Un experimentum per la formazione del consulente filosofico

Lucrezia Piraino

Consulenza filosofica ed università. Un rapporto possibile?

Guido Traversa

Chi è il "consulente filosofico" e quale formazione deve ricevere

Annarosa Buttarelli

Pensare veramente è pensare radicalmente

La filosofia in atto e in pratica

Le associazioni di consulenza filosofica

Pierpaolo Casarin e Francesca Scarazzato

Osservatorio critico sulla consulenza filosofica

Giovanna Borrello

Il counseling filosofico di "Metis". Fare di sé un'opera d'arte

Gianfranco Buffardi

Counseling (consulenza) filosofico.

Una metodologia per l'integrazione

Giancarlo Marinelli

La formazione della "Scuola Umbra di Counseling Filosofico"

Ezio Risatti

Filosofia: il navigatore satellitare della vita

Stefano Zampieri

Per una definizione (provvisoria)

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

LE MOLTEPLICI FORME DELLA CONSULENZA FILOSOFICA

Con il termine consulenza filosofica indico qualsiasi attività in cui si “consulta” un esperto di filosofia in quanto si suppone che abbia un certo sapere che può essere utile nella vita pratica. Questo per evitare tutti i cavilli che le diverse associazioni hanno messo in atto a proposito di questa pratica e che qui certo non interessano. C’è chi parla di *counseling* o *consuelling* filosofico, chi rivendica l’esclusiva della definizione “consulenza filosofica”, chi preferisce parlare di pratiche filosofiche, di consulenza filosofica in azienda e infine chi conserva il termine tedesco usato da Achenbach *Philosophisches Praxis* perché in italiano non trova un corrispettivo. Per me si tratta in tutti questi casi della richiesta di consultazione di uno specialista di filosofia a vari titoli, per vari scopi e secondo modalità diverse, ma pur sempre una consulenza.

La consulenza filosofica può essere osservata come l’incontro di due esigenze: una proveniente dalla situazione in cui viviamo e l’altra dai risultati della ricerca filosofica del secolo passato.

La proposta di dedicare un tema della nostra rivista alla consulenza filosofica voleva essere anzitutto un’occasione per “raccolgere” le indicazioni, provenienti dalla ricerca filosofica attuale, di un interesse che non si esaurisce solo nella riabilitazione della filosofia pratica, nel riflettere intorno alla vita pratica dell’uomo, ma che mira anche alla riattivazione di pratiche filosofiche nella vita quotidiana. Esigenze queste emerse nell’ermeneutica filosofica e in tutte quelle filosofie che, mettendo in discussione la forma di un sapere universale, hanno affidato il pensare all’incontro con la singolarità e a una pratica che ha bisogno di continui aggiustamenti. In quest’ottica possiamo far rientrare anche la filosofia del linguaggio nella misura in cui evidenzia l’esigenza di analizzare l’uso linguistico delle affermazioni nella vita quotidiana. Le correnti di pensiero che si sono sviluppate a ridosso delle teorie e delle pratiche psicoanalitiche, avevano già da sempre evidenziato l’uso della filosofia nelle pratiche di aiuto psicologico. Sicuramente è in tutte le filosofie che mirano alla riabilitazione dell’etica e alla cura di sé, come prassi nella vita del singolo e in quella civile, che è stato dato il più ampio spazio alla possibilità della consulenza filosofica.

Nello stesso tempo il compito di questo numero di B@belonline/print doveva essere quello di raccogliere le diverse forme di consulenza filosofica in essere in Italia, le diverse modalità, le prospettive e le finalità che le animano. L’intenzione era di raccogliercle mantenendo le distinzioni e facendole vibrare in un unico suono dalle molte voci, in accordi e disaccordi, in armonie e disarmonie, dove ognuno poteva riconoscere l’altro

nel rispetto della diversità.

Nel tema abbiamo quindi scelto di presentare le voci, possiamo dire, dell'“accademia” per evidenziare non solo i legami, ma anche le aperture che la riflessione filosofica offre per l'esercizio di questa nuova professione. Non è un caso che il saggio di Angela Ales Bello apra il discorso; quasi per una favorevole circostanza sembra, infatti, dare il “la” a questo confronto e il riferimento a Husserl, ai suoi allievi, è in un certo modo il *leitmotiv* che ritorna come elemento centrale in molte riflessioni sulla consulenza qui presentate. Il saggio descrive la situazione dei rapporti tra scienze naturali e scienze umane all'inizio del XX secolo e, ripercorrendo le tappe della scoperta husserliana del metodo fenomenologico, considera il ruolo che ha avuto la psicologia nella formazione del filosofo tedesco. L'attenzione agli atti di coscienza e la descrizione di questi sono certamente due elementi essenziali per la pratica della consulenza filosofica, come anche di qualsiasi pratica psicologica. L'autrice è interessata soprattutto alla distinzione tra vissuti immanenti alla coscienza e quelli trascendenti, che riguardano qualcosa che è esterno e alla differenza che individua il legame psicologia-fenomenologia oltre la sfera di Brentano perché è lì che viene individuata la possibilità del legame con gli altri. Nel tentativo di non cadere nelle classiche riduzioni psicologistiche del conoscere, capaci di togliere l'universalità al sapere, Husserl avvia uno studio fenomenologico della psiche, che viene poi approfondito per un verso dalla sua allieva Edith Stein e per un altro verso – quello psicopatologico – da Ludwig Binswanger.

La riflessione husserliana, torna nel saggio di Emilio Baccarini che la cala in un contesto più strettamente vicino alla consulenza filosofica e al problema etico della responsabilità. Seguendo il filo di pensiero della fenomenologia husserliana pone l'accento sul problema del senso e, su che cosa è filosofia; mostra anche il legame del pensare con la meraviglia e con tutte le emozioni. La consulenza filosofica viene allora considerata come un luogo dove i singoli possano imparare a gestire le passioni.

Il tema della meraviglia emerge anche nel testo di Adriano Fabris, che, mostrando l'ambiguità di questo stato d'animo, il suo essere sempre “traumatico”, indica gli aspetti terapeutici della filosofia, anzi gli antidoti possibili per questa emozione che ci scombussola mettendo continuamente in discussione il nostro rapporto con il mondo. Trovare il senso delle cose esorcizza gli aspetti scomodi della meraviglia, ma questo è un processo sempre aperto, perché appunto non si può controllare tutto e il senso è messo sempre di nuovo in discussione. Dall'ambiguità della meraviglia si passa così all'ambiguità della filosofia e alle *malattie filosofiche*, che inficiano il discorso e la relazione con gli altri, sono disturbi suscitati dall'indifferenza, sono “patologie” che possono trovare solo una cura filosofica, e per questo portano alla luce l'esigenza di una consulenza filosofica.

Il filo rosso della fenomenologia husserliana è rintracciabile ancora nel saggio di Giancarlo Marinelli che fa emergere l'esigenza di indicare l'apporto di questa corrente filosofica alla consulenza filosofica e, contemporaneamente, la necessità di indicarne i limiti nella pratica. Così, a partire da processo sempre aperto del senso, l'autore descrive l'oscillazione tra lo schiudersi all'altro e ritirarsi, tra la relazione a sé e la relazione con gli altri.

Il problema del sé acquisisce nel saggio di D'Acunto la caratteristica del processo di individuazione nel pensiero junghiano e lo esamina in maniera dettagliata in tutto il

pensiero dello psicologo, lasciando assaporare una certa vicinanza alla consulenza filosofica. L'indagine del mondo delle passioni in Kant del saggio di Maria Teresa Pansera apre al problema etico della vita affettiva. I disturbi su cui il filosofo tedesco indaga sono patologie psicotiche e nevrotiche, ma soprattutto è considerato malattia tutto ciò che impedisce di pensare e di agire liberamente: per questo la necessità di indagare le passioni.

Sul nesso tra consulenza ed etica ruota il saggio di Carmelo Vigna che, provocatoriamente, osservando il progressivo affievolimento dell'iniziale entusiasmo per questa nuova pratica filosofica mette a fuoco alcune problematiche insite nella relazione consulente-consulente che risultano rilevanti nella possibilità di successo di questo esercizio.

Il saggio di Chiara Di Marco sembra anzi "sfuggire" l'attualità per ritornare al mondo antico e a Seneca come maestro di ben vivere. Eppure se si guarda tra le righe si comprende che è dalla sfida lanciata da Bataille, da Deleuze e Guattari alla modernità che parte il bisogno di quella "cura" perseguita dal filosofo dello stoicismo. Claudia Dovich mette in risalto la nostra civiltà come cultura del narcisismo, ampiamente già discussa nel secolo passato, e acquisendo il termine utilizzato da Recalcati "narcinismo", evidenzia come nel nostro mondo sia cancellata ogni apertura all'Altro, come il tipo di società industriale in cui viviamo crei da una parte problemi e dall'altro mezzi per la loro soluzione e come tutte le terapie *psy-*, inserite nello scambio economico, non fanno altro che accentuare l'esigenza terapeutica. Per questo si auspica una feconda contaminazione fra tutti i molteplici rimedi ai disagi e al narcisismo dei nostri tempi, e che la consulenza filosofica riesca a mettere in moto energie adatte a evitare la dissipazione etica.

Osservando il nostro mondo, Renata Viti Cavaliere mette in evidenza la mancanza di futuro e, ereditando dal Novecento la concezione delle pluralità delle *Weltanschauungen*, mostra come sia necessario un tipo di "cura" altra, rispetto alle tendenze analgesiche dell'ipermodernità, e capace di stimolare il trascendere che apre al futuro. Accanto, quindi, agli aspetti puramente pratici della consulenza, rileva anche gli aspetti teoretici di pensare un futuro non solo nell'ambito della calcolabilità. Il saggio di Federica Giardini esamina l'eredità del XX secolo, che ha messo in discussione le grandi ideologie universali e ha aperto alle narrazioni locali. Attraversando tutte le filosofie del secolo passato, da Husserl a Foucault, mette in evidenza come emerga il bisogno di ritornare all'esperienza, non però con una nuova teoria della percezione, quanto come atteggiamento a considerare l'altro in carne e ossa: solo in questa maniera il pensare esce dalle sue astrattezze e diventa pensare civile. E porta così l'esempio di due pensatrici, Hannah Arendt e Simon Weil, per indicare la via al pensare l'esperienza.

La filosofie delle donne, un pensiero femminile della differenza è per Francesca Brezzi cifra di quel pensare da sé che Hannah Arendt richiama guardando a Lessing che anticipa emblematicamente il modo di agire della consulenza filosofica. Si augura che lo scambio di vedute teoretiche e pratiche tra queste due nuove modalità di pensiero, possano incrementare e arricchire ambedue. Il pensiero della differenza, il pensiero dell'alterità sono il substrato teoretico che potrà aprire a una etica della responsabilità.

Sebbene diversi da un saggio teoretico i testi sui master e le associazioni possono essere utili per un dialogo tra le svariate esperienze acquisite in campo pratico. I master ancora attivi nelle Università italiane sono presentati secondo l'anno di avvio nella speranza che possano fornire una traccia per una futura discussione in vista della possibilità

Il tema di B@bel

di abbozzare in futuro linee comuni, capaci di istituire una *formazione nazionale per i master universitari di Consulenza filosofica*. Vengono poi presentate alcune associazioni, che operano sul territorio italiano e che, in alcuni casi, collaborano anche con i master universitari. Particolare rilievo assume il testo di Pierpaolo Casarin e Francesca Scarazzato che presenta l'attività dell'“Osservatorio Critico sulle Pratiche Filosofiche” – istituito presso l'Università di Trieste – che non ha, come i master, un compito di formazione, ma quello di tutela filosofica dell'attività dei consulenti.

Patrizia Cipolletta

Angela Ales Bello

FENOMENOLOGIA PSICOLOGIA PSICOPATOLOGIA Un dialogo

ABSTRACT: *Phenomenology Psychology Psychopathology. A dialogue.*

Phenomenology, psychology, psychoanalysis: a complicated relationship, which may be better understood if traced back to their origins, to when Husserl and Freud attended Franz Brentano's lectures. That was the source of research into interiority which took different, although connected, directions. In the following pages, I intend to first focus on Husserl's work and then analyse the noteworthy contributions of his disciple Edith Stein on research into the psyche and their project of providing a useful theoretical ground to psychologists. It is a well known that the phenomenological approach has been more successful in the field of psychopathology, therefore I will also outline the basic guidelines of its use as set down by the founder of phenomenological psychopathology Ludwig Binswanger.

Key words: Phenomenology, Psychology, Phenomenological psychopathology, Psychoanalysis, Phenomenological anthropology.

Nel clima positivistico, che si era instaurato in Europa fra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, numerose sono state le reazioni nate negli ambienti filosofici dei diversi paesi europei contro la mentalità scienziata. In Germania, la nazione che già da un secolo sembrava aver occupato una posizione di guida nell'ambito degli studi filosofici, accanto al rinnovato interesse per la storia e per i fenomeni culturali, propugnato da Wilhelm Dilthey, si andava delineando la ricerca fenomenologica di Edmund Husserl. Egli non si limitava a contrapporre l'interesse per gli studi umanistici a quelli scientifici esaltati dal positivismo, ma, provenendo da una conoscenza approfondita delle scienze matematiche e fisiche, era in grado di avanzare una critica, che muoveva dal cuore stesso della ricerca scientifica e che si fondava su una nuova teoresi.

Non si trattava, però, di analizzare soltanto il valore delle scienze della natura e ridimensionare la loro pretesa di rappresentare una conoscenza assoluta, ma di cogliere il significato del ruolo e della posizione delle scienze dello spirito – ora diremmo scienze umane – per la comprensione degli aspetti saliente dell'essere umano nella sua singolarità e nella dimensione sociale. Accanto a queste ultime, tuttavia, in una posizione, che non aveva e non ha neppure ai nostri giorni una netta collocazione, si andava delineando la psicologia, combattuta fra l'uniformarsi al paradigma delle scienze fisico-matematiche e lo scegliere decisamente una via umanistica. Si distinguevano, appunto, due tendenze, la prima che risentiva maggiormente dell'influenza del positivismo, la seconda che si legava ad una visione del mondo, in cui l'interesse per ciò che è specificamente umano generava un atteggiamento di ricerca di tipo qualitativo.

E questa non è una storia del “passato”; in realtà, nonostante le trasformazioni interne, i contatti anche fra le due correnti, questa è anche la situazione presente, agli inizi del terzo millennio, e ciò richiede, da parte del ricercatore e dell’operatore una scelta di campo, ma, per effettuarla, è necessario rendersi conto del processo storico, dal quale la situazione stessa è nata, e di cogliere la genesi e il valore dei problemi teoretici, che si trovano alla base delle diverse teorizzazioni.

In questa occasione s’intende ripercorrere la genesi delle questioni, che riguardano il rapporto fra filosofia, psicologia e scienze. Ci si potrebbe domandare perché proprio la filosofia; la risposta è contenuta nelle pagine che seguono, attraverso le quali si potrà costatare che la riflessione filosofica ha avuto ed ha un ruolo particolarmente significativo, perché si configura come il terreno “critico”, sul quale si pongono le questioni concernenti il confronto fra le discipline e si elaborano i concetti di fondo, che guidano anche le altre ricerche. Senza tale approfondimento, tutte le scienze vivono acriticamente, incapaci di indagare i loro presupposti; esse devono proseguire il loro cammino certamente in modo autonomo, ma con la consapevolezza della loro genesi, del loro valore, dei loro scopi.

Ritengo che fra le varie posizioni filosofiche la fenomenologia abbia dato un notevole contributo alla chiarificazione del senso della ricerca scientifica. Ritornare alle fonti della ricerca fenomenologica consente, perciò, non solo di comprendere in che cosa consista la fenomenologia, ma, soprattutto, di riscoprire lo stretto rapporto che i fenomenologi “classici”, in primo luogo Edmund Husserl, il fondatore della scuola, hanno posto fra indagine filosofica e psicologia. Si può dire che in una certa misura la fenomenologia stessa sia nata come risposta alle sollecitazioni provenienti dalla psicologia e la sua grande ambizione – fra le sue numerose finalità teoretiche – sia stata, ed è ancora, quella di dare alla ricerca psicologica le indicazioni necessarie per fondare il suo cammino. Certamente la scelta è indirizzata verso una psicologia qualitativa, che si domanda che cosa sia la psiche e che cosa siano gli atti psichici, senza ridurli ad elementi puramente quantitativi.

Si sa che l’impostazione fenomenologica ha riscosso un maggiore successo nell’ambito della psicopatologia, piuttosto che in quello della psicologia, ma, in primo luogo, intendo mostrare l’importanza della filosofia fenomenologica per la comprensione della psiche, al fine di chiarire sempre più capillarmente quale sia la sua struttura e offrire, in tal modo, un contributo alle indagini specifiche che su di essa si fondano.

Fenomenologia, psicologia, psicoanalisi: un nodo problematico, che è opportuno riportare alle sue origini, al tempo in cui Husserl e Freud seguivano le lezioni di Brentano. È là che si delinea un’indagine sull’interiorità che prenderà vie diverse, le quali, però, sono anche connesse. E da questo nodo si dipanano parecchi fili: in ambiente tedesco Max Scheler, contemporaneo di Husserl, Edith Stein, la quale prosegue l’indagine sulla psiche, sentendo anche l’influenza di un pensatore poco noto, ma molto stimato all’interno della scuola fenomenologica di Gottinga e di Friburgo, Alexander Pfänder; infine Martin Heidegger, che discuterà più direttamente con gli sviluppi della psicoanalisi nei seminari di Zollikon. In ambiente francese l’attenzione si appunta su Maurice Merleau Ponty e su Paul Ricœur i quali, appartenendo a generazioni successive, assistono alla grande espansione delle correnti psicoanalitiche.

Nelle pagine che seguono, mi soffermerò, in primo luogo, su Husserl e analizzerò, poi, il contributo notevole che la sua discepola Edith Stein ha dato all’indagine sulla psiche sottolineando, in particolare, il loro progetto di offrire un terreno teorico utile agli psicologi. Ho

già accennato al fatto che la fenomenologia ha avuto un'incidenza teorica e pratica notevole nella psicopatologia, pertanto indicherò le linee di fondo della sua utilizzazione così come emergono dal fondatore della psicopatologia fenomenologica Ludwig Binswanger.

1. *Il ruolo della psicologia nella fenomenologia di Husserl*

La funzione di Edmund Husserl (1859-1938) nella storia della filosofia, e più ampiamente nella cultura del Novecento, è quello di chi, da un lato, vuole inserirsi nella tradizione filosofica occidentale e, dall'altro, la sottopone a critica perché ritiene che non abbia portato a compimento l'intenzione profonda che aveva mosso i primi filosofi greci. Tale intenzione riguardava la scoperta di un punto di partenza radicale, di un nuovo inizio per la conquista riflessa, teoretica del significato della realtà¹.

La filosofia, infatti, non accetta per suo statuto di muoversi a quel livello che egli definisce "naturale", vuole cambiare atteggiamento per andare in profondità, per rispondere alle questioni riguardanti il senso delle "cose stesse", cioè di tutte le stratificazioni teoretiche, pratiche e culturali, che caratterizzano l'essere umano nel suo tentativo di orientarsi nel mondo. Per tale ragione è necessario un lavoro di scavo, una regressione alla ricerca di un "territorio", come lo definisce Husserl, che possa costituire un terreno esplicativo. Lungo l'arco della sua indagine filosofica, egli ha cercato, individuato e descritto tale territorio, che consente di entrare nella complessità del reale: l'essere umano, la natura e Dio. Secondo la sua impostazione non è possibile, però, affrontare le questioni riguardanti il senso di tali realtà se non ci si domanda chi ne ricerca il senso.

In tal modo, si delinea il primato della questione della conoscenza umana, non perché tutto si risolva nel conoscere, ma perché il conoscere è lo strumento fondamentale per comprendere come sono fatte le cose.

Husserl giunge a questa convinzione, che lo porrà in continuità con l'impostazione prevalente nella filosofia moderna attraverso una via particolare, quella della nascente psicologia. La sua formazione di matematico lo conduce a chiedersi quale sia il valore conoscitivo e la genesi dello stesso sapere matematico ed egli si rende conto che deve regredire alle operazioni che lo costituiscono. In un primo momento ritiene che la psicologia possa dare una risposta alla sua domanda; infatti, la sua prima opera la *Filosofia dell'aritmetica* affronta la questione sulla linea dell'interpretazione della psiche proposta da Franz Brentano, le cui lezioni Husserl seguì a Vienna tra il 1884 e il 1885. Egli indaga la genesi del numero facendola risalire ad una particolare operazione quella del "legame collettivo" che è un'operazione squisitamente psicologica. In tal modo, egli ricerca le fonti costitutive che riguardano il soggetto e, quindi, sta entrando in quel territorio, che ancora non intravede, ma al quale tende, e che scoprirà successivamente, spinto dall'insoddisfazione sia nei confronti dell'indagine psicologica sia di quella della logica; verso quest'ultima si era rivolto per comprendere la

1 Questa posizione di Husserl si trova espressa in modo efficace e sintetico in uno degli ultimi suoi scritti del 1936-37 ora tradotto in italiano: E. Husserl – *La storia della filosofia e la sua finalità*, "Autori moderni per il terzo millennio", a cura di Nicoletta Ghigi, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2004.

matematica dopo l'aspra recensione alla sua opera sull'aritmetica, fatta dal logico e matematico Gottlob Frege.

Pur accettando la psicologia di Brentano, il quale ricercava il significato degli atti psichici non utilizzando gli schemi della psicofisica d'impostazione positivista, ad esempio quella di Wilhelm Wundt, e quindi utilizzando un'analisi qualitativa di tipo filosofico nel campo della psicologia, Husserl la supera attraverso una riflessione sulla conoscenza umana condotta in modo essenziale nelle sue lezioni del 1907, *L'idea della fenomenologia*². In questo testo egli può finalmente dare i risultati del suo primo percorso teoretico, annunciando che la sua indagine si configura come una fenomeno-logia, cioè una riflessione-descrizione dei fenomeni, che si presentano alla soggettività umana e, primi fra tutti, i fenomeni costituiti dagli atti di coscienza.

1. 1 *Il metodo fenomenologico*

Il nuovo inizio, la nuova sfera d'essere, come la chiama Husserl nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*³ del 1913, è rintracciato attraverso molti percorsi, che egli chiama "vie della riduzione", dove il termine riduzione ha il senso di eliminazione di ciò che è superfluo per giungere, appunto, alla meta. E, mentre si percorre il cammino, molte cose sono messe da parte: l'eliminazione non è distruzione, ma è accantonamento e non utilizzazione. Husserl, che era un matematico, assimila il suo percorso ad un procedimento usato nel calcolo matematico, quello della messa in parentesi, dove, però, ciò che è tra parentesi continua a vivere, anche se non è attivato.

Preliminare è, infatti, procedere a sgomberare il terreno dall'atteggiamento di ricerca prevalente alla fine dell'Ottocento in tutta Europa e certamente molto presente in Germania, quello proprio del Positivismo, che rivendicava, in nome della ricerca scientifica di tipo sperimentale, il primato di ciò che concreto, nel senso di sperimentabile, di accertabile fattualmente. Il "fatto" costituiva, secondo la mentalità positivista, il punto iniziale di avvio per qualsiasi ricerca e ciò poteva essere anche un avvio valido – si pensi all'importanza attribuita nella storiografia al documento, come fatto concreto dal quale iniziare una ricerca – ma, se il fatto era considerato come punto di partenza nell'ambito della filosofia, si tradiva il significato stesso dell'indagine filosofica, che ha sempre avuto di mira il senso del fatto e non la semplice constatazione fattuale.

La prima riduzione è, pertanto, secondo Husserl, quella che mette fra parentesi tutto ciò che ostacola l'evidenziazione di ciò che è essenziale, perciò ogni "cosa", materiale, intellettuale, spirituale, ha un'essenza che si offre alla visione, propria dell'intuizione intellettuale. Certamente le cose del mondo fisico non si offrono immediatamente a tale intuizione nella loro totalità, perché sono colte per adombramenti, ora da un lato, ora dall'altro e, quindi, è necessario procedere per approssimazioni, ma ciò non significa che non possano essere com-

2 E. Husserl, *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, a cura di E. Franzini, Bruno Mondadori, Milano 1995. Per una introduzione alla fenomenologia "classica", rimando al mio libro *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad Martius*, ETS, Pisa 2007².

3 A. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, 2 voll., nuova edizione a cura di V. Costa, Introduzione di E. Franzini, Biblioteca Einaudi, Torino 2002.

prese. Tuttavia, sia che la visione sia adeguata o non adeguata, può essere trasformata in un vedere eidetico che è, appunto, offerente attraverso l'intuizione – Husserl usa per indicare l'essenza, che, a suo avviso, è l'obiettivo della conoscenza umana, il termine greco *eidōs* e quelli tedeschi *Wesen* ed *Essenz*, ma anche *Sinn*.

La riduzione all'essenza è applicata all'io stesso nel tentativo di ricercare il punto d'avvio dell'indagine relativa alla nuova sfera d'essere. Ci si avvicina a questa sfera attraverso la constatazione della presenza, rilevata già a livello dell'atteggiamento naturale dell'io, dei vissuti e della coscienza; infatti, ognuno di noi, ogni io vive una serie di atti sempre mutevoli e continui di cui ha un'immediata consapevolezza⁴. Rispetto a questa sfera di atti vissuti consapevolmente è possibile procedere ad un'analisi essenziale, per coglierne il senso.

Tale sfera non è toccata dalla messa fra parentesi del mondo, né dalla messa fra parentesi dell'io concreto, empirico, esistente in senso psicologico; essa rimane come il terreno ultimo dal quale iniziare per risalire, dopo averlo analizzato, alla concretezza esistenziale ed empirica del mondo fattuale che riceve, in tal modo, il suo senso proprio.

Questo nuovo territorio può essere compreso attraverso l'immagine di una lastra di vetro, sulla quale si fissa ciò che viviamo, in un continuo fluire d'iscrizioni. Uso il termine lastra per indicare che tale sfera esiste, ma non è facilmente individuabile, anzi proprio a causa della sua trasparenza, è sempre sfuggita alla ricerca, anche se è sempre presente. Sulla superficie della lastra si danno, in un primo momento, i prodotti "finiti", gli atti vissuti già configurati che, però, sono il frutto di un processo genetico, che deve essere studiato attraverso uno scavo "archeologico". Dei vissuti configurati abbiamo consapevolezza e ciò giustifica il termine "coscienza", che non vuol dire conoscenza di secondo grado, cioè riflessione; l'essere-cosciente-di-se-stesso, usando la bella e precisa espressione di Edith Stein, si presenta come una luce, che accompagna il flusso dei vissuti e che lo illumina per farlo presente.

La riflessione, che è un'operazione di secondo grado, si fonda sulla "coscienza originaria"; attraverso di essa è possibile la conoscenza della coscienza di primo grado che accompagna i vissuti⁵. La coscienza, pertanto, non è una scatola che contiene i vissuti, piuttosto è la modalità che caratterizza la lastra, su cui s'iscrivono progressivamente nella loro purezza gli atti vissuti; essi rimandano agli atti umani concreti, ma sulla lastra appaiono nella loro struttura qualitativa di atti vissuti a diversi livelli e in varie modalità dall'io, che può essere esaminato in modo essenziale e strutturale come presente in ogni io concreto.

Per comprendere che cosa siano i vissuti è necessario procedere ad alcune esemplificazioni. Nell'atteggiamento naturale noi abbiamo esperienze che iniziano a livello percettivo; se isoliamo essenzialmente il nostro modo di vivere questa esperienza mettendo tra parentesi tutti gli elementi contingenti, ci rimane il puro percepire come atto da noi vissuto, anzi come atto che è possibile che tutti vivano. Prendere l'atto nella sua purezza vuol dire esaminarlo in

4 Il termine italiano "vissuto" tenta di rendere la parola tedesca *Erlebnis*, intraducibile nella lingua italiana. Per questa ragione il primo traduttore di Husserl, Enrico Filippini, nella traduzione delle *Idee* del 1965 ha introdotto il termine vissuto attraverso il quale si indica sinteticamente l'espressione più ampia: "ciò che è da me vissuto", quindi l'atto che sto vivendo; vissuto in questo caso non ha il significato di atto relativo al passato, ma è piuttosto grammaticalmente un passivo, il quale, tuttavia, si riferisce ad un'attività del soggetto colta nel momento in cui si presenta.

5 E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A.M. Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2001, pp. 151-152.

se stesso come atto vissuto, così come è registrato sulla lastra, accompagnato dalla coscienza dell'atto stesso.

Il vissuto percettivo, come altri vissuti che possono essere isolati nell'analisi, quali il vissuto rimemorativo, quello immaginativo, quello giudicativo, si presenta come un vissuto caratterizzato dall'essere coscienza di, quindi dall'essere rivolto intenzionalmente a qualcosa di afferrato. Il qualcosa, al quale si è diretti, può essere immanente, nel caso in cui la cosa, a cui si è diretti, è la stessa percezione interna, oppure può essere trascendente, nel caso in cui è diretto su cose esterne. Il rapporto con la cosa esterna è particolarmente significativo perché, mentre il vissuto percettivo è immanente anche se diretto in maniera trascendente, la cosa (in un esempio proposto da Husserl il foglio di carta percepito) è trascendente ed è colta attraverso il rapporto percepire-percepito, che risulta immanente; tale rapporto è denominato da Husserl con i termini greci, usati in modo del tutto nuovo di *noesis* e *noema*. È opportuno notare che immanenza e trascendenza si spostano continuamente seguendo l'andamento analitico; i vissuti, perché tali, sono tutti immanenti, possono essere diretti a ciò che è immanente, quando hanno per oggetto altri vissuti o a ciò che è trascendente, quando si riferiscono ad oggetti esterni, a loro volta, trascendenti, ma l'oggetto si scinde in oggetto trascendente esistente e immanente, in quanto noema presente nella coscienza, cioè percepito, ricordato e così via.

1. 2 Riduzioni fenomenologiche: la via cartesiana e la via della psicologia

I risultati, ai quali si è finora pervenuti, riguardano la cosiddetta "via cartesiana". In realtà la denominazione è successiva al loro conseguimento. Essi sono preparati più che dalla frequentazione dei filosofi moderni come Cartesio o Kant, dal contatto che Husserl ebbe all'inizio della sua personale formazione filosofica con Brentano, come si è detto sopra. Non bisogna sottovalutare il fatto che le lezioni di Brentano fossero frequentate anche da Freud. La nuova scienza della psiche aveva isolato una parte dell'anima che, pur conosciuta fin dall'antichità, non era stata oggetto di una ricerca specifica. Brentano aveva avuto il merito di individuare, contro una psicofisica di stampo naturalistico e positivista, un tipo di ricerca che tendeva a mettere in evidenza la peculiarità qualitativa degli atti psichici. Si trattava di entrare nella soggettività per saggiare la portata di questi atti. Husserl aveva pensato di poter utilizzare tale individuazione per risolvere i suoi problemi epistemologici che riguardavano la formazione dell'aritmetica. L'esito non era stato convincente, ma ormai egli era entrato in un territorio, quello indicato dalla psicologia, dal quale non sarebbe più uscito, perché ormai era convinto che l'indagine doveva muovere dalla soggettività umana, anche se non più letta nei termini proposti dalla psicologia.

Egli, allora, non uscì da quel territorio in un doppio senso: in primo luogo, perché, attraverso questa via, giunse alla sfera d'essere cercata, non più quella degli atti psichici, ma quella dei vissuti, e poi, perché ritenne che tale sfera potesse essere utile per risolvere non solo i problemi legati alla conoscenza della natura, ma anche quelli legati alla conoscenza dell'anima, fornendo, così, un terreno solido alla stessa psicologia come scienza. Tale progetto, che sarà perseguito in modo particolare dalla sua discepola Edith Stein, lo accompagnerà per tutto l'arco della sua ricerca, fino alla sua ultima opera *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, che si conclude con un paragrafo dedicato alla psicologia

fenomenologica⁶.

Il rapporto fra psicologia e fenomenologia rimane stretto, perché, anche se la nuova sfera d'essere, il nuovo territorio costituito dai vissuti di cui abbiamo coscienza, si distingue nettamente da quella degli atti psichici, si scopre una straordinaria corrispondenza fra la dimensione psichica e quella trascendentale, infatti, il “rendersi conto”, pur non coincidendo con lo psichico, si trova dalla parte dello psichico⁷. Husserl sottolinea che la vita psichica individuale nel suo nucleo, il quale si mostra intuitivamente con la sua originalità, si presenta come identica alla coscienza trascendentale; infatti, se la vita psichica è esaminata nella sua purezza, si scopre che è la stessa vita trascendentale⁸. In questo senso si può evidenziare il primato dello psichico rispetto a ciò che è corporeo, ad esempio.

È necessario, tuttavia, precisare il valore di questa coincidenza. Infatti, se è vero che la dimensione psichica, studiata nella sua purezza è diversa dalla psicologia come scienza – non solo da quella di stampo naturalistico, ma anche da quella di Brentano, il quale aveva sì compiuto una descrizione degli atti psichici, ma non una descrizione essenziale e solo quest'ultima consente di elaborare una psicologia eidetica –, sembra che in qualche momento dell'analisi di Husserl la psicologia coincida con la descrizione fenomenologico-trascendentale. Ciò creerebbe, però, un corto circuito, perché una semplice analisi essenziale degli atti psichici rimarrebbe pur sempre una psicologia come quella di Brentano, anche se approfondita, e non una fenomenologia trascendentale.

In seguito, Husserl distingue nettamente la psicologia eidetica dalla descrizione fenomenologica della soggettività. Un atto psichico, in quanto atto, è vissuto in modo concreto, limitato, esperienziale, ma come può esser veramente compreso? La sua descrizione essenziale è insufficiente per andare fino in fondo: la riduzione all'interiorità psichica non è ancora trascendentalità. Solo se il vissuto è registrato coscienzialmente acquista un valore di universalità, perché si afferra la sua struttura e questo è un punto estremamente importante per coglierne il valore intersoggettivo.

L'ambito dello psichico come l'ambito della natura possono essere descritti essenzialmente dando luogo a scienze eidetiche, ma la dimensione trascendentale è una terza dimensione che, pur spostata verso lo psichico, si distingue da entrambe. Le oscillazioni presenti nei testi husserliani riguardo al rapporto psicologia-fenomenologia dimostrano lo sforzo di individuare il nuovo territorio, che si trova e non si trova *a parte subjecti*: si trova perché è una struttura della soggettività, non si trova perché non coincide con tutta l'interiorità, ma è lo strumento per coglierne il senso.

Per tale ragione dalla *Filosofia come scienza rigorosa*⁹ alle *Idee per una fenomenologia pura*, alle *Conferenze di Amsterdam*¹⁰, alla *Crisi delle scienze europee*, per citare solo le

6 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1987, § 72, “Il rapporto fra la psicologia trascendentale e la fenomenologia trascendentale quale specifico accesso all'autocoscienza pura”.

7 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Per la fenomenologia dell'intersoggettività)*, Husserliana, vol. XV a cura di Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, pp. 543-545.

8 Ivi, p. 543.

9 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. a cura di F. Costa, ETS, Pisa 1990.

10 E. Husserl, *Conferenze di Amsterdam: psicologia fenomenologica e filosofia trascendentale*, a cura di P. Polizzi, Ila-Palma, Palermo 1988.

opere maggiori e più significative, il rapporto fra fenomenologia e psicologia si presenta sempre molto stretto; infatti, lasciare alle spalle la sfera dell'esperienza concreta, empirica, esistenziale, psichica per accedere alla sfera dei vissuti puri non significa "evadere" dalla concretezza, ma ritrovare una base sicura per descrivere in modo convincente come si presenta l'essere umano. La via cartesiana e la via attraverso la psicologia, nel loro rimando reciproco, consentono di procedere a stabilire come si costituisce l'essere umano stesso.

Tutto ciò nelle intenzioni di Husserl è preliminare per una valida fondazione della psicologia. Tale scienza ha bisogno di una base teorica di questo tipo per comprendere il significato della stessa vita psichica che non può essere colto nella dispersione del fluire degli atti psichici. Il progetto husserliano di fondazione è ripreso, esplicitato ed approfondito dalla sua più fedele discepola, Edith Stein, la quale dedica una ricerca specifica proprio alla delineazione del senso fenomenologico della dimensione psichica nel suo lungo saggio *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*. La descrizione fenomenologica, pur non pretendendo di sostituirsi alla psicologia come scienza, può dare ed ha dato un contributo determinante alla chiarificazione della psiche, in quanto tale, e un valido aiuto alla costituzione della psicologia come ricerca teorica sulle dinamiche concrete, che la caratterizza

2. *Psicologia e fenomenologia in Edith Stein*

Nelle analisi fenomenologiche condotte dalla discepola e assistente di Husserl, Edith Stein (1891-1942), particolare rilievo assume l'indagine rivolta all'essere umano nella complessità delle sue manifestazioni e delle sue componenti. Ella dedica la sua attenzione al rapporto fra corpo ed anima e prende posizione nei confronti dei risultati di una scienza a quel tempo ancora in formazione, la psicologia sperimentale.

Nel quinto volume dello "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" (1922), diretto da Husserl, la Stein pubblica un lungo saggio, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*¹¹ che s'inserisce in un contesto di vivaci discussioni sul significato della psicologia come scienza, discussioni alle quali aveva partecipato Husserl fin dai suoi studi giovanili, come si è già indicato.

In questa ottica si deve leggere il saggio di Edith Stein sulla fondazione filosofica della psicologia e delle scienze dello spirito in cui ella esamina fenomenologicamente le strutture sulle quali la psicologia pretende di fondare un'indagine scientifica senza coglierle, però, nel loro significato essenziale. Si tratta della realizzazione del progetto husserliano al quale si è accennato precedentemente, condotto secondo lo stile della Stein con grande chiarezza e sistematicità analitica. Ciò non significa che ella disconosca il suo debito nei confronti del maestro, anzi, pur portando indubbiamente un contributo personale autonomo all'indagine, dichiara con franchezza di aver assimilato fino in fondo le indicazioni metodologiche husserliane, grazie al lavoro di revisione da lei condotto del secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*.

11 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A.M. Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999².

In questa sede mi fermerò su due punti della sua trattazione fondamentali per comprendere la vita interiore dell'essere umano: l'andamento della vita psichica e della vita spirituale.

2. 1 *Psiche e causalità*

Edith Stein inizia da una questione ricorrente nella storia della speculazione filosofica, ma diventata particolarmente importante proprio nel clima positivistico, cioè se l'essere umano sia sottoposto agli stessi legami di causalità che caratterizzano la natura. Chiaramente ci si riferisce qui ad una visione "classica" delle scienze fisiche, fondate sul principio di causalità, dal dominio delle quali si vogliono sottrarre le scienze dello spirito e, più a fondo, l'interpretazione globale dell'essere umano. Poiché la trattazione di questo tema si è articolata nella contrapposizione fra le tesi deterministiche e quelle indeterministiche e, quindi, riguarda il rapporto fra la libertà e la necessità, e ancora fra ciò che è fisico e ciò che è psichico, per risolvere tali questioni si deve condurre un'analisi sistematica della causalità psichica e bisogna chiedersi, assumendo un atteggiamento fenomenologico – cioè ricominciando da capo per riandare "alla cosa stessa" della psiche –, che cosa si intenda per "psiche" e per "causalità". La connessione dei due momenti può essere colta alla fine di un'analisi di cui, come al solito, si possono indicare qui solo i risultati.

In primo luogo, ella discute sulla validità della critica di Hume riguardo al concetto di causalità e sottolinea, da un lato, che l'esigenza teoretica dalla quale muove l'empirista inglese – relativa all'esame del "fenomeno della causalità" – deve essere riconosciuta come valida e, dall'altro, che, pur avendo egli individuato il terreno sul quale iniziare l'indagine, le sue obiezioni non sono convincenti. Riproponendo un atteggiamento espresso più volte da Husserl – tematizzato poi in modo esplicito nella *Crisi delle scienze europee* – Edith Stein ritiene che l'obiezione avanzata da Hume non possa essere facilmente liquidata come ha preteso di fare Kant; quest'ultimo, infatti, si è mosso in una direzione del tutto diversa, che non teneva in considerazione lo spirito della critica humeana.

Non si trattava, infatti, di dedurre dalla scienza fisica già costituita la forma della causalità; la deduzione trascendentale kantiana, secondo la Stein, dimostra solo che c'è un legame con il tempo, ma non esplicita il tipo di legame. Sarebbe stato necessario rimanere sul piano del fenomeno, cioè dell'oggetto d'indagine – il fenomeno della causalità – per intraprendere una proficua discussione con Hume e ciò è stato fatto successivamente da Husserl. È la fenomenologia che affronta veramente la questione della causalità psichica nella correlazione dei due momenti e che può rispondere all'obiezione del filosofo inglese rimanendo sul suo terreno.

Ella propone di iniziare l'indagine esaminando un'esperienza comune e quotidiana: io sento freddo, ma posso ingannarmi sul contenuto di questa sensazione, che io indico come "freddo", ed essere ingannato dalla mia coscienza di questo vissuto. Certamente, quando sono consapevole della sensazione, io sento freddo e nient'altro, ma è possibile che io senta freddo senza che ci sia veramente una condizione di freddo e possa accorgermene in seguito.

Sia nel caso delle sensazioni riguardanti me stesso (*Gefühle*), come quella del freddo, o di quelle relative a proprietà di cose esterne (*Empfindungen*), ad esempio sensazioni di colore relative ad una cosa colorata, si annuncia una condizione esterna (freddo) e una proprietà o capacità interna; nel caso delle *Gefühle* possiamo parlare di una forza vitale (*Lebenskraft*)

che non si deve confondere con l'io puro come flusso di vissuti (*Erlebnisse*).

Questo è un punto molto importante di distinzione fra psicologia e fenomenologia e di chiarificazione del rapporto fra psiche e coscienza; si ripropone, in tal modo, la distinzione già avanzata da Husserl, sottolineando che se si procede alla ricerca delle cause che determinano la vita psichica, esse debbono essere ricercate nei "modi" di una forza vitale che si annuncia in essi¹².

I cambiamenti nelle condizioni vitali indicano una maggiore o minore forza vitale; ciò significa che la causalità non riguarda la sfera dei vissuti puri, cioè i vissuti di cui si ha coscienza, infatti, nessun puro vissuto può entrare in un accadimento causale; la causalità riguarda piuttosto, come si è detto, la forza vitale. Per comprendere fino in fondo ciò che accade, è necessario sottolineare che "vissuto" si dice in due modi: in primo luogo, è ciò che la psiche vive, e in secondo luogo il vissuto "puro" è ciò di cui si ha coscienza. È chiaro che i vissuti puri non sono sottoposti a processi causali, mentre lo sono quelli che riguardano la psiche. La psiche vive stati vitali di cui non si ha immediata coscienza, appena si ha tale coscienza ci troviamo di fronte a sentimenti vitali, registrati attraverso i vissuti puri.

È necessario notare, d'altra parte, che la causalità psichica si distingue da quella fisica e che la psiche di un individuo è un mondo a sé, come la natura materiale; anche la forza si manifesta nei due casi in maniera diversa: mentre nella natura fisica la forza si dà attraverso l'accadimento, nella sfera psichica è colta attraverso i suoi modi vissuti; bisogna, però, distinguere la sfera dei vissuti puri e quella dei sentimenti vitali che costituisce un livello inferiore del flusso dei vissuti.

Il rapporto fra le due sfere può essere approfondito se si osserva che la coscienza e il fluire dei suoi vissuti puri è pensabile come privo dei sentimenti vitali; in questo caso ci si trova dinanzi ad un flusso di dati di diversa specie, qualità, intensità, ma senza una "colorazione" e una tensione, quella propria, appunto, dalla sfera vitale; in verità si deve constatare la presenza di sentimenti vitali, di un campo che ha sue caratteristiche e che colora ogni dato del flusso e questo flusso è inarrestabile.

Per comprendere la distinzione fra vissuto e vissuto puro è necessario riprendere l'esempio della lastra di vetro, già utilizzato a proposito di Husserl. La psiche ha un suo svolgimento reale di stati vitali vissuti che è colto coscienzialmente attraverso i vissuti puri. Nel primo caso si tratta di uno svolgimento sì causale, ma in senso qualitativo.

A questo punto è ineludibile da parte della Autrice il confronto con le indagini di Henry Bergson. Poiché, esaminando il meccanismo della psiche, ella ritiene che quest'ultima sia un continuo qualitativo, dichiara di essere d'accordo con il pensatore francese per quanto riguarda la valutazione dei momenti della vita psichica che sono da ricondursi a differenze d'intensità; ciò che ella non accetta dell'analisi di Bergson contenuta in *Essai sur le données immédiates de la conscience* (1889) è che non si possano individuare le parti di questo continuo e il posto che esse occupano, perché se è vero che è difficile distinguere chiaramente le sfumature del rosso, è, però, possibile distinguere il rosso e il blu e, quindi, indicare il sentimento vitale dell'una o dell'altra qualità e anche i gradi di tensione (*Spannung*), e, inoltre, conoscere la specie di sentimento vitale e cogliere la sua peculiarità rispetto alla specie di "tensione del vissuto" che caratterizza tutti i gradi di tensione.

12 E. Stein. *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., Parte I, 2. "La realtà psichica e la causalità".

Proprio in questa distinzione fra le qualità risiede la possibilità di rintracciare una legge causale, allontanandosi in tal modo dal punto di vista di Bergson. In verità, il tipo di causalità che qui è individuata è molto diversa da quella alla quale fa riferimento la ricerca scientifica; pertanto la posizione antipositivistica di Bergson è mantenuta; infatti, la causalità alla quale ella si riferisce non è quella “esatta”, che è alla base delle scienze fisiche, ma “prescientifica”, come si presenta qualche volta anche nell’esperienza del mondo fisico. Esempi di connessioni causali all’interno della vita psichica e dell’esperienza della natura possono essere i seguenti: “sono così stanco che non posso leggere un libro che mi impegna intellettualmente” e ancora “oggi è così limpido che è possibile avere una buona visibilità”; queste connessioni non sono certamente determinabili in modo rigido, anzi sono piuttosto vaghe, ciò non vuol dire, però, che non esprimano una sorta di necessità.

I casi indicati riguardano connessioni di avvenimenti che si presentano contemporaneamente; è possibile prevedere ciò che accadrà? A questo punto Edith Stein sembra riavvicinarsi a Bergson, sostenendo che la previsione delle condizioni della forza vitale non è possibile se non in modo vago e generale. Poiché la forza vitale è differente in ciascun individuo, solo conoscendolo, è azzardabile qualche previsione, ma essa ha soltanto un valore empirico.

Non esiste, pertanto, alcun determinismo nella vita psichica, secondo la Stein, anche se ci si trova di fronte a connessioni e, quindi, a rapporti causali; essi, infatti, consentono di costatare la presenza di una causalità nella vita psichica, del tutto diversa da quella esatta, caratteristica del pensiero scientifico; allo stesso modo ogni determinazione quantitativa degli stati psichici è insostenibile, perché siamo di fronte ad un fluire di stati qualitativi, che è possibile riconoscere nella loro struttura essenziale. Quest’ultimo è il punto realmente discriminante fra la lettura fenomenologica della psiche proposta dall’Autrice e l’analisi di Bergson¹³.

Nell’io si presenta anche un’altra serie di fenomeni che sono caratterizzati dal dirigersi intenzionale verso qualche cosa, essi sono gli “atti” (*Akte*) o vissuti intenzionali (*intentionale Erlebnisse*), con i quali comincia la vita spirituale. Anche nella vita psichica è possibile rintracciare una prima forma d’intenzionalità, ma essa è solo abbozzata; se esaminiamo alcuni atti che compiamo quotidianamente ci rendiamo conto del significato dell’intenzionalità.

Edith Stein fornisce, con la puntualità e la chiarezza che la distingue, indicazioni molto precise per individuarli. Il nostro sguardo può essere rivolto alla nostra interiorità, alla scoperta degli atti in essa presenti, questo è a sua volta un atto molto importante perché ci consente di capire tutti gli altri e anche noi stessi: è, appunto, l’atto di riflessione.

Assumendo un atteggiamento riflessivo, possiamo iniziare la descrizione degli atti: se siamo rivolti ad un oggetto esterno che si presenta come trascendente, abbiamo un atto che ci pone in relazione con ciò che è fuori – si potrebbe indicare come l’atto della percezione; oppure, rispetto agli oggetti esterni, possiamo mettere in relazione aspetti di essi in modo tale che siano non solo uno accanto all’altro, ma che siano in una connessione, ad esempio del prima e del dopo – questo è il caso dell’appercezione – oppure metterli tutti insieme, questa è appunto la sintesi, o, infine interessarci di quell’atto particolare che è la “messa in movimen-

13 Husserl aveva colto le affinità delle sue problematiche con quelle trattate da Bergson fino ad affermare: “I veri bergsoniani siamo noi!”, intendendo sottolineare che le analisi fenomenologiche chiarivano le questioni poste dal filosofo francese.

to di ciò che viene dopo attraverso ciò che c'è prima", che è la "motivazione" (*Motivation*)¹⁴.

Ella procede ad una sobria e chiara descrizione di alcuni importanti vissuti della coscienza, analizzati, come si sa, da Husserl in modo molto pregnante già nelle *Idee per una fenomenologia pura* e riproposti qui dalla sua discepola per indicare un approccio a quella che viene indicata come vita spirituale. Fra questi atti particolarmente significativo è quello della motivazione che non deve essere, a suo avviso, limitato all'ambito degli atti liberi, quelli della volontà, ma rappresenta la struttura di tutta la dimensione dei vissuti intenzionali.

2.2 La motivazione

La motivazione, infatti, si presenta come il tipo di legame esistente fra gli atti, non si tratta di una compenetrazione di fasi contemporanee o successive del flusso dei vissuti e neppure di una connessione associativa fra vissuti, ma di un uscire fuori dell'uno dall'altro, un completarsi o un essere completato dell'uno a motivo dell'altro. A causa di questo rapporto la struttura dei vissuti fra i quali s'instaura una relazione di motivazione è tale che essi si configurano come atti che hanno la loro origine nell'io puro: l'io compie un atto perché ha già compiuto l'altro. Ciò può accadere consapevolmente o inconsapevolmente; una motivazione esplicita si ha nel caso in cui si procede dalle premesse alle conseguenze, un'implicita quando in una dimostrazione matematica utilizziamo un teorema, senza dimostrarlo di nuovo; è chiaro che ogni motivazione esplicita si sedimenta come implicita e ogni motivazione implicita può essere esplicitata.

Le motivazioni implicite si hanno nell'ambito della percezione; procedendo all'esame della conoscenza di una cosa sensibile emerge che l'avere sensazioni è una prima forma di motivazione, ma il rapporto di motivazione si ha propriamente quando di fronte ad una cosa fisica, pur vedendone solo una parte, riteniamo vera anche l'esistenza delle altre parti e questa con-prensione può motivare eventualmente un libero movimento che ci spinge ad una verifica attraverso una vera e propria percezione. Allo stesso modo una datità percettiva può essere il motivo per la credenza nella esistenza di una cosa e la credenza nella sua esistenza può essere motivante per il giudizio sulla sua esistenza; altrettanto nella sfera etica, il cogliimento di un valore può essere motivante per il volere e l'agire.

Il rapporto fra atto e motivazione può essere così esemplificato: quando la coscienza si rivolge ad un oggetto non intende un vuoto X, ma qualcosa che ha un contenuto di senso determinato, come portatore di una consistenza d'essere unitaria e chiusa in esso che a poco a poco giunge a datità attraverso riempimenti, ciò vale non solo per le cose fisiche, ma anche per la conoscenza delle proposizioni o degli stati di cose. In questo ultimo caso uno stato di cose può entrare in diverse connessioni logiche, in ciò consiste la motivazione razionale, ma l'ambito delle possibilità è limitato e quando il soggetto conoscente supera tale ambito, siamo di fronte all'irrazionale.

Conclusivamente si può osservare che grazie alla motivazione avviene il passaggio da un atto ad un altro e si configura nel flusso dei vissuti la compagine degli atti e corrispettivamente quella delle motivazioni; la motivazione, quindi, serve per giustificare una serie di atti che nell'ambito conoscitivo riguardano il "rivolgersi", il prendere posizione e perciò l'accettare

14 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., Parte I, 3. "La vita spirituale e la motivazione".

e il negare, come atti propriamente liberi.

L'analisi condotta da Edith Stein, molto sottile e limpida nei passaggi, esplicativa di alcuni nessi essenziali e coordinata nella progressione delle connessioni, non può essere integralmente riproposta; ciò che merita di essere indicata è la giustificazione dell'appartenenza fra gli atti liberi di quell'importante atto che è l'*epoché*, dal quale, come si sa, muove tutta l'indagine fenomenologica; la sua motivazione è da ricercarsi nel fatto che qualcosa non è degno di credenza perché si manifesta un contrasto fra motivi e ragioni che inducono a sostenerlo; ad esempio, se chi porta una notizia non è degno di fede, la non affidabilità è un motivo "ragionevole" per l'*epoché*, la sospensione del giudizio, in quanto ci sono ragioni che impediscono di riconoscerlo come persona credibile; si può anche verificare il caso in cui non voglio credere alla notizia perché è sgradevole, oppure in cui il mio comportamento non sia determinato da ragioni oggettive.

Si può sostenere in generale che quando motivo (*Motiv*) e ragione (*Grund*) si accordano, allora la motivazione è ragionevole (*vernünftig*), così nell'esempio la non credibilità è un motivo ragionevole dell'*epoché*. Molto importante è, allora, cogliere la connessione fra credibilità, ragionevolezza e accettazione, cioè riconoscimento e, quindi, affermazione. Dal punto di vista teoretico l'affermazione riguarda lo stato di cose (*Sachverhalt*), in questo caso siamo di fronte ad un atto libero in cui si riconosce uno stato di cose, quindi si crede – e questa è una credenza tutta intellettuale – che lo stato di cose sia così.

Gli atti liberi presuppongono sempre un motivo, ma non determinano un'azione, essa ha bisogno di un impulso che non è motivato, in tal modo si entra nella sfera del volere. Edith Stein ci fa capire chiaramente perché l'*epoché*, come momento iniziale dell'atteggiamento fenomenologico, ma si potrebbe dire più in generale filosofico, sia un atto teoretico e pratico, riconoscimento di una problematicità, di una non chiarezza dello stato di cose e decisione di mutamento dell'atteggiamento del credere, quindi atto volontario di sospensione della prima credenza per assumere una possibilità di "vedere" veramente la cosa, la *Sache* – per andare alle cose stesse, *zu den Sachen selbst*, come sosteneva Husserl, o per comprendere il *Sachverhalt*, come sottolinea la Stein sulla scia di un altro discepolo di Husserl, Adolf Reinach.

Fissando l'attenzione sulla sfera del volere e dell'agire l'indagine tende a indicare quegli atti che propriamente sono definibili atti liberi, essi sono tali se procedono da un proponimento e sono guidati da un "*fiat*", da una decisione presa in un momento opportuno; naturalmente ogni proponimento richiede una presa di posizione volontaria, ma non ogni presa di posizione è di per sé un atto libero perché si può volere senza veramente proporsi qualcosa. Pertanto, si nota che, secondo quanto era stato indicato da Dietrich von Hildebrand, il proponimento è un volere che ha come presupposto necessario un "poter"; l'ambito degli atti liberi è circoscritto a quelli e solo a quelli che 'possono' procedere da un proponimento e debbono essere guidati da un "*fiat*".

Solo in riferimento agli atti liberi la motivazione si manifesta in modo pregnante; ciò aveva sostenuto Adolf Pfänder, nel ritenerla propriamente presente solo nel caso in cui ci sia un rapporto fra un motivo richiesto dalla volontà e un atto della volontà su di esso fondato, cioè quando l'io non si ferma soltanto a sentire un'esigenza, ma la vive in se stesso e la "riempie", la realizza con un atto della volontà.

Ciò non vuol dire, però, che anche nel tendere verso qualcosa (*Streben*) non sia presente in una certa misura la motivazione, anche se in modo diverso che nel volere nel quale si trova

un impulso libero, un proponimento.

Nonostante la distinzione fra causalità e motivazione, si dà una connessione fra i due momenti. Proponendo l'esempio che le è particolarmente caro, quello della gioia, Edith Stein dimostra come possono giocare insieme fattori causali e motivazioni: la gioia che qualcuno mi procura mi motiva a fare il proponimento di procurargli gioia a mia volta, ma un sentimento che improvvisamente mi sopraffà mi impedisce di portare a compimento ciò che sarebbe motivato in modo ragionevole.

È possibile, pertanto, individuare nella sfera vitale due livelli uno sensibile (*sinnlich*) e l'altro spirituale (*geistig*); da un lato, essi sono connessi in modo tale che la forza spirituale è condizionata da quella sensibile; di solito, infatti, la freschezza dello spirito sparisce con la stanchezza del corpo, dall'altro è costatabile anche l'indipendenza dei due momenti, ad esempio riconosco il valore di un'opera d'arte, ma non sono capace di entusiasmarmi.

La vita della psiche appare, pertanto, come l'azione combinata di diverse forze: la forza sensibile, che si presenta in relazione all'apprensione dei dati sensibili e negli impulsi sensibili e la forza spirituale, che è una forza del tutto nuova e diversa dalla prima e si manifesta nelle attività e capacità spirituali. Essa, però, può dispiegarsi soltanto con la collaborazione della forza sensibile; quest'ultima ha le sue radici nella natura e ciò giustifica la connessione psicofisica, cioè il legame fra psiche, corpo e natura materiale. Attraverso la forza spirituale la psiche si apre al mondo oggettivo e può acquistare nuovi impulsi; il nutrimento della forza spirituale della psiche individuale può provenire da un mondo spirituale 'oggettivo', un mondo di valori o dalla forza spirituale di altri soggetti e dallo spirito divino. In ogni caso, è necessario individuare un nucleo, *Kern*, sottratto a tutti i condizionamenti fisici e psichici, diverso, quindi, dalla stessa forza vitale, sensibile e spirituale, e costituito dalla capacità di volere, dalla sfera degli atti liberi.

2.3 Lo statuto epistemologico della psicologia

L'analisi fin qui condotta consente all'Autrice di stabilire il legame esistente fra la psicologia e le scienze dello spirito, quali la storia, il diritto, la sociologia e così via. Prendendo posizione nei confronti dei maggiori teorici tedeschi della sua epoca, come Münsterberg, Natorp, Windelband e Rickert, ella, in primo luogo, giustifica l'indagine sulla psiche nel doppio versante della psicologia empirica e della psicologia pura. Quest'ultima, pur non coincidendo totalmente con la fenomenologia, utilizza la descrizione essenziale da essa proposta per individuare i concetti fondamentali ed evidenziare la sfera propria della psiche, pertanto una ricerca sui puri *Erlebnisse* è condizione preliminare per la comprensione di ciò che è psichico. In secondo luogo, le analisi condotte hanno consentito di descrivere il campo proprio dello *spirito* e quindi sono a loro volta preliminari per la comprensione delle scienze dello spirito.

Ciò permette di distinguere i due ambiti quello della psicologia e quello delle scienze dello spirito, all'interno delle quali è possibile separare di nuovo la dimensione empirica e quella pura. Si tratta di chiarire, allora, come mai, a conclusione dell'opera che si sta esaminando, Edith Stein ponga le analisi che ha condotte sotto il titolo di *geisteswissenschaftliche Psychologie*, di una psicologia che segue l'andamento delle scienze dello spirito, che appare

coincidente con una psicologia a priori¹⁵.

La giustificazione di queste definizioni si trova nel fatto che la vita della psiche è il risultato dell'azione combinata della forza sensibile e della forza spirituale, pertanto, è chiaro che nell'essere umano è molto forte il legame fra corpo, psiche e spirito e non si può prescindere da alcuno di questi elementi. Un altro problema che si profila è quello relativo alla sfera nella quale avviene l'elaborazione teorica.

Si è già notato a proposito dell'esame dell'operazione dell'*epoché* come l'attività della motivazione razionale sia propria dello spirito, quindi, si può sostenere che la riflessione teorica avviene a questo livello. Se le scienze dello spirito riguardano le singole espressioni umane in senso spirituale, per cui si ritagliano settori di indagine specifici – come la storia, le scienze sociali, il diritto e così via – la ricerca filosofico-fenomenologica, pur andando più in profondità, coinvolge sempre l'attività largamente spirituale. In questo senso, se ci si trova di fronte ad un'analisi che coglie le strutture apriori della realtà spirituale e se questa analisi non può prescindere dalla totalità dell'essere umano e dalla sua vita psichica, si giustifica una ricerca che si autodefinisca "psicologia come scienza dello spirito". Tutto ciò nei limiti qui indicati, perché, certamente, in se stessa la psicologia non è una scienza dello spirito, ma, d'altra parte, gli stati psichici non sono validamente compresi se non si giunge, come è dimostrato nel saggio preso in esame, alla motivazione e, quindi, alla sfera spirituale.

In polemica soprattutto con la pretesa positivista di delineare una teoria che dia tutte le condizioni di possibilità di una scienza, in modo tale che dalla individuazione di una parte della sua struttura si possa procedere per estensione a cogliere la totalità degli avvenimenti futuri, Edith Stein colpisce diversi obiettivi. In primo luogo, l'impossibilità di una fondazione della psicologia come scienza esatta, conformemente ad un modello scientifico di tipo fisico-matematico. Tale schema è presente ai nostri giorni in alcuni settori della ricerca psicologica, in particolare nel cognitivismo, che risentono dell'influenza delle indagini legate all'anatomia, alla neurofisiologia, alle neuroscienze e che si basano sull'uso di tecniche quali la PET o la risonanza magnetica, e ciò dimostra l'attualità della critica mossa dalla pensatrice nei confronti di una psicologia che utilizza criteri "scientifici"¹⁶.

Un secondo obiettivo è quello di mettere in evidenza l'insufficienza di muovere da una scienza costitutiva per dedurre il significato degli elementi che la costituiscono, ciò in opposizione, anche se non esplicita, alla deduzione proposta da Kant e alla connessione fra la posizione di quest'ultimo e la mentalità positivista con il suo proclamato scientismo¹⁷. Si potrebbe indicare che, come Kant ha preteso di giustificare il tempo e lo spazio muovendo dalla aritmetica e dalla geometria, così una psicologia come scienza esatta, muovendo dalla "causalità psichica" tende a rintracciare tale causalità in modo deterministico in tutti i vissuti, nella associazione come nella motivazione; da queste connessioni causali si ritiene che possa essere riconosciuta l'intera struttura, riducibile a leggi, della vita psichica e, quindi, possa essere costruita una psicologia concreta.

15 Ivi, "Osservazioni conclusive".

16 Per un'ampia trattazione di questa fondamentale tematica rimando al volume A. Ales Bello / P. Mangano (a cura di), *...e la coscienza? Fenomenologia Psicopatologia Neuroscienze*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2012, che contiene i contributi dei maggiori studiosi italiani sull'argomento.

17 In particolare l'obiezione della Stein è rivolta contro MÜNSTERBERG, sostenitore di una "psicologia esatta".

È presente, pertanto, in quel modo di procedere un doppio movimento, che parte dal presupposto di una teoria e tenta poi di giustificare la teoria stessa con quegli elementi che sono stati ricavati all'interno della teoria, proponendo, quindi, un'estensione deduttiva a tutto un ambito, il quale risulta rigidamente strutturato. In verità, per la Stein, non si tratta soltanto di sottrarre la psicologia o più ampiamente le scienze dello spirito dalla esemplarità di questo modello, ma di confutarlo anche in relazione alle stesse scienze della natura, come si è già indicato.

È necessario, pertanto, capovolgere l'atteggiamento dell'indagine e non procedere dal metodo alla struttura di un oggetto, ma il metodo stesso deve essere indicato dalla struttura dell'oggetto.

Siamo qui di fronte alla più chiara delineazione dell'indagine fenomenologica che si lascia guidare dalle cose, quindi dall'oggetto, piuttosto che dalla teoria e, pertanto, sostituisce l'analisi alla deduzione. Si tratta di una critica fondamentale alle strutture del pensiero occidentale, per lo meno come si è concretizzato nell'indagine scientifica e nelle filosofie che muovono dall'alto, *von oben*, critica iniziata in questo settore specifico certamente da Husserl, e continuata da Edith Stein.

3. Alle origini della psicopatologia fenomenologica: Ludwig Binswanger

I nomi di Bruno Callieri, Lorenzo Calvi, Eugenio Borgna, psichiatri italiani orientati in senso fenomenologico, che sono attivi – o lo sono stati fino a poco tempo fa, come nel caso di Callieri – sul campo della ricerca e della prassi, appartengono ad una “scuola” denominata, appunto, psicopatologia fenomenologica o *Daseinsanalyse* che si deve ricondurre a Danilo Cargnello, il quale a sua volta si era ispirato all'opera teorico-pratica di Ludwig Binswanger (1881-1966). Questa scuola ha una sua particolare configurazione nel campo della psichiatria, distinguendosi per il suo atteggiamento non naturalistico, non biologistico, in una parola non positivista. Binswanger appartiene a quel grande filone d'indagine che si oppone ad una lettura riduttiva dell'essere umano, lavorando in particolare sul campo delle patologie connesse con i disturbi mentali. Allora dove trovare una chiave interpretativa di tali disturbi se si vuole evitare l'atteggiamento riduttivo? Non è *per accidens* che Binswanger, psichiatra e filosofo, s'interessa di Husserl. Chi legge i suoi testi si trova di fronte ad una sintesi originale di filosofia e psichiatria, tanto che è necessaria una conoscenza approfondita della storia della filosofia per seguire capillarmente le sottili analisi che egli propone. Se è vero che in ogni scienza umana è rintracciabile un'antropologia di base e che spesso tale antropologia è solo implicita e presupposta – forse neppure coscientemente –, nel caso di Binswanger ci si trova, al contrario, di fronte all'esigenza di esplicitare tale inevitabile presupposto, anzi, alla richiesta di una sua elaborazione approfondita; in questa direzione, egli propone un continuo consapevole rimando ad una sua personale presa di posizione e a un'originale prospettiva antropologica¹⁸.

La proposta di un'antropologia filosofica si configura, nella personalità aperta agli stimoli

18 Per lo sviluppo di questa tematica rimando a B.M. d'Ippolito, *La Cattedrale sommersa – Fenomenologia e psicopatologia in Ludwig Binswanger*, FrancoAngeli, Milano 2004.

culturali più disparati, qual è quella di Binswanger, non attraverso un'analisi teorica del disturbo mentale, ma attraverso l'incontro con i singoli esseri umani sofferenti. Egli si chiede come passare dall'universale al particolare, e vice versa, e come inquadrare in termini essenziali un fenomeno patologico, ben individuato nel tempo e nello spazio, seguendo i dettami della ricerca scientifica, quale si è configurata in Occidente. Egli, che è filosofo, conosce le spiegazioni dei filosofi del passato. E, come medico, che vuole interpretare e curare la malattia mentale, va alla scuola di chi sta cercando di entrare nella psiche umana sempre più profondamente per cogliere le cause di quei disturbi, Sigmund Freud. Anche quest'ultimo è, a suo modo, filosofo e antropologo, perché la psicologia, come tutte le scienze d'altra parte, si è separata dal solco della filosofia, ma ha mantenuto inevitabilmente, come si è accennato sopra, legami più o meno palesi, con quell'indagine essenziale che è la filosofia. Ma quale filosofia può essere valida per lo scopo che Binswanger si propone?

I presupposti antropologici della psicoanalisi freudiana e dell'analisi del profondo junghiana, che egli in un primo momento aveva accettato, gli sembrano, in seguito, insufficienti, si orienta, pertanto, verso le indagini fenomenologiche di Husserl e di Heidegger.

Il rifiuto di Freud deriva dal fatto che in lui è presente l'idea dell'*uomo natura*. Questa idea presenta un legame con l'interpretazione proposta nell'età moderna, come prodromo del Positivismo, cioè quella empirista e meccanicista. Secondo Binswanger, Freud riduce la cultura a natura.

È impietoso, e forse riduttivo, il giudizio di Binswanger su Freud? In una certa misura lo è. Ma per valutarlo è necessario tener presente l'incontro di Binswanger con Husserl. E tale incontro ci consente di comprendere la posizione binswangeriana. È a causa di tale incontro che Binswanger sostiene che la dimensione definibile, in modo ampio e generico, "spirituale" dell'essere umano come possedente potenzialità intellettuali che, a loro volta, consentono produzioni culturali, non può essere considerata semplicemente un "epifenomeno" di una base sensuale e naturale, non perché questa base non esista, ma perché è insufficiente a spiegare la complessità della realtà umana. Si tratta di un'affermazione filosofica astratta? La filosofia non è mai qualcosa di astratto, se procede validamente nel contatto con la cosa esaminata, ma in Binswanger questo contatto è ulteriormente stabilito dall'incontro con l'umanità sofferente, che costituisce una "fonte" e una "prova" delle affermazioni teoriche.

3. 1 Sulla fenomenologia

Per capire il lento processo di assimilazione della posizione fenomenologica e il passaggio all'elaborazione di una nuova psicoterapia, è opportuno seguire l'indagine condotta in *Über Phänomenologie* del 1923. Il tratto saliente della fenomenologia, secondo il nostro pensatore, è, in primo luogo, il superamento di una visione naturalistica, quella che tiene prigioniero il *Naturforscher*, il quale si ferma a un mondo di cose e di processi, colti attraverso la percezione sensibile sia interna che esterna. Non si tratta soltanto della contrapposizione fra interiorità ed esteriorità, ma di un modo di procedere che coinvolge e la "cosa" corporea e quella psichica¹⁹. L'autore osserva, però, che ci sono persone che sanno usare un altro stru-

19 L. Binswanger, *Über Phänomenologie* (1923), in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, vol. II, Francke, Bern 1955, p. 14.

mento conoscitivo, immediato, diretto, consistente in una capacità di afferramento spirituale. E questi sono non solo i poeti e gli artisti, ma anche i filosofi, e senza confusione di piani; infatti, l'intuizione non è solo una caratteristica degli artisti, anzi, per ogni ambito di oggetti c'è una conoscenza intuitiva e nell'ambito filosofico questo tipo di conoscenza è stata messa in atto da Husserl, sulle orme di Platone.

Nel caso di Husserl si tratta di contrapporre all'intuizione sensibile, l'intuizione categoriale, cioè l'intuizione dell'essenza, così come è descritta nella VI *Ricerca Logica*, dove categoriale significa "oltre la sensibilità", ma non in senso metafisico, né in senso mistico, neppure in senso kantiano. Si tratta di una regressione al fenomeno della coscienza da esaminarsi senza prese di posizioni teoriche preconcepite, andando al di là delle scienze della natura e di quelle dello spirito. Si può notare che Binswanger comprende validamente la funzione di ulteriorità della fenomenologia husserliana rispetto a tutte le formazioni culturali, la sua funzione "regressiva" alla scoperta della genesi delle conoscenze scientifico-filosofiche, ed anche artistiche.

Binswanger coglie con molta acutezza non solo questo primo passo del metodo fenomenologico, ma anche il secondo, quello più importante sia sul piano filosofico sia per le possibili applicazioni nell'ambito psicoterapeutico, cioè la dimensione trascendentale della coscienza, così come è descritta nelle *Idee per una fenomenologia pura* di Husserl. Egli scrive che il principio fondamentale della fenomenologia consiste nell'individuazione di ciò che è rinvenibile nell'ambito della coscienza, ciò che è immanente²⁰. La percezione esterna è, in realtà, un atto interiore. La regressione all'interiorità si scinde, tuttavia, nella dimensione psichica e in quella trascendentale. È questa la novità e l'importanza di Husserl per la comprensione della stessa psiche. In ciò consiste il guadagno della fenomenologia rispetto ad altre impostazioni, come quella di Freud, che scavano nella psiche, ma non si accorgono della distinzione fra i due ambiti, quello della psiche e quello dei vissuti puri di cui abbiamo coscienza, necessaria per cogliere in modo essenziale quelle che Binswanger chiama le «forme immanenti della coscienza»²¹.

È solo attraverso la messa fra parentesi di concetti come "natura", "realtà"²² che si può procedere all'evidenziazione di tali "forme", cioè di una terza regione fra interiorità ed esteriorità e che si può cogliere, da un lato, il mondo esterno e, dall'altro, lo stesso mondo interiore. Questa "terza" regione, come mi sembra opportuno chiamarla – ciò non è detto da Binswanger –, che sta dalla parte del soggetto, è quella "nuova regione dell'essere", che Husserl ritiene formata dai vissuti di coscienza²³; e del fatto che le forme siano gli *Erlebnisse* lo psicopatologo è del tutto consapevole, come dimostra la citazione in nota di un passo tratto dalle *Idee* di Husserl, nel quale questa espressione è presente²⁴.

Proprio perché ha posto in evidenza tale regione, la scienza che la studia, cioè la fenomenologia pura, può essere, secondo Binswanger, il fondamento non solo della logica, ma

20 L. Binswanger, *Über Phänomenologie*, cit., p. 25.

21 Ivi, p. 28.

22 Ivi, p. 29.

23 Per lo sviluppo di questo aspetto metodologico rimando al mio libro, *Edmund Husserl – Pensare Dio credere in Dio*, Il Messaggero di Padova, Padova, 2005, Cap. I, § 1 e 2.

24 L. Binswanger, *Über Phänomenologie*, cit., nota 1, p. 29.

anche della psicologia²⁵ e questo perché lo psicologo può utilizzare le conoscenze essenziali, apriori, ultime, che il fenomenologo gli fornisce. E ciò vale anche per la psicopatologia, alla quale non basta essere descrittiva dei fatti costatati dal terapeuta, ma deve essere propriamente fenomenologica. Mentre lo psicopatologo, che procedere descrittivamente, classifica un avvenimento psichico abnorme – nel caso preso in esame nella conferenza *Über Phänomenologie* si tratta di un'allucinazione acustica²⁶ – attraverso un sistema gerarchico di segni, al contrario, lo psicopatologo fenomenologo utilizza questi segni per cogliere la *Sache*, l'essenza del fenomeno, ma mai in modo isolato, piuttosto, ponendolo nel contesto della "persona", dell'io, cercando di capire quali siano i suoi vissuti, ma cercando anche di coglierli nella loro struttura essenziale.

Tutto ciò è esemplificato con l'applicazione del metodo fenomenologico nell'ambito dell'autismo. Binswanger è grato a psichiatri come Bleuler per le osservazioni fatte e per la raccolta di dati, non intende sottovalutare la loro importanza; tuttavia, ritiene che sia necessario entrare nella dimensione dell'esperienza vissuta del mondo esterno per comprendere fino in fondo il rapporto fra ciò che è dato percettivamente e ciò che è frutto della fantasia, dell'allucinazione e del delirio per un autista. Si entra, in tal modo, nel territorio della coscienza, attraverso il quale è possibile cogliere come la psiche proceda. In questa direzione è possibile distinguere la psichiatria come una scienza legata ad una visione naturalistica e la psicopatologia fenomenologica.

3. 2 *L'incontro con Heidegger e il ritorno a Husserl*

Binswanger non rinuncerà mai alla lettura della soggettività proposta da Husserl. Questa rappresenta il filo conduttore della sua analisi e dell'elaborazione della psicopatologia fenomenologica, anche quando si orienterà verso Heidegger. In verità, nel saggio *Il significato dell'analitica esistenziale di Martin Heidegger* del 1949, egli sembra quasi rifiutare le acquisizioni fino allora considerate valide, sostenendo che «solo la riconduzione dell'intenzionalità nell'Esserci come trascendenza o essere-nel-mondo, solo con l'inclusione dell'io trascendentale nell'Esserci *fattuale*, si pone la domanda (oggettivo-trascendentale) del *che cosa sia l'essente, che noi stessi siamo*»²⁷.

In realtà, Binswanger avanza una proposta, consistente nel fatto che il legame fra le due posizioni, quella husserliana e quella heideggeriana, trascendentalità ed esistenza, è rappresentato dalla temporalità. Che tale connessione ci sia, è dimostrato dalla genesi stessa di *Essere e tempo*, che sarebbe impensabile senza la lettura e la revisione delle *Lezioni sul tempo* di Husserl, che Heidegger compie, rimanendo fedele sostanzialmente alla prima trascrizione condotta da Edith Stein²⁸.

Si può sostenere che Binswanger non aveva mai abbandonato la trascendentalità per l'esistenza. A suo avviso l'una non esclude l'altra. E proprio perché il filo conduttore è rappre-

25 Ivi, p. 31.

26 Ivi, p. 36.

27 L. Binswanger, *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers* (1949), in Id., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, vol. II, Francke, Bern 1955, p. 265 (traduzione mia).

28 E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), in *Husserliana*, vol. X, a cura di von R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1969.

sentato dalla temporalità, egli lavora sulla dimensione del tempo immanente per cogliere le ragioni dei disturbi mentali, che non sono giustificabili solo come disturbi psichici, ma sono da ricondurre a dimensioni esistenziali profonde. Già nella conferenza *Sulla psicoterapia* egli aveva mostrato la stretta connessione fra la sfera della corporeità, indicata da Husserl, e quella della storia personale, andando oltre l'interpretazione psicologica proposta da Freud, il quale, chiudendosi, a suo avviso, nella dimensione della psiche, era rimasto intrappolato nell'assolutizzazione della *libido*.

Il caso della giovane donna affetta da singhiozzo e il successo conseguito nel curarla, anche attraverso un intervento manuale, lo convinsero della stretta connessione fra il corpo vivente, il *Leib* in senso husserliano, anzi il corpo proprio come *Leib-Ich*, e la *Lebensgeschichte*, la storia personale. I disturbi dell'afonia, prima, e del singhiozzo, dopo, erano legati al rapporto con la madre, perché ella non voleva assimilare, anzi inghiottire ciò che la madre voleva imporle. Questa è una conferma della stretta connessione fra il corpo e l'anima, che noi viviamo in modo più unitario di quello che spesso crediamo. La rabbia della ragazza si esprimeva attraverso l'impossibilità di inghiottire, ma valeva anche l'inverso, in una sorta di circolarità, che caratterizza l'esistenza. La triplicità delle dimensioni del corpo, della psiche e dello spirito nell'unità della persona, già messa in evidenza da Husserl, in particolare nel secondo volume delle *Idee*, diventa il filo conduttore dell'interpretazione esistenziale. Certamente, il *Dasein* heideggeriano non avrebbe mai tollerato tale interpretazione antropologica, anzi, l'accusa di antropologismo che Heidegger scaglia contro Husserl, come ho cercato di indagare altrove²⁹, dimostra come gli esistenziali si allontanino da questo tipo di lettura, che affonda le radici in una lunga tradizione, ma che da Husserl è sostenuta sulla base dell'analisi degli atti vissuti coscienziali.

È nel testo del 1960 *Melanconia e Mania*, che il ritorno a Husserl si manifesta in tutta la sua pienezza, ma la lezione heideggeriana non è dimenticata: si è attuata una specie di sintesi, o meglio di scelta di alcuni aspetti che possono essere considerati compatibili.

3. 3 *Quale antropologia? Binswanger fra Husserl e Heidegger*

La scelta di Binswanger è di tipo antropologico, perché questo gli serve per capire che cosa accade nell'essere umano e, se non si accettasse che è costituito da corpo, psiche e spirito, non si potrebbe cogliere il significato della malattia. È vero che la malattia si delinea come qualcosa che connota fortemente l'esistenza e non solo la psiche, ma si manifesta a livello corporeo, psichico e spirituale.

L'originalità dello psicopatologo consiste nel fatto che, attraverso l'analisi dell'esperienza "vissuta" in senso husserliano, giunge ad individuare le strutture del *Dasein*, secondo la lezione heideggeriana. Ma è chiaro il perché nei *Seminari di Zollikon* Heidegger contesti il tentativo di Binswanger di elaborare un'"analisi psichiatrica dell'esserci" che tagli i ponti con l'ontologia, così come egli l'intendeva. D'altra parte, come procedere in una tale analisi senza rintracciare le strutture dei "mondi" dei malati mentali? E come entrare in questi mondi e studiarne i momenti costitutivi, se non rintracciando le strutture degli atti vissuti? Ri-

29 Cfr. A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, cit., *Edmund Husserl*, 4.4., "L'antropologia fenomenologica".

prendendo, cioè, proprio quella dimensione antropologica, descritta fenomenologicamente, che Husserl aveva posto in evidenza?

Nell'*Introduzione a Melanconia e Mania* egli sostiene che, per giungere all'analisi strutturale dei mondi schizofrenici, come oggettualità costituita, è necessario pervenire «[...] al rapporto fra il mondo inteso come “universo di trascendenze costituite” e i momenti “strutturanti” o costitutivi di quest'universo, al rapporto tra *noema* intenzionale e *noesis* intenzionale, tra prodotto trascendentale e produrre trascendentale, tra vita vissuta e vita vivente o agente»³⁰. E, per cogliere il “difetto” del corso dell'esistenza nella psicosi maniaco-depressiva, bisogna tener presente un rilievo fondamentale proposto da Husserl in *Logica formale e trascendentale*: «il mondo reale esiste solo nella presunzione costantemente prescritta che l'esperienza continui costantemente nel medesimo stile costitutivo»³¹.

Questa presupposizione non psicologica, ma trascendentale, cioè costitutiva strutturalmente di ogni essere umano, è il punto di riferimento per la comprensione dei difetti, delle mancanze o delle alterazioni dei mondi dei malati mentali. Binswanger osserva che l'*epoché* fenomenologica colpisce anche la psicologia, che è messa fra parentesi, ma non cancellata (si può supporre un riferimento a Freud?). La tesi che egli vuole sostenere è che la nuova scienza, elaborata attraverso la metodologia fenomenologica, non è una scienza dell'esperienza interna né una psicologia dei vissuti, né una fenomenologia del tempo e dello spazio vissuto, ma una fenomenologia trascendentale. È la “terza” dimensione, quella degli *Erlebnisse*, alla quale ho fatto riferimento sopra.

3. 4 La psicopatologia fenomenologica

Le nozioni fondamentali, che sono applicate ai casi di melanconia e mania esaminati, sono quelle di intenzionalità, di tempo, di appresentazione. Attraverso di esse è possibile il confronto, in un continuo rimando di conferma reciproca, dal mondo degli esseri umani “disturbati” a quello dei “normali”.

L'analisi di Binswanger della melanconia e della mania si muove sul piano dell'accadere trascendentale del *Dasein*; non si tratta, infatti, di far derivare la sintomatologia clinica, l'autoaccusa melanconica, «[...]dalle “dominanti strutturali della personalità”, dalla costituzione caratterologica e somatica, dal temperamento, dall'ereditarietà ecc.»³² è necessario rivolgersi al tempo e all'intenzionalità, cioè, come si è già indicato sopra, ai momenti intenzionali costitutivi degli oggetti temporali, messi in evidenza da Husserl: *protentio*, *intentio* e *praesentatio*. Essi sono inseparabili, benché distinti. Presente, passato e futuro confluiscono in ogni momento del *Worüber*, da intendersi come ciò che stiamo facendo e che abbiamo intenzione di fare, il *tema* del nostro fare – Binswanger riporta l'esempio, relativo al nostro parlare, che ha bisogno del ricordo, della finalità del dire e dello stare dicendo.

Nei casi clinici di melanconici esaminati emerge chiaramente che i disturbi dei pazienti

30 L. Binswanger, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Neske, Pfullingen 1960, tr. it. di M. Marzotto, *Melanconia e Mania. Studi fenomenologici*, Boringhieri, Torino 1971, p. 22.

31 Ivi, p. 23.

32 Ivi, p. 32.

sono legati alla mancanza di un *Worüber*, di un tema che abbia una sua consistenza sul piano temporale-intenzionale.

Poiché il mondo reale esiste solo nella presunzione che l'esperienza continui come si è già presentata, nel caso della melanconia, lo stile dell'esperienza si configura come lo stile della perdita, perdita della continuità che caratterizza l'esperienza naturale. Si può capire, in tale modo, perché ciò conduca all'impulso del suicidio. La descrizione che lo scrittore Reto Ross fa dello stato depressivo, in cui si è trovato, è, secondo Binswanger, particolarmente indicativa della diversa sensazione del vivere. Perdita del dominio di sé, inutilità degli sforzi della volontà, ricerca di un'ancora di salvezza, disperazione e speranza si alternano e, quando non c'è più un *Worüber*, uno scopo, si affaccia «la piena e univoca determinazione del suicidio»³³. Reto Ross «pose fine ai suoi giorni impiccandosi»³⁴.

Proprio a proposito dell'angoscia melanconica, Binswanger si allontana decisamente da Heidegger, dichiarando l'insufficienza del modo di intendere questo esistenziale da parte del filosofo per la comprensione della patologia.

La differenza è sottile, ma importante: l'angoscia descritta dai filosofi, da Heidegger come da Kierkegaard, non mina radicalmente la struttura del *Dasein*, è semplicemente ancorata ad esso, il quale, però, *resiste e ritrova se stesso*, mentre nell'angoscia melanconica “il fuggire è dappertutto”. Anzi, nel caso della patologia si potrebbe parlare di un “modo difettoso” dell'angoscia nel senso di Heidegger. Se si guarisce dall'angoscia si torna alla vita; e qui si ritrova la dimensione della vita, che Heidegger aveva contestato e che, invece, è presente nella descrizione fenomenologica husserliana.

Per comprendere l'altra psicosi, che è la mania, Binswanger si rivolge ancora a Husserl e, in particolare, alla dottrina dell'*alter-ego*. La descrizione condotta da Husserl gli sembra più penetrante e puntuale di quella di Scheler – la proposta del *Mit-sein* di Heidegger non è presa in considerazione. La prima distinzione, che egli accetta, è quella relativa all'individuazione della sfera primordiale e originaria, esaminata da Husserl nelle *Meditazioni Cartesiane* e quella dell'altro, raggiunta attraverso l'atto del rendere-co-presente. Si tratta di un'analogia, che non ha nulla a che fare con una mediazione teorica e argomentativa. È il raggiungimento diretto dell'altro come alter-ego. E ciò inizia dalla rappresentazione del *Leib* dell'altro, del suo corpo proprio o corpo vivente. Si attua, in tal modo, una *Paarung*, un appaiamento che non è un duplicato dell'io, perché il corpo estraneo non è vissuto come il corpo proprio, ma solo rappresentato. L'esperienza dell'altro si attua in me, ma non è primordiale; tuttavia, consente la comprensione dell'altro e lo stabilirsi di una vita in comune. Ma è proprio in questo processo spontaneo e caratterizzante la vita associata che si manifestano le alterazioni che conducono alla mania. Essa consiste nell'incapacità di stabilire rapporti intersoggettivi, perché è il proprio io ad essere disturbato: due sono i momenti significativi, l'impossibilità di un'autentica appresentazione e l'incapacità di temporalizzazione. L'altro, al quale il maniaco, al contrario del melanconico, si rivolge, non è colto come *alter ego*, ma diventa un semplice *alius*, un estraneo, fino a giungere, nei casi più gravi, ad una cosificazione dell'altro. Non si tratta della manifestazione di odio o di rancore, come potrebbe essere interpretato il comportamento di alcuni internati colle-

33 Ivi, p. 58.

34 *Ibidem*.

rici, cioè un fenomeno psichico, ma «[...] soltanto il furore contro un ostacolo, contro un qualche cosa che si frappone sul loro cammino»³⁵.

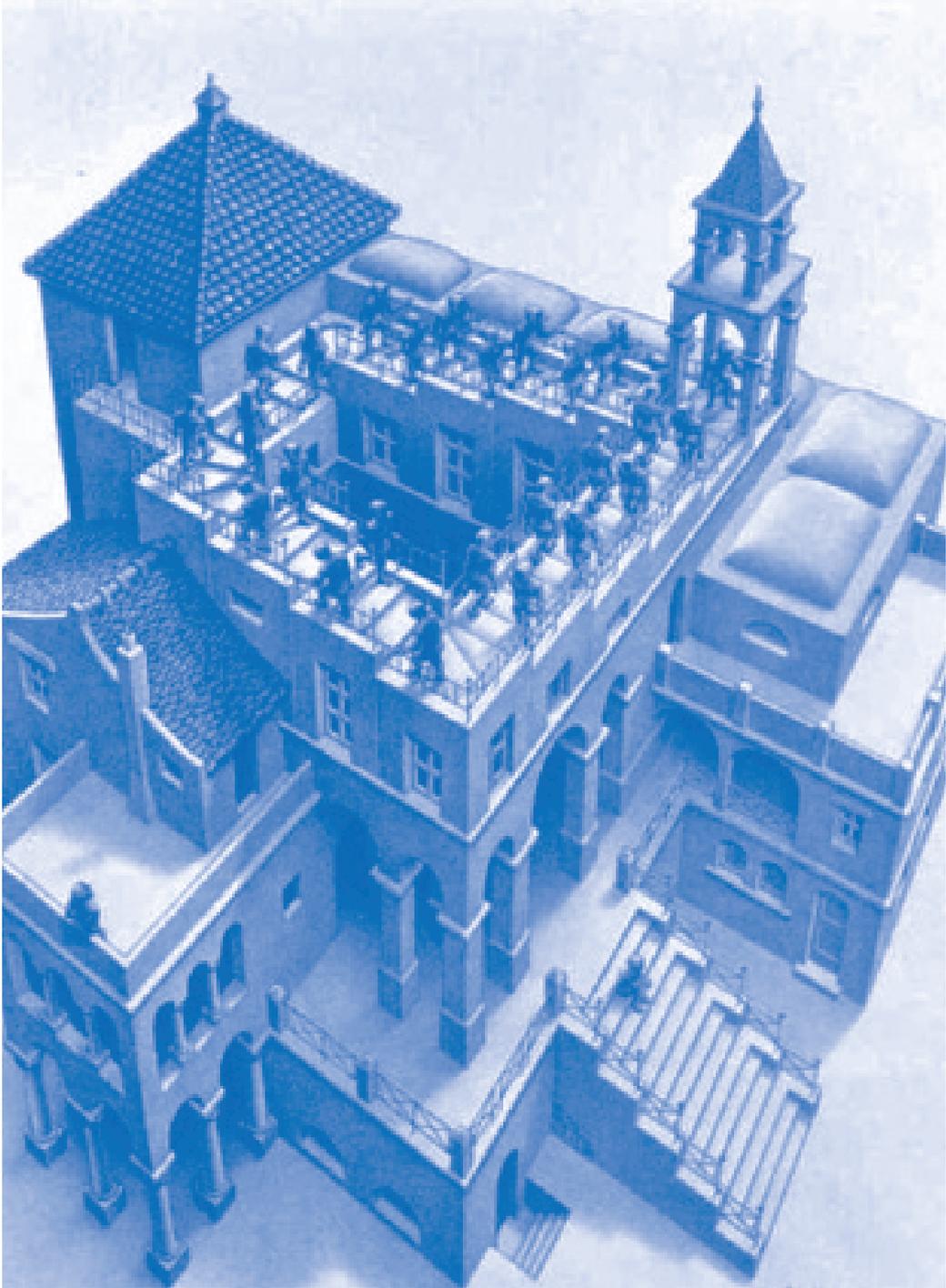
3. 5 *Il ruolo di Binswanger nella storia della psicopatologia*

È la gigantesca vivisezione della coscienza compiuta da Husserl che consente a Binswanger di elaborare una psicopatologia fenomenologica, che sia anche una psicoterapia. Nella circolarità fra metodo e fenomeno consiste la riprova della non astrattezza dell'indagine fenomenologica. La sua valenza antispeculativa trova una conferma non solo nella delineazione teorica della psicopatologia del nostro pensatore, ma nella sua prassi terapeutica. Che si possa fare filosofia rimanendo fedeli ai fenomeni esaminati, in modo tale da poter agire anche sugli stessi, costituisce un inveramento della posizione husserliana. Quest'ultima non perde certamente la sua consistenza teoretica, se si mostra efficace sul piano della prassi, al contrario, la sua originalità nella storia del pensiero umano è mostrata proprio dall'applicazione che se ne fa in molti ambiti del sapere e dell'agire.

Il caso della psicopatologia di Binswanger è emblematico, ma egli non avrebbe potuto mostrare l'efficacia della fenomenologia, se non avesse compreso fino in fondo la novità del metodo husserliano. Si tratta di uno dei pochi pensatori che abbia individuato il punto cruciale della nuova impostazione, l'importanza teorica della evidenziazione della sfera degli *Erlebnisse*, con la sua ricaduta sul piano della prassi.

Da questo si traggono per lo meno due conseguenze tra loro connesse. La prima riguarda l'indicazione indiretta, ma importante, della presenza di un'antropologia già nelle analisi husserliane, che emerge attraverso la personale proposta di Binswanger, d'altra parte, fortemente ancorata a tale antropologia. La seconda concerne la psicologia come scienza. E qui si gioca anche il rapporto con Freud. Nessuna impostazione scientifica può ignorare il passaggio attraverso la sfera degli *Erlebnisse*. Questa è la tesi sostenuta da Husserl. Binswanger non è così radicale, perché gli interessa un settore d'indagine specifico, ma ritiene che per la psicopatologia come scienza sia necessario passare attraverso quella sfera. Ciò consente a Binswanger di ricondurre le psicopatologie ad un'interpretazione globale dell'essere umano facendosi "aiutare" da due filosofi d'eccezione, riuscendo forse un po' audacemente, ma certo genialmente, a porre una relazione fra gli aspetti centrali della loro ricerca.

35 Ivi, p. 84.



Emilio Baccharini

METTERE IN SCENA IL MONDO

ABSTRACT: Putting the world on stage

The essay seeks to identify the professional figure of the philosophical practitioner. It raises the question of what it means to “philosophize”; whether it is simply a profession or a vocation. Following the route traced by Husserl it poses again the question of the truth link and the problem of meaning.

Key words: Phenomenology, Meaning, thought.

Premessa

Iniziamo la nostra riflessione cercando di avere quantomeno chiari i significati dei termini su cui verterà il nostro ragionamento, prima di entrare nello specifico di una *filosofia della consulenza filosofica*. Nella seconda parte del titolo che ho dato a queste note è indicata l'attività specifica della consulenza, almeno come a me appare e come cercherò di motivare. Chiaramente le domande che restano sullo sfondo sono essenzialmente due: *che cos'è la consulenza filosofica? e perché la consulenza filosofica?* Naturalmente è proprio l'aggettivo *filosofica* che costituisce il problema. Sul Dizionario Treccani ai termini corrispondenti leggiamo:

Consulente: Professionista a cui si ricorre per avere consiglio o chiarimenti su materia inerente alla sua professione (sing. esperto, specialista, competente, perito, consigliere)

Filosofo: Chi professa la filosofia; chi si dedica cioè abitualmente allo studio dei problemi che formano oggetto dell'attività speculativa nei suoi vari aspetti o in alcuno dei suoi aspetti particolari [...] genericamente, chi si occupa di studi di filosofia, o anche chi, senza dedicarsi attivamente a tali studi, mostra di avere mente adatta al ragionamento filosofico.

Filosofia: Nella tradizione occidentale, termine che, a partire da un primo significato di desiderio di cultura e di conoscenza in generale, si specifica, già all'epoca della filosofia classica greca, come quell'attività del pensiero (identificantesi con il *filosofare*) che tende a ricercare quanto rimane stabile in ogni esperienza e costantemente valido come criterio dell'operare, finendo quindi con l'indicare il risultato stesso della ricerca: di qui il significato di forma di sapere che tende a superare ogni conoscenza settoriale per attingere ciò che è costante e uniforme al di là del variare dei fenomeni, al fine di definire le strutture permanenti delle realtà di cui l'uomo ha esperienza e di indicare norme universali di comportamento. Più in particolare, con Aristotele, è specificamente la ricerca dei principî e delle cause prime e trova il suo vertice nella *filosofia prima* (detta più tardi *metafisica*), cioè nella scienza speculativa superiore alla fisica e alla matematica, avente per oggetto ciò che è eterno, immobile, separato, ovvero l'essere in quanto essere e le sue proprietà essenziali. In tempi moderni la concezione della filosofia come sapere assoluto è stata fortemente limitata dallo

sviluppo delle singole discipline scientifiche, ma anche dall'approfondimento delle diverse problematiche proprie del pensiero filosofico; cosicché compito della filosofia è oggi, per lo più, quello di chiarire problemi metodologici ed epistemologici, legati a specifici ambiti disciplinari, in costante rapporto con le scienze della natura e quelle umane.

Stando a queste definizioni il *consulente filosofico* è quel “professionista, (esperto, specialista, competente, perito, consigliere) a cui si ricorre per avere consiglio sulla materia inerente alla sua professione”, cioè la filosofia. Questa, a sua volta, come abbiamo letto, è «quell'attività del pensiero (identificantesi con il *filosofare*) che tende a ricercare quanto rimane stabile in ogni esperienza e costantemente valido come criterio dell'operare, finendo quindi con l'indicare il risultato stesso della ricerca: di qui il significato di forma di sapere che tende a superare ogni conoscenza settoriale per attingere ciò che è costante e uniforme al di là del variare dei fenomeni, al fine di definire le strutture permanenti delle realtà di cui l'uomo ha esperienza e di indicare norme universali di comportamento». Il filosofo è, quindi, l'*esperto dell'universale e del necessario*, o anche dell'*immutabile*. Sentiamo risuonare in queste affermazioni la prospettiva classica che abbiamo appresa da Platone (si veda il *Teeteto*, il *Fedone* o la *Repubblica*) o di Aristotele (*Metafisica*). In termini diversi, ma che in qualche modo anticipano l'idea della “filosofia come scienza rigorosa” di Husserl, particolarmente preziosi sono alcuni passaggi della *Vorrede* della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel dove si legge:

Riguardo alla filosofia sembra oggi prevalere il pregiudizio secondo cui ognuno sarebbe in grado di filosofare e di dire la propria sulla filosofia [...]. Un tale pregiudizio asserisce che ciascuno recherebbe in sé l'unità di misura, vale a dire, la ragione naturale [...]. Sembra proprio che il possesso della filosofia venga posto ormai nella mancanza di nozioni e di studio, e che la filosofia cessi dove questi cominciano. La filosofia, d'altra parte, viene spesso considerata come un sapere formale e vuoto di contenuto. Di conseguenza, non ci si rende conto che merita il nome di verità solo ciò che viene prodotto dalla filosofia [...]. Solo nel lavoro del concetto è possibile guadagnare pensieri veri e comprensione scientifica. Soltanto il lavoro del concetto può produrre l'universalità del sapere. E tale universalità non ha nulla a che vedere con la volgare indeterminatezza e indigenza del senso comune, ma è conoscenza coltivata e compiuta; né coincide con la straordinaria universalità paritorita con i talenti della ragione corrotti dall'indolenza e dalla vanagloria del genio, ma è la verità maturata nella sua forma indigena, originaria. L'universalità del sapere è la verità suscettibile di essere proprietà di ogni ragione autocosciente¹.

Hegel rivendica alla filosofia una peculiarità e un compito che, al di là di Hegel, varrebbe la pena recuperare. Da sempre è proprio chi si professa filosofo che non è in grado di “mostrare” con sufficiente chiarezza il *chi è il filosofo?* perché la domanda alla terza persona coincide con una più imbarazzante domanda alla prima persona *chi sono io in quanto filosofo?* Questa particolare ricorsività dell'identità del filosofo è dovuta proprio alla difficoltà di individuare l'atto corrispondente che definisce l'identità e quindi l'oggetto che di questo atto costituisce il riempimento.

1 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, pp. 133-135 e 139.

1. Fare il filosofo: una crisi di identità

Che fa il filosofo, se *fa qualcosa*? Per rispondere a questa domanda dovremmo preliminarmente rispondere alla questione più elementare da cui l'altra deriva: *Chi è il filosofo*? Se è vero che *actio sequitur esse* le due questioni debbono necessariamente essere tenute unite. Inoltre se l'*agere* trova il proprio statuto nell'*esse*, non si può prescindere dall'altro dato, a mio avviso altrettanto originario, che *quidquid agitur propter finem agitur*. Il fare non può prescindere dall'essere e deve essere orientato da un'*intentio* che lo struttura dall'interno, ne costituisce il senso. Forse è proprio questo il nucleo problematico maggiore: qual è l'intenzionalità propriamente costitutiva dell'atto filosofico? Vale, tuttavia, la pena tentare un percorso fenomenologico che cerchi di risalire all'*eidos* passando dall'evidenza dell'*actio*.

Possiamo parlare di carattere epistemologico della filosofia, qual è la struttura eidetica che le dà senso? In maniera icastica potremmo rispondere che compito della filosofia è la ricerca della genesi, ricerca delle motivazioni intenzionali nascoste che costituiscono il senso. Si potrebbe anche dire che compito del filosofo è vedere l'origine o, come dicevano i Greci l'*archè*. Fin dalla sua origine lo specifico della filosofia è quello di *logon didonai tes ousias* (rendere conto dell'essenza) e ciò pone una domanda ulteriore: quali sono gli strumenti attraverso cui si rende ragione, si dà senso, si giustifica (altrettanti verbi significativi nei vari momenti della storia del pensiero); che cos'è la *donazione di senso*? Potremmo rispondere in maniera sibillina che la donazione di senso è quell'operazione attraverso cui si stabiliscono delle correlazioni di grande interesse, quali: essere coscienti – essere nella coscienza – vivere desti nella presenza di sé a sé.

Qual è lo strumento “professionale” del “fare filosofia”? Banalmente, ma non ingenuamente rispondiamo che è il pensiero. Il *filosofo è colui che pensa*, cioè colui che compiendo un'operazione di chiarificazione porta la vita e l'ingenuità della vita alla dimensione del pensiero. Ma che significa pensare e in che misura esso è un agire? Possiamo suggerire che l'atto specifico del pensare consiste nel mantenere costantemente aperto lo spazio della totalità e della totalità dell'esperienza come ci ha insegnato Kant apertura che, dal punto di vista della struttura esistenziale, consiste nell'apertura del desiderio.

D'altra parte nell'esercizio del pensiero ci si confronta con il limite, si pensa il limite e in questo orizzonte si apre lo spazio manifestativo e rivelativo-dialogico della verità. Proviamo ad analizzare brevemente qualcuno dei caratteri della filosofia.

Tutte le scienze hanno uno specifico oggetto di indagine che le qualifica e insieme le definisce, fornendo ad esse la loro giustificazione, che chiamiamo “statuto epistemologico”. Anche la filosofia, fin dal suo primo costituirsi nel mondo greco, ha avuto la pretesa della scientificità. Ma qual è l'oggetto della sua indagine, l'ontologia regionale che assicurandole il terreno le fornisce insieme la giustificazione? Oppure, la filosofia è quella scienza particolarissima che si definisce per la mancanza di un oggetto determinato, non appartiene ad alcuna regione, e ciò nonostante può esigere e pretendere il rigore della scientificità?

Queste domande sono le domande perenni che la filosofia si è posta nel corso del suo sviluppo storico e riguardano il suo stesso diritto ad essere. È ciò che oggi, ponendo una *quaestio juris*, denominiamo *crisi di legittimità*; eppure la filosofia continua ad essere sicura della sua insostituibilità ed ineliminabilità. Tale coscienza va da Platone-Aristotele fino a Kant o Husserl.

Fermiamoci a riflettere sulla cosiddetta *crisi di legittimità*. La filosofia ha una particolare dimestichezza con la crisi. Il suo stesso essere si esercita come *funzione critica*. Crisi non è soltanto un momento negativo di frattura di un equilibrio raggiunto. *Crisis* ha la stessa etimologia di critica, il verbo greco *crinein* (= distinguere, sceverare, secernere, separare, ma anche giudicare) e penso di poter affermare tranquillamente che la critica genera la crisi. Questo esercizio critico è però teleologicamente guidato e orientato da una *filia*: che fa dire a Platone che il filosofo è l'“amico delle idee”. Da questi primi elementi possiamo concludere che la filosofia è *volontà di verità* che si concretizza non nell'appiattimento nell'ovvietà, ma nell'esigenza di porre la differenza. Tuttavia, non ci possiamo nascondere che oggi l'interesse per la filosofia che anima le “pratiche filosofiche” nasce proprio dalla percezione della crisi della filosofia, che manifesta una più radicale crisi antropologica.

Quando si parla di *legittimità* si può pensare a una legittimità conseguente a una legittimazione estrinseca, fondata cioè su una norma estrinseca. Più rigorosamente però il concetto di legittimità rimanda a una più fondamentale esigenza di *rendere ragione* (*logon didonai*, direbbe Platone). La crisi della filosofia pertanto consisterebbe in una incapacità di dare ragione di se stessa, cioè in ultima analisi di mostrare il suo “oggetto scientifico”.

Porre un oggetto significa però rimanere nell'ambito dell'ovvietà del già dato senza interrogare questo dato oggettivo stesso sul suo senso d'essere. Ogni scienza, nell'uso corrente del termine, usa l'oggetto, lo manipola, è in fine un sapere strumentale. La filosofia al contrario, “guarda” l'oggetto in modo epifanico, il suo sapere è strutturalmente rivelativo. Rivelazione del significato e del modo d'essere non più soltanto dell'oggetto in *individuum*, ma nella totalità d'essere che il singolo oggetto manifesta. Siamo così giunti all'“oggetto” proprio della filosofia: la totalità dell'essere e degli enti o, più precisamente, il senso d'essere dell'ente. Ma è evidentemente impossibile, se questo è l'oggetto della filosofia, dichiararlo, poiché né la totalità dell'essere né il senso d'essere dell'ente sono concretizzabili in un *hic et nunc*. Si collocano piuttosto nel dominio teoretico della differenza. Ciascuno di noi si è almeno una volta sentito in imbarazzo di fronte alla domanda sulla propria “professione”.

Riprendiamo ancora una volta le domande: che fa il filosofo? di che cosa si occupa la filosofia? Idealmente potremmo rispondere con Husserl: «La filosofia trascendentale è un'arte quanto mai inutile che non è di alcun aiuto ai signori e padroni di questo mondo, agli uomini politici, agli ingegneri, agli industriali. Ma forse non le si imputerà a difetto che essa ci liberi sul piano teoretico dall'assolutizzazione di questo mondo e che ci apra l'unica possibile porta d'ingresso scientifica al solo mondo vero, nel senso più alto del termine, al mondo dello spirito assoluto. E forse essa costituisce anche la funzione teorica di una prassi e precisamente di quella prassi per la quale devono compiersi gli interessi supremi e ultimi dell'umanità»².

Possiamo dire che oggi la ragione ha perso la fiducia nella possibilità di dare significato al mondo e alla vita attraverso un'autoresponsabilità che indica soprattutto la volontà di non cedere, di non rinunciare, di continuare a lottare per il senso dell'umanità e per il proprio senso. Se la crisi della ragione è l'indice di un processo di decomposizione della ragione teorica nella ragione tecnica possiamo anche accettarla, ma proprio per recuperare la capacità teoretica, la capacità di guardare con occhio meravigliato prima e disincantato poi, al mondo; all'uomo, alla vita di questi in esso. Ciò però significa recuperare il senso del far filosofia, di

2 E. Husserl, *Erste Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1959, vol. II.

porre domande.

Il filosofo è l'uomo perennemente inappagato, alla continua ricerca del *perché*. Ciò tuttavia non per uno sterile problematicismo inconcludente, ma per una passione euristica, per una passione per la verità e il fondamento che è volontà di consapevolezza, di coscienza desta, di vita in profondità. In questo senso il filosofo ha oggi la profonda responsabilità di denunciare l'irrazionale, l'inumano e insieme il compito arduo di essere la cattiva coscienza dell'uomo che si assopisce, si adagia, si lascia andare soddisfatto.

In questo compito di denuncia consiste l'insostituibilità e insieme l'ineliminabilità della filosofia. Sul piano del soggetto che filosofa poi, la filosofia è orientata all'acquisizione di un'autoconoscenza che è autocomprensione e autoresponsabilità. Il motto delfico, com'è noto, recitava "conosci te stesso!" e tale è sempre stato il compito, l'idea teleologica dell'uomo che filosofa a cui Edmund Husserl ha dedicato pagine mirabili per indicare l'orizzonte di un'esistenza filosofica. Egli scrive:

[...] la filosofia non può per principio sorgere dall'attività conoscente ingenua, bensì soltanto da libere prese di coscienza di sé o piuttosto da libere prese di coscienza di sé del soggetto conoscente, solo dalla radicale chiarezza riflessiva su se stessa e su ciò che il soggetto, come soggetto filosofico propriamente desidera, così come sulla via e sulla metodica che conformemente deve seguire nella realizzazione. Per poter realizzare una filosofia, l'io filosofante deve divenire per se stesso tema della volontà, ciò significa, ma soltanto in sequenza successiva, che esso deve divenire per se stesso il primo tema della sua conoscenza, cioè deve, sulla base di una certa appercezione metodica, comprendersi come io trascendentale o io puro e in questo deve trovare il campo fondamentale del suo lavoro teoretico. [...] Se consideriamo *la forma di vita abituale di colui che diviene filosofo* istituita da questa decisione, essa si caratterizza come la forma di una vita di conoscenza in una perfetta e continua auto responsabilità³.

L'autoresponsabilità, su cui insiste Husserl, non è una narcisistica ricerca di autonomia etico-teoretico-esistenziale, ma è piuttosto la "piena volontà" di realizzare ciò che sta nell'etimologia del termine che designa la Sua professione, "filo-sofia", amore della sapienza; è, ancora, la tensione del confronto diretto con questa "sofia". Il filosofo «è motivato dall'amore della saggezza, dal quale egli prende il nome e che, innanzi tutto, non è altro che amore della verità scientifica, vissuto alla maniera di una devozione abituale al dominio di valore della verità incluso nell'essenza della sfera del giudizio. Anch'egli si lascia determinare da questo amore della verità per una permanente decisione di vita che è rivolta a ciò che di più grande e di migliore c'è in questo regno della verità, nei limiti delle sue possibilità pratiche»⁴.

La bidirezionalità del rapporto "verità-filosofia" implica però, per la totalità e assolutezza di dedizione che richiede, che *non si può essere filosofi solo per professione* ma che si è filosofi *solo per vocazione*: «[...] che abisso tra professione nel senso quotidiano del termine e professione come vocazione. In effetti – c'è una distanza abissale; infatti la dimora di questa professione autentica è il *topos ouranios* dell'idea assoluta, dell'assoluto o puro valore in contrapposizione al valore puramente presunto, anche se, d'altronde, questo possa

3 Ivi, pp. 8-9.

4 Ivi, p. 13.

contenere in sé qualcosa dell'autenticità, ma certamente non la perfezione»⁵. Torneremo su questi dati che potremmo racchiudere nella espressione del *filosofo come figura esemplare*⁶.

2. La filosofia come lotta per il senso dell'umanità

La volontà di vita filosofica delineata da Husserl non vuole però significare un'aristocratica e quasi monastica chiusura e disprezzo. Realizzare la propria conoscenza di sé ed autoresponsabilità è sinonimo di innalzamento in sé di tutta l'umanità che ciascuno porta in sé come membro della stessa specie. La teoresi filosofica assume in tal modo un risvolto antropologico che le è poi connaturale. Che significa concretamente oggi, "lotta per il senso dell'umanità"? È ormai quasi una banalità ascoltare denunce dell'inumanità che ha investito il nostro tempo; ma il compito urgente della filosofia è allora quello di ricominciare a pensare all'uomo non più nei termini del sistema consequenziale. Pensare l'uomo e pensarlo dentro la crisi, crisi epocale del nichilismo. Inventare o reinventare l'uomo può essere oggi la valenza che assume l'autoresponsabilità, la sfida lanciata alla filosofia. Inventare significa "trovare", "scoprire" (*invenio*); bisogna scrollarsi di dosso millenarie stratificazioni culturali che hanno offuscato l'immagine dell'uomo greca, ma anche e forse soprattutto biblica, per recuperare un prototipo che consenta una ripresa per elaborare nuovi pensieri.

La filosofia è il pensiero dell'uomo sull'uomo. E questo si presenta come un compito immane e forse come la più rischiosa contraddizione del nostro tempo. Il pensiero moderno si è sempre più caratterizzato come autoposizione del soggetto, come pensiero trascendentale, cioè come quel pensiero che ha cercato di trovare in se stesso il proprio senso. L'"uomo è misura di tutte le cose" potremmo ripetere con Protagora. Ciò vale però finché la ragione umana ha fiducia in se stessa, nelle sue capacità e insieme ha la coscienza feconda dei suoi limiti. Oggi però siamo investiti da una crisi di negatività e di sfiducia che sono l'indice di uno scetticismo pratico e teoretico, sintomi di stanchezza che trovano riscontro in una più generale crisi di valori. Che senso ha allora per noi oggi il fare filosofia?

La dimensione filosofica dell'esistenza è perciò, per Husserl, la capacità della vita di *essere desta*; vivere desti significa "vivere una vita personale in quanto io", significa staccarsi e abbandonare la vita naturale "caratterizzata da un vivere diretto e ingenuo nel mondo". Da questo distacco nasce l'atteggiamento teoretico come recupero del greco *thaumazein*, cioè come capacità di meraviglia e di stupore, da un lato, ma anche come funzione critica dall'altro. Husserl è convinto che solo il recupero dell'atteggiamento teoretico sia garanzia di un ritorno alla vita significativa. Nella celebre conferenza di Vienna del 1934, che insieme a quella di Praga dello stesso anno, costituirà il nucleo originario della sua opera postuma, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, egli aveva detto:

Le uniche battaglie veramente significative del nostro tempo, sono le battaglie tra un'umanità che già è franata in se stessa e un'umanità che ancora è radicata su un terreno e che lotta appunto per questo inserimento o per uno nuovo. Le vere battaglie dell'umanità europea sono *lotte tra filoso-*

5 *Ibidem.*

6 Per un approfondimento ulteriore mi permetto di rimandare al mio saggio *Decidersi per la verità* pubblicato su «Archivio di Filosofia» 2012, numero monografico dedicato alla *Decisione*.

fie, cioè tra le filosofie scettiche – o meglio tra le non-filosofie, che hanno mantenuto il nome, ma hanno perso la coscienza dei loro compiti – e le vere filosofie, quelle ancora vive. Ma la vitalità di queste ultime consiste in questo: esse lottano per il loro senso vero e autentico e perciò per il senso di un'autentica umanità. Portare la ragione latente all'autocomprensione, alla comprensione delle proprie possibilità, e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità di una metafisica – è questo l'unico modo per portare la metafisica, cioè la filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione⁷.

Recuperare la passione dell'uomo per se stesso e per il suo mondo è quindi la ricerca che oggi la filosofia deve condurre e ciò per ridare un senso all'uomo che si domanda "chi sono?".

3. *La filosofia come problema e l'improblematizzabile*

Come si sa una delle definizioni più felici della filosofia, date da Husserl, nel tentativo di stabilirne la rigorosa scientificità, è *Archäologie*

poiché – egli scrive – essa intende esplorare sistematicamente questo luogo originario ultimo che contiene in sé tutte le origini dell'essere e della verità; e in seguito una tale archeologia ci deve insegnare, a partire da quella sorgente originaria di tutte le intenzioni e validità, che ogni specie di conoscenza può essere elevata alla forma razionale suprema e ultima, quella della fondazione assoluta, della giustificazione assoluta, della chiarificazione ultimamente pensabile del senso e della dimostrazione della sua legittimità; a una forma quindi, nella quale essa può, con assoluta buona coscienza, essere acquisita originariamente come compiuta, cioè non soltanto come valida, ma valida in modo definitivo ed essere messa da parte una volta per tutte come qualcosa con cui non si ha più nulla a che fare⁸.

Questa nelle intenzioni di Husserl la filosofia, paradossalmente però la scienza dei principi radicali trova proprio nel suo *telos* la sua problematicità. In effetti è ciò che l'odierno sviluppo delle scienze ha sempre più messo in evidenza attraverso l'enfaticizzazione dei metodi. Il metodo delle scienze da ipotetico si fa assertorio, mentre la filosofia non potrà mai giungere a un sapere orientato da leggi e principi assertori. Già Kant ha rilevato con estrema chiarezza la logica interna della scienza e la dialetticità della metafisica in ambito teoretico. La scienza si serve di giudizi determinanti poiché opera nel determinato, la filosofia invece, esige una *determinazione completa*; che in quanto tale va al di là non solo della possibilità di determinazione, ma oltre anche la determinatezza e finitudine del soggetto che pone e vive l'esigenza di assolutezza e di radicalità. È il limite del trascendentale, limite costitutivo e strutturale, che proietta il soggetto oltre la propria soggettività. La filosofia ha sempre operato entro questa oscillazione tra la determinazione e l'impossibilità di determinare l'ulteriore, ciò che non si dà e che pure è ontologicamente fondante lo stesso darsi di ciò che si dà nella determinazione. In questa dialetticità la filosofia nomina la trascendenza come ulteriorità. Ma ciò non soltanto nel senso etimologico dello stare al di là, bensì nella pregnanza di significato che la filosofia ermeneutica ci ha ormai educato a considerare. L'ulteriore è ciò che è pre-

7 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, Bompiani, Milano 1961, p. 44.

8 E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., vol. II, pp. 29-30.

sente pur non venendo a manifestazione, è l'irrapresentabile presente nella rappresentazione come *telos* intenzionale. Ma come è allora possibile cogliere questa ulteriorità come totalità di senso? Se volessimo rispondere con linguaggio jaspersiano, potremmo dire che la filosofia è l'attenzione e la capacità di leggere le cifre della trascendenza nella costante tensione al trascendimento, perché la stessa esistenza è trascendenza. Essa è il *possest* per dirla con Cusano di cui è possibile soltanto una *docta ignorantia*. L'intenzionalità che informa questa trascendenza è senza riscontro, senza riempimento, per usare il linguaggio husserliano. Il suo darsi si opera soltanto come iterazione di infiniti adombramenti, di essa non è possibile *adaequatio*. Sorge a questo punto un nuovo problema di carattere riflessivo e la questione si sposta dalla trascendenza al trascendentale. Com'è noto, dalla sua formulazione kantiana a quella husserliana, il carattere del trascendentale è essenzialmente operatività. Il soggetto trascendentale è un'intenzionalità donatrice di senso. Da qui l'altra aporia del trascendentale; il soggetto non può essere auto significante, non può dare a se stesso il proprio senso. Il significante cioè (il soggetto che fornisce il senso al reale) che opera con la sua capacità mediale si rileva come un limite e come esigenza di un significato-significante che lo renda a sua volta sensato. La filosofia riflessiva è alla ricerca di questa globalità di significato. L'uomo in questa ricerca si presenta come un *manque-à-être* una mancanza d'essere, per dirla con Lacan, che si può anche definire un essere della mancanza. È il terreno dell'attività simbolica e la spiegazione più plausibile di quella metaforica. È lo stesso terreno, su cui si articola l'essere-per-la-morte di Heidegger come compimento di tutte le possibilità. Ma l'esigenza di una totalità di significato che proprio in quanto esigenza io non posso porre, stabilisce anche nuovi orizzonti e apre nuove possibilità che qui mi limito soltanto ad accennare.

4. Il filosofo è colui che pensa

A questo punto torniamo ad interrogarci sul contenuto della risposta alla domanda *chi è il filosofo?* che più sopra abbiamo formulata così: *il filosofo è colui che pensa*.

Che cosa significa pensare? La domanda presuppone e rinvia a due elementi più fondamentali su cui vorrei fermare l'attenzione prima di sviluppare il tema specifico del rapporto tra il pensare e l'esperienza più immediata del pensare l'uomo su un'asserzione: *l'uomo pensa* e un interrogativo: *perché l'uomo pensa?*

Il pensare è un atto specifico dell'uomo, è la consapevolezza elementare a partire da cui possiamo abitare il mondo in maniera peculiarmente umana. È solo questa consapevolezza implicita che giustifica la domanda sul significato del pensare. Fenomenologicamente il *pensare*, pur essendo un *atto* in sé complesso, è quindi un *dato originario*, che, tuttavia, abbisogna di una chiarificazione. L'originarietà dell'atto del pensare, proprio in quanto atto/attività si colloca al di là della possibilità della determinazione essenziale. La domanda «che cos'è il pensare?» è quindi di per sé illegittima e si giustifica esclusivamente se la si volge in sostantivo, «che cos'è il pensiero?». Ma anche a questa domanda riusciamo a rispondere soltanto in maniera descrittiva, poiché l'oggetto della domanda può trovare una risposta esclusivamente nell'ambito dell'indagine sul soggetto che tale atto compie, indagine che a sua volta, ha la struttura paradossale della circolarità, poiché il soggetto e l'oggetto della domanda coincidono. Il pensare come atto, manifesta quindi la struttura singolare di una positività/passività

originaria la cui mancanza negherebbe la stessa umanità dell'uomo. L'uomo, e solo l'uomo, pensa e non può non pensare se vuole continuare a essere uomo. Rimodulando la famosa espressione di Descartes potremmo dire *cogito quia homo sum*. La fundamentalità di questa connessione tra essere e pensare, ma anche il dire, la filosofia la porta con sé fin dalla sua origine con Parmenide⁹. Il pensare esprime un'attività di cui non siamo in grado di controllare l'origine, di cui non siamo l'origine, un'attività passiva. Con linguaggio heideggeriano potremmo dire che il pensare manifesta una sorta di fatticità assolutamente peculiare che si potrebbe esprimere con la tautologia *pensiamo perché pensiamo*. Questa particolare ricorsività apre alla questione che Jean Nabert, in un testo di rara densità e spessore teoretico, a cui rimando, poneva già nel 1934, *La conscience peut-elle se comprendre?*¹⁰.

È sufficiente l'indicazione del *sum* come causazione giustificativa del pensare? Probabilmente occorre svolgere ulteriormente la questione e possiamo farlo passando all'analisi dell'interrogativo che abbiamo posto sopra: *perché l'uomo pensa?* In maniera non argomentativa potremmo rispondere a questa domanda con due asserzioni che avrebbero bisogno di un'indagine e di una fenomenologia che aprirebbero spazi teoretici di grande suggestione: *L'uomo pensa perché interroga* e la seconda *L'uomo pensa perché ricorda*.

Come si comprende facilmente la questione si amplierebbe a dismisura e qui possiamo limitarci soltanto a pochi accenni. Agostino nelle sue *Confessiones*, ci offre la possibilità di uno sguardo sintetico sul tema in questione. La capacità interrogativa non è soltanto fatta di curiosità, ma appunto è l'inizio essenziale del pensare. Scrive Agostino:

Ma non appare forse a chiunque abbia integri i sensi questa bellezza? Perché non parla a tutti nello stesso modo? Gli animali, piccoli e grandi la vedono, ma non sono in grado di interrogarla. Non c'è, in essi, una ragione giudicante (*iudex ratio*) preposta ai messaggi dei sensi. Gli uomini invece la possono interrogare, "affinché le invisibili perfezioni di Dio siano rese visibili all'intelletto dalle opere del creato", ma amandole ne divengono schiavi e gli schiavi non possono giudicare. Ora tali opere rispondono soltanto a chi le interroga essendo in grado di giudicare, né mutano il loro linguaggio, cioè la loro bellezza, se uno le guarda soltanto o un altro le guarda e interroga, così da sembrare in un modo all'uno, in un altro all'altro, ma apparendo allo stesso modo a entrambi, a uno tacciono, a un altro parlano: o meglio, parlano a tutti, ma solo quelli che confrontano il linguaggio ricevuto dall'esterno con la verità interiore le capiscono¹¹.

L'analisi sull'origine e l'essenza del domandare¹² sarebbe di grande interesse per cogliere anche con più completezza le strutture ontologiche dell'umano su cui qui ci stiamo interrogando. La determinatezza umana, la sua opacità o, quanto meno, la sua non piena trasparenza, sono elementi che invitano non soltanto a pensare il limite, ma ci permettono anche di interrogarci meglio sull'esigenza dell'oltrepassamento del limite stesso.

9 Si vedano i fr. 3, 6. «[...] infatti lo stesso è pensare ed essere» e poi «È necessario il dire e il pensare che l'essere sia [...]».

10 Il testo è stato pubblicato la prima volta in appendice a J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris 1996. Se ne veda la traduzione italiana in Aa.Vv., *Male ingiustificabile e metafisica della testimonianza* (a cura di C. Canullo), Morlacchi, Perugia 2002, pp. 185-246.

11 Agostino, *Confessiones*, L. X, 10. Edizione Fondazione Valla, Milano 1996, vol. IV, p. 19-21.

12 Rimando all'opera di Heinrich Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage* (Alber, Freiburg-München 1988) che mi sembra di grande interesse per la nostra argomentazione.

Rivolgiamoci ancora ad Agostino per presentare brevemente l'altra asserzione anticipata "l'uomo pensa perché ricorda". L'approccio agostiniano è certamente di tipo platonico, ma mi sembra in lui particolarmente interessante l'origine memorativa del *cogito* che non corrisponde più alla dottrina della reminiscenza di Platone. Poco oltre il passo citato sopra leggiamo:

Ora dunque abbiamo scoperto che apprendere le cose di cui non cogliamo le immagini attraverso i sensi, ma che scorgiamo così come sono dentro di noi di per se stesse, senza l'ausilio di immagini, altro non è che raccogliere col pensiero elementi che la memoria già conteneva in modo sparso e senz'ordine, stando attenti a far sì che questi, che prima si nascondevano nella memoria in disordine e abbandono, vi si tengano ora, per così dire, a nostra disposizione, pronti a rispondere ai richiami familiari della mente. E quante cose di questo genere reca la mia memoria, già trovate e, come ho detto, messe quasi a portata di mano, ciò che chiamiamo "imparare" e "sapere"! Se però trascuro di richiamarle a brevi intervalli, di nuovo si immergono e come dissolvono in così remoti recessi, che bisogna poi cavarle fuori col pensiero come fossero nuove da quelle lontananze – non hanno infatti altra dimora – e nuovamente raggrupparle per poterle sapere, radunandole cioè come dopo una sorta di dispersione – da cui il termine *cogitare*. *Cogito* (penso) sta infatti a *cogo* (costringo) come *agito* (sprono) sta ad *ago* (spingo), *factito* (faccio di continuo) a *facio* (faccio). Di questa parola (*cogito*) tuttavia la mente rivendica un uso esclusivo, in modo che ormai solo il radunare, cioè costringere nella mente, non altrove, può dirsi propriamente *cogitare* (pensare)¹³.

Ho voluto citare per intero questo passo delle *Confessioni*, perché mi sembra che il dinamismo descritto sia perfettamente in sintonia con l'oggetto della nostra riflessione. Agostino ci offre qui una fenomenologia della genesi del pensare di grande attualità e anticipa di molti secoli il lavoro di scavo della fenomenologia genetica husserliana.

Pensare diventa allora sinonimo di 'pro-gettare'; qual è la struttura dell'anticipazione memorativa che sta necessariamente alla base di ogni progetto? A partire da che cosa, l'uomo può progettare se stesso? Quale memoria è alla base della sua autocomprensione? Domande decisive anche sul piano della consulenza.

Abbiamo gli elementi sufficienti per poter concludere che il fare del filosofo ha il carattere dell'esemplarità che non rimanda soltanto all'esercizio di una professione, ma che chiede a chi svolge questa professione di esercitare un ruolo di indicatore stradale, e in termini più tecnici, di costruzione di senso e di significati. Il fare del filosofo non è quello di trasmettere la verità, bensì quello di aiutare ciascuno a trovare il proprio percorso e la consapevolezza che ciascuno deve essere nella verità, essere vero. Il filosofo è oggi chiamato a testimoniare a favore della logica della verità sempre dialogico-comunicativa, contro quella della persuasione, violenta e arrogante.

5. Mettere in scena il mondo-comprendere la vita

Il lungo percorso che abbiamo proposto per giungere a una qualche chiarezza sull'essere e sul fare del filosofo ci introduce applicativamente alla questione attuale della consulenza filosofica e del suo significato che, in ultima istanza, si concretizza come esercizio della filo-

13 Ivi, p. 31.

sofia. Il consulente filosofo non può in alcun modo essere soltanto colui che, in possesso di un bagaglio di tecniche applicative specifiche, dispensa il sapere filosofico. Il rischio della tecnicizzazione per colui che *fa il filosofo* è la negazione stessa della filosofia, sebbene sia fondamentale acquisire modelli di comunicazione e di comportamento. È significativo, al di là della contingenza, che si ripresenti oggi un “bisogno di filosofia”. Il nostro è il tempo dell’incertezza, dell’inquietudine, spesso del non senso che ha molte somiglianze con il tardo-antico in cui si svilupparono le filosofie sapienziali dello stoicismo e dell’epicureismo che, non a caso oggi ritornano fortemente sulla scena.

Pierre Hadot, noto filosofo e storico della filosofia greca, francese, in *Esercizi spirituali e filosofia antica* ricostruisce la storia delle pratiche filosofiche, proprie del mondo greco-romano, che si proponevano come esercizi spirituali, pregni di valore psicagogico, al fine di formare gli animi per il raggiungimento della pace interiore. Ecco che la filosofia era un modo di vivere che tendeva alla realizzazione della saggezza e alla cura delle passioni eccessive:

Per tutte le scuole filosofiche, la principale causa di sofferenza, di disordine, di incoscienza, per l’uomo, è costituita dalle passioni: desideri disordinati, timori esagerati. Il dominio della cura, delle preoccupazioni gli impedisce di vivere veramente. La filosofia appare dunque in primo luogo come una terapia delle passioni. Ogni scuola ha il metodo terapeutico suo proprio, ma tutte collegano questa terapia a una trasformazione profonda della maniera di vedere e di essere dell’individuo [...]. Si può ben capire che una filosofia come lo stoicismo, che esige vigilanza, energia, tensione dell’anima, consista essenzialmente di esercizi spirituali. Ma forse sorprenderà constatare che l’epicureismo, considerato abitualmente come filosofia del piacere, fa posto non meno dello stoicismo a pratiche precise che non sono altro che esercizi spirituali. Il fatto è che per Epicuro, come per gli stoici, la filosofia è una terapia: “La nostra sola occupazione deve essere la nostra guarigione”¹⁴.

Negli scritti di questi filosofi (si pensi a *La tranquillità dell’anima* di Seneca, i *Ricordi* o i *Pensieri* di Marco Aurelio, o il *Manuale* di Epitteto, per citare i più noti che hanno avuto vasta risonanza nella storia del pensiero occidentale), tra filosofia e vita vissuta vi era una correlazione diretta: «La filosofia stessa – scrive ancora Hadot – e cioè il modo di vivere filosofico, non è più una teoria divisa in parti, ma un atto unico che consiste nel *vivere* la logica, la fisica e l’etica. [...] Nello stoicismo come nell’epicureismo, filosofare è un atto continuo, un atto permanente, che s’identifica con la vita, un atto che occorre rinnovare a ogni istante. In entrambi i casi si può definire tale atto come un orientamento all’attenzione»¹⁵.

Nella Germania degli ultimi decenni si è sviluppata, proprio nel contesto della *Philosophische Praxis* una corrente che ha elaborato la proposta della *Philosophie als Lebenskunst* (arte di vivere) in cui ciò che è rilevante è la capacità di strutturare la vita secondo una visione filosofica. In questo senso forse la proposta più interessante, ma nel contesto della consulenza, è quella di Lahav e della sua teoria della “visione del mondo” che in *Comprendere la vita* scrive:

14 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 32 e 39.

15 Ivi, p. 158-159.

Una visione del mondo non è il tipo di cose che può esercitare un influsso causale sugli eventi concreti, non è nemmeno qualcosa che risiede nella mente della persona. È, piuttosto, *uno schema astratto* che interpreta la struttura e le implicazioni filosofiche della concezione che un individuo ha di se stesso e della realtà: un sistema di coordinate, per così dire, che organizza, fa distinzioni, trae conseguenze, confronta, conferisce significati e così dà un senso ai vari atteggiamenti dell'individuo nei confronti di se stesso e del proprio mondo. [...] La nozione di visione del mondo così concepita si comprende meglio non considerandola una caratteristica degli eventi della vita indipendente dall'osservatore, ma piuttosto, almeno parzialmente, come ciò che *può essere attribuito nell'interpretazione di un dato osservatore* a un modo di vivere. Qualunque visione del mondo è uno tra i diversi modi di organizzare, analizzare, categorizzare, notare regolarità, trarre conseguenze, dare un senso e in generale attribuire significati agli eventi della vita di qualcuno¹⁶

Proviamo ad introdurre brevemente che cosa si può intendere con *mettere in scena il mondo e comprendere la vita* quale compito specifico del filosofo e quindi del consulente. Noi viviamo originariamente nel mondo che possiamo anche intendere come il mondo della vita e, tuttavia, non possiamo essere ridotti puramente all'orizzonte mondano. Giustamente nella *Crisi delle scienze europee*, Husserl fa notare che la soggettività umana si dice a partire da un paradosso: siamo insieme soggetto per il mondo e oggetto del mondo. La soluzione del paradosso proposta dal filosofo tedesco mi sembra preziosa anche nel nostro contesto. Egli la vede a due diversi livelli, ma integrati: «1 – Noi in quanto uomini e noi in quanto soggetti fungenti-operanti; 2 – Io in quanto io originario costituisco l'orizzonte degli altri io trascendentali in quanto co-soggetti dell'intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo»¹⁷.

Senza entrare nelle questioni tecniche che il testo husserliano pone, ricaviamone quanto ci è utile per il nostro argomentare. In quanto esseri umani apparteniamo al mondo, ma siamo anche in grado di trasformare in oggetto il mondo entro cui siamo situati. Mettere in scena significa appunto “rappresentare” nella doppia valenza del termine di “porsi di fronte” (*praesesse*) e “ri-porsi di fronte”. Il valore dell'operazione è particolarmente forte poiché è da essa che scaturisce la produzione del significato che l'oggetto di per sé non ha. È nella scena che si costituisce il senso, perché è in essa, attraverso la rappresentazione, che si produce la comprensione. È attraverso questa operazione propria che la filosofia diventa capacità di dare senso. Ma non astrattamente, infatti, la rappresentazione produce una presa di distanza e insieme una “ripetizione” del “vissuto” che in tal modo diventa “oggetto”. La “scena” diventa allora produzione di discorso e quindi di senso. Il senso, a sua volta, si produce “di logicamente”. Husserl parlava della costituzione dell'intersoggettività.

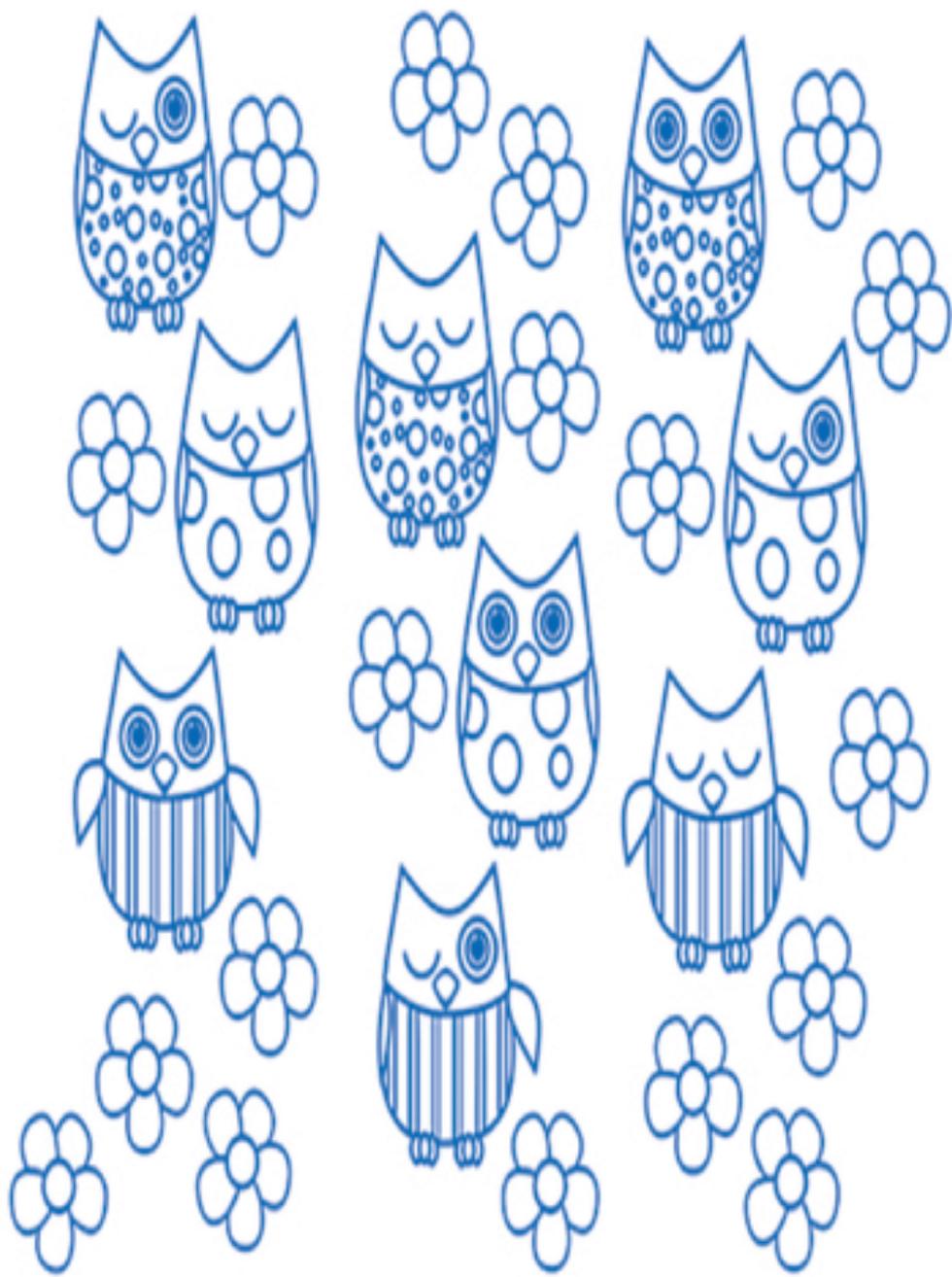
Mettere in scena il mondo significherà allora essere capaci di porsi di fronte ad esso senza lasciarsi assorbire da esso, porlo a distanza e quindi diventare capace di vederlo e di costituirne il significato. Il processo universalizzante della concettualizzazione ha esattamente la funzione dell'inveramento indipendente dal legame con le strutture della soggettività. La comprensione della vita a sua volta, rimanda a un'operazione più complessa, poiché è la donazione di significato più fondamentale a cui siamo chiamati. Nella comprensione si ha l'intreccio, il chiasma, tra il senso in quanto vissuto e la memoria che nella presenza ne

16 R. Lahav, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004, pp. 14 -16.

17 E. Husserl, *Crisi delle scienze europee*, cit., p. 205 e ss.

diventa il contenuto. Non c'è comprensione dell'esistenza senza una vita reale che cerca il proprio senso.

In questa prospettiva sinteticamente delineata, la consulenza filosofica non può e non è una semplice tecnica di rappresentazione o di comprensione, ma si muove, piuttosto, come abbiamo già detto, nell'orizzonte dell'esemplarità. Il consulente filosofo è il filosofo che possiede la *phronesis* che si esercita attraverso la *sophrosyne*. Soltanto in tal modo, a mio avviso, la rappresentazione del mondo e la comprensione della vita si realizzano per ciascuno come "compimento" dell'esistenza, pienezza del senso, buona vita. A questo aspirava e aspira la filosofia, questo, al di là di ogni tecnica possibile è il compito della consulenza filosofica. Il consulente filosofo in tal modo non è altro che l'esperto in umanità il cui agire, il pensare, è un agire significativo che diviene performativo.



Francesca Brezzi

CHE GENERE DI PRATICHE FILOSOFICHE?

ABSTRACT: *The gender/genre of philosophical practices*

The aim is to present philosophical counselling as a “new” discipline which has the task of redirecting ethics, and furthermore to show how the project of comparing philosophical research with philosophical counselling can be mutually enriching and help combat tired stereotypes, instead finding significant links. Secondly, a possible comparison between philosophical counselling and sexual diversity, or feminist thought is chosen. It is argued that such thought is characterised principally as experiential thought and therefore also as a philosophical practice and it is demonstrated that feminist thinking is, by reason of its origins and for the context in which it came about, one of the most significant examples of the link of practical philosophy to practice and to a specific type of practice.

The intermixing of feminist thinking and philosophical counselling can be a driving force for both, for both routes are open to transversality, to disciplines other than philosophy such as literature, drama, cinema or religion, either bringing forward poorly studied areas such as autobiography, epistolary and biography or finally shifting the focus on certain authors (the re-discovery of women writers is fundamental to feminism) and on specific problems and questions which are unusual in the great philosophical tradition.

Key words: agora philosophy, feminist thinking, ethical practices, self-care and care of the other

«Noi infatti non vogliamo sapere che cos'è il coraggio, ma essere coraggiosi; e non sapere cos'è la giustizia, ma essere giusti, così come è pure meglio essere sani che non conoscere che cosa sia la salute e avere una buona disposizione d'animo»¹. Gerd B. Achenbach, considerato il padre della consulenza filosofica, ricordando questo celebre passo aggiunge che la consulenza filosofica riformula l'interrogativo stesso che sta alla base dell'etica, la domanda a cui l'etica si presenta come risposta², attribuendo pertanto a tale “nuova” disciplina il compito di riorientare l'etica², ma il nostro intento sarà quello di mostrare che il rapporto può essere di reciproca fecondità .

Nella paradossale situazione, la nostra, in cui la filosofia sembra avviata se non ad una morte, a una certa emarginazione e la consulenza invece esprime una maggiore ricchezza di interventi, quando molti studiosi di rilevanza – diremo subito pratica – sono presenti sulla scena culturale, il progetto di mettere a confronto ricerca filosofia e consulenza filosofica manifesta una possibilità innanzi tutto di combattere stanchi stereotipi e trovare invece significativi intrecci.

Se la filosofia del '900 ha espresso in diverse modalità la crisi che l'ha percorsa proprio

1 Aristotele, *Etica Nicomachea* 1216b, 21-25, in *Opere*, Laterza, Bari 1983.

2 G.B. Achenbach, *Per un curriculum della consulenza filosofica*, in V. Gessa Kurotschka / G. Cacciatori (a cura di), *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma 2007, p. 45.

in vista della soluzione del problema centrale, quello del senso del filosofare, problema apertosi drammaticamente dopo la fine dei grandi sistemi, tuttavia la crisi nel senso autentico del termine sta a significare un passaggio e una cesura, dal momento che *krinein* – come è noto – palesa l'esaminare, l'indagare una situazione di transito e di mutamenti in cui si svelano significati profondi di uomini e cose. Non solo, ma il disagio è salutare per abbattere – si diceva – una serie di stereotipi che mostrano la ricerca filosofica unicamente in termini astratti e intellettualistici (filosofia dei fantasmi dichiarava Simone Weil), laddove va fatto riemergere il potenziale iniziale di una riflessione che si è sviluppata nelle piazze, una filosofia che è scesa con Socrate nell'*agorà*, ma bisogna ricordare altresì – e la consulenza filosofica ha il merito di averli riscoperti – a pensatori come Seneca, Epicuro, Marco Aurelio e via via Montaigne e oggi la riflessione nuovamente irrompe come pratica etica.

Etica inquieta, etica problematica³, che, tuttavia, si propone sia come riflessione sui fondamenti del nostro agire, sia quale modello di etiche regionali o applicate, nelle quali si manifesta la possibilità di mettere a tema le scelte concrete che il soggetto si trova ad affrontare. Da qui il duplice volto dell'etica contemporanea: un insieme di regole deontologiche, ma anche una metamorale, una teoria fondatrice che si pone al di là degli enunciati morali particolari, un'etica applicata, ma anche una riflessione teorica da parte di questa prima «generazione planetaria che noi siamo e che ha crescenti difficoltà a ridefinire identità, valori e finalità»⁴.

Ne segue quel senso di *insecuritas* sottolineato anche da Karl Otto Apel, inquietudine e *ansia per l'uomo*, per cui diventa necessario ricercare «una bussola etica per l'intera umanità»⁵.

Qui si può inserire l'interesse sempre crescente per la consulenza filosofica che la riflessione etica – così caratterizzata – necessariamente rivela, essendone, in certo senso il momento generatore. Se dal mondo della vita, dalle incertezze e dai disagi della post modernità provengono richieste di risposte a cui i saperi sempre più specializzati e astratti non riescono a rispondere in maniera soddisfacente, se l'individuo contemporaneo ha perso molto spesso i legami sociali, ridotti a pratiche puramente formali, si comprende l'urgenza di una nuova presenza non solo dell'etica, ma delle pratiche filosofiche stesse, tra cui la consulenza filosofica, con la sua metodologia di ascolto e dialogo; ne nascerà forse quella risposta alla domanda di aiuto che proviene da problematiche esistenziali e si apre in un ventaglio di questioni antropologiche, psicologiche e sociali oltre che filosofiche. Filosofia e consulenza dalla *chiara visione della complessità sociale e politica procedono ad una comprensione* che possa migliorare le possibilità di relazione e quindi tendere ad una vita buona (e felice).

3 Rinvio al mio libro *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli, Roma 2012.

4 Cfr. A. Pavan, *Personalismo e antropologia*, in «Prospettiva Persona», n. 15, 1996, pp. 22-24.

5 Osservazioni acute ed interessanti in G. Cantillo, *Introduzione al Convegno Etica generale e etiche speciali*, in «Itinerari», n.1, 2012, pp.103-106 (si tratta del I convegno della Società di filosofia morale tenutosi a Roma nel novembre 2011, con questo stesso titolo). Cantillo ricorda la preoccupazione di C. Jermann sui pericoli generati da un vuoto di valori, che mina le basi di uno stato (cfr. C. Jermann, *Dalla teoria alla prassi? Ricerche sul fondamento della filosofia politica di Platone*, Guerrini e Associati, Milano 1991, pp. 13-15).

1. Pensiero della differenza sessuale e consulenza filosofica

Non ripercorriamo qui la nascita anche travagliata di questa disciplina – la consulenza filosofica – il suo arduo affermarsi, la bibliografia sul tema è sufficientemente rilevante, sottolineiamo unicamente come essa si intrecci con la riflessione – contemporanea in particolare – proprio nella considerazione della complessa psicosomatica unità del soggetto e come proponga soluzioni o aiuto per l'intero vissuto personale, recependo ancora esigenze e istanze della riflessione filosofica come per esempio mostra Martha Nussbaum nel testo *L'intelligenza delle emozioni*⁶.

Scegliamo, pertanto, un confronto possibile tra la consulenza filosofia e il pensiero della differenza sessuale, o pensiero femminista: la mia ipotesi sostiene che tale pensiero si caratterizza in modo precipuo come pensiero dell'esperienza e quindi anche come pratica filosofica. Vorrei mostrare, pertanto, come la riflessione femminile, per le sue origini, per il contesto in cui è nata, possa essere uno degli esempi più significativi del legame della filosofia pratica alle pratiche e a un tipo di pratiche, da qui il mio titolo.

In via propedeutica si può disegnare tale possibile legame attraverso una serie di elementi ricorrenti, o meglio individuando un *humus* comune a cui entrambe possono attingere. Innanzi tutto la riflessione femminista è espressione di quel «pensare senza ringhiera»⁷, di cui parla Hannah Arendt, una metafora facilmente comprensibile: siamo abituati ad appoggiarci alla ringhiera dell'identità, al valore dell'unità, al *logos*, al sistema, oggi, invece, «abbiamo perso la ringhiera». Da qui sorgono aporie e interrogativi, ma anche movimenti di pensiero di grande rilevanza, tutti accumulati da una serie di rifiuti, del *logos* p.e., in cerca di nuove fondazioni o di fondamenti «altri», dal momento che permane la domanda filosofica intorno ai principi generali e al senso valoriale delle nostre azioni. E si auspica da più parti il necessario legame tra quelle e questa. Ed anche la consulenza filosofica non si sottrae al possibile intervento nell'ambito del comportamento umano di fronte al mondo e alla vita stessa in vista del «vivere bene».

In secondo luogo l'intreccio riflessione femminista e consulenza filosofica può costituire un volano per entrambe, perché grazie al femminismo e alla consulenza si realizza una circolarità virtuosa tra testi e pratiche di vita, non solo ma entrambi gli itinerari aprono alla trasversalità, sia con l'"altro" della filosofia, quali la letteratura, la tragedia, il cinema o la religione, sia riportando in primo piano generi poco studiati quali autobiografia, l'epistolario, le biografie, sia infine spostando l'interesse a certi autori (per il femminismo fondamentale è la riscoperta di autrici) e a certi problemi e domande non consuete nella grande tradizione filosofica.

Entrando maggiormente nel merito del pensiero della differenza sessuale, non potendo approfondire come sarebbe necessario le caratteristiche di fondo, i percorsi più significativi

6 M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2009.

7 «[...] ho una metafora che non ho mai pubblicato, ma conservato per me stessa, la chiamo pensare senza ringhiera [...]. Si va su e giù per le scale, si è sempre trattenuti dalla ringhiera, così non si può cadere. Ma noi abbiamo perduto la ringhiera. Questo mi sono detta. Ed è quello che cerco di fare» (H. Arendt, *Political Thinking without a Bannister*, in *On Hannah Arendt the Recovery of the public world*, a cura di M. Hill, New York 1979, p.336). Cfr. P. Ricci Sindoni, *Hannah Arendt, come raccontare il mondo*, Studium, Roma 1995.

e considerevoli del pensiero femminista e rinviando al cammino percorso dagli *women's studies*, esplosi, con molta generalizzazione, negli anni Sessanta e oggi, espressione di una produzione qualitativamente e quantitativamente di crescita, rammentiamo che giustamente tale pensiero è stato disegnato da una studiosa americana Susan Moller Okin quale «il prisma dell'appartenenza sessuale»⁸. Con “prisma” si vuole immediatamente caratterizzare il grande sviluppo di ricerche in contesti disciplinari molto diversificati, l'emergere di un continente da troppo tempo sommerso, continente o altopiano molto frastagliato, caratterizzato da tante regioni unite da affinità diversamente relazionate.

Come per la consulenza filosofica forse bisogna sempre ricordare che il pensiero femminista all'inizio del terzo millennio esprime una ricca produzione bibliografica, ma anche con un arcipelago di posizioni, appunto un prisma, di grande originalità e forza che può confrontarsi paritariamente con la tradizione filosofica (e spesso questa si mostra impreparata)⁹.

Ho ricordato il “pensare senza ringhiera”, adesso aggiungo che quello della riflessione femminista (come quello della consulenza) è un viaggio, in quanto di fronte al nostro inquieto oggi, le filosofe contemporanee – inserite in un movimento storico mutato di centottanta gradi – vogliono tracciare un itinerario, di cui non si conosce l'andamento o il termine, tentando l'interpretazione dei segni e delle cifre di quello, delineando una nuova mappa del mondo in cui ci troviamo a vivere. Inoltre è significativo evidenziare come il pensiero femminista abbia lasciato un'impronta particolare, sia rispetto alle scelte dei temi, sia al modo di affrontarli e svolgerli, e quindi è necessario mostrare il vantaggio che deriva alla storia della filosofia dall'elaborazione delle massime questioni da parte delle donne.

Non solo, ma se pensiamo alla genesi di tale itinerario del pensiero è evidente la sua duplicità: una elaborazione teorica e un agire politico, ovvero il movimento di liberazione della donna degli anni '60-70 in Nord America e poi in Europa, che ha determinato, tuttavia, una difficoltà di inserimento nell'accademia e nella cultura ufficiale (ugualmente dobbiamo pensare alla strada impervia della consulenza filosofica presente nelle Università oggi solo con alcuni “meritori” master, ma non pienamente “riconosciuta” come disciplina seria e rigorosa.

Ancora contenutisticamente si deve sottolineare come il pensiero femminista rappresenti (nella consapevolezza e nella elaborazione di molte filosofe) sia un progetto critico, sia un progetto creativo¹⁰, destrutturante e ricostruttivo. Giustamente nel libro *Il pensiero dell'esperienza*, le curatrici Buttarelli e Giardini parlano della possibile contrapposizione fra il pensiero del pensiero e pensiero dell'esperienza appunto, rifiutando il primo – che ha condotto la riflessione stessa in un vicolo cieco – si segue il secondo come cifra del pensiero della differenza sessuale, che, se assunta, è pensante e fa pensare¹¹: intelletto aperto, frammentario incompiuto, che si costituisce nella relazionalità, «in uno scambio di parole, gesti significati

8 S. Moller Okin, *Justice, Gender and Family*, Basic Books, New York 1989.

9 Ritengo importante sottolineare, di fronte ad una riflessione di così grande rilevanza, come la ricchezza di tanti contributi significativi degli ultimi decenni, non renda più necessario attardarsi a chiedere se esiste una filosofia femminile o femminista, o quale sia il contributo delle donne alla storia della filosofia e quasi giustificarne l'esistenza.

10 Cfr. R. Braidotti, *Parole chiave e problemi nella formazione dei women's studies europei*, in Aa.Vv., *Gli studi delle donne in Italia*, a cura di P. di Cori e D. Barazzetti, Carocci, Roma 2001.

11 A. Buttarelli/F. Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, p. 10.

da farsi insieme, un pensiero critico che mette in discussione le forme di discriminazione, esclusione che i saperi perpetuano e sia un pensiero creativo, che apre spazi alternativi all'auto-rappresentazione e autodeterminazione intellettuale delle donne»¹². Pensare quindi non più quale mero esercizio concettuale o di passiva ripetizione di riflessioni altre, in quanto l'esperienza – comportamenti, azioni, passioni – destruttura gli ordini di pensiero già esistenti e dominanti. Il discorso radicato nell'esperienza può avere una forza di trasformazione: la parola femminista ha avuto effetti politici, ha cambiato molte cose nella società, nella cultura¹³.

Un'altra caratteristica significativa di tale riflessione è di essere "indisciplinata", o trasversale, il suo occupare zone di confine, da cui deriva l'originalità, la possibilità di esplorare territori nuovi, la formulazioni di inedite domande, l'introduzione di metodologie e categorie inaspettate, con lo scopo di ridefinire l'universale da una prospettiva di genere. Attualmente i *Gender Studies* sono un punto di riferimento consolidato nell'ambito delle scienze umane (storia, letteratura, filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia), delle scienze economiche, nonché teologiche.

Vicinanza quindi con il *counseling filosofico*, che, a sua volta si deve intrecciare con tutti i saperi umani: «l'attuale bisogno di riflessione intorno all'umano può essere soddisfatto solo attraverso un approccio complesso che favorisca e utilizzi l'incontro di strategie e prospettive metodologiche e conoscitive maturate in ambiti disciplinari diversi»¹⁴.

Conclusivamente si intende per pensiero femminista un pensiero pensato da donne che fanno del loro essere donne il punto di partenza della loro esperienza pratica e teoretica, pertanto si ritiene che la differenza di genere, mai problematizzata e considerata un accidente, determini una specificità femminile del pensiero stesso; vorremmo pertanto sottolineare come il pensiero femminista non esprima una definizione di donna di tipo sessuale in senso biologico, né si riferisca alle donne come categoria sociale, che richieda particolari tutele o specifici spazi, ma esso dia conto di quelle azioni e di quelle riflessioni che assumono la differenza sessuale come un fatto simbolicamente significativo.

2. Le pratiche etiche femministe

Si è rilevato come il pensiero femminista si inserisca con autorevolezza nel clima della riflessione novecentesca, e dopo quanto segnalato poco sopra circa l'ambivalenza che le problematiche etiche manifestano, venendo all'argomento che ora interessa – il disegno di pratiche femministe – dobbiamo rilevare in via preliminare come l'interrogarsi della donna su se stessa, la ricerca sull'identità femminile in quanto tale, comporti dei cambiamenti radi-

12 Ivi, p. 92.

13 Proponiamo qui un "gioco" alla Borges (lasciamo al lettore questo gioco): sostituire il termine "consulenza filosofica" a pensiero femminista e verificare se tutte queste caratteristiche siano attribuibili anche a quella.

14 Così affermano giustamente Vanna Gessa Kurotshka e Giuseppe Cacciatore i curatori del volume *Saperi umani e Consulenza filosofica* (Meltemi, Roma 2007), opera che raccoglie gli atti di un convegno tenutosi a Cagliari nell'ottobre del 2006, e offre i contributi di antropologi, storici della filosofia e della letteratura, neurobiologi e scienziati cognitivi e del linguaggio, ingegneri elettronici e psicoanalisti, filosofi morali e studiosi delle culture.

cali non unicamente in relazione all'indagine sulla verità, non solo in riferimento al recupero del soggetto dimenticato nell'odierna crisi del Cogito, ma in vista di una ricodificazione etica e quindi di un'etica della differenza sessuale; e su questa strada il pensiero femminista diventa interlocutore primario di quel dibattito che nel pensiero contemporaneo costituisce uno dei momenti di più interessanti, come si è detto. Luce Irigaray, come è noto, afferma: « [...] perché abbia luogo l'opera della differenza sessuale occorre una rivoluzione di pensiero e di etica. Tutto è da reinterpretare nelle relazioni tra il soggetto e il discorso, il soggetto e il mondo, il soggetto e il cosmo, il microcosmo e il macrocosmo»¹⁵.

Non solo, ma ritengo che la riflessione etico-politica da parte delle filosofe sia un momento di grande rilevanza, nella quale troviamo sia elaborazioni già avanzate dal femminismo degli anni '70, sia i più recenti ripensamenti di alcuni concetti chiave.

Si deve aggiungere, inoltre, come la vita quotidiana ponga in maniera ineludibile e stringente questioni etiche (per esempio scelte ed azioni nell'ambito bioetico, in relazione alla fecondazione artificiale, interventi sugli embrioni, il dibattito sull'eutanasia, il tema dell'aborto), problemi che richiedono una rinnovata elaborazione etica, e insieme l'intervento del consulente filosofico che ascolta il consultante nel suo interrogarsi e può aiutare nel trovare una soluzione. Proprio di fronte a queste tematiche – e molti altri esempi si potrebbero addurre –, la consulenza non offre vie terapeutiche, ma un dialogo paritario che aiuta ad affrontare questioni reali e pressanti per il soggetto, non solo, ma evidenzia la positività di una comunicazione interpersonale che si apre alla responsabilità anche sociale. La decisione che verrà presa cambia le condizioni della vita associata, e le concezioni stesse di vita, di morte, di corpo connesse all'idea e alla consapevolezza di maternità e paternità.

Se grande è stata la ricchezza di contributi derivati da “una voce di donna”¹⁶, il percorso è stato difficile (le questioni da esaminare sono tante, il dibattito è ancora in corso, e in questa sede si può solo accennare), perché si tratta di una *metanoia* da compiere nel campo etico e non di semplici aggiustamenti nel senso di una ricodificazione.

Ci limitiamo pertanto a due ambiti problematici, facilmente intrecciabili con la consulenza filosofica: la questione dell'identità e l'etica della responsabilità.

2. 1 *Identità e pensiero della differenza*

Per la filosofia l'identità costituisce un luogo privilegiato di aporie, ma questo non vuol dire che la questione sia vuota, bensì che possa restare senza risposta. Anche ad uno sguardo panoramico infatti si mostra l'enorme complessità e insieme contraddittorietà del contesto filosofico, politico, sociale contemporaneo in relazione al tema: per un verso una sorta di caduta del concetto di identità nella speculazione degli ultimi decenni, sia sul versante analitico che su quello continentale, nel quale in particolare, abbandonati i paradigmi tradizionali, si è giunti alla “decostruzione” dell'identità, fino al punto da revocare in dubbio la possibilità di riferirsi ad una identità personale (Derek Parfit o Judith Butler, per esempio). Per un altro verso, i conflitti etnici, politici, religiosi, cifra drammatica ed inquietante della nostra epoca, sembrano tutti rivendicare un'identità, anche mediante la violenza.

15 L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 12.

16 Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna*, Garzanti, Milano 1987.

Il momento genetico della questione identitaria – sono argomenti molto conosciuti – può essere indicato nei “maestri del sospetto”, Nietzsche, Marx e Freud, che hanno dato inizio proprio ad un’*avventura del cogito* non ancora terminata: tali pensatori hanno portato il dubbio nella fortezza cartesiana stessa, nell’Io, non accettato più come verità prima, centro fondante della razionalità, hanno mostrato come esso sia falsa coscienza. Il cammino della dissoluzione del soggetto sembra giungere ad un punto di non ritorno con lo strutturalismo e con Foucault in particolare¹⁷, ma l’invito che viene da più parti, non volendo vivere in un mondo senza soggetto, è quello di ricercare il soggetto dimenticato, l’identità perduta, avvertendo tutti l’urgenza di meditare nel vuoto lasciato dalla scomparsa dell’uomo.

Si è passati, come ormai è noto, dall’Io penso alla angosciata domanda: chi sono io? Domanda di cui il pensiero contemporaneo si è fatto carico proponendosi di riallacciare i molteplici fili che mostrano l’itinerario del soggetto alla ricerca di se stesso, di seguire la conquista dell’identità, come dice Giovanni Jervis in una sua pubblicazione chiedendosi: cosa diciamo quando diciamo io?¹⁸ Si può attuare, a suo parere, una sorta di circumnavigazione intorno al soggetto, o un oltrepassamento di quello, una volta caduto l’antropocentrismo, di stampo ottocentesco.

La riflessione, pertanto, ha intrapreso la strada dello scavo ancora nell’enigma dell’identità e la soluzione si avrà solo al termine di un lungo itinerario, quello che disegna un *pensiero altro*, un *pensare altrimenti* di cui parlano molti filosofi contemporanei, che per comodità si possono accomunare sotto il segno di pensiero della differenza (Heidegger, Levinas, Ricœur, Deleuze, Derrida, Irigaray). Si tratta di un viaggio, quello dell’odierno smascheramento, il cui punto di arrivo sarà un io diverso, non l’io “sfera vuota di vetro dal vuoto della quale parla una voce estranea”, come affermava Schopenhauer, ma il soggetto altro, una identità mobile e fluida, plasmabile, portata anche ad esperienze dissipative, aleatorie, o in trasloco ininterrotto, come sostiene una psicoanalista italiana, Priscilla Artom. Un soggetto caratterizzato, marchiato quasi, dalla finitudine, – di cui, tuttavia, si dà una lettura positiva –, ma altresì aperto a, relazione e non sostanza. Soggetto come farsi e non come fatto che nella conquista della propria identità tenta un percorso di autorealizzazione in cui l’affermazione del proprio *idem* è strettamente intrecciata con la consapevole propria diversità e ricordiamo la distinzione *idem* e *ipse* secondo Paul Ricœur¹⁹: la caduta del soggetto monade dà luogo a identità singole rinnovate, nel senso di una dinamicità e trasformazione della realtà tutta, e pertanto si intravede un’identità nomade, che appare frantumata e trasformata in io plurimo.

Ricostruzione dell’identità: la riflessione filosofica, pertanto, si mostra quale un prisma concettuale, in dialogo millenario con le scienze (matematiche, fisiche naturali o umane in senso stretto), caratterizzata fortemente quale pratica etica che costituisce una prassi nuova.

Nella più ampia cornice che rinvia al problema dell’identità, alla caduta del *soggetto monolitico*, e all’*irrompere dell’alterità o della pluralità nel cuore del sé* – io nomade –, la

17 Cfr. M. Foucault *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1985.

18 Cfr. G. Jervis, *La conquista dell’identità*, Feltrinelli, Milano 1997.

19 Da un lato identità rinvia a “medesimezza” (*mêmeté*) cioè identificazione, uguaglianza con se stesso e con altri, appartenenza a gruppi o categorie; dall’altro identità rinvia a individuazione (*ipseité*), singolarità personale ed irripetibile, differenza. Cfr. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris 1990 (tr.it. *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993).

prima pratica (o contributo) del femminismo è stata il ripensare il sé da parte del soggetto, e del soggetto femminile, evitando almeno nelle riflessioni più “meditate” sia l’egualitarismo astratto sia una mistica della femminilità.

In particolare il femminismo coglie questa problematica come una matassa da sbrogliare, di cui trovare il filo, rappresentato, specie nel femminismo italiano dal “partire da sé”, valido per donne e uomini, filo composito e non facile che racchiude precarietà esistenziale e rischio, sicurezza e fragilità, possibili mascheramenti (occorre ricordare l’etimologia di persona che rinvia a maschera?) di fronte alla nudità, cioè alla consapevolezza dell’illusione, per evitare la rete o ragnatela del relativismo soggettivo e gnoseologico, ma anche la gabbia della verità assoluta²⁰.

Non potendo seguire in particolare il disfare della matassa, ricordiamo i significati essenziali e le conseguenze che ne derivano: consapevolezza di un un esserci al femminile, cioè un pensare, agire, lavorare, soffrire da donne, che non teme di rivolgere anche precise critiche al femminismo stesso.

Il partire da sé, infatti, precedente al conosci te stesso (come ricorda Angela Putino), è subito una pratica, una sapienza, diremo poi una politica, che sfida certi saperi codificati e, scommettendo o correndo il “bel rischio”, ne propone altri²¹.

La sfida è progressivamente più dura: non solo contro forme simboliche dominanti, non solo contro l’alienazione che il soggetto subisce in quell’universale astratto, o pensiero indipendente²² fiore all’occhiello della nostra tradizione, ma anche, a mio parere, opposizione ad una razionalità strumentale, tecnica, efficientista, apparentemente neutra, o ancora ad una ragione che si presenta sotto le vesti misticanti di un pensiero debole, di fatto cieco di fronte alle inquietudini del suo stesso domandare.

Il cambiamento non è né facile né indolore, si può mutuare la metafora dell’attraversare il ruscello di fuoco (come diceva Marx della filosofia di Feuerbach) che si trova rispecchiata nella porta stretta di cui parla Muraro²³.

Come un caleidoscopio, mobile e cangiante, il partire da sé viene assumendo allora molteplici aspetti, direi colorazioni e intonazioni altre: innanzi tutto partire da sé dice un vissuto esperienziale (fecondo e valido per uomini e donne), non già un crogiolarsi nell’interiorità, nell’introspezione tanto criticata da Simone Weil e Hannah Arendt, bensì una via “sperimentale” come interpretazione dell’*Erlebnis* personale, quale modo di darsi del mondo. Ma dice anche una modifica di sé che si muove in un vuoto di significati o di punti di appoggio per crearne di nuovi: le immagini e le emozioni sono le pietre invisibili con cui la nostra casa interiore viene costruita negli anni, tema questo del linguaggio delle passioni, presente in molte filosofe.

In secondo luogo partire da sé è un venire e stare al mondo nella fedeltà a sé, quindi restituisce alla categoria della nascita quella centralità che la filosofia ha nascosto nel prevalente senso di morte, come già Arendt aveva sottolineato.

Infine partire dal sé consente il passaggio dall’io soggetto, di cui si è detta la caduta, al me,

20 Cfr. Diotima, *La sapienza di partire da sé*, a cura di C. Zamboni, Liguori, Napoli 1996, p. 13.

21 Cfr. A. Putino, *La cura di sé*, ivi, p. 145-7.

22 Come ironizza Luisa Muraro, ivi, p. 5.

23 Ivi, p. 8.

complemento oggetto, e ne derivano conseguenze inaugurali per il pensiero, in particolare quell'azione di "taglio" con i saperi stratificati e il potere, analizzata da Foucault e l'emergere della *parrhesia*, cioè della capacità di un parlare (e pensare) libero, di un modo nuovo di dire la verità. Non solo, ma vorrei aggiungere che tale soggetto-complemento-oggetto, che è un farsi e non un fatto, scopre il primato della mediazione riflessiva del sé sulla posizione immediata dell'*Ego Cogito* e quindi la esistenziale (ed essenziale) relazionalità che lo costituisce.

Se l'io come soggetto di fronte all'irruzione dell'alterità nel rassicurante spazio dell'identico si è mostrato incapace strutturalmente di riconoscere l'altro, come ha sottolineato Rosi Braidotti, il partire da sé è riflessione che vuole e deve comprendere l'altro in me e fuori di me, in quanto l'enigma dell'esistenza nel suo farsi trova l'altro nel cuore del sé, cioè l'identità come dualità antropologica, la differenza di genere.

Nascono interrogativi forti: non più *ti estin* (cosa è?), ossessione della metafisica, ma *tis esti* (chi è?), chi sono io? chi sei tu? e l'impertinenza rivolta al discorso filosofico: chi dice questo?²⁴. Le risposte si avranno solo, come si diceva, disegnando una nuova mappa, che reagisce al silenzio della memoria e della storia, mappa composita e polisemica, in quanto se le filosofe ritengono di non poter eludere la questione del soggetto, ognuna secondo i propri percorsi non propone né un antropocentrismo, né una filosofia del Cogito di tipo cartesiano, ma un soggetto inteso come momento focale di convergenza delle linee di sviluppo della natura e luogo di apertura verso una totalità, sia essa una comunità, o uno stato, o la Trascendenza, quindi essere umano in relazione con l'altro da sé.

Possiamo ritrovare alcuni esempi paradigmatici di quanto detto proprio in alcune pensatrici: Hannah Arendt, innanzi tutto, che non si definiva filosofa (tanto meno femminista), bensì studiosa di problemi politici, con i suoi lavori offre indicazioni importanti non solo sul pensare diverso che non può essere considerato un semplice aggiustamento o risistemazione di concetti del passato, ma un cambiamento che assume, come si diceva, il carattere di sfida e di rottura. «Io sono tutta lì presente (*Ich dann ganz da sein muss*)» afferma Hannah Arendt per indicare la sua attività filosofica e cioè l'esserci in prima persona, e l'espressione si potrebbe adattare ad altre pensatrici, come Simone Weil che spinse il suo impegno intellettuale e pratico alla rinuncia di se stessa, come è noto: discepola di Le Senne e di Alain senti vivissima, spina nella carne, la necessità di abbandonare la filosofia ufficiale e accademica, per un impegno concreto e fattivo, radicale e per lei poi fatale, a favore dei valori umani riassumendo da Rousseau e da Kant l'ideale etico dell'essere umano come fine e mai come mezzo.

Strettamente congiunto con quanto fin qui detto possiamo ricordare la critica al razionalismo cartesiano e all'idealismo da parte di Maria Zambrano, che sfociava nel disegno di un diverso soggetto: la radice unitaria di poesia e filosofia, intelletto e sentimento, concorrono secondo l'autrice a costituire la tensione conoscitiva integrale²⁵. Il pensare pertanto è es-

24 Cfr. M. C. Bartolomei, *Alétheia? Tra Lete ed Eunoè: il soggetto e l'origine*, in *La filosofia come vocazione*, "Annuario Filosofico" Leonardo Mondadori, Milano 1997. Interrogativi che ritroviamo nella comunicazione agita nella consulenza filosofica.

25 Studiando la mistica, in particolare si veda il saggio M. Zambrano, *San Giovanni della Croce (dalla notte oscura alla più chiara mistica)*, in Ead., *Senderos*, Anthropos, Barcelona 1986, (tr. fr. *Sentiers, des femmes*, Paris 1992), come è noto, Zambrano si propone di «seguire la trasformazione della crisalide in farfalla», in altre parole un diverso razionalismo, in cui «[...] la ragione non è nulla che gli

senzialmente decifrare il proprio sentire originale, sentire che, fra le tenebre caratterizzanti anche il discorso più limpido, avviene solo nei “chiari” delle radure del bosco, come suona suggestivamente il titolo di uno degli ultimi scritti della Zambrano²⁶. Libro che, privo di struttura organica, si offre come una fenomenologia di tali luoghi privilegiati che illuminano l’esistenza. Maria Zambrano che in *Note di un metodo* e in altre opere sostiene la necessità di seguire le orme di una “metafisica sperimentale”. Dal fallimento di una ragione neutra o astratta, chiusa nella fissità del concetto, dalle contrapposizioni di ragione e sentimento si propone l’armonia di una ragione poetica, di un sapere sentire che affonda le sue radici nel vitale e nel vissuto dell’esistenza singola.

Conclusivamente il disegno di una identità plurale, di fronte alla quale la consulenza filosofica con la sua metodologia di ascolto, attenzione e comprensione può significativamente rappresentare una “mediazione dialogica”, una comunicazione interpersonale paritaria, che affronta problemi concreti e reali, attinenti l’umano, e completando la domanda di senso (delle azioni e della riflessione stessa) nell’intenzione di costruire “proposte di mondo” come afferma Salvatore Natoli, forse alternative, comunque praticabili²⁷.

3. Etica della cura, etica della responsabilità

In relazione al secondo nodo che vogliamo affrontare circa l’etica della cura e della responsabilità espressa in particolare (ma non solo) dall’etica femminista, tralascio di approfondire la difficoltà intrinseca che il pensiero della differenza sessuale incontra in questo settore, cioè nell’ambito etico, in cui si gioca una sfida direi drammatica: parlare di soggetto morale femminile, o tentare di risolvere il problema della soggettività morale, infatti, va a contrastare con il concetto di morale come superamento delle inclinazioni particolari sensibili e ricerca dell’universale, teoria secondo la quale la differenza sessuale è solo un vincolo naturale da superare per giungere al soggetto morale che è neutro²⁸.

La soluzione a tale difficoltà anche in questo caso è complessa, non univoca: infatti, si opera non già per sostituire semplicemente valori e norme prescrittive con altre, secondo un superato concetto di etica, ma per decostruire i valori di fatto esistenti e costruire criticamente valori che possano essere condivisi come risultato di una procedura razionale accettata, come afferma giustamente Claudia Mancina.

Nuovamente si manifesta la ricca complessità delle riflessioni femministe, che richiedono ulteriore approfondimento, soprattutto vorremmo evidenziare il pensiero femminista, nelle

deriverebbe dall’esterno, ma un avvenimento della sua vita stessa; la causa non è qualcosa, ma nulla e tutto» (ivi, p. 224).

26 M. Zambrano, *Chiari del bosco*, Feltrinelli, Milano 1991.

27 Nel volume già citato, *Saperi umani e consulenza filosofica*, i curatori colgono anche una funzione interculturale della consulenza filosofica, percorso molto fecondo: «Il compito del consulente filosofico, nell’ambito dell’interculturalità deve essere quello di porsi come medio, eticamente responsabile tra l’esigenza istituzionale di gestione e organizzazione della differenza culturale [...] ed [l’]esigenza integrativa di dialogo e di espressione socio-poetica che il coro polifonico delle culture esprime» (V. Gessa Kurotshka e G. Cacciatore (a cura di), *Saperi umani e consulenza filosofica*, cit., p. 29).

28 Rinvio al mio testo *Piccolo manuale di etica contemporanea*, cit.

sue più recenti elaborazioni, riconducibili – a nostro parere – alle pratiche filosofiche. Le autrici che tra poco ricorderemo infatti manifestano un distacco dalla tradizione etica settecentesca, convergendo nella critica sia l’etica utilitaristica che quella kantiana, considerate tutte etiche astratte – in quanto non considerano la differenza di genere e di sesso; ma simili censure si possono rivolgere alle etiche individualiste, che, come afferma Marilyn Friedman, concentrano la loro attenzione ai singoli senza considerare la dimensione interpersonale dell’agire etico²⁹.

Ugualmente altre filosofe (come Alison Jaggar) combattono il liberalismo e quindi l’universalismo e l’individualismo, affermando che non esiste un punto di vista morale generalizzabile³⁰; ne consegue che il soggetto morale femminile parlerà con un’altra voce, altra dal neutro o universale maschile, che ha sempre privilegiato un’etica dei diritti e delle norme, mentre la riflessione femminile vuole tratteggiare un atteggiamento morale sostanziato di categorie come libertà (di costruirsi come persona, sfuggendo da ruoli prefissati o funzioni rigide umanamente ingiuste, libertà dell’interscambio dei ruoli), responsabilità, fiducia, termini concettuali che indicano immediatamente una prassi.

Tuttavia scavando all’interno di tali nuove categorie si operano alcune divaricazioni: da un lato si riconosce il valore, se non altro dirompente, del testo della Gilligan, *Con voce di donna*, in cui parla di un’etica della responsabilità, etica della cura, da contrapporre ad un’etica giusnaturalistica, mostrando con numerosi esempi come anche al livello di formazione del giudizio etico e morale il pensiero dell’uomo e della donna differiscano. Un’etica della responsabilità, molto più concreta e meno trionfalistica di una “grammatica dei diritti”, fondata sulla polisemanticità dell’essere e sul pluralismo.

Dall’altro lato, tuttavia si vogliono sottolineare anche i pericoli di una radicalizzazione che dopo Gilligan l’etica della cura ha subito, risultando non più liberatrice per le donne (come sostiene Marilyn Friedman). Sabina Lovibond, a sua volta si chiede se la cura non rischi di rendere la donna ostaggio (richiamandosi ad un celebre film, di Lars von Trier *Le onde del destino*, accentuando la tendenza all’obbedienza incondizionata, pericolosa per le donne³¹).

Entrambe le studiose vedono una soluzione nella rilettura di concetti classici dell’etica, quali la giustizia aristotelica e la virtù: per il primo tema Lovibond riprende la contrapposizione limitato-illimitato e interpreta il concetto di giustizia come riconducibile alla ragione finita, mentre quello di cura a illimitato. Pertanto è necessario rifarsi alla misura e al limite della tradizione greca e la cura va contrattata e redistribuita fra uomini e donne, fuori da ogni retorica, in altre parole la cura va portata dentro la filosofia: la riconcettualizzazione ne facilita la contrattualizzazione.

Più interessante la disamina sulla virtù, presente in molte di queste filosofe, per esempio Marilyn Friedman, che consente sia di collegarsi al più ampio dibattito contemporaneo, sia

29 Rinvio ai testi raccolti nei volume, *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, a cura di A. Jaggar e I.M. Young, Blackwell, Oxford 2000 e *The Cambridge Companion to feminism in Philosophy*, a cura di M. Fricker e J. Hornsby, Cambridge 2000. In quest’ultimo in particolare: M. Friedman, *Feminism in Ethics, Conceptions of Autonomy*, p. 211 e ss.

30 A. Jaggar, *Feminism in Ethics. Moral Justification*, in *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, a cura di A. Jaggar e I.M. Young, cit., p. 241.

31 S. Lovibond, *Feminism in Ancient Philosophy*, in M. Fricker e J. Hornsby (a cura di), *The Cambridge Companion to feminism in Philosophy*, cit., p. 23.

di disegnare una morale “femminista”. Se le fonti remote sono l’etica aristotelica e le teorie stoiche, in questi ultimi decenni abbiamo assistito a *Il ritorno della virtù* secondo il titolo di un’opera di Samek Ludovici, tema che ha generato un dibattito non ancora concluso, e che anzi si è arricchito di nuove mappe concettuali, portando in evidenza ulteriori nodi, come per esempio la virtù sul piano politico o nell’ambito del diritto. Se il ritorno della virtù sta a indicare l’opposizione a una visione rigidamente normativa della vita morale, si comprende come tale argomento sia centrale per la filosofia morale e – aggiungiamo – per la consulenza filosofica.

Tanti autori e autrici potrebbero essere ricordati in tale *Virtue Ethics*, da MacIntyre, critico verso l’eccessiva attenzione riposta nel dovere nelle etiche moderne e propugnatore della necessità di modelli di eccellenza (i *phronimoi*, i saggi prudenti o persone esemplari), a Martha Nussbaum, filosofa protagonista della *renaissance* della teoria della *Virtue Ethics* negli Stati Uniti. Fili comuni per tutti e nodi salienti di tale etica della virtù sono: la necessità di non enfatizzare il dovere e preservare il ruolo dell’amore e insieme la grande rilevanza data alle emozioni e alla comunità di appartenenza; l’impossibilità di affidarsi alle sole norme per dirimere le questioni morali; l’esigenza di elaborare l’etica a partire dal soggetto che agisce; infine la virtù come espressione dell’amore³².

In secondo luogo la rilettura della virtù apre ad un’autonomia morale femminista “relazionale”, differente quindi dalla proposta kantiana, ma anche dall’utilitarismo: non si nasce e vive da soli, né si è mai stati tali, la scelta morale autonoma e libera è sempre relazionale, contestuale, sociale; «gli individui non creano se stessi, non esistono affatto gli uomini fattisi da sé [...] il processo di socializzazione incorpora risorse culturali quali linguaggio, modi di pensare e abitudini pratiche proprio nell’identità e nella coscienza delle persone»³³.

4. Cura di sé e cura dell’altro

La sfida alla ragione *una* in ambito etico ci permette di parlare di esperienza morale non quale relazione di possesso, ma come legame con l’altro in cui nessuno dei termini è annullato, bensì rispettato, perché compreso – come afferma una studiosa americana, Anita Baier – attraverso l’ottica della fiducia. Categoria questa che supera, riassorbendoli, sia l’obbligazione che l’amore³⁴, e fonda una relazione, diremmo usando termini levinasiani, asimmetrica e irreversibile, che non è mai *inserimento in* o *confusione con*, ma esperienza nel senso forte del termine. Non si tratta di contrapporre la voce delle donne a quella degli uomini, ma misurarsi con il pensiero maschile in modo autonomo, dal momento che le donne vengono dopo, e sono capaci di salire sulle spalle dei moralisti uomini, come dichiara Baier, parafrasando il

32 Interessante ricordare, in questa rinascita della virtù autrici come Iris Murdoch, maggiormente conosciuta come letterata e invece espressione di una precisa proposta filosofico-morale, oltre a letterate e poetesse, come Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Mary Midgley, Mary Warnock che dagli anni trenta al dopoguerra – per un caso felice –, si trovarono unite a Oxford, con l’obiettivo comune di opporsi al positivismo logico e «riscoprire la virtù» (si veda il bel testo di E. Monteleone, *Il Bene e la virtù: la filosofia morale di Iris Murdoch*, Armando Editore, Roma 2012).

33 M. Friedman, *Feminism in Ethics, Conceptions of Autonomy*, cit., p. 211.

34 Cfr. A. Baier, *What Do Women Want in a Moral Theory ?*, in «Nous», 1985.

famoso nano sulle spalle dei giganti di cui parlavano gli autori del Rinascimento.

Approfondendo ulteriormente, o meglio come seconda risposta, la sfida etica si combatte proprio nella ridefinizione di concetti etici classici, fondamentali come libertà e autonomia, trasportandoci sì sul piano della formalità morale, ma per affermare un'universalità sessuata, specie quasi sconosciuta nella tradizione filosofica. Si tratta, infatti, di riparare al vuoto concettuale prodottosi nella storia della morale (Hobbes, Locke, Kant), in cui la libertà, come ha ricordato Kant, è *ratio essendi* della moralità; oggi si deve andare oltre e parlare di libertà femminile, con tutte le conseguenze di ridefinizione dei problemi legati alla sessualità e alla procreazione, colti come momenti di scelta autonoma e non sotto il segno della necessità.

Etica della responsabilità per le donne impegnate in difficili scelte procreative è l'altra faccia di un'etica fondata solo sulla libertà: si abbandona, infatti, la grammatica dei diritti (diritto della donna e diritto del feto), dal momento che non si tratta di diritti di due identità indipendenti, due individui, ma una relazione tra due entità inscindibili che vivono la stessa vita, che a loro volta sono legate da una rete di relazioni con altre entità (padre, altri figli, progetto di vita, etc.).

Da quanto detto si evince che i valori femminili mettono in crisi e contestano l'individualismo dei diritti, riconoscendo anche la fragilità dei valori nuovi proposti, quali responsabilità, amore, fiducia, relazionalità.

Ancora in controluce, sollevando vari strati successivi di un palinsesto si scorge il fecondo intreccio con la consulenza filosofica, che esprime un dialogo tra due persone che conoscono la filosofia: da un lato il consultante crede nel valore della ragione ed espone questioni, eventuali disagi e comunque interrogativi personali ed esistenziali, dall'altra il consulente, sulla base delle sue conoscenze in relazione alla tradizione filosofica, attraverso l'approfondimento razionale dei problemi, condurrà l'altro ad una maggiore autonomia nel giudizio, nell'esercizio delle sue facoltà e nell'utilizzo dei propri talenti.

Ancora si deve rilevare l'impegno tipico della consulenza filosofica impegnata sullo stesso percorso di una rinnovata etica filosofica, che potremmo sintetizzare in un termine "classico", la saggezza, diversa sia da teoria che da prassi, ma che quelle ricomprende in sé, percorso sostanziato dalla virtù (*areté*) come *habitus* della ragione a perseguire il bene, superando ostacoli, «imparare a star bene con sé e con gli altri sotto istituzioni giuste», come ripete Ricœur.

5. *Pensieri, scoperte e pratiche*

Si è detto del circolo virtuoso che si può instaurare tra filosofia pratica e consulenza filosofica e Eckart Ruschmann, altro esponente di spicco della consulenza, parla di azione e impulso reciproci, ora al termine del percorso potremmo aggiungere che se la consulenza filosofica offre la possibilità alla teoria, ma altresì alla pratica filosofica, nuove esperienze e chiarificazioni che possano ampliare il suo sguardo d'orizzonte, questa a sua volta fornisce a quella una cornice dinamica di un sapere-saggezza sulla condizione umana, un processo di ricostruzione critica.

I nostri tempi hanno un grande bisogno di parole incarnate, trasformative, che sappiano restituire senso agli avvenimenti della vita e che possano cambiare quegli ordini ingiusti,

ordini del discorso e delle relazioni, per aprire a nuove forme di convivenza. Ne deriva la proposta politica che viene dal femminismo soprattutto italiano di valorizzare il pensiero dell'esperienza, le pratiche filosofiche verso l'elaborazione di pratiche politiche, di nuovi stili di comportamento capaci di trasformare il mondo in cui viviamo³⁵.

Le pratiche che nascono dalla riflessione femminile, in particolare, via via si allargano e insieme si approfondiscono, assumendo il valore più ampio di pratiche etiche; il primo movimento delle donne per esempio, il femminismo emancipazionista, ha espresso le argomentazioni, le elaborazioni, ma altresì le iniziative politiche, che volevano affermare la parità di diritti e di cittadinanza tra uomini e donne, quindi ogni battaglia contro la discriminazione giuridica, economica e sociale. Procedendo nell'indagine e nel vissuto (specie nel secondo femminismo) si afferma che la differenza sessuale caratterizza in modo ineludibile l'essere umano e che essa rappresenta un elemento non secondario o casuale, ma fondamentale per comprendere la realtà e se stesse, e da questa si deve partire.

Abbiamo ricordato Simone Weil aggiungiamo un suo celebre passo esemplare in riferimento alle accuse che Achenbach rivolgeva alla filosofia: la pensatrice rifiutando la speculazione accademica come filosofia di fantasmi, afferma «[...] ho soprattutto il senso di essere sfuggita a un mondo di astrazioni e di trovarmi tra uomini reali – buoni e cattivi – ma di bontà e cattiveria autentica»³⁶.

Come giustamente sottolinea a sua volta il fondatore e iniziatore della consulenza filosofica, la consulenza da un lato contribuisce a produrre una “capacità di saper vivere”, saggezza pratica, utile a convivere con l'incertezza per essere felici, la riflessione filosofia dall'altro recupera il ruolo civile della filosofia pratica e avvia uomini e donne a comprendere i problemi nella loro complessità .

Sarà questo un diverso “abitare il mondo”³⁷.

35 Cfr., A. Buttarelli/F. Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, cit.

36 S. Weil, *La condizione operaia*, Edizione Comunità, Milano 1965, p. 24.

37 Forse seguendo queste prassi si potrà giungere ad abitare “terre nuove e cieli nuovi”, secondo il titolo della studiosa Sheila Collins, che riprende la celebre espressione dell'Apocalisse (cfr. S. Collins, *A different heaven and earth*, The Judson Press, Valley Forge 1974).

Patrizia Cipolletta

DALLA FILOSOFIA PRATICA ALLA CONSULENZA FILOSOFICA

ABSTRACT: *From practical philosophy to philosophical counselling*

Philosophical counselling has its roots in the crisis of theoretical rationality and the rehabilitation of practical philosophy. It springs from the meeting of two paths, the theoretical results of the last century's deconstructionism and the historical contingency with the effects of globalisation. It is the crushing of the *io* in technologically advanced societies that brings forth old traditions of philosophical practices, that on the edges of epistemological research, have always enjoyed a place in Western philosophical tradition. By looking at the inconstancy and inconsistency of individual consciousness, the inability to reach the self in the younger generations, that surrender to transient emotions, the philosophical consultant listens to the unease that is always a sign of self-seeking and also the pulse of the contemporary world and opens to thinking through our time together with the client.

Key words: ethics public and private, lived time, globalisation

Per comprendere il nascere della consulenza filosofica in Germania non bisogna dimenticare che Gerd B. Achenbach¹, fondatore della scuola internazionale di consulenza filosofica, è stato allievo di Odo Marquard e della sua ironia filosofica. Il suo stesso maestro scrive che l'edizione del 1987 della sua *Habilitationsschrift*² era stata fortemente voluta dall'allievo per le innumerevoli suggestioni che ne aveva tratto, e nella premessa conclude: «Accetto naturalmente con piacere il titolo *honoris causa* di precursore della *Philosophisches Praxis*»³.

Il testo prende in considerazione le radici della psicoanalisi nell'idealismo tedesco e la taciuta filosofia della natura di quella concezione della psiche, considerata come un ritorno allo psicologismo nonostante le critiche che Husserl aveva mosso a quella corrente filosofica⁴. L'opera di decostruzione di alcuni concetti della psicoanalisi rimane una costanza nel

1 Passa quasi sotto silenzio la sua dissertazione di dottorato a causa di quel cambiamento del cognome originario: Böttcher è diventato solo una misteriosa B. davanti a Achenbach. Ormai la sua dissertazione è reperibile solo presso gli antiquariati e nelle biblioteche tedesche: Gerd Böttcher, *Selbstverwirklichung — oder: "Die Lust und die Notwendigkeit". Amplifikation eines Hegelschen Kapitels aus der "Phänomenologie des Geistes"*.

2 Odo Marquard discute la sua abilitazione "Über die Depotenzierung der Transzendentalphilosophie – einige philosophische Motive eines neueren Psychologismus in der Philosophie" nel 1963 con Joachim Ritter. Nel 1984 Marquard aveva ricevuto il Sigmund-Freud-Preis e la tesi fu pubblicata proprio per l'interessamento di Achenbach nel 1987 (O. Marquard, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Verlag für Philosophie J. Dinter, Colonia 1987).

3 Ivi, p. XIII.

4 Cfr. ivi, pp. 29-31.

pensiero di Marquard, basti pensare a quanto scrive sul problema della “compensazione”, termine usato da Freud per indicare alcuni meccanismi della psiche, che sono stati indagati in modi simili e diversi anche da Adler e da Jung. Con il suo metodo ironico e con quel pensiero, diventato poi nelle sue opere come una specie di ritornello, ovvero che a partire dal XX secolo si cerca il nuovo e sempre più nuovo e si pesca nel vecchio⁵, Marquard rintraccia in tutto il percorso filosofico e teologico il tema della compensazione.

Naturalmente non viene messa in discussione la teoria di Freud, ma solo il fatto che abbia suscitato tanta attrattiva nell’ambito della filosofia e che la ricerca filosofica si sia accontentata di una “storia della psiche” progettata da Freud. Il suo scopo è smantellare con l’ironia la teodicea che, secolarizzata, persiste in tutte le attività umane, non quindi solo nella coscienza patologica. E esamina in particolare modo le diverse modalità che si sono messe in atto per “compensare” i mali della natura con la fede in Dio e nella redenzione, fino a giungere a quella tipica idea della modernità che è il progresso. Il suo attacco alla razionalizzazione della storia operata da Leibniz per giustificare i mali del mondo, nonostante Dio, investe anche l’arte compensatoria individuale, iniziata quando è entrata in crisi l’idea leibniziana del miglior mondo possibile: compensare i mali con dei vantaggi. Ma anche nel mondo sociale viene messa in atto questa attività compensatoria con misure pragmatiche che mirano alla maggiore felicità di un maggior numero di persone⁶.

Odo Marquard, mettendo in discussione il senso unitario della storia, mette in evidenza come la filosofia si sia avviata a mettere da parte i *principi*⁷, e a pensare la contingenza e la pluralità. L’ermeneutica scettica non cerca più la giustificazione della realtà. Gli scettici – scrive – non sono quelli che non fanno nulla, bensì quelli che si sono congedati dai principi e da qualsiasi tentativo di trovare una giustificazione all’esistente. Così interpretare non ha più un senso radicale e ontologico, quanto è piuttosto l’arte necessaria agli uomini per raccapezzarsi tra le realtà contingenti in cui vivono. Queste considerazioni lo portano a pensare l’ermeneutica come una forma di scempi, proprio per il suo non voler uscire dalla storia, da una storia che non è più scandita appunto da principi. Inoltre tramite l’ermeneutica non si raggiungerà mai una posizione assoluta⁸. Questa tesi potrebbe essere vista come una delle tante prospettive del secolo passato che aveva portato alla luce la “fine della filosofia”. Dobbiamo però ricordare che questo dubbio scettico, che ha sempre serpeggiato, deriva dal fatto che la filosofia si mette sempre in discussione. Possiamo, per questo, dire con Marquard: queste osservazioni «vogliono per la filosofia la fine dell’immodestia. C’è filosofia, se nonostante tutto si pensa»⁹.

5 Per esempio: «Vorrei allora fare notare che, insieme con la crescita della velocità di innovazione, cresce forse anche la possibilità che si dimostri di nuovo adatto al presente qualcosa di apparentemente invecchiato. [...] Là dove il nuovo diventa sempre più velocemente il vecchio, potrebbe darsi che il vecchio ridiventi sempre più velocemente la novità più recente» (O. Marquard, *Estetica e anestetica*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 127-166).

6 O. Marquard / A. Melloni, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza Editori, Roma-Bari 2008, p. 102.

7 O. Marquard, *Apologia del caso*, il Mulino, Bologna 1987, p. 32.

8 Cfr. *ivi*, pp. 83 e ss.

9 O. Marquard, *Skeptische Betrachtung zur Lage der Philosophie*, in H. Lübke (a cura di), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1978, p. 90.

1. La consulenza filosofica e l'eredità del passato prossimo e remoto

Dalla fine del secolo XIX era iniziata la crisi della razionalità. A mio avviso possiamo, rintracciare prospettive che aprono alla consulenza filosofica soprattutto nella riabilitazione della filosofia pratica e della ragione pratica, ovvero nel recupero, di una vecchia tendenza della filosofia che ridiventa nuova, secondo le osservazioni di Marquard. La tinta forte di questo processo è stata la messa in discussione della filosofia stessa¹⁰. Il marginale e la pluralità¹¹ sono stati invocati contro il tentativo ottocentesco di mantenere insieme i diversi eventi storici e contro l'unità l'io, che si era potuta conservare solo eludendo il confronto con un mondo frantumato con tempi e modalità dell'agire dissonanti e molteplici, come era già possibile rintracciare alla fine dell'Ottocento. Dall'inizio del secolo passato erano proliferate filosofie che hanno minato il centrismo e il monoteismo della ragione occidentale. Questo non ha significato la fine della ricerca filosofica, che spero però *non prosperi solo* come fluido che intercorre tra le scienze e come un luogo in cui le scienze possano discorrere tra loro e lasciarsi mettere in discussione¹². Non vanno dimenticati – a mio avviso – i compiti della ricerca filosofica pura: 1. conservare e rendere viva la tradizione, come salvaguardia del patrimonio mondiale dell'Occidente, quindi l'indagine storico filosofica; 2. tenere sempre anche aperti i problemi, senza una chiusura pregiudizievole al nuovo che avanza e senza una dimenticanza totale delle domande che non hanno una risposta immediata, o meglio ancora che non possono avere una risposta. Se è vero che ormai si era scoperto che l'io era un punto mobile in continua trasformazione, che la frantumazione, a cui ci stava abituando la tecnologia nella sua forma avanzata, ci mostrava l'impossibilità di sogni totalitari, se di fatto era, quindi, non più auspicabile un controllo di tutte le istanze molteplici, tuttavia questo non significava che la ragione pratica non potesse fare delle scelte e si potesse muovere

-
- 10 All'inizio del secolo XX, quando si scoprono i limiti della conoscenza razionale, si inizia a ripensare la filosofia alla luce del conoscere delle scienze. Per questo la domanda critica su che cosa sia filosofia è stata posta principalmente per trovare un nuovo modo di fare filosofia, che è strettamente collegato alla domanda "che cos'è l'uomo?". Per Heidegger ambedue sono domande che non trovano una risposta esatta. Per questo conclude che della filosofia si può dire solo che sia *un dialogo sulle cose ultime e estreme*, ma non è né una visione del mondo né una scienza assoluta (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, il melangolo, Genova 1983, pp. 24-25). Importante è anche l'accezione che il filosofo tedesco dà alla parola "universale", che non rimanda tanto a una conoscenza di verità universalmente valide per tutti, come aspirano la scienza e una filosofia teoretica, quanto piuttosto al fatto che le *domande filosofiche riguardano tutti*. Trovo che in questa maniera è stata inaugurata la riabilitazione della filosofia pratica che poi i suoi allievi attueranno con il ritorno alla filosofia pratica aristotelica. Ricordiamo che nel periodo '26-30 Heidegger aveva tenuto molti corsi sull'*Etica Nicomachea* e nei suoi libri ci sono molti riferimenti al fatto che l'etica sia il luogo principale per porsi le domande fondamentali.
- 11 In Germania va a Georg Simmel il merito di essere uno dei primi a pensare il marginale. Su questa linea di pensiero continuarono poi Ernst Bloch, Walter Benjamin solo per citare alcuni esempi. Dopo la metà del secolo scorso il problema si è diffuso a macchia d'olio.
- 12 Per ricordare ancora Marquard, trovo interessante la sua definizione del filosofo come *stuntman* dell'esperto di una scienza particolare, come la sua controfigura in situazioni pericolose (O. Marquard /A. Melloni, *La storia che giudica, la storia che assolve*, cit., p. 93). Il filosofo è quello che rischia, partendo dalle scienze particolari, definizioni generali, come per esempio quella di uomo, e ovviamente è poi lui che viene reso imputato nel tribunale della criticità.

nella molteplicità, conquistando una “provvisoria” costanza che già Descartes¹³ saggiamente indicava per non perdersi nei mille sentieri possibili dell’agire, quando non era possibile una conoscenza certa.

La filosofia tedesca ha avuto il merito di mettersi in discussione e di tramontare lasciando forse un gran vuoto, e sicuramente dovrà ancora avvenire il recupero delle problematiche e delle tesi che negli ultimi secoli sono stati posti. Non possiamo però trascurare che ci abbia lasciato in eredità la via della consulenza filosofica.

Erano state sempre presenti in Germania modalità di incontro di studiosi, basti pensare ai seminari che si svolgevano come usanza nelle case dei maggiori rappresentanti della filosofia tedesca all’inizio del secolo XX. Abbiamo notizie che Max Weber e George Simmel¹⁴ erano soliti riunire studiosi di filosofia nelle loro case, dove si svolgevano ricognizioni delle problematiche dell’epoca ad ampio raggio, che spesso investivano le personalità dei partecipanti nelle loro problematiche personali e nel loro modo di pensare il mondo. Sicuramente però queste riunioni rimanevano circoscritte a persone che avevano scelto di dedicare la loro vita alla filosofia e non a gente che non aveva alcuna cognizione di questa disciplina.

Non bisogna riandare a Socrate per avere esempi di pratiche filosofiche¹⁵. I dialoghi platonici sono sicuramente un esempio per qualsiasi consulente filosofico. Stimolare domande, ascoltare risposte: sembra che all’inizio la filosofia fosse molto vicina alle questioni dei cittadini della *polis*, ai problemi che riguardavano il singolo e le loro relazioni agli altri. Ma forse anche nelle sue espressioni successive la filosofia ha prestato ascolto ai problemi che proponevano le piazze. E quando affronto queste problematiche mi fa piacere pensare a Kant, filosofo di mondo, che amava i salotti dove prestava ascolto alle domande dell’ambiente culturale del suo periodo: ricordiamo che scrisse il famoso *pamphlet*, *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, sollecitato dalla richiesta della giovane Charlotte von Knobloch. Poco importa poi se quel saggio sia stato scritto 1758, quando la contessina era ancora giovane o nel 1763¹⁶, quando era già una donna sposata. Sta di fatto che Kant ha

-
- 13 «[...] poiché spesso le azioni della vita non tollerano dilatazione alcuna, è verità del tutto certa che, quando non possiamo discernere le opinioni più vere, dobbiamo seguire le più probabili» (R. Descartes, *Discorso sul metodo*, in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 49-53). È la seconda regola della morale provvisoria, che vige nel nostro mondo in cui le scienze sono in cammino – secondo il filosofo francese – verso un sapere fondato e totale. La ragione pratica, quindi, deve essere costante e seguire fino in fondo una strada, anche se questa possa essere dubbia alla luce della ragione teoretica.
- 14 Per il seminario presso il domicilio di Simmel, cfr. E. Bloch, *Marxismo e utopia*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 58 e ss.
- 15 La maggior parte dei consulenti filosofici si rifà al dialogo socratico come esempio di una consulenza filosofica e ritiene che quella pratica sia andata perduta nella successiva tradizione occidentale. Ormai la bibliografia a riguardo è talmente grande che cito solo l’avvio di questo interesse ricordando Pierre Hadot, che nel 1981 scrisse *Exercices spirituels et philosophie* (Études augustinienes, Paris) e che ha avuto una nuova edizione nel 2002 e molte traduzioni: in italiano *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.
- 16 Notizie della frequentazione di Kant dei salotti della famiglia di Karl Gottfried von Knobloch, le abbiamo prima di tutto dal suo discepolo Ludwig Ernst Borowski, che era precettore presso quella famiglia e che scrisse la prima biografia di Kant. Nell’appendice di questo libro Borowski riporta una lettera di Kant a Charlotte in cui risponde sulla questione posta da lei su Swedenborg, con la data 1758 e il punto interrogativo ad espressione il dubbio dello stesso curatore, ma ormai si sa che non corrisponde alla

prestato ascolto a domande che venivano, non dalla vita della *polis* come nell'antica Grecia, ma dal mondo civile della sua epoca: i salotti. A questo proposito ricordiamo anche lo scambio epistolare che ha avuto con Maria von Hebert¹⁷, che gli aveva chiesto aiuto per i suoi problemi. Se prendiamo poi in considerazione gli epistolari come traccia di un ascolto della vita civile dei filosofi della tradizione, non possiamo tacere lo scambio di lettere tra Descartes e Elisabeth von der Pfalz¹⁸, tra Leibniz e Sophie von Hannover, e poi sua figlia Sophie Charlotte di Prussia¹⁹. Nelle lettere si scriveva di problemi quotidiani, di problemi filosofici, politici, religiosi: qualche volta si chiedeva aiuto. Invero si può dire che le principesse erano rappresentanti del potere politico dell'epoca e non della vita civile, ma dobbiamo ricordare che il loro essere donne le escludeva in ogni modo da una vera e propria attività politica e le relegava ad un mondo semplice, marginale agli ambiti del potere. Inoltre la vita civile vera e propria in quei tempi non aveva ancora peso e consistenza nella vita pubblica. Solo certi ceti potevano accedere al sapere. Comunque già in questo contesto, in un periodo in cui le lettere erano comunicazione pubblica, e come tali la maggior parte ci sono giunte, andava crescendo la questione privata: la questione filosofica, se era connessa a tonalità emotive o a sentimenti, veniva sminuita e relegata in un'intimità che riguardava solo il singolo, sminuita di fronte all'universale della specie, a quella esemplarità ridotta però a puro schema.

Sicuramente le cose sono molto cambiate già dall'inizio della globalizzazione. La domanda di filosofia non veniva più da principesse che ponevano problemi etici e religiosi, ma – a mio avviso – ha conservato la richiesta di aiuto celata in quel porre in questione le regole del vivere e in quel cercare indicazioni per vivere in un mondo sempre più complesso. Tuttavia

data effettiva per una serie di riferimenti presenti nella lettera che sono posteriori (cfr. L.E. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidiert und berichtet*, Nicolovius, Königsberg 1804, p. 211-225) online:

http://books.google.it/books?id=Pf3kxNXIzFoC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Questa lettera in italiano si trova anche in I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, il melangolo, Genova 1990, pp. 35-41.

- 17 Che Kant abbia ascoltato le domande della vita civile trapela da tutte le sue opere, ma sicuramente non può essere un suo merito essere stato un buon consulente. Anna Maria von Hebert, sorella di uno scolaro di Reinhold scrisse una lettera a Kant (cfr. *ivi*, pp. 282-28). Non era certo Kant un interlocutore adatto per una donna che aveva problemi morali, legati però a emozioni e sentimenti. A mio avviso Kant proprio perché aveva considerato la vita emozionale solo come limite della ragione, e quindi – anche se è un conoscitore raffinato del mondo sentimentale – tratta troppo freddamente la giovane e non è riuscito a prestarle aiuto.
- 18 Mi sono occupata proprio della relazione epistolare fra Descartes e la principessa, che considero una forma di consulenza filosofica, dove il filosofo francese – a differenza di Kant –, attento alla vita emozionale della sua interlocutrice, sa guidarla a decantare le emozioni. Cfr. P. Cipolletta, *Emozioni e pratiche filosofiche. Elisabetta del Palatinato “consulta” Cartesio*, Mimesis, Milano-Udine 2011 e Elisabeth von der Pfalz-René Descartes, *Lettere su etica politica e religione*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- 19 Leibniz è stato a lungo il bibliotecario del principe elettore di Hannover, per questo ha avuto occasione di relazionarsi a sua moglie Sophie e discutere con lei problemi filosofici e problemi quotidiani. Cfr. Sophie de Honvroe, *Mémoires et Lettres de voyage*, a cura di D. Van der Cruysse, Paris 1990; Lloyd Strickland (a cura di), *Leibniz and the Two Sophies: The Philosophical Correspondence*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 2011 (la seconda Sophie era sua figlia, regina di Prussia); *Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie*, a cura di O. Klopp, in tre volumi Hannover 1873, reprint Olms, Hildesheim 1973.

queste domande non hanno trovato – se non molto tardi lo spazio dove poter essere esplicitate e ascoltate. Si sono sì conservate ancora le modalità di circoli di discussione sui problemi di filosofia e problemi politici. A poco a poco si è però creato un divario tra il mondo accademico e la vita civile: le delusioni del '68, di quel connubio tra politica e filosofia che aveva fatto sognare un'intera generazione, hanno sicuramente favorito questa frattura. Nella pratica si era andato perdendo il monito di Kant: «nuovi pregiudizi serviranno al pari dei vecchi a mettere le dande alla gran folla di coloro che non pensano»²⁰.

Poi sicuramente si è rafforzata la sfera privata per cui non si poteva parlare in pubblico di emozioni, passioni e sentimenti, che trovarono spazio solo nelle “cure” psicoanalitiche, che però avevano il vizio di origine di considerare tutto questo ambito solo a partire dal patologico. Si è confuso privato e pudore, si è cominciato a parlare di privacy, che diventa l'unica barriera per rispettare la singolarità che noi sempre siamo, anche se la manipolazione poi avviene in altri territori e si insinua là dove il rispetto della privacy non può funzionare come deterrente.

Pensando pubblico-privato mi fa piacere ricordare Kant, che ha chiamato privato l'uso della ragione di un funzionario di Stato, quale lui era in quanto professore di Università, perché in ogni modo era limitato dall'interesse ad avere uno stipendio e, quindi, dal potere statale. Oggi ci sembra che la ricerca sia libera perché passiamo sotto silenzio (anche se lo constatiamo tutti giorni) come il potere economico la condiziona. Chi conquista la piazza grande e globale è limitato molte volte da forti motivi (che spesso non hanno parentela con la ragione), che lo spingono a sottomettersi al condizionamento del mercato globale. Non fa allora uso privato della ragione, come allora ai tempi di Kant, l'uomo investito di una funzione statale o privata della società globale? Quella frase di Kant²¹ a noi appare ambigua, perché ci sembra un'inversione: pensiamo “pubblico” come sinonimo di statale, di qualcosa che è di tutti e di fronte a tutti. Ma oggi il potere si insinua soprattutto in quello spazio che è di tutti. Se fosse questo proprio quello più condizionato? Non potrebbe essere allora che quello che chiamiamo privato, perché è al margine, non nella piazza grande²², ma in quella piccola, anzi in quella piccolissima della relazione a due, possa essere lo spazio dove si possa ancora far un uso della ragione pubblica? Ma non è forse che proprio lì, in quel pensare libero, che si può «attuare il rischiaramento tra gli uomini»²³?

Nel nostro mondo la filosofia si è ritirata nella vita accademica e si è preoccupata solo del “pubblico” come luogo per la diffusione dei suoi risultati, lasciando la maggior parte dei possibili utenti della filosofia ad ascoltare passivamente quanto si veniva dicendo nei convegni e nei seminari specialistici, dove il linguaggio non sempre facile relegava al silenzio

20 I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 50.

21 «[...] il pubblico uso della propria ragione dev'essere libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare il rischiaramento tra gli uomini; invece l'uso privato della ragione può assai di frequente subire strette limitazioni senza che il progresso del rischiaramento ne venga particolarmente ostacolato. Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che ne fa, come *studioso*, davanti all'intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che ad uomo è lecito farne in un certo ufficio o *funzione civile* di cui egli è investito» (ivi, p. 50).

22 «perché quella comunità, per quanto grande sia, è sempre e soltanto una riunione domestica» (ivi, p. 52).

23 Ivi, p. 50.

e ad una passiva ricezione di quei contenuti a volte troppo lontani dalla propria vita. In ogni modo rimaneva un sentore di rispetto verso quei rappresentanti che pensavano per tutti e che, proprio tramite quel linguaggio difficile, lasciavano trapelare un sapere e una autorità alla quale ci si vorrebbe affidare per rinunciare a pensare²⁴.

Nella società globalizzata si confonde il marginale con il privato, e il pubblico con la pubblicità. Soprattutto si confonde universale con la diffusione di una certa teoria, che acquisisce validità proprio se è condivisa da tanti, possibilmente quasi da tutti. Per questo la corsa alla pubblicità del proprio pensiero, dimenticando quell'assetto per cui *pensare non significa tanto escogitare una teoria tanto forte da non essere falsificata, quanto piuttosto porre problemi che riguardano tutti*. Per questo il consulente filosofico non cerca risposte e non dà risposte, quanto sa cogliere i problemi radicali in ogni singolo uomo *ed essere così per ognuno l'occasione che lo desta al pensare*. Per questo, quando penso alla frase usata da Rovatti sulla filosofia *pret-a-porter*, per indicare la filosofia che cerca conferme nella massa, mi sento di dire che la consulenza filosofia è invece molto più il lavoro artigianale di un sarto che aiuta il singolo a trovare l'abito.

La frattura tra mondo civile e l'accademia ha anche altre ragioni d'essere: nel mondo antico la singolarità di un Trasimaco nella *Repubblica* di Platone era una persona esemplare che poteva indicare e rappresentare tutta una serie di persone²⁵, con le loro emozioni e con le loro riserve, e tuttora ognuno si sente rappresentato da tali interlocutori, sente che una parte di sé vorrebbe fare quelle obiezioni. Oggi, nel mondo della globalizzazione, la singolarità è diventata talmente complessa e differenziata, che è difficile individuarne elementi esemplari: gli interlocutori sono così vari che sembra necessario individuare anche modalità singolari per rapportarsi ai loro problemi.

Bisogna prestare attenzione, quindi, al grande cambiamento dell'interlocutore che domanda filosofia, e per questo mi sembra opportuno per prima cosa prestare ascolto ad alcune indicazioni che provengono dalla situazione della vita sociale di oggi e dalla situazione della filosofia nel mondo accademico.

2. Pensare in situazione

Conosciamo ormai bene i problemi della globalizzazione. La frantumazione eccessiva del tessuto sociale, la lotta che porta ognuno ad affermarsi a scapito degli altri. L'inconsistenza delle relazioni sociali, la fragilità del sé nelle nuove generazioni, che impedisce molte volte loro di fare delle scelte, di portarle a termine e di assumersi delle responsabilità: sono tutti fattori di disagio. Nelle aziende vige un individualismo sfrenato, che impedisce la collabo-

24 Molto interessanti a riguardo le pagine che Heidegger dedica al problema dell'autorità e della filosofia. Ribadisce che se realmente uno pensa non ha alcuna autorità. Ma lascia intravedere anzi il cammino che dovrebbero fare i suoi studenti, passando dalla situazione in cui si subisce il carisma del maestro al pensare, che non ha bisogno di alcuna autorità (cfr. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica*, cit. p. 21).

25 Platone, *Repubblica*, 337 c-341 a. Anche nel *Gorgia* Callicle difende la stessa opinione nel dialogo con Socrate (Platone, *Gorgia*, 472 d-472 a). Ovviamente esemplari sono soprattutto i personaggi delle tragedie: ognuno rappresenta una delle tante voci che noi siamo.

razione: tutti sono scontenti di tutti e di tutto. Perché ci si rivolge alla filosofia, e non alla psicologia?

Per varie ragioni. Perché la maggior parte delle persone soffre, ma non si ritiene malata: malattia indica sempre che ci sia qualcosa di non normale, un'alterazione della normalità. E d'altronde se questo tipo di malessere è così diffuso: o bisogna rafforzare e fondare il concetto di normalità, ma in questo modo "normale" potrebbe diventare un apriori che la maggior parte delle persone dovrebbe poi subire, oppure occorre cambiare il concetto di normalità²⁶.

Altra motivazione che spinge a cercare aiuto nella filosofia, è la credenza che il dolore sia solo un fatto mentale, ovvero che riguardi il pensiero solo intellettuale: per questo vengono spesso allo sportello di consulenza filosofica persone con temi problematici asettici, senza emozioni, come se le emozioni non riguardassero la filosofia.

In ogni modo – dall'esperienza fatta – possiamo rilevare che la questione principale, che spinge a chiedere aiuto a uno sportello di consulenza filosofica è un grande bisogno di "racoglimento e di dialogo". E per quanto riguarda i giovani, da osservatore esterno, aggiungerei che forse sentono il bisogno anche di riuscire ad articolare il discorso. L'uso di internet e dei messaggini ha ridotto il disquisire su un argomento alla scrittura di poche righe: dopodiché si rimane in attesa dell'altro, forse di un riconoscimento dell'altro.

Inoltre è cambiato il concetto vissuto del tempo: non si riesce più ad anticipare il futuro, a progettare il proprio futuro. Alla fine del secolo passato era possibile progettare un'analisi del profondo, che avrebbe impegnato per alcuni anni. Oggi si vive nell'istante dilatato e una delle problematiche più diffuse è proprio l'incapacità di trascendere il qui e l'ora. La parola "sempre", magnificamente decantata da Pupi Avati²⁷, mi fa pensare che sia una parola estranea agli uomini adulti non solo perché, come indica il regista, è la parola dei bambini e dei vecchi. Nel tempo frantumato di oggi non si possono più prendere impegni "per sempre", non si può più guardare al futuro. Sorrido sempre quando sento dire che abbiamo rubato ai giovani il futuro, perché si è tolta loro la possibilità di avere lavoro e, quindi, di progettare la propria vita al di là dell'immediato. Il problema a mio avviso è molto più profondo: occupati da mille impegni quotidiani, da mille cose e oggetti, che hanno invaso la nostra vita, non si riesce più a trascendere e a pensare, e tanto meno si riesce a pensare il futuro, poi non ne parliamo di sognare un futuro.

Ormai poi non c'è più la libertà propositiva. L'appiattimento all'immediato e alle sensazioni che da esso derivano, fa confondere l'arbitrio con il libero arbitrio e, addirittura con la libertà. Se, infatti, si pone ai giovani la domanda che cosa intendano per libertà, rispondono: "fare quello che voglio", e naturalmente intendono "quello che voglio ora", in questo momento, quello che produce subito soddisfazione, senza pensare ai tempi e ai luoghi in cui si può trovare soddisfazione ai propri bisogni e al proprio desiderare. Non viene minimamente il sospetto che in questo modo non si è liberi, ma molto spesso si è schiavi di una parte di se

26 Se si prende in considerazione il *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, noto anche con la sigla DSM, la cui quinta edizione è in programma per il 2014, possiamo notare che, con il passare degli anni, le edizioni diventano sempre più corpose e sempre più dettagliate nel descrivere i disturbi mentali. Naturalmente è basato su statistiche di quello che i "medici" stabiliscono che sia patologico!

27 Mi riferisco al monologo che il regista, ospite di Fabio Fazio, ha recitato nella trasmissione del 2012 e che ha avuto ampia diffusione sul web.

stessi, del proprio corpo con i suoi istinti. Non conoscono nemmeno la libertà negativa²⁸, la capacità dell'uomo di sospendere i propri bisogni immediati, non si comprende più quella felicità che non può essere consumata in un giorno: l'essere felici, se non ha la caratteristica dell'eternità, però sicuramente ha quella del durare, secondo l'indicazione già tanto chiara ai tempi di Aristotele²⁹.

Tornando ai temi del malessere vissuto nei nostri tempi, mi sembra doveroso domandarsi se sia stata l'economia che ha spinto verso la globalizzazione e i disagi ad essa legati, oppure se la cultura e la religione abbiano inciso suscitando un intenso bisogno di fratellanza, che possiamo sostenere come caratteristica dell'umano. Cogliere il nostro tempo con il pensiero è ormai un compito arduo. Per il processo continuamente aperto della differenziazione, nessun novello Hegel potrebbe raccogliere tutte le problematiche che sorgono nel terreno storico del nostro tempo.

Nella consulenza siamo abituati a porre problemi – come questi – di non facile soluzione e lasciarli aperti, perché riteniamo che se tali questioni sono state poste dall'uomo nel corso dei secoli esse siano dovute a quel nucleo misterioso che noi siamo e che non può essere definibile una volta per tutte. E questo è un fatto, e penso che sia riscontrabile anche a chi ama parlare solo di fatti tangibili. Tali questioni servono a non dimenticare che una zona oscura viaggia insieme a noi e che dimenticarla incrementa il disagio, non lo diminuisce, e incrementa anche la difficoltà di confronto interculturale.

3. *L'eredità filosofica del secolo passato*

Quindi torniamo al nostro problema e domandiamo se la diffusione nella cultura popolare di certi pensieri, nati già alla fine dell'Ottocento nel terreno della filosofia occidentale nelle sue espressioni più radicali, abbia contribuito ad aggravare la situazione di disagio. Questo è un problema di difficile soluzione perché rimanda alla domanda se la filosofia sia una nottola di Minerva che giunge al tramonto oppure se essa possa in qualche modo influenzare il mondo. La filosofia è come una Cassandra preveggenza che raccoglie e porta a parola possibilità che sono già in moto, anche se non completamente espresse? Esprime possibilità celate che solo il filosofo riesce a cogliere? Oppure apre un nuovo modo di pensare e per questo ha facoltà di agire nel mondo? Nel bene e nel male naturalmente.

Lascerei questi problemi aperti a tutte le gradazioni possibili tra questi due poli. Una ri-

28 Considerato che ho iniziato parlando di Kant, mi riferisco alla sua distinzione come appare per esempio nella *Fondazione della Metafisica dei costumi*, quando distingue la libertà di autodeterminarsi dalla libertà negativa: il libero arbitrio di dire no alla parte istintuale e affettiva.

29 Per la sua evidente chiarezza nel far comprendere al lettore che cosa sia felicità, indico sempre ai giovani i passi dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele riporta il detto popolare “una rondine non fa primavera” (1098 a 20). Spesso fra i giovani predomina l'oscillazione tra euforia e depressione, che è tipica caratteristica adolescenziale. A mio avviso, non sempre è opportuno catalogare questi stati d'animo in un disturbo bipolare, e non sempre è così eccessivo da richiedere interventi psichiatrici: si deve guardare invece alla diversa concezione del tempo vissuto. Ovviamente il compito della consulenza filosofica può essere quello di arginare il problema prima che diventi di tale intensità da necessitare un intervento psicanalitico di ricostruzione della psiche o addirittura farmacologico e psichiatrico. Il problema alla radice è che si rimane adolescenti a lungo e che spesso non si entra più nell'età adulta.

sposta netta non ci è di aiuto, anzi ci impedisce di affrontare i problemi di oggi.

Si potrebbe dire che abbia contribuito all'imbarbarimento del nostro mondo una certa filosofia, un certo modo di intendere Nietzsche, amato da tutti i giovani, e spesso frainteso soprattutto da quelli, che dopo un approccio allo studio della filosofia, poi non scelgono di incamminarsi negli studi specifici che potrebbero mettere in discussione quella visione che si sono fatta del pensiero nietzscheano. La cultura popolare spesso prende l'avvio anche a partire da scritti di filosofia. Non vorrei qui usare la parola "volgarizza" temi della filosofia, perché mi sembrerebbe che si dia così un certo colore negativo, come se la purezza del pensiero debba essere qualcosa di staccato dalle visioni del mondo che si crea la gente comune. Sicuramente però li si usa come puntelli di sostegno per certe concezioni in uso. Fatto sta che il pensiero di Nietzsche è stato sicuramente distorto, però nei suoi libri come si possono trovare non poche tracce di antisemitismo, si trovano anche molte incitazioni che ormai possiamo vedere come legate al tempo in cui sono state formulate. Sicuramente, alla fine dell'Ottocento, quando l'oppressione del mondo dell'adulto e della ragione aveva soffocato ogni elemento vitale e corporeo, erano necessarie la ribellione verso una spiritualità e una razionalità, che stavano diventando sterili, e la rivalutazione del dionisiaco come il bestiale che è in noi³⁰.

La sorte di Nietzsche è stata quella di essere preda ogni volta di una moda estrema, che oscillava in alcuni periodi di esaltazione e altri di feroce critica, e forse la ricerca non riesce ancora a dare una visione di questo filosofo indipendentemente dalla tendenza del momento che vive l'interprete di quel pensiero così fondamentale per il Novecento.

Non posso certo qui tracciare tutti i motivi della critica alla razionalità, presenti in questo autore e nelle esegesi della sua filosofia. Ma sicuramente non possiamo dimenticare che proprio il caro Kant, che si augurava una volontà libera e autoderminata, si riferiva a una ragione cui non appartenevano emozioni e sentimenti, anzi una ragione che era limitata da questi, anche se l'attività della ragione non poteva prescindere, secondo il filosofo, dai suoi limiti, ovvero dal vasto oceano tempestoso della sensibilità. Tuttavia sperava in effetti, anche se in via solo utopica o ideale, in un controllo totale della ragione affinché l'uomo potesse essere libero e vivere insieme agli altri uomini liberi. Come nel mondo greco anche qui venivano esclusi i fanciulli, le donne (per un'innata misoginia del filosofo³¹), e quelli poco sani

30 Mi colpisce sempre il modo diverso come vengono considerati i sogni nelle tappe fondamentali della nostra civiltà: nel periodo della cultura greca, Aristotele sottolinea i sogni sereni di chi ha raggiunto una certa felicità etica e un certo equilibrio: «il sonno è inattività dell'anima, di quella parte in base alla quale tutta l'anima è detta o eccellente o di poco valore; fa eccezione il caso in cui, in qualche modo e in misura minima, giungono fino a lei alcuni movimenti, ragione per cui i sogni degli uomini dabbene risultano migliori di quelli delle persone qualsiasi» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. C. Natali, 1102 b 5-10); già nel Seicento, invece, Descartes sottolinea che «[...] il più saggio filosofo del mondo, se è predisposto così dal temperamento, non riuscirebbe a evitare di avere dei brutti sogni» (Elisabeth von der Pfalz / René Descartes, *Lettere su etica politica e religione*, cit., p. 184). Già l'anima o psiche si è strutturata in maniera più rigida e le istanze sono diventate così tante, che i conflitti non sembrano più risolvibili nei termini di un'etica. Ai primi del Novecento, poi i sogni si manifestavano ormai con una tale angoscia, da essere individuati da Freud come la via regia per accedere all'inconscio.

31 Se negli scritti Kant riesce a controllare la sua misoginia e nell'*Antropologia pragmatica* parla di «uomo (Mensch) come cittadino del mondo» (Laterza, Roma-Bari 2001, p. 4), nelle lezioni, secondo la trascrizione di Heinrich zu Dohna-Wundlacken (*Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel*

di mente, ovvero gli schiavi dei sentimenti³². Tante volte mi viene da domandare se Kant, quando affermava di non *trattare* mai l'uomo solo come mezzo, ma anche sempre come fine, intendesse solo chi fosse dotato di ragione, della ragione matura e pertanto nei riguardi degli altri ci si poteva comportare come se fossero animali perché non potevano partecipare al mondo e alla comunità dei fini.

La rivolta di Nietzsche alla morale e all'etica della ragione aveva il suo punto centrale nella caparbia dell'uomo moderno di controllare tutto. In questa maniera l'uomo aveva dimenticato il corpo che noi siamo e la terra cui apparteniamo³³. Il capovolgimento dei valori avrebbe dovuto decentrare l'uomo da centro dell'universo, posto che proprio la modernità gli aveva assegnato, e contemporaneamente aprire le sue orecchie alla terra e farsi così portavoce di quella silenziosa materia cui tutti apparteniamo, forse per fondare una comunione non di soli spiriti razionali umani, ma di tutti insieme. Fatto sta che la rivalutazione del fanciullo³⁴, la riabilitazione delle emozioni, dei sentimenti e delle passioni, hanno scardinato la tela solo razionale della modernità, senza però arrivare al vero decentramento dell'umano. Di fatto la natura continua a parlarci nel linguaggio che abbiamo imposto a lei nella modernità, e tornare a un realismo ingenuo come quello della Grecia antica non è la vera soluzione del problema, ma solo una toppa per nascondere le questioni radicali del nostro essere uomini e per continuare a manipolare la natura e il nostro corpo, continuando quel meccanismo di controllo messo in moto dalla tecnica e dall'economia.

Rimane però, sia nel pensiero sia nella prassi comune, quella rivalutazione, attuata da Nietzsche, di quel mondo pre-razionale del fanciullo rispetto all'adulto. Se la rottura di un senso coscienziale pre-costituito del mondo è sicuramente un passo in avanti verso l'autonomia del singolo, e se l'abituare al fatto che si debba ascoltare la terra e i suoi umori senza un modello razionale umano che ne infici l'ascolto sia quasi un passo necessario della filosofia, tuttavia forse non tutti possono essere chiamati a essere poeti maledetti, come nei secoli

Kants, a cura di A. Kowalewski, Rösl & Cie, München-Leipzig 1924, copia anastatica, Olms, Hildesheim 1965, p. 71), parla invece di Mann: «Ein Mann von der Welt ist Mitspieler im großen Spiel des Leben. [...] *Weltmann* heißt die Verhältnisse zu anderen Menschen und wie's im Menschlichen Leben zugeht, wissen».

- 32 Nell'*Antropologia pragmatica*, Kant attacca il mondo delle passioni perché queste sono sempre legate a un'idea e perché usano la riflessione. Sempre sottolineando il problema del tempo vissuto, mi sembra importante sottolineare che la passione per il filosofo tedesco «prende tempo», mentre le emozioni sono delle ubriacature momentanee, inevitabili (I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 142 e ss.).
- 33 «Sotto l'incantesimo del dionisiaco non solo si restringe il legame fra uomo e uomo, ma anche la natura estranea, ostile e soggiogata celebra di nuovo la festa di riconciliazione col suo figlio perduto, l'uomo» (F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1964-2001, vol. III, t. I, tr. di S. Giametta e M. Montanari, p. 25).
- 34 Interessante è quanto scrive a proposito Odo Marquard nel paragrafo "Non si diventa più adulti" in *Apologia del caso* (cit., p. 121 e ss.): «Circa duecento anni fa, il Romanticismo [...] ha radicalizzato questa scoperta del bambino fino alla convinzione secondo cui il bambino è l'uomo autentico, mentre divenire adulti – in quanto perdita dell'infanzia – sarebbe una caduta dalla condizione dell'uomo. [...] Rientra in questo contesto la crescita di importanza dovunque della domanda: "Come restare giovani?", nonché della marea di tentativi rivolti a darle una risposta soddisfacente. [...] Forse non è affatto vero che gli adulti moderni sono *troppo adulti* e *troppo poco bambini*. Ma non è in questo contesto che va letta l'anoressia sempre più diffusa nel nostro mondo? Nel mondo dove crescere è considerato una perdita, è meglio non mangiare per rimanere fanciulli.

passati non tutti potevano raggiungere l'unione mistica³⁵. Contro le contorsioni della coscienza di fine Ottocento che ha trovato in Dostoevskij la sua massima espressione, si aggiudica un primo posto la coscienza eternamente fanciullesca, che non entra mai nella maturità e nell'assunzione di responsabilità: e questo si confà a un mondo economico basato sul consumo. Oggi, infatti, il fine che ci detta a nostra insaputa l'economia è il consumare, laddove fino a qualche tempo fa era la produzione: ormai pochi possono produrre tanto e occorre che molti consumino. E per consumare non occorre assumersi responsabilità e neanche un *habitus* costante, ma bisogna solo lasciarsi cullare dagli eventi che capitano e che le leggi economiche di vendita confezionano per noi.

In questo modo un "soggetto"³⁶ frantumato con una temporalità discontinua, senza il minimo tentativo di pensarsi e di progettarsi sull'abisso che noi siamo, è stato così consegnato docile alla visione del mondo che meglio si confà al nostro mondo economico: la sleale concorrenza. I fraintendimenti del pensiero di Nietzsche sono ormai più che diffusi anche fra gli studenti universitari di filosofia: mettendo da parte proprio quella via scomoda di decentrare il soggetto, di parlare di forze attive e passive dentro di noi, prevale l'idea che la lotta non sia dentro di noi perché abbiamo una polifonia di voci, ma sia fuori di noi. Destituita di forza la coscienza e la coscienziosità si è in preda solo ai bisogni naturali e a quelli indotti dalla pubblicità, e invece della voce della terra, si ascolta quel mettere il corpo al centro dell'attenzione: come corpo da curare, come corpo da manipolare, da mantenere in vita, un corpo senza coscienza, tendendolo sotto controllo in attesa che si possa manipolare anche la radice biologica della coscienza, ovvero il cervello.

Fanno parte della sorte di ogni filosofia i tradimenti, che trovano conferma in quelle esigenze che vengono stimolate dal mondo economico e che contribuiscono a formare quella cultura popolare nei riguardi della quale la filosofia può poco o niente. Non voglio dilungarmi su Nietzsche, ma ritengo che molti fraintendimenti del suo pensiero si sono diffusi e sicuramente è stato il capostipite di tanti pensatori del secolo passato, la cui eredità dobbiamo affrontare. Sono dell'idea che la volgarizzazione del pensiero di Nietzsche, che ha lasciato nascosto proprio il Nietzsche più scomodo, è andata di pari passo con la destituzione dei

35 Quando penso ai due opposti modi di trascendere il quotidiano della tradizione occidentale, penso sempre all'originaria differenza come è stata recepita la tradizione orientale nel mondo pre-greco e all'inizio della civiltà greca, con la distinzione tra il rito dionisiaco e il rito orfico-pitagorico (cf. M. Detienne, *Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme*, in *Il 14. Convegno di studi sulla Magna Grecia: Orfismo in Magna Grecia*, L'Arte Tipografica, Napoli 1975, pp. 49-80): il primo che, come giustamente ha osservato Nietzsche, è stato subito scartato, incanalato e ridotto – e mi piace osservare che è stato solo tramandato nella tradizione popolare, basti pensare alla tarantola –; mentre l'altro ha connotato fortemente il pensiero, che nel momento che si è connesso con la tradizione ebraico-cristiana, ha aumentato il disprezzo per il corpo. A tal punto era giunta la repressione di tutte le istanze corporee che Nietzsche, in *Così parlò Zarathustra*, ironizza sui dispregiatori del corpo, dicendo che possono continuare a fare quello che hanno sempre fatto e diventare così silenziosi per sempre, intendendo ovviamente che non si può vivere senza corpo. Però mi viene da sottolineare che anche Nietzsche, calandosi nella corporeità per ascoltare la terra giunge poi al silenzio. Non dimentichiamo, quindi, che i due estremi, i due modi di trascendere il quotidiano: la mistica della sacra spiritualità e quella dell'acefala corporeità appodano al silenzio.

36 Uso provocatoriamente questo termine che mi dà idea di quanto l'uomo abbia una coscienza tanto più frantumata, tanto più è soggetta alle correnti della pubblicità.

valori che ha portato avanti la tecnica. Proprio per lo spaesamento che porta il mondo globalizzato, nella vita quotidiana viene messa a tacere quella esperienza di spaesamento totale che da sempre aveva iniziato l'uomo alla filosofia con la meraviglia.

4. *La consulenza filosofica e il problema etico*

Lascio con difficoltà questi temi, ma voglio affrontare – sebbene mi manchi la possibilità di approfondirli – alcuni nodi della consulenza filosofica. Prima di tutto voglio osservare che *il compito di questa nuova figura professionale è soprattutto etico*. Nel disagio popolare che viene vissuto emerge la difficoltà di trovare un orientamento: la filosofia ha messo in discussione tutti i valori di riferimento, inoltre gli sviluppi della tecnica e della produzione industriale avanzata hanno tolto consistenza a tutti i valori che hanno guidato le popolazioni del passato nell'agire. Mi sembra evidente, dalle considerazioni che ho sviluppato nella terza parte di questo mio intervento, il perché ritengo che la decostruzione non sia sufficiente: potrebbe, infatti, aumentare il malessere e mettere in moto delle forti tonalità emotive che non si riescono a gestire. Forse non siamo ancora pronti al fatto che tutti possano volare sull'abisso del non-senso e saper tuttavia organizzare la propria vita in autonomia. Ma non possiamo non sperare di favorire, come si può, l'evento che tutti possano diventare autonomi, e naturalmente non nel senso di “faccio quello che voglio”, che di fatto è un assoggettamento alle canalizzazioni del desiderio del mondo della pubblicità. Per questo la filosofia oggi è bene che si faccia pratica e ascolti il discorso sconnesso dei singoli, senza predisporre una visione del mondo già preconfezionata.

Nella tradizione occidentale si è andata perdendo l'importanza degli esercizi; per molto tempo si è creduto che la mente e la ragione non fossero toccate da emozioni e passioni. Ormai anche la filosofia della mente lo riconosce – forse solo dopo lo studio dei meccanismi neurali coinvolti nelle emozioni. Ma non possiamo limitarci a studiare la vita emozionale dell'anima umana come fatti, indipendentemente da tutto il contesto in cui vengono vissuti. La filosofia non può fare l'ancella della psicologia. È *arrivato allora il momento di riscoprire nel nostro mondo che cosa fare con le emozioni*³⁷.

La consulenza filosofica non è formazione, perché per formare occorrono fini e mezzi precisi: in genere formazione significa aiutare ad entrare nel mondo degli adulti, mentre la consulenza si interessa a chi è già entrato nel mondo degli adulti, a chi è già stata concessa la libertà di pensare. Per questo l'elaborazione delle emozioni e delle passioni, il dialogo che fa decantare la forza istintiva delle emozioni non sono forme di regole che vengono imposte, ma solo il possibile risultato dell'ascolto.

Le forme di indagine e ricerca universitaria studiano la mente oppure pensano il proprio tempo. Sicuramente a livello di ricerca è essenziale quell'humor sulla coscienza, denigrarla, villeggiarla per preparare ad oltrepassarla sperando di arrivare ancora alla meraviglia e di ascoltare un logos altro da quello dell'uomo. Questo va discusso in sede teoretica. Nella vita di tutti i giorni, invece, preoccupa lo spezzettamento senza segno di continuità di una coscienza che non ha memoria e che non può prendere impegni. E chi si pone problemi etici e chi

37 Non mi dilungo qui in disquisizioni sulla distinzione tra emozioni, passioni e sentimenti, che mi costringerebbero ad aggiungere un paragrafo a questo articolo. Ricordo solo che il nostro mondo è ricco di emozioni e povero di passioni.

soprattutto si è mosso precedentemente nell'area della riabilitazione della filosofia pratica, non può non fare quel passo necessario verso le pratiche filosofiche, dove non si intende però solo la "pratica" della ricerca scientifica o filosofica.

La filosofia pratica ha sicuramente messo in evidenza che la ragione pratica ha le sue esigenze e i suoi metodi, che sono completamente diversi da quelli delle scienze e del sapere universale. Ha a che fare sempre con la contingenza e con la singolarità che noi siamo (confusa troppo spesso con l'ego). La filosofia del Novecento, partendo dai fatti irripetibili della storia, ha aperto il problema dell'interpretazione, liberando tutte le possibili visioni del mondo.

Qualcuno ha giustamente osservato che il proliferare di queste concezioni ha fatto scadere il dialogo in asserzioni che trovano un fondamento solo nell'irriducibile assolutismo della singola visione del mondo. Ringrazio sempre Adriano Fabris che nelle lezioni del master dell'Università di Roma Tre ha fatto conoscere ai miei studenti il testo di Noica, *Sei malattie dello spirito contemporaneo*³⁸, che è diventato un testo fondamentale nella formazione dei consulenti filosofici. C'è chi si arrocca dietro quella singolarità del nostro punto di osservazione delle cose o chi pretende che il proprio discorso valga universalmente. E in questa maniera quelle che sono le grandi eredità del XX secolo, ovvero l'apertura alle differenze e la centralità del dialogo scadono inevitabilmente nella chiusura e nell'impossibilità di comunicare che intensificano il disagio dei nostri tempi. Le monadi singolari non rispecchiano più dentro di loro l'universale che in Leibniz era chiamato Dio, per questo scadono a pepite nere di nessun valore. Allora si è pensato che le monadi dovessero aprire le porte e le finestre per relazionarsi alle altre singolarità³⁹. Mi rendo conto che in me vive una speranza, ereditata dalla filosofia di Ernst Bloch, che dal pensiero marginale in ogni luogo e, quindi, anche e soprattutto dalla pratica della consulenza filosofica, possa essere aperta la via per l'accordo finale di tutte le voci: anzi mi fa sperare che questo sfaldamento del sé, che osserviamo nel nostro mondo, non debba essere letto solo come una forma di "decadenza", ma come una via per arrivare al "noi"⁴⁰. Anch'io come singolarità non posso non avere una pre-comprensione, una visione del mondo e una pre-comprensione che è sempre legata ad emozioni e a passioni.

Oggi si vuole negare il rischio del relativismo cercando un universale già dato, che di fatto rischia di essere imposto agli altri. Per paura del relativismo, si cercano ancora in filosofia conoscenze certe, come quelle delle scienze, e in questo modo la filosofia, che è stata a lungo ancella della teologia, non acquisisce quel terreno neutro del pensare, ma si arroga il diritto di essere solo ancella delle scienze. Il relativismo – il cui vero danno può essere solo etico – non può essere superato se non nel confronto con gli altri, quindi nella pratica.

La filosofia del Novecento, mettendo in discussione la risposta universale, che avrebbe dovuto essere sempre valida per tutti ovunque, alle *questioni fondamentali che ci riguardano in quanto uomini*, ha aperto le porte da una parte all'indagine della contingenza e dall'altra ha restituito alla prassi dialogica la sua importanza.

38 C. Noica, *Sei malattie dello spirito contemporaneo*, il Mulino, Bologna 1993. Cfr. anche l'articolo di Adriano Fabris, *Malattie e terapie dell'indagine filosofica*, infra, pp. 139-153.

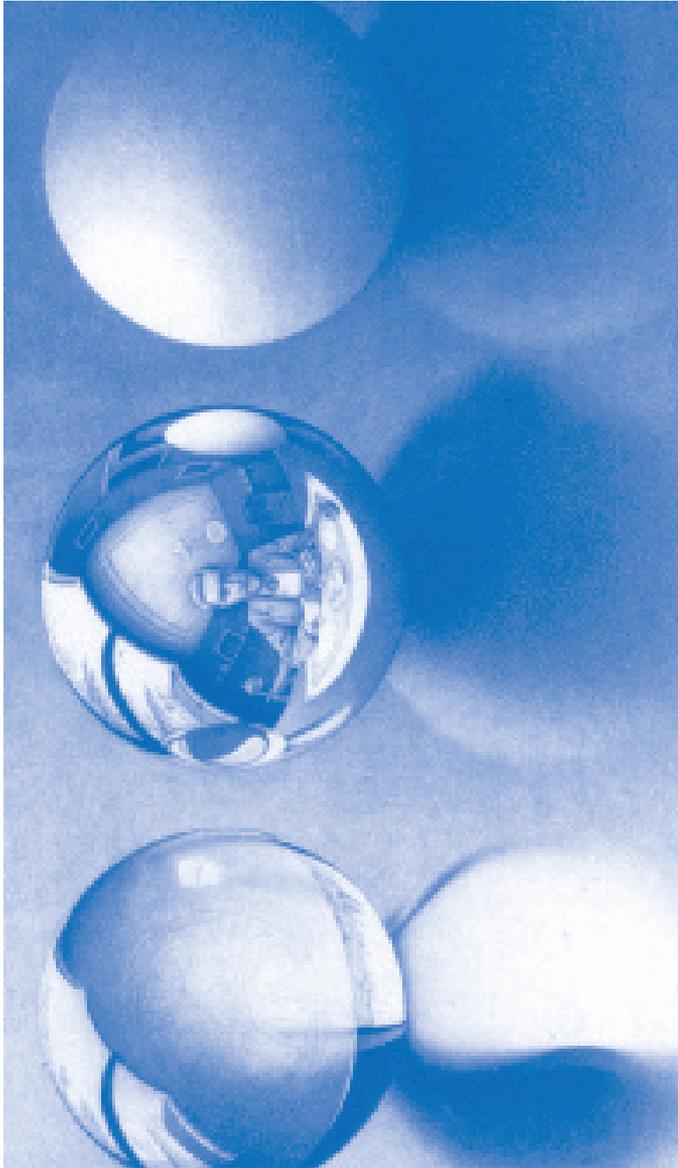
39 Mi riferisco qui soprattutto a Husserl e a tutti i suoi allievi (compreso Heidegger) che hanno assunto la sua concezione della monade aperta. Cfr. A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010.

40 Penso sempre al ritornello di Ernst Bloch: «Sono, ma non mi ho. Per questo noi diventeremo».

Che cosa può fare la consulenza filosofica?

Mantenendo aperte le domande fondamentali permette di volgersi con più distacco alle questioni risolvibili, ai problemi contingenti, alle sofferenze e ai dolori che si presentano nel corso della propria vita. Abitua a convivere con i problemi aperti e irrisolvibili: il dialogo filosofico aiuta a *tenere alta la dignità di essere uomini/donne*. La consulenza filosofica mantiene aperta la *differenza tra le questioni risolvibili e quelle irrisolvibili* che però sono altrettanto importanti, alle quali tentiamo di dare una soluzione, molte volte celata a noi stessi, che però funge nel nostro comportamento e nel nostro modo di relazionarci agli altri.

Ma che cosa fa il consulente filosofico della propria visione del mondo, del proprio pregiudizio? Non cerca di articolarlo per rafforzare e ampliare il proprio punto di vista come Gadamer intravedeva con la sua urbanizzazione della vertigine filosofica. *Ma fa l'epoché del proprio punto di vista per prepararsi all'ascolto*. La consulenza filosofica non usa tecniche, ha solo esercizi. Mi occupo principalmente di formazione di consulenti filosofici e questi esercizi continui e assidui per prepararsi all'ascolto, è un *habitus* difficile da raggiungere, che necessita un continuo esercizio. Un esercizio di umiltà, di messa tra parentesi del proprio modo di vedere le cose. Solo in questo modo si può aiutare l'altro ad uscire dai propri meandri chiusi e aiutarlo nelle relazioni con gli altri.



Giuseppe D'Acunto

IDENTITÀ PERSONALE COME INDIVIDUAZIONE Malattie e cura dell'anima secondo Jung

ABSTRACT: *Personal identity as self-discovery. Illness and the care of the soul according to Jung*

Starting with the principle, theorised by Jung, that the soul's illnesses stem from an irregular course of the process of self-discovery, and after having described in § 1, the characteristic profile of the latter, in § 2 we clarify the ways in which, according to Jung, the therapeutic practice should be conducted. And since the soul is characterised by being antinomic, the analytical-psychological approach to cure it must be also be structured dialectically.

Key words: diseases of the soul, the process of self-discovery, dialectic psychotherapy, Self

1. *Il processo di individuazione*

Vorrei iniziare evidenziando la consapevolezza, che ha sempre contraddistinto Jung, di battere una strada psicologica alternativa rispetto a Freud. Per il tema che a noi qui interessa, fondamentale è, infatti, la distinzione fra nevrosi e malattie dell'anima¹, dove, mentre le prime sono affidate alle cure della psicoanalisi, le seconde dipendono, invece, da un decorso non regolare del processo di individuazione².

Ci imbattiamo, così, subito in un termine tecnico che, prima di andare avanti, necessita di una delucidazione.

-
- 1 Subito da precisare è che, quando usa il termine anima, Jung intende un che di distinto dalla psiche. «Per psiche io intendo la totalità dei processi psichici, tanto coscienti quanto inconsci. Per anima invece intendo un determinato e circoscritto complesso di funzioni che meglio di tutto si potrebbe caratterizzare come “personalità”». Cfr. *Opere di C.G.Jung*, a cura di L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1965-2007, vol. VI: *Tipi psicologici* [1921], tr. it. di C. L. Musatti e L. Aurigemma, p. 416.
 - 2 Al riguardo, ricordiamo che, nel cap. VI del suo *Psicologia dell'inconscio* (1917/1943), in *Opere di C.G. Jung*, vol. VII: *Due testi di psicologia analitica*, tr. it. di S. Daniele e E. Sagittario, Boringhieri, Torino 1983, pp. 3-120, Jung oppone al metodo causale-riduttivo, tipico dell'interpretazione analitica, il metodo sintetico-costruttivo, ossia un nuovo trattamento del materiale psicologico, facente leva su quella che lui chiama «funzione trascendente»: «trascendente» non nel senso della metafisica, ma in quello dei numeri irrazionali in matematica. Con tale formula – egli scrive, nell'opera dedicata allo studio di questo problema – «non si deve intendere niente di misterioso, di sovrasensoriale o di metafisico per così dire, bensì una funzione psicologica che – data la sua natura – può essere paragonata a una funzione matematica che ha lo stesso nome, ed è una funzione di numeri immaginari e reali. La “funzione trascendente” psicologica risulta dall'unificazione di contenuti “consci” e contenuti “inconsci”». Cfr. C.G. Jung, *La funzione trascendente* (testo scritto nel 1916, ma pubblicato nel 1957 e, ampiamente rivisto, nel 1958), in *Opere di C.G.Jung*, vol. VIII: *La dinamica dell'inconscio*, tr. it. di S. Daniele, p. 83.

Premesso che individuarsi significa «diventare un essere singolo», intendendo per individualità «la nostra più intima, ultima, incomparabile e singolare peculiarità, diventare se stessi, attuare il proprio Sé»³, l'opera in cui Jung ci dà, forse, la definizione più articolata del concetto di individuazione è quella che reca il titolo: *Tipi psicologici*. Andiamo a vedere che cosa, qui, scrive al riguardo.

L'individuazione è in generale il processo di formazione e di caratterizzazione dei singoli individui, e in particolare lo sviluppo dell'individuo psicologico come essere distinto dalla generalità, dalla psicologia collettiva. L'individuazione è quindi un *processo di differenziazione* che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale. La necessità dell'individuazione è una necessità naturale⁴.

Significativo è che, nel passo appena letto, si parli di «individuo psicologico» come di un compito, di una soglia che va guadagnata⁵, laddove la nostra individualità, dal punto di vista organico o fisiologico, è, invece, sempre già data. Il fatto che il processo di individuazione si articoli nel segno di una «*differenziazione*» rispetto alla psicologia della massa non deve farci pensare, però, che esso ci conduca *ipso facto* all'«*isolamento*», perché, anzi, suo obiettivo dichiarato è il raggiungimento di «una coesione collettiva più intensa e più generale». Non solo, ma una tale «coesione» è un qualcosa che, in un certo senso, va sempre già presupposto, in quanto, prima che noi possiamo proporci come scopo l'individuazione, dobbiamo già aver raggiunto «la meta educativa dell'adattamento al minimo di norme collettive necessario per l'esistenza»:

[...] una pianta che debba essere portata alla massima possibile fioritura delle sue peculiarità deve anzitutto poter crescere nel terreno in cui è piantata⁶.

Se di una «*differenziazione*», dunque, si parla, ciò è nel senso non di un contrasto che si

3 C.G. Jung, *L'io e l'inconscio* [1928], tr. it. di A. Vita, Boringhieri, Torino 1967, p. 87.

4 C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 463. M. Stein, *L'individuazione*, in AA. VV., *Manuale di psicologia junghiana. Orientamenti contemporanei. Teoria, Pratica, Applicazioni*, a cura di R. K. Papadopoulos, ed. it. a cura di L. Perez, Moretti & Vitali, Bergamo 2009, pp. 293-317, definisce l'individuazione come quella che «è forse la sua [di Jung] idea psicologica più importante» (p. 293). Non diversamente, M. Trevi e W. Roth, a proposito del concetto di individuazione, affermano l'uno che esso è «il nucleo più originale della dottrina junghiana», «la struttura centrale del suo pensiero», e l'altro che è «l'obiettivo centrale della psicologia analitica». Cfr., rispettivamente, *Introduzione a C.G. Jung, L'io e l'inconscio*, cit., p. 9 e *Incontrare Jung. Introduzione alla psicologia analitica*, Magi, Roma 2003, p. 163. Del primo A. citato in questa nota, cfr. anche *Il principio di individuazione. Verso lo sviluppo della coscienza umana*, tr. it. di P. Donfrancesco, Moretti & Vitali, Bergamo 2010.

5 Sull'individuazione come un compito che, in quanto tale, comporta anche un indice rilevante di rischio e di pericolo, cfr. M. Trevi, *Introduzione a L'io e l'inconscio*, cit., nel senso che la possibilità, da parte dell'uomo, di «costituersi come un'unità organica di tutti i contenuti psichici», di «attingere a una pienezza di vita altrimenti sconosciuta», ha come contropartita il «“rischio” [...] della dispersione della forza operante dell'io nelle strutture dell'inconscio: vero e proprio naufragio nella notte di un mondo arcaico personale e transpersonale. L'inconscio diviene perciò per Jung il pericolo e a un tempo stesso la possibilità di arricchimento dell'uomo» (pp. 8-9).

6 C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 464.

dà, per forza di cose, con il generale, ma di uno sviluppo del particolare. Sviluppo del particolare in quanto, sulla base del fatto che gli elementi che compongono l'individuo sono tutti di profilo collettivo e universale, essi sono presenti in lui «solamente in forma individuale»⁷, per cui la particolarità in questione deve essere non tanto «*cercata*» ad ogni costo, quanto «già a priori fondata nella disposizione naturale».

L'opposizione alle norme collettive è [...] [spesso] soltanto apparente, in quanto, a ben guardare, il punto di vista individuale non è orientato *in senso opposto* alle norme collettive, ma solo *in senso diverso*⁸.

E proprio qui cade la distinzione fra individualismo e individuazione, dove, mentre il primo è «un mettere intenzionalmente in rilievo le proprie presunte caratteristiche in contrasto coi riguardi e obblighi collettivi», il secondo è, invece, «un migliore e più completo adempimento delle finalità collettive dell'uomo»⁹: un incremento della sua naturale vocazione alla vita comunitaria e sociale.

Il punto è che «la via individuale non è [...] mai una norma», per cui in contrasto vero e proprio con quest'ultima può essere solo un'altra norma. E come una norma è tale solo se lascia sussistere uno stato di eccezione, alternativo ad essa, così quando una via individuale viene elevata a norma, ecco che siamo caduti nell'«individualismo estremo», in una degenerazione «naturalmente patologica e del tutto avversa alla vita».

[Tutto ciò] non ha nulla a che fare con l'individuazione, la quale, deviando dalla via consueta per imboccare una individuale, ha bisogno proprio per questo della norma per orientarsi di fronte alla società e per effettuare la coesione fra gli individui entro la società, coesione che è una necessità vitale.

Per certi versi, infatti, è difficile «distinguere chiaramente i contenuti personali dai contenuti collettivi della psiche», stabilire con certezza quali appartengano all'una e quali all'altra:

la psiche personale germina dalla psiche collettiva ed è con questa intimamente connessa. [...] Tutti gli istinti fondamentali e gli aspetti fondamentali del pensiero e del sentimento sono collettivi. [...] Ma poiché l'*individuazione* è un'imprescindibile esigenza psicologica, la nozione della strapotenza del collettivo ci insegna di quanto grandi cure bisogna circondare questa tenera pianta, l'"individualità", perché non sia interamente soffocata dal collettivo.

Al riguardo, va notato che l'uomo dispone di una facoltà che, se «per gli intenti collettivi è utilissima», è, invece, «dannosissima per l'individuazione»: la facoltà di imitare. Noi facciamo ricorso continuamente ad essa, se non, addirittura, ne abusiamo, quando, ad esempio, vogliamo distinguerci, sotto l'aspetto esteriore, da chi ci sta intorno. Pensiamo di differen-

7 C.G. Jung, *L'io e l'inconscio*, cit., p. 88.

8 C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 464.

9 C.G. Jung, *L'io e l'inconscio*, cit., pp. 87-88.

ziarci, mentre, in realtà, stabiliamo un «inconscio legame coatto»¹⁰, di tipo identificante, con l'ambiente stesso.

Jung può concludere, così, che l'individuazione deve portare l'uomo ad «un apprezzamento spontaneo delle norme collettive». Non, però, a farsi soverchiare da esse, come, nel caso precedente, dato dall'emulazione della condotta d'altri, ma a vivere l'evoluzione della sua coscienza come l'emancipazione da un «originario *stato d'identità*»:

[...] l'individuazione rappresenta quindi un ampliamento della sfera della coscienza e della vita psicologica cosciente¹¹.

Un primo dato su cui riflettere è, dunque, che Jung concepisce la vita psicologica come un movimento sì in divenire, ma non per questo lineare e unidirezionale. Come un processo dinamico e dialettico che preleva «l'energia necessaria per i salti evolutivi [...] dalla tensione e dal confronto degli opposti»: «opposti» che sono «caratterizzati dalle funzioni della psiche concepite in termini antinomici»¹², dove un esempio ci è dato proprio dal rapporto, visto in precedenza, fra individuo e società, nel senso che il primo può realizzarsi come unico e irripetibile solo nell'atto in cui dis-identifica la propria immagine da quella sfera del genericamente umano che impronta di sé la seconda¹³.

Ricordando che individuo significa, letteralmente, «non-diviso», l'individuazione è, complessivamente, per Jung, quel processo attraverso cui l'uomo diventa un essere «intero», ossia realizza compiutamente la sua totalità psichica: un'integrazione armonica fra sfera conscia e inconscia, luce e ombra, maschile e femminile¹⁴. E poiché lui chiama «anima» «l'at-

10 Ivi, pp. 62-63.

11 C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pp. 464-465.

12 P. Cozzaglio, *Il significato di "individuazione" in Jung*, consultabile online in www.psicoolanalisisibokshop.it/schedaarticolo_stampa.asp?ID=788, pp. 1-2: p. 1. Circa il fatto che il gioco fra i due opposti di turno mette capo, per Jung, a «un terzo elemento che non è affatto [...] un aborto logico, ma è invece una progressione che nasce dalla sospensione dell'antitesi»: «una nascita viva che introduce un nuovo grado dell'essere» (C.G. Jung, *La funzione trascendente*, cit., p. 105). «Gli opposti possono venir unificati solo [...] con l'insorgere fra essi di un qualcosa di nuovo che differisca da entrambi e che sia tuttavia idoneo ad accogliere in ugual misura le loro energie» (C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 113).

13 A proposito di questa «tensione» e «unificazione dei contrari», Jung ne parla anche come di un «processo naturale», diventato, per lui, «un modello e il fondamento di un metodo»: quello che consiste nel «far emergere intenzionalmente ciò che per sua natura si verifica inconsciamente e spontaneamente» (C.G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, cit., p. 81). Jung dispone di un altro termine per definire un tale metodo: «enantiodromia», riferendosi al gioco degli opposti nel divenire eracliteo. «Io chiamo enantiodromia il manifestarsi, specialmente in successione temporale, del principio opposto inconscio. Questo fenomeno caratteristico si verifica quasi universalmente là dove una direttiva completamente unilaterale domina la vita cosciente, così che col tempo si forma una contrapposizione inconscia altrettanto forte, che dapprima si manifesta come un'inibizione delle prestazioni della coscienza e in seguito con un'interruzione dell'indirizzo cosciente» (C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pp. 437-438).

14 Sul processo di individuazione come «interazione dialettica tra i contenuti dell'inconscio e i contenuti della coscienza», vedi Jolande Jacobi (*Complesso, archetipo, simbolo nella psicologia di C.G. Jung*, tr. it. di G. Zappone, Boringhieri, Torino 1971), la quale ricorda che il termine che funge, qui, da mediatore è dato dai simboli: essi «forniscono i ponti necessari, collegando e conciliando tra loro le contraddizioni spesso apparentemente inconciliabili delle due "parti"» (p. 105). Chi nella nozione di

teggimento [dell'individuo] verso l'interno» e «Persona» «l'atteggiamento verso l'esterno» – «Persona», anche qui, nel significato letterale di «maschera»: quella che «mettevano gli attori dell'antichità»¹⁵ –, ecco che il nostro sforzo deve essere rivolto ad accordare, per quanto più possibile, fra loro, le funzioni psicologiche antinomiche dell'«anima» e della «Persona» o, meglio, a far sì che l'individuazione porti a far emergere la fluidità della prima, liberandola da quell'essere vincolata ad una identità determinata che caratterizza la seconda.

In particolare, in merito alla necessità di guadagnare un'unità della personalità tale che sia comprensiva tanto della sfera inconscia quanto della sfera conscia, Jung vede la netta separazione e opposizione fra di esse come una caratteristica delle nevrosi, dovute, per lo più, ad una unilateralità dell'orientamento cosciente. Viceversa, quando ampliamo la coscienza integrando ad essa i contenuti dell'inconscio ed eliminiamo progressivamente l'influenza dominante di quest'ultimo, ecco che si verifica, in noi, una trasformazione sostanziale della personalità, nel segno di una distribuzione armonica di tutte le sue funzioni. Trasformazione di cui è organo la facoltà dell'immaginazione attiva¹⁶.

Chiarito in che senso le malattie dell'anima costituiscono un intoppo lungo l'evoluzione naturale del processo di individuazione, passando al tema della cura di esse, batterei la pista secondo cui la terapia, nello sforzarsi di «integrare l'atteggiamento inadeguato della coscienza (o la sua inadeguata capacità di adattamento)», dovrebbe avere in vista l'obiettivo di «produrre una personalità più comprensiva, più vasta, di creare un centro di gravità della personalità che non coincida necessariamente con l'Io»¹⁷.

individuazione così concepita ha visto un abbandono della «psicologizzazione in favore della metafisica», nel senso della restaurazione di un concetto di identità dal carattere conciliante e sistematico, è stato, invece, James Hillman (*Re-visione della psicologia*, tr. it. di A. Giuliani, Adelphi, Milano 1983), per il quale non andrebbe mai dimenticato che essa va intesa, piuttosto, come «una prospettiva» (p. 256). Sull'individuazione, in Jung, come un processo non localizzato in un'età particolare, ma che dovrebbe «svolgere durante tutto lo spazio della vita», cfr. anche Michael Fordham, *Il bambino come individuo*, tr. it. di M. Lippolis Sidoli, Vivarium, Milano 1996, p. 32.

- 15 C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pp. 419-20 e 417. Presso i Latini – afferma Jung – «Persona era la maschera che portava l'attore e che indicava la parte da lui rappresentata». Essa, perciò, non è un qualcosa di individuale, ma «solo una maschera della psiche collettiva, una maschera che simula l'individualità, che fa credere agli altri che chi la porta sia individuale (ed egli stesso vi crede), mentre non si tratta che di una parte rappresentata in teatro, nella quale parla la psiche collettiva». «Mediante la Persona si vuole apparire questo o quello; ci si nasconde dietro una maschera», dietro una determinata identità, perché «serva da baluardo protettivo», dove è la società stessa a richiedere a ciascuno che «rappresenti il meglio possibile la sua parte». (C.G. Jung, *L'io e l'inconscio*, cit., pp. 65-66, 89 e 109).
- 16 Su questo tema, cfr., naturalmente, C.G. Jung, *Il Libro rosso*. Liber novus, a cura di S. Shamdasani, Bollati Boringhieri, Torino 2010. Il curatore del vol., nella sua introduzione (Liber novus. *Il «Libro rosso» di C.G. Jung*, pp. XXV-CXXX), scrive che Jung stesso ebbe a dire che, in questa opera, «è possibile riconoscere [...] un resoconto delle varie fasi del suo processo di individuazione» (p. CVI).
- 17 *Opere di C.G. Jung*, vol. IX/2: *Aion: ricerche sul simbolismo del sé* [1951], cit., p. 179. Su Jung come un dissolutore del «paradigma centrista» della psicologia della coscienza, cui ne sostituisce «uno di tipo acentrato», che vede «la psiche come rete di molteplici componenti in continua composizione e scomposizione», cfr. P. F. PIERI, *Introduzione a Jung*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 109.

2. Psicoterapia dialettica

Jung colloca anche la pratica terapeutica sotto il segno dell'opposizione, in quanto la intende come un «procedimento dialettico», che mette capo sempre a «nuove sintesi»¹⁸. L'anima presenta, infatti, delle proprietà tali che «possono essere afferrate solo mediante antinomie»¹⁹.

[La] “problematica degli opposti” [...] è profondamente caratteristica della psiche. La struttura della psiche è [...] contraddittoria²⁰.

E l'antinomia deve improntare di sé tanto l'approccio al lato dell'anima che si vuole illuminare²¹, quanto regolare il rapporto fra il terapeuta e il paziente, rapporto in cui il primo deve comportarsi non da «soggetto che agisce», ma fungere da «compartecipe» all'interno di «un processo di sviluppo individuale»:

[...] con questo procedimento [dialettico] il terapeuta entra in relazione con un altro sistema psichico come interrogante e come interrogato. Non è più colui che sa, giudica, consiglia; bensì partecipa al processo dialettico quanto [...] il paziente²².

La prima regola di una psicoterapia dialettica è, infatti, che l'individualità del paziente «ha la stessa dignità e ragion d'essere di quella del terapeuta», per cui tutti gli sviluppi individuali che hanno luogo nel primo «devono essere considerati validi, a meno che non si rettificano spontaneamente». Ed è proprio in questa «autoregolazione», in quanto tensione di forze contrastanti, che consiste l'«energetica» del processo vitale²³.

Un esempio di tutto ciò è dato dal caso in cui il paziente intuisce che quel mutamento indotto dalla guarigione potrebbe richiedere un sacrificio troppo grande alla sua personalità. È questo il momento in cui il terapeuta, astenendosi da ogni ipotesi di trattamento medico, lascia completamente aperta la via alla soluzione individuale, ossia fa sì che il processo di

18 C.G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica* [1935], in *Opere di C.G. Jung*, vol. XVI: *Pratica della psicoterapia* cit., p. 7.

19 Ivi, p. 8.

20 C.G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo* [1943], in *Opere di C.G. Jung*, vol. XVI, p. 88. Sulla «bipolarità immanente della psiche», intesa come «tensione di opposti», cfr. J. Jacobi, *Complesso, archetipo, simbolo nella psicologia di C.G. Jung*, cit., p. 172.

21 Nel senso che bisogna attenersi alla «regola», secondo cui «ogni tesi psicologica può pretendere di avere un significato soltanto se riconosce come valido anche il senso che risulta dalla tesi opposta». Cfr. C.G. Jung, *Questioni fondamentali di psicoterapia* [1951], in *Opere di C.G. Jung*, vol. XVI, pp. 123-136: p. 126.

22 C.G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica*, cit., p. 12. Su questo punto, S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, A. Mondadori, Milano 1986, scrive che l'analista, per Jung, «non è tanto colui che detiene un sapere, quanto una guida [spirituale]» (p. 138).

23 Cfr. C.G. Jung, *Energetica psichica* [1928], in Id., *La dinamica dell'inconscio*, cit., pp. 11-77. Qui, al principio di individuazione è riconosciuta «un'unità integratrice» tale che la sua «forza è grande quanto quella delle pulsioni [disgregatrici]». L'uno e le altre formano «una coppia di contrari necessaria all'autoregolazione, coppia che è stata spesso definita nei termini di natura e spirito» (p. 60).

individuazione si attivi e faccia il suo corso liberamente. Ciò «non comporterà mutamento alcuno di personalità», ma consentirà al paziente di diventare finalmente «quello che è realmente»²⁴. Psicoterapia dialettica vuol dire, qui, far proprio «un atteggiamento che eviti qualsivoglia metodo», che sia «il più possibile imparziale», in quanto assumerne uno potrebbe significare «distruggere [...] tutto ciò che [...] [nel paziente] è suscettibile di sviluppo individuale»²⁵. Il processo di individuazione può, dunque, curare e, all'occorrenza, anche guarire. L'unica condizione è che il paziente riesca a trovare nel terapeuta qualcuno capace di *lasciar-essere* quelle propensioni che, del tutto spontaneamente, si manifestano in lui²⁶.

Un'altra regola, che riguarda proprio l'interesse che il terapeuta ripone nel processo di sviluppo individuale del paziente, è che il primo, quando rileva, nel secondo, un «atteggiamento cosciente [...] innaturalmente unilaterale», deve provvedere a bilanciarlo con l'atteggiamento opposto: i «contenuti, complementari o compensatori, dell'inconscio». Inconscio che, in questo caso, assume «il significato speciale di correttivo dell'unilateralità della coscienza»²⁷. Dato che nella nostra psiche esiste, infatti, uno «strato mitologico» estremamente sensibile alla fascinazione delle immagini arcaiche, ecco che il processo di guarigione dovrebbe esser capace di «mobilitare queste forze per fini suoi propri». È così che, dove poteva esistere il rischio di «una regressione nella storia dello sviluppo spirituale», si produce, invece, una «concentrazione e integrazione di forze», tale da mettere capo ad «un ordine nuovo».

Le rappresentazioni mitiche con il loro singolare simbolismo penetrano nelle profondità dell'anima umana, nei sostrati storici, dove la nostra ragione, la nostra volontà e le nostre buone intenzioni non giungono mai: esse scaturiscono infatti da quelle stesse profondità, e parlano una lingua che la nostra ragione attuale non comprende ma che fa vibrare le corde più intime del nostro cuore²⁸.

Naturalmente, dovendo il terapeuta disporre di molte cognizioni nell'ambito delle scienze dello spirito, ciò non deve far pensare che la terapia non richieda altro che un vasto sapere.

-
- 24 C.G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica*, cit., p. 14, dove Jung allude, chiaramente, al sottotitolo dell'opera *Ecce homo* [1888] di Nietzsche. Del primo sul secondo, cfr., in particolare, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, 2 voll., a cura di J. L. Jarrett, ed. it. a cura di A. Croce, Bollati Boringhieri, Torino 2011-2012. Qui, a proposito del processo di individuazione, leggiamo: «Ognuno di noi esprime una totalità. Non ci si può individuare, in mancanza di un contatto con altri esseri umani [...]: l'individuazione è possibile soltanto insieme o contro qualcosa o qualcuno» (vol. I, pp. 109-110).
- 25 C.G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica*, cit., pp. 11-12.
- 26 Al riguardo, M.-L. von Franz, *Il processo di individuazione*, in C.G. Jung / M.-L. von Franz / J. L. Henderson / J. Jacobi / A. Jaffé, *L'uomo e i suoi simboli*, coordinato da J. Freeman, tr. it. di R. Tettucci, Longanesi, Milano 1980, pp. 145-214, parla del processo di individuazione come di un «disegno obliquo, [...] una recondita tendenza direzionale o regolatrice, che determina un lento, impercettibile processo di sviluppo psichico»: «sviluppo» che «non può essere determinato da un consapevole atto di volontà, ma si verifica del tutto involontariamente e naturalmente» (p. 146).
- 27 C.G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica*, cit., p. 15. Sull'inconscio come «correttivo dell'unilateralità della coscienza», cfr. *Risposta a Giobbe* [1952], in *Opere di C.G. Jung*, vol. XI: *Psicologia e religione*, tr. it. di E. Schanzer e L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1979, dove leggiamo che essa, messa di fronte al primo, «guadagna immancabilmente in ampiezza e profondità di giudizio», così che «tutta la personalità viene illuminata nelle sue parti più intime» (p. 449).
- 28 C.G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica*, cit., p. 19.

Altrettanto importante è la differenziazione morale della personalità del terapeuta.

Un trattamento medico che prescindendo dalla personalità di chi lo esercita è impensabile nell'ambito di una psicoterapia dialettica, per il fatto che, in essa, egli «deve uscire dal suo anonimato e render conto di sé: proprio ciò che richiede dal suo paziente». Il successo di una cura è dato, così, dal conseguimento di una giusta misura fra due rischi estremi: i rischi del terapeuta, da un lato, di «esser coinvolto nelle nevrosi dei suoi pazienti» e, dall'altro, di «proteggersi troppo dalla loro influenza», trascurandone l'«efficacia terapeutica»²⁹.

In psicoterapia, il grande fattore di guarigione è la personalità del terapeuta³⁰.

E, in merito a questa incidenza nel trattamento psichico della personalità del terapeuta, in vista del buon esito di esso, Jung giunge fino al punto di affermare che tale incidenza «è spesso infinitamente più importante di ciò che il terapeuta dice o pensa». E ciò perché la relazione fra terapeuta e paziente ha, innanzi tutto, il profilo di «un rapporto personale», dove «la cura è il prodotto di un'influenza reciproca», a cui l'uno e l'altro «partecipano interamente».

L'incontro di due personalità è simile alla mescolanza di due diverse sostanze chimiche: un legame può trasformarle entrambe. [...] [I] terapeuta è “in analisi” tanto quanto il paziente e [...], essendo come lui un elemento del processo psichico della cura, è esposto alle stesse influenze trasformatrici³¹.

In sostanza, si tratta di una vera e propria forma di educazione del paziente che si dà, essenzialmente, come una forma di «autoeducazione» da parte del terapeuta: il secondo si trasforma, per poter trasformare il primo, applica un metodo cui si sottopone, innanzi tutto, egli stesso:

[...] quel che era prima un metodo medico di cura diventa un metodo di autoeducazione; con ciò l'orizzonte della nostra psicologia assume improvvisamente dimensioni insospettite, [...] [perché le permette] di spezzare le catene che fino a oggi la vincolavano alla medicina.

Fino ad un certo punto, l'uomo occidentale ha pensato soltanto a «sottomettere e dominare la psiche». Poi, quando ha preso coscienza dello sviluppo metodico dell'anima e delle sue funzioni, tale sviluppo ha sostituito la costrizione. Si sono create, così, le condizioni affinché la psicologia, cessando di «essere semplicemente un metodo di cura per ammalati», prendesse come oggetto lo stesso curante e si desse come obiettivo l'«autoperfezionamento»³² di quest'ultimo.

Per Jung, il rispetto dello sviluppo individuale del paziente, tratto che – come abbiamo

29 Ivi, p. 22.

30 C.G. Jung, *Medicina e psicoterapia* [1945], in *Opere di C.G. Jung*, vol. XVI, p. 98.

31 C.G. Jung, *I problemi della psicoterapia moderna* [1929], in *Opere di C.G. Jung*, vol. XVI, pp. 80-81.

32 Ivi, pp. 83-84.

visto – caratterizza profondamente la psicoterapia dialettica, deve tradursi anche sul piano della programmazione delle sedute, nel senso che esse vanno molto distanziate fra loro. E ciò affinché il paziente possa lavorare su se stesso e «imparare a trovare da sé la sua strada»: provvedere autonomamente ad integrare alla sua coscienza quei contenuti inconsci che sono proprio ciò che gli ha procurato la dissociazione nevrotica. In sostanza, introducendo un certo intervallo fra una seduta e l'altra, «il terapeuta risparmia al malato e a se stesso una quantità di tempo, che per il paziente significa [...] capacità di reggersi sulle proprie gambe anziché aggrapparsi a colui che lo cura»³³. Con questo sistema, il tempo di intervallo stesso «assume una funzione curativa». Non solo, ma è proprio come se il terapeuta fornisse al paziente «le cognizioni psicologiche necessarie per liberarlo il più rapidamente possibile dall'autorità medica»³⁴.

La psicologia deve abolirsi come scienza, e proprio abolendosi, raggiunge il suo scopo scientifico³⁵.

Jung insiste sul fatto che il primo compito della psicoterapia «consiste nel mutare l'atteggiamento *cosciente* del paziente», nel senso che, senza «sopravvalutare l'inconscio» – come, invece, avrebbe fatto Freud –, essa non deve «incorrere nel pericolo di sottovalutare la coscienza»³⁶. In più, sempre in riferimento a questo privilegio dell'inconscio, in Freud, egli lo avrebbe concepito soltanto come un «ricettacolo, un arsenale di materiale rimosso», laddove esso andrebbe visto, piuttosto, proprio come «la base e la condizione preliminare dell'esser coscienti»³⁷.

Noi non dobbiamo [...] immaginarci la psiche inconscia come un mero ricettacolo di contenuti respinti dalla coscienza³⁸.

Per il fatto che reale, per l'inconscio, è «anzitutto ciò che “ha effetto”, che agisce»³⁹, i suoi contenuti non occupano un luogo remoto dalla coscienza, ma hanno, invece, la caratteristica di esercitare un'azione continua su di essa.

In psicoterapia, inoltre, produttivi non sono unicamente i successi, ma anche, e forse ancor di più, gli insuccessi: mentre i primi, spesso, servono solo a confermare il medico nei suoi errori, i secondi, invece, sono «esperienze estremamente preziose, in quanto non soltanto ci aprono la via verso una verità migliore, ma ci costringono altresì a mutare metodi e punti di vista»⁴⁰. E, dal punto di vista personale, Jung afferma che quando, nel suo lavoro,

33 C.G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica*, cit., pp. 23-24.

34 C.G. Jung, *Che cos'è la psicoterapia?* [1935], in *Opere di C.G. Jung*, vol. XVI, pp. 32-33.

35 *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* [1947/1954], in *Opere di C.G. Jung*, vol. VIII, cit., p. 240.

36 C.G. Jung, *Alcuni aspetti della psicoterapia moderna* [1930], in *Opere di C.G. Jung*, vol. XVI, pp. 36-37 (*corsivo mio*).

37 Ivi, p. 39.

38 C.G. Jung, *I problemi della psicoterapia moderna*, cit., p. 66.

39 C.G. Jung, *Scopi della psicoterapia* [1929], in *Opere di C.G. Jung*, vol. XVI, p. 59.

40 Ivi, p. 47. Sulla produttività operativa dell'errore, Jung svolge le seguenti osservazioni. Dopo aver

si è visto costretto a cambiare veduta, ciò è stato per l'imporsi alla sua attenzione di fatti oggettivi, evidenti.

Lascio che la sola esperienza decida in merito agli scopi terapeutici⁴¹.

A tal punto la psicoterapia dialettica non conosce nulla di predeterminato a se stessa che si danno anche casi un cui si tratta non tanto di integrare i contenuti inconsci alla coscienza, quanto, proprio all'opposto, di «rafforzare o consolidare l'Io». Questo quando l'identificazione con l'inconscio può implicare, pericolosamente, «un certo indebolimento della coscienza»⁴².

Un altro punto, che tocca gli obiettivi primari della psicoterapia, è che essa non deve darsi come compito di «portare il paziente a un impossibile stato di felicità, bensì di insegnargli a raggiungere stabilità e pazienza filosofica nel sopportare il dolore». Il compimento e la pienezza della vita sta, infatti, nella ricerca di un «equilibrio tra dolore e gioia». Come meta del vivere, noi ci prospettiamo, spesso, il raggiungimento della massima felicità possibile, dimenticandoci, però, che «la felicità stessa è avvelenata», nel senso che, nel far ciò, non abbiamo provveduto, anticipatamente, a colmare «la misura del dolore».

Spesso dietro la nevrosi si nasconde tutto il dolore naturale e necessario che non siamo disposti a tollerare⁴³.

Parlando di «stabilità e pazienza filosofica», Jung intende richiamare il medico alla necessità, per dar sostanza alla sua pratica, di andare alla scuola non dei filosofi accademici, ma dei medici-filosofi antichi: quelli per i quali «il corpo e l'anima non erano ancora stati dilacerati in facoltà distinte»:

[...] dobbiamo fondare il nostro lavoro sull'uomo; all'uomo dobbiamo poter rendere giustizia⁴⁴.

affermato che, nella pratica analitica, il terapeuta deve «rivolgere la propria attenzione esclusivamente a ciò che è operante», egli scrive: «Se quel che a me sembra un errore è più positivo e più forte della verità, ho il dovere di cominciare con seguire l'errore, perché in esso si trovano la forza e la vita, che invece perdo se rimango là dov'è ciò che mi sembra vero» (C.G. Jung, *I rapporti della psicoterapia e la cura d'anime* [1932], in Id., *Psicologia e religione*, cit., p. 325).

41 C.G. Jung, *Scopi della psicoterapia*, cit., p. 49. Su questo motivo, Jung ritorna anche in uno dei suoi ultimi lavori: C.G. Jung, *Introduzione all'inconscio* [1961], in Id., *L'uomo e i suoi simboli*, cit., pp. 5-87, dove scrive che «nessun manuale può insegnare la psicologia [medica]: si può imparare solo dall'esperienza diretta» (p. 72). E proprio in questa attenzione «fenomenologica» verso il dato si consumerebbe, per Jung, un'altra fondamentale differenza fra lui e Freud: «Freud ha una "teoria"; io al contrario non ne ho, mi limito a descrivere dati di fatto» (C.G. Jung, *Lettere*, a cura di A. Jaffé, in collaborazione con G. Adler, tr. it. di C. Carniato e L. di Suni, vol. III: *1956-1961*, Magi, Roma 2006, p. 20 [Lettera a J. Jacobi del 13 marzo 1956]).

42 C.G. Jung, *Empiria del processo di individuazione* [1934/1950], in *Opere di C.G. Jung*, vol. IX/1: *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, a cura di L. Baruffi, pp. 340-341.

43 C.G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo*, cit., p. 92.

44 Ivi, pp. 93-94.

[Q]uel che conta è [...] la cura dell'uomo psichico nella sua totalità.

E la psiche – ricorda Jung – non è un semplice fattore biologico: lo è anche, ma occupando un posto di eccezione entro questa sfera. La psiche «sa di essere e si comporta come esistente»:

[...] riflette l'essere, lo conosce, e tutto opera in essa.

Ne discende che l'identificazione di psiche e coscienza «non regge alla critica né all'esperienza»⁴⁵. E con la scoperta dell'inconscio si è stato fatto molto, ma ciò non è ancora tutto. Bisogna arrivare a riconoscere che esso «non soltanto copre la maggior parte dell'esistenza, ma ne assicura la continuità». La psiche va vista, cioè, come un «microcosmo», anche nel senso che vi sono presenti «parti [...] non acquisite individualmente» e che «appartengono agli elementi strutturali» di essa. «Parti» che trovano la loro espressione nella forma di «mitologemi», l'identificazione dei quali «ha grande importanza pratica per lo psicoterapeuta»⁴⁶.

Al culmine del processo di individuazione, Jung vede uno stadio in cui si mette capo alla creazione di «un nuovo centro della personalità»: «centro» che si rivela superiore all'Io, «prima [...] in virtù della presenza di simboli, poi [...] anche empiricamente».

Non potendo più chiamarlo «Io», l'ho definito «Sé»⁴⁷.

Sé che è, quindi, «un'entità sopraordinata all'Io»: «abbraccia non solo la psiche cosciente ma anche la psiche inconscia».

[C]apire quel che siamo come Sé, è cosa che supera le nostre capacità rappresentative, giacché per quest'operazione la parte dovrebbe comprendere il tutto. Non c'è speranza di raggiungere una consapevolezza anche solo approssimativa del Sé, [il quale] [...] resterà sempre una grandezza sopraordinata a noi⁴⁸.

All'altezza del Sé e proprio perché esso rappresenta il coronamento di un percorso scandi-

45 C.G. Jung, *Medicina e psicoterapia*, cit., pp. 99-100.

46 Ivi, pp. 101-102. Circa il fatto che tali «mitologemi» o «archetipi classici» sarebbero «rintracciabili nei misteri iniziatici antichi ed esotici o nella filosofia ermetica e medievale», dove si presentano «sotto forma di proiezione», ossia «nel fenomeno della traslazione [*Übertragung*]» (C.G. Jung, *Psicologia del profondo* [1948], in *Opere di C.G. Jung*, vol. XVIII: *La vita simbolica*, a cura di M.A. Massimello, Boringhieri, Torino 1993, p. 190).

47 C.G. Jung, *La psicoterapia oggi* [1945], in *Opere di C.G. Jung*, vol. XVI, p. 112. Sulla transizione, nell'individuo, dall'Io al Sé come un «rito di passaggio» articolato «in tre stadi: la separazione, la liminalità e la reintegrazione» (M. Stein, *Nel mezzo della vita*, tr. it. di P. Donfrancesco, Moretti & Vitali, Bergamo 2004). Nel senso che noi, dopo aver abbandonato l'identità di provenienza, ci consegniamo a quel «necessario periodo di liminalità, che è preliminare a una più profonda scoperta del Sé» (p. 35).

48 C.G. Jung, *L'io e l'inconscio*, cit., p. 92.

to, in ogni suo punto, dall'antitesi viene conseguita la «*complexio oppositorum*», la «sintesi degli opposti», la «diade unificata»: quel «tutto organico» che funge da «unità nella quale gli opposti trovano la loro sintesi»⁴⁹.

In questa fase – come già vedevamo –, alla presa di coscienza compiuta dell'individualità corrisponde quella relativa alla «destinazione naturale dell'uomo», alla «consapevolezza della comunità umana»⁵⁰. L'individuo, infatti, può contribuire al benessere della comunità solo ad una condizione: di aver già acquisito libertà e autodeterminazione personale.

L'individuazione è un'unificazione con se stessi e, nel contempo, con l'umanità, di cui l'uomo è parte⁵¹.

-
- 49 C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 477. Sulle ascendenze alchemiche di una tale «sintesi», cfr. i voll. XIII e XIV delle *Opere di C.G. Jung*: rispettivamente, *Studi sull'alchimia* (1929-1954), Boringhieri, Torino 1988 e *Mysterium coniunctionis. Ricerche sulla separazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia* [1955-1956], 2 voll., Boringhieri, Torino 1989-1990, l'uno e gli altri a cura di M.A. Massimello. Nel secondo di essi, leggiamo, appunto, che nell'*opus* alchemico, ossia nell'«opera di riconciliazione degli opposti apparentemente incompatibili», tale incompatibilità viene vista non solo come un'«ostilità naturale», ma anche e soprattutto come «un conflitto morale» (vol. II, p. 553).
- 50 C.G. Jung, *La psicoterapia oggi*, cit., p. 118. Sul Sé, in Jung, come «la guida, e la stessa meta finale dell'itinerario personale dell'individuazione», cfr. G. Jervis, *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, a cura di G. Corbellini e M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 57.
- 51 C.G. Jung, *La psicoterapia oggi*, cit., p. 118.

Chiara Di Marco

OTIUM ET NEGOTIUM
Seneca e la “scelta di sé”

La filosofia non è un'arte che serve a far mostra di sé di fronte alla gente: non consiste nelle parole, ma nelle azioni.

Seneca, *Lettere a Lucilio*

ABSTRACT: Otium et negotium. Seneca and “self care”

Agreement, coherence, firmness. Philosophy does not consist of words but of actions, it teaches how to act, not how to speak, and demands that one lives according to its norms, so that words are not empty sounds and life is coherent with itself. Philosophy is then “logos” that becomes “bios”: thought that models a lifestyle – ethics, according to Foucault, that becomes an aesthetics of existence –; it is the *organon/pharmakon* that can combine “logos” and “erga”, where the “and” however indicates a disjunctive conjunction, a “cum”, we may say, that while respecting the competences of the different faculties, turns the theoretical power of reflection into the good sense of practical wisdom. The “care of oneself”, as an exercise which aims to acquire a sovereign style of existence, indicates the opening/attention to the whole of mankind that is the centre of the stoic ethic reflection, a universality that, paradoxically, Seneca finds in the solitude of retirement when he replaces the failure of direct engagement in politics with the educational strength of writing, as a weapon that is able to pierce the wall of egoism and interests that are an insult to life, but which structure the existence of the busybodies.

Key words: logos, bios, self care, otium, negotium

La filosofia, ci dice Seneca, non consiste nelle parole, ma nelle azioni. Cerchiamo di seguire quest'affermazione che se per un verso ci rimanda certamente alla necessità posta da Austin di superare la contrapposizione tra enunciati constativi ed enunciati performativi innestando così l'etica sulla semantica – slegando, possiamo dire, sapere e saper fare dal predominio del modello teoretico che governa la razionalità occidentale privilegiando il concettualizzare, il significare piuttosto che il provare e lo sperimentare¹ –, per un altro verso ci

1 Cfr. J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987. Cfr. inoltre di J. Searle, *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976. Il saggio di Searle del 1969 sistematizza e, per certi versi, supera la posizione di Austin nel testo del 1962 pubblicato postumo.

riporta necessariamente a quella che era la natura stessa della riflessione filosofica così come è stata posta da Socrate. Un filosofare che s'impone come un vero e proprio atto *parresiasiatico*, un dire coraggioso, un parlar franco che è immediatamente uno stile di vita, per il quale e con il quale ci si obbliga a dire la verità – anzitutto su noi stessi –; una forma di pensiero e un modo di vita per cui ne va del nostro essere soggetti morali, politicamente aperti agli altri e responsabili di buone relazioni. Per questo, come vedremo, la *parresia* esige una trasparenza di pensiero e una chiarezza nelle parole che comportano un costante lavoro su di sé, una *epimeleia heautou* che genera un processo di trasformazione di ciò che siamo, facciamo e pensiamo; un lavoro etico che è anche politico nella misura in cui solo un armonico governo di sé può riflettersi in un buon governo degli altri².

Logos ed *erga* quindi, *logos* e *bios*, pensiero e vita, parola e azione: una connessione essenziale, come ci ha insegnato Aristotele, perché per agire bene non basta solo conoscere il bene ma è necessario che tale conoscenza abbia effetto, trovi cioè applicazione nella prassi. Per questo la filosofia non può essere solo una riflessione *sulla* vita, ma è anche e sempre una pratica del pensiero esercitata *nella* vita *per* la vita; è necessario che il pensare sia la forma di un pensiero, come voleva Socrate, coincidente con un modo di vita, espressione quindi di un delicato equilibrio ontologico tra essere, pensare e agire dove il rigore del pensiero teoretico, accogliendo l'inquietudine del cuore, ascoltando le ragioni della ragione pratica, si declina nella forma di un *therapeuein heautou* che cura l'anima e il corpo producendo *salvezza* e *salute* per il singolo e per la comunità³. Una co-implicazione, così come posta nell'etica

- 2 In una serie di sei lezioni tenute all'Università di Berkeley in California alla fine del 1983 (tradotte e pubblicate in italiano con il titolo *Discorso e verità nella Grecia antica*), Michel Foucault traccia una «genealogia dell'atteggiamento critico nella filosofia» seguendo il movimento di problematizzazione del concetto di verità. Il fulcro di questo percorso genealogico è proprio il termine *parresia*, un'attività verbale in cui «il parlante sottolinea il fatto che egli è contemporaneamente il soggetto dell'enunciazione e dell'*enunciandum*, cioè egli stesso è il soggetto dell'opinione a cui si sta riferendo. La specifica "attività oratoria" dell'enunciazione parresiasica prende dunque la forma: "sono io che penso questo e quello"», M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996, p. 4. Un'attività, dunque, che viene immediatamente a connettersi con uno stile di vita, che incide nel reale nella misura in cui stabilisce una relazione tra chi parla e chi ascolta che comporta per il parresiasista un certo rischio.
- 3 La nozione di cura di sé, sottolinea Foucault, importante nella riflessione platonica nel doppio versante psicologico e pedagogico, è rilevante anche in Epicuro che ripete costantemente l'invito agli uomini ad occuparsi della propria anima. «Per indicare l'"occuparsi" Epicuro utilizza il termine *therapeuein*, verbo dalle molteplici valenze. *Therapeuein* si riferisce alle cure mediche (una sorta di terapia dell'anima che sappiamo quanto fosse importante per gli epicurei). Ma *therapeuein* indica anche i servizi resi da un servitore al suo padrone; inoltre, sappiamo che tale verbo si riferisce anche al servizio del culto, quello che si rende, statutariamente e regolarmente, a una divinità o a una potenza divina. [...] È superfluo, infine, rammentarvi l'importanza della nozione di *epimeleia heautou* per gli stoici: è centrale in Seneca, con la nozione di *cura sui*, mentre in Epitteto percorre tutte le *Diatribes*. [...] Ma la nozione di *epimeleia heautou* non è fondamentale soltanto per i filosofi, poiché non è semplicemente posta come condizione di accesso alla vita filosofica, nel senso pieno e rigoroso del termine che è necessario curarsi di se stessi», ma è anche la condizione pratica di un modo di vita coerente e corretto; un vero e proprio fenomeno culturale e sociale divenuto nel tempo «il principio di ogni comportamento razionale, all'interno di tutte quelle forme di vita attiva che vogliono di fatto obbedire al principio della razionalità morale», M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 10-11. Per questo l'analisi foucaultiana non si limita ad una storia dell'idea di cura di sé, ma va a rilevare, nell'ottica di una storia del pensiero, le circostanze e le motiva-

aristotelica, tra la saggezza che prescrive, delibera su come agire e una filosofia pratica che argomenta correttamente sui mezzi e sui fini. È il senso di una filosofia che è nello stesso tempo *mathesis* e *askesis*, conoscenza ed esercizio e che troviamo perfettamente incarnata nelle parole che Socrate pronuncia contro la richiesta fatta da Meleto di pena di morte per aver egli, con le sue parole e con la sua condotta di vita, spinto i giovani ateniesi a dubitare, conducendoli così fuori dalla dimensione di sicurezza costruita da una cultura democratica e conservatrice⁴. Fuori da uno stato di minorità, possiamo dire, proprio di chi assimila opinioni e scelte poste da altri, interiorizzandole senza interrogarsi, senza problematizzare una verità falsamente costruita, senza domandarsi per capire «se esistessero altri modi di vedere le cose e quali tra questi potessero veramente guidarli nella loro vita personale e politica»⁵. Così, innescando una rigorosa sfida parresiastica, Socrate dice:

quest'uomo dunque chiede per me la morte. Sta bene. E quale pena dovrò chiedere io per me, o cittadini di Atene? Certamente quella che merito, non è vero?, e quale? Quale pena merito io di patire?, o quale multa pagare, io che nella vita rinunciai sempre a ogni quiete, e trascurando quel che curano i più non badai ad arricchire né a governare la mia casa, non aspirai a comandi militari né a favori del popolo né ad altri pubblici onori [...] e volgendomi invece a beneficiarvi singolarmente e privatamente di quello che reputo il beneficio maggiore, a questo mi adoperai, cercando di persuadervi, uno per uno, che non nelle proprie cose bisogna curarsi prima che di se stessi chi voglia diventare veramente virtuoso e sapiente e nemmeno degli affari della città stessa⁶.

Curare/conoscere se stessi per amare gli altri. È l'arte socratica che fa dell'ironia l'*organon* di una sapienza teoretica che non dimentica la saggezza e si fa piuttosto punto di forza di una condotta di vita che ama l'inquietudine, la fecondità di un ricercare/domandare che è capacità di fermare l'attenzione su se stessi per conoscersi e poter conoscere. Un'inquietudine molto diversa dall'ansia che governa la nostra modernità, piena di un'irrequietezza, possiamo dire, che non dà certo voce a quel *daimon* che la classe dirigente ateniese voleva far tacere attraverso le accuse di Anito e Meleto, ma è piuttosto il segno di quella kantiana minorità che ci ostiniamo a non voler riconoscere perché: «È tanto comodo essere minorenni»; perché è difficile

zioni che determinano nel movimento della storia un mutamento, il punto in cui cioè «risulta coinvolto anche il nostro stesso modo d'essere di soggetti moderni», ivi, p. 11.

- 4 «Anche se la nostra parola "ascetismo" deriva dalla parola greca *askesis*, il significato della parola cambia quando viene associata con differenti pratiche cristiane. Per i greci la parola non significa "ascesi", ma ha un senso molto più largo, che denota tutti i tipi di addestramento o esercizio pratico [...] la concezione greca dell'*askesis* differisce dalle pratiche ascetiche cristiane almeno per due aspetti: 1) l'ascesi cristiana ha come scopo e obiettivo ultimo la rinuncia a sé, mentre l'*askesis* morale delle filosofie greco-romane ha per fine la definizione di una specifica relazione con se stessi; una relazione di auto-possesto e di auto-sovrantà; 2) l'ascesi cristiana sceglie come tema centrale il distacco dal mondo mentre le pratiche ascetiche delle filosofie greco-romane si occupano generalmente di dotare l'individuo di una preparazione e di un corredo morale che gli permettono di affrontare appieno il mondo in una maniera etica e razionale», M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 95.
- 5 M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 1999, p. 36.
- 6 Platone, *Apologia di Socrate*, 25b-26c-e.

per ogni singolo uomo districarsi dalla minorità che per lui è diventata pressoché una seconda natura. È giunto perfino ad amarla, e attualmente è davvero incapace di servirsi del suo proprio intelletto, non essendogli mai stato consentito metterlo alla prova. Regole e formule, questi strumenti meccanici di un uso razionale o piuttosto un abuso delle sue disposizioni naturali, sono i ceppi di una eterna minorità⁷.

In questa prospettiva dovremmo, anzitutto, tornare a riflettere su quell'autonomia della ragione, che è libertà nel sapersi dare da sé la propria legge, una limitazione che nell'uso *pubblico* si fa segno e non ostacolo all'illuminismo, a un progresso verso il meglio che è per l'uomo un vero e proprio dovere etico. Dobbiamo allora riannodare quel *philein* che come racconta il mito teneva insieme, con amorosa amicizia, sapienza e saggezza, intelligenza e ragionevolezza, *Logos epistemonikos* e *Phronesis* perché – come avverte Serge Latouche – «il nostro istinto, plasmatosi sulla tradizione greca, ci avverte che, nonostante il fascino esercitato dall'avventura prometeica della modernità, una linea bianca è stata superata»⁸. La “debolezza” teoretica del ragionevole è stata sopraffatta dalla violenza della “razionalità tecnoeconomica”; una volontà di razionalizzazione il cui spirito penetra microfisicamente la vita finendo così per amministrare anche le sue più creative espressioni. Un potere che è sfuggito al nostro controllo perché «optando per l'orizzonte sempre sfuggente della felicità più grande, l'uomo è salito su un bolide senza pilota, privo di freni e di retromarcia, diretto verso un futuro in costante accelerazione»⁹, bruciando così le nostre passioni e i nostri sogni nell'affidamento ad un destino tecnico che devasta ogni scintilla di libera creatività, facendone un robot che non sa più né scegliere né ben deliberare.

Sarebbe allora opportuno, anche in virtù possiamo dire di una sorta di principio di precauzione, tornare a cercare la tranquillità della vita buona che la pratica filosofica ci ha insegnato; sarebbe necessario imparare l'arte della buona deliberazione che insieme alla scelta dei mezzi delle nostre azioni richiede una riflessione sui fini.

1. *Liberare il tempo*

Si tratta di invertire la rotta della nostra vita, di riorientare il pensiero per non essere, come ci ha insegnato Seneca, soltanto uomini *affaccendati* – o uomini *oziosi*¹⁰ come coloro i quali

7 I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in Id., *Che cos'è l'illuminismo? Con testi e risposte di altri*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 17-27, p. 18.

8 S. Latouche, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 10.

9 Ivi, p. 11.

10 Il vero *otium*, ci ricorda Seneca, non è il tempo libero dai bisogni e dalle necessità dei *negotia*, la passività dell'inutile far niente che ne persegue e perpetra la logica economicistica, ma è una *pratica attiva* del pensiero – la pratica filosofica per eccellenza – di assoluto valore morale il cui fine è, come ha osservato Foucault, la cura di sé. Un fermarsi a riflettere per essere se stessi che predispone al buon governo degli altri. Prima ancora che nel *De Otio*, databile intorno al 62 d.C. questa concezione dell'*otium* è posta da Seneca nel *De Brevitate vitae* (48 d.C.) dove il tema della cura di sé, per imparare non solo a vivere ma a saper morire è dominante. Così Seneca a Paolino: «Nulla è più estraneo all'uomo affaccendato del vivere: di nulla è meno facile la conoscenza. Di insegnanti delle altre scienze ce ne sono tanti [...] ci vuole tutta una vita per imparare a vivere, e, ciò che forse ti stupirà di più, ci vuole

soffocano nell'erudizione inutile e insignificante ogni slancio vitale del pensiero –, soggetti assoggettati all'ambizione e all'orgoglio, schiavi di quella servitù volontaria, che è il più vergognoso dei modi di vita che prende tutti e ciascuno¹¹, nella misura in cui si preferisce non pensare. L'uomo affaccendato è, possiamo dire, l'uomo narcotizzato – come dice Georges Bataille – che vede e vive solo la realtà di un tempo materiale, oggettivato, misurato e calcolato nello spazio della sua vita. In questo modo però la vita sfugge a se stessa, gli sfugge nella misura in cui soffoca nel piacere delle risposte e delle credenze l'inquietudine del mettere tutto in causa, del non aver presupposti, l'angoscia lieta dell'esperienza singolare del *non sapere*¹². Esperienza interiore che non appaga, non fonda, non risponde e, paradossalmente, rivela l'unica certezza possibile: non siamo tutto e dobbiamo morire. È l'«esperienza nuda, libera da legami, anche di origine, con qualsiasi confessione [...]». L'esperienza è la messa in questione (alla prova), nella febbre e nell'angoscia, di ciò che un uomo sa del fatto di essere¹³.

L'affaccendato *non ha tempo* per pensare perché crede inutili, improduttive e pericolose l'inquietudine della contemplazione e la quiete di quei momenti di concentrazione che disegnando inediti spazi di esperienza che sfidano la nostra corsa verso una felicità che crediamo possibile solo nella misura in cui riusciamo a *sottrarre il tempo al tempo*, a mascherare nella pia illusione di *poter durare* la verità di dover morire. Una certezza che lega la vita al giogo del divenire, all'angoscia di un passare “rovinoso” che ne sottolinea la precarietà e l'instabilità. Questa è, però, una verità che dobbiamo comprendere, dice Seneca, imparando a morire, imparando che proprio il tempo che scorre come un fiume travolgendo la vita è, paradossalmente, l'unica dimensione per sottrarla alla sua fugacità, per dar senso ad uno scorrere che sembra rendere vana tutta la nostra esistenza.

Pur non trovando spazio in una trattazione sistematica la questione del tempo, e con essa quella della morte, occupano gran parte delle opere di Seneca e, in particolare, le *Lettere a Lucilio* e il *De brevitae vitae*. Non si tratta dell'elaborazione di una metafisica del tempo

tutta una vita per imparare a morire [...] È cosa di uomo grande e al di sopra degli errori umani non farsi sottrarre nulla del proprio tempo, e la sua vita è lunghissima proprio perché, qualunque fu la sua durata, è stata per lui», Seneca, *De brevitae vitae*, VII, 4-5.

- 11 Esempio è la riflessione di Seneca sulla schiavitù, uno *status* – ricorda a Paolino – che «non esiste nella natura umana, come non esiste la nobiltà: queste condizioni sono dovute o alla ingiustizia o alla fortuna. Servi sono? Uomini sono. Servi? Compagni di tetto sono. Servi? Umili amici. Servi? Compagni di servitù, se consideriamo che la fortuna ha uguale potere su di essi e su di noi. Pensa che codesto che tu chiami tuo servo è nato dallo stesso seme e gode del medesimo cielo e come te respira, come te vive, come te muore [...]». Non importa ch'egli sia schiavo: forse è libera l'anima sua». Seneca, *Lettere a Lucilio*, 8.
- 12 L'esperienza, dice Bataille, è un “voyage au bout du possible de l'homme», è lo spazio dell'impossibile che si apre nella ragione quando le vengono meno certezze, verità e valori: è il viaggio che la ragione compie quando, nella sua inesauribile tensione verso l'estremo, sente la limitatezza, scopre la piega nella potenza, si riconosce colpevole e, come Prometeo, espia la sua tracotanza, sacrificando/lacerando la sua perfezione. È la risposta che l'uomo incontra quando decide di mettersi radicalmente in questione, di revocare in dubbio ogni possibile risposta all'unica certezza che è quella di doversi fermare alla verità della sua incompiutezza, al senso di un'esistenza che non dura, ad un non-sapere che è, paradossalmente, il sapere che lascia sempre fuori di sé una possibilità impossibile che dà da pensare.
- 13 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, edizioni Dedalo, Bari 1978, pp. 29-30.

quanto piuttosto di un'analisi esistenziale della dimensione temporale in cui la vita trascorre nella misura in cui il tempo non è solo il parametro che quantitativamente misura la vita e la valuta calcolandone la *durata cronologica*, ma è la cifra che qualitativamente ne esprime l'*intensità*. Perché la verità è che «la nostra vita è un attimo, anzi meno di un attimo; ma la natura illudendoci, ci fa apparire come un lungo periodo di tempo quello che in realtà è brevissimo»¹⁴. Per questo il dolore di una vita soffocata dalla fugacità del tempo va curato intensificando ogni attimo del nostro presente, vivendolo compiutamente, come fosse l'ultimo, volendolo profondamente, possiamo dire, perché il tempo ci appartiene solo nella misura in cui c'è dato in sorte di esistere nella temporalità: sta a noi trasformare l'esistere in un vivere consapevole, sta a noi vivere rettamente e non consumare il tempo assumendo anzitutto la morte come l'unico punto fermo di un divenire intemporale.

Sottrarre il tempo al tempo significa allora innalzarlo dalla dimensione materiale, fisica, razionale, allo spazio etico di un sentire qualitativo, aneconomico e incommensurabile, segno della decisione di *vivere*, di *agire* e non di *esistere* e *fare*. Proprio qui emerge la difficoltà, sperimentata da Seneca in prima persona, del saper trovare il giusto equilibrio tra riflessione interiore e azione politica nella pratica paradossale di una solitudine che ci fa stare insieme agli altri, un'amicizia che si declina per un verso nell'esperienza della conversione a sé – un ritiro dai *negotia* per impegnarsi nella riflessione – e, per un altro verso nell'azione politica, che deve essere l'espressione coerente e ferma di un pensare retto, un modo d'essere insieme nella libertà che è affermazione di sé, della singolarità che siamo, una libertà possibile solo nel rispetto dell'amore di sé.

Il tempo ci appartiene non perché possiamo misurarlo, dividerlo, consumarlo, ma solo perché possiamo viverlo qui e ora dando, nel *presente*, senso e valore a ciò che siamo, facciamo e pensiamo nell'attimo infinito che è una vita consapevolmente vissuta. *Il tempo è però sempre poco*. È poco perché ci ostiniamo a perderne la qualità dissipandola nella smania di un esistere senza senso, un trascorrere nell'esistenza in cui nessuno appartiene a se stesso, nessuno ha il coraggio di stare con se stesso. «La maggior parte degli uomini» – dice Seneca a Paolino –,

protesta per l'avarizia della natura, perché siamo messi al mondo per un briciolo di tempo, perché i giorni a noi concessi scorrono così veloci e travolgenti che, eccetto pochissimi, gli altri sono abbandonati dalla vita proprio mentre si preparano a vivere. E di questa disgrazia, che credono comune, non si dolse solo la folla e il volgo sciocco: tale stato d'animo provocò la protesta anche di uomini grandi¹⁵.

In realtà il tempo ci manca non perché è breve la durata che ci è concessa in sorte, manca non perché non è, ma perché non possiamo disporne, non ci appartiene come le cose che collochiamo e misuriamo inserendole in esso. Non è merce di consumo, un bene che possiamo capitalizzare e regalare. Forma pura e vuota il tempo, come lo spazio è, infatti, la forma trascendentale che ci segna, che attraversa il mondo ma che non possiamo afferrare, ma solo *accogliere attivamente* quale orizzonte stesso di tutto ciò che è, condizione di possibilità dello stesso *Dasein* che è tale solo in quanto soggetto al tempo e nel tempo che per questo è

14 Seneca, *Lettere a Lucilio*, 49, 3.

15 Seneca, *De brevitate vitae*, I, 1.

inappropriabile.

Seguendo la traccia Heidegger-Derrida possiamo dire che se il tempo si dà alla coscienza in modo del tutto imprevedibile, quindi incontrollabile, tale “dono” impossibile svela tutta la sua incommensurabile potenzialità proprio nel rendere possibile il dono, nel rendere possibile l’esperienza impossibile della temporalità, dando senso e forma a ciò che in essa accade, donando «ciò che è temporale» e anzitutto, e qui sentiamo la voce di Seneca, noi stessi, la nostra vita in un’esistenza per e con gli altri, convertendo quindi un divenire altrimenti drammatico in una vita degna d’essere vissuta che è la cifra di un dovere etico che ci impegna a vivere il tempo dando forma alla temporalità in cui siamo immersi. E questo è, a mio avviso, proprio lo spirito del sacrificio che ritroviamo in Georges Bataille: un donare e abbandonare vissuto da tutti e da ciascuno, una forma di pensiero e un modo di vita – cifra stessa della *re-ligione* come modo d’essere insieme – dove la potenza della ragione calcolante e della coscienza intenzionante non è più la ragion d’essere dell’esistere, rompendo così la logica dell’utile, l’orizzonte di un’economia ristretta che misura esseri e cose. Entrare nella logica paradossale del sacrificio vuol dire allora non soggiacere alle *adventicae res*, reimmettere la vita nella dimensione «della generosità violenta e senza calcolo» che ci innalza al «mondo sovrano degli déi e dei miti»¹⁶; ad un’amicizia dell’uomo per l’uomo che attraverso la cura filosofica ci aiuta ad acquisire consapevolezza della necessità di un comportamento razionale per intraprendere quel cammino verso la saggezza che è segno di una vita tranquilla e felice. Perché solo la consapevolezza del vivere ci insegna a saper morire, a non sorprenderci di fronte a ciò per cui nasciamo.

Non si tratta di annullare il desiderio d’infinito che ci spinge ad eludere con modi e mezzi sempre più sofisticati la certezza del dover morire, ma di trasformare l’ansia, la schizofrenica tensione di una vita in cui nessuno appartiene più a se stesso e dove ogni morte sarà sempre prematura – perché così come non abbiamo vissuto non abbiamo imparato a morire –, in una inquietudine feconda. Si tratta di fermare l’attenzione su se stessi, di richiamare, se possiamo dire, il pensiero alla sua propria attività, a un pensare che non risponde, ma interroga e problematizza dando voce a quel *daimon* che gli accusatori di Socrate volevano sconfiggere, perché preoccuparsi di sé, conoscere se stessi è la chiave necessaria per costruire giuste relazioni agli altri.

Troviamo in ciò il senso di una *filosofia in pratica* che è un esercizio del pensiero dove i concetti lavorano, possiamo dire con Gilles Deleuze, come una sorta di corrente sotterranea che penetra e scuote il reale immettendovi del nuovo. Un movimento di trasformazione che va dai soggetti ai soggetti e da questi al mondo, un effetto possiamo dire *e etico e politico* nella misura in cui implica un lavoro di cura di sé, una critica della razionalità strategica e strumentale che ci governa, che deve spingerci a problematizzare la “cultura terapeutica” in cui siamo immersi e, anzitutto, quella «virtù della dipendenza dall’autorità professionale» che ci fa credere di essere felici nella misura in cui ci “libera” dalla responsabilità di pensare/mettere alla prova ciò che siamo, facciamo e pensiamo: «È che ci manca la creazione. Ci manca la resistenza al presente. La creazione di concetti fa appello di per sé a una forma futura, invoca una nuova terra e un popolo che non esiste ancora» e, come l’arte, richiede la responsabilità e la sofferenza di essere inattuali, per essere «il nembo non-storico che non ha

16 G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p. 43.

niente a che fare con l'eterno, il divenire senza il quale non si farebbe niente nella storia, ma che non si confonde con essa»¹⁷.

L'irrequietezza dei moderni, dice Gerd Achenbach riprendendo le parole di Nietzsche¹⁸, è la malattia della modernità che dobbiamo curare, una sconosciuta e irrefrenabile fuga in avanti che ci sottrae la vita; non siamo più capaci di cercare/sentire quella serenità del vivere secondo natura, secondo ragione e virtù, che non contempla né il voler essere tutto né il poter durare e che gli stoici ponevano come fulcro della loro riflessione etica e politica. Un rispettare la legge immutabile del *logos* perché «è saggio non allontanarsene e conformarsi alle sue leggi e al suo esempio»¹⁹; un modo d'essere che è proprio dell'uomo virtuoso, l'uomo libero e la libertà è la cifra inalienabile della felicità. Perché se il *logos* è la legge che mi governa, decidendomi per essa posso dire che allora *io sono il logos*, io lo vivo affermandolo, seguendolo nel flusso degli eventi che accadono, resistendo alla schiavitù dei piaceri che ci fanno credere di poter dominare il destino.

Ed è allora sul tempo, su quella che è l'altra faccia della morte, che Seneca ci invita a riflettere per comprendere la non qualità di una vita programmata, alienata così nella sua essenza, quella dell'uomo incapace di pensare da sé, che non vive secondo ragione, ma imitando gli altri, seguendo come fa la pecora nel gregge chi lo precede. È pericoloso, chiarisce Seneca al fratello Gallione, «appoggiarsi a chi ci precede e, dal momento che ciascuno preferisce affidarsi piuttosto che esprimere un parere proprio, in particolare riguardo alla vita (numquam de vita iudicatur, semper creditur)»²⁰.

Qual è il motivo di tale alienazione? Una domanda che nel *De brevitae vitae* lancia una sfida alla mercificazione che gli affaccendati fanno del tempo, uno spreco della possibilità di vivere il dono più grande, quello della libertà dalla paura della morte, dall'angoscia di una precarietà che non sappiamo comprendere:

Vivete come destinati a vivere sempre, mai vi viene in mente la vostra precarietà, non fate caso di quanto tempo è trascorso: continuate a perderne come da provvista colma e copiosa, mentre forse proprio quel giorno che si regala a una persona o a un'attività qualunque è l'ultimo. Avete paura di tutto come mortali, voglia di tutto come immortali. Sentirai i più dire: "A partire da cinquant'anni mi metterò a riposo, a sessant'anni andrò in pensione". E chi ti garantisce una vita così lunga? Chi farà andare le cose secondo il tuo programma? [...] Non è troppo tardi cominciare a vivere solo quando è tempo di finire? Che sciocco oblio della condizione mortale rimandare i buoni propositi ai cinquanta e sessant'anni e volere iniziare la vita dal punto a cui pochi sono arrivati?²¹.

Così Seneca apre il suo epistolario dicendo a Lucilio: «[...] renditi veramente padrone di te stesso e custodisci con ogni cura quel tempo che finora ti era portato via, o ti sfuggiva», perché sta a noi essere "padroni" del tempo, solo da noi dipende la possibilità di *viverlo*, di forgiarne cioè i contorni dando senso a una inarrestabile e silenziosa temporalità che ci investe, vivendo il presente nella sua pienezza, sottraendo la vita ad una progettualità impossibile

17 G. Deleuze/F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Torino 1996, pp. 101-105.

18 Cfr. F. Nietzsche, *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, in Id., *Opere complete* a cura di G. Colli/M. Montinari, Adelphi, Milano 1962-, vol. IV, tomo II, p. 285.

19 Seneca, *Sulla felicità*, 3, 3.

20 Ivi, 1, 4.

21 Seneca. *De brevitae vitae*, III, 4.

perché «c’inganniamo nel vedere la morte avanti a noi, come un avvenimento futuro», un *non senso* da evitare, allontanare, mentre non ci rendiamo conto che «gran parte di essa è già alle nostre spalle. Ogni ora del nostro passato appartiene al dominio della morte. Dunque, caro Lucilio, fa’ ciò che mi scrivi; fa’ tesoro di tutto il tempo che hai. Sarai meno schiavo del domani, se ti sarai reso padrone dell’oggi»²².

Vivere senza indugio la durata che ci è concessa, un punto inafferrabile nel vorticoso scorrere del tempo, nella provvisorietà del tutto che Seneca sperimenta in prima persona nell’esilio, nel fallimento dell’educazione di Nerone, sentendo tutto il peso di quell’angoscia di vivere che ha aggredito la vita della Roma imperiale tra il primo e il secondo secolo dopo Cristo ponendo in evidenza l’urgenza di un’“arte di vivere”²³, dove la comprensione razionale della causalità necessaria (*fatum*) che governa la materia – dando luogo agli eventi e ai fatti della vita, alle vicende personali e collettive – si fa principio etico per l’agire pratico nella misura in cui solo se seguiamo spontaneamente la legge naturale immutabile, solo legando casualità del divenire e necessità dell’essere allora saremo sicuri che «non c’è viaggio che non abbia termine», che passato e futuro non sono in nostro possesso e che possiamo vivere una vita tranquilla.

2. La scelta di sé

Fermezza nel pensiero e libertà interiore. È ciò che manca a Sereno che dichiara a Seneca il suo tormento interiore per poter evitare che il suo malessere possa renderlo preda del vizio. Un disagio profondo, una malattia che non riesce a definire. Non sa spiegare la fragilità che lo attanaglia nel non saper prendere il giusto partito sia nel porsi in relazione col mondo e con gli uomini sia rispetto al sapere; non sa dare ragione della sua incapacità a «inclinare con forza verso la retta via o verso quella sbagliata»²⁴, al suo continuo oscillare tra i *negotia* e l’*otium*, tra la frenesia della vita pubblica e la pace che gli sembra di vivere nei momenti di ritiro nella propria interiorità. Ma la pace che Sereno deve trovare – chiarisce Seneca – non è la *tranquillitas* che porta all’inerzia del pensiero – così la curiosità del domandare soffoca nella palude dell’inattività –, ma la capacità di vivere un equilibrio dinamico perché sempre le nostre certezze sono minacciate da emozioni inattese e da eventi imprevisti, sempre l’incontro con noi stessi e le relazioni con gli altri producono turbamento. Nel mare tempestoso dell’esistenza dobbiamo imparare, come dire, a navigare a vista modellando, di volta in volta la nostra vita con fermezza, autonomia di pensiero e rettitudine nell’azione. Ciò richiede l’esperienza di un percorso complesso e impegnativo, un lavoro di cura di sé, di autoeducazione dell’anima in cui, giorno per giorno impariamo a vivere preparandoci a saper morire, con-seguendo gli eventi, affermando tutto ciò che i fati hanno deciso per noi.

Possiamo allora comprendere come l’incitamento di Seneca a Paolino a sottrarre la vita all’incoerenza e all’instabilità del pensiero non sia un «invito a un riposo pigro e inattivo»,

22 Seneca, *Lettere a Lucilio*, I, 3.

23 M. Pohlenz, *La stoa, storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1967, 2 voll., vol. 1, p. 49.

24 Seneca, *De tranquillitate animi*, I, 4.

ad affogare quanta vitalità c'è in te nel sonno e nei piaceri cari al volgo: questo non è un riposare; troverai attività più grandi di quelle in cui sinora ti sei impegnato, da svolgere in un sereno isolamento. È vero che tu amministri gli affari del mondo con tanta onestà come non tuoi, con tanta cura come i tuoi, con tanto scrupolo come pubblici [...] eppure credimi, è meglio conoscere la contabilità della propria vita che del grano statale [...]. Ti attende in questo genere di vita un gran numero di buone attività, l'amore e la pratica della virtù, il saper vivere e morire, un profondo riposo²⁵.

L'invito di Seneca è alla contemplazione, all'*attività filosofica* che coniugando riflessione e pratica di vita può restituire l'uomo a se stesso insegnandoci, anzitutto, a non temere la morte ma a prepararci a essa come a un evento connaturato alla vita, una legge dell'essere cui apparteniamo dando, paradossalmente, senso al nostro esistere proprio a partire dal non senso, dal vuoto di senso che è la morte, amando l'inquietudine di una responsabilità che non conosce deroghe. È l'invito a curare l'instabilità di cui si lamenta Sereno, lo stato d'animo di chi non è padrone di sé attraverso la virtù perché, possiamo dire con Socrate, non sa di non sapere e quindi non può ben deliberare sui mezzi e sui fini delle proprie azioni. È la stessa situazione di ansia incontrollabile che domina chi non ha fiducia in se stesso preferendo essere governato da altri piuttosto che impegnarsi a pensare da sé, a conoscere anzitutto la verità su di sé.

Non si ha il coraggio della propria ignoranza e ci si crede saggi solo perché seguendo il parere dei più si è riconosciuti e ci si sente felici solo perché nessuno interroga la nostra inerzia. Ma questa saggezza non è altro che esaltazione di sé e la felicità non tarda a trasformarsi in depressione, un disgusto di sé e una impotenza ad agire che agitano il nostro equilibrio e allora, come chi vaga in balia delle onde, fluttuiamo da un'opinione all'altra senza trovare la giusta rotta per quell'assenso che ci immerge nel mare tranquillo della verità. Se i nostri pensieri soggiacciono alle più svariate opinioni, la nostra anima diviene preda, infatti, di quella malattia mortale per la cui guarigione Socrate ordina a Critone di sacrificare un gallo al dio della medicina Asclepio. Se vogliamo curarci di noi stessi, fa osservare Socrate a Critone – troppo preso, nel suo tentativo di indurre il maestro alla fuga, dall'opinione degli altri –, dobbiamo seguire la verità, dobbiamo curare l'anima «dalla malattia prodotta dalla falsa opinione, dall'opinione di tutti e dai pareri qualsiasi», perché «solo l'opinione armata di *aletheia* e il *logos* ragionevole (proprio quello che caratterizza la *phronesis*) saranno capaci di impedire questa corruzione e di far ritornare l'anima da uno stato di corruzione a uno stato di salute»²⁶. Solo se riusciamo a dare assenso a ciò che è vero, a pensare rettamente e ad agire prudentemente praticando la virtù, possiamo intraprendere la strada dell'*euthymia*, una *tranquillità inquieta*, una stabilità dinamica dell'animo che dà gioia e felicità. Solo se impariamo a vivere una vita di cui non siamo padroni – siamo nati per la morte –, solo se impariamo a non temere la morte perché:

Chi avrà paura della morte non farà mai nulla da uomo che vive; invece chi saprà che questa condizione è stata stabilita subito nel momento in cui egli è stato concepito, vivrà secondo i patti e contemporaneamente con la stessa forza d'animo si prodigherà, perché nulla delle cose che accadono sia improvvisa²⁷.

25 Seneca, *De brevitate vitae*, XVIII, 2-XIX, 2.

26 M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 109.

27 Seneca, *De tranquillitate animi*, 11, 6.

Amare il proprio destino: *Amor fati* che non è passiva rassegnazione alla sorte, ma la cifra di un pensare fermo e di un agire equilibrato propri di un animo armonico. Per questo la strada maestra per non soccombere all'angoscia, ma viverla nella sua necessità è per Seneca quella del ricorso alla *cura filosofica*, una *consolazione* che consiste nell'assumere il rigore del comportamento razionale come essenziale, un vivere cioè conforme alla nostra natura, conoscendo e regolando quelle passioni negative che, come l'ira, rompono la qualità delle nostre relazioni. Un'autarchia per la quale ci ricorda Seneca «in Socrate irae signum erat vocem submittere»²⁸, capacità di abbassare il tono nella conversazione: è l'*opportunità del silenzio*, possiamo dire, che è indice di una mansuetudine che trasmette la sua potenza agli altri nell'esempio di chi ha il coraggio di conoscere la verità su di sé. Coraggio della verità che ha come suo correlato necessario la pratica di un movimento ascetico che implica non solo la conoscenza, ma anche l'esercizio affinché si realizzi quell'*armonia dorica* che spinge Lachete ad ascoltare le parole di Socrate, a credere nel suo *logos*²⁹.

Se la qualità del tempo è connessa a un ben vivere, a un presente che non perde l'oggi perché dipende dal domani, allora il giusto senso del tempo presente permette un recupero positivo del passato come ricordo del vivere saggiamente – libero quindi dal rimorso – e da un'attesa del futuro sottratta al timore e all'ansia di una speranza impossibile. Amare il proprio destino, la propria mortalità per introdurre così l'infinito e la potenza nella vita: è la virtù del saggio che ingloba nella atemporalità del presente (*omnium temporum correlatio*) il passato e il futuro. È l'*acronia* di un presente senza tempo, un presente libero ed eterno, una *correlatio* che non annulla le estasi temporali, ma le declina includendole nella profondità del presente vivente. Così se la vita ci sfugge di continuo corrosa dai vortici del tempo Seneca ci ricorda che non è perché

abbiamo poco tempo, ma ne abbiamo perduto molto. Abbastanza lunga è la vita e data con larghezza per la realizzazione delle cose più grandi, se fosse tutta messa bene a frutto; ma quando si perde nella dissipazione e nell'inerzia, quando non si spende per nulla di buono, costretti dall'ultima necessità ci accorgiamo che è passata senza averne avvertito il passare³⁰,

senza averla vissuta, ma solo consumata avendola sentita come una sorta di inesauribile riserva economica.

«*Vita longa est, si uti scias*». È l'affermazione proverbiale che apre il *De brevitae vitae* e che segna il passo dell'intera riflessione di Seneca sul tempo e sul senso della vita. Una riflessione argomentata nel movimento di un pensare che, seguendo la vita e la sua irriducibile complessità, non si fa mai sistematico; una filosofia non organica, possiamo dire, che smaschera il desiderio dell'uomo di “voler essere tutto e di non morire” che ci fa chiudere l'essere del divenire nel meccanico susseguirsi di istanti sottratti al gioco intemporale del tempo. Un misurare, calcolare che ci illude di poter padroneggiare il tempo e con esso la vita, quel “durare della perdita”, come afferma Bataille, la cui insensatezza è la cifra della nostra irriducibile mortalità³¹, della paradossalità di un esistere continuamente teso tra una volontà

28 Seneca, *De ira*, III, 5.

29 Cfr., Platone, *Lachete*, 181b-189b.

30 Seneca, *De brevitae vitae*, p. 41.

31 Cfr. G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., in particolare *Digressioni sulla poesia e Marcel Proust*,

di perdere, di perdersi nell'insensatezza di un passare immotivato e una volontà di afferrare, dar senso, rappresentare ciò che passando ci perde; il "gioco a perdere" in cui consiste la vita, un gioco in cui si manifesta l'effetto di quella *durata*, con cui comunemente identifichiamo il tempo, che ci "contiene" nella *forma paradossale* di un *sottrarci a noi stessi*, come una *dura e duratura separazione di noi stessi da noi stessi*, un colorarci e decolorarci costante fino alla completa sparizione di tutto noi stessi nell'opaco³² dove la potenza dell'occhio teoretico, la volontà di sapere e il linguaggio nozionale perdono la loro forza a tutto vantaggio di un'esperienza sensibile e di un linguaggio emozionale. Una "catastrofe" della conoscenza, un abbassamento della coscienza – *conscience subtilisée* dice Bataille³³ – che dà voce a uno sguardo che, paradossalmente, *sente* la "purezza del cielo" e *vede* il "profumo di una stanza" nell'esperienza improvvisa e involontaria di un istante miracoloso – *chance* – in cui la potenza architettonica di Apollo e la violenza logica del *principium individuationis* cedono il passo al flusso caotico di un divenire dionisiaco e indeterminabile.

Comprendiamo allora perché all'uomo utile, chiuso nella parzialità di una falsa sufficienza, Bataille ricorda come «nei vasti flussi delle cose, io non sono e tu non sei che un punto d'arresto propizio a uno sgorgo» invitandolo a non «non tardare a prendere esatta coscienza di questa posizione angosciosa: se ti capitasse di fissarti a obiettivi chiusi in limiti in cui nessuno è in gioco all'infuori di te, la tua vita sarebbe quella dei più, sarebbe priva di "meraviglioso"»³⁴, sarebbe la vita di chi è incapace di domandare, di amare, di ridere, di piangere, di seguire la *chance* aderendo al caso nell'istante inatteso ma voluto, andando così fino all'estremo del possibile e vivere con gioia ciò che, altrimenti, è l'*impossibile*.

Volere il tempo è amare la chance, comprendere il senso di una libertà inutile, di un tempo e di una vita che non possono essere mercificati: questo è l'invito batailleano, l'arte di vivere possiamo dire di un uomo che, ritornando a Seneca, non «è occupato a uccidere in se stesso l'uomo» combattendo il tempo e contestando radicalmente ciò che sappiamo del fatto d'essere. Una messa in questione dell'*io penso, sono, posso*, uno stato estremo della conoscenza, quello di un'ignoranza amata (*Unwissenheit*) che se con Nietzsche esige un passo indietro dell'intelligenza che la scioglie dal peso dell'avvenire, con Socrate la restituisce all'antico legame con la saggezza consegnando il *logos* alla giusta modestia di un pensare e di un fare sottratti al dominio della volontà di conoscenza.

Una forma di pensiero e un modo di vita, possiamo dire, ignoti alla maggior parte degli uomini persi nella frenesia dei *negotia* che fanno perdere in impieghi inutili la maggior parte del tempo che ci è concesso. Una frenesia che con le sue chiacchiere vuote si sforza di coprire il silenzio assordante dell'inquietudine filosofica, la pienezza di un domandare che non vuole risolvere, spiegare, guardare dentro le cose e dirne il senso ma porta allo scoperto proprio la necessità dell'angoscia che ci assale quando, come sottolinea Bataille, all'estremo del possibile, nella radicalità del rigore razionale, è solo il nulla, il non-senso a dar senso, paradossalmente, alla vita.

ivi, pp. 209-235.

32 F.C. Papparo, *Una presa inutile di ciò che è: il tempo della felicità*, in Id., *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 65.

33 Cfr. ivi, p. 85.

34 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 155.

La frenesia degli *uomini attivi* è il modo d'essere di chi vive solo del giudizio degli altri e non secondo ragione; uomini che non sanno «fare attenzione a non seguire, come pecore, il gregge di chi ci precede»³⁵ e crede che la felicità sia in ciò che la maggioranza cerca e approva, negli onori, nella ricchezza, nei piaceri materiali, in qualcosa che può essere ostentato più che sentito e goduto intimamente. Uomini che «rotolano, come rotola la pietra, con la stupidità del meccanismo», prigionieri di una servitù volontaria che sprecano la loro vita nell'essere «uomo di Stato, commerciante, funzionario, dotto», uomini pigri – osserva Nietzsche – che non sanno «attingere l'acqua al proprio pozzo»³⁶, orgogliosi di una cultura povera che sottovaluta la vita contemplativa:

Ma confessarlo bisogna, che il nostro tempo è povero di grandi moralisti, che Pascal, Epitteto, Seneca, Plutarco sono poco letti, che lavoro e attività – normalmente al seguito della grande salute – sembrano a volte infuriare come una malattia. Poiché manca il tempo per pensare e la calma nel pensare, non si medita più sulle opinioni divergenti: ci si accontenta di odiarle. Nel mostruoso acceleramento della vita, spirito e occhio vengono avvezzi a un mezzo o a un falso vedere e giudicare, e tutti rassomigliano a quei viaggiatori, che fanno conoscenza di paesi e di popoli dal treno³⁷.

Sentiamo in ciò la necessità di riattivare una forma di pensiero prudente ma rigoroso, un pensare per il quale i concetti, direbbero Deleuze e Guattari, non funzionano come costrutti teorici, idee che riflettono sul reale dissolvendone la complessità nella potenza chiarificatrice della perfezione logica, ma sono espressione del concreto movimento del reale, pensiero che nasce e vive nelle esperienze, nelle relazioni e nei comportamenti che ci legano problematizzandoli, aprendo quindi imprevisi spazi di libertà. Concetti che funzionano allora come veri e propri strumenti “pedagogici” che aprendo un campo problematico ci formano e trasformano e che dobbiamo imparare a far lavorare per incidere e trasformare il reale³⁸.

Un senso che possiamo ritrovare proprio a partire da quella tranquillità dell'*otium* che, come ci insegna Seneca, è un vero e proprio impegno filosofico dove riflessione e azione s'incontrano socraticamente in uno stile di esistenza, nel cammino mai concluso che conduce alla saggezza. Un percorso che esige la messa in atto di pensiero critico che denuncia la pretesa di una totale intelligibilità dell'essere disarmando così, come sottolinea Panikkar, la ragione occidentale che sulla scorta dell'identità parmenidea ha tradotto il valore epistemologico del pensiero in un rigorismo che violenta la complessità irriducibile del reale. È in quest'ottica, a mio avviso, che la rigida razionalità che governa la riflessione stoica diventa nelle pieghe della riflessione di Seneca, lo strumento essenziale per una vita buona, il timone necessario a condurci nel mare tempestoso dell'esistenza. Una ragione che nella pratica di un lavoro di cura di sé su di sé trova nell'etica la “via d'uscita”, se possiamo dire, dall'*impasse* nihilista che governa il moderno Occidente, dal timore di abitare un mondo sempre più povero di garanzie teoretiche universali e di certezze morali.

Il ragionare filosofico è per Seneca il *pharmakon* che cura lo spirito e lo conduce sollevandolo attraverso il vorticoso e imprevedibile accadere degli eventi che nella vita tracciano il

35 Seneca, *De vita beata*, p. 35.

36 F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., pp. 197-199.

37 Ivi, p. 197.

38 Cfr. G. Deleuze/F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996.

cammino singolare di una vita. Farmaco benefico quindi che per essere tale implica però un lavoro lungo e faticoso per trovare la giusta misura capace di colmare la lacuna, che sembra inficiare l'intera etica stoica, tra intenzione teoretica e dimensione dell'attività pratica. La stessa saggezza, fulcro dell'intero processo morale, è virtù profonda e oscura nella sua essenza, virtù da apprendere dice Seneca, sia attraverso l'azione che attraverso la contemplazione perché

La virtù si divide in due parti: nella cognizione della verità e nell'azione. L'insegnamento ci fa conoscere la verità; l'ammonimento ci guida nell'azione. L'azione onesta serve a mettere in pratica e a mostrare la virtù [...]. La virtù deriva sia dalla dottrina sia dalla pratica. Occorre prima apprendere, poi confermare col proprio comportamento quello che si è appreso. E se è così non giovano solo i principi della saggezza, ma anche i precetti, che hanno l'effetto di norme che frenano e reprimono le passioni³⁹.

La filosofia deve allora essere nello stesso tempo un esercizio lungo e faticoso di riflessione, che richiama l'intuizione intellettuale della verità posta da Platone e Aristotele come fine ultimo della vita, ma deve anche tradursi nell'applicazione pratica di tale intuizione – «dum inter homines sumus, colamus humanitatem» afferma Seneca nel *De ira* –, attraverso la messa in campo di *exempla*, fatti e narrazione di fatti che mirano ad *educare* al bene che coinvolge la persona nella sua interezza; un lavoro di cura di sé e degli altri che mostra come la saggezza non sia ridicibile né al solo raggiungimento dell'equilibrio interiore né all'agire prudente dell'uomo di buon senso.

In questa direzione Seneca, contestando la prosa classica, ha saputo porre in campo uno stile espressivo – vicino alla lingua parlata – semplice ma efficace costruendo frasi che vanno diritte al segno, proposizioni organizzate, logicamente e grammaticalmente per corrispondere quanto più possibile all'immediatezza della vita quotidiana. Parole che si traducono in prassi etica e politica, parole utili, possiamo dire, perché non mascherano le contraddizioni e i problemi della vita reale addolcendone la complessità nell'armonia della composizione stilistica tanto che – come ha evidenziato Quintiliano per mettere in discussione il suo stile “rivoluzionario” – «se non avesse sminuzzato con i pensieri resi frammentazioni argomenti poderosi, egli sarebbe stato criticato con favore da tutte le persone colte piuttosto che prediletto dai giovani»⁴⁰. Un linguaggio espressivo quello di Seneca che sovvertendo le regole dell'arte oratoria vuole soprattutto dire il vero, parlare non solo all'intelligenza, ma anche al cuore dell'uomo per riaprire il passaggio, come dice Bataille, a quell'“interiorità” preclusa da una coscienza che si è voluta chiara e distinta. Un passaggio stretto e doloroso verso un sé mai compiuto, che dobbiamo costruire e ricostruire sempre e di nuovo proprio attraverso il lavoro di cura filosofica; un impegno etico che deve insegnarci a saper ritrovare, vivere e praticare l'equilibrio sempre instabile che lega pensiero e azione, riflessione teoretica e pratica etica. Ed è proprio per questo che il lavoro di cura di sé non è soltanto un processo di conversione in sé per trasformarsi, per divenire altrimenti, non è soltanto prassi filosofica volta alla «strutturazione del soggetto, specifica e irriducibile al modello cristiano o trascendentale (né il soggetto della confessione, né l'io trascendentale) – è anche una cura del dire-il-vero,

39 Seneca, *Lettere a Lucilio*, 94, 45-47.

40 Quintiliano, *Institutio oratoria*, X, 1.

il quale richiede coraggio, e soprattutto una cura del mondo e degli altri, che esige l'adozione di una "vera vita" come critica permanente del mondo»⁴¹.

La contemplazione non ha luogo senza azione. È il richiamo – esemplificato nell'esergo – a una filosofia pragmatica dove pensare è fare, dire è agire; la ricerca di un equilibrio difficile tra ideale e reale, un cammino verso il meglio, possiamo dire, che Seneca persegue nel pensiero e nell'azione rispondendo con l'insegnamento prima e poi con la scrittura alla duplice accusa di non rispettare né la dottrina stoica, che prescrive per il saggio e l'uomo virtuoso l'attività politica, né il suo stesso principio, più volte rivolto come invito a Lucilio, di una vita ritirata che sembrerebbe confermare l'*impasse* in cui cade il pensiero stoico circa l'impossibilità/inutilità dell'azione pratica dal momento che, come affermano, «sono i fati a condurci».

La bontà delle parole, dice Seneca a Lucilio, deve essere comprovata dai fatti perché se si vive secondo ragione, se la fermezza dell'animo domina l'eccesso delle passioni e l'affollarsi delle opinioni, se si vive filosoficamente allora le parole non saranno mai in contraddizione con la vita e il pensiero sarà vita in atto. La filosofia – come posto in esergo – non consiste nelle parole ma nelle azioni, insegna ad agire non a parlare ed esige che si viva secondo le sue norme, così che le parole non siano suoni vuoti e la vita sia in accordo con se stessa. *Accordo, coerenza, fermezza:* cifre di una libertà del pensiero e di una capacità di fare a partire da sé che rendono la vita beata e questa è il «segno che distingue la saggezza e il suo principale compito è quello di mettere d'accordo i fatti con le parole, in modo che l'uomo in ogni momento sia uguale e coerente a se stesso»⁴².

La filosofia è allora *logos* che si fa *bios*, pensiero che modella uno stile di vita – etica, come dice Foucault, che si traduce in un'estetica dell'esistenza –; è l'*organon/pharmakon* capace di coniugare *logos* ed *erga* dove l'*e* è però l'indice di una congiunzione disgiuntiva, un *cum*, possiamo dire, che nel rispetto delle rispettive competenze delle diverse facoltà, declina la potenza teoretica della riflessione nella ragionevolezza della saggezza pratica.

Riflessione teoretica/contemplazione-etica-prassi politica. Sono le cifre di una vita, come dice Socrate, degna d'essere vissuta; una vita buona che si fa esistenza in una società giusta e che richiede un processo di formazione che passando attraverso la *conoscenza di sé* si declina però secondo due direzioni tra loro connesse: come *conoscenza dell'anima*, della propria interiorità – è la cura di cui ha bisogno Alcibiade prima di poter scendere davanti all'assemblea e prendere parola autorevolmente – e come esposizione di sé, di un'interiorità che si fa modo di vita – è quanto esemplificato nel Lachete dove lo *gnothi seauton* «prende la forma della prova [...] dell'esame, dell'esercizio che riguarda il modo di comportarsi»⁴³, costruzione di un sé autonomo capace di dire il vero nell'esercizio di una pratica parresiasica che «affronta non tanto il rischio metafisico di situare sopra o fuori dal corpo quest'altra realtà che è l'anima», ma quello più direttamente etico-politico, nella misura in cui interroga le relazioni, le istituzioni e i valori vigenti per tessere la trama di una vita buona in una società giusta. Come sottolinea Michel Foucault, la *parresia filosofica* è una pratica rischiosa, espressione di un dovere morale che si fa carico «di dire agli uomini di quanto coraggio hanno bisogno e

41 F. Gros, *Nota del curatore*, in M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 325-337, p. 330.

42 Seneca, *Lettere a Lucilio*, 20, 2.

43 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 159.

che prezzo dovranno pagare per dare senso e stile alla loro vita»⁴⁴.

Proprio in questo secondo aspetto della cura di sé come esercizio rivolto all'acquisizione di uno stile di esistenza sovrano, possiamo dire, si delinea l'apertura/attenzione all'intero genere umano che è al centro della riflessione etica stoica, un'universalità che Seneca ritrova, paradossalmente, solo nella solitudine del ritiro in sé quando allo scacco dell'impegno diretto in politica sostituisce la forza educativa della scrittura come arma capace di fendere il muro dell'egoismo e dell'interesse che offendendo la vita struttura l'esistenza degli affaccendati.

Per questo noi con animo grande non ci siamo voluti chiudere nelle mura di una sola città, ma ci siamo aperti alla relazione con tutto il mondo e abbiamo affermato di avere il mondo come patria, perché fosse possibile offrire alla virtù il campo più vasto. [...] Dunque è di gran lunga la cosa migliore mescolare l'ozio alle occupazioni, ogni volta che verrà preclusa la vita attiva da impedimenti occasionali o dalla situazione della città; mai infatti sono a tal segno impedito tutte le possibilità che non ci sia spazio per alcuna azione onesta⁴⁵.

44 *Ibidem*.

45 Seneca, *La tranquillità dell'animo*, 4, 8.

Claudia Dovolich

OLTRE IL CONFORMISMO E L'INDIFFERENZA

ABSTRACT: *Beyond conformity and indifference*

This essay dwells on how philosophical counselling seeks to counteract the avoidance of philosophical enquiry in our tormented contemporary world. After such a large part of twentieth century thinking has deconstructed many responses involving modernity, the problems of meaning and of subject continue to return, and practical philosophy, or rather some forms of practical philosophy, face these problems, in an attempt to create an independent sphere. A sphere which comes between the nihilistic outcome of the “culture of narcissism” and some extreme outcomes of “therapeutic sensitivity”, competing with some of the achievements of psychoanalysis, but keeping to the specific critical approach which is innate to philosophy.

Key words: The philosophic question, culture of narcissism, psychoanalysis.

Queste riflessioni nascono dall'esigenza di comprendere il rinnovato interesse per la filosofia in un momento storico che ha decretato la “fine” di molte delle categorie che hanno caratterizzato il pensiero della modernità. Scegliamo come filo conduttore la Consulenza filosofica e la seguiamo nella sua ricerca di uno spazio e di una dimensione specifica nel tentativo di rispondere alle diverse richieste di aiuto per affrontare le difficoltà della vita che provengono da un pubblico sempre più vasto e differenziato afflitto da varie forme di “disagio esistenziale”, ma interessata anche a dare un suo contributo alla più generale *domanda di senso* che viene dalle donne e dagli uomini del terzo millennio.

Richieste di aiuto e domande di senso sono moltiplicate a dismisura dall'aumentata complessità della vita nella nostra tarda modernità che, dopo aver decostruito i tradizionali punti di riferimento, si trova esposta a dover affrontare “senza ringhiera” crescenti difficoltà di vita singolare e collettiva, difficoltà e disagi per i quali i “saperi” sempre più frammentati e specialistici, oltre che sempre più astratti e distaccati, non forniscono risposte soddisfacenti. Torna allora d'attualità la filosofia con la sua straordinaria tradizione, privilegiando quelle tra le sue espressioni che sempre hanno manifestato la valenza etica del pensiero e che oggi in particolare evidenziano il passaggio dalla *filosofia pratica* alle *pratiche filosofiche*. Passaggio questo che favorisce e richiede l'apertura di un confronto serrato, di un esame approfondito delle affinità, ma forse soprattutto delle differenze, con i vari discorsi della psiche e sulla psiche che nel corso dell'ultimo secolo hanno intrecciato a volte un dialogo serrato, altre un “dissidio fraterno” con tutte quelle posizioni filosofiche e con quegli autori che non hanno smesso di interrogarsi sulle questioni del *senso* e del *soggetto*.

Tra la filosofia e le varie discipline *Psy*, oggi si colloca anche la Consulenza filosofica, motivata forse dall'insoddisfazione per un verso nei confronti della filosofia “accademica”, e per l'altro per gli eccessivi tecnicismi di scuola in cui molte di queste “discipline” si stanno

chiudendo. Ma la filosofia del '900 è molto poco accademica sulle questioni che qui ci interessano, forse è anche troppo problematica, frammentata, incerta, però continua ad essere "filosofia", ricerca in comune, e piuttosto che di "consulenza filosofica" preferisco ancora parlare di "filosofare insieme", di "dialogo filosofico", cui continuare ad affidare il compito infinito di chiarificare il senso dell'esistenza, individuale e collettiva. Dialogo in cui continua e dirsi "il farsi del soggetto e della verità" in una dimensione "etica" condivisa per sfuggire i rischi, per evitare gli scogli, ugualmente insidiosi dell'eccessivo soggettivismo e dell'oggettivazione nelle "cosiddette scienze umane", rischi che l'uomo corre ogni volta che spezza i legami con le proprie radici e con la propria destinazione, con la memoria del proprio passato e con la promessa del suo avvenire, memoria e promessa che lo costituiscono, quanto e forse più del suo presente.

Individui sempre più incerti e disorientati, vivono le loro vite esposti, gettati nell'esistenza, molto spesso in solitudine all'interno di affollate masse senza più comunità, rotti molti dei legami familiari e sociali che caratterizzavano le società più tradizionali, senza punti di riferimento culturali, morali, religiosi, politici capaci di orientare e dare senso alla vita di tutti e di ciascuno, si rivolgono sempre più spesso ad "esperti" nel tentativo di riempire il vuoto delle loro esistenze. Il filosofo "consulente" è il meno strutturato di questi esperti, le sue competenze, al di là della conoscenza di autori e testi della tradizione, della "storia della filosofia", deve essere capace di coniugare una disposizione all'accoglienza e all'ascolto con un esercizio paziente del dialogo, perché si tratta di aprire nuove linee di comunicazione con il suo "ospite", in un contesto in cui l'obiettivo coincide in gran parte con il percorso per raggiungerlo, si tratta di riannodare relazioni, prevalentemente di parola, tra il soggetto che chiede aiuto e se stesso, il mondo e gli altri.

Intendo articolare queste note in tre movimenti: partendo da una ricognizione della situazione di disagio che la nostra civiltà sta vivendo da lunghi decenni e che prenderà la forma di una sorta di "decostruzione del narcisismo", passando attraverso la sua radicalizzazione, che mentre cerca di risolvere il disagio finisce per approfondirlo, in quella che ormai chiamiamo "cultura terapeutica", vorrei arrivare a mettere in luce come, le diverse terapie *Psy* finiscono per "eludere la domanda" filosofica che trova invece riconoscimento e riaffermazione in alcune posizioni provenienti dalla Psicoanalisi, che non si sottraggono al confronto con le ultime riflessioni di Freud e di Lacan, e ci ricordano che nell'ambito della relazioni intra-soggettive ed inter-soggettive non si tratta di "sapere" ma di "verità", perché non ci muoviamo nell'ambito dell'avere ma in quello dell'essere.

1. La cultura del narcisismo e il disagio della nostra civiltà

Una serie di titoli altamente espressivi della sensibilità "narcisistica" assai diffusa nelle nostre società, proveniente dagli ultimi decenni del secolo scorso, ci fornisce il vocabolario e il lessico, tra il *pop* e lo *psy* e lo trasferisce nel linguaggio comune, veicolato ormai da *mass media* sempre più potenti e veloci, diffondendo parole e concetti, provenienti da ben altra tradizione (sociologica, antropologica, psicologica, etnologica, e soprattutto psicoanalitica), adeguandoli, conformandoli alla comprensione media, alle capacità recettive dei più. *L'era*

*del vuoto*¹ e *L'epoca delle passioni tristi*² sono forse i titoli che colorano meglio il clima che vogliamo disegnare, ma poiché è prevalentemente dal mondo anglosassone che provengono le prime analisi complessive della nostra contemporaneità, nominiamo *La folla solitaria*³ e *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*⁴ ma fermiamo la nostra attenzione su *La cultura del narcisismo* che Christopher Lasch pubblica nel 1979.

Il sottotitolo *L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive* colloca bene questo testo, diventato subito un best-seller e tradotto in tutto il mondo, in prossimità della perdita di fiducia nella possibilità di proseguire il cammino di civiltà che l'occidente ricco e progredito aveva affidato alla critica sociale ed alla politica nel corso degli anni sessanta, quelli della "rivoluzione culturale" che si chiude con il "maggio '68". La sua successiva pubblicazione *L'io minimo* del 1984 dice altrettanto bene quella specie di "riflusso" nel privato che consuma in breve tempo le grandi aspettative deluse dei due decenni precedenti, e lo dice ancora meglio nel titolo originale *The minimal Self* perché segnala lo spostamento dall'istanza dell'Io a quella del Sé che "colonizza" da quel momento in poi la vita psichica individuale e collettiva. Fuga dalla politica, logoramento delle tradizioni, enfasi approfondita e ribadita sulla "crisi della società" hanno effetti devastanti sugli individui sempre più slegati, isolati e abbandonati a se stessi, a cavarsela da soli in un mondo che contemporaneamente cresce in complessità.

L'indifferenza nei confronti del mondo e degli altri, subentra ad una prima fase di salutare scetticismo nei confronti di una politica che si sta sempre più spettacolarizzando, un freddo cinismo percorre molte delle analisi svolte da quelli che erano stati i più radicali "portavoce" delle rivendicazioni degli anni sessanta; qualcuno lo nominava già allora *narcisismo*, che con la fuga dalla politica, con la fine delle ideologie e il ritiro nel privato finisce presto nel vicolo cieco nel narcisismo e nel *conformismo* dell'*homo psychologicus* che viene a dare forma ad una trasformazione antropologica forse ancora in atto. Quest'uomo, ridotto entro spazi fisici e mentali sempre più ristretti, è il prodotto finale dell'individualismo moderno, nato sulla scorta dei grandi ideali dell'autonomia e della libertà, cresciuto nella consapevolezza delle proprie "sorti progressive e meravigliose" finisce per impantanarsi nell'"economia ristretta" del capitalismo declinante che riduce tutto a merce e lui stesso a consumatore. L'impoverimento narcisistico della psiche lo porta a non fidarsi più delle proprie esperienze, a non elaborarle più, specie quelle più dolorose, affidandosi piuttosto al sapere di "esperti" sempre più specializzati in particolari situazioni o condizioni di vita.

La chiusura nella propria esistenza singolare, la concentrazione sul proprio stato di benessere fisico e psichico limita il suo orizzonte in modo esasperato sul presente, forse ancora di

-
- 1 Gilles Lipovetsky dimostra un vero talento "pubblicitario" nel titolare i suoi testi che nomino in rapida successione, da cui si potrà evincere la sua straordinaria capacità di stare nell'attualità: a partire da *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo* [1983]; *L'impero dell'effimero. La moda e il suo destino nelle società moderne* [1987]; *Il crepuscolo del dovere. L'etica indolore dei nuovi tempi democratici* [1992]; *La terza donna. Permanenza e rivoluzione del femminile* [1997]; *Una felicità paradossale; I tempi ipermoderni* [2004]; *Lo schermo globale. Dal cinema allo smartphone* [2007]; *L'estetizzazione del mondo. Vivere all'epoca del capitalismo artista* [2013].
 - 2 M. Benasayag / G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi* [2003].
 - 3 D. Riesman, *La folla solitaria* [1950].
 - 4 R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista* [1977].

più sull'attualità, e sul proprio sé che diventa oggetto costante delle sue attenzioni ossessive, continuamente sottoposto ad auto-esame che finirà con il favorire l'insediarsi di una *sensibilità terapeutica*, con un'inflazione crescente di termini presi a prestito dalla psicoanalisi e dalla medicina. Incapaci di superare da soli il senso di vuoto, la sensazione devastante della propria nullità, della totale mancanza di senso della propria vita, ci si affida, si cercano soluzioni nel sapere di qualche esperto o presunto tale, finendo per dipendere da altri per scoprire il senso della propria identità, altri da cui ci si attende (solo) la conferma della propria esagerata auto-stima, come se si trattasse di un pubblico di spettatori e di ammiratori.

Questa perdita di sé nell'immagine che si vuole trasmettere comporta una continua sorveglianza, un controllo attento che toglie spontaneità ai comportamenti, perdita o mascheramento della propria emotività fino ad una pervasiva *anestesia* difensiva. La difesa contro il proprio desiderio innesca un corto-circuito che crea sempre nuove difese, continuando ad estendere quella specie di "antropologia negativa" che si arrocca sulle "passioni tristi": ansia, angoscia, paura che strutturano difensivamente le nostre re-azioni nei confronti del mondo, degli altri, e di quelle parti di noi stessi che non riconosciamo o che non ci piacciono perché non rispondono all'immagine che ce ne siamo costruiti. L'esito prevedibile della struttura narcisistica della psiche è una sorta di autismo, nella cui vertigine finiamo di cadere per fuggire i pericoli del mondo, delle relazioni profonde con gli altri, dei rapporti autentici con noi stessi, secondo quel paradigma immunitario e/o auto-immunitario che di recente si è tentato di esplorare.

La difesa *contro* il proprio desiderio, l'uomo *senza* inconscio, la società *senza* padri illustrano il nostro tempo ma non indicano soluzioni, non portano ad un approfondimento delle questioni che nominano, ma ci fanno transitare con una grande disinvoltura dentro quella sensibilità terapeutica che mette in circolazione, incorpora alcune affermazioni ad effetto tratte da Nietzsche e da Freud prevalentemente, ma senza nessuna effettiva lettura e senza la minima elaborazione concettuale, ripetendo come slogan citazioni che invece dovrebbero rimandare ad un impegnativo lavoro di decostruzione di tutta la nostra tradizione. *Cliché* psicoanalitici hanno invaso letteratura, cinema, televisione, riviste d'attualità e d'intrattenimento, estendendosi fino alle telenovelle e alla posta del cuore, ma è il cinema soprattutto ad aver costruito il nostro immaginario collettivo e Woody Allen è citato in molti di questi testi e Lasch scrive di lui: «magistrale parodista dei *cliché* terapeutici e dell'egocentrismo che li produce»⁵, espressione ad un tempo della "desolazione spirituale", del vuoto esistenziale, del "letargo emotivo", del "deserto che cresce" dentro di noi e del tentativo di tentare una sorte di esorcismo esercitando un'auto-terapia tra l'ironico e il disperato.

Un tentativo di rimettere insieme i pezzi dopo aver reso sempre più problematico il concetto di identità individuale è il compito che si assegna la cultura terapeutica nella varietà dei suoi approcci *psy* sempre più *pop*, ma è anche lo spazio in cui la consulenza filosofica deve ritagliarsi il suo campo d'azione, riattivando quella funzione del *libero pensiero*, quella *dimensione critica* e quello *spazio di libertà* che caratterizza la *filosofia* fin dal suo sorgere, e che non può fare a meno di agire con il discorso, con le parole, nella difficile contingenza che li vede contrapposti all'invadente presenza delle immagini, che con la forza emotiva, con

5 C. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981, p. 31.

la velocità del loro scorrere immergono l'individuo in un flusso continuo di sollecitazioni senza che abbia il tempo e le energie per elaborarle. Anche da qui viene forse la fortuna della metafora "liquida" usata da Zygmunt Bauman per descrivere il nostro tempo.

Indifferenza, conformismo, anestesia come difesa contro un eccesso di sollecitazioni spingono l'individuo postmoderno nel recinto del narcisismo, diventato metafora dalla condizione umana, e fanno della personalità narcisistica quasi un "tipo psicologico", nel contesto di una volgarizzazione della psicoanalisi iniziata molto presto, se è vero che già Erich Fromm aveva privato il termine "narcisismo" del suo significato clinico per estenderlo a tutte quelle forme di riflessione sulla psiche che mettono il Sé al posto dell'Io dando il via alla «tendenza della nostra epoca terapeutica a rivestire di formule psicoanalitiche delle banalità moralistiche»⁶, secondo il severo giudizio di Lasch. La nozione freudiana di narcisismo è invece assai complessa e controversa, divisa tra un narcisismo primario e uno secondario, legata alle questioni severe del trauma della separazione e del processo di differenziazione, mentre le varie terapie *psy* per annullare l'angoscia e il senso di colpa ne fanno un'"economia ristretta" trattando pazienti che sempre più spesso "agiscono" i loro conflitti invece di reprimerli o sublimarli, sempre più incapaci di metterli in discorso, di dirli, di trasformarli in parole.

Questa difficoltà si incontra anche nella definizione dei nuovi sintomi, sempre più agiti direttamente per un deficit crescente di discorso, per il concomitante venir meno dell'elaborazione intellettuale del senso di colpa, del riconoscimento del ruolo della legge, del progressivo spostamento del Super-Io dalla parte dell'Es. Resta solo l'angoscia come un vuoto enorme da riempire, e senza mediazione simbolica riconosciuta e condivisa è saturata da oggetti, da consumi, che non soddisfano mai l'individuo, afflitto dalla sua stessa "impersonalità", da un vuoto interiore che si sposta metonimicamente senza colmarsi, che accumula senza elaborare, senza alcun profitto. Gli individui, sempre più investiti del ruolo di pazienti, di consultanti eludono, tacitano le questioni culturali, sociali, etiche e politiche, tutte quelle che riguardano le relazioni, i rapporti tra persone, e li delimitano entro le griglie offerte da un numero crescente di "esperti" e di "terapie" psico-sociali che fanno scivolare la "cultura del narcisismo" verso la "cultura terapeutica", confondendo desideri e bisogni, inquinandoli con un risentimento crescente e mascherato rivolto anche verso quel Sé che si dice di amare.

Si tratta di un'autoaffezione perversa che accelera il progressivo scivolamento verso una forma di chiusura autistica nei confronti di ogni esperienza dell'alterità, facendo sprofondare l'individuo che se ne fa preda nel vuoto e nell'inautenticità della propria vita, perché l'eccessiva e ingiustificata sopravvalutazione di Sé comporta totale mancanza di interesse nei confronti degli altri. Il ritrarsi da ogni forma di impegno nei confronti di altri reali, rende sostenibili solo relazioni superficiali, fragili, temporanee e facilmente sostituibili, per una paura crescente di coinvolgimenti profondi e duraturi, l'isolamento perseguito dall'individuo della nostra tormentata attualità lo rende un "candidato perfetto per un'analisi interminabile" e uno sperimentatore instancabile di vari approcci terapeutici. Immerso in un mondo soggetto sempre di più ad una proliferazione di immagini visive e sonore il narcisista si avvita nella vertigine della propria immagine, vivendo in una società dello spettacolo desidera offrire di sé un'"immagine vincente", aspira a vivere in "presa diretta" una vita sempre più mediata da

6 Ivi, p. 44.

immagini elettroniche⁷.

Tutto ciò favorisce l'emergere di una vera e propria *ideologia terapeutica*, sostenuta dall'ansia di prestazione, dall'attenzione ossessiva per la propria immagine e il proprio benessere che diventano espressione di un preciso ruolo sociale, spingendo a forme esasperate di auto-esame, di vigilanza continua, ad esercitare un controllo che arriva a lambire i pericoli di una "servitù volontaria", innescando un circuito vizioso tra aspettative e delusioni, idee di grandezza e frustrazioni, che rendono l'individuo ancora più fragile e bisognoso di aiuto. Per questo si rivolge sempre più spesso ed "esperti" di varia natura, ai quali chiede un "rinforzo" della propria personalità proprio quando la sua "individualità" si sta svuotando di ogni contenuto autenticamente "individuale" per aderire a un modello conformistico richiesto, con modalità da "persuasione occulta" da un tardo capitalismo che contrabbanda un falso ideale di libertà, sostituendo il consumo alla produzione, l'immagine della ricchezza alla ricchezza reale. Lasch ci fornisce una descrizione molto colorita e documenta della società americana quando negli anni settanta/ottanta sostituisce l'etica protestante del lavoro con l'estetica del consumo di massa, ma a me interessa sottolineare l'accento da lui posto sul trasferimento delle competenze educative dalla famiglia ad uno stuolo di "esperti", di nuovi "professionisti" della psiche e della società.

Incerti di sé e del proprio ruolo i genitori "delegano" a vari esperti ed a varie agenzie, che ne coordinano e legittimano il lavoro, il gravoso problema della "trasmissione" di saperi, comportamenti, sentimenti, modalità espressive, non sentendosi più in grado di esercitare questa funzione. Le loro competenze, i loro poteri/saperi suppliscono soprattutto *l'assenza del padre*⁸, che caratterizza le nostre società tardo-capitalistiche, ma ritengo sia importante rimarcare come questa assenza si configuri come l'espressione più eclatante di una *fuga generalizzata dalla responsabilità*, e come questa sia una delle questioni di cui dobbiamo tornare a farci carico, ritirando le troppe *deleghe* che nel corso degli ultimi decenni abbiamo affidato con troppa disinvoltura a dei "sedicenti" professionisti. Responsabilità che si configura come riposta alle domande, alle richieste, alle sollecitazioni che, espresse o inesprese, ci vengono dalla moltitudine di altri con i quali con-dividiamo l'esistenza sia nelle modalità quotidiane alle quali prestiamo scarsa attenzione, sia nella grandi scelte della vita alle quali dedichiamo forse più tempo ed energie.

Le società post-industriali rispondono al vuoto, al disagio con il consumo di beni materiali sempre più sofisticati, riuscendo a far rientrare nel circolo economico anche le modalità "improduttive" dell'arte, del gioco, dello sport, dello svago, del divertimento, viene ricondotto a consumo anche il turismo, nelle sue varie declinazioni – da quello culturale a quello sessuale – trasformando in industria del "tempo libero" quel che resta del nostro tempo e

7 Bisognerebbe aprire una seria riflessione sulla trasformazione in atto da una civiltà, da una cultura basate sulla logica lineare e successiva propria della nostra tradizione "alfabetica", lenta e riflessiva, a quella dei "nativi digitali" che si sta imponendo, veloce e irreflessa. Nel conflitto, o meglio nel "dissidio" che si apre muta la percezione del tempo, dello spazio e la stessa concezione del "percepire".

8 Ben altra profondità e rilevanza hanno per noi gli interrogativi e le osservazioni che traiamo dai recenti lavori di Massimo Recalcati sia in *Cosa resta del padre?* [2011] che sintetizza e "divulga" quanto argomentato nel più complesso *L'uomo senza inconscio* [2010], offrendoci occasioni per un confronto con la psicoanalisi, e soprattutto con le ardue questioni poste dall'ultimo Freud alle quali tenta di rispondere l'ultimo Lacan. Su tutto ciò torneremo nella ultime pagine di questo saggio.

della nostra libertà. Anche le terapie *psy* rientrano nel circolo economico dello scambio nel tentativo di supplire alle funzioni non più esercitate dagli istituti tradizionali, per rimediare all'analfabetismo, anche ma non solo emotivo dei nostri giovani, con delle conseguenze gravi ma spesso sottovalutate, a cominciare ad esempio dall'abbassamento degli standard per valutare le diverse competenze, cognitive ma non solo. Pensiamo al esempio alle "circostanze attenuanti" che limitano la responsabilità penale o all'"affidamento in prova", per non dire del peso crescente delle "perizie" in ambito giuridico o penale, espressioni tutte di una *sensibilità terapeutica* invasiva e deresponsabilizzante.

2. Dalla terapeutica alla "cura di sé"

De-responsabilizzazione e trasferimento di competenze, considerate come la consegna della "cultura del narcisismo" a quella più prossima a noi caratterizzata dalla "sensibilità terapeutica", comportano anche una rinuncia all'autorità e una trasformazione del Super-Io, che si può leggere anche come un crollo dell'autorità e un permissivismo diffuso. Il posto lasciato vuoto dai valori del Super-Io (autorità parentale, autocontrollo, rinuncia pulsionale, senso di colpa) viene occupato dalle richieste di soddisfacimento immediato avanzate dall'Es, più indulgente e disposto alla condiscendenza. La società consumistica è una società permissiva, tesa al godimento senza interporre l'intervallo temporale del desiderio, una cultura "senza desiderio" illustrata da Lacan nel "discorso del capitalista" che promette "tutto e subito", che riempie di "oggetti" quella "mancanza a essere" costitutiva dell'essere umano che si struttura nella ricerca della "cosa".

Con il diffondersi planetario di questa mentalità siamo già nella "cultura terapeutica" che radicalizza alcuni aspetti del narcisismo (assenza del padre, fuga dalla responsabilità, ampliamento della delega) insistendo in particolare sulla "vulnerabilità" degli individui crea le condizioni per una loro prolungata dipendenza, il bisogno di "aiuto", di "rafforzamento" del loro "io minimo", una società senza padri, senza desiderio, senza legge, tiene i suoi componenti in uno stato di "prolungata adolescenza" affidandoli alle "cure" di terapeuti comprensivi ed indulgenti che finiscono per sostituire al padre assente un *maternage* che rischia di trasformarsi in una strategia di compiacente adattamento allo *status quo*, in un conformismo strisciante, in un adeguamento *soft* ad una società acritica e sempre più omogenea.

Se l'indifferenza è la cifra usata da Christopher Lasch per descrivere la cultura del narcisismo⁹, il conformismo è il carattere emergente dalle analisi svolte da Frank Furedi, più evidente nel titolo italiano del suo testo del 2004 che traduce con *Il nuovo conformismo*.

9 Riporto alcune sue affermazioni che collegano la cultura del narcisismo a quella che si sta organizzando meglio come "terapeutica": «Il pensiero e la prassi terapeutiche dispensano il loro oggetto, il paziente, dal giudizio critico e lo esentano da tutte le responsabilità morali» (C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit. p. 255). «Poiché la prospettiva e la prassi terapeutiche ottengono il consenso generale, sono continuamente in aumento le persone che scoprono di essere non idonee ad assumersi le responsabilità dell'età adulta e instaurano un rapporto di dipendenza da qualche forma di autorità medica», anche «il passaggio dalla colpa alla malattia incoraggia la dipendenza come sistema di vita» fino a sostenere la "quasi" conclusione «il narcisismo è l'espressione psicologica di tale dipendenza» (ivi, p. 256).

Troppa psicologia nella vita quotidiana l'originale *Therapeutic Culture. Cultivating Vulnerability in an uncertain Age*. Se il nuovo conformismo accentua l'esito più evidente le parole *cultura terapeutica, vulnerabilità e incertezza* caratterizzano il percorso che vi ha condotto, la "trasformazione antropologica" in corso negli ultimi decenni affidata, o forse guidata da esperti e specialisti dei saperi psy, da agenzie di controllo psicosociale deputate alla gestione terapeutica dei problemi sociali. L'istituzionalizzazione degli interventi terapeutici (nella scuola, nei tribunali, specie in quelli minorili, nell'ospedale, nel luogo di lavoro, persino nelle relazioni sindacali) fa sì che la "gestione della soggettività" diventi la preoccupazione maggiore delle istituzioni e del governo, di cui l'autore ci invita a considerare le possibili implicazioni autoritarie.

Furedi si sposta in avanti di qualche decennio e rivolge la sua attenzione alla società inglese, dove l'assistenza psicologica, iniziata con i governi Thatcher per dare sollievo ai drastici tagli operati sullo stato sociale, cresce in modo esponenziale nell'epoca di Tony Blair e delle trasformazioni impresse al *Welfare* dal suo *New Labour Party*, conquistato dal bisogno di dare spazio alle emozioni in politica e dal *Counseling* come risposta positiva ai disagi provocati dalle ripetute crisi economiche e sociali, lo stato offre "assistenza psicologica" alla cronica mancanza di lavoro. Ciò comporta un prolungamento della dipendenza propria dell'infanzia e dell'adolescenza, rispondendo al disagio con una *diagnosi* si tamponano le difficoltà individuali, cor-rispondendo con una diagnosi al bisogno di riconoscimento si aiutano gli individui, isolati, vulnerabili, incerti a dare un nome al proprio disagio, a dare un senso alla propria sofferenza, e in aggiunta si crea anche "empatia". Si tratta comunque di forme di identificazione/socializzazione passive, conformistiche, che si prendono "cura" di un individuo rendendolo "oggetto" della sensibilità terapeutica, perpetuando quel bisogno di dipendenza, di affidamento, di attaccamento, si chiamino *addiction, holding* o altro ancora, forgiando un "sé a rischio" che continua ad aver bisogno delle "dande".

L'enorme diffusione del linguaggio e delle pratiche terapeutiche favorisce l'instaurarsi di un *ethos* che esige il ricorso a un altro per dare senso alla esperienza degli individui separati dal contesto delle loro relazioni "informali", ad altri caratterizzati da competenze e professionalità, conferendo autorità «nelle mani di una nuova casta sacerdotale di psichiatri e di psicologi»¹⁰, a conferma del continuo rafforzamento dell'"imperativo terapeutico" e del difendersi del potere dell'"industria psicologica americana" sempre più disposta a farsi carico della gestione della soggettività, mantenuta in uno stato di inquietudine e vulnerabilità, a cominciare dall'importante capitolo della *Gestione delle risorse umane*. La terapia come "panorama" culturale favorisce, come scrive Ulrich Beck «l'isolamento degli individui all'interno di gruppi sociali omogenei»¹¹, per cui il disagio della civiltà viene interpretato come un problema emotivo del singolo al quale si offre comprensione e sollievo, terapia ed empatia, lo si aiuta nella gestione terapeutica delle proprie emozioni, istituzionalizzando quel *ethos* che consente un accesso privilegiato alla soggettività della gente, in cui "l'ideologia psicoterapeutica" offre delle certezze sostitutive al declino della tradizione, alla frammentazione delle relazioni "informali", alla "solitudine del cittadino globale". Al disagio risponde ormai

10 F. Furedi, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 14.

11 U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000, p. 33.

il medico o lo psico-terapeuta, spostando continuamente il confine tra problemi medici e questioni morali, specie per quanto attiene alle problematiche relative alla vita – dal suo inizio alla sua fine – rendendo superflue ideologie, visioni del mondo, religioni, “colonizzando il mondo della vita” come sostiene Habermas.

Invece di incoraggiare l'autodeterminazione degli individui se ne favorisce il bisogno di aiuto e di dipendenza, l'uso strumentale della terapia nella varie forme di *Counseling*, attuate ad esempio dai governi inglesi si è rivelato “più efficace di un aiuto economico” per trattare il disagio dei disoccupati, in un contesto generalizzato in cui la terapia diventa “il modello di una buona relazione” e l'efficacia e l'efficienza perpetuano ai giorni nostri l'ideologia della modernità. Questa temperie culturale produce però adattamento conformistico alle forme di esistenza precaria, favorendo di fatto un “consenso istituzionalizzato”, la diagnosi dispensa l'individuo da certe prestazioni offrendo in cambio empatia permissiva, al tempo stesso indulgente e indifferente, agendo come strumento docile, *cool*, di controllo sociale, di modo che queste forme diminuite di realizzazione di sé si risolvono spesso in un “processo di uniformazione”.

In ben altra direzione indica la “cura di sé” che possiamo ricavare dalle riflessioni dell'ultimo Foucault, quelle consegnate ai corsi tenuti al *Collège de France*, che coniugano l'eredità della tradizione classica, greco-romana dell'età ellenistica, con Kant e le questioni sollevate dalla risposta alla domanda *Che cos'è l'illuminismo? Enkrateia ed autonomia* nominano la diversità dell'approccio tentato dal nostro, che ritengo più utile a chiarire quale potrà essere l'obiettivo e il percorso della consulenza filosofica, ma prima di ripercorrere brevemente le tappe che lo hanno portato a questa ripresa, a questa problematizzazione della nostra tradizione cito un passaggio della densa *Introduzione* con cui apre *L'uso dei piaceri*. Scrive dunque Foucault:

Che cosa è dunque la filosofia oggi – voglio dire l'attività filosofica – se non un lavoro critico del pensiero su se stesso? Se non consiste, invece di legittimare ciò che si sa già, nel cominciare a sapere come e fino a qual punto sarebbe possibile pensare in modo diverso? Vi è sempre un che di derisorio nel discorso filosofico quando pretende, dall'esterno, di dettar legge agli altri, dir loro dov'è la verità e come trovarla, o quando trae motivo di vanto dall'istruir loro il processo con ingenua positività; ma è suo pieno diritto esplorare ciò che, nel suo stesso pensiero, può essere mutato dall'esercizio di un sapere che gli è estraneo. La “prova” [...] è il corpo vivo della filosofia, se questa è ancor oggi ciò che era un tempo, vale a dire un “ascesi”, un esercizio di sé, nel pensiero¹².

Dopo aver decostruito diverse forme di “assoggettamento” dell'uomo ai saperi/poteri che, specie in età moderna, ne hanno fatto l'oggetto privilegiato dei loro interessi e delle loro analisi¹³, in cui le “cosiddette scienze umane” hanno avuto un ruolo rilevante, e quelle che ruotano attorno al “campo del sapere” della psiche un'influenza preminente, tanto da dare forma a quelle che abbiamo illustrato come “cultura del narcisismo” e “cultura terapeutica”,

12 M. Foucault, *L'uso dei piaceri* [1984], Feltrinelli, Milano 1994, p. 14.

13 Mi limito ad indicare le opere maggiori che Michel Foucault dedica a queste tematiche: *Storia della follia nell'età classica* [1961], *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico* [1963], *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, (1966), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* [1975].

Foucault si volge ad aprire la strada a delle pratiche di “soggettivazione”. Invece di “coltivare la vulnerabilità”, di immergerci nelle “passioni tristi”, di galleggiare nell’“età del vuoto”, egli ci invita a riprendere l’istanza critica del pensiero, a seguire con impegno un percorso di ricerca dell’autonomia da parte di una soggettività complessa, che rivendica il suo essere ad un tempo “singolare e molteplice”, a sperimentare vie alternative, pratiche filosofiche che sappiano riempire di contenuti concreti l’aspirazione all’autonomia, riaccendendo le passioni gioiose, riallacciando quei legami “informali” che la cultura dominante svaluta e colpevolizza, quei legami che danno sostanza etica alla vita concreta degli uomini.

Estremamente significative risultano allora alcune espressioni contenute in una delle ultime interviste concesse da Foucault nel 1984 *L’etica della cura di sé come pratica della libertà* tra le quali queste «perché che cos’è l’etica se non la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà?» cui segue «la libertà è la condizione ontologica dell’etica. Ma l’etica è la forma riflessa che assume la libertà»¹⁴ da cui emerge la saldatura tra la ripresa dell’antica tradizione filosofica e l’audacia del pensiero critico eredità dell’illuminismo. Entrambi espressioni di una filosofia, di un filosofare che non eludono le questioni, che non le oggettiva nei presunti saperi, esperienze che non si chiudono entro etichette concettuali preconfezionate, ma si espongono continuamente alle mille occorrenze di una vita in continuo divenire. Se la *resistenza* costituisce una prima fase strategica per contrastare gli esiti nichilistici delle molte diagnosi prodotte nel corso del ’900, dopo questa che chiama “analitica del presente” Foucault si espone e ci invita ad esporci a pensare/attuare una “ontologia dell’attuale” che si configura come “una ontologia critica di noi stessi” di quello che siamo e che facciamo, aperti, impegnati a trasformarci in relazioni problematiche con noi stessi, con il mondo, con gli altri.

Insistendo sul valore “performativo” del pensiero, della riflessione, della “meditazione” anche, sempre più si applica ad una *pragmatica* capace di indurre reali cambiamenti nella vita di chi vi si dedica, riattivando la valenza *etopoietica* della tradizione antica che sapeva coniugare vita e pensiero, chiamando tutti e ciascuno sia al “conosci te stesso” che alla “cura di sé” salvaguardando quella doppia radice, la duplicità dell’origine socratica della nostra tradizione. E se il secondo “imperativo” è stato occultato, tacitato, tuttavia ha continuato ad agire e a produrre effetti, frequentando quegli ambiti della “sragione” che da sempre accompagnano il cammino dell’occidente, e lo interrogano, lo inquietano dal profondo, creando quel senso di spaesamento e di “estraneità” di fronte ai quali Foucault non si è mai ritratto perché considera e pratica la filosofia come un’attività sempre aperta ed esposta a ciò che non è immediatamente riconoscibile come filosofico, quel “fuori” quel “esteriore” in cui accade l’innumerevole esperienza della vita.

Questo aspetto della riflessione filosofica di Foucault è stato preso in carico dalla Consulenza filosofica, soprattutto a cominciare dal corso del 1981-1982 su *L’ermeneutica del soggetto* utilizzata in dialogo amichevole, o in tensione dialettica con il lavoro di Pierre Hadot, mentre a mio parere non è stata sufficientemente riconosciuta e accolta l’eredità illuministica che egli riconosce e rivendica in risposta all’esortazione kantiana ad uscire dallo stato di minorità e di dipendenza, in quell’appello all’autonomia e al “*sapere aude!*” che dovrebbe

14 M. Foucault, *L’etica della cura di sé come pratica della libertà*, in Id., *Archivio Foucault* 3, Feltrinelli, Milano 1998, p. 276.

convocare tutti i “consulenti” davanti alle proprie responsabilità. È ancora Furedi a riconoscere che «Malgrado il suo orientamento individualista, l'intervento terapeutico, come per esempio il counseling, conduce spesso alla standardizzazione invece di incoraggiare l'autodeterminazione individuale»¹⁵ ed a rendere così necessario un confronto tra le diverse pratiche “terapeutiche” e “la filosofia”, per poter utilizzare ancora quei vecchi concetti morali, quali il coraggio e l'autodeterminazione che sono il legato del Kant illuminista, ancora oggi indispensabili per interrogare senza sosta il possibile uso strumentale della “consulenza”, specie quando si applica a neutralizzare i conflitti.

Al posto della “standardizzazione” degli individui e della “neutralizzazione” dei conflitti occorre, ancora e sempre, recuperare la tensione, la spinta propulsiva alla trasformazione di sé, al cambiamento per modificare le situazioni “intollerabili” in qualsiasi ambito ed a qualsiasi livello si manifestino, intra- ed inter-soggettivo, in relazione a sé, al mondo e agli altri, mantenendo fermo l'obiettivo che ci viene riproposto continuamente da Paul Ricœur quando ripete che dobbiamo agire per “vivere bene con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste”. C'è sempre bisogno di un altro per sapere che si è, ma in un senso diverso da quello proposto dal consulente, dal terapeuta, dall'esperto di relazioni sociali, dal professionista del ben-essere psy, si tratta di tutti quegli altri anonimi, “informali”, prossimi o distanti, simili o diversi, che ci accompagnano in quel percorso di crescita continua che è la vita, sollevando problemi contingenti da risolvere in ogni momento della giornata ma anche questioni rilevanti, che si collocano tra la filosofia e tutti i saperi della psiche. Questioni che hanno a che fare con la necessità, il compito arduo ma ineludibile, di dismettere le successive “identificazioni” che vengono proposte/imposte, per poter continuare con mezzi sempre più propri la ricerca della più autentica “identità” di ciascuno, che si libera progressivamente da diverse forme di dipendenza per dare forma all'autonomia che non sarà mai una conquista definitiva, ma un processo senza fine, alla ricerca di un rapporto maturo, adulto, a sé, al mondo e agli altri.

L'esortazione kantiana ad uscire dalla “minorità” di cui noi stessi siamo responsabili, esprime gli ideali dell'illuminismo, quelle idee di emancipazione civile, politica, sociale e psicologica che significano rifiuto dei pregiudizi, delle abitudini mentali che non affaticano l'intelletto ma si adeguano alle opinioni della maggioranza alle quali Kant oppone “l'uso pubblico della ragione”, l'esercizio del libero pensiero in un progetto dinamico che Foucault fa suo quando evoca il dovere della “resistenza” contro tutte le situazioni “intollerabili”, quando analizza la *microfisica del potere* che si esercita nei *dispositivi* e nelle *norme* che regolano le nostre vite, sottoscrivendo e proseguendo a due secoli di distanza l'*incipit* della *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo* dove Kant scrive:

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! – è dunque il motto dell'illuminismo¹⁶.

15 F. Furedi, *Il nuovo conformismo*, cit., p. 207.

16 I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 17.

Noi oggi assumiamo intelletto e ragione nel senso più vasto che si estende ad una *ragionevolezza* più inclusiva di molteplici modalità espressive, che evidenzia il valore etico, pratico e/o poetico delle diverse pratiche di soggettivazione che, mettendo a profitto il richiamo al *coraggio* e all'*autodeterminazione* si svincolano dalle forme sempre più subdole e sofisticate di eterodirezione (assoggettamento ai modelli dominanti, adeguamento agli standard condivisi, normazione/normalizzazione delle pratiche psico-pedagogiche). Che significa anche contrastare la comodità, o la pigrizia mentale, di restare “minorenni”, sottoposti alla guida sempre più indulgente ed empatica, di tutori, sorveglianti, insegnanti, educatori, consulenti di varie scuole e associazioni, per imparare a camminare da soli, abbandonando le “dande” o i “girelli” che sempre nuove forme di “ortopedia” mentale cercano di rendere indispensabili. Fare “uso pubblico della propria ragione” significa un esercizio di libertà, quello stesso che Foucault collega alla “cura di sé”, e che Kant si preoccupa di far entrare in un circuito virtuoso di circolazione delle idee anche negli ambiti più scabrosi, scrive infatti a proposito di un ecclesiastico tenuto a “insegnare il catechismo”: «ma come studioso egli ha piena libertà e anzi il compito di comunicare al pubblico tutti i pensieri che un esame severo e benintenzionato gli ha suggerito [...]»¹⁷.

In questa tradizione critica dell'illuminismo si colloca anche Foucault, ed anche questo suo interesse dovrebbe diventare patrimonio della consulenza filosofica in via di definizione ed alla ricerca di un suo percorso, allentandosi da una presunzione di sapere circa la realtà umana, si tratti dell'*homo psychologicus*, di quello *dialecticus* e/o *æconomicus*, si tratta con il nostro di uscire dal “sonno dogmatico” che ci ha rinchiusi nel “cerchio antropologico” esponendoci al “fuori”, alla ricerca di sempre nuove forme di soggettivazione sperimentando pratiche molteplici e diverse “tecnologie del sé”, che si contendono con la “cultura terapeutica” il campo di relazioni conflittuali con le quali non è possibile evitare il confronto, perché non è possibile eludere la domanda filosofica.

3. Per non eludere la domanda

Tra filosofia, psicoanalisi, e consulenze di vario genere è indispensabile aprire e mantenere costantemente aperti canali di dialogo e “contaminazioni” utili a favorire una necessaria collaborazione in vista di un obiettivo comune: comprendere le complesse motivazioni del “disagio della nostra civiltà” e adoperarsi per fornire strumenti, tecniche, pratiche per rispondere alle pressanti richieste di aiuto che vengono da tutti coloro che a vario titolo vivono situazioni di disagio esistenziale. Gli autori de *L'epoca delle passioni tristi* richiamano immediatamente l'attenzione sull'ascolto in quanto elemento costitutivo del loro «lavoro quotidiano in psichiatria» e sollevando l'interrogativo su «la parola come unico metodo terapeutico» rispondono che «soprattutto nel campo della psichiatria infantile e dell'adolescenza, il lavoro rimane centrato sulla parola e sull'ascolto. La relazione con il paziente è innanzitutto “psicoterapeutica”, in un'accezione ampia del termine»¹⁸.

17 Ivi, p. 21.

18 M. Benasayag / G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi. Sofferenza psichica e crisi sociale* [2003], Feltrinelli, Milano 2005, p. 7.

Ascolto e parola ci riportano in prossimità della filosofia, ci esortano a riaprire spazi di relazione tra individui isolati, persone chiuse nella propria sofferenza psicologica, singolarità separate le une dalle altre, a impegnare sforzi teorici e pratici per ricostruire ambiti di comunicazione per *rispondere, responsabilmente* alle crescenti difficoltà relazionali che crescono in modo paradossale mentre aumentano a dismisura i mezzi di comunicazione (di massa) e la velocità di diffusione delle informazioni. Difficoltà relazionali tra sé e sé, tra sé e il mondo e gli altri, dove “mondo” dice anche la complessità delle istituzioni, in un intreccio inestricabile tra pubblico e privato, omogeneo ed eterogeneo, proprio ed estraneo, quelle difficili relazioni in cui siamo immersi dal giorno della nostra venuta al mondo, ed in cui continuiamo a nascere ogni giorno, ed alle quale possiamo/dobbiamo tornare consapevolmente, in modo riflessivo, ristabilendo legami e intrecciandone sempre di nuovi attraverso il dialogo.

Dialogo che deve tornare ad essere manifestazione privilegiata di quella istanza mediana e mediatrice che è il *linguaggio*, nella sua accezione più vasta, dove accanto ai linguaggi formalizzati della logica e dei saperi “forti” continua a vivere l’esigenza di dare espressione a tutte le dimensioni dell’umano, dalla poesia alla filosofia, dalla letteratura al linguaggio burocratico delle istituzioni, dalla volgarizzazione della “cultura mediatica” alle asperità delle diverse “avanguardie”, dal “politichese” della nostra stampa ai “messaggini” che rischiano di diventare la forma residuale della nostra “cultura alfabetica”, quel che potrebbe diventare un “resto”, un “avanzo” della “scrittura” soverchiata dalla prepotente invasione delle immagini da parte dei “nativi digitali”. Occorre salvaguardare o riabilitare il *medium* del linguaggio nella “polisemia regolata” che, nella sua lontana derivazione dal *logos* greco, consente di transitare anche dalla logica simbolica alle rime della poesia, da un “ti amo” o “ti odio” che hanno un senso nel contesto di un brano letterario e nella battuta di una *pièce* teatrale, e tutto altro valore ed effetto nella vita reale delle persone.

Il *medium* del linguaggio rende possibili i rapporti ed i legami tra gli umani, scioglierli, annodarli e ri-annodarli, a partire dall’ascolto (che richiede anche la dimensione del silenzio) con la parola, il dialogo, il discorso, la dialettica, lo scambio di parole dalla “chiacchiera” quotidiana alla “cura parlata”, la formulazione della “legge” che determina il normale e il normativo, l’emissione di una sentenza, tutto rientra nella dimensione del linguaggio. Polisemico e disseminato resta comunque la dimensione del “tra” dell’*infra* in cui si formulano le domande di senso, le richieste di aiuto, le questioni filosofiche che nella ricerca comune o “in comune” avviano una *risposta/responsabilità* anche e soprattutto quando non prospettano soluzioni preconfezionate ma accolgono l’appello a “filosofare insieme”, a percorrere insieme un tratto di esistenza, in quella dimensione comunitaria e comunicativa del pensiero che da Socrate in poi caratterizza il “fare filosofia”, offrendo ascolto, aiuto, disponibilità, accoglienza, “amicizia e ospitalità” all’altro, al diverso, allo “straniero”.

Diventa quindi non più rinviabile il confronto e il dialogo tra filosofia, varie forme di consulenza, saperi psy e la, o più correttamente come oggi dovremmo dire, le psicoanalisi, come sostiene ad esempio anche Pier Aldo Rovatti in *La filosofia può curare?* interrogandosi sul senso non banale da dare all’espressione “pratica filosofica”, specie quella che si sta definendo come “consulenza filosofica”. Per uscire dalla “unidimensionalità della cultura terapeutica”, ma soprattutto per prospettare forme di vita alternative occorre lasciarsi guidare dai lavori di Foucault per interrogare la pretesa innocenza e neutralità della consulenza (filosofica ma non solo), riproponendo sempre e comunque la “questione del potere” e della

sua “diffusione capillare” fin dentro lo studio del consulente, a cominciare dalle questioni per niente neutre e/o neutrali del tempo, della durata, del denaro e della asimmetria tra la posizione del consulente e quella del consultante.

Muovendo da un orizzonte comune, per cui la problematicità della vita oggi è questione rilevante per tutti, ed ha a che fare innanzitutto con «l’incapacità di sostenere il peso dell’altro e dell’alterità»¹⁹, questa condivisione di partenza dovrebbe renderci consapevoli «di un nuovo scenario in cui parole come “rischio” e “spaesamento” dovrebbero funzionare, piuttosto che come sintomi di un disagio, cioè di qualcosa da curare, come aperture di esperienze, cioè – paradossalmente – come la cura stessa o un suo primo affacciarsi»²⁰. Sulle tracce di Foucault occorre attuare una lettura davvero “critica dell’attualità” – assente secondo Rovatti dalle prime espressioni della consulenza filosofica – per non correre il rischio di trovarsi «dalla parte della rete dei regimi discorsivi della cultura terapeutica e di confondersi nel mare del *counseling* e delle sue ortopedie per sedare i conflitti»²¹. Particolarmente rilevante diventa allora il problema della formazione dei consulenti per evitare di immerterli/ci in un “circuito disciplinare di sorveglianza” occorre salvaguardare una “politica del sapere”, una difesa dell’inutile e dell’improduttivo, una vera e propria “politica della filosofia” che garantisca l’esercizio della sua funzione critica.

Contro la progressiva “disciplinizzazione della didattica” occorre mettere in atto forme di *resistenza* per salvare, con modalità che non siano solo difensive o inerziali, l’idea di “universalità come produzione di cittadinanza critica”, dove sia ancora possibile *professare* un insegnamento e collaborare alla formazione di giovani senza sottomettersi all’“aziendalizzazione della società”. Occorre soprattutto salvare quel “desiderio di esercitare la filosofia” che porta ancora gli studenti ad iscriversi ad un corso di laurea, a una specializzazione, ad una serie di master e di corsi di formazione/aggiornamento che non si riduca ad un computo di “crediti”. Per questo Rovatti scrive

I formatori [...] dovrebbero dare il massimo ascolto alle parole balbettanti dei loro formandi, spostarsi dalla parte di quel poco di desiderio che queste loro parole veicolano. [...] ipotizzo che questo desiderio abbia parecchio a che fare con l’esercizio che Foucault ha chiamato *cura di sé*²².

Si tratta di un’opzione forte per la filosofia, per una pratica della filosofia che non viene dopo come semplice applicazione di un sapere che la precede e la fonda, ma è un esercizio, di vita e di pensiero che lega, come abbiamo ricordato precedentemente la *cura di sé* alla *pratica della libertà* in una dimensione che resta profondamente *etica*. «La strategia della cura di sé, così come Foucault inizia a identificarla comporta una serie di mosse – che Rovatti così delinea – la prima delle quali consiste nello sbarazzarsi criticamente dell’idea [...] che la filosofia sia [...] un sapere/conoscenza. [...] Questa prima mossa è la più costosa e la più difficile»²³. Mentre la seconda si viene configurando come una sorta di “ritiro” in se stessi, «un sé che dovrà innanzitutto *disconoscersi* rispetto a ogni identificazione ad opera

19 P.A. Rovatti, *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 26.

20 Ivi, p. 21.

21 Ivi, p. 33.

22 Ivi, p. 59.

23 Ivi, pp. 66, 68.

della cultura dell'autosorveglianza»²⁴, un sé che non ha più nulla a che vedere con l'*interiorità*, perché in «realtà si tratta della decostruzione stessa dell'idea di *dentro*»²⁵. La pratica e l'esercizio cui anche la consulenza aspira è un "saper-fare" che rinvia al «confronto non eludibile tra la pratica filosofica e la psicoanalisi, aspetto irrinunciabile nella formazione dei consulenti»²⁶, che riporta in primo piano la dimensione profondamente *etica* della *filosofia pratica*, delle *pratiche filosofiche* e della *psicoanalisi* nei loro approcci contrastati, dialettici alle questioni del senso e della soggettività.

Avendo evocato il ruolo terapeutico della *parola* e del *linguaggio*, nominato il *desiderio* della filosofia da parte delle nuove generazioni, ed il necessario confronto con la *psicoanalisi*, veniamo a questo problematico incontro muovendo da alcune sollecitazioni che ci giungono dai tesi recenti, impegnati ed impegnativi, di uno psicoanalista lacaniano quelli di Massimo Recalcati²⁷. Confrontandosi nella sua pratica professionale con le *trasformazioni della clinica* che deve rispondere a *nuove forme sintomatiche* evidenzia in molte di queste "l'annullamento narcisistico del desiderio del soggetto", a partire dalle diagnosi delle "culture" narcisistiche e terapeutiche che già abbiamo analizzato, segnala le due direzioni cui stanno dando luogo i loro esiti "ipermoderni": una prima che muove verso il "rafforzamento narcisistico dell'Io", caratterizzata da identificazioni solide, conformistiche ai modelli sociali predominanti, e una seconda che prende la via diretta di una risposta immediata all'esigenze imperiose dell'Es, che conosce solo "lo strapotere dell'Es" e si disperde nell'inutile tentativo di soddisfare le sue pretese dittatoriali.

Contro gli esiti di queste nuove forme di disagio che conducono gli individui a chiudersi entro delle "nicchie narcisistiche" e ad interrompere ogni forma di comunicazione con gli altri, Recalcati esalta la valenza *etica della psicoanalisi*, già presente in Freud ma più esplicita in Lacan, anticipando in coda all'*Introduzione* del volume *L'uomo senza inconscio* molte delle idee che articolerà nella dense pagine a seguire, quando scrive:

[...] la psicoanalisi oggi è obbligata a dare prova della sua forza confrontandosi anche con la nuova clinica. È questo un terreno privilegiato dove essa potrà rilanciare il suo progetto etico: mostrare che la cura dall'incombenza sempre più cupa della pulsione di morte e del suo potere devastatore non avviene nelle forme di una normalizzazione psicologica, come una ortopedia disciplinare dell'Io, ma può accadere solo riabilitando l'alleanza del soggetto col suo desiderio inconscio. La psicoanalisi è destinata a estinguersi se non ritroverà la ragione etica che fonda la sua pratica: riannimare il soggetto del desiderio, rendere il desiderio capace di realizzazioni creative, promuovere la singolarità irriducibile del soggetto come obiezione a ogni sua assimilazione conformistica²⁸.

24 Ivi, p. 70.

25 *Ibidem*.

26 Ivi, pp. 71-72.

27 Nomino qui quelli che hanno maggiore attinenza con i temi trattati, a partire da M. Recalcati, *Clinica del vuoto, anoressie, dipendenze e psicosi*, FrancoAngeli, Milano 2002; Id., *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 2003; Id., *Sull'odio*, Bruno Mondadori, Milano 2004; Id., *L'omogeneo e il suo rovescio*, FrancoAngeli, Milano 2005; Id., *Elogio dell'inconscio*, Bruno Mondadori, Milano 2007; Id., *L'uomo senza inconscio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, e Id., *Cosa resta del padre?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.

28 M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. XVI.

Compito particolarmente difficile quando, nelle nuove forme di disagio e nei nuovi sintomi, prevalgono le strategie di aggiramento, di evitamento, la ricerca compulsiva di una scarica immediata, dell'evacuazione diretta di un "perturbante" che non conduce all'assunzione etica del "desiderio" e dell'"inconscio" – nemmeno nominati dalle diverse forme di *counseling* e forse anche troppo taciuti dalla stessa consulenza filosofica – che a forza di annullamenti, cancellazioni, negazioni, autolimitazioni corrono il rischio di chiusure autistiche entro sé sempre più diminuiti, in "gruppi sociali omogenei" caratterizzati da comportamenti devianti (anoressie, depressioni, diverse forme di dipendenze da cibo, alcool, droghe, giochi, computer etc.), e da "segregazioni ramificate".

Tutte forme che rendono particolarmente arduo l'intervento terapeutico perché non ne riconoscono lo strumento principale, la *mediazione simbolica*, e si rivolgono immediatamente all'azione nel tentativo di sedare la propria sofferenza, agiscono, o forse sarebbe meglio dire, sono agite dalle loro pulsioni non riconosciute ed elaborate come parti "escluse" del proprio sé. Senza questo lento e faticoso lavoro di elaborazione le nuove forme sintomatiche si rivolgono prevalentemente a soluzioni ritenute più brevi ed efficaci, sia in termini di tempo che di denaro, ma soprattutto in termini di energia psichica che occorre investire nel lavoro di una estenuante ricerca di sé che non può prescindere dalla "cura di sé". Cresce così a dismisura il ricorso alle "soluzioni" offerte dalla scorciatoia degli psicofarmaci e alle diverse forme di terapie cognitivo-comportamentali, che adottando il discorso dominante, inteso come sapere, scienza, capitale che valuta il tutto nei termini di costi e benefici, fa prevalere il calcolo della soluzione in termini economici, adottando i canoni dell'efficienza e dell'efficacia.

Proprio contro queste forme "ipermoderne" di gestione della sofferenza psichica in vista di una restituzione alla normalità omogenea del cittadino globale, la psicoanalisi si salva come etica, come "cura parlata" che non si propone l'obiettivo di una "ortopedia disciplinare dell'Io" ma di ristabilire l'alleanza del soggetto con il suo desiderio inconscio – ciò che Lacan chiama "soggettivare" –, per cui la psicoanalisi è un'esperienza di "verità" e non di "sapere", una verità che mantiene aperta la relazione all'altro, e cerca di portarla a parola, non la "forclude" ma la reinterroga nell'esperienza ogni volta singolare del desiderio aperto all'alterità, anche se vi resta *asujet* come scrive Lacan. Bisogna ridare vigore al legame simbolico che la parola ed il linguaggio instaurano tra gli individui, e ribadire il carattere "sovversivo" della psicoanalisi sempre più spesso sostituito, soppiantato, dalle pratiche psico-pedagogiche non esenti da rischi di tipo disciplinare. Per individui e società senza inconscio, senza padre, senza desiderio, senza legge né limite, diventa difficile evitare i pericoli di una chiusura autistica nelle identificazioni di tipo conformistico, anestetizzate e indifferenti all'alterità in tutte le sue diverse manifestazioni, ma è proprio questo il compito cui la *psicoanalisi come pratica etica* non può sottrarsi.

Esasperando le differenze tra i due approcci alla "questione della soggettività" così Recalcati descrive quello cognitivo-comportamentale che sta emergendo come prevalente tra le diverse forme di *counseling*:

Una pratica della cura che voglia rispettare la dimensione umana della domanda non deve precipitarsi a rispondere [...] senza prendere in carico quel elemento singolare che differenzia questa domanda da qualunque altra. Questa differenza viene ignorata dalle pratiche totalitarie della cura, le quali prescindendo dalla domanda come evento soggettivo regolano la loro azione su di un crite-

rio burocraticamente amministrativo o su un'esigenza produttiva che impone trattamenti standard protocollari della domanda di cura²⁹.

Esprimendosi ancora in un "regime di discorso" che porta l'eco di Foucault e di Lacan aggiunge poco dopo

Questo nuovo regime trova nella recente avanzata delle terapie cognitivo-comportamentali una sua manifestazione rilevante. Il soggetto della cura è un soggetto senza inconscio che deve essere addestrato, il più rapidamente possibile, a ritrovare la sua efficienza operativa sconvolta dal sintomo. In questa prospettiva se per la pratica della psicoanalisi la volontà del padrone è il rovescio di quella dell'analista, in quanto la conduzione della cura analitica non coincide affatto con la direzione pedagogico-normativa del paziente, le terapie cognitivo-comportamentali recuperano la funzione del terapeuta come funzione ibrida tra la funzione di direttore di coscienza e quella dell'esperto iperspecializzato, [...] le cui tecniche [...] fondate sul rafforzamento della volontà razionale riduce la terapia a un *dressage psicoeducativo*, a un'azione disciplinare che finisce inevitabilmente per minorizzare e suggestionare il paziente³⁰.

Versus questo esito, che comporta il sacrificio della singolarità e produce (o è prodotta da) un'alienazione collettiva di tipo conformistico, da una "identificazione di massa orizzontale", deve continuare ad agire la psicoanalisi dalla sua "extraterritorialità" rispetto ai saperi, tesa a favorire sempre e comunque la "soggettivazione della domanda" affinché il soggetto possa ritrovare la differenza singolare del suo desiderio. Per cui

Non a caso sia Freud che Lacan pongono proprio nella *soggettivazione della domanda* un passo indispensabile per l'entrata del soggetto nel dispositivo della cura analitica³¹.

Non possiamo qui seguire Recalcati nelle impegnative analisi svolte nel suo testo, ci limitiamo ad indicare alcuni punti estremamente rilevanti per le tematiche che stiamo trattando, assumendo come punto di partenza la già rilevata valenza etica della psicoanalisi e anticipando la "soluzione" prospettata alla fine di questo lavoro e condensata nell'altro testo dall'indicativo titolo *Cosa resta del Padre?*³², dopo il declino della funzione simbolica del nome-del-padre resta la *dimensione etica della testimonianza*, di una testimonianza sempre singolare. Il passaggio fondamentale, per cui costeggia le questioni nella quali siamo presi, concerne la necessità di ricostruire un legame "simbolico", "linguistico" tra il soggetto e il suo desiderio, reinterrogando la stessa psicoanalisi a confronto con i "nuovi sintomi", con le forme contemporanee di disagio che si sottraggono al linguaggio e senza mediazioni simboliche, senza parole, senza linguaggio cercano una scarica immediata nel reale, nell'illusione di evacuare la sofferenza colmando con sostanze o con un eccesso di godimento, cercando di riempire un vuoto eterogeneo alla mancanza.

29 Ivi, p. 54.

30 Ivi, p. 56.

31 Ivi, p. 60.

32 M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.

Le *Anoressie* e i *Sintomi contemporanei*³³, che Recalcati deriva dalla sua esperienza clinica, illustrano ampiamente le forme sintomatiche prevalenti nella nostra età *ipermoderna*, erede della “cultura del narcisismo” e di quella “terapeutica”, caratterizzate dalla omologazione anche degli “stili di godimento”, e in modo fondamentale per quello che ci interessa, dal fatto che il godimento si dissocia dal desiderio, non più umanizzato dall’azione del significante. Solo la possibilità di dare espressione linguistica alla dimensione del desiderio salvaguarda la domanda individuale di chi ha bisogno di aiuto rispetto alle risposte protocollari sganciate dalla singolarità del paziente, e per la psicoanalisi, sia per Freud che per Lacan, la cura non può saturare la domanda del paziente, ma è soprattutto il secondo a dare espressione a questo nodo intrecciato, per lui «nella pratica della psicoanalisi l’analista, diversamente dal padrone, agisce a partire dalla sua stessa mancanza a essere, ovvero dall’“ignorare ciò che sa”», deve «saper rispondere alla domanda del soggetto solo dalla sua posizione di transfert»³⁴, evitando di prendere il posto dell’“onnipotenza materna” perché per Lacan «nell’analisi ogni risposta alla domanda [...] riporta il transfert alla suggestione»³⁵.

Questo è il problema cruciale per una riflessione complessiva che voglia oggi salvaguardare la *radicalità della domanda filosofica*, in cui è in questione *la soggettività di ogni singolo* che si interroghi sul senso della sua esistenza, del suo stare al mondo e del suo vivere con gli altri; interrogativi, domande, questione in cui è in gioco la verità del suo “essere” o della sua “mancanza a essere”, da cui muove la ricerca di quella verità sempre in divenire che eccede il sapere e i saperi per attingere alla dimensione etica dell’esistenza. È in questa dimensione di linguaggio e di parola che si inserisce anche la consulenza filosofica, accanto alla filosofia, alle diverse forme di psico-terapia e di tecniche di gestione del sé o di rafforzamento dell’io, ed alle psicoanalisi che proprio nel “silenzio dei nuovi sintomi” incontrano un limite severo perché «è ancora sul potere della parola che si fonda l’esperienza dell’analisi»³⁶, è l’essere parlante che può “umanizzare” il suo corpo e “soggettivare” il suo desiderio marcandone la eterogeneità rispetto al bisogno.

Contro il rischio dell’estinzione del soggetto dell’inconscio e dell’eclissarsi del suo desiderio occorre, sempre di nuovo, riprendere in conto l’inevitabile passaggio attraverso il linguaggio e la parola che consentono di relazionarsi all’altro, ad ogni forma di alterità, di confrontarsi nella pratica quotidiana con «la crisi della funzione normativa del limite che caratterizza l’Altro simbolico»³⁷. Per scongiurare tale rischio di “estinzione” e tale “eclissi” occorre non smettere di *prendersi cura del soggetto, dell’inconscio, del desiderio an-*

33 Questi sono i titoli della seconda e terza parte in cui si articola il volume *L’uomo senza inconscio*, nelle anoressiche prevale l’esperienza disciplinare del governo del proprio corpo, di cui non si riconosce il carattere pulsionale, dove si attua un rafforzamento “prestazionale” della volontà, in totale assenza di alterità, che porta a un “irrigidimento identitario” nell’illusione disperata di un’autonomia assoluta, «il rifiuto del corpo è rifiuto del corpo in quanto luogo dell’Altro, e del corpo dell’Altro in quanto corpo sessuale», e «il corpo anoressico è un *corpo-muro* che si oppone al muro del linguaggio» (ivi, pp. 83-84). In varie forme di *dipendenza* prevale invece il carattere compulsivo del consumo, “consumo di consumo”, liberi di consumare ma schiavi degli oggetti/sostanze, della coazione pulsionale, dello “strapotere dell’Es”.

34 Ivi, p. 62.

35 J. Lacan, *La direzione della cura*, in Id., *Scritti*, Einaudi, Torino 1976, p. 631.

36 M. Recalcati, *L’uomo senza inconscio*, cit., p. 144.

37 Ivi, p. 148.

che nell'epoca attuale della loro massima precarietà, proprio quando il «luogo del soggetto dell'inconscio appare colonizzato dall'Es»³⁸, non si può abbandonare il campo di battaglia, rifiutare il confronto e rinchiudersi nella propria “nicchia narcisistica” di elusione delle questioni controverse, delle domande nelle quali siamo tutti presi perché riguardano le nostre esistenze finite che rischiano di trascorrere senza senso. Di *soggetto*, di *inconscio*, di *desiderio* possono e devono interessarsi tutte le pratiche, tutte le tecniche, tutti i saperi che si avvicinano alla complessa struttura della soggettività, ciascuna deva farlo con i suoi mezzi e le sue metodologie ma evitando assolutamente le chiusure e gli arroccamenti “identitari” cercando invece instancabilmente di aprire e favorire il dialogo, anche e forse soprattutto là dove le condizioni iniziali non lo incoraggiano.

Quando il reale si impone con la forza della sua opacità, quando il soggetto del desiderio rischia di essere annientato da un “godimento senza soddisfazione” occorre mettere in azione tutte le risorse, tutte le energie che possono contrastare lo scivolamento silenzioso che, come scrive Recalcati

[...] trascina il soggetto verso la propria dissipazione etica. *Narcinismo* è l'espressione che Collette Soler ha utilizzato per definire questa degradazione del soggetto del desiderio, si tratta di un cinismo abbinato al narcisismo che rifiuta ogni forma di sodalizio con l'Altro e che cancella, di conseguenza, quella dimensione di apertura verso l'Altro che secondo Lacan caratterizza il movimento eteroclitico del desiderio. Gli effetti del *narcinismo* definiscono la melanconia caratteristica della nostra epoca: isolamento, distruzione molecolare del legame, sconnessione, disinserzione, rifiuto dell'Altro³⁹.

Per scongiurare questo pericolo tutti i “saperi” teorici e pratici interessati al “ben-essere” degli individui e della civiltà devono operare insieme, devono condividere con la psicoanalisi la strenua salvaguardia della “domanda filosofica” circa il *senso* e il *valore* della *soggettività*, costeggiando le ardue questioni poste dall'ultimo Freud con l'introduzione della “pulsione di morte” e dall'ultimo Lacan con “il discorso del capitalista”. Tutto ciò, anche senza scandagliare le profondità dell'inconscio, impone di confrontarsi con la crisi della “dialettica” sui generis che coinvolge anche la mediazione simbolica in una molteplicità di forme (tempo, spazio, distanza, prossimità, rispetto, etc.) ma tutte indistintamente costrette a fare i conti con l'inevitabile passaggio per l'altro (parola, linguaggio, discorso, segno, traccia, scrittura, etc.), a cominciare però dalla pratica umile e silenziosa dell'*ascolto*. Nell'attuale paradossale situazione del venire meno della mediazione simbolica proprio quando i media crescono a dismisura e si velocizzano, quando le parole e i pensieri rischiano di essere sopraffatti dalle immagini e dai gesti, da azioni e riflessi re-attivi piuttosto che da riflessioni, le persone che vivono situazioni di disagio, e specialmente i giovani, si ritrovano ad affondarle in piena solitudine, ex-posti al reale senza mediazioni e senza mediatori, senza figure di adulti maturi e responsabili che li possano accompagnare nel loro percorso di soggettivazione.

Le diverse forme di approccio ai disagi esistenziali, che abbiamo evocato nel corso di queste riflessioni, cercano di svolgere proprio queste funzioni, cercano di rispondere in modi a volte molto empirici all'interrogativo sollevato da Recalcati in *Cosa resta del padre?* che, in

38 Ivi, p. 160.

39 *Ibidem*.

un contesto più circoscritto corrisponde a quanto richiamavamo a proposito della “verità” del soggetto che si colloca piuttosto dalla parte della “cura di sé” che non da quella del “conosci te stesso”, là dove l’autore scrive

[...] quello che resta del padre è la dimensione incarnata della testimonianza. Il che significa che il potere simbolico dell’interdizione [...] va recuperato solo per la via singolare dell’atto, della testimonianza appunto, poiché non può più fondarsi sull’universale dell’Ideale ma unicamente sull’etica della responsabilità singolare. [...] La funzione del padre è una funzione che custodisce il vuoto, il non-sapere non con un’intenzione nichilistica, ma come condizione della trasmissione del desiderio. È quella funzione che sa incarnare la risposta singolare all’impossibilità di raggiungere un sapere integrale sull’esistenza. Se il sapere è bucato, se esso è abitato da una mancanza che non può assorbire, allora un padre non è colui che sostiene l’illusione che un sapere universale sulla vita possa esistere, ma è colui che risponde a questo buco, a questo vuoto della struttura, con l’atto singolare del proprio desiderio. È questo che ci si può attendere da quel che resta del padre nel tempo della sua evaporazione: un atto, una testimonianza singolare del proprio desiderio, una soluzione incarnata all’enigma insoluto della vita e della morte. [...] Questo atto singolare è l’atto di una donazione in perdita⁴⁰.

Anche la consulenza filosofica, come la filosofia tutta, si trova davanti a queste sfide che sono tipiche del nostro tempo, nel venire meno di ogni valore fondante e di ogni ordine trascendentale della “legge”, deve appoggiarsi all’ordine “singolare” ed etico della “testimonianza”, a partire dall’ascolto, offrendo “amicizia e ospitalità” a tutte le forme di disagio esistenziale, per cercare insieme all’“ospite” come continuare a vivere e pensare in un mondo in cui anche se “il deserto cresce” resta l’orizzonte del nostro vivere. Per coltivare l’umanità anche nei tempi bui del conformismo e dell’indifferenza occorre prendersi cura di sé ed aprirsi contemporaneamente alla relazioni agli altri, prendersi cura anche del “mondo” e degli “altri”, evitare lo psicologismo esasperato dell’ideologia individualista spinta all’estremo, per rivolgere attenzione e cura a un “noi” alla cui costituzioni tutti dobbiamo partecipare, con una disposizione al dialogo che non si appiattisce in una vuota retorica, e in cui l’appello alla risposta/responsabilità non diventi “una canzone da organetto”.

Spostandosi dalla parte del “desiderio di filosofia”, o meglio facendosi carico delle domande filosofiche sul *soggetto*, sul suo *desiderio*, assumendo con coraggio anche il necessario ripensamento dell’*inconscio* la consulenza filosofica, sempre alla ricerca di un precario equilibrio tra filosofia pratica e pratiche psico-pedagogiche, si schiera con l’essere contro l’aver, ma non può eludere né le questioni del potere né quelle economiche che la concernono. Non può fare un’“economia ristretta” del senso della vita di chi si rivolge in cerca di comprensione e di aiuto, che nulla hanno a che fare con quelli dispensati dalla “cultura terapeutica”, deve moltiplicare le occasioni, gli spazi e i tempi per ridare senso e valore allo scambi di parole e di sguardi tra individui che cercano di mettere in discorso i propri disagi per perseguire, facendosi accompagnare, nella ricerca di una “verità” di carattere etico e non teoretico, di cui deve per prima avvertire il carattere di apertura. Potrà allora fornire sollecitazioni, suggerimenti, incoraggiamenti ma dovrà anche saper trasmettere l’istanza critica del pensiero filosofico, che deve saper utilizzare per la trasformazione di “noi stessi” in “noi

40 M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell’epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011. pp. 84-86.

altri”, in un progressivo allargamento di orizzonti nel “farsi” sempre più complesso del “soggetto” e della “verità”, perché tutto quel che concerne le relazioni tra gli uomini è questione di verità e non di certezza.

Per questo ci è sembrato opportuno evocare l'ordine singolare ed etico della testimonianza, che rimanda ancora una volta all'“etica della cura di sé come pratica della libertà”, che sarà sempre un'etica della risposta/responsabilità, anch'essa singolare e indelegabile, per non farci complici dell'elusione della domanda filosofica circa il senso e il valore del soggetto e/o della vita singolare di tutti e di ciascuno, e capaci di assumere la precarietà ontica che contraddistingue l'esistenza umana, in un ideale filo conduttore che ci lega a Socrate, quello che accanto al “conosci te stesso” invitava alla “cura di sé”, colui che non sapeva nulla che non fosse il “so di non sapere”, e sollecitava tutti i suoi concittadini a ricercare ciò che è meglio per l'uomo. Fastidioso e pungente come un tafano, ironico e sornione come una torpedine, velenoso e mordace come una vipera non si stancò mai di sollecitare gli altri ad un compito di comune ricerca, in un *dialogo* che da sua modalità discorsiva prediletta è diventata strada maestra della *philo-sophia*, amore per la *sapienza* in cui convivono *sapere* e *saggezza*, in cui la conoscenza non è mai disgiunta dal comportamento etico dell'uomo, *dialogo* che Socrate consegna alla consulenza filosofica come una gravosa eredità da testimoniare *responsabilmente* ogni giorno.



Adriano Fabris

MALATTIE E TERAPIE IN AMBITO FILOSOFICO

ABSTRACT: Illnesses and therapies in the philosophical sphere

Philosophical counselling is investigated as a way to do philosophy, precisely as the practice in which diagnosis, prognosis, and the appropriate therapies are applied to the the human spirit. This philosophical practice never becomes a technique, but is close to what Aristotle referred to as praxis, and that the rehabilitation of practical philosophy during the last century has emphasized. Handling astonished wonder has certainly been one of the stated purposes of Greek philosophy, using knowledge itself as an antidote, but always going back to reconsidering it through our sense of wonder itself. The coming of thauma cannot be calmed by a process of explanations like those offered by science; it is a disorienting event confusing the coordinates which guide us in the world and determine the conception we have of ourselves with respect to the other. Philosophical counselling is considered a break with past practices because it faces the diseases of the contemporary spirit, the main one being indifference.

Key words: “thauma” or poison antidote, ethics disease of the contemporary spirit, anguish, indifference

1. *Filosofia e medicina*

Il ricorso a metafore mediche è consueto e diffuso, per indicare la pratica filosofica e i suoi effetti, lungo tutta la storia del pensiero. Dal Platone del *Fedro* al Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, dallo pseudo-Aristotele dei *Problemata* al Rosenzweig del “libriccino” *Dell'intelletto comune sano e malato*, solo per fare alcuni esempi, la riflessione filosofica pare conoscere un'analogia significativa fra la sua attività, l'esperienza della malattia e l'esercizio della medicina. Riferirsi al “male di vivere” e ai modi in cui un certo tipo d'indagine può affrontarlo e curarlo consente anzi al filosofo di esprimere i termini del suo impegno – di più: della vocazione che lo anima –, e d'indicare una specifica utilità per il proprio agire.

Ciò si verifica soprattutto nel mondo antico: quando l'indagine filosofica viene sviluppata più nella direzione di un'esperienza di saggezza che nell'ottica di una ricerca spassionata e valutativa. Nel dibattito contemporaneo quest'impostazione viene poi riproposta, com'è noto, da Pierre Hadot e da Michel Foucault, ai fini del recupero di un sapere volto specificamente alla “cura di sé”. L'idea di una consulenza filosofica e la possibilità di una sua effettiva attuazione sono appunto collegate all'assunzione di questo sfondo concettuale e metaforico, e alla sua ripresa nel nostro tempo. Il che significa: la filosofia è vista anzitutto nella prospettiva di una pratica terapeutica, cioè nella sua capacità diagnostica e nel suo potere di produrre una “cura” per i mali che possono affliggere l'essere umano. Filosofia e medicina sono dunque collegate fra loro, nelle parole e nei fatti.

2. La pratica filosofica

Ma in che cosa consiste più precisamente la consulenza filosofica? Che cos'è una filosofia che scopre e pone in opera la sua capacità di esercitare un'attività che abbia davvero risvolti terapeutici? Come si configura, nel concreto, tale pratica filosofica?

Forse, formulate in questi termini, le domande che ho posto non sono propriamente quelle giuste. Infatti la filosofia, in generale, non va intesa come qualcosa che "è", come un dato di fatto che può essere definito e di cui si può individuare essenza e consistenza attraverso una domanda relativa al suo "che cosa". Noi la sperimentiamo piuttosto come una prassi: come un processo che non tanto è, quanto *si fa*. Solo considerando la filosofia in questi termini, cioè davvero come pratica filosofica può essere evitata, per esempio, l'aporia di cui parla Heidegger all'inizio di una sua conferenza, sostenendo che non si può rispondere alla domanda: "Che cos'è filosofia?" perché questa, appunto, risulta già una domanda filosofica¹.

Dobbiamo allora chiederci *come*, in che modo si fa filosofia. Dobbiamo approfondire le forme in cui questa pratica può venir esercitata in maniera corretta, i caratteri la cui realizzazione possiamo adeguatamente sperimentare. In quest'ottica la consulenza filosofica risulterebbe una delle forme di tale esercizio: magari una di quelle in cui sono appunto messe in opera la diagnosi, la prognosi, le terapie adeguate allo spirito umano.

E tuttavia anche qui dobbiamo intenderci. Infatti neppure se diciamo, concretamente, *come si fa* consulenza filosofica, neppure se indichiamo i modi specifici, le particolari ricette che consentono lo svolgimento di quest'attività, siamo del tutto certi di poter affrontare in modo corretto la nostra questione. Perché ciò comporterebbe il rischio d'intendere la filosofia alla stregua di una tecnica: cioè come una procedura da applicare in maniera più o meno standardizzata alle situazioni concrete. E la ricerca filosofica non può affatto essere assimilata a una tecnica: anche se certamente essa ha bisogno, per il suo svolgimento, della padronanza di certe tecniche (ad esempio le tecniche di lettura, di ricerca, di argomentazione, e via dicendo).

La filosofia, se vogliamo far esplicito riferimento alla terminologia aristotelica, è invece una *praxis*, non già una *poiesis*. Essa non fornisce ricette di pronto uso, non propone di gestire determinate situazioni con procedimenti standard. È piuttosto un'esperienza di vita: un modo, uno stile per vedere le cose e affrontare i problemi. E così anche noi, se vogliamo avvicinarci alla specifica pratica in cui la consulenza filosofica consiste, dobbiamo approfondire piuttosto le condizioni e lo sfondo del suo attuarsi.

3. Pratica e procedura

Si tratta infatti, lo sottolineo ancora una volta, appunto di una pratica. Ciò significa sotto un altro rispetto che la filosofia, nel contesto della consulenza filosofica e non solo in esso, dev'essere intesa e fatta valere più come pratica che come teoria. Ed essa va praticata tenendo conto di tutte le possibilità che ineriscono al suo esercizio, senza riferirla a un unico modello di realizzazione della sua attività. D'altronde, come ancora segnalava Aristotele, la

¹ M. Heidegger, *Che cos'è filosofia?*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 2005, p. 9.

stessa teoria – la forma che lo stesso Aristotele privilegiava per l'attuazione della sua ricerca – è *praxis tis*.

Questo carattere pratico del filosofare è un aspetto fortemente ripreso nella riflessione della seconda metà del Novecento. Pensiamo alla cosiddetta “riabilitazione della filosofia pratica” promossa dalla filosofia tedesca a partire dagli anni Sessanta. Pensiamo a molti esiti della riflessione analitica relativi al potere del linguaggio. Il filosofare si rivela qui, davvero, un atto performativo. Esso fa cose, produce effetti: e ciò nell'accezione più ampia del termine. Ecco dunque delinearci lo sfondo all'interno del quale è stato possibile, in tempi più recenti, elaborare l'idea di una consulenza filosofica.

Ma conseguenza di quest'approccio è non solo l'impossibilità di dare ricette concrete, impiegabili alla bisogna, ma il riconoscimento del fatto che, per mettere in opera una vera e propria attività di consulenza filosofica, non si può propriamente fare ricorso a un metodo: almeno se per “metodo” s'intende quella procedura standardizzata a cui prima facevo riferimento e che Gadamer, ad esempio, mette in questione nel suo libro intitolato appunto *Verità e metodo*. La definizione del metodo in termini di procedura è infatti quella che s'impone, nella storia del pensiero, da Cartesio in poi. E tale approccio, nel contesto della mentalità comune, diviene quello predominante: tanto più se si considerano gli sviluppi della scienza moderna e la sua egemonia sulle altre, molteplici concezioni del sapere di cui ancora oggi possiamo far esperienza.

E tuttavia, ripeto, la pratica filosofica non segue affatto una procedura. Lo possono fare le scienze umane, certo, dal momento che esse nascono nell'Ottocento a imitazione delle scienze naturali e ne adottano, in generale, l'impianto. Ma nel caso della filosofia è richiesto qualcosa di diverso. Ancora una volta infatti il richiamo alla procedura individua solo una via fra quelle possibili, solo un modo, un modo particolare, d'intendere il percorso del pensiero. Altre strade possono invece esser seguite: non così meccanicamente strutturate, non percorribili altrettanto automaticamente. Infatti, per il suo esercizio, la filosofia richiede in primo luogo ingegno e creatività: capacità di rompere le regole se si desidera adeguatamente applicarle. Ecco, fra l'altro, una delle condizioni che permettono lo svolgimento di un'attività di consulenza.

4. Il problema dell'applicazione

Uno dei problemi filosofici di fondo che qui emerge riguarda dunque l'applicazione di criteri generali a situazioni concrete. Si tratta di un tema che ha molte sfaccettature, che non possono essere discusse dettagliatamente in questa sede. Va comunque detto che in ogni esercizio di applicazione sono posti in atto processi – non già procedure, ripeto – di adattamento alle situazioni concrete, di ri-orientamento nei confronti di esse grazie alla prospettiva generale che viene assunta, di reciproca interazione dei principî generali e degli elementi particolari che vengono coinvolti, di gestione dell'alea che irriducibilmente rimane, comunque, in tali processi. Come infatti sottolinea Kant nella *Critica della capacità di giudizio*, e come ripete più volte Gadamer, non vi sono regole per l'applicazione delle regole. È questo il limite da cui è affetta ogni attività di tipo procedurale: nella misura in cui la procedura è qualcosa che, di volta in volta, dev'essere appunto *applicato*.

La consulenza filosofica, di conseguenza, si configura come un agire assolutamente creativo. Lo è, certo, per il consulente. Ma un analogo processo di adattamento e di comprensione si verifica anche nel caso del consultante. È la comprensione di ciò che il consulente dice, ma soprattutto è l'avvio e il rafforzamento dell'auto-comprensione del consultante stesso, spinto all'autonoma elaborazione dei propri problemi. E dunque la via d'uscita dalle proprie difficoltà che con l'ausilio del consulente il consultante deve trovare si rivela al tempo stesso una crescita del suo ingegno: della sua capacità, cioè, di stare al mondo.

Ne risulta che, proprio nella sua interezza, il processo della consulenza filosofica può essere inteso come un'interazione creativa. Ma ciò significa anche che il rapporto fra consulente e consultante assume i caratteri della scommessa. Il suo esito, infatti, non è mai qualcosa di scontato. Insomma: l'attività del consulente può essere vista, certo, anche come un'intelligente applicazione di criteri e di regole generali al caso singolo. E tuttavia tale applicazione non può mai attuarsi in maniera standardizzata e senza tener conto della specificità dell'interlocutore. A sua volta il consultante è disposto, per superare il disagio che lo inquieta, a uscire da sé, a fare i conti con chi si prende cura di lui, a modificare la propria percezione delle cose. Ha origine così una dinamica delicata, che è pure compito del consulente gestire nel modo più adeguato.

5. La filosofia come gestione della meraviglia

Ma in che cosa consiste la malattia che consulente e consultante, ciascuno dal canto suo, si trovano a dover affrontare? Qual è la dimensione più generale al cui interno possono essere ricompresi i disagi concreti che attraversano la vita degli esseri umani? E in che forme, allo stesso modo in cui è avvenuto nel passato, anche oggi la consulenza filosofica può proporsi come un'autentica terapia?

Sia Platone che Aristotele, ben lo sappiamo, legano la nascita della filosofia a una sua specifica funzione: quella di gestire la meraviglia. La meraviglia, come viene detto dal termine greco *thauma*, è un fenomeno ambiguo. Indica sorpresa e, insieme, orrore. È, certamente, l'imporsi di una piacevole interruzione, il verificarsi di uno spiazzamento delle nostre aspettative; è la via lungo la quale facciamo esperienza di qualcosa di nuovo. Ma è anche il sintomo di una difficoltà, il riconoscimento del fatto che non siamo in grado di controllare il contesto in cui ci troviamo a operare: di modo che vi è sempre un inaspettato che irrompe, costringendoci a ridefinire i nostri parametri.

La gestione di quest'ambiguità è compito della filosofia. Lo sottolinea in modo chiaro Aristotele quando, all'inizio dei suoi trattati di *Metafisica*², individua nella spiegazione secondo cause l'antidoto al disorientamento di cui la meraviglia è del pari sintomo ed esperienza. L'indagine filosofica, in quest'ottica, ha lo scopo d'impedire che il saggio sia sorpreso dagli eventi del mondo. Ma se si esorcizza la meraviglia il rischio è di accontentarsi solo di ciò che è già dato. Il rischio è di ricadere nell'abitudine, interrompendo l'incremento delle conoscenze: nella misura in cui tale incremento è comunque il frutto della messa in questione – per quanto scomoda essa sia – delle certezze precedentemente acquisite.

2 Aristotele, *Metafisica*, A, 2, 982b 10, ss.

La filosofia vive dunque il disagio della situazione paradossale in cui si trova a svolgere la propria attività. Per un verso ha bisogno di essere costantemente incalzata dalla meraviglia nei confronti del nuovo; per altro verso la meraviglia stessa non può avere l'ultima parola, ma richiede la risposta del sapere. Da un lato si delinea un compito infinito, senza l'assunzione del quale la ricerca non può propriamente configurarsi come vera ricerca; dall'altro è necessario inserire tale ricerca in un quadro univoco e definito, all'interno del quale possano trovar spiegazione, almeno in linea di principio, tutti i problemi che prima o poi saranno incontrati. Il rischio, insomma, è che l'interazione tra pensiero e mondo, nella misura in cui le conclusioni del primo sono sempre e di nuovo messe in questione dagli eventi riscontrabili nel secondo, provochi la crisi di un pensiero ritenuto davvero in grado di offrire un quadro complessivo dei fenomeni e capace di garantire il loro controllo. E se le cose stanno così, l'indagine filosofica non può non apparire, tutto sommato, uno sforzo inutile.

Ecco perché nella storia della filosofia sono stati elaborati vari antidoti a questa situazione. Si tratta tuttavia di misure che hanno provocato lo sviluppo di nuove patologie, dal momento che, sovente, la medicina usata è risultata troppo forte, o non ben calibrata. E così – volendo continuare nell'uso di queste metafore – gli effetti collaterali non si sono fatti attendere.

È stata in primo luogo proposta una ricostruzione ideale degli eventi del mondo che ha finito per ingabbiarlo in modelli stabiliti una volta per tutte e, in definitiva, per negarne la costante novità. È questa la soluzione avanzata dalla metafisica, nelle varie forme in cui di volta in volta essa si è configurata. Ma la validità di tale soluzione è stata ripetutamente smentita da esperienze che pur sempre si verificavano, e che non potevano essere ricondotte agli schemi che la metafisica stessa intendeva fondare.

Ha preso poi sempre più piede, a partire dall'età moderna, quell'impostazione scientifica che mirava a una trattazione della realtà secondo il metodo matematico e aveva lo scopo, seguendo le sue procedure, di giungere a più ampie previsioni e a un migliore controllo sulla realtà stessa. Tale scopo tuttavia, nonostante gli indubbi successi conseguiti dalla scienza e il fatto che la mentalità che essa veicola risulta tuttora egemone nell'Occidente globalizzato, si è rivelato irraggiungibile. E ciò proprio perché, quanto maggiore è l'attività messa in opera per esercitare un controllo sui processi del mondo, tanto più crescono – secondo la legge dell'eterogenesi dei fini – gli effetti collaterali impreveduti e incontrollabili di tale agire.

Periodicamente infine veniva riproposta – in conseguenza delle difficoltà che incontrava l'idea di uno schema generale imposto dal pensiero alla realtà per esorcizzare gli aspetti scomodi della meraviglia – la prospettiva di un adattamento a questa situazione instabile. La filosofia si rassegnava dunque ad andare a rimorchio del mondo, a cogliere di esso solo alcuni segmenti, a configurarsi come un progetto incompiuto e costantemente aperto a una dimensione di alterità. E sebbene questa concezione potesse avere il vantaggio di limitare le pretese egemoniche di questa disciplina, collegandola ad altre forme ed esperienze di pensiero, tuttavia essa non poteva rispondere alla necessità di trovare un vero e proprio equilibrio, un equilibrio strutturale, fra le esigenze contrastanti che avevano fatto nascere l'esperienza filosofica. Esse sono, lo ripeto, quella di gestire la meraviglia e quella che richiede di farlo in modo da lasciare spazio a sempre nuove esperienze: senza annullare la loro possibilità, riportando già da sempre il nuovo a schemi preconfezionati, ma anche senza rinunciare a confrontarsi con la meraviglia stessa approfondendone le condizioni.

6. Spiegazione e senso

Ciò vale quando la filosofia è chiamata a un'opera di spiegazione dei fenomeni del mondo: un compito che oggi, d'altronde, è assunto in maniera convincente e realizzato in forma sistematica e pervasiva dall'approccio scientifico. Tuttavia tale approccio non mostra granché interesse per l'approfondimento di tali problemi, che pure contraddistinguono la condizione del suo stesso operare. Qui allora emerge un ulteriore ruolo per l'indagine filosofica, posto che essa intenda abdicare al compito di spiegare il mondo per mezzo delle sue categorie. È il ruolo, inaugurato da Kant, di una disciplina che riflette sulle condizioni di possibilità e sui limiti delle spiegazioni scientifiche.

Tale riflessione riguarda comunque le difficoltà alle quali va incontro ogni processo di spiegazione. Dunque interessa anche i processi messi in opera con il linguaggio e con lo stile della filosofia: come quelli stessi attivati nell'ambito della consulenza filosofica. In questo caso allora è necessario cercare il giusto equilibrio fra certezze consolidate e gestione della novità. Il farlo – lo vedremo fra poco – spetta a una filosofia della relazione e del coinvolgimento. Solo grazie alla sua elaborazione, infatti, può correttamente venir realizzata la prassi dell'esperienza.

Ma l'indagine filosofica non mira soltanto a spiegare i processi del mondo. Il suo scopo, già in Platone, è di offrire agli esseri umani un orientamento in esso e rispetto ad esso. Il compito della filosofia, sotto questo rispetto, è primariamente etico, non solo teorico. E tener conto di quest'aspetto ha grande importanza proprio nell'ambito della consulenza filosofica.

L'irruzione del *thauma*, infatti, non può essere considerato solo come una messa in crisi delle nostre aspettative sul piano della conoscenza, né provocare uno spiazzamento che può trovar risposta solo attraverso un processo di esplicazione delle cause. Sarebbe troppo poco; sarebbe unilaterale. Si tratta invece di un evento che può *disorientare*, cioè far perdere le coordinate rispetto alle quali ci muoviamo nel mondo e concepiamo noi stessi in rapporto con l'alterità. Quel rapporto che la spiegazione determina solo parzialmente, secondo la logica della responsabilità causale, ora si scopre essere più poliedrico e articolato, e conforme anzitutto a una logica differente. Si tratta della logica del senso.

È questo un modo di pensare radicalmente diverso da quello che si pone alla ricerca di cause esplicative. Non interessa ora stabilire l'immediato antecedente, o le conseguenze di un processo, e neppure il complesso delle spiegazioni che riguarda un fenomeno. Importa capire il senso di questo fenomeno e della stessa totalità, pur ben concatenata ed esplicitata, in cui esso è inserito. È necessario comprendere, allora, non già il motivo, bensì la motivazione secondo cui qualcosa è; non tanto la giustificazione di uno stato di cose, quanto il suo essere secondo giustizia.

La logica mediante la quale opera il senso è infatti diversa da quella che caratterizza la spiegazione. Il senso rimanda a un orizzonte che risulta irriducibile a ciò che, a partire da esso, viene compreso e motivato. La spiegazione, invece, individua la responsabilità di un evento ponendola allo stesso livello di questo evento stesso, dal momento che, in un legame di tipo causale, sussiste sempre una relazione di prossimità tra esplicante ed esplicato. Il senso apre, per dir così, una dinamica verticale: ciò che dà senso si colloca in una dimensione superiore rispetto a quella che lo riceve. La spiegazione, invece, fa rimanere sullo stesso piano colui che cerca e ciò che gli viene offerto come risposta: vincola tutto allo stesso orizzonte,

condanna a non fuoriuscire dalla dimensione del finito.

L'agire della filosofia si compie allora non solo al livello di quella spiegazione che, pure, essa in grado entro certi limiti di offrire, ma soprattutto sul piano del senso. La filosofia è chiamata cioè a ridefinire, sempre e costantemente, quel senso che c'è, ma che comunque può andare perduto, provocando disorientamento. Si trova a fare i conti con questo stesso disorientamento, nella misura in cui anch'esso può trasformarsi, paradossalmente, in orizzonte per il nostro interagire con le cose. Deve addirittura misurarsi con l'indifferenza che può diffondersi in maniera pervasiva, come vedremo fra breve, in ogni piega del nostro vivere.

Tutto ciò ha conseguenze importanti anche nell'ambito della consulenza filosofica. Se è vero che compito della filosofia è in generale quello di fornire un aiuto per la gestione dell'esperienza, e se questo aiuto comporta un intervento sia sul piano della spiegazione che a livello del senso, allora anche l'attività del consulente non può limitarsi a spiegare le difficoltà in cui il consultante momentaneamente si trova, ricostruendo la genesi di essa. Il suo compito primario è quello di fornire nuove opzioni di senso, ovvero di riattivare il senso perduto, coadiuvando il suo partner nel percorso di positivo orientamento che egli è stato spinto a intraprendere. Ecco perché da questo punto di vista, cioè in quanto opera in questa specifica direzione, la consulenza filosofica acquista primariamente uno spessore etico.

7. Tra medicina e veleno

Abbiamo visto però che la stessa filosofia, rispetto ai propri esiti, assume un carattere ambiguo. Ora possiamo dire – riferendoci a una parola greca di cui lo stesso Platone fa uso e che Derrida, nel Novecento, riprende – che essa è *pharmakon*: medicina e veleno assieme. La filosofia cioè comporta quegli stessi problemi che poi, a sua volta, è chiamata a risolvere. Solo che è in grado di saperlo: a differenza di quanto accade con altri stili di pensiero i cui sostenitori sono meno abituati ad assumere un atteggiamento riflessivo.

Ciò significa che molti dei problemi che ci troviamo ad affrontare, molte delle malattie che caratterizzano lo spirito contemporaneo hanno la loro specifica gestazione proprio in quell'approccio filosofico che si trova alla loro origine. E tuttavia, appunto perché è corresponsabile del loro insorgere, tale approccio è in grado di fare i conti con esse nella maniera più adeguata. Confrontarsi con sé per poter affrontare i disagi altrui: è questo il compito sia teorico che etico che, in generale, caratterizza la filosofia e, nello specifico, motiva l'attività di consulenza.

Insomma: proprio se siamo consapevoli di tale ambigua situazione possiamo mettere in luce, andando più nei dettagli, alcune "malattie" con le quali ci troviamo a coabitare, e rispetto a cui l'indagine filosofica è causa e antidoto, occasione e soluzione. Si tratta di patologie che riguardano sia il livello della spiegazione che quello del senso. Esse concernono il modo in cui, nel complesso, facciamo esperienza del mondo. Ed è appunto su questo versante che la consulenza filosofica è chiamata a operare: in certi casi anche contrastando ciò che la filosofia, nella sua storia, ha pure provocato.

8. Alcune malattie filosofiche

La consulenza filosofica ha dunque lo scopo, in generale, di rendere possibile un adeguato confronto con l'ambiguità della meraviglia. Ancora più a fondo, lo ripeto, essa ha il compito di recuperare e di gestire il senso dell'esperienza. E tuttavia è chiamata a farlo nel modo giusto: cioè confrontandosi con la paradossale ambiguità dell'approccio filosofico e individuando il giusto equilibrio fra desiderio di controllo e affidamento al nuovo.

Le patologie che essa deve affrontare, e che hanno importanti riflessi anche a livello psicologico, sono insomma malattie dell'esperienza. Posso ora tentar d'individuare alcune e di descriverle. A questo scopo voglio far riferimento a un pensatore rumeno: Costantin Noica. Amico di Cioran e di Eliade, non ha condiviso né la loro esperienza dell'esilio, né il successo che ha incontrato la loro opera. E tuttavia si tratta di un filosofo di grande spessore: lo dimostra, fra l'altro, il suo piccolo libro sulle *Sei malattie dello spirito contemporaneo*³.

Come anche viene detto nel più sistematico *Trattato di ontologia*, le sei malattie di cui Noica parla sono sei vie, fra loro collegate a coppie, in cui «si verifica l'apertura all'essere secondo i termini ontologici»⁴. Si tratta cioè di modi in cui si manifesta la precarietà dello spirito umano. Di queste forme tre, secondo Noica, sono state sperimentate nella storia, concretamente; le altre tre vi si ricollegano secondo una corrispondenza sistematica. Si tratta, nell'ordine, di ciò che egli chiama "catholite", ovvero la precarietà nell'essere che dipende dalla crisi di ciò che è generale; "todetite", cioè la crisi che è propria dell'individuale; "horetite", vale a dire quella precarietà del generale che si concretizza nell'individuale come crisi delle sue determinazioni; "ahodetia", concepita come rigetto di ogni determinazione e dunque sintomo dell'instabile nesso di individuale e generale; vi è poi il rifiuto, da parte dell'essere umano, di realizzarsi nelle forme dell'individuo concreto, cioè la "atodetia"; e infine quella remissione al dato di fatto, alla sua contingenza, quasi vivendo alla giornata, di cui è espressione la "acatholite"⁵.

Fra queste malattie a me interessa far riferimento soprattutto alle prime due. La "catholite" infatti è la *patologia dell'idealista, di colui cioè che è incapace* di tenere conto della concretezza delle cose e della durezza della realtà. A tale atteggiamento si collega, su di un piano pratico, la tendenza al velleitarismo nell'azione e l'incapacità d'incidere sulle situazioni concrete. Quanto alla "todetite", poi, essa comporta l'incapacità di aprirsi a prospettive ulteriori. È il sintomo di un complessivo disorientamento e si realizza praticamente nel "vivere alla giornata": consapevoli che non c'è futuro al di là di tale scenario.

Non è difficile riconoscere, espressi in queste figure, convincimenti diffusi e radicati nella situazione presente. Essi risultano dipendere ancora una volta dall'incapacità di gestire in maniera equilibrata il rapporto tra universale e particolare: non solo in filosofia, ma soprattutto nell'esperienza di tutti i giorni. Decisivo, qui, è il modo in cui tale rapporto viene inteso. Ritorna il tema dell'applicazione, sul quale in precedenza mi sono soffermato. Anzi: le malattie di cui parla Noica si configurano tutte, a ben vedere, come espressione dell'incapacità di svolgere in maniera adeguata il processo applicativo.

3 C. Noica, *Şase maladii ale spiritului contemporan*, tr. it. *Sei malattie dello spirito contemporaneo*, a cura di M. Cugno, il Mulino, Bologna 1993.

4 C. Noica, *Tratat de Ontologie*, tr. it. di S. Daini: *Trattato di Ontologia*, Edizioni ETS, Pisa 2007, p. 135.

5 Si veda, per una trattazione più breve e schematica della medesima questione, ivi, pp. 136-169.

9. Universalismo e relativismo come malattie

Volendo tuttavia sviluppare ulteriormente le riflessioni del filosofo rumeno e applicarle in maniera ancora più stringente alla situazione di oggi, possiamo riscontrare la presenza della stessa patologia in altri due modi di pensare. Essi sono l'esito di una serie di posizioni, anche filosofiche, assunte nel passato e fin troppo diffuse, a ben vedere, nel mondo attuale. Si tratta di posizioni che, se vengono considerate dal punto di vista della loro struttura, sono il risultato dell'assolutizzazione di un elemento soltanto della relazione, invece che dell'assunzione del primato di questa relazione stessa rispetto ai termini che essa collega. Potremmo chiamare tali esiti la malattia dell'"universalismo" e quella del "relativismo".

Nel primo caso – assolutizzando la dimensione universale, svincolandola cioè dal suo rapporto con il particolare – si ritiene che tutto sia sempre già garantito per tutti; che la verità risulti evidente a ciascuno e salvaguardata fin dall'eternità; e che dunque basti solo aprire gli occhi per riconoscerla. Il problema è che, se si fa propria una siffatta concezione, l'universale o sussiste insensatamente, in attesa di venir riconosciuto come tale, oppure trova qualcuno che lo riconosce, per il quale esso è importante e che è disposto a farsene portavoce. In questo caso, però, l'universalità previamente assolutizzata risulta disponibile per tutti solo nella misura in cui vi è qualcuno che per primo ne ha l'accesso, la rivendica e la indica agli altri. Ne consegue il rischio di un corto circuito tra universale e particolare: a seguito del quale l'universale diventa possesso esclusivo di un particolare – di colui, cioè, che ne rivendica la gestione e la custodia –, mentre gli interlocutori – gli altri possibili particolari – o la pensano già come lui, oppure debbono essere ricondotti, con la persuasione o la violenza, alla stessa verità. È paradossale e significativo, d'altronde, vedere all'opera tale strategia negli stessi dialoghi di Platone.

Il secondo caso, quello del relativismo, vede invece l'assolutizzazione del particolare; sperimenta, in altre parole, la dittatura del "secondo me". Qui ognuno è legittimato a pensarla a modo suo, senza che sia davvero necessario – in questa prospettiva di autismo morale – cercare un'intesa con le posizioni altrui. L'unica regola, considerata davvero qualcosa di "buono", è quindi di legittimare – anzi, di tollerare, cioè letteralmente di sopportare – tutte le posizioni possibili. Emerge qui una sorta di fondamentalismo dell'individualità, dove però l'individuo è prima o poi costretto a confrontarsi con gli altri o a imporsi su di loro.

Il corifeo di tale concezione, com'è noto, è Nietzsche. O almeno è colui al quale si richiamano coloro che la fanno propria, trasformandola sovente in un'ideologia. Ma una volta che essa è stata assunta, a nulla servono i tentativi di regolamentare – ad esempio con il ricorso ai meccanismi del riconoscimento o addirittura alla fisiologia dei "neuroni specchio" – la conflittualità che essa comporta. L'infelicità che ne deriva, anzi, è comunque messa in conto. E nei confronti di chi cerca altre soluzioni, al fine di evitare un esito violento, la risposta è sempre la stessa: *le cose vanno così, e basta*. Peccato che le cose vadano così solo all'interno di questa specifica patologia: ormai tanto diffusa da non esser più neppure avvertita come tale.

10. La malattia mortale

Le malattie di cui ho parlato finora riguardano il modo in cui viene gestita oggi, per lo più, l'esperienza che possiamo fare. Si tratta cioè, propriamente, di malattie che contraddistinguono l'esperienza contemporanea. Esse riguardano o il modo in cui, facendo esperienza, viene attuato il rapporto tra universale e particolare, oppure il senso che nell'esperienza e dell'esperienza può venir rintracciato.

Ma vi è, a ben vedere, una patologia ancor più significativa che riguarda la nostra relazione con altro: quella che nega che l'esperienza abbia senso. Si tratta della malattia mortale o, più letteralmente, della "malattia per la morte" di cui parla Kierkegaard. Si tratta di una malattia che pone in contatto con la morte in maniera diversa dalle altre malattie, e che comunque ha sempre esiti mortali: almeno per quanto riguarda lo spirito umano. Approfondiamola.

Capita, a volte, di sentirsi un po' depressi. Si perde interesse per le cose, viene meno la voglia di fare. Quando questo stato d'animo prende il sopravvento e copre d'un velo grigio ogni esperienza, allora la depressione diventa una scomoda compagna, con la quale può essere necessario convivere. Si tratta di una specificazione di quel "vuoto abisso" del nulla nel quale – come dice Hegel nell'Introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*⁶ – finisce per essere gettato tutto ciò che si presenta come nuovo. È lo *spleen* che canta Baudelaire nelle *Fleurs du mal*.

Si tratta di una disfunzione, forse, di uno squilibrio? Se così fosse, la si potrebbe intendere come qualcosa di fisiologico. E dunque trattarla con farmaci specifici. È quasi una moda, oggi, il farlo. In realtà, forse, un altro approccio può esserci più utile a capire la questione: non solo a governare tecnicamente tali processi, non solo a controllare i segnali di questo disagio. Si tratta dell'approccio che è proprio dell'indagine filosofica.

Che cosa si manifesta, infatti, quando insorge questo stato d'animo? Che cosa si mostra in esso, propriamente, da una prospettiva filosofica? Emerge, in generale, la persuasione che nessuna cosa ha più importanza delle altre. Che nulla ha valore, e dunque tutto appare uguale, uniforme, intercambiabile. Ma non in positivo. Non perché le cose – ogni cosa singolarmente presa – sono belle e tali da offrirsi alla vita nella loro pienezza.

Questa sarebbe semmai l'esperienza della gioia: una condizione in cui tutto è ricco e genera ricchezza, e in quanto tale mi contagia, mi prende. Ciò si verifica soprattutto in certi istanti privilegiati, che vorremmo arrestare per sempre. Invece, quando siamo depressi, accade proprio il contrario. Certo: anche nella depressione tutto è uguale. Ma nel senso che, davvero, ogni cosa appare nella sua nullità. E perciò, appunto, risulta indifferente e attira in una dimensione d'indifferenza sempre più radicale. Non solo riguardo al presente, ma anche nei confronti del futuro.

Ripeto: tutto è nulla. Perciò tutto è indifferente. Questa è la malattia mortale del presente.

Oggi infatti l'esperienza di una concezione indifferente, indifferenziata delle cose risulta oltremodo diffusa. Oggi viviamo in quella che, in senso generale, può essere chiamata l'epoca dell'indifferenza. Lo avvertiamo non solo da un punto di vista psicologico. Lo vediamo soprattutto nei vari modi in cui un atteggiamento indifferente può venire a imporsi: soprattutto su di un piano etico (il disinteresse per ogni cosa, che impedisce di trovare criteri di

6 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 52.

orientamento che guidino le scelte); su di un piano politico (nelle forme che può assumere oggi il qualunquismo); anche su di un piano religioso.

L'indifferenza esprime dunque, nella maniera più chiara, la condizione nella quale ci troviamo a vivere. Di più: essa sta al fondo delle altre malattie riguardanti il senso, alle quali in precedenza mi sono riferito. La filosofia, la consulenza filosofica, si trovano allora impegnate – se vogliono essere davvero all'altezza della situazione – a confrontarsi con tale condizione.

11. *L'indifferenza e le sue forme*

La malattia mortale, la malattia per la morte, è insomma quella che consiste nella perdita del senso di ogni cosa. L'ho chiamata "indifferenza". Ma vi sono a ben vedere due significati della parola "indifferenza". Da una parte essa indica un'assenza di distinzioni; dall'altra esprime l'emergere di un vero e proprio disinteresse nei confronti del tutto.

Il primo caso può non configurarsi necessariamente come un'esperienza negativa. Il secondo, invece, lo è sempre. Entrambi sono comunque caratterizzati dall'incapacità di gestire appropriatamente un rapporto. Si oscilla fra l'idea del legame come fusione e confusione, e quella della distinzione come separazione, senza che in questa separazione un elemento abbia incidenza sull'elemento correlato. Si determina così una situazione patologica. E dunque va recuperato il giusto equilibrio fra i termini coinvolti.

Ma perché l'indifferenza è una malattia filosofica in senso proprio? E perché oggi essa risulta così diffusa? Perché, in altre parole, proprio nell'epoca in cui sembra che tutto possa essere adeguatamente spiegato – proprio nell'età della scienza – si verifica il diffondersi di tale patologia?

L'indifferenza, come ho detto, riguarda la dimensione del senso, non già quella della spiegazione. È il venir meno del senso del tutto; è la convinzione che una cosa vale l'altra e che nulla, dunque, importa davvero. Per questa condizione alla fine del Settecento è stato coniato un nome destinato ad aver fortuna e trovar applicazione in molte esperienze dello spirito umano: il termine "nichilismo".

L'indifferenza, però, non è un esito casuale. Si tratta invece della conseguenza di un atteggiamento ben preciso, che viene portato alle estreme conseguenze e vissuto in maniera unilaterale. L'indifferenza è il risultato di un processo per il quale, se s'intende assumere uno sguardo filosofico, bisogna prendere le distanze da ciò che si vuole considerare. Ciò naturalmente impedisce al filosofo di essere prigioniero del contingente. Ma il suo sguardo, quello che consente di comprendere meglio uno stato di cose, è comunque uno sguardo distaccato. "Prendere le distanze" significa oggettivare una determinata situazione, esaminarla in maniera spassionata, concepirla in quanto tale: senza esserne coinvolti. Il rischio, in altre parole, è di perdere il contatto con quella stessa realtà che, pure, si sta considerando.

È, come si vede, il modo in cui procede la teoria. Ed è l'impostazione che lo sviluppo delle scienze, a partire dall'età moderna, ha fatto propria e portato alle estreme conseguenze: giustificandola nei termini di una programmatica "avalutatività" e frapponendo fra sé e il mondo, come strumentali diaframmi, sempre più complessi apparati tecnologici. Almeno fino a quando non è il mondo stesso a perdere d'interesse, nella misura in cui appare ormai trasformato in qualcosa di artificiale e, appunto perciò, di totalmente prevedibile.

L'unico interesse che rimane, alla fine di questo processo di distacco e di manipolazione, è dunque solo quello per ciò che delle cose io posso fare, per l'utile che ne posso ricavare. L'accento si sposta dunque da una realtà che è sempre più intercambiabile nelle sue componenti – basta appunto che alla fine vi sia un vantaggio per me – a me in quanto individuo e al mio utile. Il mondo diventa ai miei occhi indifferenziato e indifferente: basta solo che mi serva a qualcosa. Resto infatti, come unità di misura di qualsiasi valore, soltanto io.

Ma lo stesso criterio dell'utilità individuale – la quale, paradossalmente, finisce col perdere la specificità della relazione con quell'altro che, pure, può essermi utile – non è affatto in grado di motivare un vero e proprio interesse per ciò che è diverso da me. Non può farlo perché, in definitiva, proprio ciò che mi è utile risulta intercambiabile con qualsiasi altra cosa assolva allo stesso scopo. Basta solo che funzioni. Basta solo che sia efficace ed efficiente.

Ogni cosa dunque, considerata da questo punto di vista, rischia di veder annullate le differenze che la contraddistinguono da ogni altra, con cui pure è in rapporto. Essa è preferibile solo a seconda del suo grado di utilità. Al mio sguardo dunque, nell'ottica dell'uso che posso farne, tutto appare indifferente: pronto a essere annullato nell'atto del consumo.

Ma questa dimensione dell'indifferenza è destinata dal canto suo a estendersi. Io stesso, con il mio stesso interesse, possiamo venirci contagiati. Perché c'è un punto importante da non trascurare: il criterio dell'utilità offre magari una spiegazione, una spiegazione unilaterale, dei comportamenti umani, ma non dà loro un senso. E pertanto neppure il ricorso a tale criterio è in grado di liberarci dalla malattia dell'indifferenza.

12. Una possibile terapia

La genesi dell'indifferenza sta dunque nel distacco che la filosofia ha messo in atto per configurarsi come tale, e che la dimensione scientifica – sia nel suo carattere di avalutatività teorica, sia nel suo perseguimento di un utile ben preciso – ha ulteriormente sviluppato. Si tratta, certo, di una mentalità che oggi è comune, che risulta egemone. E dunque non stupisce se, considerati i suoi presupposti e i suoi esiti, l'indifferenza appare oggi una patologia così diffusa.

Possiamo guarirne? Può la filosofia aiutarci a farlo? Può offrirci un qualche antidoto, una qualche terapia, nella misura in cui essa stessa, con un suo particolare atteggiamento, è all'origine di tali processi?

La risposta a queste domande non dipende affatto da un gesto di buona volontà. Per essere adeguata tale risposta dev'essere autenticamente filosofica. Dev'essere teorica ed etica assieme.

Su di un piano teorico la terapia consiste nell'aprire nuove possibilità. Bisogna mostrare come sia riduttiva un'idea della relazione che la interpreta o come una confusa unione dei termini coinvolti, oppure come una loro conflittuale e irriducibile separazione. È opportuno rinunciare alla possibilità di riferirsi, come punto di aggancio, a qualcosa che viene assunto come immutabile ed eterno, e che come tale semplicemente s'impone. Diviene necessario considerare il rapporto tra universale e particolare al modo di una reciproca interazione. Bisogna insomma pensare e vivere la relazione come un legame tra differenti. Ma questi differenti, proprio attraverso la relazione, sperimentano e sviluppano la propria diversità: senza

però giungere mai, soltanto, né a fondersi indifferentemente, né a contrapporsi in maniera violenta.

Da un punto di vista etico ci vuole poi lo specifico riconoscimento del fatto che la relazione con altro è qualcosa d'interessante, non già d'indifferente. Va compresa cioè la presenza in atto di una motivazione che m'induce a cogliere il senso delle cose. Ciò avviene solo se non si perde il primato del legame rispetto a ciò che il legame stringe, e se si conserva la consapevolezza che la connessione, il logos, precede sempre i termini isolati (che sono appunto isolati rispetto alla loro connessione). In tal modo possono essere messe in opera relazioni motivate ed è possibile approfondire, nella varietà delle loro forme, le diverse motivazioni che animano di volta in volta le singole azioni: senza, di nuovo, considerarle in maniera indifferenziata, ma valutandole e giudicandole.

Questo è dunque il modo in cui può essere affrontata la malattia dell'indifferenza e i suoi strascichi nichilistici. Cambiare mentalità, rispetto ai modi di pensare che comunemente prevalgono, è compito di una filosofia nuova, che è teorica ed etica insieme⁷. Non si tratta però solo di riattivare alternative credibili per una filosofia oggi bloccata, aporeticamente, in quel vicolo cieco in cui è stata condotta dagli sviluppi della scienza moderna. Ciò rappresenta anche lo sfondo all'interno del quale è possibile e può venir motivata, nel suo svilupparsi in maniera buona, l'attività di consulenza filosofica.

13. *Quello che la consulenza filosofica è e quello che può essere*

Ho finora chiarito in che modo si può configurare una consulenza filosofica adeguatamente fondata. Per farlo ho dovuto approfondire la struttura della filosofia, la sua genesi, il suo carattere ambiguo. Ho mostrato lo sfondo e le condizioni per cui l'indagine filosofica può essere all'altezza del proprio tempo. Ho indicato le principali malattie del pensiero, soprattutto quelle che in epoca contemporanea risultano conclamate, e le terapie che alla bisogna possono essere seguite.

Da quanto ho detto è emerso quello che la consulenza filosofica è e, soprattutto, quello che può essere. In particolare: quello che può essere nell'attuale contesto in cui ci troviamo a vivere e a pensare. Posso enunciare le mie tesi in maniera schematica:

1. La consulenza filosofica non è la mera riproposizione di una prospettiva filosofica o di un modello di pensiero sperimentato nel passato (come ad esempio quelli relativi alla cura di sé, o a specifici esercizi spirituali). Il riferimento a tale modello può servire certamente per recuperare altre possibilità per la filosofia, al di là di quelle che la riducono a una funzione meramente epistemologica. Ma non è possibile applicare alla dimensione odierna, così radicalmente diversa, stili di vita e modi di pensare relativi a contesti del passato.
2. La consulenza filosofica non è una terapia per persone affette da disturbi psicologici, neurologici, comportamentali. Queste persone devono essere curate con i metodi della psicologia, della psichiatria, della psicoanalisi. La consulenza filosofica si ri-

⁷ Per un ulteriore approfondimento di questi temi mi permetto di rinviare al mio libro *Teor-Etica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

volge piuttosto a persone che hanno bensì difficoltà nel loro equilibrio vitale, ma che sono convinte di avere in se stesse, nel loro io cosciente, le condizioni e la forza per risolverle in maniera autonoma. L'autonomia del consultante è infatti il presupposto perché possa realizzarsi un'effettiva consulenza. Nei casi di gravi difficoltà e disagio del consultante, che impediscono il cammino di elaborazione autonoma dei suoi problemi, questi dev'essere indirizzato da un altro tipo di specialista.

3. La consulenza filosofica non è una procedura, non è l'elaborazione di specifiche ricette, bensì è la messa in opera di uno stile di vita e di pensiero, o meglio, di vari stili di vita e di pensiero, da considerarsi al plurale: quelli, appunto, che sono propri della filosofia. Si tratta di stili che risultano imparentati fra loro, che hanno – come avrebbe detto Wittgenstein – “un'aria di famiglia”. Tutti, comunque, trovano origine in una capacità di distacco da ciò che preme e opprime nella vita quotidiana.
4. Dato che non si tratta in questo caso di fornire ricette di pronto uso, la consulenza filosofica, ripeto, non dà soluzioni che possono meccanicamente essere applicate, né individua procedure più o meno standardizzate da seguire alla lettera. Certo: è possibile indicare alcuni passaggi che ne favoriscono lo svolgimento. Essi sono: aiutare il consultante a mettere a fuoco il suo problema; porre rispetto a tale problema le opportune domande; praticare il giusto distacco nei confronti di esso, ma senza perdere il contatto con le cose; innestare in questo modo la possibilità di orientarsi nell'esperienza; vedere il problema da molteplici punti di vista; far emergere le possibili soluzioni. Ma nella sua struttura, per i suoi obiettivi, riguardo al suo modo di operare, la consulenza filosofica si configura piuttosto come un insegnamento. Di più: è un insegnamento che si compie anzitutto con l'esempio. S'insegna infatti con l'esempio ad affrontare i problemi e a risolverli, assumendo uno sguardo nuovo, mostrando che c'è sempre un'ulteriore possibilità, e che questa possibilità il consultante la può ricercare e praticare autonomamente nella sua vita. La filosofia, come direbbe Nietzsche, è infatti capacità di vedere le cose come se fosse sempre la prima volta.
5. Insomma: tenendo conto di tutti questi aspetti possiamo affermare che la consulenza filosofica si presenta come una *propedeutica alla decisione* che il consulente deve prendere riguardo al suo disagio e ai modi di contrastarlo. La decisione di fondo che egli deve prendere è, a ben vedere, quella relativa alla non indifferenza del mondo. In questo suo percorso è coadiuvato dal consulente, che lo accompagna nel suo cammino e interagisce con lui attraverso la metodica dell'insegnamento e dell'esempio. La decisione che il consultante è in grado di prendere, proprio nel suo carattere autonomo, è non solo lo sfondo, ma anche l'esito dell'attività di consulenza: è la dichiarazione in atto che la terapia è riuscita.

14. Conclusione

Ancora molto ci sarebbe da dire riguardo al modo in cui la consulenza filosofica si può sviluppare e, insieme, al vero e proprio *luogo* in cui tale pratica si svolge. Si tratta, a ben vedere, dell'ambito della comunicazione; si tratta della forma del dialogo. Su tali argomenti,

però, ho già scritto e mi permetto dunque di rinviare ai miei testi⁸.

Un'ultima cosa resta comunque da sottolineare a questo proposito. La comunicazione, il dialogo, non sono qui semplici strumenti da usare per giungere a un certo risultato. Sono invece luoghi, appunto, dimensioni da abitare, al cui interno si può realizzare un'intesa creativa e motivata.

Questo insomma è il punto sul quale voglio concludere. Nel colloquio, attraverso l'intesa, con lo scambio creativo di punti di vista, è possibile sperimentare qualcosa di nuovo. Insieme. La terapia per le malattie del filosofare, in altre parole, è a vantaggio non solo del consultante e del suo disagio, ma dello stesso consulente. Attraverso il dialogo, infatti, egli impara a tenere sotto controllo i problemi che sono propri della filosofia stessa, a trasformare il suo veleno in medicina. Di più: rende attuale tutto ciò, e dunque lo rende vero.

8 A. Fabris, *Etica della comunicazione*, Carocci, Roma 2006; Id., *La scelta del dialogo. Breviario filosofico per comunicare meglio*, Edizioni Messaggero, Padova 2011.



Federica Giardini

IL PENSIERO DELL'ESPERIENZA Per una restituzione della realtà

ABSTRACT: *Thinking experience. Towards the restitution of reality*

Philosophy has to undergo a renewed investigation of its possible contributions, in contemporary times. In fact, the subjectivation processes cannot be considered according to the previous order, the one distinguishing between private and public realms; between ethics and politics; among science, technology and religion. In the last decade a general recovery of the material (or real) dimension of human subjectivity is claimed from very different positioning. This text assumes “thinking experience” as a starting point both to reconsider the philosophical dilemmas in Twentieth century philosophy and to update the contemporary challenges, in order to develop some first relational practical and discursive modes.

Key words: private and public dimensions, ethics and politics, neo-realism and materialism, experience

Cosa ha da dire la filosofia nel panorama contemporaneo? Oggi che i processi di soggettivazione, il divenire soggetto, tra privato e pubblico, hanno conosciuto una trasformazione radicale; oggi che i confini di ciò che per secoli è stata definita come dimensione pubblica sembrano più rispondere a una geometria non euclidea – un piano senza esterno ed interno distinguibili; oggi ancora che le figure normative della vita associata (una per tutte, nella tradizione europea nata dopo la Seconda Guerra mondiale, il lavoro) – non riescono più ad assolvere alla loro funzione; oggi, ancora, che etica e politica non riescono più a definirsi come campi distinti e correlati nello sviluppare il tessuto regolativo che orienta l'essere umano; oggi infine che scienza, tecnica e religione, più che assolvere a compiti sociali distinti e specifici, sembrano intervenire a saturare il vuoto lasciato dal disfacimento di altre facoltà umane? Da tempo è maturata l'esigenza – dal ritorno di paradigmi quali il materialismo o un neorealismo – di tracciare una differenza fondamentale, quella tra pensiero del pensiero e pensiero della realtà. Pur diffusa, questa esigenza non procede da un'analisi comune dello stato della questione. Il lemma che viene qui scelto è quello di “pensiero dell'esperienza” che, permettendo una lettura genealogica delle trasformazioni del presente, offre alcune indicazioni di metodo.

1. *Diagnosi del Novecento. La fine delle ideologie e il ritorno delle grandi narrazioni locali*

Sulla perdita novecentesca dei paradigmi onnicomprensivi, in grado di unificare e articolare tutti gli aspetti della vita umana ed associata, le pagine che ci consegna Hannah Arendt possono essere prese come diagnosi definitiva: l'impresa unificante che rende disponibile

intelligibilità e praticabilità su scala collettiva è possibile a un costo altissimo, la perdita della realtà e di una capacità unicamente umana, la capacità di farsi inizio. In merito Arendt ci consegna filosoficamente gli effetti e il funzionamento dell'ideologia antisemita nazista. L'immutabilità dell'idea di vero e giusto, perorata da Socrate, assume qui una funzione sinistra: la distanza dalla mutevolezza delle vicende umane, anziché apparire come una garanzia al di sopra delle parti, diventa lo strumento di disprezzo dei singoli, di ciò che può risultare dall'esperienza, di costrizione a vivere in una regione rarefatta. Determinata dalla retorica e dalla persuasione di massa, l'idea fissa dell'ideologia ha la pretesa di validità che Socrate attribuiva al cielo delle idee, stelle fisse che orientano l'azione e il valore umano. Nessun movimento è previsto, se non quello del passaggio da una premessa a una conclusione e le contraddizioni che la realtà presenta vengono assorbite e neutralizzate quali stadi da superare: esiste qualche coscienza cui ripugna uccidere degli innocenti? Si tratta di una coscienza che non ha ancora correttamente inteso la vera idea e il vero fine dell'epoca.

L'ideologia che procede attraverso l'indottrinamento della propaganda serve a «staccare il pensiero dall'esperienza e dalla realtà» e, quando organizzata in una visione totalizzante del mondo, pretende per sé una costruzione del discorso logica e scientifica. Chi non aderisce sta contraddicendo se stesso, è questa la costrizione interiore che Arendt individua come il danno più devastante. Sottomettendosi alla tirannia della logicità e prestando fede, letteralmente, alla pretesa avanzata dall'ideologia di essere un ragionamento rigoroso e scientifico, l'individuo

[...] rinuncia alla sua libertà interiore (come rinuncia alla sua libertà di movimento quando si inchina a una tirannia esterna) [...] così la forza autocostrittiva della logicità è mobilitata affinché nessuno cominci a pensare, un'attività che, essendo la più libera e pura fra quelle umane, è l'esatto opposto del processo coercitivo della deduzione [...] l'autocostrizione del pensiero ideologico distrugge tutti i legami con la realtà¹.

È per via del tragico antecedente di una narrazione totalizzante, che negli anni Ottanta del Novecento un filosofo come Jean-François Lyotard può salutare come un progresso la fine delle grandi narrazioni: il “noi Europei” non è più in condizione di arrogarsi la pretesa di una narrazione – come quella dell'Illuminismo – che formulata da una parte riguarda la libertà di tutti. La pretesa di una parola universale, che stabilisce i principi e attua la norma di un individuo libero ha conosciuto sviluppi e metamorfosi che non hanno fatto altro che smentirne le buone intenzioni. Accusare il colpo significa “elaborare il lutto” dell'unanimità, di un noi omogeneo per l'essenziale che, assunta la posizione di chi enuncia i principi fondamentali della convivenza, progressivamente include i resti – popoli e individui – che ancora non godono dei diritti previsti. Pur non potendo anticipare che la sua raccomandazione – non ignorare l'esito tragico della pretesa universalistica e normativa che è stata la Shoah – può essere scavalcata per riprendere esattamente l'impianto di una nuova grande narrazione che avanza nuovamente la preminenza dell'Occidente², tuttavia, quando scrive, Lyotard sta già assistendo ad alcuni sviluppi che intervengono nelle fratture dell'impresa occidentale: «la

1 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* [1948], Einaudi, Torino 2009, p. 648.

2 Esempio è il caso di Francis Fukuyama *La fine della storia e l'ultimo uomo* [1992], Rizzoli, Milano 2003.

resistenza di quella che chiamerei la molteplicità dei mondi di nomi, la diversità insormontabile delle culture»³. Questa diversità insormontabile tuttavia – e qui Lyotard ha la capacità di prevedere almeno una delle tendenze dei decenni successivi – anziché istituirsi come relazione tra posizioni di parola molteplici, tende a costruirsi in identità contrapposte che raccontano a loro volta narrazioni unificanti, definite secondo i confini nazionali, omogenee al proprio interno, per lingua, *ethos* e per religione. Il problema contemporaneo consiste dunque proprio in questo: che l'Occidente abbia perso la prerogativa di esercitare una pretesa, che presentava come legittima, per le vie della ragione e della forza, non significa che *la pretesa stessa* sia andata perduta.

2. *Quando vero e falso sono costruiti*

L'alternativa che nasce dalla consapevolezza di cui Lyotard si fa interprete non è tuttavia una via d'uscita ai problemi posti dal contemporaneo. La seconda metà del Novecento vede infatti affermarsi l'idea di derivazione nietzscheana che ciò che si presenta come universalmente valido sia in realtà costruzione sociale, culturale e per giunta parziale – dettata dagli interessi di una parte. Non va dimenticato che originariamente la motivazione di tale approccio è stata quella di una demistificazione quale spazio per una ricerca di maggiore verità e giustizia: valori e giudizi non corrispondono alla realtà, sono effetti linguistici, i concetti di vero, di giusto, di buono, sono in realtà troppi della retorica. Il fatto che conoscenza e morale non siano vincolate alla realtà ma arbitrarie, non le rende per questo meno costrittive. Lo stesso concetto, trasmesso di generazione in generazione, si consolida, acquista l'apparenza di una necessità e diventa vincolante, parola che lega, per la comunità. Tuttavia, conclude Nietzsche: «l'indurirsi e irrigidirsi di una metafora non garantisce assolutamente nulla quanto alla necessità e all'esclusiva legittimità di detta metafora»⁴.

Sulla scorta di Nietzsche, Michel Foucault individua nei processi sociali e culturali, l'"ordine del discorso", un ordine che si avvale dei saperi per distribuire, di epoca in epoca, valori e posizioni⁵. È nota la ricerca foucaultiana sulla costruzione della follia a opera delle discipline mediche, una costruzione che si avvale del linguaggio scientifico tanto quanto giuridico. Verità e giustizia intrattengono rapporti stretti, se non necessari, fin dagli inizi della tradizione occidentale, chi sa dire il vero saprà anche essere giusto. In epoca moderna, nota Foucault, questo legame assume la consistenza delle istituzioni: quelle volte a regolamentare la giustizia e quelle socialmente qualificate a enunciare la verità si incontrano, il tribunale e l'uomo di scienza collaborano. Alla luce di queste considerazioni storiche persino l'appoggio "duro" alla pretesa di verità, la "prova" che risulta in laboratorio, la prova che viene prodotta in tribunale, assumono tratti che chiamano a indagare i processi attraverso cui vengono stabiliti i criteri per i quali una serie di osservazioni o di argomentazioni assumono il valore

3 J.-F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini* [1986], Feltrinelli, Milano 1987, p. 40.

4 F.W. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale* [1873], in Id., *Verità e menzogna*, Rizzoli, Milano 2009, p. 135.

5 M. Foucault *Nietzsche, la genealogia, la storia* [1971], in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 5-6.

di convalida e di legittimazione di quanto si va asserendo e delle relative conseguenze⁶. La prova non ha solo il potere limite di dare la vita e la morte, ma anche quella, forse meno tragica ma non meno efficace nelle vite singolari, di distinguere chi è sano da chi è malato – pensiamo alle classificazioni dell'Organizzazione Mondiale della Sanità che, modificando una riga del loro rapporto, determinano la definizione di una malattia quale “pandemia” e provocano campagne governative che invitano tutta la popolazione a vaccinarsi, in quanto tutti e ciascuno “potenzialmente malati”.

Se accettiamo il disinganno su cui ci ha instradato Nietzsche e che Foucault ha precisato, dobbiamo allora ritenere che, quando si tratta di giustizia, la verità è solo il travestimento retorico e concettuale della parte che ha avuto la meglio? Oppure, viceversa, dobbiamo pensare, con Hannah Arendt, che nella vita associata la verità non può avere luogo: o si rifugera nello sdegno per la mutevolezza degli affari umani oppure uscirà sconfitta dall'esercizio del potere e delle sue sanzioni? La verità sarebbe insomma impotente e il potere sarebbe destinato a essere ingannevole? L'alternativa non è questa.

3. Sul dualismo fatti linguaggio. Ritorno all'enigma originario

È agli inizi del Novecento che la relazione fatti-linguaggio appare un'impensabile per la filosofia. La fenomenologia è quella corrente filosofica che ha messo al centro l'esperienza, è scienza dei vissuti della coscienza – così è da intendersi l'esperienza – che si rivelano nel momento in cui pensa se stessa. C'è poi un atto di coscienza privilegiato, la percezione – percepire una cosa spaziale, un cubo ad esempio – che restituisce i fenomeni “in carne e ossa”. Ancora più in particolare, fra tutti gli atti di percezione, quello privilegiato è il vedere. Tuttavia, l'esperienza dell'altro non può però essere ridotta a vissuto, è un'esperienza peculiare. E questo per almeno due motivi: da una parte, se la coscienza rimane chiusa nel rapporto che ha con se stessa e con i propri vissuti, l'esperienza dell'altro non è possibile, l'ego potrebbe confondere l'altro con una sua fantasia, con l'immaginazione di un duplicato di se stesso. Dall'altra, con l'atto di percezione si coglie sì l'altro nel suo esistere indipendentemente dall'ego, ma se ne coglie solo il corpo fisico, cosa che non restituisce l'essenziale. Per arrivare a una vera e propria esperienza dell'altro è necessario passare a un livello interpretativo, attraverso l'“empatia” che è un atto di attribuzione di senso, per il quale si arriva a coglierne anche la psiche. Così facendo sembra però che tale esperienza non rispetti i requisiti – autoevidenza della coscienza a se stessa in tutti i suoi atti e vissuti – che conducono a una conoscenza rigorosa, ci si trova piuttosto in un ambito di conoscenza per congetture. Quel che vale per l'esperienza in generale si infrange sullo scoglio dell'esperienza dell'altro che Husserl è costretto a considerare «un enigma oscuro e francamente doloroso»⁷. L'altro non si fa sussumere e esaurire negli atti di coscienza, non può essere percepito in modo esaustivo, mantiene una faccia nascosta, quella psiche che eccede il corpo fisico esteso e mobile nello spazio. È allora necessario passare a un livello interpretativo che non ha il valore dell'atto percettivo.

6 M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France [1974-1975]*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 17.

7 E. Husserl, *Logica formale e logica trascendentale*, Laterza, Roma-Bari 1966, p. 295.

È questa una difficoltà di prim'ordine al cui emendamento ha provveduto la stessa filosofia del Novecento, quella che va sotto il titolo generale di "svolta linguistica"⁸. Per gli autori che mettono al centro il linguaggio, la "Quinta meditazione" di Husserl incorre in aporie insolubili perché pensa l'esperienza nei termini dell'evidenza percettiva e manca la componente linguistica, e più in generale intersoggettiva, che non è un approdo bensì la condizione stessa dell'esperienza. In effetti ridurre l'esperienza al vissuto e alla visione condanna la conoscenza ai limiti del visibile, di ciò che si dà con evidenza, di ciò che può essere definito alla stregua di una cosa spaziale, un corpo discreto collocato nello spazio, fosse anche quello mentale della coscienza. A ragione il Novecento filosofico ha messo in dubbio questo processo per il tipo di pratica conoscitiva che prospetta: una pratica solipsistica, in cui la verifica del valore dell'esperienza spetta a un'unica coscienza, quando invece – come Husserl stesso delinea nella sua ultima opera, *La crisi delle scienze europee* – la conoscenza è un'impresa collettiva, intersoggettiva. L'esperienza soggettiva, il fatto che sia dotata di evidenza, non può valere come punto di partenza per la conoscenza e per la sua organizzazione in un sistema teorico, poiché qualsiasi esperienza è strutturata e orientata, quanto al senso che le si attribuisce, dal contesto sociale e culturale in cui ci si trova. Non esiste dunque un "in carne e ossa" dell'esperienza, esistono piuttosto le possibilità che il linguaggio offre⁹.

Ridurre l'esperienza al linguaggio, d'altra parte, implica numerose perdite. Significa rendere l'esperienza superflua, entrare nell'ordine metaforico del discorso, abbandonando quello metonimico in cui il linguaggio «si autolimita e esce fuori da sé»¹⁰. Significa infatti perdere il valore contraddittorio e di smentita che l'esperienza stessa può portare rispetto all'ordine dato, e privarsi della consistenza e dell'autorità che la propria posizione può acquisire in virtù della competenza sulla propria esperienza. Significa privarsi della possibilità di scombinare e ricombinare i nessi che rendono conto di quell'esperienza nell'organizzazione della conoscenza, e privarsi della distanza che una posizione può prendere rispetto all'ordine esistente.

Le perdite sono dunque di ordine sia teoretico sia politico. Ridurre l'esperienza agli stati di coscienza o alla percezione, significa poggiarsi su un'evidenza guadagnata in solitaria, a dispetto della consistenza del reale, riducendosi a una "metafisica della presenza" che condanna alla perdita dell'esperienza dell'altro in carne e ossa. Lasciare tutto il campo al senso, al linguaggio, come interpretazione e comunicazione, implica che l'"in carne e ossa", il dato con le sue resistenze, viene assimilato in una sorta di rinnovato idealismo che, sebbene prag-

8 Karl Otto Apel, proponendo una concezione linguistica dell'evidenza, riassume così il problema: «Husserl non ha considerato il contesto linguistico dell'interpretazione dell'evidenza fenomenica come un a priori [...] L'evidenza fenomenologica nel senso di Husserl non è, dunque, già verità; il concetto di verità, infatti, include già sempre anche il postulato della validità intersoggettiva dell'interpretazione del mondo e di sé linguisticamente data» (*Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale* in a cura di G. Vattimo, *Filosofia* '88, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 17-18). La fenomenologia husserliana è dunque carente della dimensione intersoggettiva perché trascura l'orizzonte linguistico e comunicativo che da allora ha preso definitivamente piede (cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* [1981], il Mulino, Bologna 1987).

9 J. Scott, *Experience* in J. Butler, J. Scott, *Feminist Theorize the Political*, New York, Routledge 1992, p. 34.

10 L. Muraro, *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia* [1981], manifestolibri, Roma 1998, p. 57.

matico, perde la materialità dell'esperienza e si vota al nichilismo di un mondo che esiste solo come costruito umano.

4. *L'altro, l'altra in carne e ossa. Esperienza speciale o paradigmatica? Per un'ontologia della relazione*

A non emendare ma a prendere sul serio l'intralcio e la promessa dell'esperienza dell'altro, che tipo di conoscenza si configura? Come si dispone la relazione tra conoscenza ed esperienza? Muta innanzitutto la disposizione iniziale del problema: l'esperienza dell'altro come tale non è possibile perché è già da sempre avvenuta. Non è l'esperienza dell'altro a doversi iscrivere in leggi dell'esperienza già date, ma piuttosto è l'esperienza stessa in generale a essere costituita da e in una relazione – irriducibile ai modelli della percezione d'oggetto e all'orizzonte intersoggettivo linguistico-comunicativo indifferenziato. In altri termini, non si può parlare propriamente di esperienza dell'altro, poiché il punto d'avvio di tale esperienza non è un soggetto che pone un oggetto o entra in relazione con un altro soggetto già costituito, ma è la relazione stessa. Insomma, senza la relazione, relazione dotata di consistenza corporea, non vi sarebbe esperienza possibile. È da qui che le incongruenze dell'esperienza dell'altro, il modo in cui la fenomenologia lega l'esperienza alla relazione, e il problema del linguaggio, si ricombinano

Corpo (o fatti) e linguaggio diventano allora nomi che separano e astraggono quel che è invece un gioco di relazioni; e in effetti l'esperienza è una questione di relazioni. Caratteristica della fenomenologia, nelle parole di Husserl, è di essere una “scienza eidetica materiale”, che tratta cioè dei concetti e contenuti concreti forniti dall'esperienza e che dunque non può risolversi in un puro procedimento logico-deduttivo. La fenomenologia non è una teoria in senso tradizionale, un sistema internamente coerente che si costituisce attraverso un procedimento deduttivo che parte da assiomi, da assunzioni di principio per elaborare definizioni e proposizioni secondo un crescente grado di generalizzazione. Piuttosto si configura come una concezione strutturale della conoscenza, là dove per struttura si intenda la possibilità di cogliere i nessi essenziali che individuano e connettono i diversi momenti del processo esperienziale. La conoscenza sarebbe dunque un processo d'esperienza di cui vengono individuate e ordinate le relazioni che lo costituiscono.

Quando si tratta dell'ordine dell'esperienza Husserl distingue tra “generalizzazione” e “formalizzazione” che non è un ordinamento gerarchico tra generi sempre più ampi, prevede dei salti – porta come esempio le essenze, rosso, triangolo etc. che prendono il «titolo categoriale “essenza”, che non ha affatto per esse, e per nessuna di esse, il carattere di un genere»¹¹. Questa distinzione, che iscrive Husserl in una certa discussione della filosofia classica sugli universali, ha un legame con la distinzione tra ordine metaforico e ordine metonimico del discorso: il registro del metaforico permette di superare

11 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi 1965, vol. I, p. 33.

il livello dell'esistente e di operare connessioni tutte interne a un ambito autoreferenziale, mentre il registro metonimico permette di mantenere un rapporto con l'esperienza e con le smentite che porta a un pensiero solo basato sul procedimento astrattivo, logico-deduttivo:

Se il linguaggio è capace di ridire il mondo, se è possibile mettere le parole in rapporto con le cose, prima che ad una loro messa in corrispondenza (la cui definizione ha sempre generato aporie) prima che ad una intenzionalità (messa in iscacco dal linguaggio stesso), lo si deve forse a quella prossimità di parole e cose che si stabilisce sulla direttrice metonimica. [...] Nel procedimento metonimico [...] le parole non tendono a rendere superflue le cose. [...] Alla direttrice metonimica appartengono anche quegli aspetti del linguaggio per cui questo si autolimita ed esce fuori di sé¹².

Mentre la generalizzazione produce una scienza esatta – che però non riesce a contenere in sé l'esperienza di relazione per eccellenza, l'esperienza dell'altro – la formalizzazione produce una «scienza morfologica»¹³, un sapere più preciso nel cogliere le relazioni e più ampio negli ordini di esperienza che considera. Ora, tenendo conto della dimensione storica dell'esperienza e delle relazioni che la costituiscono, va fatta una precisazione. Le parole possono diventare metaforiche, perdere consistenza, nel momento in cui si allenta il nesso con il corpo dell'esperienza, in questo caso emerge la distinzione tra conoscenza e sapere: nel nesso oppositivo che li lega, la forma si dà allora come ciò che allontana dalla consistenza materiale dell'esperienza.

La morfologica, forma del pensare secondo corpi, relazioni e azioni, crea le proprie forme, i propri nomi, in modo non astrattivo. Viene così a generarsi un ordine di connessioni che tiene conto della complessità materiale dei corpi che sono costituiti e costituiscono le relazioni. Dare forma all'esperienza, disporla in un ordine, è una dinamica relazionale, che si crea e si ricrea, nella consistenza e nell'intensità di corpi implicati. Le disposizioni dell'esperienza nel pensiero sono così costituite nella costituzione della propria soggettività, e nella libertà di movimento che una critica pratica e politica all'ordine esistente delle relazioni può generare, nel distruggere e nel rigenerare nuove connessioni.

L'esperienza è dunque qualcosa di più e di meno delle parole che possiamo dire, ha certo bisogno di essere pensata, detta, comunicata, ma non si risolve nei discorsi. Dire l'esperienza è figura di un "fuori sesto", di un mancato allineamento. Come talvolta accade nelle giornate di sole, maneggiando un oggetto di vetro, così nello scambio con altre, altri, accade che abbiamo dei ritorni di luce: c'è qualcosa che rende il mondo – la porzione del pensabile, la portata del possibile – improvvisamente più grande. Il bagliore di un pensiero dell'esperienza non è dato, non dura per sempre, è momentaneo e impegnativo. Non è infatti in gioco soltanto chi ascolta, chi ne è destinataria. È soprattutto capacità di ciascuna e ciascuno di trovare la posizione adeguata perché quel bagliore avvenga. Pensare l'esperienza, cercare quella momentanea giunzione, non si risolve dunque in un lavoro di critica. Se c'è da disfare le posizioni obbligate in cui ci troviamo, c'è anche da recuperare un margine di movimento, ma non solo. È un lavoro che inaugura un cammino di ricerca che coinvolge tutto quello che ci capita. L'esperienza porta dissesto nelle parole correnti, ci rimette continuamente in gioco,

12 L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., pp. 56-57.

13 J. Derrida, *La scrittura e la differenza* [1967], Torino, Einaudi 1990, p. 242.

perché il senso della realtà è un compito da realizzare. È così che l'appello a un pensiero dell'esperienza indica una ricerca che apre campi di contesa sul senso delle relazioni nel mondo in cui viviamo. E questo fino ai gesti più ordinari del quotidiano, che sono sottratti all'insignificanza e si trasformano in un nuovo inizio, per ripensare il mondo intero, per combattere la frammentazione e la delega delle competenze su quello che ci riguarda così da vicino o per trovare altre pratiche qui e ora.

5. *Pensare l'esperienza come pratica civile. L'altra, l'altro imprevisi dalle grandi narrazioni*

Quando pensiamo allo scambio comunicativo, il senso di sé non riguarda tanto e soltanto la rappresentazione che ci facciamo di noi stesse(i), quanto una dimensione più fondamentale, la posizione che tradizione, abitudini, divisione dei ruoli e dei compiti, ci assegna: destinatarie di enunciazioni e contenuto di enunciati altrui. La rappresentazione di sé eccede lo scambio effettivo tra parlanti, rimanda a un'altra scena che determina chi parla e come, chi prende parola e chi parla soltanto.

Se leggiamo i libri di storia, i manuali di letteratura, di filosofia, insomma tutto ciò che costituisce il canone occidentale, la tradizione che dovrebbe dare un senso a chi siamo e da dove veniamo, anche attraverso le diagnosi di fallimenti, scopriamo il più delle volte che nessuna donna sembra aver preso parte a questo percorso di formazione millenario, nessuna donna di scienza, di lettere, rare le donne capaci di governare – che comunque non cambiano la percezione generale di un'assenza. Va però registrata una prima evidenza documentaria. Non è infatti corretto dire che le donne sono semplicemente assenti dal canone occidentale, sono piuttosto presenti in alcuni e non rari casi: ogni volta che il discorso maschile parla di loro. Prendiamo ad esempio la rassegna del pensiero filosofico occidentale che va da Platone a Derrida¹⁴: vediamo all'opera una "partizione dell'enunciazione", da una parte il filosofo, lo scienziato, lo storico, il politico, che parla e, dall'altra, la donna, le donne, che sono parlate, sono oggetto di disquisizioni, che siano discriminatorie o di generosa concessione. In ogni caso, chi parla, chi racconta e sistema il mondo in un ordine, non è una donna.

La donna (il folle) lo straniero. Questi gli altri dell'Occidente. Che l'Occidente, per volontà o per forza, abbia abbandonato la pretesa di essere la parte dell'umanità che parla per tutti, produce uno spazio in cui sono venute in chiaro tendenze diverse, talora contrapposte.

La prima è la ripresa dei racconti identitari, dove il "noi", il soggetto della narrazione, intrattiene un rapporto perlomeno duplice con la propria storia. Il noi della storia raccontata è insieme appena nato e antichissimo, nasce con il retrocedere della presa universalizzante sulla propria cultura e, per rispondere alla domanda, "chi sono, se non sono un personaggio della storia raccontata da altri?" fa ricorso a tempi pregressi, alla tradizione. La tradizione inventata è una tradizione nuova, la continuità invocata è fittizia, il passato è selezionato in funzione delle esigenze di convivenza e di conflitto e, proprio perché il rapporto tra passato e presente si presenta come lineare e continuo, la tradizione si esplica e si realizza nella sola modalità della ripetizione: il passato rimanda un'immagine immutabile che va semplicemen-

14 Cfr. F. Collin / E. Pisier / E. Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida*, Plon, Paris 2002.

te riapplicata al presente¹⁵. La seconda nasce dal non saper indicare positivamente cosa si possa dire, una volta elaborato il lutto del “noi europei”. Indica, come atteggiamento disponibile e responsabile, l’abbandono della pretesa di un’umanità unanime, e la sua indicazione può ben valere per l’Occidente, per le tante culture che sotto tale nome hanno condiviso alcuni principi. Ma che cosa può significare rinunciare a un soggetto coeso, che avanza pretese universalistiche su altre culture, per una cultura che non ha condiviso le vicende occidentali? È il problema che si pone un gruppo di intellettuali indiani, riuniti sotto il nome di *Subaltern studies* che, tra fine Novecento e primi anni del ventunesimo secolo, affronta il problema della presa di parola e della narrazione per le culture non occidentali. Per Dipesh Chakrabarty, l’Europa non è più l’avanguardia illuminata che guida l’umanità intera verso il progresso, è piuttosto una “provincia” tra province, che non fanno più riferimento a un centro o a un vertice. E tuttavia lo spazio che così si libera non è già lo spazio per una libera presa di parola e di narrazione¹⁶.

6. Il conflitto. Liberare l’esperienza

L’esperienza può diventare un libro vivente da leggere, eppure il compito non è immediato e nemmeno evidente. Sembrerebbe semplice, dato che ciascuno e ciascuna è immersa nell’esperienza – il corpo guarda, è affetto da piaceri e dispiaceri, agisce – ma quel che accade non produce immediatamente significato e neanche *un* significato univoco. Da una parte, il lavoro per liberarsi da parole già dette, che non rendono giustizia a quel che accade effettivamente, è un lavoro continuo e, dall’altra, non tutto ciò che ci accade trova immediatamente le parole per dirsi. Tanto più che il linguaggio ci precede, ci accoglie alla nascita, parlato da altri, e vi entriamo attraverso un apprendistato che si svolge attraverso le relazioni di cui abbiamo bisogno per vivere.

Luisa Muraro racconta della sua esperienza di maestra e degli intoppi che si incontrano quando si cerca di liberare il senso delle cose dalle stratificazioni di significati, da luoghi comuni e stereotipi: un prato non sembra poter essere altro che verde e la vita meno che bella. Sembrerebbe che il vuoto non sia disponibile e che, quando si cerca di liberarsi da un vestito di parole già dette, sorge il bisogno di appoggiarsi ad altre parole già dette, quelle che, in questo caso, mettono perlomeno in discussione i legami più consunti e inappropriati tra cose e parole. Perché questa resistenza? Perché non è semplice, quando promette la libertà, fare a meno di immagini depositate, di parole consumate?

La paura della sovversione c’è anche nei confronti del linguaggio [...] così facendo uccidevo un’anima, una stereotipata anima arcaica che era per loro la figura della cultura, caduta la quale altre non ne sorvegliano a impedire che venissero in triste risalto i muri della nostra aula e i casoni del loro quartiere¹⁷.

15 E.J. Hobsbawm, *Come si inventa una tradizione* [1983] in E.J. Hobsbawm / T. Ranger (a cura di), *L’invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987, pp. 3-4.

16 D. Chakrabarty *Provincializzare l’Europa* [1999], Meltemi, Roma 2000, pp. 16-17.

17 L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., pp. 86-88.

Accusare il colpo della realtà – con tutto che promette di liberarsi da quel che ci imprigiona, da quel che ci rende strumenti di scopi che non necessariamente sono il meglio per ciascuno e ciascuna, che ci permette di ripartire dal punto fermo di quel che ci succede *veramente* – non è un’impresa trionfale, non somiglia in nulla alla spontaneità leggera. Il fatto è che l’ordine simbolico, l’ordine sociale e i saperi che lo sostengono, non è una mera impresa di repressione, anzi, risponde proprio all’esigenza di dare senso alle singole vite, come abbiamo visto con le grandi narrazioni. Stare al proprio posto, svolgere il ruolo del personaggio che ci è stato assegnato nell’intreccio, ci conforta, ci orienta.

Perché il linguaggio possa accusare il colpo della realtà, è necessaria la politica. E per politica dobbiamo intendere, insieme a Hannah Arendt, il vivere insieme ad altri, la restituzione di senso che ci può dare, la narrazione che ne può nascere, liberatoria perché accompagna le cose con le parole che più rendono loro giustizia. Il dire dell’esperienza va verificato e calibrato in dialogo con altre, con altri, con la realtà. Ricavare lo spazio della vita, riprendere lo spazio della vita, contro l’ordine del potere, è dunque un conflitto costante. Che tipo di conflitto è? Quando si genera vita, accade che lo spazio che si guadagna per un sapere incarnato e vitale vada a scontrarsi con spazi ordinati altrimenti. Non necessariamente uno scontro frontale; piuttosto un conflitto distribuito in ogni luogo dove si compie questo disfacimento del potere nel produrre altro. Come scopre Carla Lonzi, una pensatrice della liberazione del soggetto imprevisto dalla storia:

[...] la donna non ha contrapposto alle costruzioni dell’uomo se non la sua dimensione esistenziale - la vita; non ha avuto condottieri, pensatori, scienziati - la storia. Ha avuto energia, pensiero, coraggio, dedizione, attenzione senso follia¹⁸,

un sapere del corpo che trova le parole e i gesti per dirsi.

7. Il silenzio. Da passività imposta a passività produttiva

Esiste un silenzio imposto, esiste un silenzio scelto per disintossicarsi dal “veleno paralizzante” delle idee ricevute, esiste anche un silenzio, che si subisce senza che sia stato imposto dall’esterno e che, prima di volerlo riempire di parole, va accolto per quel che esprime. Il silenzio – stato che una donna conosce bene, che sia il silenzio di chi ascolta, o quello di chi viene messa a tacere – quando non imposto, diventa una risorsa per attribuire peso alle parole che si pronunciano: non la leggerezza stordita dell’averne un’opinione su questo o quello, ma la parola che esprime sensazioni, storie, una parola radicata.

In polemica con l’impostazione del gruppo dei *Subaltern Studies*, Gayatri Chakravorty Spivak – originaria di Calcutta che completa i suoi studi negli Stati Uniti – mette decisamente in discussione la possibilità che chi è subalterno possa parlare effettivamente. Diffida della nuova posizione degli intellettuali occidentali, in particolare Foucault e Deleuze, che dichiarano la fine delle pretese Occidentali: per lei parlare della fine, teorizzarla, significa rimettersi ancora una volta nella posizione di chi parla a nome dell’umanità intera. Anche

18 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Edizioni, Milano 2010, p. 37.

se nella forma del pensiero critico, l'Occidente continua a produrre il proprio Altro – tanto più quando questa crisi viene assunta da soggetti non Occidentali. Spivak definisce questa operazione una “violenza epistemica”, che agisce su diversi livelli: l'intellettuale occidentale costringe nelle proprie categorie la parola degli intellettuali non occidentali che, assumendo le categorie altrui, chiedono “il permesso di narrare”; l'intellettuale indiano prende il soggetto subalterno e ne riduce l'eterogeneità a un'unica posizione, quella anticoloniale; infine, la parola della donna nella posizione subalterna si trova all'incrocio dell'esercizio di tre cancellazioni: non vista dall'occidente, non contata dall'intellettuale indiano tra i subalterni, privata della parola da parte di chi è subalterno come lei¹⁹.

In un'intervista di alcuni anni dopo Spivak chiarisce che la subalterna è un avvertimento che chiama alla vigilanza sulla soglia tra parlare-prendere-parola-esprimere. Ricordando il gesto di Bhubaneswari Bhaduri, la giovane donna che si suicida secondo il rito del *sati*, dell'immolazione sul rogo – di cui aveva parlato in *Can the Subaltern speak?* e la cui «lezione avevo messo prima e sopra Foucault e Deleuze»²⁰ – Spivak riflette se quel gesto possa essere ascoltato, preso in conto. Il suo lavoro, la sua interrogazione a partire da quel gesto, risponde già affermativamente, ma per arrivarci è necessario articolare ulteriormente i rapporti che intercorrono tra la parola e l'ascolto.

Parlare (*talking*) non può essere equiparato al prendere o avere parola (*speaking*). *Speak* indica una transazione tra chi parla e chi ascolta – è il parlare ad altri o l'uno all'altro - e «questo è esattamente ciò che non è successo nella caso di una donna che prende il proprio corpo morente»²¹ per minare i presupposti di un presunto annullamento della pratica del *sati*. Bhubaneswari Bhaduri apparteneva alla classe media ed è dunque difficile inquadrare, e dunque rendere ascoltabile, il suo gesto come una rivolta contro l'oppressione sociale. Quel gesto non può essere reso immediatamente attraverso un codice di motivazioni. Il gesto della giovane donna non può nemmeno essere equiparato al parlare (*talking*) – all'emettere suoni articolati dotati di un significato oggettivo perché condiviso – quanto al proferire suoni (*uttering*), mandare segni attraverso il corpo. Spivak è così interessata alla posizione in cui mettersi perché quell'espressione sia recepita. L'inaccettabile della soglia che ripartisce la parola ascoltabile e la parola-rumore è che questa soglia si riproduce continuamente come rischio e non è collocabile in nessun luogo definitivamente circoscrivibile. Il silenzio che non entra nei conti, una «certa incapacità di compiere atti linguistici»²², è quello stato a cui la figura della subalterna richiama per una vigilanza continua. Il mancato ascolto, la mancanza di parola, è al contempo un impedimento e una risorsa per rimettere a fuoco cosa c'è da dire, cosa si sta esprimendo, che attraversa tutti, ciascuno, ciascuna, nelle relazioni con altre e altri, tra altre, tra sé e sé.

Tra Occidente e Oriente, Simone Weil ci racconta di una verità che si rivela attraverso la sospensione dell'attribuzione rapida di significati, attraverso un ascolto, che lei chiama attenzione, delle cose così come sono. È un fare vuoto che dà spazio a significati imprevisti,

19 G. Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?* [1988], in C. Nelson / L. Grossberg (a cura di.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, London 1988, p. 288.

20 *Ibidem*.

21 *Ivi*, p. 289.

22 *Ivi*, p. 290.

significa farsi passivi in attesa di un significato che non è già prestabilito nella nostra volontà e coscienza. Un silenzio che non appartiene a nessuno e si crea quando si è in attesa di parole pensanti e non semplicemente pensate. Appare come un buco nero, che alcune – perché sono soprattutto le donne che ne sentono il peso – riempiono frettolosamente dicendo qualsiasi cosa. Eppure accoglierlo significa essere sorretti dalla fiducia che qualcosa di essenziale possa essere restituito²³.

8. Ripartire da sé. Materialità, realtà, efficacia

Mettersi dunque nella posizione di chi è soggetto e non oggetto dell'enunciazione, quale il linguaggio che nasce da questo nuovo inizio? Di cosa è fatto? L'operazione di togliersi dalla posizione attribuita, di sottrarsi a valorizzazioni secondo misure stabilite da altri, il tacere per libera decisione, non hanno nulla dell'annullamento di sé, anzi. All'inizio della storia, che contesta l'organizzazione sociale, i discorsi della sua legittimazione e quel che distribuiscono tra il dicibile e il non dicibile o illecito a dirsi, ricorre l'*azione simbolica*, che crea possibilità dove prima non ce n'erano, disarticolando la gerarchia dei valori, dei criteri del vero e del falso.

Prendere parola, non è un gesto individuale, ha una portata simbolica. Contrariamente alla descrizione di Habermas, parlare non ha un risvolto immediatamente comunicativo, non si configura con le caratteristiche trasformative dell'azione, si può parlare senza essere ascoltati, si può parlare senza essere incisivi, senza modificare se stessi e la realtà di cui si è parte. Perché questa parola sia efficace è necessario che mostri la sua implicazione, le dipendenze di cui è debitrice; solo così, per un'inversione tipica dell'economia linguistica, la dipendenza mostrata anziché indebolire la parola, le dà forza e consistenza. Diversamente dal parlare, la presa di parola esige e presuppone una relazione: solo per via del significato che quel che dico acquisisce per l'orecchio di un'altra, la parola diventa "materia", implicata nell'agire, non delirio solipsistico, non chiacchiera irrilevante. Il radicamento nella vita concreta è condizione che impedisce alla parola di diventare superflua. Questa condizione avviene attraverso dei gesti definiti che la politica delle donne ha chiamato «il partire da sé»²⁴. Riprendendo la pratica narrativa delle proprie esperienze di vita che avveniva nei gruppi di autocoscienza, il partire da sé richiede che chi parla sia implicata in ciò che dice, parli cioè assumendosi il significato di ciò che va dicendo. Tuttavia questa assunzione non ha nulla a che vedere né con il racconto autobiografico, né con la pretesa di essere autosufficienti nel dare senso a quanto ci accade. In altri termini, si tratta di assumere la posizione di chi enuncia senza cadere né nel personalismo, né nella pretesa di aver detto una verità definitiva.

Partire da sé significa parlare a partire da esperienze, passioni, accadimenti che ci riguardano da vicino, con l'effetto di disfare le vesti, i luoghi comuni, che ci vengono cuciti addosso. Avere ad esempio una rappresentazione di sé, del femminile, come vittima, oggi che una giovane donna gode di una gamma di possibilità di vita senza precedenti. Oppure,

23 C. Zamboni, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori, Napoli 2009, p. 11.

24 Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996. Sulla presa di parola v. anche M. De Certeau (1994) *La presa di parola e altri scritti politici*, Meltemi, Roma 2007.

dover corrispondere a un'immagine di virilità granitica, oggi che molti giovani si trovano in una situazione di incertezza, che non riceve più la contropartita di una superiorità di ruolo. In secondo luogo, partire da sé non significa ripiegarsi sulla percezione sottile dei propri stati individuali e sul loro racconto: «che cosa vuol dire, infatti, partire o partire da? Il vocabolario risponde: allontanarsi da qualcuno o da qualcosa per andare altrove»²⁵. Partire da sé unisce due movimenti diversi, prendere inizio da se stessi per separarsene, per andare altrove, per leggere la propria implicazione nel mondo. Diversamente dalle retoriche identitarie che, dopo la fine del romanzo che aveva per protagonista il “noi occidentali”, tornano, frammentate e plurali in ogni angolo del globo, la presa di parola che parte da sé assume il debito dell'implicazione e della dipendenza da altre, da altri, con il mondo. Non è dunque portatrice di verità, ma mostra costantemente la contingenza, le vicissitudini del farsi della parola vera, espressiva, comunicativa.

Infine, pensando a una parola che si fa ascoltare, entra in gioco l'autorevolezza del discorso pronunciato. Questa però non è un attributo nelle mani di chi parla: si può prendere la parola, si può decidere per altri, e gli altri possono obbedire, senza per questo riconoscere null'altro se non di essere costretti ad obbedire. Il riconoscimento attivo dell'efficacia delle parole pronunciate spetta a chi le ascolta, che ne determina il peso e il significato per sé. Mentre il potere è esercitato da parte di chi lo detiene e può costringere esteriormente chi ne è oggetto, nulla può costringere ad assumere per sé le parole pronunciate. Spetta ad alcune pensatrici il merito di aver rivelato come la parola autorevole sia diversa dalla parola che ha il potere di influenzare, costringere o convincere. Hannah Arendt definisce la parola autorevole come quella che esclude qualsiasi forma di coercizione – «dove s'impiega la forza, l'autorità ha fallito» – ma che è anche incompatibile con la retorica che, procedendo per argomentazioni volte a convincere, mette su un piano indifferenziato chi parla e chi ascolta – «dove si impiegano argomenti di persuasione, l'autorità è messa a riposo»²⁶.

Non mutismo della coercizione, non retorica della parola seducente, la parola autorevole ha a che fare con la qualità della fonte e con gli effetti che produce. Per spiegarlo Arendt ricorre all'etimologia della parola autorità, che rimanda al verbo *augere*, elevare, innalzare delle fondamenta. Sono alcune lettrici del suo testo ad aver aperto un'altra interpretazione dell'autorità, nel senso di un riconoscimento di dipendenza che, lungi dal richiedere obbedienza, crea uno spazio di libertà. In breve, la parola autorevole sarebbe quella che, pronunciata, aumenta – *augere* ha il significato primo di “aumentare” - il grado di libertà disponibile²⁷.

9. Opacità, traduzione e narrazione della provenienza

La tensione tra la presa di parola e il soggetto che la racconta, che non può dire e dirsi secondo un *io* o *noi* originario, appare non appena si affronta la storia dell'India dell'Ottocento

25 L. Muraro, *Partire da sé e non farsi trovare...*, in Diotima, *La sapienza di partire da sé*, cit., p. 13.

26 H. Arendt, *Che cos'è l'autorità* [1954], in Ead., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 132.

27 Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995.

e Novecento. Se la si guarda con le categorie occidentali, secondo i personaggi contemplati nella sua grande narrazione, questi scompaiono, non sono soggetti. In altri termini, i soggetti che non si costituiscono secondo le modalità occidentali – rivendicazione di diritti, associazione sulla base di una comunanza di interessi, richiamo a istanze legittimanti secolarizzate, quando non richiesta di rappresentanza – non godono delle caratteristiche per essere considerati personaggi della Storia.

Chakrabarty si chiede dunque se, rifiutando le categorie della storia universale occidentale, altri soggetti possano raccontare una storia che sia loro appropriata. La risposta è ambivalente: esistono in numero sempre crescente le narrazioni delle minoranze, dei gruppi che hanno conosciuto l'oppressione, ma tuttavia la loro esistenza anziché smentire potrebbe alimentare la grande narrazione. Includendo le storie di gruppi fino a quel momento ignorati, il principio di una Storia unica e universale sembra infatti innovarsi per meglio riprodursi. L'auspicio di Chakrabarty è allora quello di una modifica dello stile discorsivo che va sotto il titolo di storia, di un diverso stile dell'ordine del discorso e della disciplina. L'autore nondimeno si sofferma più sul lato dell'impossibilità di una comunicazione compiuta, sulla sua opacità.

Il mio progetto si volge dunque a un orizzonte indicato da molti bravi studiosi che si occupano delle politiche della traduzione. Essi hanno mostrato che, partendo da quelle che sembrano "incommensurabilità", la traduzione non produce né assenza di relazioni tra le forme di conoscenza dominanti e quelle dominate né corrispettivi capaci di mediare adeguatamente tra le differenze; essa produce precisamente quella relazione parzialmente opaca che definiamo "differenza"²⁸.

La traduzione diventa così la figura di una comunicazione che continuamente produce un resto non assimilabile, impedisce sia la chiusura in un'appartenenza che nega la necessità dello scambio, sia la semplificazione di un'ideale consonanza e unanimità. Per meglio comprendere questa caratterizzazione della differenza, nel verso negativo di un'opacità inerente a qualsiasi comunicazione, può essere utile la sua precisazione, a conclusione del testo, su cosa si debba intendere per *raccontare una storia* all'epoca della provincializzazione dell'Europa: «mantenere in uno stato di tensione permanente un dialogo tra due punti di vista contraddittori»²⁹.

Se dunque la traduzione non è ricondurre l'ignoto al noto, non è assimilare, bensì «far passare nella propria lingua la differenza (recalcitrante) e offrirla così all'indagine»³⁰, l'incommensurabilità rischia però di consegnarci a un relativismo, anch'esso, a sua volta, consegnato ad esiti nichilistici. Ci soccorre su questo punto, un altro cambio di stile discorsivo, quello che costituisce una dimensione pubblica condivisa: né intersoggettività generalizzata, né individui in competizione per far prevalere il proprio interesse, la narrazione accetta che la situazione discorsiva di partenza sia costituita da fraintendimenti, quando non da una completa mancanza di comprensione, e ne fa il requisito di partenza. Attraverso la narrazione di esperienze singolari, che per definizione non possono essere immediatamente comuni – chi è costretto a usare una sedia a rotelle racconta episodi delle proprie difficoltà di fronte a ostacoli architettonici, ad esempio – chi ascolta avrà a disposizione una comprensione concreta della

28 D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit., p. 35.

29 Ivi, p. 34.

30 F. Jullien, *Parlare senza parole. Logos e Tao* [2006], Laterza, Roma-Bari 2008, p. 29.

situazione, pur non condividendola in prima persona. La narrazione ha così un effetto esplicativo e inclusivo: rispetto allo stile argomentativo, che procedendo da una premessa a una conclusione trova l'accordo di chi condivide la premessa, narrare una storia permette a chi non è già familiare con quel mondo di comprendere il funzionamento di pratiche, posizioni, valori o simboli che sono correnti per chi narra³¹.

Nella storia recente, lo stile narrativo si è dimostrato efficace non solo nel verso della comunicazione intersoggettiva, ma anche sul piano più grande del rapporto tra verità e giustizia. Su questo terreno – quello della parola di verità che faccia giustizia – si è prodotta un'invenzione, fuori dal canone occidentale: la Commissione per la Verità e la Riconciliazione. Nata originariamente in Sud America, la forma della Commissione è arrivata a colpire l'immaginazione politica occidentale durante il periodo di transizione dal regime di *apartheid* a quello democratico nella Repubblica del Sud Africa. La Commissione interviene sull'ambito politico della convivenza, fornisce le pratiche per un giudizio condiviso su crimini del passato, ma non utilizza gli strumenti della legge e della sanzione.

Malgrado la Commissione vada incontro, in una ripetizione transnazionale e transculturale, agli oramai noti problemi legati alla presa di parola – molte donne, ad esempio, hanno difficoltà a narrare le ingiustizie subite in prima persona, preferendo raccontare le vicende di altri, familiari e prossimi – l'invenzione che modifica la concezione del “fare giustizia” consiste proprio in una diversa pratica di parola. Attraverso il racconto, non è il linguaggio tecnico degli amministratori della giustizia penale, giudici e avvocati, bensì la parola di chi ha subito un torto che avviene, dando così spazio alla singolarità di ciascuno e di ciascuna e togliendola dalla posizione di vittima ammutolita. Attraverso la narrazione che coinvolge le parti – alle sedute della Commissione hanno partecipato sia esponenti del regime precedente sia chi ne è stato perseguitato – il percorso che porta al nuovo ordine di convivenza non si fa sulla rimozione delle storie dei singoli, che siano stati carnefici o vittime, bensì attingendo a una memoria che diventa condivisa sebbene non unica. Non si tratta, con ogni evidenza, di mettere sullo stesso piano chi ha subito e chi ha infierito, bensì di accogliere l'idea che la verità non è un atto definitivo che copre l'accaduto, di nuovo sebbene in modo diverso, con la parola dei vincitori³².

10. *Amore per la contingenza, attenzione al necessario. Esperire ovvero sperimentare*

Esiste una diversa accezione di pensiero della realtà, quella che impedisce che tutto sia dicibile, quella che interrompe il falso ragionamento basato su false premesse, ingannandoci per la sua coerenza interna, quella che ci salva dal cancellare la memoria.

Arendt, pensatrice della politica, rifiutando l'alternativa che già Callicle delineava, tra un pensiero impotente e disinteressato agli affari umani, e una politica che non vuole saperne del vero, prende in un primo momento la parte di quest'ultima. Tra la verità del filosofo e l'o-

31 I.M. Young, *Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy*, in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 123.

32 Ivi, pp. 47-48.

pinione del cittadino, sceglie questa, perché la verità assoluta colpisce alle radici stesse ogni possibilità di vita associata. E tuttavia Arendt ha bene in mente l'avvertimento di Platone che distingue tra la comunicazione attraverso il dialogo, propria del filosofo, e la comunicazione retorica del demagogo, che persuade la folla: e in effetti, mai come nel Novecento, che pure a tratti ha tollerato una pluralità senza precedenti di opinioni su temi religiosi o filosofici, la politica ha portato attacchi così cruenti contro la verità.

L'alternativa consegnata da una tradizione secolare non pare dunque finita, ma per comprendere in che modo la politica rinnovi il suo attacco alla verità è necessario riconsiderare che cosa si intenda per verità. La pensatrice constata che menzogna di Stato e ideologia hanno un tratto in comune, il disprezzo per i fatti: se la prima li manipola o li sopprime, la seconda li conosce ma intenzionalmente e sistematicamente li nasconde. Le verità consegnateci dai fatti, risultanti dal vivere e dall'agire insieme, costituiscono la fibra stessa della politica e sono fragilissime. Quando la politica come esercizio del potere attacca la verità razionale, oltrepassa per così dire la propria sfera; al contrario, quando falsifica o cancella i fatti, esso dà battaglia sul proprio terreno. Le probabilità che la verità di fatto sopravviva all'assalto del potere sono veramente pochissime; essa rischia sempre di essere bandita dal mondo, non solo temporaneamente, ma potenzialmente per sempre. Fatti ed eventi sono cose infinitamente più fragili degli assiomi, delle scoperte e delle teorie – anche di quelle più follemente speculative – prodotte dalla mente umana; essi accadono nel campo perpetuamente mutevole degli affari umani, nel cui flusso non vi è nulla di più permanente della permanenza, per comune ammissione, della struttura della mente umana. Una volta persi, nessuno sforzo razionale li potrà più riportare³³. È così necessario ridefinire in cosa consista la parola dotata di valore politico: parola dotata di autorevolezza che è vincolante per altri, pur lasciandoli liberi; parola che è più di un consiglio e meno di un ordine e che, nell'essere pronunciata, porta a un aumento della realtà, restituisce i fatti alla condivisione, per chi la pronuncia, la ascolti, ne partecipi.

Simone Weil, un'altra pensatrice del Novecento testimone degli eventi traumatici e devastanti dell'epoca, abbraccia invece in modo assoluto l'istanza della verità. Weil torna sul tema della giustizia, dell'equità di parola e di giudizio su vincitori e vinti³⁴. Tale equità però non è significativa per l'imparzialità che dimostra, bensì perché – in una certa risonanza con quanto dice Arendt – si rifiuta di cancellare i fatti e le azioni di una parte solo perché è stata vinta. I vinti, dire la verità su cosa ne è stato di loro, significa sottrarsi alla Storia che «non è altro che una compilazione delle deposizioni fatte dagli assassini circa le loro vittime e se stessi»³⁵. Con un accento opposto alle conclusioni di Nietzsche, Weil ci propone un approccio che ricorda quello genealogico: ritrovare, saper ascoltare la fragilità al di là della parola e delle rappresentazioni convenzionali con cui l'umanità vincitrice ritrae se stessa e le proprie azioni.

Per questa via Weil lega la verità alla dimensione vitale della necessità. Non la necessità

33 H. Arendt *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"* [1972], a cura di O. Guaraldo, Marietti 1820, Genova-Milano 2006, p. 35.

34 S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza* [1951] in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967, p. 39.

35 S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la persona umana* [1942-1943], Comunità, Milano 1954, p. 95.

della logica, dei giudizi veri in quanto svolti secondo procedure argomentative corrette, ma quella necessità che coinvolge l'essere, la vita per intero. «È solo la necessità che mette a contatto lo spirito con la verità»³⁶, la necessità delle costrizioni materiali. È nell'esperienza concreta, corporea e materiale del mondo, delle relazioni umane, che la necessità genera una conoscenza vera: «La verità non si trova mediante prove, ma mediante esplorazione. Essa è sempre sperimentale. Solo la necessità è altresì oggetto di esplorazione»³⁷. La verità è così calata interamente nella vita umana che, tuttavia, è costantemente lacerata dalle contraddizioni della sopraffazione e della violenza. Saper giudicare secondo verità significa allora saper vedere le contraddizioni necessarie dell'umano e saper agire di conseguenza, secondo giustizia. D'altra parte, Weil coglie l'aria del suo tempo e si accorge che i tempi non sono favorevoli alla conoscenza del necessario: l'utilità ne ha preso il posto. L'immediatezza dell'azione che mira al proprio fine, toglie il tempo dell'«attenzione». Contrariamente ad Arendt, per Weil è attraverso la letteralità che si può arrivare alla realtà, disfacendosi di illusioni interiori o indotte dall'esterno:

Metodo per comprendere le immagini, i simboli, ecc. Non tentare d'interpretarli, ma fissarli finché la luce sgorga. E questo perché si deve temere di diminuire la loro realtà illegittimamente [...] In generale: metodo per esercitare l'intelligenza, che consiste nel guardare fissamente. [...] Applicazione di questo metodo per discernere il reale dall'illusorio. Nella percezione sensibile, se non si è sicuri di ciò che si vede, ci si sposta tenendo fisso lo sguardo (ad esempio si fa il giro) e il reale appare. Nella vita interiore, il tempo prende il posto dello spazio. Con il tempo si è modificati, e se attraverso le modificazioni si conserva lo sguardo orientato su una certa cosa, alla fine l'illusione si dissipa, il reale appare. La condizione è che l'attenzione sia uno sguardo e non un attaccamento. L'attaccamento fabbrica illusioni³⁸.

Le due pensatrici condividono l'amore per la realtà, l'assunto secondo cui è attraverso e vicino alla realtà che può sorgere la verità. Questa, per Weil, ha bisogno di un tempo entro cui possa svolgersi l'attenzione e possa formularsi un giudizio. Stare presso la realtà consiste nell'arrivare a formulare un giudizio secondo verità ma, se per Arendt questo giudizio sarà sempre mutevole perché propriamente umano, Weil manifesta la consapevolezza che non è possibile porsi in una regione che sia al riparo dalle contraddizioni umane, dalle inclinazioni alla sopraffazione e alla violenza. Per conseguire giustizia e verità l'unica via è dunque quella di una sperimentaltà estrema.

36 S. Weil, *Quaderni* [1951-1956], a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, vol. IV, p. 156.

37 Ivi, p. 169.

38 S. Weil, *Quaderni* [1951-1956], cit., vol. II, pp. 292-293.



Giancarlo Marinelli

IMMAGINAZIONE DIALETTICA, RIDUZIONE FENOMENOLOGICA E EROS La filosofia nel counseling filosofico

ABSTRACT: *Dialectic imagination, phenomenological limitations and eros. The philosophy of philosophical counselling*

The purpose of this essay is to illustrate the legacy of Husserl's phenomenology in the experience of philosophical counselling and at the same time indicate the limits of the use of the phenomenological method in practical counselling. The author indicates in his *Cartesian Meditations* the points which are crucial to understand the help relationship, that he interprets as a dialectic or rather as an oscillation between the consistency of the *ego* and its history and the opening to mystery. Central in his investigation are Husserl's pages on the radical "intermonadicity" that open to the other. He then emphasises the essential contingency of relationship and dialectics as eros, that stimulates the has been.

Key words: Husserl, Achenbach, relationship with the other, eros

1. *Immaginazione e dialettica*

L'immaginazione, cui mi riferisco e che è utilizzata e messa a fuoco nei miei colloqui di counseling filosofico, è impregnata di umori, di emozioni, di sentimenti, e di pensieri, e profondamente anche legata al corpo, con risonanze di tutto il corpo, ma nello stesso tempo non è vuota di astrazione, di risonanze concettuali anche profondamente astratte. Questo è, credo, profondamente connesso con le riflessioni e le scoperte della corrente fenomenologica della filosofia novecentesca. Vorrei, però, richiamarmi, prima che al tema fenomenologico, a un altro termine essenziale della tradizione filosofica, quello di "dialettica".

Già Gerd Achenbach, fondatore della *Pratica Filosofica* e del counseling filosofico, si riferisce alla dialettica quando afferma come nella pratica filosofica, nella relazione di aiuto attraverso la filosofia, l'interesse del consulente sia orientato tutto "verso la cosa stessa portata dall'ospite", sia orientato a sollecitare la percezione "della dignità di quanto portato".

Dignità della cosa stessa [...] proprio questo interesse e ascolto rende ciò che viene portato [...] contraddittorio, [e in tal modo] esso comincia a muoversi e a svilupparsi ulteriormente: la "cosa" diviene dialettica¹.

1 G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004, p. 21.

La dialettica così come viene descritta e definita in diversi punti fondamentali della stessa tradizione filosofica occidentale racchiude nel modo più intenso e più emblematico, il rapporto e anche la paradossale coincidenza tra particolare e universale². La dialettica a cui mi riferisco è soprattutto quella che si esprime nella sua prima origine in Occidente, nella filosofia greca, nell'atmosfera inquietante ed esaltante religiosa dell'enigma ma non solo in essa. È ancora quella che si esprime nei dialoghi di Platone, e anche, da tutt'altro orizzonte, nell'atteggiamento dialogico che emerge dal pensiero ebraico, nella tradizione talmudica ma anche, con diversi accenti, nelle interpretazioni mistiche del testo sacro, nella cabbala ebraica.

Ma perché, riferendoci alla pratica del counseling filosofico, utilizzare questo termine un po' coperto di polvere, e quasi sempre presente nella storia della filosofia occidentale, e mettendone in evidenza inoltre taluni rimandi possibili alla fenomenologia? La risposta più convincente appare nel *Sofista* di Platone. Ecco la risposta di Platone (*Sofista*), riportata da Florenskij: «La prova più importante se la natura di qualcuno sia dialettico oppure no, afferma Platone, consiste nella prova di tale capacità di sentire non solo il molteplice nell'uno, ma anche al contrario, l'uno nel molteplice, la visione del molteplice come della singolarità irriducibile» La dialettica – continua direttamente Florenskij – coglie come «in ogni minima parte si schiude l'intero, la sua profondità misteriosa, e la sua perfezione affascinante, e inevitabilmente nel profondo generatrice di gioia». E ancora: «nella parola come tale pulsa il battito ritmico delle domande e delle risposte, delle uscite da sé e dei ritorni a sé, del contatto col pensiero e dell'approfondimento di se stessi»³.

Una tale concezione di dialettica, mi sembra consentire il flusso immaginativo che caratterizza in genere la relazione di aiuto tra anime: continua attenzione al particolare di fronte all'universale. In questo senso l'immaginare dialettico che coinvolge il consulente e il consultante funziona come accordo, come armonia di fondo, ed è naturalmente forma di realizzazione più intima e intensa di se stessi. Ecco i punti che abbiamo toccato finora: particolare e universale, primato del piano cosciente, eideticità della coscienza, immaginazione, dialettica.

2. Un esempio: Clara

Potrei fare diversi esempi per mostrare la centralità di questa immaginazione dialettica nelle esperienze di pratica filosofica e in particolare nei colloqui di counseling filosofico, soprattutto come carattere distintivo dei momenti più felici, efficaci, di liberazione. Posso sceglierne uno che mi sembra abbastanza paradigmatico.

Ed ecco il caso cui stavo pensando. Si tratta degli incontri con una donna (36 anni), che portava, nel colloquio, il malessere di una crisi, di un periodo critico che consisteva secondo lei nello scontro, inaspettato, tra un bisogno di sicurezza, emerso sorprendentemente da pochi mesi, e la sua spinta all'avventura, che coinvolge tutto il proprio essere, spinta che ha

2 Cfr. a questo riguardo il breve saggio di Pavel Florenskij, *Dialettica e stupore*, Quodlibet, Milano 2012.

3 P. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, Rusconi, Milano 1999, p. 84 e p. 91.

spesso determinato le sue scelte esistenziali e biografiche. Quella spinta che nel colloquio si è chiarita come senso dell'impresa. Come gusto dell'Impresa nel senso più indefinito, ampio del termine ricco di contrasti.

Mentre parlava, emergeva in me sempre di più l'impressione che lei stesse vivendo tutto ciò come un momento significativo, come qualcosa di importante, di nuovo, di significativo, proprio grazie alla conflittualità innegabile in cui si trovava e che la faceva soffrire. Allora ho pensato che se avessi proposto un'immagine, più che un concetto, per esprimere tutto questo che si agitava in me come risonanza, un'immagine aperta, indefinita, vaga, sintetica, che fosse in grado di accogliere più risonanze possibili della situazione e delle reazioni delle coscienze, e cioè un'immagine che rifletta l'ampiezza dei concetti filosofici, un'immaginazione dialettica, allora avrei trovato uno strumento efficace per raccogliere e riflettere tutta la ricchezza della situazione esistenziale che stava vivendo, e questo avrebbe potuto produrre una chiarificazione e anche un miglioramento, eventualmente uno sgravio di questa situazione, di questo nodo della sua biografia. Così mi rivolsi a lei con queste parole: «quello che mi hai raccontato di questo momento che stai vivendo mi dà l'idea che sia comunque un momento in cui avverti che si approssima a te qualcosa di significativo, di molto importante; è come se tu avvertissi che un punto nodale sta bussando alla tua porta, precisamente *a causa del fatto*, e non solo dunque *nonostante* il fatto che questo si realizzi in un esplodere di scontri, tra tendenze contrastanti della tua anima».

La risposta fu di sollievo (a detta della stessa consultante), e per il consulente di conferma della bontà della strada proposta: «Effettivamente mi sento proprio in qualcosa di simile, mi sembra sul serio che in tutto questo si avvicini qualcosa di importante per me ... e ... a pensarci bene ... in questo momento, mi pare si stia avvicinando alla mia porta ... comunque un gesto, e una prospettiva di amore per me».

Ho allora chiesto per precisare meglio: «A me sembra che tu voglia dire che anche nell'inaspettato emergere di un bisogno, di un idea-bisogno di tranquillità, di sicurezza che hai sempre allontanato da te, intravedi non tanto o non solo un ritorno di dipendenza definitiva quanto una forma di permesso, una concessione un accoglienza di una parte di te stessa ... Che ti sembra di questa focalizzazione?»

CLARA: mi pare di avvertire qualcosa del genere...

E così io ho continuato: «Bussa alla tua porta, si fa presente, si avvicina un periodo, un momento di integrazione, che sinteticamente hai definito come un venire alla mia porta l'amor di me stessa».

CLARA: Sì, e la cosa si esprime a ben pensarci anche in forme di desideri contraddittori che mi sembrano però comunque profonde e giovevoli. Di questo tipo: mi viene da mettere le radici ma dove non ho radici.

CONSULENTE: cosa ti ha spinto a focalizzare adesso questo appressarsi alla tua porta dell'amore per te stessa anche se in forme contraddittorie?

CLARA: proprio le tue domande: “cosa si approssima alla tua porta?” e “cosa bussa, in questo momento, in senso profondo, alla tua porta?”. Questa tue domande mi hanno comunicato un senso di valore, di importanza di quello che stavo vivendo, un senso di massimo valore di quello che mi stava capitando: c'è una porta e c'è un qualcosa che si approssima, sicuramente importante, in un modo o in un altro, se penso che in un modo o in un altro busserà alla mia porta e, dunque, è qualcosa che mi riguarda anche se è altro da me, e *ignoto*, in

un certo senso.

Rivedendo questo segmento del percorso con Clara mi rendo conto che aver dato voce alle valenze più universali degli esempi, delle descrizioni, delle situazioni portate da lei ha prodotto un tessuto dialettico, senza nessuna pretesa di esaustività (in alcuna misura). Ha creato risonanze intenzionalmente eccessive, cortocircuiti, legami stridenti.

L'immaginazione dialettica, riproducendo reduplicazione di ricchezza che non supera finitezza, anzi la conferma, schiude questa finitezza, la rivela come proprietaria di un regno, di un intero sconfinato territorio, coincide con la forma di realizzazione di se stessi, di attuazione e schiusura della propria individuazione. Il sussistere effettivo della relazione come dualità e come pluralità pur se nel congiungimento, nel rapporto, nella relazione come ciò che delinea inevitabilmente un'unità... è costitutivo del vero processo di realizzazione di sé. Questo fenomeno non è statico anche dove appare tale, anche dove è visto nella sua unità nell'insieme che delinea.

Anche questo permette il riferirsi alla dialettica e all'immaginazione: l'immaginare, lo stillare, il fluire, lo scontrarsi-incontrarsi di immagini è contemplazione ma realizza sempre una trasformazione sia in noi, sia, in qualche misura e modo particolare, in ciò che chiamiamo "esterno".

3. *Immaginazione, dialettica e fenomenologia*

In questo senso mi pare che il termine dialettica sia una sintesi, esprima forse ancor più che il termine idea, e comunque in riferimento ad esso, la totalità, l'universalità del proprio qui e ora, la sua natura infinita, e unendolo al termine "immaginazione". Ne esce un binomio che credo efficace: *immaginazione e dialettica*. Credo che questa combinazione possa essere accolta, nei limiti indicati, come si diceva poco sopra, anche dalla fenomenologia, e questo accostamento possa risultare soprattutto utile per la pratica del counseling filosofico. Si tratta di un accostamento che per altro può aiutare la fenomenologia ad avvicinarsi di più al linguaggio comune, aumentando la capacità di riferirsi al qui e ora, di dare spazio al qui e ora, premessa necessaria per cogliere la delicata "corrente della vita esperiente" rivelata dalla "riduzione fenomenologica". Poiché la dialettica, l'immaginazione dialettica, ha come intenzione proprio quella fenomenologica di

[...] attingere i propri oggetti dall'originarietà della stessa operazione compresa nei concetti [...] e scoprendo tutti gli orizzonti, e le [...] regioni dell'essere⁴.

I concetti originari, quelli che appaiono come le "regioni dell'essere" possono essere visti anche, nel senso sopra accennato, come "dialettica", come immaginazione dialettica. Filosofare in questo senso è cogliere gli snodi e la dinamica di tale dialettica, l'articolazione di ciò che si manifesta davanti a noi, la complessità della "corrente della vita esperiente". Altra definizione di fenomenologia, data da Husserl, e perfettamente consona a quanto vogliamo indicare qui col termine dialettica è la seguente: «autoconoscenza universale che prima è

4 Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2009, p. 169.

monadica poi intermonadica»⁵.

Allo sviluppo di questa intermonadicità a partire dall'ego Husserl dedica soprattutto la quinta delle sue *Meditazioni cartesiane*. Se le cose, così come appaiono, sono comunque, nella loro concretezza dialettiche nel senso indicato fino ad una inevitabile interazione, "intermonadicità", allora si tratta solo di permetterci di prendere meglio coscienza, di abitare meglio con la nostra sensibilità in tutto ciò, in questa ricchezza costitutiva, più o meno, del qui e ora.

4. *Crucialità e limiti del riferimento alla fenomenologia*

Vediamo un po' più nel dettaglio perché la fenomenologia sia uno dei riferimenti più importanti (ma non certo l'unico) per la pratica filosofica, e per il counseling filosofico in particolare, e soprattutto per aumentare l'efficacia di quella "immaginazione dialettica" così utile nel dialogo di counseling filosofico.

Quello che emerge nella riduzione fenomenologica [che emerge dalla *epoché* delle ovvietà immediate della coscienza] non è un niente, ma qualcosa che si inserisce nell'intera corrente della vita esperiente⁶.

La vita che esperisce è una corrente. È una "corrente" che ha a che fare altrettanto insopprimibilmente con un "ego":

L'*epoché* è il metodo radicale e universale con il quale io colgo me stesso come io puro insieme alla mia propria vita di coscienza pura⁷.

La frase centrale per la pratica filosofica è «insieme alla mia propria vita di coscienza». Vediamo in che senso: "quello che viene portato dal cliente" (Achenbach) – e che il counselor prende filosoficamente come la cosa stessa, e che in questo si mostra contraddittoria – è sempre unito, è insieme "alla intera corrente della vita esperiente" (Husserl). Ricordarsi questo è estremamente proficuo per il counselor filosofico. Proprio in questo modo, come scrive Achenbach, «presa così filosoficamente la cosa stessa si mostra contraddittoria e comincia a muoversi e a svilupparsi ulteriormente. La cosa diventa dialettica»⁸.

È nostra intenzione, però, contemporaneamente, mettere anche dei limiti, o anzi dei criteri con cui rapportarci alla fenomenologia. Il primo limite è quanto scrive Achenbach in merito a un'esperienza costitutiva provata da ogni counselor filosofico o *philosophical practitioner*⁹: «Non è pratica filosofica la filosofia in cui il soggetto scrivente come questo singolo determi-

5 Ivi, p. 171.

6 Ivi, p. 152, 153, 154.

7 Ivi, p. 154.

8 G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 21.

9 E cito Achenbach non per un principio di autorità davvero mal riposto, ma perché è qualcosa provato da me, e che io sappia da ogni *philosophical practitioner*.

nato che esso è, debba tacere [in quanto tale]»¹⁰ (o sia meno o non significante).

Non si può raggiungere «consistenza *obiettivamente*, [...] senza tener conto della circostanza [...] che sono stato *proprio io* che ho scelto di condurre quello che ho presentato fino a quel dato pensiero»¹¹. Nella pratica filosofica, dunque, e nel counseling filosofico, non si tratta di definire un quadro universale oggettivo astratto, ma si tratta da dentro l'infinito imbutito del caso singolo, e del nostro io qui e ora, nell'incontro con l'alter ego, con il tu... e di un mondo comune ancor più problematico. Si tratta *di avere il coraggio e l'intuito di dare voce a ciò che ha modo di emergere come elemento ritornante*. È lo spazio in cui si *delinea la possibilità di indicare, in modo non esaustivo, alcuni modelli*, alcuni punti più ritornanti di altri, e per questo *utili per la formazione*.

Perciò la fenomenologia di Husserl, e, in particolare, le meditazioni cartesiane rappresentano una filosofia di riferimento ma non devono diventare, né comunque, a nostro avviso lo potrebbero, una rappresentazione esaustiva o univoca.

Nei suddetti limiti è evidente comunque la notevole efficacia del riferirsi ad essa in sede di colloquio, dentro l'universo mentale evocato dal consulente, e in sede di formazioni dei futuri counselor filosofici. Efficace, come si è visto, dunque, in particolare come occasione di ricentrimento continuo della pratica filosofica e del counseling filosofico nella propria specificità relazionale, evitando la caduta negli oggettivismi, come avviene invece spesso nelle altre relazioni di aiuto, e per certi versi anche per statuto, come ad esempio in molti ambiti psicologici. La fenomenologia aiuta a intravedere, a scommettere, a mettere a fuoco il carattere sconfinante, il *carattere di rete*, per così dire, presente in ogni dato, *qui e ora*, in ogni percezione, e soprattutto in ogni passaggio della vita quotidiana, il carattere di "rete", di "corrente" di quello che prima si è indicato come "immaginazione dialettica".

Per comprendere l'atteggiamento fenomenologico nell'ascolto del counselor, richiamo qui un altro grande "fenomenologo", medico e psichiatra, Eugène Minkovski, quando osserva che «*la confidenza, e le relazioni particolari tra lo io e il tu che essa postula, possono essere l'oggetto di un'analisi fenomenologica*»¹².

In questo senso si vede bene come non è di per sé cura "fenomenologica" il diario, la stessa biografia in quanto tale, ma appunto il diario quando diventa captativo delle *filigrane eidetiche*, captativo delle filigrane che connettono la finitezza ad "altre finitezze", e dentro di ciò a un "mondo comune", e anche se attraverso i muri, i blocchi, le fratture e le ineliminabili negazioni: un diario filosofico, un diario eidetico per così dire, un diario là dove emerge il tessuto in cui la finitezza, nella sua dignità, nella sua rilevanza coinvolge l'"alter ego", il "costituirsi dell'estraneo", e così si schiude costitutivamente, si rivela costitutivamente e innegabilmente come relazione, come "intermonadicità". «*L'ego si costituisce per se stesso, come unità di una storia – scrive Husserl – di questa mia storia*». E questa storia rimanda e implica e si schiude come "intermonadicità".

Evidenziando i limiti però abbiamo evidenziato anche uno degli elementi essenziali del riferimento alla fenomenologia e cioè il fatto che la fenomenologia, soprattutto *nelle Meditazioni cartesiane, mette al centro come fondante, anche se in modo paradossale l'intermonadicità*.

10 Ivi, p. 160.

11 *Ibidem*.

12 E. Minkovski, *Trattato di psicopatologia*, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 252-253.

5. Eros e fenomenologia. Centralità della relazione

L'intermonadicità è dunque per forza connessa al flusso immaginale (se visto nella sua ricchezza) all'"immaginazione dialettica". E l'intermonadicità è – se vista nella sua completezza – desiderio, interconnessione, attraverso bisogni e desideri, all'altro, all'altra monade. Questo processo allora non può essere che definito eros. Dobbiamo perciò rivolgerci a questo altro termine.

Qualunque flusso, reciprocità, relazione, "intermonadicità" viste nel loro tessuto completo, nella loro complessità, nel fitto intreccio di rimandi, è eros, se per eros intendiamo, come intende ad esempio, il filosofo russo, Vladimir Solov'ev, la relazione, la forma di transfert, di legame di connessione, più forte sia nel senso dello slancio verso l'altro, sia nel senso della *realizzazione del proprio ego*¹³. Relazione in forma completa, che implica intimo richiamarsi di un elemento con l'altro, all'interno della relazione. E anche questo termine sta al centro di diverse riflessioni del fondatore della pratica filosofica, Achenbach e compare nel testo inaugurale di questo orientamento filosofico, dove facendo riferimento a questo dice

[...] non è smania di interpretazione che vuole andare dietro le cose ma detto enfaticamente è eros, eros ermeneutico che entra nella cosa e che le comunica l'impulso per la propria esplicazione¹⁴.

E l'eros nella sua radicalità ampiezza divaricazione, estremo slancio, significa essenzialmente, come intermonadicità radicale, sempre anche "costituzione dell'estraneo", in tutta l'aporeticità inesauribile di questa definizione. Mi spiego: il percepire l'altro ha come *prima fase*, e come prima dimensione, lo slancio, lo schiudersi, il perforarsi verso l'altro; movimento e apertura fatto comunque di muscolature che si ritraggono e altre che si protendono; e anche rilevanza percettiva del "calco negativo" che è la presenza in noi dell'altro. Ma c'è sempre anche *seconda fase*, momento, dimensione in cui lo slancio appare più tranquillo, iniziale, o ritornato a stato di riposo, slancio meno espanso, almeno in superficie, sia perché è una forma di riflusso, di ritorno alla forma più familiare di noi stessi, sia perché ci si riferisce ad una forma di permanenza, di strati 'altri' ma che permangono di più presso di noi.

E questo momento immancabile più di riposo, più di rilassamento associato allo stesso momento di slancio si mostra pure come un modo mio di essere come ego ritornato in se stesso, anche chiuso, in un certo senso, eppure risonante; come dire, "ben svezzato", soddisfatto, ma anche proprio in sé stesso, puro ego.

La finitezza appare essere dunque dialetticamente risuonante e ritornante, comprendente in qualche modo ogni ricchezza, ogni durata, ogni estensione, intreccio... anche se in due modalità differenti. Sono le due fasi-modalità che rimangono distinte dentro l'imponderabile darsi di un'unica contrazione per così dire. Ma quella che più schiude e fonda è proprio quella che appare più bruciante, arrischiata, ma già sempre comunque condotta dal godimento, condotta dal fatto che nell'espandersi, già nella forma pura dell'espandersi, si attua il "se stessi".

Alla luce di quanto detto finora le caratteristiche generali che guidano la filosofia nella

13 Cfr. V. Solov'ev, *Le sens de l'amour*, Oeil, Paris 1985, p. 75.

14 G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 22.

pratica filosofica di fatto, possono così essere sintetizzate in una triade: **immaginazione dialettica, riduzione fenomenologica, eros.**

Centralità della relazione, dell'intermonadicità nella sua forma innegabile ritornante. Fitto intreccio di rimandi, di reciprocità che costituisce, rende completa la relazione. E se c'è la centralità della relazione, che internamente è eros, inevitabilmente, questo impone di condividere, vivere come relazione, reciprocità, anche i diversi contesti culturali, le premesse metodologiche in base alle quali interpretiamo l'altro e la relazione stessa: non si mettono muri senza porte. Lo sguardo non intende racchiudere oggettivizzare, ma si lascia andare al gusto dell'indefinito per quel che riguarda l'orizzonte e l'azzurro del cielo altrui. E dobbiamo perciò permettere che lo sguardo dell'altro si posi anche sulle nostre più remote vette e paludi.

Se la relazione è veramente messa al centro allora lasciamo risuonare le nostre parole sapendo e volendo coinvolgere, in assoluta libertà, le nostre vite, le mille maschere, i mille volti, i mille giochi e interazioni possibili, nel nostro passato, e anche quelli che non saranno mai detti, o richiamati esplicitamente. Io mi ritraggo idealmente per far entrare l'altro, per far spazio all'altro che così mi contatta, e assorbo in questo senso i suoi umori, le sue idee, i suoi presupposti o la sua assenza di presupposti, e in questo senso qualcosa di noi muore continuamente aprendoci all'altro, ma per riemergere continuamente trasformato e potenziato.

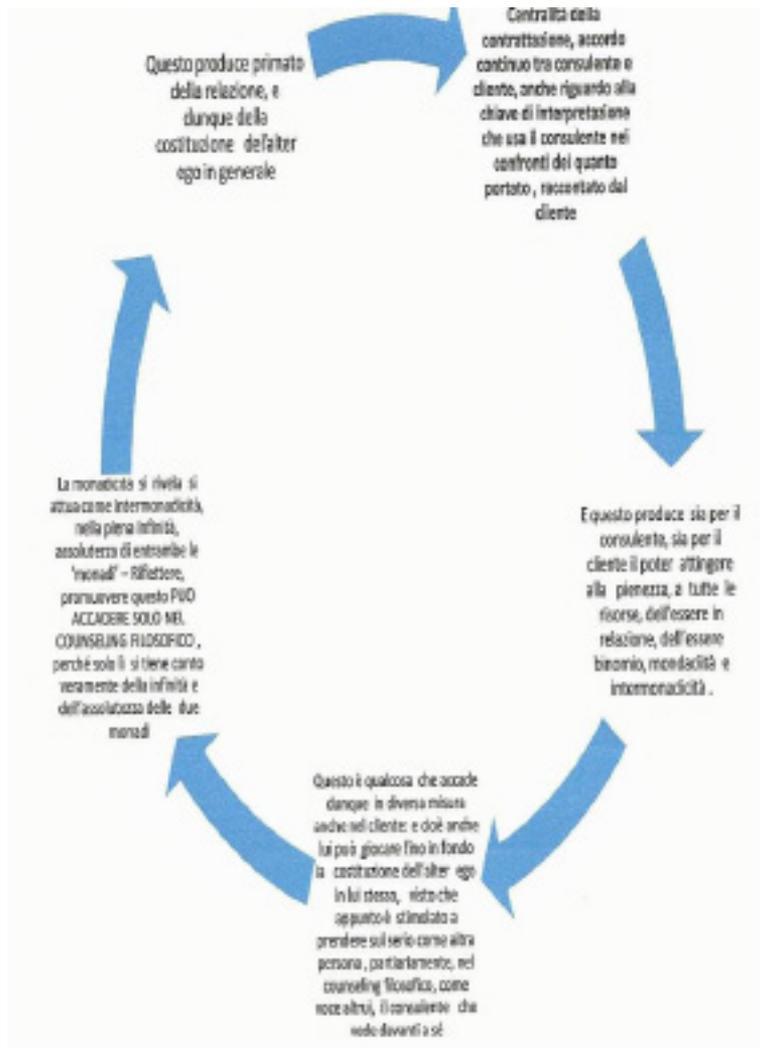
È necessario che l'altro crei un campo suo in cui io mi faccio assente. E non trovo parole più chiare di quelle note del vangelo quando viene detto che «chi perde la sua vita la salverà», quando viene detto da Gesù «io offro la mia vita per poi riprenderla di nuovo [...] Poiché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo»¹⁵. L'altro entra in tal modo in me con absolutezza, le sue parole e le sue verità brillano di luce propria dentro di me, non perdono il carattere di absolutezza per quanto possa apparire paradossale. Dunque le mie interpretazioni anche quelle più ad hoc sono solo strumento maieutico perché “QUANTO PORTATO DAL CONSULANTE” come dice Achenbach, risuoni in tutta la sua profondità e absolutezza, e dunque le mie interpretazioni non hanno nessuna superiorità nemmeno metodologica: consistono nel complesso fenomeno dell'accoglienza dell'altro.

Ma come si è detto ogni forma radicale di relazione, ogni radicale intermonadicità e dunque ogni radicale eroticità richiede che anche quello che appare il nostro io di partenza, e quello precedente alla relazione giocata qui e ora, venga in qualche modo coinvolto. «L'Arte richiede tutto l'uomo» recita un noto detto alchemico. E la relazione è questo tipo di arte. Anche per questa via i nostri presupposti più o meno metodologici devono contattare il rapporto, devono far parte dell'incontro, non sono separati o super partes. Questo rende ancor più radicalmente filosofica la relazione di aiuto di counseling filosofico. La rende davvero, secondo i termini usati da Jung per descrivere la forma ottimale della sua idea di terapia: “un incontro tra due saggi”. Ogni elemento di premessa fa parte del fuoco della discussione, del fuoco del colloquio, del fuoco del dialogo, solo così i discorsi tra i partner del counseling filosofico sono davvero “discorsi senza padrone”!

Vorrei illustrare le implicazioni di questo *non lasciar del tutto fuori, separato, nulla dal fuoco del colloquio, della relazione*, con un diagramma circolare, che ha come momento iniziale, proprio il diretto e liberatorio tirare nel campo nel focus del dialogo le eventuali premesse metodologiche o lenti ermeneutiche, che viene visto poi in riferimento a ciò che

15 Gv 10,17-18

questo semplice atteggiamento di trasparenza produce nel cliente, e anche nelle implicazioni sempre più generali, andando avanti nel circolo, per poi riconfermarsi e potenziarsi di nuovo in un lasciar coinvolgersi di nuovo ma ancor più ampiamente le propri premesse ermeneutiche e/o metodologiche:



Lo stesso Husserl, come si è già visto, ha incrociato più volte un circolo del genere dove afferma l'insuperabile intermonadicità della relazione:

Il tema di B@bel

L'essere in sé primo che precede ogni oggettività mondana e la comprende in sé è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che si articola in diverse forme di comunità¹⁶.

L'intermonadicità non è un'appendice della vita della coscienza, ma ne è il suo invero, l'implicazione fondante che non risolve ma completa l'intenzionalità costitutiva del flusso delle cogitationes, e cioè della forma profonda della vita immaginale, della forma profonda del tessuto della immaginazione. Ogni discorso, ma anche ogni meta-discorso, ne è compreso.

16 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 171.

Maria Teresa Pansera

PASSIONI ED EMOZIONI NELL'ANTROPOLOGIA DI KANT

*Esser soggetti a emozioni e a passioni
è ben sempre una malattia dell'animo,
perché ambedue escludono il dominio della ragione.
Esse sono anche del pari violente quanto a intensità;
ma per quel che riguarda le loro qualità,
esse sono essenzialmente fra loro diverse
per rispetto al metodo di prevenirle e di guarirle,
che dovrebbe applicare il medico dell'anima.*

(I. Kant, *Antropologia pragmatica*)

ABSTRACT: Passions and emotions in the anthropology of Kant

Kant's anthropological thought opens ethics to the world through the analysis of personality and the motivation of human action. In this perspective the subject of affections, feelings and their possible deviance leads to a complex relationship between morality, anthropology and psychology. Disorders related to the capacity for desire are among the diseases of the spirit. Emotions and passions despite being very different, both exclude the rule of reason, but whilst the first are only a momentary insult to freedom, the latter find their satisfaction in slavery. Kant, through his ethical-anthropological-psychological analysis emphasises the concept of worldly wisdom, of which he highlights the link between *humanitas* and ethics which he wants to maintain at all costs. Ethics on a human scale, where the use of anthropology for the sake of prudence and wisdom, as a barrier to degenerate forms of virtue, is understood as the self-preparation and education of man to look after his ego, towards acting above all in a way that ensures an independent existence.

Key words: Kant, anthropology, ethics, emotions, self care

Kant nella sua concezione dell'antropologia sposta il concetto di natura umana sia dal piano strettamente speculativo (proprio delle grandi critiche filosofiche) che da quello fisiologico (proprio delle scienze) per assumere un punto di vista pragmatico, ovvero descrivere ciò che l'uomo, in quanto essere libero, fa o può fare di se stesso.

Una dottrina della conoscenza dell'uomo, concepita sistematicamente (antropologia), può essere fatta o da un punto di vista fisiologico o da un punto di vista pragmatico. La conoscenza fisiologica dell'uomo mira a determinare quel che la natura fa dell'uomo, la pragmatica mira invece a deter-

minar quello che l'uomo come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso¹.

Quando Kant svolse per la prima volta un corso di antropologia era da soli due anni professore di metafisica e logica all'Università di Königsberg e aveva già l'intenzione di renderla una disciplina accademica e la costanza con cui continuerà a trattare queste tematiche dimostra l'interesse che nutriva per tali ricerche. Infatti in una lettera a Marcus Herz, scritta verso la fine del 1773, così si esprime:

Quest'inverno sto tenendo per la seconda volta un *collegium* privato di antropologia, che ora ho intenzione di far diventare una disciplina accademica ordinaria. Ma il mio piano è tutt'altro. Il mio disegno è chiarire tramite essa le fonti di tutte le scienze, quelle dei costumi, dell'abilità, degli usi sociali, del metodo per formare e dirigere gli uomini, e dunque di tutta la sfera pratica. Inoltre vi cerco più i fenomeni e le loro leggi che i fondamenti primi della possibilità della modificazione della natura umana in generale. Perciò è totalmente omessa la sottile, e ai miei occhi per sempre vana, indagine sul modo in cui gli organi del corpo stanno in collegamento con i pensieri. Mi attingo continuamente all'osservazione, e faccio tanti riferimenti alla vita quotidiana, che dall'inizio alla fine i miei uditori non hanno mai un'occupazione troppo seria, ma si divertono sempre, giacché si offre loro l'occasione di comparare incessantemente la propria esperienza normale con le mie osservazioni. Nel tempo libero lavoro per presentare alla gioventù accademica questa dottrina fondata sull'osservazione, che ai miei occhi è assai gradevole, come un esercizio preparatorio all'abilità, alla prudenza e addirittura alla sapienza; insieme alla geografia fisica, essa si distingue da ogni altro insegnamento e si potrebbe chiamare conoscenza del mondo².

In questa prospettiva la riflessione antropologica di Kant rappresenta il punto di apertura dell'etica verso il mondo attraverso l'analisi della personalità, delle rappresentazioni oscure, delle motivazioni fino ai grandi temi del carattere e del destino dell'uomo come specie. Considerare l'uomo nella sua più concreta umanità etica, sociale e politica ci porta a sottolineare la continuità tra normatività etica ed ambito pratico, tra le istanze della moralità e il vasto mondo delle passioni, delle emozioni e degli interessi.

L'etica kantiana sembrerebbe escludere dal proprio ambito emozioni, passioni e qualsiasi sentimento che possa sviare l'uomo dal bene morale, perseguibile solo sotto l'egida dell'imperativo categorico del "dovere per il dovere". Si tratta di una morale autonoma e libera da fini utilitaristici volti al benessere personale, che difende la dignità del singolo, ma condanna qualsiasi forma di egoismo.

L'antropologia assume un punto di vista diverso, considerando l'uomo nella globalità delle sue espressioni³. In questa prospettiva la tematica degli affetti, dei sentimenti e della loro possibile devianza non è soltanto psicologico, ma rinvia ad un complesso intreccio tra morale, antropologia e psicologia. Partendo dall'enigmaticità rappresentata dai sentimenti umani, Kant ricerca una legittimazione antropologica per il sentimento morale attraverso l'analisi di come possa svilupparsi una personalità armoniosamente equilibrata, ma anche come sia

1 I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), tr. it. di G. Vidari riv. da A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 3.

2 I. Kant, *Briefwechsel*, tr. it. di O. Meo, *Epistolario filosofico 1761-1800*, il melangolo, Genova 1990, pp. 78-79.

3 Cfr. R. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Felix Meiner, Hamburg 1999.

possibile che degeneri e prenda la strada della devianza. Quest'ultima si presenta come la rottura di un equilibrio, di una preesistente armonia da cui si genera il conflitto. Analizzando gli aspetti negativi della natura dell'animo umano si giunge ad un'analisi delle patologie che possono turbare l'equilibrio mentale. Le deficienze e malattie dell'animo prese in considerazione da Kant si rivelano come degenerazioni della facoltà di conoscere e sono riconducibili a due gruppi: le chimere (ipocondria) e la perturbazione della mente (mania). Nel primo caso l'andamento del pensiero non è dominabile, nel secondo segue regole del tutto personali.

Strettamente connessa alle chimere è l'ipocondria, disturbo nel quale «l'ammalato è ben cosciente che i suoi pensieri non seguano un giusto corso, perché la sua ragione non ha sufficiente dominio su di sé per poter raddrizzare o trattenere o sospingere il corso dei pensieri»⁴. La malattia degli ipocondriaci si basa sul fatto «che certe sensazioni corporee interne non tanto rivelano un male reale esistente nel corpo, quanto piuttosto lo fanno solo temere»⁵. L'ipocondria è un disturbo dell'immaginazione, legato ad un timore, particolarmente accentuato della morte per cui l'ammalato, non riuscendo a liberarsi delle proprie chimere, si rivolge molto spesso al medico che cerca di calmarlo con la somministrazione di placebo al posto dei medicinali⁶. Kant vede in questa eccessiva attenzione rivolta al corpo e ai suoi spasmi una forma di indebolimento del corpo stesso che può facilitare l'insorgere di malattie potremmo dire oggi di origine psicosomatica.

La perturbazione mentale o mania è intesa come un corso disordinato e soggettivo dei pensieri che si oppone alle regole oggettive dell'esperienza.

È difficile fare una divisione sistematica di ciò che essenzialmente e inguaribilmente è disordine. C'è anche poca utilità ad occuparsene, perché, siccome le forze del soggetto non cooperano (come accade nelle malattie del corpo) alla guarigione, e tuttavia questo scopo può essere raggiunto solo per mezzo dell'uso dell'intelletto, così ogni metodo di cura deve riuscir vano. Pure l'antropologia, sebbene possa qui esser pragmatica solo in modo indiretto, imponendo soltanto delle astensioni, prescrive di tracciare un quadro almeno generale di questa degenerazione profonda, ma naturale, dell'umanità⁷.

Queste malattie possono essere curate solo se l'animo è in grado di collaborare nel riportare l'ordine dei pensieri, altrimenti quando il disordine è totale e il soggetto non accetta le norme oggettive del pensiero non si può proporre alcun tipo di cura. Kant comunque presenta quattro tipi di perturbazioni o manie: la confusione mentale, il delirio, la dissociazione e la stravaganza. Sono tutte degenerazioni della facoltà di conoscere: la confusione mentale impedisce di porre le rappresentazioni nell'ordine necessario alla possibilità dell'esperienza ed è quindi una degenerazione della percezione; il delirio si basa su un racconto del malato conforme alle leggi dell'esperienza, ma le rappresentazioni spontanee vengono scambiate per reali, si attua così una degenerazione dell'immaginazione; la dissociazione porta alla costruzione di analogie basate su connessioni fantasiose tra elementi dissimili provocando

4 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. cit., § 45, p. 89.

5 Ivi, § 50, p. 99.

6 «Con pallottole di pane invece di medicine», ivi, § 50, p. 100.

7 Ivi, § 52, p. 102.

una degenerazione del giudizio; infine la stravaganza si allontana da qualsiasi guida dell'esperienza e conduce l'ammalato a credere all'incomprensibile ed è dunque un'alterazione sistematica della ragione.

Inoltre ci sono anche le deficienze della facoltà di conoscere, tra queste ultime e le perturbazioni dell'animo non c'è solo una differenza di grado, ma una diversa qualità dell'alterazione in quanto manca sia la coscienza, che era ancora presente nell'ipocondria, sia la volontà, ancora attribuibile alla perturbazione.

Il semplice, il malaccorto, lo stupido, il fatuo, lo stolto, lo sciocco si distinguono da chi ha la mente perturbata non solo nel grado, ma nella diversa qualità della loro alterazione; quelli infatti per le loro mancanze non sono ancora ricoverati in un ospedale dei pazzi, cioè in un luogo dove taluni uomini, senza riguardo alla maturità e alla forza della loro età, devono essere tenuti in ordine nelle minime circostanze della vita da una ragione estranea⁸.

Dove l'intelletto sano fallisce e ogni metodo di cura risulta vano, si presenta la soluzione più drastica messa in atto dalla *fremde Vernunft*, da quella ragione divenuta ormai estranea al soggetto, quest'ultima risolve attraverso l'internamento il problema di coloro che non riescono più ad integrarsi nell'ambiente e non sono più in grado di dar vita a valori sociali condivisi.

Fanno parte delle malattie dell'animo anche i disturbi legati alla facoltà di desiderare: le emozioni e le passioni in quanto si collocano fuori del controllo della ragione. L'inclinazione difficilmente governabile dal soggetto è la passione, il sentimento di un piacere o di un dolore che non permette la riflessione è l'emozione⁹.

Gli affetti [le emozioni] sono specificamente distinti dalle passioni. I primi si riferiscono solo al sentimento, le seconde appartengono alla facoltà di desiderare, e sono inclinazioni che rendono difficile o impossibile ogni determinazione della volontà per mezzo di principi. I primi sono impetuosi e irriflessi, le seconde durevoli e riflesse: così lo sdegno, come collera è un affetto, e come odio (desiderio di vendetta) è una passione. La passione non può essere chiamata sublime mai e in nessuna relazione, perché, se nell'affetto la libertà spirituale è impedita, nella passione è addirittura soppressa¹⁰.

L'emozione si presenta come una semplice e inevitabile reazione, cioè un sentimento improvviso di reazione ad un evento preciso, di fronte a certi accadimenti imprevisi non si può non provare, almeno sull'istante, vergogna, imbarazzo, ira oppure meraviglia. Le emozioni non vanno coltivate, ma il più possibile recintate e represses. L'emozione è precipitosa e inconsulta, rendendo così impossibile la riflessione, a differenza della passione che è dotata di capacità riflessiva e si estende nel tempo. Pur essendo simili quanto ad intensità tuttavia le emozioni esplodono come «un fiotto che rompe la diga» mentre la passione si presenta «come una corrente che si scava sempre più profondo il suo letto».

8 Ivi, § 45, pp. 89-90.

9 Ivi, § 73, p. 141.

10 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, tr. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 217-219.

L'emozione è un predominio delle sensazioni tale che ne viene soppressa la padronanza dell'animo (*animus sui compos*). Essa è dunque precipitosa, cioè cresce rapidamente a un tal grado di sentimento, che rende impossibile la riflessione (è inconsulta) [...].

Ciò che l'emozione della collera non compie nell'impetuosità sua, essa non compie più, e facilmente dimentica. Invece la passione dell'odio prende tempo per metter radici profonde e pensare al nemico [...].

La passione invece (come disposizione spirituale che appartiene alla facoltà di desiderare) prende tempo ed è riflessiva, sebbene possa essere violenta, per raggiungere il suo scopo. L'emozione agisce come un fiotto che rompe la diga; la passione come una corrente che si scava sempre più profondo il suo letto. L'emozione agisce sulla salute come un'apoplessia, la passione come la tisi o la consunzione.

L'emozione è come un'ebbrezza, che si smaltisce, sebbene ne segua il mal di capo; la passione invece è come una malattia per intossicazione o per deformazione, che ha bisogno di un medico interno o esterno dell'anima, il quale tuttavia per lo più non sa prescrivere una cura radicale, ma quasi sempre solo dei palliativi.

Dove c'è molta emozione, c'è comunemente poca passione [...]. Le emozioni sono leali e aperte, le passioni invece subdole e nascoste [...]. L'emozione è come un'ubriacatura che si smaltisce; la passione come una follia che aderisce a un'idea, la quale si insinua sempre più a fondo [...]. Colui che suole esser preso dall'emozione come da un *raptus*, per quanto possa essere anche ben educato, è tuttavia simile a un pazzo; ma siccome egli rapidamente se ne pente, si ha soltanto un parossismo che si chiama stordimento [...]. Invece nessun uomo può desiderare per sé la passione. Perché, chi vuol lasciarsi mettere in catene, quand'egli può esser libero?¹¹.

Verso le emozioni Kant ha un atteggiamento più condiscendente perché sono aperte e leali, sono come un'ebbrezza che si smaltisce «sebbene ne segua il mal di testa», le passioni invece sono «come una follia che aderisce a un'idea, la quale si insinua sempre più a fondo» e costituiscono così un turbamento permanente nell'ordine della vita.

Le emozioni presentano caratteristiche diverse come la collera, lo spavento, la vergogna, il coraggio, la viltà, la timidezza. Alcune emozioni, poi, favoriscono la salute dell'uomo, ad esempio il riso, suscitato da una conversazione divertente, può agevolare la digestione attraverso la vibrazione dei muscoli ad essa predisposti. Il pianto, invece, consiste in un'ispirazione unita ai singhiozzi, favorendo così un'attenuazione del dolore, quasi fosse un *escamotage* della natura stessa a vantaggio della salute dell'uomo¹².

Se l'emozione è come un malore improvviso e violento, la passione può essere avvicinata alla tisi o alla consunzione. Essa è simile ad una «malattia per intossicazione o deformazione», il cui unico e necessario rimedio è il dominio da parte della ragione. Se l'uomo obbedisce alle proprie passioni, non sarà più libero, diventerà loro schiavo e vivrà nella continua ricerca del loro soddisfacimento. Le passioni implicano una schiavitù che si contrappone alla libertà interna dell'uomo e spingono a guardare l'altro come oggetto e strumento di dominio. Questi «cancro per la ragion pura pratica» mostrano la loro funzione assolutamente negativa e nefasta che, nella sua dinamica irrazionale, porta alla schiavitù della ragione.

11 Ivi, § 74, pp. 142-143.

12 Cfr. H. Plessner, *Lachen und Weinen*, tr. it. *Il riso e il pianto*, Bompiani, Milano 2000.

Si capisce facilmente che le passioni, potendosi accompagnare con la calma riflessione, epperò non essendo inconsulte come l'emozione e quindi anche non tempestose e passeggeri, ma anzi potendo radicarsi nello spirito e accompagnarsi con il ragionamento, fanno maggior offesa alla libertà, e se l'emozione è un'ebbrezza, la passione è una malattia, la quale si sottrae ad ogni cura e, quindi, è tanto peggiore di quei moti passeggeri dell'animo, che almeno destano il proposito di migliorarsi; invece la passione è un incantesimo, che esclude anche ogni miglioramento [...]. La passione presuppone sempre nel soggetto una massima dell'agire in vista dello scopo prescritto dall'inclinazione [...]. L'ambizione, la vendetta ecc., siccome non sono mai pienamente soddisfatte, vengono appunto perciò considerate nel novero delle passioni come malattie, contro le quali non ci sono che palliativi.

Le passioni sono cancri per la ragion pura pratica e generalmente inguaribili: l'ammalato non vuol essere curato, e si sottrae al dominio del principio, in forza del quale soltanto la cura potrebbe avvenire [...].

Quindi le passioni non sono soltanto, come le emozioni, delle disposizioni infauste dell'anima, che sono gravide di molti mali, ma sono senza eccezione cattive, e il miglior desiderio, quand'anche mirasse a ciò che (stando alla materia) appartiene alla virtù, per esempio alla beneficenza, tuttavia, appena degeneri in passione, non è soltanto (per rispetto alla sua forma) pragmaticamente dannoso, ma anche moralmente riprovevole.

L'emozione reca una momentanea offesa alla libertà e al dominio di se stesso. La passione vi rinuncia, e trova il suo piacere e la propria soddisfazione nella schiavitù. Siccome invece la ragione non cessa di richiamare alla libertà interna, così l'infelice sospira tra le sue catene, dalle quali tuttavia non sa sciogliersi, perché esse si sono ormai incorporate, per così dire, con le sue membra¹³.

L'inclinazione alla libertà e quella alla sessualità sono le passioni naturali (innate) più violente in quanto vedono nell'altro uomo il nemico che limita il proprio soddisfacimento. L'ambizione, l'orgoglio, la sete di potere, l'avarizia sono inclinazioni proprie della civiltà (acquisite) e mirano al possesso dei mezzi per soddisfare le inclinazioni che riguardano il loro fine e sembrano conformarsi all'idea di un potere unito alla libertà grazie al quale si possa raggiungere uno scopo in generale, ma esse non sono che illusioni perché giudicano le opinioni come verità.

L'ambizione non è il sentimento dell'onore, della stima che riceve un uomo giudicato per il valore morale delle sue azioni, ma è lo sforzo verso gli onori, così come l'orgoglioso con la sua mancata cupidigia di onori diviene strumento dei delinquenti da cui si lascia abbindolare. La sete di potere deriva dal timore di essere sopraffatto dagli altri e dal desiderio di dimostrare invece la propria superiorità. Infine l'avarizia vede nel possesso del denaro l'unico godimento possibile e il solo che possa sostituire la mancanza di ogni altra cosa. L'ultima passione è l'inclinazione ad illudersi: la motivazione che spinge l'uomo ad agire è una pura illusione perché in realtà i fini che vuole raggiungere fanno parte della sua immaginazione.

Emozioni e passioni, pur essendo differenti, escludono entrambe il dominio della ragione, ma se le prime recano soltanto una momentanea offesa alla libertà, le seconde trovano la loro piena soddisfazione nella schiavitù. Tuttavia l'emotività non può essere allontanata dalla vita dell'uomo, spetta alla ragione mantenere le redini e non farsi piegare dalle inclinazioni sensibili, ma produrre «l'entusiasmo legato alla buona decisione».

13 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. cit., § 80-81, pp. 136-137-138.

In questo caso la ragione mantiene sempre le redini, e si produce un entusiasmo della buona decisione, il quale però deve essere attribuito propriamente alla facoltà di desiderare e non all'emozione come sentimento più violento proveniente dalla sensibilità¹⁴.

Attraverso la capacità riflessiva è possibile superare l'egoismo morale e dirigersi verso la felicità etica. La virtù permette di contenere gli impulsi egoistici delle passioni. Esse devono avere un principio regolativo e limitante nella virtù etica, solo così si può superare l'egoismo.

Per quanto queste regole dell'umanità civile possano sembrare insignificanti, principalmente quando le paragoniamo con le pure leggi morali, pure tutto quello che promuove la socievolezza, quand'anche consista soltanto in massime o maniere garbate, è sempre un abito che s'addice bene alla virtù, e che le si può raccomandare anche nel modo più serio¹⁵.

La felicità etica permette a Kant di cogliere nella funzione equilibratrice e normativa della virtù un modo eticamente lecito per realizzare l'ideale pragmatico della prudenza: la ricerca di un benessere sociale in cui le passioni (per la supremazia e il prestigio sociale) siano regolate e guidate da principi virtuosi. «Grazie al principio di felicità etica è dunque possibile raggiungere un benessere che, non più ricerca di dominio e bramosia di ricchezza, si confronta con i costumi e le leggi pratiche»¹⁶, nell'*Antropologia* kantiana non ci sono soltanto i riferimenti ai desideri di potere e di violenza, ma viene sottolineata anche la necessità di una regolazione dei conflitti per mezzo dell'integrazione sociale e della condivisione dei valori. Le passioni quindi non vanno soppresse ma regolamentate in quanto lo sviluppo morale dell'individuo non sarà concluso finché non si raggiungerà una condizione cosmopolitica universale¹⁷.

L'analisi degli aspetti negativi della natura dell'animo umano ha in definitiva una finalità morale. Possiamo dire che qui Kant presenta un'antropologia morale: il tema dei sentimenti, degli affetti e della loro devianza non è semplicemente psicologico, ma rimanda direttamente ad un intrecciato e complesso rapporto tra morale, antropologia e psicologia. Se le passioni ci hanno condotto a trattare il tema della devianza ora l'interesse del filosofo si sposta verso la ricerca di un'armoniosa e ben evoluta personalità.

La filosofia può quindi prescrivere massime per il buon uso della mente e contro alcuni suoi disturbi, portando anche conseguenze positive per il corpo. Al filosofo, dunque, comperterà di far in modo che l'animo non divenga una causa di malattia e di sofferenza anche per il corpo, e in particolare di valutare l'origine di alcuni disturbi nel turbamento dell'animo ed intervenire su di essi come guida, affinché sia eliminato il disordine nei pensieri che causa il disagio. L'intervento del filosofo, come "psicoterapeuta morale", si attua con una dieta dell'animo, la quale, pur non potendo guarire le malattie, si propone comunque di prevenirle.

14 Ivi, § 73, pp. 144.

15 Ivi, § 88, pp. 173.

16 M. Failla, *Poter agire. Letture kantiane*, ETS, Pisa 2012, p. 51.

17 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), tr.it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 29-44.

In sostanza, è la filosofia che direttamente si assume il compito di un'eziologia e di un'analisi delle malattie dell'animo. In apparenza Kant non fa nulla di eccezionale, segue un'indicazione operativa che già nella cultura filosofico-scientifica della seconda metà del secolo era viva e per la quale il filosofo si accompagna al medico in uno scambio di ruoli, in un incrocio metodologico. Ma in effetti non è così. La filosofia (leggi la morale) sottrae inavvertitamente – attraverso la correlazione binaria tra facoltà psicologica e tipo di malattia mentale – la malattia alla medicina e la consegna in esclusiva al “moralista”¹⁸.

In questo senso la possibilità di «trattare moralmente quel che c'è di fisico nell'uomo» permette a Kant di ipotizzare un procedimento terapeutico a sfondo etico che possa ampiamente suffragare il lavoro del medico, dimostrando così che «la cultura morale è indispensabile al compimento fisico della natura umana»¹⁹. Si può ipotizzare così una “fisiologia etica”, al cui interno si realizza «una sorta di convergenza tra l'etico e l'organico»²⁰ e si colloca un nuovo rapporto tra salute e virtù, che non si basa esclusivamente su fatti naturali ma chiama in causa la presenza di una retta ragione.

La salute è il rovescio visibile di un'esistenza in cui la totalità organica è dominata, senza opposizione né residuo, da una forma di razionalità che, aldilà di ogni suddivisione, è al contempo etica e organica; essa è lo spazio di azione della libertà, spazio in cui essa può agire, ma spazio che essa costituisce precisamente con la sua azione²¹.

La possibilità di condurre una vita lunga e sana si colloca nel buon uso della libertà e lo stesso Kant ci dimostra con la sua stessa esistenza come si possa conservare la vivacità intellettuale anche nell'età matura attraverso l'opera di una mente vigile e padrona di sé e di quel “movimento vitale” che rappresenta il suo “indispensabile corrispettivo”.

Analisi antropologica, analisi psicologica ed etica si ricompongono nelle massime del senso comune (morale): pensare da soli, pensare mettendosi al posto degli altri, pensare in accordo con se stessi.

La saggezza, come l'idea dell'uso pratico della ragione perfettamente d'accordo con la legge, è fin troppo richiesta dagli uomini; ma anche nel più basso grado essa non può essere infusa in un altro, bensì egli deve trarla da se stesso. La norma per arrivarvi racchiude quindi in sé tre massime direttive: 1) pensare da sé; 2) mettersi col pensiero (nelle relazioni con gli uomini) al posto degli altri; 3) pensare sempre in accordo con se stesso.

L'età in cui l'uomo arriva al pieno uso della ragione può, per rispetto alla sua abilità (cioè al potere di conseguire un qualsiasi scopo), esser posta verso il ventesimo anno; per rispetto alla prudenza (cioè alla capacità di servirsi degli altri uomini per i propri fini) può esser collocata sui quaranta; finalmente quella della saggezza verso i sessanta; in quest'ultima età però essa è piuttosto negativa, in quanto vede tutte le stoltezze dell'abilità e della prudenza, e si può dire allora: “Peccato dover morire quando si è imparato per la prima volta come si sarebbe dovuto vivere!”. Ma un tal giudizio è anche raro, perché l'attaccamento alla vita è tanto più forte quanto meno essa ha valore, tanto per rispetto all'agire che al godere²².

18 P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, p. 176.

19 Lettera di Hufeland a Kant, ed. Cassirer, vol. X, pp. 294-295.

20 M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Paparo, Napoli 2013, p. 95.

21 M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, p. 31.

22 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. cit., § 43, pp. 87-88.

Il primo principio è negativo, si tratta di “liberarsi da ogni coazione”; il secondo è positivo, si tratta di “adattarsi ai concetti degli altri”, il terzo è quello del “modo conseguente (logico) di pensare”. La più importante operazione che l'uomo deve compiere «è l'uscita dalla minorità di cui è egli stesso colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro»²³. Mentre prima altri pensavano al suo posto ed egli si lasciava guidare come aveva fatto con la balia nella sua infanzia, ora «egli deve camminare con i propri piedi sul suolo dell'esperienza»²⁴.

La filosofia, dunque, può prescrivere delle massime a favore del buon uso della mente e contro alcuni suoi disturbi, portando così conseguenze positive anche per il benessere del corpo. Nel *De Medicina corporis, quae Philosophorum est*, discorso di chiusura del primo mandato rettorale, Kant sostiene che, qualora la causa di un atteggiamento sbagliato sia fisica, i farmaci potranno intervenire placando la reazione che ne consegue a livello biologico, ma al filosofo spetterà di far sì che il turbamento dell'animo non sia fonte di malattia per il corpo, e soprattutto di considerare l'origine di alcuni malesseri psichici e intervenire come guida per superare la confusione mentale all'origine del disturbo.

Attenersi ad una dieta del pensare che mantenga l'equilibrio e che corrisponda all'ideale della prudenza: è questo l'aspetto terapeutico della filosofia, basato su «un dibattito tra la scienza medica e la riflessione filosofica per la definizione di un'arte quotidiana della salute»²⁵. A questo punto si spiega il senso dell'antropologia come dottrina della saggezza, che si propone di guidare l'uomo, attraverso un'appropriata dieta dell'animo, verso le più importanti conquiste della morale. Kant, per mezzo della sua analisi etico-antropologico-psicologica mette in evidenza il concetto di saggezza mondana, al cui interno sottolinea il nesso tra *humanitas* e etica che egli vuole in tutti i modi conservare. Dall'analisi delle passioni, in particolare, emerge chiaramente come l'antropologia dipenda dall'etica e come l'etica abbia bisogno dell'antropologia per individuare i termini concreti di applicazione della legge morale.

Un'etica a misura d'uomo, dunque, dove l'esercizio preparatorio dell'antropologia alla prudenza e alla saggezza, respingendo quelle forme degenerate di virtù (passioni ed emozioni) che contrastano con l'ideale dell'*humanitas*, è inteso come auto-preparazione ed educazione dell'uomo alla cura di sé, ad un agire che è soprattutto possibilità di condurre autonomamente la propria esistenza.

La “regione” dell'antropologia pragmatica – chiarita dalla “riflessione trascendentale” – suggerisce anche il campo di quella *cura di se stessi*, già enunciata nella “presenza sorda, senza legami e spesso deviata” della libertà che si esercita all'interno di una “passività originaria” nella dimensione dell'autoaffermazione come autoproduzione del soggetto, che si fa problema della padronanza delle facoltà e del loro corretto uso: una cura di sé che, molto più tardi sarà il tema dell'*epimeleia heautou*²⁶.

23 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), tr. it. *Risposta alla domanda cos'è illuminismo*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 45.

24 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. cit., § 59, p. 118.

25 M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 32.

26 M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, cit., p. 94.

Il concetto antropologico di saggezza non si esaurisce quindi in quello di prudenza, ma costituisce il momento di passaggio dalla prospettiva pragmatica a quella pratica²⁷. Il percorso formativo dell'antropologia, attraverso l'educazione alla prudenza, al dominio delle emozioni e delle passioni e alla saggezza, permetterà all'uomo di superare i pregiudizi in campo pratico e le illusioni dovute all'egoismo estetico e morale e di condurre all'autonomia della ragione comune nel suo uso pratico, conforme alla legge.

Oggi possiamo affermare che tutti i nostri stati psichici, dalla percezione al pensiero più astratto di un matematico, sono sempre innervati da elementi emotivi. La musica, ad esempio, pur essendo espressione di un'intelligenza di tipo matematico, raggiunge il massimo livello di *pathos*, *com-mozione*, *rêverie*. Possiamo sostenere che il buon uso delle passioni e delle emozioni²⁸, collegate ad un buon uso della ragione che non reprime, ma guida il desiderio, consiste nel ricercare un accordo tra il massimo rigore intellettuale e la sensibilità e partecipazione emotiva. La passione, dunque, è vista come un mezzo per uscire da se stessi e provare interesse per il mondo. Gli antichi assimilavano le passioni ai venti, alle perturbazioni che spingono le vele della nostra ragione sulle rotte giuste o la portano invece al naufragio, il buon marinaio dovrà apprendere a navigare di bolina, usando il vento anche per andare nella direzione contraria a quella in cui quest'ultimo soffia, l'uomo saggio, quindi, saprà, con la massima astuzia, servirsi dell'energia delle passioni per procedere nella direzione individuata dall'intelligenza.

27 Cfr. M. Failla, *Verità e saggezza in Kant*, FrancoAngeli, Milano 2000.

28 Cfr. N. Boccara, *Il buon uso delle passioni*, Liguori, Napoli 1999.

Carmelo Vigna

LA CONSULENZA FILOSOFICA COME DISPOSIZIONE ETICA Una messa a punto

ABSTRACT: *Philosophical counselling as an ethically balanced relationship*

Is the relationship of philosophical counselling asymmetric? Starting from this question, the essay strives to identify the central points of the relationship between philosophical practitioner and client, which is seen as an underlying reciprocity which differs from other counselling situations.

Key words: counselling, self care, ethics

La consulenza filosofica ha ricevuto alcuni anni fa un interesse notevole, specie in ambito accademico. Sono sorte diverse associazioni e si sono confrontate alcune scuole di pensiero. Tuttora vengono organizzati nelle nostre Università (Venezia, Messina ecc.) dei master per formare consulenti. Bisogna tuttavia ammettere che l'entusiasmo iniziale si è progressivamente appannato. L'idea di poter impiegare gli strumenti della filosofia per affinare le strategie di vita degli esseri umani e di aprire un nuovo fronte di impiego, specie per i giovani filosofi, privi delle opportunità una volta offerte dalle cattedre di storia e filosofia nelle scuole secondarie, si è rivelata di fatto impraticabile. Il mestiere di consulente filosofico, per quanto ne so, langue. La via aperta dai suggestivi libri di Hadot ha oramai pochi proseliti. Perché?

A mio avviso, una ragione di peso sta nel fatto che ci sono molte incertezze teoriche intorno al senso di questa pratica filosofica. E senza una solida teoria non si va molto lontano. Dico subito però che non starò a discutere le varie tesi che si confrontano. Preferisco prendere la cosa da un altro punto di vista. Un punto di vista schiettamente *etico*. Intendo dire con ciò che il proposito di lasciare l'etica sullo sfondo della consulenza filosofica o di evitarla del tutto mi pare un proposito assai discutibile e la fonte reale delle incertezze cui ho alluso. Nel seguito spero di chiarir meglio questa mia convinzione.

Per cominciare a sgomberare il campo da qualche equivoco, richiamo subito una convinzione diventata abbastanza comune: la relazione di *philosophical counselling* non è una psicoterapia. Eppure, non si può in nessun modo negare, io credo, che un consulente non si reca presso un consulente per fare una chiacchierata alla pari; anche per il semplice fatto che solitamente paga una prestazione. Il consulente chiede in certo modo aiuto, ossia chiede quanto meno di essere aiutato a capire la propria situazione di vita. Ma nulla si può capire, se non gli si dà un senso. Dare poi un senso vuol dire inevitabilmente inserire qualcosa in *un* universo di senso, per quanto vago questo universo sia. Capire è sempre unificare un molteplice. E l'universo di senso, per quanto vago esso sia, non è chiaro al consulente. Dovrebbe però esserlo di più al consulente; altrimenti perché andare da lui?

Dunque, chi si reca dal consulente filosofico stabilisce inevitabilmente una relazione *asim-*

metrica, per quanto tenue l'asimmetria possa essere. Ma una relazione asimmetrica importa inevitabilmente una qualche dipendenza. Il modello naturale di dipendenza è, si sa, il rapporto genitoriale. Ci sono però molti tipi di dipendenza: quella che corre tra il fratello minore e il fratello maggiore, quella che sta tra il ricco e il povero, quella che si realizza tra chi sa di più e chi sa di meno, quella che va dal capo al gregario e così via. Che tipo di dipendenza possiamo figurarci nella situazione di counselling filosofico?

Senza subito offrire una risposta soddisfacente, limitiamoci ad osservare che la dipendenza implica inevitabilmente una situazione generale per cui uno è "curato" e un altro ha in "cura". Ci sono infiniti modi d'aver cura, anche questo sappiamo. E quindi dobbiamo cercare di capire che tipo di cura si può ipotizzare nella consulenza filosofica. Ma dobbiamo comunque registrare una qualche situazione dell'aver cura, da parte di un consulente, se non vogliamo usare le parole a caso. L'idea che qui non si abbia a che fare con una psicoterapia – cosa a mio avviso sensata – non comporta affatto che non si abbia a che fare con una situazione di cura. Il consultante non presenterà, poniamo, una situazione psichica più o meno patologica, presenterà dei "problemi" di vita; nondimeno, si rivolgerà al consulente per aver lumi. E tanto basta, perché si dica che uno ha in cura un altro. Ma cosa vuol dire in generale aver cura? Una domanda così elementare induce a una risposta, che sarà pure altrettanto elementare, ma è in ogni caso una risposta che *implica un trasferimento nei territori dell'etica*.

Prima di rispondere alla domanda, mi si consenta una avvertenza generalissima. La cura d'altri non è una semplice *possibilità* per un essere umano. In certo senso, non è neppure un "dovere". È piuttosto una vera e propria *necessità*. Un essere umano, infatti, vive e fiorisce in rapporto ad altri, e se il rapporto ad altri non è per lui gratificante, ne muore. Per quanto l'affermazione possa parere paradossale, è vero che noi ci nutriamo esclusivamente di alterità, nel corpo come nello spirito. Perciò a noi *conviene* avere altri come disponibili per noi. Ma altri possono essere per noi disponibili solo se stanno bene. Ne viene che la condizione del nostro benessere è il benessere d'altri. Ma perché altri stia bene, deve essere da noi, appunto, in qualche modo anche aiutato, cioè "curato".

Per meglio intendere questa avvertenza generalissima, bisogna fare attenzione all'ordine delle intenzioni. Il *nostro* star bene non può essere la *prima* intenzione, nel rapporto ad altri. Non sfuggiremmo altrimenti ad un miserabile narcisismo e ad una sorta di cannibalismo delle relazioni. La prima intenzione deve sempre essere lo star bene *d'altri*. Il nostro star bene seguirà poi – inevitabilmente. Ma, appunto, non deve essere voluto di prima intenzione. E questo – si noti – è già un discorso di etica, se l'etica è la teoria di una strategia di vita per riuscire a fiorire in questo mondo.

Ebbene, la radice di un'etica della cura d'altri è forse tutta qui: nella necessità reciproca di essere l'uno per l'altro come condizione di vita. Fare a meno degli altri è in fondo una pura illusione. Come è pura illusione in fondo "consumare" il rapporto con altri. Una volta consumato quel rapporto, è di solito anche consumata la nostra vita. Il sadismo non paga. Né paga il masochismo. In entrambi i casi, ne va del rapporto con altri, nel senso che il rapporto è destinato alla distruzione. Ma, distrutto il rapporto, sono anche distrutti i termini del rapporto, giacché un essere umano – come è stato giustamente sentenziato – è essenzialmente un rapporto che si rapporta (Kierkegaard).

A volte siamo curati, a volte siamo curanti; e tuttavia *la cura importa sempre una qualche reciprocità di fondo*. Questa considerazione è di notevole importanza. Senza una reciprocità

di fondo, nessuno può essere veramente aiutato o curato, anche nel rapporto asimmetrico. Certo, ci si cura anche di semplici oggetti, ma in tal caso la cura è piuttosto una delle forme della cura di sé. Gli oggetti sono cose che abbiamo e che fanno in qualche modo parte di noi. I soggetti non sono cose che abbiamo; sono altro da noi in senso radicale. Sono un altro principio della vita, per noi sempre, in ultima istanza, inaggirabile e indisponibile.

Chi cura protegge colui che cura dal *negativo*, cioè dal male per lui. E questo è un agire etico. Egli cura che il soggetto in cura ritrovi lo star bene, se lo ha perduto, o permanga nello star bene, se già possiede il bene. Chi cura, se veramente cura, è dunque un essere per altri, giacché la sua mira è il benessere d'altri, non il proprio star bene (che pure inevitabilmente accade, come si è già detto). Perciò chi cura deve prendere sempre altri come fine, e mai semplicemente come mezzo. Questo implica che il *fondamento* del suo agire sia il bene d'altri. Implica cioè che tutte le proprie azioni di cura traggano senso dalla realizzazione della fioritura dell'altro. L'altro è così per lui *fonte* in qualche modo di senso. Deve dunque essere ascoltato in un modo speciale. Quel modo che è declinabile quasi come l'ascolto del proprio "signore". La "fonte di senso" è infatti qualcosa di simile al "signore". Origina e quindi padroneggia la direzione del discorso e dell'azione. Ma la direzione dell'azione è, di nuovo, un compito *etico*.

Solitamente diciamo di "curare" chi ci chiede qualche aiuto. Ci chiede aiuto per liberarsi da una certa negatività. Ed è questa la difficoltà più grande per chi prende in cura. Liberare dal negativo non è mai, infatti, in nostro potere. Possiamo, nel migliore dei casi, aiutare altri a liberarsi dal negativo, perché il negativo per noi è prima di tutto qualcosa che ha a che fare con l'esercizio della nostra libertà. È un qualche "male". Il quale è prima di tutto male dell'anima, cioè perdita del senso, e solo dopo è anche male fisico. Sempre o quasi sempre ci si ammala nel corpo, perché ci si è ammalati nell'anima, almeno nell'Occidente opulento, che ha sconfitto per gran parte gli attacchi "esterni" al corpo, ma è diventato fragilissimo rispetto agli attacchi interni. Non ci si ammala più di malaria o di tubercolosi, però ci si ammala di "senso".

Ora, per aiutare un altro nella ricerca del senso, che cosa impiegare che non abbia a che fare con la filosofia, se non si vuole adire immediatamente a una fede religiosa? Ma questo di nuovo si riporta all'etica e se vogliamo intercettare il counselling filosofico, non possiamo che farlo a partire da qui. Più in dettaglio: per andare da questa parte diciamo che bisogna entrare in una sorta di triangolo: c'è infatti chi è in cerca di un senso, c'è una qualche idea del senso da ricercare, c'è uno che dà una mano al ricercatore, perché si suppone che sia un ricercatore più sperimentato del primo, come si è già osservato. Ma per "dare una mano" bisogna mettersi al passo con altri cui si dà la mano. Bisogna in qualche modo "farsi altro". In due movimenti sinergici, mi pare. Per un verso si tratta di comprendere in profondità la condizione di alterità dell'altro, cioè di immedesimarsi in qualche modo nell'altro. Immedesimarsi non in modo astratto o semplicemente concettuale, ma in modo concreto o esistenziale. Si tratta cioè, per un verso, di provare una qualche "empatia". Per altro verso, questo sforzo diventa praticamente ineseguibile, se io non vivo con l'altro una qualche forma di "buona complicità" o di "alleanza". La complicità "buona" è ancora una volta decifrabile solo come complicità "etica". Qui l'etica si mostra come *doverosità della reciprocità riconoscente*.

Riprendo così il mio dire iniziale che in ogni rapporto di cura è necessaria una certa reciprocità, anche se il rapporto di cura è, di suo, un rapporto asimmetrico. Un essere umano,

infatti, sta in relazione ad un altro essere umano solo se viene interpellato come un soggetto. Altrimenti si ritrae, perché si sente violato nella propria dignità. La violazione sta nell'oggettivazione. Uno viene oggettivato se viene strumentalizzato, non riconosciuto nella sua apertura intenzionale al mondo. Quando, invece, viene riconosciuto come un soggetto, un essere umano si sente onorato e confermato nella propria dignità. E poiché tutto questo può avvenire solo mediante l'iniziativa di un altro essere umano (le cose non riconoscono nessuno), che nell'atto del riconoscere si dispone *per* il riconosciuto (il quale di suo nel chiedere aiuto già riconosce), ne viene che *regolativa* è, appunto, una buona reciprocità riconoscente.

All'interno di una buona reciprocità riconoscente, la forza dell'empatia si può dispiegare appieno, allora, perché noi possiamo penetrare nella profondità dell'anima di un altro essere umano, solo se lui permette che questo accada. Ma uno di noi permette questo accadere, se si sente riconosciuto nella propria soggettività e quindi protetto dall'intrusività distruttiva. E riconosciuto nella propria soggettività *singolare*. La singolarità implica una determinatezza empirica e quindi porta con sé le forme dell'esistenza umana legate al corpo, cioè le forme del mondo emotivo. Del resto, l'empatia vera e propria allude allo sperimentare il mondo emotivo dell'altro come proprio. Non solo, dunque, il suo universo "intellettuale". Ma il mondo emotivo dell'altro si può sperimentare se l'altro lo manifesta e lo offre nella relazione di reciproco riconoscimento.

Si può cercare insieme il "senso", in una relazione di counselling, se anche il mondo emotivo del consultante è coinvolto in una buona complicità con il consulente. Ma la relazione di counselling non può mirare alla "bonifica" diretta del mondo emotivo del consultante. Questo è, semmai, obbiettivo di una psicoanalisi o di una psicoterapia. La relazione di counselling dovrebbe invece mirare alla coltivazione del mondo del senso, che vive di un circolo *virtuoso* di mondo emotivo e mondo intellettuale, cioè in un circolo che è *dettato dall'etica*. Il mondo del senso è il mondo dell'intera esistenza di un essere umano. Il quale non dovrebbe, di regola, trovare nell'emozione, ma nell'intelletto il luogo più deputato alla esplorazione del senso della sua vita.

L'esplorazione del senso è – nella relazione di counselling – mirata all'esplorazione del consultante, non all'esplorazione del consulente. Nel senso che il consultante deve essere aiutato ad esplorare se medesimo dal consulente. Questo è dirimente nella relazione. In altri termini, non si tratta o non si dovrebbe trattare, come si è anticipato, di una relazione "direttiva", ma di una relazione "non-direttiva", cioè di una relazione che è *diretta all'esercizio migliore della libertà intellettuale del consultante*. Il fine della relazione è infatti il consultante, non il consulente. Il consulente è sempre al "servizio" del consultante. Ora, questo movimento è, ancora una volta, profondamente etico: l'eticità ha infatti il proprio nucleo di forza nell'essere-per-altri.

Questo movimento di "servizio" solitamente implica una qualche *presa in carico della negatività* del consultante. Del resto, le difficoltà di senso sono alquanto di negativo. Altrimenti perché tentare di superarle? Tanto è vero che possono recare con sé forme di ansia e persino di depressione. Recano almeno con sé una certa inquietudine. Ma stare da presso al negativo è cosa difficile, tanto più se il negativo è ciò che altri porta con sé. Accogliere altri anche nella forme della negatività importa infatti lasciarsi "contaminare" o lasciarsi in qualche modo "ferire". Una certa o una possibile ripulsa istintiva del consulente è sempre da mettere in conto. Ma essa può restare sotto controllo, in chi ha responsabilità della consulenza, se

egli è in grado di assorbire la negatività, di darle un certo significato e di “metabolizzarla”. Il consultante dovrebbe poter contare su questa eventuale opera di “bonifica” da parte del consulente. Intendo per opera di “bonifica” la trasformazione graduale – s’intende –, di ciò che sulle prime appare come un deficit, in una risorsa per la propria esistenza. La sfida a volte è proprio questa: come sfruttare al meglio di una situazione che subito appare segnata da una irrimediabile negatività o da un lutto. In realtà, di ciò che è *dato*, niente è propriamente negativo per lo spirito, se lo spirito non lo tratta come tale. Il *dato*, infatti, in quanto semplicemente tale, ha sempre in sé una qualche positività. È una considerazione pianamente analitica, questa, ma la nostra emotività spesso la “copre”, perché ferita nelle proprie attese di vita.

La presa in carico della negatività dovrebbe impedire un possibile processo di *colpevolizzazione* del consultante. La prima mossa sta proprio nell’evitare di venire presso il consultante attraverso il giudizio moralistico o comunque colpevolizzante. È vero che un essere umano resta sempre un essere responsabile, ma è anche vero che in certi momenti della vita uno può essere piuttosto assediato dagli effetti della vita precedente. Egli vorrebbe poterli togliere, ma non vi riesce. Il disagio qui non è più *voluta*, ma solo *subito*. Intendere il disagio subito ancora come voluto, inchioda la vittima nella propria fragilità. È il gesto più crudele che un essere umano può mettere in opera nei confronti di un altro essere umano. Il gesto maramaldesco. Il consultante dovrebbe assolutamente evitare questo tipo di errore, e quindi dovrebbe trattare il consultante essenzialmente come un soggetto di comprensione eziologica, per potere progettare con lui la liberazione progressiva della sua (di lui) libertà di ricerca.

Dalla parte del consulente sta comunque la *responsabilità* della cura. *Altro nome dell’eticità*. Del proprio operato di cura egli dovrebbe sempre esser pronto a render conto. Ogni tentativo di operare al di fuori di una possibile chiamata di responsabilità è infatti una forma di anti-cura, che non può non danneggiare il paziente. Detto in altri termini: la non-direttività del consulente non può essere praticata come una sorta di indifferenza quanto alla conduzione e alle sorti della cura, proprio perché è mirata alla coltivazione della libertà del consultante, cioè è mirata al consultante nella sua libertà. Da questo punto di vista, la non-direttività appare anzi come la forma più profonda di cura, perché non si rivolge ad una parte dell’esistenza dell’altro (come accade *ad evidentiam* nella cura medica del corpo), ma si rivolge al fondo dell’esistenza dell’altro, che è appunto l’esercizio della libertà rispetto alle cose buone o cattive della vita. Si rivolge così alla radice dell’eticità personale.

Detto in altro modo. Si cerca *insieme* il senso dell’esistenza, nella relazione di counselling. E tutto questo non può non avere a che fare con la verità e il bene. Ma come, in concreto? Risponderei: al di là di tutte le questioni teoriche intorno al tema, la prima verità e il primo bene nella relazione di counseling è il consultante medesimo, cioè la sua fioritura. Questo andrebbe tenuto per fermo, se si ha un poco di saggezza nell’intendere la relazione. Quindi il consulente dovrebbe essere consapevole di ciò che può offrire al consultante, perché si realizzi il fine della cura. Non dovrebbe offrire né di più né di meno delle competenze che gli sono proprie. È intuitivo il fatto che ogni sottodeterminazione o sovradeterminazione della relazione di consulenza danneggerebbe tanto il consultante quanto il consulente, giacché in una relazione non è mai uno solo a guadagnare o a perdere.

Una specificazione della sottodeterminazione o della sovradeterminazione delle prestazioni del consulente richiede una esperienza di counselling che purtroppo non possiedo. Quindi devo astenermi dal dare indicazioni specifiche. Posso solo supporre, restando sulle

generali, che il consulente – per una certa analogia con quel che accade nelle relazioni psicoterapeutiche – non dovrebbe esercitare alcuna forma di “intrusività” nella relazione, né dovrebbe ritrarsi dalla disposizione empatica. Dovrebbe cioè evitare questi due estremi – in sé e per sé negativi – della relazione interpersonale. Dovrebbe, dunque, messa la cosa in positivo, poter sostare nella forma di un *essenziale e benevolo accogliere l’alterità*, avendo di mira l’esercizio di una alleanza in funzione della realizzazione dell’altro, dall’altro propriamente e in prima persona perseguita. Dovrebbe stare, insomma, come un essere-per-altri (lo si è già detto).

Dovrebbe oramai esser chiara, allora, la natura inevitabilmente *etica* della relazione di consulenza. Non vorrei però essere frainteso. Io non intendo dire che la relazione di consulenza debba addestrare il consultante ad una condotta eticamente corretta della propria vita. Ho già più volte sottolineato l’opzione per la non-direttività della relazione. Il consulente filosofico, in altri termini, non dovrebbe essere un “direttore spirituale”, anche se non è semplice evitare sempre questo tipo di deriva. Dico però che una disposizione come quella richiesta al consulente è una *disposizione inevitabilmente etica*, se il consulente prende in qualche modo in cura il consultante. Se lo prende in cura, vuole il suo bene. E volere il bene di altri è una deliberazione assolutamente etica. Ma anche il consultante, che chiede d’essere preso in cura, vive una disposizione inevitabilmente etica. Etico è infatti – e profondamente etico – prendersi cura di sé, anche quando questo accade attraverso la richiesta di esser curato. L’etica, quella vera, insegna infatti che l’esser per sé come autorealizzazione accade sempre mediante l’esser per altri (lo si è ricordato più volte). Ma non si può essere per altri senza una qualche consistenza dell’esser per sé. Questo stesso circolo virtuoso, che ogni essere umano deve attivare presso di sé nella propria quotidianità, nella relazione di consulenza si realizza come struttura interpersonale. Dalla parte del consulente, il per-altri dell’atto di cura (che è l’ascolto del consultante) produce il venire presso di sé del consulente, cioè produce la sua umana fioritura; dalla parte del consultante, la richiesta di cura (che è l’ascolto del consulente) è un’altra forma dell’esser-per-altri (la forma dell’affidarsi ad altri) che parimenti produce il venire presso di sé del consultante. Insomma, in una buona relazione di consulenza, tanto il consulente quanto il consultante dovrebbero poter guadagnare in umanità, perché la relazione di consulenza filosofica, se riuscita, è prima di tutto una *buona relazione* tra due esseri umani. Appunto, una relazione *etica*.

Renata Viti Cavaliere

LA CONSULENZA FILOSOFICA E IL GIUDIZIO DEL FUTURO

ABSTRACT: *Philosophical counselling in future judgement*

Philosophical counselling can create a open, unprejudiced, dialogue, between technological-scientific sciences regarding human beings and the historical-philosophical sciences that aim at increasing the capacity of autonomous choice, meaning the desired “blossoming” of humanity that every individual is capable of attaining. Originating from the legacy of Michael Foucault and Hanna Arendt the essay sets out to recover a future going beyond the modern concept of progress. The subject of the future is therefore closely linked to individual freedom and moral responsibility.

Key words: Foucault, Arendt, past, future, memory, freedom, moral responsibility

I – Ho assegnato a questo mio intervento un titolo che può sembrare, ed è almeno in parte, generico, ma con un intento ben preciso. Considero in primo luogo esaurita la *querelle* sul conflitto di competenza tra Atenei e Associazioni extrauniversitarie riguardo all’organizzazione e alla gestione di corsi per la formazione del consulente filosofico. Non però mi pare che debba dirsi chiusa la riflessione sul compito e sul ruolo di questa importante figura professionale. Non è decisivo il luogo deputato allo scopo ma è importante che lo scopo sia raggiunto nel migliore dei modi. Siamo qui a parlarne con l’auspicio di un sempre migliore coordinamento tra master universitari e associazioni che hanno vita fuori delle sedi accademiche.

Porto qui l’esperienza della direzione di un Master interuniversitario (Cagliari, Pisa, Napoli) che si è svolto a Pisa nel primo anno (2005/2006) di attuazione e poi nel biennio successivo presso l’Università di Napoli “Federico II”, dove insegno da non pochi anni Filosofia teoretica. L’istituzione del Master fu preceduta da un Convegno che si tenne a Cagliari, voluto e organizzato dall’amica Vanna Gessa Kurotschka, che qui voglio ricordare, a tre anni dalla sua scomparsa, per l’impegno, la passione e la preparazione profusi nella realizzazione di un progetto che ebbe molto a cuore. Rinvio al volume *Saperi umani e la consulenza filosofica* da lei curato, con Giuseppe Cacciatore¹, nel quale è racchiuso l’esito del convegno e con il quale nasceva la proposta di un possibile lavoro comune che si sarebbe fondato su due pilastri: 1) l’università deve farsi carico della formazione dei consulenti filosofici sulla base di un dialogo aperto, spregiudicato, tra saperi tecnico-scientifici sull’uomo e saperi storico-filosofici, per mirare all’incremento della capacità di scelta autonoma nella quale consiste l’auspicata “fioritura” dell’umanità che ciascun individuo è in grado di raggiungere.

1 V. Gessa Kurotschka / G. Cacciatore (a cura di), *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma 2007.

Questo principio essenziale trovò tutti d'accordo e personalmente mi coinvolse molto anche perché così assonante con la ricerca teoretica che avevo a lungo coltivato intorno al tema del "giudizio" di matrice kantiana e arendtiana, ma non solo, e con il mio progetto orientato alla buona conduzione della vita individuale. Di questo dirò più avanti, soprattutto a proposito dei principi che hanno diretto la mia indagine teoretica.

L'altro caposaldo riguardava la destinazione sociale del lavoro di consulenza filosofica, da affidare a persone adeguatamente formate allo scopo di svolgere, fuori dell'Università, un ruolo cruciale, destinato a svolgersi in luoghi istituzionali di grande importanza socio-culturale (ospedali, carceri, centri per l'immigrazione, consultori familiari, tribunali, prefetture), dove c'è bisogno, accanto a psicologi ed educatori, della figura del cosiddetto praticante della filosofia. Si tratta allora, per dirla in parole semplici, di indurre all'esercizio della ragione critica attraverso una comune ricerca di significato (l'esperienza sul campo fatta dai nostri allievi ha fornito un prezioso materiale di riflessione, portando all'interno dei corsi e dei laboratori nuove problematiche e spunti per la soluzione di non poche difficoltà teoriche). Nel primo caso la filosofia doveva allearsi strategicamente con gli esperti dell'area biomedica, e misurarsi con i teorici del funzionalismo, delle neuroscienze, dell'esternalismo, muovendo dalla figura di un soggetto che sta nel mondo tra molti condizionamenti e tuttavia può attrezzarsi per sfuggire a vetusti determinismi, spesso presenti proprio nelle tesi riduzionistiche di scienziati e pensatori di varia provenienza. Gerd Achenbach è stato nostro ospite, invitato a tenere una lezione conclusiva agli allievi del Master².

In quell'occasione fu davvero bersagliato da domande e obiezioni, a cui per la verità egli dette risposte convincenti, direi concilianti e sagge. Sottolineo questo punto perché agli allievi non era sfuggito il tono pregiudizialmente antiaccademico talvolta assunto da Achenbach nei suoi scritti, ma che si tradusse poi, nel corso del dibattito, in una legittima, e a dire il vero condivisibile, derisione della figura del filosofo puro, che sa parlare solo *ex cathedra*, profeta in cattedra talvolta, da cui pretende di impartire lezioncine di morale o di imporre dogmi come da un pulpito o da un palco di propaganda. (Sappiamo poi del pregiudizio accademico nei confronti della consulenza filosofica per il timore che il pensiero possa impoverirsi, ma ciò difficilmente può accadere se trattasi dell'apertura "democratica" all'uso della ragione).

Qualcuno con buoni argomenti si mostrò perplesso sul lavoro di un consulente "esperto" (non si sa bene di cosa) chiuso nel suo studio privato, emblema di un dialogo a due molto riservato tra un "io" demiurgo e un "tu" desideroso in molti casi assai più di prescrizioni (come appunto accade in uno studio medico) che non di spunti rivolti a sollecitare le sue capacità razionali. Achenbach ha redatto, nel volume qui citato, una sorta di curriculum minimo per la formazione del consulente filosofico. Indicava tra l'altro testi classici e letture consigliabili a tutti, nella convinzione che il progetto formativo non potrà giovare semplicemente di questo o quell'autore preferito, perché ha a che vedere con una professionalità critico-emancipativa di difficile definizione e comunque certamente non di tipo tecnico-operativo. Questa consa-

2 G.B. Achenbach è autore del volume *La consulenza filosofica (Philosophische Praxis)*, tr. it., Apogeo, Milano 2004. Presso lo stesso editore sono usciti tra l'altro: N. Pollastri, *Il pensiero e la vita* (2004); Shlomit C. Schuster, *La pratica filosofica* (2006); si veda inoltre il numero speciale della rivista «Discipline filosofiche», XXV, 1, 2005, intitolato *La svolta pratica in filosofia*, vol. II: *Dalla filosofia pratica alla pratica della filosofia*, a cura di R. Frega e R. Brigati.

pevolezza, che condividiamo, consente di non porre limiti allora all'inclusione di testi e di opere frutto del pensiero e dell'immaginazione: potremmo inserire, senza limitazione alcuna, romanzi, racconti, biografie, *pamphlet*, carteggi, dialoghi, conversazioni critiche, e così di seguito. Preziosa e utile sarà certo anche la ricca letteratura sulla teoria e sulla pratica della consulenza filosofica, fermo restando l'ampio quadro della filosofia di ogni tempo. Provo a dare qualche esempio significativo.

La conoscenza dell'opera di Kant è imprescindibile, come Achenbach sottolinea ripetutamente, ma una lettura delle lezioni di *Antropologia pragmatica*, rivolte agli studenti di tutte le Facoltà per "dottori in sapienza umana" (le lezioni pare fossero state da Kant tenute nel cassetto per venticinque anni e poi pubblicate solo al momento dell'abbandono dell'insegnamento pubblico), fa molto riflettere sull'orizzonte quotidiano, culturale e storico della critica della ragion pura³. Lo stesso Kant considerò interessanti non tanto le astratte nozioni di rappresentazione e concetto, quanto – diceva – le "mie" rappresentazioni e i "miei" concetti, volendo così indurre colui che pensa a lavorare sui contenuti delle forme del pensare. Da filosofo-antropologo Kant induceva a porre la domanda "cos'è l'uomo?", muovendo dal bisogno di trovare non già un'essenza eterna ma un principio di costruzione e di formazione della personalità individuale. Come a dire: ognuno è ciò che può fare di se stesso, sentendo e pensando, rappresentando le cose, intuendo il tempo che è anche spazio, desiderando e patendo. C'è in ognuno di noi un principio vivificante che si chiama "spirito", *Geist* (*das belebende Prinzip*), che è motore della vita in ogni sua forma. Ma il motore va, per dir così, acceso e tenuto in buone condizioni.

Un altro importante contributo alle odierne pratiche filosofiche viene offerto, non di proposito, da una pensatrice come Hannah Arendt. Ne dà conferma, ad esempio, il *pamphlet* sul "business del pensiero" (discutibile ma non privo di utili suggerimenti) scritto di recente da Alessandro Dal Lago⁴, che dell'opera arendtiana è stato benemerito curatore in Italia già da molti anni. Egli si serve, in un punto cruciale del discorso, dell'ottima sua conoscenza della filosofia per sottolineare con forza, rivolgendosi ai cultori della consulenza filosofica in azienda, che sul concetto di azione occorre essere prudenti e precisi, distinguendo in primo luogo tra l'efficienza tecnico-poietica del fare e l'iniziativa responsabile di chi agisce certo non secondo prescrizioni contenute in un ricettario di pronto uso⁵. Il rapporto di *management* e filosofia è infatti controverso e delicato, ma forse basterebbe approfondire la riflessione sulla funzione dell'utile e sul carattere inaugurale dell'agire umano per rappresentarsi con maggiore cautela critica la figura del filosofo in azienda, che certo non dovrà per partito preso mettersi al servizio dei processi motivazionali destinati all'incremento della produttività⁶.

3 Segnalo l'*Introduzione* di Michel Foucault alla sua giovanile traduzione francese dell'*Antropologia kantiana* (Vrin, Paris 2008). Cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di M. Foucault, tr. it., Einaudi, Torino 2010.

4 A. Dal Lago, *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, manifesto libri, Roma 2007.

5 Mi riferisco al testo fondamentale di Hannah Arendt, *Vita activa*, tr. it. a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1994.

6 Ha studiato egregiamente l'argomento Eugénie Vegleris della quale si vedano i seguenti volumi: *Manager con la filosofia*, Apogeo, Milano 2008, e il recente *La consultation philosophique. L'art d'éclairer l'existence*, Eyrolles, Paris 2010.

Un'altra questione all'ordine del giorno nella formazione del consulente filosofico riguarda l'interculturalità, il convivere di diverse visioni del mondo. Ora la filosofia ha dato un notevole contributo teorico sulle *Weltanschauungen*. Se ne prenda atto. E si considerino le visioni del mondo come presenze vive nei particolari contesti sociali, vale a dire come realtà sempre in formazione, costruzioni umane, storiche, culturali, nate per far fronte alle ansie del cambiamento, nell'alternanza di nascite e di tramonti⁷. Mi tornano spesso alla mente le analisi interessanti e per certi aspetti un po' inquietanti dell'antropologo napoletano Ernesto de Martino, di scuola vichiana e crociana, del quale mi è capitato in più occasioni di parlare⁸. Egli studiava con piglio filosofico la mentalità primitiva (categoria per lui ideale, non cronologica) ricavandone il profilo di un dramma esistenziale interno all'insediarsi del mondo magico. Guardava anche, e forse soprattutto, all'oggi (alla metà del novecento), alla fine del fascismo, alle pratiche esoteriche così radicate nel profondo Sud e, parimenti, rifletteva sulla natura umana fragile proprio perché intrisa di storicità. L'esito "primitivo", magico-esoterico, dogmatico-superstizioso, per il quale si ricorre a sciamani o predicatori, a fatture e pratiche contro il malocchio, non possono soltanto far sorridere o impietosire come davanti a deliri semplicemente malsani. Se ciò accade ancora nel mondo acculturato e moderno si deve pensare alla traduzione popolare di un bisogno atavico, psicologico, retaggio di una primitività mai scomparsa: un bisogno di "metastoria" per arginare il divenire (che è il negativo assoluto), il quale è storia, e dunque causa dell'angoscia legata alla paura di perdere la presenza nel mondo a cui si appartiene. Si fa ricorso perciò a pratiche magiche protettive, reintegrative dell'esserci, che assicurano ordine e stabilità, che garantiscono il già da sempre deciso, l'essere agito da..., con la conseguente privazione di novità e di futuro. L'imprevisto, il possibile, l'aleatorio, sono cancellati, nella ripetizione di riti e di simboli riparatori, come per lo più avviene nell'orizzonte di tempi di crisi o di epoche critiche della vita individuale. L'effetto analgesico-terapeutico riguarda allora il ricorso alle protezioni dogmatiche pur in contesti ipermoderni di tecniche sofisticate e di nuovi sviluppi scientifici. La questione è ovviamente teoretica, oltre che politica, sociale e culturale. Non si tratta di combattere con arroganza e superiorità tendenze ritenute irrazionali. Tali non sono le religioni e neppure le superstizioni. Al bivio c'è la possibilità di riscattare in altro modo la crisi della presenza servendosi degli strumenti mentali che attivano nell'esistenza il bisogno di trascendersi nell'operare produttivo di significati e di valori, nel concreto di situazioni particolari in cui si guarda a prospettive non già decise e ad azioni non agite da altri o suggestionate dall'alto. Questo discorso è sempre rigorosamente molto attuale⁹.

7 Segnalo il recente volume *Filosofia interculturale. Identità, riconoscimento, diritti umani*, a cura di S. Achella e R. Diana, Mimesis, Milano-Udine 2011.

8 Ricordo di Ernesto de Martino gli scritti principali: *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, introduzione di C. Cases, Bollati Boringhieri, Torino 2007; *Sud e magia*, introduzione di U. Galimberti, Feltrinelli, Milano 2004; *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002.

9 Spesso toni rassicuranti e consolatori nascondono gravi rischi per la ragione. Il consiglio, apparentemente saggio, di chi vuole indurre "semplicemente" a riconoscere ciò che è, rivela la tendenza a dissolvere nella mente di eventuali adepti la capacità di autonomo discernimento. Penso al libro-intervista di Bert Hellinger (*Riconoscere ciò che è. La forza rivelatrice delle costellazioni familiari*, Urra-Apogeo, Milano 2001) nel quale poco o niente vien fatto per tutelare il lettore da frequenti, volute, ambiguità di significato. Interpellato sull'atteggiamento da tenere nei confronti della realtà quando si tratti di movi-

Erroneo e nefasto sarebbe l'atteggiamento di chi vuol "curare" le fragilità umane con dottrine medicamentose. Ha ben ragione Rovatti a stigmatizzare il clima odierno di globale medicalizzazione al quale segue un atteggiamento terapeutico-disciplinare da smascherare, secondo acute analisi antropologiche ispirate a Michel Foucault. Tutt'altro che strategie di dominio dovrà mettere in atto il consulente filosofico¹⁰. Vengo dunque al contributo teoretico che ho offerto in questi anni all'interno del Master: esso ha riguardato il medium tra teoria e prassi che chiamiamo "giudizio", ovvero la capacità talentuosa attinente a spiriti svegli (non a sedicenti risvegliati) di discernere con autonomia e perspicacia nelle tempeste della vita. Devo ammettere che questa preferenza teoretica mi ha indotto a nutrire fastidio per l'eccesso di attenzione rivolta in generale ancor oggi alla pur delicata questione della relazione empatica e della affettività¹¹. Ciò perché a mio avviso il filosofo "sente" con prudenza e giudica secondo ragione. Una ragione ovviamente non assoluta, che non impone regole o criteri predeterminati, perché suo compito è proprio quello di decidere ogni volta sul criterio da adottare per giudicare nel mondo. Credo che nella formazione del consulente filosofico si debba adottare pienamente la svolta post-metafisica del pensiero contemporaneo per orientarsi nella direzione di un abito critico sceverativo e decisivo della mente. L'ispirazione è palesemente kantiana e arendtiana, ma non solo¹². Ho sempre avuto interesse per una filosofia del giudizio di antica tradizione, umanistico-liberale, molto presente nella filosofia del novecento. Sul piano del terrestre, nella dimensione dell'immanenza, prende corpo inoltre una vera e propria teoria del futuro, se alla verità si perviene entro lo sfondo di una assoluta contingenza del reale. Ho tenuto laboratori e lezioni sul giudizio del futuro, espressione paradossale, se si vuole, ma utile a diradare le ombre sempre ritornanti di antiquate pianificazioni storiche o astratte previsioni metafisiche, tra annunci di catastrofi, mentalità apocalittiche, e progetti di salvezza finale. Un teorico di "Scienza dell'incertezza" come Nassim Nicholas Taleb, molto critico nei riguardi della filosofia e della stessa scienza economica di cui è esperto, tende anzitutto a svuotare di senso l'idea deformante, benché scontata, secondo la quale ogni domani sarà come ieri (soluzione psicologicamente valida che mette al riparo dall'*insecuritas* quotidiana). Nelle parabole che schematicamente si tracciano per designare

menti storici (il nazismo, il '68) il noto psicoterapeuta sistemico non ha avuto difficoltà ad ammettere che tutti i movimenti storici sono simili nell'espressione emotiva, e dunque vanno riconosciuti senza alcuna pretesa di giudicarli. "Riconoscere ciò che è" non può rappresentare la via maestra della consulenza filosofica, mentre resta il modo migliore per l'indottrinamento o l'ammaestramento delle altrui menti. Oggi si ricorre a tecniche di rilassamento vagamente ispirate alla cultura orientale e a pratiche yoga.

- 10 Cfr. P.A. Rovatti, *La filosofia può curare? Luci e ombre della consulenza filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- 11 Ho tratto molti spunti di riflessione dal libro di L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006. Purtroppo resta ferma in me la convinzione che non basti "rendersi conto" del mondo esterno e dell'alterità attraverso la via insostituibile dell'empatia o del sentire immediato, perché poi occorre "dar conto" di quel che si prova, si dice e si fa. Ciò vuol dire che la vita teoretica e la vita pratica sono in primo luogo un esercizio della ragione che pensa e che giudica, la quale non va tenuta in sospetto in base all'erronea sua identificazione con astratte procedure di analisi e di calcolo.
- 12 Rinvio al mio volumetto *Giudizio*, Guida, Napoli 2009; e al precedente *Il giudizio e la regola*, Loffredo, Napoli 1997.

sviluppi futuri manca per lo più la figura del “cigno nero”, che pure finirà per comparire all’improvviso sino a scompaginare il nesso degli eventi già accaduti: vale a dire l’emergere del nuovo “deve” essere previsto e in certi limiti anche preparato. Non occorrono per ciò professionisti della conduzione del vivere, ma persone preparate (e che sanno preparare) al compito di immaginare, e di riconoscere, il nuovo nell’esercizio dell’attività giudicativa. Per essere pienamente “umani” si dovrà prevedere nel modo e nei luoghi giusti, senza dipendere da organismi collettivi, per trarre profitto dall’imprevedibilità del domani che pure genera angoscia e timori. Ma non si tratterà di alimentare paure incontrollate o speranze inaudite. Essere preparati all’evenienze importanti vorrà dire evitare l’effetto analgesico-terapeutico delle previsioni con mente ristretta, o l’effetto inebetente di numeri magici¹³. La filosofia così intesa, lungi dall’addormentare con una farmacopea tranquillizzante, tiene sveglia la coscienza attenta all’imprevedibile che appartiene alla vita.

Infine diffiderei di chi parla del carattere pedagogico-educativo del consulente filosofico. Il consulente filosofo non è un educatore, né degli adulti né dei bambini (nel caso della *Philosophy of Children*). Capita che il consulente debba inserirsi nella crisi esistenziale, affettiva, di un soggetto adulto, formato. In tal caso – e riprendo qui un’osservazione di Hannah Arendt – le crisi diventano catastrofiche solo quando si provi a farvi fronte con giudizi preconcepi, e secondo criteri pregressi inamovibili. Invece le crisi sono salutari trasformazioni, in senso etimologico, allorché si rivelino occasioni per riflettere e per stare al mondo con spirito di collaborazione al significato. Con i bambini, peraltro, ogni nostra idea sarà vecchia per loro che sono il futuro del mondo. La nuova generazione va preparata perché possa farsi un “proprio” nuovo mondo di significati da condividere e accrescere.

II – Vorrei ora sviluppare, a integrazione del già detto e in chiave eminentemente teoretica, la questione del futuro. Non si tratterà di articolare la nozione di tempo nelle sue fasi di passato, presente e avvenire. Entra in gioco il soggetto, o meglio la soggettivazione (per usare un’espressione cara a Foucault) nel rapporto con il mondo e con gli altri. Coinvolta è in tal caso anche la sfera pratica, insieme con il ruolo dell’agire individuale e collettivo, accanto al significato dell’interazione sociale e “pubblica”, in riferimento ancora alla relazione empatica oggi tanto di moda.

Ricordo che a Hannah Arendt piaceva molto sottolineare la forza evocativa della preghiera a Dio di re Salomone, il quale chiedeva più d’ogni altra cosa di avere il dono di “un cuore intelligente”. Non è forse in sintonia con l’immagine biblica l’analisi svolta da Martha Nussbaum sull’«intelligenza delle emozioni»?¹⁴ Sbaglierebbe però chi volesse posporre il cuore alla ragione o la ragione al cuore snaturando entrambi. Si dirà che tra l’intelligenza che vuole capire e il cuore che palpita deve esserci una stretta collaborazione, benché così per la verità non siano affatto chiari i termini della questione. Provo a fare un esempio che ritengo significativo. Durante i primi tempi del suo mandato presidenziale Obama, dovendo designare un membro non elettivo della Corte suprema, ha dichiarato di preferire un giudice

13 Nassim N. Taleb, *Il cigno nero. Come l’improbabile governa la nostra vita*, il Saggiatore, Milano 2008.

14 M. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2009.

che sapesse giudicare “con empatia” (*Empathy*). Questa affermazione produsse un’ampia discussione, aperta e spregiudicata, sui giornali e soprattutto in internet. Cosa aveva voluto dire? Possibile che il Presidente abbia messo la legge in secondo piano rispetto alle capacità empatiche di un giudice della Corte Suprema? I casi esaminati sarebbero stati al 95% casi di routine, ma per quella minoranza di temi controversi, delicati e sensibili, egli chiedeva evidentemente non la mera applicazione dei codici ma un supplemento di valutazione “empatica”. L’obiezione di alcuni nasceva dalla perplessità di avallare la pur doverosa discrezionalità del giudice sulla base di una componente emotiva così spesso legata alla mentalità più diffusa o al sentimento popolare. La difficoltà maggiore derivava dall’uso ambiguo dei concetti di “giudizio” e di “empatia”. Per ogni nuovo caso occorreva deliberare in maniera specifica e il passaggio dall’astratto al concreto è stato da sempre (almeno a partire da Aristotele) il segreto della capacità giudicativa. Obama non si riferiva, molto probabilmente, a un giudice compassionevole, in sintonia con i desideri dei molti, ma all’esercizio della giustizia che non può difettare nel “cuore”, ossia non deve mancare di una specifica competenza del groviglio di emozioni e di affettività che accompagnano i più complessi casi della vita.

Neppure è necessario esaminare nel dettaglio la gran mole di elementi “patici” che possono rientrare nei giudizi del futuro. L’espressione stessa “giudizio del futuro”, nella sua evidente paradossalità, apre in maniera ampia alla riflessione sulle problematiche della temporalità in rapporto all’esistenza, alla storia, alle previsioni e ai timori circa l’avvenire. Tradizionalmente rivolto al passato, il giudizio, che pure non prescinde mai dal già accaduto, rappresenta la chiave di volta del possibile e della concreta prefigurazione di ogni accadere. Si può dire che tutte le funzioni della mente si impegnino a collaborare per la premonizione del futuro. In un certo senso si sceglie la propria vita perché si può scegliere il modo di condurla bene. Nella *Repubblica* Platone rappresenta la scena delle anime che prima di nascere sono in attesa di veder loro assegnato un destino. E tuttavia Lachesi, che è il passato (una delle tre Moire figlie di Ananke) rivolgendosi loro così dice: «Anime effimere, per voi si apre un nuovo periodo di vita mortale: non è un demone che estrarrà la vostra sorte, ma siete voi che sceglierete il vostro demone [...]. La virtù non tollera padroni; ognuno ne parteciperà più o meno, secondo che la onorerà più o meno. Ciascuno è responsabile del proprio destino; Iddio è fuori causa»¹⁵. Socrate narra a Glaucone il mito di Er sottolineando la delicatezza del momento in cui si sceglie una vita piuttosto che un’altra: saper discernere il genere di vita buona appartiene alla capacità di scelta, se si sapranno valutare ricchezza, virtù, salute, beni materiali e non, nella giusta dose e per una mescolanza propizia alla felicità. Questa celebre citazione riguarda il proprio *daimon* che accompagna per l’intera vita e la orienta regolandola senza imposizioni esterne e senza condizionamenti autoritari. Si tratta di una grande lezione che viene dall’antichità.

Sarà bene a tal punto riconoscere che sul tema del futuro la filosofia occidentale ha preso posizioni diverse a seconda delle epoche e dei periodi storici che si sono susseguiti. Per brevità di analisi storiografica provo a distinguere la percezione del futuro che ebbero gli antichi, greci e romani, dalle certezze cristiane legate alla fine dei tempi e dalla visione moderna dell’avvenire, sino a giungere all’oggi in cui agiscono incisivamente alcune tra le filosofie più praticate. In una delle sue celebri lezioni al Collège de France (24 marzo

15 Platone, *Repubblica*, libro X, 617-618.

1982), Michel Foucault, che aveva proposto come filo conduttore il tema della “cura di sé” (*epimelia heautou*), distingueva tre forme di *meletai* che sono la memoria, la meditazione e il metodo, corrispondenti al tempo antico, al mondo cristiano, e all’epoca cartesiana¹⁶. Se per i greci e i romani l’esercizio su di sé fece leva sul primato della memoria, a partire da Agostino divenne luogo di scavo interiore, e infine per i moderni, con Cartesio, referente obbligato per la fondazione del metodo della verità. Mi interessa qui sottolineare il primato della memoria attribuito al mondo classico con la conseguente negativa considerazione del pensiero dell’avvenire.

Probabilmente l’autore di queste riflessioni muoveva, in chiave critica, da quel nesso tra passato e futuro che appartiene alla moderna coscienza storica, nata in Occidente insieme con le idee di progresso e di previsione rivolte a ipotecare il futuro in continuità con le metafisiche storiche di matrice cristiana. Ma di questo più oltre. Il primato della memoria pare invece, nel mondo antico, fare aggio sul futuro sino a squalificarlo totalmente: ciò perché il futuro è nulla, non esiste per l’uomo in nessun caso, né può essere immaginato o predeterminato. Stolto è perciò chi se ne farà possedere, mentre saggio è colui che privilegia il ricordo. Si trattava di una opportuna condanna dell’oblio, e della diffidenza nei confronti del futuro che procura solo attese vaghe, talvolta anche vane, laddove il ricordo poggia, invece, su basi solide per l’esercizio della virtù e della tranquillità dell’animo. È chiaro che in tal modo gli esercizi della memoria sono più utili rispetto agli esercizi relativi all’avvenire. Eppure questa maniera di pensare e di vivere oggi non convince, e non tanto perché siamo “moderni” o forse perché siamo già lontani dai principi forti del cartesianesimo, ma non convince neppure se vogliamo semplicemente liberarci di un certo storicismo ancora dominante.

Si apre un abisso tra noi e gli antichi, così come ce li rappresenta Foucault, il quale non lesina di elevare testi e documenti utili nella loro esemplarità. Consideriamo la pratica molto apprezzata dagli stoici della *premeditatio malorum*, con la quale bisognava esercitarsi nella prefigurazione del peggio e di tutti i mali possibili. Averne anticipato la possibilità può dunque evitare la sorpresa, non però dare certezza alcuna riguardo a quello che potrebbe accadere. L’esercitazione eleva forse l’animo e lo rende forte, ma non sicuro: l’impressione è che si finisca per radicalizzare l’*insecuritas* e per dar conto infine della assoluta imprevisione degli eventi futuri. E tuttavia Foucault ritiene che la *premeditatio malorum* rientri nella svalutazione del futuro a causa dell’intenzione di chi, così esercitandosi, mira a ottunderne il senso di possibilità aperta. La previsione del peggio, in tutte le sue forme, toglie incertezza, cancella l’alea tipica dell’avvenire e lo trasforma in quel che esso non è, vale a dire in un elenco preciso di tutte le peggiori eventualità. La celebre frase di Seneca: «Colui che ha detto che basta

16 M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 404-436. Foucault indicava, nel riassunto del corso, l’importanza del termine *askesis* che vuol dire esercizio. Diceva dunque: «Dobbiamo esercitarci proprio come fa l’atleta [metafora tratta da Demetrio, citata da Seneca], il quale non impara certo tutti i possibili movimenti, e neppure tenta di fare inutili prodezze, bensì si prepara a quei pochi movimenti che gli sono necessari nella lotta per trionfare sui suoi avversari [...]. Ma di cosa abbiamo bisogno per riuscire a conservare il dominio di noi stessi di fronte agli eventi che possono accadere? Abbiamo bisogno di “discorsi”: di *logoi*, intesi come discorsi veri e discorsi razionali [...]. La dotazione di cui abbiamo bisogno per far fronte all’avvenire, è composta semplicemente di discorsi veri [Lucrezio: *veridica dicta*], e saranno questi a permetterci di affrontare il reale» (ivi, pp.445-446).

solo un giorno, un'ora, un attimo per rovesciare il più grande Impero del mondo, ebbene, ha concesso fin troppo tempo», allusiva alla precarietà delle cose umane, produrrebbe una saggezza non anestetizzante come la previsione di ogni male.

Gli stoici ben esemplificavano invece l'annullamento del futuro e l'accezione negativa ch'esso ebbe per gli antichi, quando si trattò di privarlo dell'apporto essenziale dell'immaginazione e della passione. Foucault passa poi a esaminare la *melete thanatou*, la *meditatio mortis*, che consiste nel vivere ogni giorno come se fosse l'ultimo, riepilogando in una sorta di esame di coscienza, le azioni quotidiane per fissarne la memoria e imparare ovviamente da essa. Non è impossibile allora passare senza difficoltà da Pitagora agli esercizi monastici, dai pensieri di Marco Aurelio alla regola francescana, sino alle odierne pratiche religiose e laiche in cui consiste il bilancio reale della giornata trascorsa. La conclusione è che la vita (*bios*) va messa alla prova mediante gli esercizi di soggettivazione che sono costitutivi della cura di sé. E ciò rappresenta un fatto imprescindibile per la consulenza filosofica. Sta di fatto, però, che la questione del futuro resta ancora in sospeso.

Credo sia evidente a tutti che la nostra postmoderna preoccupazione del futuro abbia la sua fonte imprescindibile nella radice cristiana della civiltà occidentale. Si può dire, come dissero i primi cristiani, che se il mondo pagano mancò di prospettiva e di speranza nell'avvenire, il nuovo mondo ispirato al vangelo di Cristo fu, invece, costitutivo-fondativo dell'idea di futuro che sarà intrinseca a una concezione totalizzante della storia mondiale. Ben poco attenta ai fatti della storia empirica la concezione agostiniana della città di Dio, infatti, ne sanciva per un verso l'esistenza ma, per l'altro, la risolveva includendola nella dimensione del senso ultimo degli eventi umani, in virtù di una visione metastorica relativa al compimento (ritenuto imminente) del tempo storico. Difficile dunque non tener conto della genesi cristiana della stessa moderna coscienza storica. Si ricorderà la tesi di Karl Löwith nel suo *Meaning in History* del lontano 1949¹⁷, tesi che ha fatto però molto discutere e che certo non manca di suffragio e di ragionevolezza, se è vero che la stessa "filosofia della storia" di moderna accezione (in Voltaire, ad esempio, che ne fu l'iniziatore) conserva pur essa traccia non labile della tradizione cristiana che pure si voleva intenzionalmente annientare. È evidente poi il profilo cristiano delle metafisiche storiche di impianto ottocentesco, idealistiche e romantiche. E tuttavia, in dissonanza con l'esegesi löwithiana, si può sostenere, come ha fatto in saggi magistrali Hannah Arendt¹⁸, che il pensiero moderno ha rotto con l'idea di un futuro destinato a compiersi pur in tempi enormemente dilatati rispetto alle prospettive originarie, inaugurando piuttosto la convinzione che sia il passato sia il futuro siano raffigurabili come linee rette indefinite, consentendo così di coniugare all'infinito memoria e speranza¹⁹.

17 K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 2010.

18 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, a cura di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991.

19 Linee indefinite sono quelle che però escludono il mito di un progresso rettilineo e garantito. Il pensiero cristiano aprì lo sguardo sul futuro della storia umana, ma non per questo intese il cammino storico come un tempo omogeneo e vuoto. Nella tradizione ebraica – lo ricordava Walter Benjamin nelle sue celebri *Tesi sul concetto di storia* (*Angelus novus*, Einaudi, Torino 1981) – la Thorà vietava di indagare il futuro in modo che non si restasse schiavi del fascino degli indovini. Neppure l'ebraismo concepì il tempo come una serie di punti uguali. Ancora Benjamin: «[...] ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia» (ivi, p. 86). La memoria è certo più affidabile per chi vive il

Si assottiglia di molto, con l'ingresso nella modernità e nella continuità con essa, la tendenza a coprire il futuro (dopo averlo scoperto come componente irrinunciabile del pensiero e della prassi) sotto la pesante ipoteca escatologica delle teologie della storia o delle ideologie che ad esse si sono ispirate fino al secolo scorso. La vita ha bisogno invece di inauguralità, di nuovo, di creazione che sono il contrario dell'indifferenza e comunque altro dalla certezza di un avvenire già modellato secondo determinate aspirazioni di gruppi o di classi sociali²⁰. C'è una "storia che si fa", accanto alla "storia che si narra", diceva Croce, che segue criteri diversi non però dissonanti al punto di rappresentare emblematicamente la libertà rispetto alla necessità del già accaduto. Benché irrevocabile, il passato può essere indagato sempre di nuovo, così come, imprevedibile, il futuro può essere cambiato e deve essere costruito insieme con altri. Se un movimento dialettico assicurasse solo una certa linea di sviluppo, che senso avrebbe lottare e battersi per un ideale realizzabile o già realizzato? Di fatto nessuno può rinunciare al futuro, né il miscredente né l'apostolo, purché fondino le loro aspettative non sulla fede dogmatica (fede è anche quella nel nulla nullificante) ma sulla fiducia nella conoscenza, nei saperi, nella originalità di nuovi costrutti. La cesura tra mondo pagano e cristianesimo è assai utile a fare da sfondo all'affermarsi della coscienza storica odierna, ancora attraversata talvolta da nostalgie metafisico-religiose, ma sempre più orientata a concepire le cose umane in termini di cominciamenti non assoluti, di "nascite" e di riprese, aperte alla previsione non deterministica del futuro. Potremo essere antichi come i greci nel sostenere il bisogno sostanziale di memoria (senza gli eccessi paventati da Nietzsche), cristiani nella convinzione che il futuro sia il centro della storia umana, moderni nella considerazione che l'avvenire è contingente, cioè aperto alle più imprevedute evenienze.

III – Riepilogando: il giudizio, o meglio la capacità individuale di giudizio, va dunque sottratto alla lunga storia della folle speranza nella conoscibilità del futuro. Un futuro conosciuto è pura assurdità. Più opportuno sarebbe ripensare, come ho proposto di fare, il tema della "nascita" in chiave metaforico-teoretica²¹, anche per smussare l'odierna passione per il primitivo da una parte (ma un ritorno alle origini conduce per lo più alla barbarie, diceva Burchkardt) e, dall'altra, l'annuncio ricorrente di profili cosiddetti post-umani. Molteplici nascite (ogni momento è un inizio), altrettante fini, e nuovi cominciamenti senza catene di necessità, aprono forse un nuovo varco perfino al concetto, oggi così trascurato e vituperato, del progresso. Se, però per progresso si intende proprio il giudizio del fatto, che è interpretazione del fatto (l'oggetto non è interpretabile, semmai è il referente di sguardi diversamente orientati), allora esso non rappresenta più il mito di inveterati ottimisti, ma si trasforma legittimamente nella istanza morale, psicologica, reale, di favorire un processo in cui si ritiene possibile intervenire con esiti che neppure sono preventivabili.

presente attivamente, epperò senza impegni futuri neppure il ricordo avrebbe alcun senso. Il senso nasce se c'è attesa non vana né fantasiosa, se c'è annuncio di cose a venire che potranno attraversare gli spiragli lasciati aperti nel prosieguo degli eventi.

20 M. Augé, *Il futuro*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

21 Cfr. L. Bazzicalupo/R. Bonito Oliva/L. Palumbo/V. Sorge/R. Viti Cavaliere, *Nascita e ri-nascita in filosofia*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2011 e in particolare il mio saggio dal titolo *Natus sum. Il concetto di "nascita" in filosofia*, pp. 23-52.

Al progresso non appartiene più semplicemente la speranza o il timore che porta a smentire per principio il peggio; al progresso si lega ora la capacità di pensare caso per caso il significato dei fatti per poterne “prevedere” lo sviluppo, senza alcuna garanzia di un esito certo in un senso o nell’altro. Quello che Elias Canetti definì una volta il “futuro scisso”, riferendosi al carattere tutto contemporaneo (nel secondo dopoguerra) della percezione di essere a un bivio, non è solo la caratteristica di quel determinato tempo, di fine secolo o magari per noi oggi di inizio millennio, ma l’esperienza vissuta del *nunc stans*, nell’attimo della previsione che è già quasi azione, nella possibilità di essere inizio, nella reiterabile forza di far nascere cose, eventi, persone.

Infine vorrei sottolineare che la “nascita”, nella mia prospettiva teoretica, è il termine che dice l’essere stesso come “generatività”; l’essere che è doppio, dialettico, uno e molti, positivo e negativo. Non si sta parlando di vita *versus mortem* ma del nascere che è capacità d’inizio, così come esso è l’inizio di ogni nuova vita individuale. Sennonché ogni cosa è suscettibile di nascere per ciascuno o per una comunità in occasione del significato che cambia nella riflessione o un impegno a collaborare al proprio mondo: il solo gesto che definirei pertanto un gesto di civiltà e di progresso. La natura stessa, diceva Vico, è nascita in certe guise e in determinati luoghi e tempi. La storicità è perciò distinta non dalla natura ma dall’oggettività pura e semplice: le cose naturalisticamente considerate cambiano per modificazioni chimiche, ambientali, per deterioramento o per disfacimento, mentre le circostanze, i fatti, le condizioni reali di carattere sociale o politico cambiano per volontà umana, per impegno etico-politico, per nascimenti di nuove vie da percorrere, pur tratte *per exemplum* dalla tradizione o da un remoto passato. In fondo la conoscenza è co-nascita (in francese *co-naissance*), evento cosmogonico, nascita di mondi.

Da ultimo vorrei chiarire ancora le ricadute utili che una “filosofia del giudizio”, specie se coniugata al futuro, può avere nell’ambito della consulenza filosofica, con particolare attenzione alle modalità “democratiche” dell’esercizio di una funzione che mi ostino a ritenere essenziale per la sua valenza sociale e per l’incidenza nella formazione dei più giovani. La capacità di giudicare si forma col tempo e con la cultura, ma riguarda anche i principianti che non sempre sono solo i bambini o gli adolescenti. Essa non è mai priva di emozioni e sentimenti, e tuttavia si è qui voluto dare più peso ad una logica della distinzione, tenendo sullo sfondo il pathos innegabile che suscitano parole come speranza, nascita del nuovo, stupore di fronte all’esistente, meraviglia in senso classico, malinconia o entusiasmo nella ricognizione della storia individuale e collettiva. Sono più interessata al compito di vivere che non al discorso sulla vita in tutte le sue varie forme. Consiglio perciò una maggiore attenzione alla vita che diventa soggetto, come si è cercato di spiegare, e alla vita che si rigenera nel pensare (Gentile). D’altronde non sono certo stati pensatori idealisti coloro che hanno sostenuto che i concetti sono i protagonisti del pensiero (Gilles Deleuze) e che i concetti nascono, rinascono, vanno accuditi, cresciuti, nutriti e qualche volta anche sepolti (Nietzsche). Il giudizio del futuro si lega ai temi della libertà individuale e della responsabilità morale, una volta che siano stati ben vagliati gli equivoci a cui si espone una filosofia che pretenda di occuparsi di quel che non è, o non è ancora accaduto, e che andrebbe affidato agli dèi, o all’intervento naturalissimo di una provvidenza. Troppo comodo, però, sarebbe distogliere lo sguardo dall’avvenire per chiudersi nel presente o nella presa d’atto di quel che è già davanti ai nostri occhi. Senza timore di perpetuare futurismi o chiaroveggenze, crediamo davvero

che sia giunto il momento di non avere affatto paura del futuro se pensiamo che sia ancora possibile costruire qualcosa. D'altronde il timore e la speranza non sono il sale della vita, ma, per dir così, condimenti pur essi importanti, benché non fondativi per la realizzazione di sogni a occhi aperti.

Le Pratiche Esperienziali

I master universitari

**Le associazioni di
consulenza filosofica**



Francesca Guadalupe Masi e Annalisa Rossi¹

TRA IL DIRE E IL FARE
Formazione in consulenza filosofica

La consulenza filosofica è una relazione dialogica che, attraverso una ricerca sul linguaggio e sui concetti, mira a evidenziare e ad ampliare le possibilità del pensiero.

Gruppo COFIL3, 11 giugno 2011
Laboratorio sull'idea di consulenza filosofica, definizione

Ad Anna Cassol e Andrea Ferri

1. *Obiettivi del Master in Consulenza Filosofica dell'Università di Venezia*

Il Master in Consulenza Filosofica del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università di Venezia, avviato nel 2005 da Umberto Galimberti e Luigi Perissinotto, che ne è l'attuale Direttore, nasce con l'obiettivo di riunire e organizzare esperienze formative di consulenza filosofica, già diffuse in Italia, in Europa, in Israele e negli Stati Uniti, in un corso universitario strutturato, in grado di combinare alla qualità dell'insegnamento una concreta opportunità di professionalizzazione per i laureati in Filosofia. Per essere del tutto onesti, il Master non è nato per rispondere a un bisogno del mercato, ma per creare nel mercato un bisogno di filosofi. Questo nella convinzione che i laureati in Filosofia abbiano competenze da investire in settori lavorativi diversi da quelli tradizionalmente prestatati ad assorbirli, e, ormai, saturi, che non sia scandaloso che i laureati in Filosofia si facciano pagare per le loro competenze, che la filosofia possa rivendicare una funzione sia in ambiti professionali pubblici sia in contesti professionali privati, senza con ciò necessariamente tradirsi, comprometersi e mercificarsi.

Lo scopo del Master è, quindi, innanzitutto, progettare un percorso formativo che insegni a esercitare la filosofia in un modo diverso da quello già canonizzato nell'attività di ricerca o di docenza. D'altra parte, l'inserimento di questo programma in un contesto universitario fa sì che, almeno nell'ambito di questo Master, la consulenza filosofica sia interpretata in termini di continuità e complementarità rispetto alla restante offerta formativa dell'Università,

¹ Francesca Guadalupe Masi e Annalisa Rossi collaborano al master "Consulenza filosofica" (COFIL) dell'Università di Venezia (n.d.c.).

nella convinzione che l'attività di consulenza filosofica si debba nutrire di insegnamento e ricerca eccellenti e che l'attività di un Dipartimento possa trovare in un corso dedicato alla Consulenza Filosofica uno strumento di analisi interessante sul proprio stato, le proprie potenzialità e aspirazioni.

Il Master, quindi, si propone di offrire un nuovo profilo professionale ai Laureati in Filosofia e, dalla scorsa edizione, a tutti coloro che, in possesso di diplomi diversi, vedono nella filosofia un'opportunità di arricchimento personale, integrazione formativa e riqualificazione professionale. Il Master, più in particolare, punta a formare persone che siano in grado di utilizzare gli strumenti filosofici (come l'analisi, la critica, l'argomentazione, l'interpretazione, le pratiche filosofiche) nell'ambito di sportelli, laboratori, seminari, in sedute individuali e di gruppo, intervenendo in equipe o autonomamente, in contesti aziendali, formativi, amministrativi, associativi, con gli obiettivi di:

- facilitare il lavoro di comunità di ricerca;
- creare occasioni di libero esercizio del pensiero;
- analizzare la richiesta di senso, espressione, ascolto che emerge dai diversi contesti operativi;
- chiarire l'implicito nella domanda dell'utenza;
- sviluppare, ricontestualizzare e riformulare i problemi presentati;
- stimolare le capacità critiche, valutative e autocritiche dei soggetti coinvolti;
- migliorare la conoscenza e la consapevolezza di sé nel rapporto con se stessi e con gli altri;
- promuovere le capacità decisionali e deliberative degli utenti;
- responsabilizzare gli utenti rispetto alle proprie decisioni e alle proprie azioni;
- facilitare il confronto e l'integrazione culturale, generazionale e professionale tra individui e/o gruppi differenti.

Inoltre, il Master si propone e s'impegna a creare per e con i corsisti una rete di contatti e collaborazioni con amministrazioni, aziende, istituti sanitari, scuole, cooperative, fondazioni, in grado di aprire nuove e reali opportunità d'inserimento nel mondo del lavoro o di riqualificazione di percorsi professionali già consolidati.

Infine, il Master aspira a rimanere un punto di riferimento costante per i suoi ex allievi, in un'ottica di educazione permanente dei suoi corsisti, tenendoli continuamente aggiornati sulle attività svolte, invitandoli a partecipare a lezioni o eventi che si ritengono particolarmente utili e, soprattutto, coinvolgendoli nell'attività di docenza, esercitazione e tirocinio dei nuovi cicli e aggiornandoli costantemente sulle nuove possibilità di lavoro.

Nella prospettiva, perciò, di una costante collaborazione tra gli ex allievi e il Master, nel 2010 si è costituita AIM.CONFIL (Associazione Italiana dei Consulenti Filosofici Master Universitario) per iniziativa di un gruppo riunito da Anna Maria Corradini, con lo scopo di promuovere la consulenza filosofica sia da un punto di vista teorico che professionale (www.aimconfil.com).

2. Organizzazione del percorso formativo

A partire dalla quarta edizione, il corso del Master in Consulenza Filosofica del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università di Venezia si articola in 18 mesi, di cui 12 di di-

dattica e 6 di Tirocinio. A ciò si affianca un'attività di sportello, in cui i corsisti sono invitati a partecipare a seminari metodologici, a laboratori di pratica filosofica, a sedute di consulenza individuale, e a mettersi alla prova, proponendo attività agli studenti, al personale docente e non docente dell'Università Ca' Foscari. Il tirocinio si svolge sotto la supervisione di professionisti (formatori, psichiatri, insegnanti e consulenti d'azienda), i quali, in collaborazione con i tutor didattici del corso, seguono i corsisti dalla fase di progettazione alla conclusione dell'attività. Alla fine dei 18 mesi i corsisti sono chiamati a presentare un elaborato sull'esperienza di tirocinio svolta, analizzata alla luce degli esiti della supervisione e della formazione ricevuta.

2. 1 Didattica

La parte didattica è articolata in tre moduli, comprensivi di insegnamenti generali, caratterizzanti ed esercitazioni. Il primo modulo, che abbiamo intitolato "I fondamenti storici e filosofici della consulenza filosofica", mira a consolidare la conoscenza filosofica dei corsisti attraverso la riflessione sui modelli teorici, epistemologici ed etici della storia della filosofia. Il Master, in questo senso, incoraggia una preparazione quanto più interdisciplinare e un continuo confronto tra le diverse tradizioni e impostazioni filosofiche, senza privilegiare una linea o una fase di ricerca a scapito di altre, ma cercando di individuare in tutto il patrimonio di autori e testi filosofici, i temi, i metodi e i problemi in grado di meglio stimolare la pratica della filosofia.

In questa prima parte del corso sono invitati, perciò, a intervenire docenti di Storia della filosofia, di Teoretica, di Etica, di Filosofia politica, di Ermeneutica, di Logica, di Filosofia del Linguaggio e Filosofia della Scienza. I docenti, selezionati, tra i diversi Atenei italiani e stranieri, in base alle loro competenze, all'attinenza dei loro interessi di ricerca con il percorso di formazione in consulenza filosofica e alla loro eccellenza curriculare, sono chiamati a fornire strumenti concettuali, analitici e argomentativi che aiutino i corsisti a potenziare le loro capacità di problematizzazione, riflessione, ragionamento, interpretazione e critica. Le lezioni possono, perciò, riguardare aspetti teoretici, etici e politici (per menzionare solo alcuni degli argomenti affrontati nelle ultime edizioni, il rapporto tra sapere teoretico e sapere pratico, ragione e fede, democrazia e multiculturalità, linguaggio e interpretazione, auto-narrazione ed ermeneutica, deliberazione e scelta, bisogno e desiderio, preferenza e utilità, utilità e benessere, benessere e felicità) oppure nozioni e aspetti logici (per esempio, la dialettica, la definizione, l'argomentazione, la dimostrazione, la confutazione, le nozioni di oggettività, validità, verità, necessità, possibilità e impossibilità, i metodi dell'induzione e della deduzione) e linguistico-comunicativi (che cosa sono gli atti linguistici, la differenza tra senso e significato, come riconoscere le implicature conversazionali, l'apporto della comunicazione verbale e non verbale).

Sin dal primo modulo le lezioni aspirano ad avere un carattere seminariale. A ogni docente si chiede di anticipare e dettagliare il contenuto del proprio intervento e di dare una bibliografia di riferimento. In questo modo, i corsisti sono chiamati da subito a sperimentare in aula e su se stessi quella forma di comunità di ricerca che, poi, saranno chiamati a proporre e a facilitare negli ambiti in cui opereranno come tirocinanti e professionisti. Inoltre, per evitare che il necessario rafforzamento ed esercizio del sapere filosofico sia vissuto come una

reiterazione dei corsi di laurea già frequentati, si stanno studiando nuove e più aggiornate metodologie didattiche, come lezioni, diffusione di materiali, autovalutazioni e costituzione di forum di discussione on line, che consentano agli allievi di individuare percorsi formativi più idonei a soddisfare le specifiche esigenze e a colmare le eventuali lacune in modo consapevole, autonomo e responsabile.

Il secondo modulo “I fondamenti scientifici, sociologici e culturali della consulenza filosofica” aspira a mettere i corsisti a confronto con discipline diverse (la psicologia, la psichiatria, la medicina, l’antropologia, la sociologia, la pedagogia e la scienza della formazione, la consulenza del lavoro, la formazione aziendale), allo scopo di sviluppare le loro competenze relazionali, di acquisire efficaci strategie di comunicazione, di integrare le loro metodologie di ricerca e d’intervento, di individuare possibili contesti operativi. Degno di nota, infatti, a proposito di questo secondo modulo, è che, proprio nel confronto con altre figure professionali, sono nate le più proficue reti di collaborazione tra il Master e il mondo del lavoro. Accade spesso, infatti, nell’ambito delle lezioni di questa seconda parte del corso, che i professionisti invitati a presentare la loro esperienza in ambito lavorativo, la natura delle problematiche affrontate, le loro relazioni professionali e il rapporto con l’utenza, sollecitati dalle domande e dalle riflessioni dei corsisti, individuino in loro una risorsa e si rendano disponibili a ospitarli come tirocinanti nelle proprie equipe e sedi professionali. Per questo la selezione dei docenti invitati a intervenire in questa sezione è particolarmente delicata. Si tratta, infatti, di individuare persone professionalmente affermate (medici, psicologi, ingegneri, consulenti, amministratori, formatori, direttori d’azienda), possibilmente con funzioni di responsabilità o coordinamento, che siano interessate a osservare e verificare sul campo la specificità dell’intervento del consulente filosofico rispetto a quello di altre figure già operanti nel loro ambiente di lavoro.

Infine, nel terzo modulo “I modelli e gli strumenti della consulenza filosofica” i corsisti hanno l’opportunità di conoscere i consulenti filosofici che già operano a livello nazionale e internazionale, di studiare le loro metodologie d’intervento, di praticare con loro, in gruppo o individualmente, la consulenza filosofica, di instaurare rapporti di collaborazione e confronto che possano accompagnarli anche durante i tirocini o dopo l’acquisizione del titolo.

Questo modulo è collocato nella sezione finale del percorso didattico, perché solo il potenziamento delle competenze squisitamente filosofiche, delle capacità relazionali e delle strategie analitiche e comunicative può favorire una corretta valutazione e comprensione delle metodologie della consulenza filosofica, dei contesti operativi in cui può essere proficuamente applicata, dei limiti della sua applicabilità. Anche in questo caso, la finalità del Master è fornire un’ampia gamma di opportunità formative ai corsisti, senza indirizzarli preventivamente a una pratica rispetto a un’altra, incoraggiando sempre la loro capacità critica e stimolando continuamente nuove possibilità interpretative della consulenza filosofica. Nel corso delle edizioni, comunque, il Master è diventato sempre più attento e sensibile ai contesti sociali e organizzativi, nella convinzione che in ambiti professionali di cooperazione ed equipe già avviati, i corsisti possano trovare più facilmente impiego e occupazione.

Data questa articolazione di base della didattica, il programma dettagliato del corso delle lezioni viene progettato ad ogni ciclo in base anche alla fisionomia del gruppo degli iscritti. L’organizzazione del Master ha preferito alla somministrazione di un pacchetto di insegnamenti preconfezionato una forma di programmazione continua e *in itinere*, capace di valoriz-

zare la formazione e l'eventuale professionalità pregresse degli allievi, la loro motivazione e il loro orientamento, rispettosa delle dinamiche interne al gruppo.

2.2 Sportello

Lo Sportello è nato durante la prima edizione del Master, da un lato come servizio di consulenza filosofica offerto dal Dipartimento agli studenti e al personale di Ca' Foscari, dall'altro come spazio di tirocinio formativo per i corsisti. Inoltre, a partire dalla terza edizione, lo sportello prevede anche un calendario di seminari metodologici e workshop coordinati da alcuni docenti del Master e di esercitazioni di pratica filosofica affidate a ex allievi che lavorano come consulenti.

Nell'ambito dello sportello, infine, i corsisti stessi sono invitati a proporre ciascuno un proprio laboratorio o un esercizio di consulenza filosofica individuale. In questo modo gli allievi del Master sono chiamati, in una situazione protetta e controllata, a svolgere una pratica filosofica nel ruolo di facilitatore e a sperimentarsi, quindi, nella progettazione di un'attività e nella gestione dei tempi e delle dinamiche relazionali. All'esercitazione si accompagna l'osservazione e la valutazione da parte dei tutor che, a conclusione della sessione, riflettono insieme al gruppo sulla riuscita del laboratorio, cercando di metterne in luce aspetti di forza e momenti critici. Questa attività risulta per i corsisti particolarmente utile, in quanto contribuisce allo sviluppo delle loro abilità di conduzione delle pratiche filosofiche, delle loro capacità di lavoro in gruppo e in equipe e delle loro propensioni verso le diverse modalità di esercizio della consulenza filosofica.

2.3 Tirocinio e supervisione

Il percorso del tirocinio nasce dalla progettazione individuale di un intervento di consulenza filosofica in possibili contesti di applicazione e di sperimentazione. L'individuazione di questi contesti può verificarsi secondo due modalità. Spesso gli ambiti operativi sono segnalati dai corsisti stessi e poi saggiati dall'Organizzazione del Master che, prima di stipulare una Convenzione, s'impegna a verificare l'effettiva disponibilità delle strutture esterne a ospitare un percorso di tirocinio che sia effettivamente professionalizzante. Accade spesso, perciò, che i tirocinanti prendano contatto diretto con enti presenti nel loro territorio e ricorrano all'aiuto dell'Organizzazione del Master in una fase d'articolazione e formalizzazione del rapporto di collaborazione. Non è, infatti, trascurabile il fatto che frequentemente l'orientamento di un corsista verso uno specifico tirocinio si configuri non solo in base a motivazioni e aspirazioni personali, ma anche, inevitabilmente, in base a disponibilità e limitazioni di vario ordine (tempo, spostamenti, denaro).

Come si diceva, però, il Master è anche in grado di offrire ai propri corsisti una rete di strutture ospitanti che si è consolidata e allargata nel tempo, grazie anche alla mediazione di alcuni docenti del Master, come, per citarne solo alcuni, Emanuele Toniolo, Massimo Buratti, Andrea Vitullo, Gilla Cauli, Pierpaolo Casarin.

In generale, dati gli esiti soddisfacenti dei tirocini, qualsiasi convenzione aperta è facilmente reiterabile. In alcuni casi specifici, poi, si è potuta consolidare la presenza della consulenza filosofica in determinate strutture, ripetendo l'esperienza di tirocinio nel corso delle edizioni successive del Master.

- In generale i tirocini hanno mantenuto una certa distribuzione tra i vari ambiti, vale a dire:
- Il contesto medico-psichiatrico, sanitario e riabilitativo
- Le organizzazioni e l'intervento sul territorio (le attività per i cittadini nello sportello del comune, i gruppi filosofici nei caffè o in biblioteca o nell'associazione culturale)
- La scuola e i contesti educativi e formativi
- L'azienda

Viene anche data l'opportunità di dividere il monte ore previsto per il tirocinio in due parti, di durata significativa, che consenta ai corsisti di arricchire il proprio orizzonte esplorativo, di potenziare la propria capacità progettuale, di sperimentarsi in ambiti diversi per tipologia.

È possibile, e spesso raccomandato, svolgere il tirocinio assieme a un collega di corso. In alcuni casi le associazioni nascono in modo spontaneo, in altri sono suggerite dai tutor didattici della classe. Può accadere, perciò, che la progettazione individuale diventi parte o momento integrante di un progetto a più voci presentato all'ente ospitante come intervento strutturato e articolato in un arco di tempo più lungo. Ad esempio, in passato, due o tre tirocinanti si sono susseguiti nel garantire continuità presso uno sportello comunale e presso un day hospital, altri hanno collaborato in copresenza presso un'Asl, una Fondazione di Riabilitazione Psichiatrica e un Centro di Salute Mentale, oppure hanno collaborato a un intervento di mediazione politico-sociale. Questa modalità è sollecitata non solo per facilitare il lavoro dei tirocinanti in ambiti che presentano situazioni difficili e richiedono una continua operazione di autocorrezione e aggiornamento, ma anche per rendere più efficace la presenza del consulente filosofico in strutture interessate o aperte all'ipotesi di integrare stabilmente questa figura nel proprio organico.

È possibile, infine, svolgere il tirocinio nel proprio ambito lavorativo. Se, da un lato, elementi a sfavore di questo tipo di opzione sono stati individuati nella limitazione del carattere esplorativo del tirocinio e nelle difficoltà legate al proporsi nel ruolo inconsueto di tirocinante-filosofo (per esempio con i propri studenti oppure con colleghi, collaboratori, dirigenti), dall'altro lato i risultati di questo tipo di scelta si sono dimostrati ampiamente positivi. Infatti, nello svolgimento di un tirocinio nella sede del comune, scuola o azienda dove già i corsisti risultavano professionalmente inquadrati, si è avuto modo di verificare la messa in atto di un particolare arricchimento filosofico dell'esercizio della professione. La consulenza filosofica, fattasi pratica rinnovata d'insegnamento, divenuta integrazione del corredo valutativo per psicoterapeuti, strumento di integrazione nella progettazione di protocolli scientifici e itinerari educativi, è spesso in grado di mostrare la permeabilità di una professionalità acquisita all'esercizio degli strumenti filosofici e la sua capacità di rinnovamento.

Come anticipato, infine, nell'ambito del tirocinio ha un ruolo fondamentale la figura del supervisore. L'attività di supervisione consiste nell'osservazione e nella valutazione *in itinere* del percorso di tirocinio e degli atteggiamenti teorici e personali del corsista durante l'esercizio dell'attività. La supervisione si svolge in aula e nella dimensione del gruppo. Le sessioni sono differenziate per ambiti e affidate a supervisori individuati in base alle loro specifiche competenze professionali. I supervisori della quarta edizione sono stati un insegnante (Simona Alberti), una formatrice (Margherita Da Cortà Fumei), due psichiatri (Gilla Cauli e Luca Genoni), un consulente aziendale (Francesco Tomba). I supervisori sono selezionati

tra i docenti del Master, tra ex allievi che si siano nel frattempo affermati professionalmente, tra professionisti.

3. Esperienze di tirocinio

Per i tirocini alcuni corsisti sono stati disposti a spostamenti geografici anche consistenti (ci sono tirocini svolti a Milano da parte di corsisti di Genova, di Treviso e anche di Bari); in altri casi si è fatto ricorso a mezzi telematici, per esempio per parte di un tirocinio svolto con il tutoraggio a distanza di Oscar Brenifier.

Una raccolta delle esperienze dei tirocini del primo ciclo del Master è stata pubblicata con il titolo *Tra il dire e il fare. Saggi e testimonianze sulla consulenza filosofica*².

3.1 Tipologie

Ai diversi ambiti corrispondono diverse tipologie delle esperienze di tirocinio che hanno visto i corsisti ad esempio a confronto con la malattia (ospedale), la follia (centro psichiatrico), la dipendenza (centro di recupero). Va detto che il progetto della messa a confronto con la malattia oncologica in reparto, rappresentato da alcune esperienze del primo ciclo di Master, non ha avuto seguito. Per quanto riguarda la scuola, lo spettro per possibili interventi filosofici si è ampliato dagli Istituti per l'istruzione secondaria alla Scuola per l'infanzia, all'Università e alla Scuola di Specializzazione post-lauream. D'altro canto, ci sono contesti che potrebbero essere maggiormente esplorati in futuro, come, per esempio, l'ambito educativo dei percorsi culturali e artistici.

C'è da dire che l'interesse per il confronto teorico con la psichiatria ha avuto modo di essere alimentato nelle prime due edizioni del Master in particolare dalla presenza tra i docenti di Eugenio Borgna. Si è sviluppato anche come interesse sperimentale, nel confronto progettuale e operativo della consulenza filosofica con la pratica clinica della psichiatria. Nel rapporto con gli psichiatri e le loro equipe i tirocinanti hanno potuto sperimentare gradualmente come l'intervento filosofico possa lavorare sulla parte sana del paziente, sulla sua capacità di misurarsi su temi difficili di riflessione, sulla capacità di parlare delle proprie idee, di metterle alla prova, di prendersene cura, astraendo dalla propria condizione.

La dicotomia iniziale nel dibattito teorico e pratico legato ai contesti contrapponeva l'opzione di consulenza filosofica individuale – sul modello dello sportello o dello studio (!) di consulenza filosofica, per il quale docenti-consulenti come Petra von Morstein, Ran Lahav, Neri Pollastri e Brenifier, per citarne solo alcuni, sono risultati esempi efficaci di conduzione di un dialogo – all'opzione di consulenza aziendale, intendendo con ciò la direzione più prossima delle Risorse Umane, in quanto luogo preposto al contatto con le persone e con le loro attitudini. In realtà, la storia dei tirocini del Master evidenzia sia declinazioni nell'ambito dei lavori con gruppi che sinergie tra questi e il lavoro individuale – un servizio di consulenza individuale non ha costituito nel tempo una risorsa e un impiego in sé consistente e autonomo.

2 U. Galimberti/L. Perissinotto/A. Rossi (a cura di), *Tra il dire e il fare. Saggi e testimonianze sulla consulenza filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

In azienda si sono svolti tirocini che si sono declinati – grazie al contributo dell’esperienza di Eugénie Vegleris in particolare, e per molti aspetti anche di Olivier Pelleau –, nella fiducia che la filosofia costituisca quel momento di sospensione che consente di intravedere piste e strategie impensate, con ricadute sul piano della comunicazione interpersonale, della motivazione di soggetti coinvolti nell’azienda o della fisionomia dell’azienda stessa. In relazione a lavori con gruppi possiamo citare anche le reti di coinvolgimento della cittadinanza – nel comune di Pianiga (VE) come di Corigliano d’Otranto (LE) – in cui la consulenza filosofica ha saputo muoversi nella progettazione di occasioni e spazi di pensiero con attività di innovazione nelle proposte culturali e formative o politiche e sociali già in essere, conferendo loro una maggiore forza critica e interessando l’utenza attraverso un percorso di consapevolezza di proposte e idee.

3.2 Modalità

Nelle varie esperienze di tirocinio si è riscontrata la necessaria e naturale plasticità dell’intervento filosofico. Non sempre si danno le condizioni minime e necessarie per provare a lavorare con metodi strutturati delle pratiche filosofiche, come il dialogo socratico, la comunità di ricerca, la *Philosophy for Children*. Anzi, piuttosto spesso il contesto richiede l’elaborazione *ad hoc* di modalità compresse e senz’altro sperimentali di esercizio filosofico della domanda.

I tirocinanti devono fare i conti con disponibilità di tempi rapidi che non sono quelli attesi nella fase di progettazione, nella quale si predilige il tempo della riflessione e della sosta nel problema all’urgenza della soluzione e al momento del cosiddetto “*problem solving*”. Ciò accade nell’affiancare lo psicologo nel contesto di un progetto pilota sul tema oncologia e fertilità, oppure nel caso in cui i tempi sono dettati da commesse istituzionali – come nella collaborazione con un progetto di Marianella Sclavi, la quale ha accolto in precise fasi del suo metodo di “ascolto attivo” “pillole” e “clessidre” filosofiche che hanno costituito uno spunto di contaminazione interessante per opera dei due corsisti che si sono cimentati in questa esperienza.

Altri affiancamenti a figure professionali singole o equipe hanno richiesto in modo dichiarato, oltre che più spesso implicito, che il lavoro di osservazione da parte del tirocinante fosse prolungato, costante e attento. Si è mostrato così che il lavoro filosofico si manifesta anche nel riscontro dei bisogni, non dichiarati, o addirittura negati, di riflessione critica. Sotto questo aspetto possiamo pensare non solo ai contesti terapeutici ma anche alla scuola. Infatti, nel contesto scolastico ci sono spazi di attività e progetti sostenuti dall’intraprendenza del dirigente e delle competenze specifiche di un insegnante al cui contatto l’osservazione filosofica ha saputo cogliere e indicare margini di miglioramento e affinamento dell’offerta didattica.

In tutti gli ambiti in cui i tirocinanti sono intervenuti, si è potuto comunque riscontrare come la consulenza filosofica riesca a creare o a rispondere a un bisogno di consapevolezza e a soddisfarlo, nutrendo l’individuale di universalità, arricchendolo e promuovendone lo sviluppo nel gioco di nuove aperture e prospettive

Patrizia Cipolletta¹

UN *EXPERIMENTUM* PER LA FORMAZIONE DEL CONSULENTE FILOSOFICO

Prima di affrontare la trattazione delle questioni inerenti alla figura professionale del consulente filosofico, vorrei che si tenesse a mente quanto ho detto sulla connessione al problema etico che ho già trattato nel saggio scritto per questa numero tematico della rivista², perché lì è emerso con più chiarezza perché ritengo che il nostro mondo possa avere bisogno di questa nuova figura.

Questo mio breve scritto si propone da una parte di presentare il master in “Consulenza filosofica” attivo all’Università di Roma Tre e dall’altro di lanciare un appello agli studiosi italiani di Filosofia affinché non lascino fuori dell’accademia la formazione del consulente filosofico. È da sperare che la formazione e la gestione di questa “prestazione d’opera intellettuale”, come la legge numero 4 del 14 gennaio 2013 chiama questo tipo di attività, non sia demandata interamente alle associazioni private.

Freud, quando aveva scoperto la psicoanalisi, si era posto i problemi: se potesse essere esercitata anche da non medici³ e se dovesse essere insegnata all’Università⁴. E di fatto nell’Università, nelle Facoltà di Psichiatria (dove era presente anche la pratica ospedaliera, e

1 In questo contesto scrivo come direttore del master biennale *Etiche relazionali, filosofia in pratica e consulenza filosofica*/Percorso SUCF riconosciuto SICO F e del master triennale *Consulenza filosofica. Filosofia pratica e pratiche filosofiche*/Percorso SUCF riconosciuto SICO F in consulenza filosofica dell’Università di Roma Tre.

2 *Infra*, pp. 73-87.

3 S. Freud, *Il problema dell’analisi condotta da non medici* (1926), in *Freud Opere*, Boringhieri, Torino 1976-1980, vol. 10, pp. 351-423. Questo articolo fu scritto in difesa di un eminente psicoanalista Theodor Reik in seguito ad un procedimento giuridico per esercizio abusivo della medicina, in quanto non era medico (vedi p. 416). Nell’esordio Freud sembra anticipare la diffusione di un’usanza allora presente solo negli Stati Uniti e che finalmente tramite la legge del 2013 è arrivata anche da noi. Sottolinea, infatti, che «ogni ammalato può lasciarsi curare come e da chi creda, e d’altra parte chiunque può, come “guaritore empirico”, mettersi a curare ammalati assumendosi la responsabilità dei propri atti» (p. 351). E aggiunge «Lasciamo che gli ammalati stessi scoprano da soli che è dannoso cercare un aiuto psicologico da persone tecnicamente impreparate». Ma, ricordando i suoi interessi iniziali per la filosofia e la sua frequentazione delle lezioni di Brentano è importante la sua stessa affermazione nel post scritto al saggio: «Dopo quarantun anni di attività medica la conoscenza che ho di me stesso mi dice che in verità non sono mai stato un medico. Sono diventato medico essendo stato costretto a distogliermi dai miei originari propositi, e il trionfo della mia esistenza consiste nell’aver ritrovato, dopo una deviazione tortuosa e lunghissima, l’orientamento dei miei esordi» (p. 418).

4 S. Freud, *Bisogna insegnare la psicoanalisi nelle università?* (1918), *ivi*, vol. IX, p. 33-40. In questo saggio Freud mette in evidenza come sia praticamente non necessario inserire tra le materie di insegnamento curricolari del corso di medicina la psicoanalisi, perché sarebbe stata solo una semplice esposizione teorica che non avrebbe giovato a nessuno.

pertanto non si poteva eludere con l'affermazione che l'Università si occupa solo di ricerca!) e in seguito nelle Facoltà di Psicologia, la psicoanalisi è entrata di soppiatto. Aveva un non so che di estraneo, e forse questa stranezza dipendeva da elementi di filosofia e dal fatto che era soprattutto una pratica, laddove l'accademia si riservava solo di occuparsi delle conoscenze: non si è mai preoccupata delle applicazioni pratiche delle sue scoperte, come se la pratica fosse solo un qualcosa che viene dopo la scoperta scientifica. Ormai si sa: la ricerca è condizionata dai finanziamenti cosiddetti "privati", ovvero dalle fabbriche che producono; questo dovrebbe far pensare come sia strettamente connessa e condizionata dal committente e, quindi, dall'utilizzo dei risultati della ricerca stessa. Si ritiene tuttavia ancora che le questioni pratiche vengano dopo, nell'applicazione pratica della ricerca. E in questa maniera si disconosce l'elemento fondamentale della ricerca stessa⁵. L'etica, però, non è solo ricerca intorno ai costumi, ma "pensare" come vivere e come abitare questo mondo; e questo pensare non riguarda solo i ricercatori della verità. La consulenza filosofica si arroga l'appartenenza alla filosofia e questo la mette immediatamente in relazione con gli studi accademici della filosofia, per questo se c'è una certa estraneità tra psicoanalisi e medicina e/o psicologia, non c'è invece tra filosofia e consulenza filosofica.

Se è necessario un confronto sempre costante del consulente filosofico con i propri vissuti (e questo viene esercitato in maniera magnifica dalle associazioni con una sorta di supervisione che costringe il consulente filosofico ad un eterno lavoro su di sé) occorre però anche un aggiornamento continuo sullo stato della ricerca filosofica, del dialogo della filosofia con le scienze, e questo può avvenire solo nell'ambito universitario.

Prima di prendere in considerazione la struttura del nostro master, vorrei ancora dire due parole sulla possibilità di diffusione della consulenza filosofica. Non possiamo negare che in Italia ci siano difficoltà a imporsi sul mercato per questa nuova figura professionale. Da un vecchio retaggio si pensa che il conforto spirituale debba esser gratuito, come da sempre era stato quello offerto dai preti nelle parrocchie, che avevano però altre fonti di sussistenza. Qui posso solo accennare alla differenza con la "direzione" spirituale offerta dalla religione e la "non-direzione" della consulenza filosofica che non si basa su una qualsiasi fede, ma soprattutto sulla messa continua in sospensione della propria fede e/o visione del mondo.

Il volontariato viene accettato, ma la professione deve fare un passo in avanti e affermarsi anche come libera professione. Solo, quando si sta molto male, quando si è caduti in problemi psicologici patologici si pensa di impegnare le proprie risorse finanziarie e le proprie energie psichiche per una "cura", che oggi si vuole immediata come la risposta che offre un farmaco. Non ci si accorge, invece, che occorre molte volte un cammino precedente per evitare di cadere in meandri psicologici strutturati, da cui è difficilissimo uscire e che consegnano a una dipendenza, che non ha come fine l'acquisizione della capacità di avere cura di sé.

In questo contesto mi appello soprattutto ai docenti di filosofia delle scuole superiori, che credono sia una cosa superflua e molto affine a quello che già loro fanno. Vorrei per questo ricordare la lunga preparazione dei consulenti filosofici (tre anni di formazione secondo le indicazioni internazionali), il lavoro su di sé e sui propri vissuti, che permette loro di andare

5 Giustamente Heidegger osserva che l'essenza tecnica viene prima della scoperta scientifica, e, quindi, la condiziona. Ricordo ancora un convegno sulla felicità, dove erano stati invitati psichiatri, psicoanalisti e filosofi e naturalmente sovvenzionato da un noto antidepressivo!

oltre la sola comunicazione del pensiero dei filosofi. Conosco il meraviglioso lavoro degli insegnanti di filosofia, e sono sempre grata loro quando arrivano agli studi universitari studenti con un'ottima preparazione, con la capacità di pensare un testo e di orientarsi nel pensiero occidentale. Ma i gruppi di consulenza filosofica sono tutt'altro. Ritengo, d'altronde proprio per il compito etico di questa figura professionale che sia estremamente importante – senza sminuire la libera attività – un lavoro nei luoghi della società civile, e la scuola è sicuramente uno di questo.

Per questo mi appello ai docenti di scuola di aiutarci nella diffusione di questa pratica e ai docenti universitari di accettare qualche volta di venire a tenere lezioni di sabato o di domenica⁶, per tenere informati e aggiornati sulle attuali linee della ricerca universitaria i consulenti filosofici.

So perfettamente che questa nuova figura entra in concorrenza con tutti i trattamenti della psiche. Ma vorrei sottolineare il fatto che il lavoro del consulente filosofico appunto non è un trattamento. Ritengo anzi che sia estremamente importante la collaborazione con tutte le pratiche di cura della psiche. Per questo deve far parte della formazione del consulente filosofico anche la conoscenza delle terapie del profondo, delle psicoterapie cognitive e comportamentali come anche della classificazione dei disturbi mentali. Occorre che il consulente filosofico riconosca quando non può aiutare e deve saper portare con delicatezza chi si è rivolto a lui, ma che ha disturbi troppo strutturati e gravi, verso un intervento più radicale.

L'aiuto del consulente filosofico può essere esercitato accanto alle relazioni di cura psicologica o medica, e prima, come anche dopo. Per questo mi sembra opportuno fare appello qui agli psicologi che sentono i consulenti filosofici come abusivi oppure come dei rivali nello svolgimento della loro professione, che non devono temere il nostro approccio alla "cura di sé". Anzi credo che sia opportuno che proprio il consulente filosofico possa lavorare sul territorio e individuare, là dove occorre, un intervento più profondo e indirizzare a chi ne ha le competenze. Ritengo per questo che deve essere diffusa questa nuova professione, e cerchiamo aiuto per farla conoscere negli ospedali, nei carceri, nelle scuole, nelle aziende.

1. *Master in Consulenza Filosofica: lavori in corso*

Nel 2006 partì per la prima volta presso l'allora facoltà di Lettere e Filosofia un master di secondo livello annuale con il nome "Consulenza filosofica. Filosofia pratica e pratiche filosofiche" in collaborazione con Guido Traversa e l'associazione "Iface"⁷. Malati di teoria, non abbiamo calcolato la giusta dimensione degli esercizi pratici. Per questo abbiamo pensato di prenderci una pausa per ristrutturare il corso⁸.

È vero che il nostro mondo è sempre in continuo cambiamento, ma il nostro voler cambiare

6 Bisogna tener presente che la maggior parte degli iscritti ai master (soprattutto quelli di Consulenza filosofica) lavorano e non possono frequentare lezioni nei giorni lavorativi. Inoltre ricordo che nel caso dei nostri master la loro adesione ai master è per la ricerca di un'autoformazione e per il compito civile e etico che questa professione rappresenta.

7 Verrà presentata più avanti.

8 Nel frattempo ho frequentato il corso di formazione presso la "Scuola umbra di Counseling filosofico", e sono così anch'io diventata consulente SICoF.

dipende dal fatto che la formazione di un consulente filosofico oggi è un *esperimento*: possiamo dire che ci sono continuamente lavori in corso, aggiustamenti e chiediamo sempre dove dobbiamo migliorare, perché ancora non ci sono canoni specifici per questa formazione. L'unica cosa chiara era che non si poteva tralasciare la conoscenza delle problematiche filosofiche oggetto di ricerca nell'accademia e che il pensiero filosofico non doveva avere una forma divulgativa che strapazzi troppo i temi, i concetti e le concezioni filosofiche dei classici e anche delle ricerche in atto della filosofia.

Siamo ripartiti nell'a.a. 2009-2010 offrendo un master biennale, che prevedeva incontri settimanali tutti i sabati: la mattina per lezioni teoriche e il pomeriggio per gli esercizi pratici, affidati a consulenti di SICoF e di "Phronesis". Alcuni dei corsisti di quell'esperimento, che oggi collaborano come tutor, mi sottolineano che era un'ottima formula: gli incontri a cadenza settimanale prevedevano una continua goccia che lasciava cospicue tracce nell'elaborazione del sé del consulente. I corsisti avrebbero poi potuto proseguire la formazione presso "Phronesis" o "Scuola umbra di Counseling filosofico", riconosciuta SICoF, per raggiungere le ore di formazione che vengono richieste a livello internazionale.

L'edizione successiva ha subito una radicale rivoluzione. Si è preso atto che la formazione che la Scuola Umbra offriva nella sua sede aveva una struttura organica di esercizi e di pratiche filosofiche, e soprattutto di maratone, che erano altamente formative e che, pertanto, era opportuno che i nostri studenti frequentassero il corso completo che la scuola offriva.

Per questo pensammo a un master in convenzione: le lezioni di filosofia presso la facoltà di Roma Tre e le ore di pratica filosofica nella sede romana della SUCF. I corsi hanno acquisito il titolo di moduli e, come quelli dei corsi di laurea, erano concepiti di 36 ore con un docente responsabile di un certo percorso formativo. Naturalmente tenevano conto del fatto che, per la frequenza obbligatoria al 70% e il condensarsi delle lezioni nel fine settimana, non potevano essere lezioni passive, ma avevano lo scopo di stimolare il dialogo. Per questo il docente del corso invitava colleghi della propria o di altre Università a discutere un tema e, dopo una breve presentazione, a sollecitare la discussione.

L'ultimo master che è partito quest'anno ha subito un'altra trasformazione: principalmente si è pensato che non si poteva dare un titolo di master in "Consulenza Filosofica" per un percorso solo biennale, quando lo statuto internazionale prevede una formazione triennale. Ci si era resi conto che i corsisti, anche se non proseguivano con l'anno integrativo (tra l'altro molto formativo perché prevedeva la supervisione, o meglio acquisizione della mentalità che fa sentire necessaria la supervisione) avrebbero avuto titolo a esercitare la professione di consulente filosofico. Pertanto si è pensato di istituire due master: uno che si fermava al secondo anno chiamato "Etiche relazionali. Filosofia in pratica e consulenza filosofica" e che abilitava solo al lavoro in azienda, e l'altro triennale che manteneva il titolo di master in "Consulenza filosofica. Filosofia pratica e pratiche filosofiche".

2. La struttura dei master attivi nel Dipartimento di Filosofia Comunicazione e Spettacolo

Sostanzialmente i due master hanno in comune le lezioni teoriche che sono strutturate in sette moduli suddivisi in due anni.

Nel modulo "Percorsi dell'etica" vengono indicati gli autori, come Aristotele, gli Stoici,

Kant, Nietzsche e altri, essenziali per avere una prospettiva di assieme del problema etico nei secoli passati. In genere il titolare del modulo interPELLA specialisti dei filosofi presi in considerazione, perché riteniamo, anche nella brevità di un incontro in genere di tre ore, che sia una persona estremamente competente a trattare il singolo autore. Non abbiamo piacere che i temi trattati dalle lezioni teoriche del master siano di livello inferiore alle lezioni universitarie. Non dobbiamo dare ai corsisti riduzioni o facilitazioni, ma devono sentire pulsare il cuore della ricerca universitaria⁹.

Nel secondo modulo “Etica e psiche”, vengono prospettate le varie “cure” della psiche e i rapporti della psicologia con la filosofia. Lo psichiatra invitato in genere tratteggia i problemi della cura in Italia e la storia degli enti che in Italia si sono presi cura dei malati psicotici. E naturalmente il docente responsabile invita anche i colleghi a parlare di Foucault e della sua concezione della malattia, come anche sollecita un confronto tra le varie correnti della fenomenologia e la cura psicoanalitica, invitando colleghi di filosofia e psicoanalisti della SPI e psicologi analisti junghiani. Naturalmente non manca l’incontro tra le psicologie cognitive, i filosofi della scienza e le nuove forme di psicoterapia. L’approccio rimane comunque prettamente teoretico.

“Etica e società” prende invece in considerazione la conoscenza della società, dei problemi del lavoro e dei problemi inerenti alle relazioni umane. Vengono invitati sociologi, studiosi di filosofia della politica e rappresentanti delle associazioni civili che si occupano dei problemi salienti del nostro mondo.

Il quarto modulo del primo anno, in questa edizione (nella passata abbiamo avuto un modulo di *Philosophy for Children*), tratta del rapporto filosofia e azienda. Qui vengono prima di tutto mostrati i meccanismi lavorativi dell’azienda e i problemi delle relazioni umane al suo interno.

Nel secondo anno sono attivi tre moduli: “*Medical Humanities*”, “Filosofia in dialogo”, “Etica e trasformazioni di sé”. Inizia il problema interculturale e si parte con la collaborazione dei primi due moduli che invitano studiosi delle religioni dell’estremo e del vicino Oriente, come studiosi di ebraismo e cristianesimo a un confronto su temi come la morte e la sofferenza. Da qui il modulo “Filosofia in dialogo” continua il suo percorso con incontri con filosofi della religione e studiosi della comunicazione, mentre *Medical Humanities* con specialisti dei problemi che sorgono in sede di ospedaliera. Il modulo “Etica e trasformazione di sé” si occupa di presentare i problemi della nostra società attuale e le diverse vie per il giusto equilibrio tra sé e gli altri, invitando studiosi delle filosofie che hanno dato spazio alla formazione del cittadino come uomo libero.

A partire del secondo anno, seguiti da tutor, i corsisti iniziano gli stage e le esperienze pratiche. Il tutor ha il compito di aiutarli a stilare il progetto e di osservarli nel loro lavoro. In genere queste pratiche vengono attuate in contesti pubblici e in lavoro di gruppo, perché possano accedere allo sportello di consulenza filosofica e iniziare così esercizi di pratica di libera professione, solo dopo aver completato le 30 ore obbligatorie di consulenza filosofica (di queste 6 sono gratuite presso lo sportello, attivo all’Università) e aver iniziato presso la SUCF la supervisione. Quando, come in questa edizione, sono attivi progetti con il finanzia-

9 Molti corsisti hanno già un dottorato e per questo ritengo che sia essenziale che venga mantenuto e aggiornato il livello di conoscenza della filosofia che hanno già raggiunto.

mento della Regione, partecipano come tirocinanti e osservatori alle riunioni di preparazione e alle pratiche nel luogo dove vengono avviate.

Per il terzo anno di “Consulenza filosofica. Filosofia pratica e pratiche filosofiche” non sono previste lezioni teoriche, solo stage e esercizi pratici presso la SUCF, con tesi finale sulle esperienze fatte.

Riteniamo che la goccia costante sia altamente formativa e per certi versi rimpiangiamo l’edizione dell’a.a. 2009-2011, quando gli incontri erano settimanali. Ma partecipando al master corsisti provenienti da tutte le parti di Italia, abbiamo sentito la necessità di far evitare loro continui e costosi viaggi. Abbiamo così deliberato che era meglio condensare tutte le lezioni teoriche e pratiche in uno o due fine settimana intensi (dal venerdì alla domenica) di incontri, di lezioni e di pratiche.

I corsi prevedono anche lavoro sulla piattaforma Fad, dove i corsisti del master possono trovare i materiali che gli specialisti invitati hanno usato per il loro confronto con il docente responsabile del modulo: in genere sono estratti di libri, slide, che permetteranno ai corsisti di elaborare e mettere sulla piattaforma la propria relazione alla fine del singolo modulo.

Per quanto riguarda la parte pratica rinvio al saggio di Giancarlo Marinelli con cui presenta la “Scuola umbra di Counseling filosofico”.



Lucrezia Piraino¹

CONSULENZA FILOSOFICA ED UNIVERSITÀ Un rapporto possibile?

Il rapporto tra consulenza filosofica ed Università è da sempre problematico.

Gerd Achenbach, considerato unanimamente il padre di questa disciplina, nel definire «l'attività scientifico-academica degli esperti seduti in cattedra tramite cui si sercita una sorta di "colta difesa dell'ambiente"»², arriva addirittura a consigliare ironicamente «la filosofia seminariale e consolidata del "funzionario del pensiero" e dell'"amministratore dei concetti" (Feyerabend) come macchina per lo smaltimento di rifiuti spirituali»³.

A detta del consulente tedesco, l'accademia sarebbe dunque responsabile del confinamento della filosofia nel regno astratto della ricerca delle categorie, nella sfera teorica dell'indagine sulle essenze, nell'ambito speculativo della definizione degli universali.

Sarebbe in generale colpevole dell'allontanamento di questa attività dalla vita. Anzi, più in particolare, proprio alla filosofia accademica sarebbe imputabile la lontananza del filosofare – la pratica del pensiero critico – dall'esistenza delle persone comuni. Laddove, continua polemicamente Achenbach, «un interesse dei non-filosofi per la filosofia, un interesse cioè che non è stato prodotto dalla filosofia stessa, passa, al contrario, nelle ristrette comunità seminariali come sospetto e viene definito "non filosofico". In altre parole: la filosofia si procura da sé le domande, è autogena, autodidatta, autofecondativa, autistica»⁴.

Alla luce di quanto appena detto, proporre un Master in Counseling filosofico e gestione etica delle risorse umane presso un'università potrebbe risultare una mossa alquanto azzardata: non solo data la pretesa metodologica, maturata all'interno dello stesso master, di pensare le diverse discipline in questo presenti come un percorso di ricerca sul campo; ma soprattutto per la scelta di avvalersi di diversi metodi formativi e di varie strategie didattiche con l'obiettivo di trasformare i corsisti da meri componenti di una "classe", cioè semplici, passivi discenti, a membri vivaci e dinamici di una comunità di ricerca.

Andando un po' oltre la critica achenbachiana all'accademia, si è dunque partiti dalla consapevolezza del fatto che «accentuando separazione e differenze tra la consulenza e la filosofia accademica o teoretica, Achenbach avrebbe reso difficile [...] la crescita della disciplina. La distinzione tra le due sarebbe infatti "a dir poco semplicistica"; essa non tiene conto del fatto che la differenza tra la filosofia come *Wissenschaft* e la filosofia come *Weltanschauung* non è sostanziale, ma solo procedurale, applicativa, per cui la questione è di metodo, e come tale riguarda il filosofare nel suo uso pratico, il modo di applicazione della filosofia, non già

1 Lucrezia Piraino è direttore del Master di II Livello in "Counseling e Pratica filosofica" presso l'Università di Messina (n.d.c.).

2 G. B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004, p. 59.

3 *Ibidem*.

4 *Ivi*, p. 90.

la sua forma teoretica, dalla quale la filosofia, anche come attività pratica, non può prescindere. Achenbach, di fatto, viene a creare uno iato tra teoria e prassi, radicalizzando la prassi filosofica, e quindi snaturando il concetto stesso di filosofia, che è teoria e prassi insieme»⁵.

Illuminato, per dir così, da questo intento metodologico, il percorso affrontato durante l'intenso lavoro all'interno del Master di II livello in "Counseling filosofico e gestione etica delle risorse umane", attivato ormai da quattro anni accademici presso l'Università degli Studi di Messina, pur essendosi svolto secondo un approccio variegato, che ha visto l'alternarsi di lezioni frontali, di testimonianze di lavori, di casi di studio, di giochi di ruolo, e, soprattutto, di *stage* presso enti pubblici ed aziende private, ha avuto come fulcro metodologico la valorizzazione del concetto di persona.

Durante il lavoro svolto si è infatti potuto comprendere da diversi punti di vista come questo concetto, a dispetto della nozione isolata ed astratta di "individuo", non sia un semplice, indeterminato principio filosofico; invece, col suo intendere l'essere umano come un soggetto concreto, costitutivamente relazionale e calato in un contesto particolare, è stato ed è tuttora al centro della riflessione sulle buone pratiche delle organizzazioni di lavoro: quelle "cosiddette" *best practices* che, una volta attivate all'interno delle imprese o delle istituzioni, accompagnano, favoriscono ed incentivano i nuovi, emergenti scenari di governo delle relazioni lavorative.

Scenari, questi ultimi, che sono oggi più che mai soggetti ad una continua ed al contempo complessa evoluzione sia nel contesto imprenditoriale/privato che in quello istituzionale/pubblico, soprattutto a causa di una sempre più ampia presenza, nel mondo delle organizzazioni, di una crescente pluralità sia di culture che di modelli organizzativi diversi⁶. In questo contesto, grazie ad una scelta multidisciplinare e stratificata, condotta, cioè, a più livelli, nel corso del Master si è potuto, per così dire, "testare" sul campo la validità di questa proposta filosofica fondata sulla valorizzazione della persona, intesa come nucleo fondamentale della gestione etica delle risorse umane, muovendosi su tre diversi livelli di azione metodologica.

Un primo livello di intervento è stato quello teorico, fatto di lezioni frontali di impianto, per dir così "tradizionale", che si sono svolte avvalendosi di Professori ordinari, associati e ricercatori degli Atenei di Messina e Catania, con competenze specifiche nelle tematiche oggetto del Master. In particolare le lezioni sono state suddivise in tre diverse aree.

Una prima, relativa al Counseling filosofico ed alla consulenza filosofica in azienda, all'etica dei sistemi sociali, all'etica del lavoro e delle professioni, alla gestione etica della cosa pubblica ed alla relativa responsabilità politica, al rapporto tra etica ed economia, alle teorie ed alle pratiche linguistiche della comunicazione aziendale, alla comunicazione ed alle strategie cognitive con Internet.

Una seconda area di lezioni frontali si è invece occupata dei sistemi organizzativi, con l'approfondimento dei lineamenti di *management* dell'organizzazione e delle teorie e modelli organizzativi, con la discussione degli elementi costitutivi delle organizzazioni (cioè la

5 R. Longo, *La consulenza filosofica nell'orizzonte di senso della filosofia pratica*, in E. Ruschmann, *Consulenza filosofica. Prima parte*, Armando Siciliano, Messina 2004, cit. in D. Miccione, *La consulenza filosofica*, Xenia, Milano 2007, pp. 50-51.

6 Cfr. A. Cocozza (a cura di), *Persone, organizzazioni, lavori. Esperienze innovative di comunicazione d'impresa e valorizzazione delle risorse umane*, FrancoAngeli, Milano 2010.

loro identità, la loro missione, le loro strategie, i loro obiettivi), con l'analisi delle variabili dell'organizzazione (cioè delle sue strutture, dei suoi meccanismi operativi, dei comportamenti organizzativi), con l'approfondimento della regolazione del processo (vale a dire l'analisi dei sistemi di coordinamento e di controllo, l'esame della formulazione delle strategie e del processo di pianificazione), con la delineazione delle prospettive e dei problemi emersi a causa del cambiamento nelle organizzazioni moderne.

La terza area di lezioni frontali si è invece occupata delle risorse umane, della loro selezione, della loro formazione, con particolare attenzione alle competenze relazionali, quindi alla comunicazione interpersonale ed organizzativa, e con riguardo all'approfondimento delle teorie e dei principali modelli di *leadership*, senza tralasciare l'analisi della gestione dei conflitti, della negoziazione manageriale, ed anche della gestione delle riunioni.

Il secondo livello di azione metodologica sviluppato all'interno di questo Master è stato realizzato grazie alla attivazione di esercitazioni e di *workshop* svolti in aula. In questo contesto, grazie ai formatori ed ai professionisti di Phronesis, Associazione Italiana di Consulenza filosofica, sono stati messi in pratica dei laboratori di consulenza filosofica di gruppo, delle simulazioni di casi- studio e si sono anche affrontati alcuni problemi tratti dalla vita reale.

Per mezzo di questi interventi estremamente qualificati e motivanti si è avviato un confronto sulle problematiche teoriche e sugli aspetti metodologici e tecnici emersi nelle esperienze vissute in aula, in modo da consentire ai corsisti l'acquisizione e/o l'incremento delle competenze argomentative proprie della consulenza filosofica.

Competenze che includono lo sviluppo delle abilità logiche, l'ampliamento delle capacità linguistico-comunicative, la maturazione del talento critico ed analitico, il miglioramento delle abilità ermeneutiche e di quelle dimostrative, l'incremento dell'attitudine sistematica, lo sviluppo delle facoltà valutative e di quelle riflessive ed il potenziamento dell'intelligenza creativa⁷.

Si è infatti ritenuto che queste competenze filosofiche "particolari" costituiscano l'ossatura di quella più ampia formazione dialogico-relazionale che è cifra indispensabile per lavorare all'interno di «un'organizzazione del nostro tempo: una *learning organization*, o più semplicemente e in generale un'organizzazione che non sia meramente fordista»⁸, ma sia invece una struttura flessibile, in cui la persona può diventare attrice creativa e promotrice incisiva dell'indirizzo e del cambiamento dell'agire organizzativo, attraverso un costante lavoro sulla ricerca del senso e sulla rilevanza dei valori.

A questo proposito, ci si è mossi in armonia con quanto sostenuto dal sociologo tedesco Niklas Luhmann, il quale afferma che nel mondo contemporaneo «l'impresa/organizzazione non è più considerata una "macchina", ma un organismo intelligente, al cui interno agiscono persone con proprie strategie/obiettivi e sistemi di valori, che non si autopercepisce come un *sistema chiuso*, bensì come un *sistema aperto*, che interagisce in una forma dinamica e dialettica con il suo *ambiente* di riferimento, ed è capace di *autoriprodursi* in una logica *auto poetica*»⁹.

7 Per una analisi più dettagliata, cfr. P. Cervari / N. Pollastri, *Il filosofo in azienda. Pratiche filosofiche per le organizzazioni*, Apogeo, Milano 2010, pp. 200-201.

8 Ivi, p. 204.

9 A. Coccozza, *Introduzione a Persone, organizzazioni, lavori. Esperienze innovative di comunicazione*

Questo difficile, faticoso passaggio, all'interno delle organizzazioni e delle istituzioni, che vede l'avvicinarsi di una logica burocratica, piramidale, formalistica, centrata soprattutto sul rispetto della norma, verso una logica orientata alla creazione di reti comunicative, alla qualità sia del lavoro che delle prestazioni erogate ed alla personalizzazione dei servizi¹⁰, è stato registrato da tutti i corsisti nel corso dell'ultimo, importantissimo, momento di azione metodologica proposto all'interno del percorso del Master: quello del tirocinio.

Cuore nascosto delle lezioni frontali e delle pratiche, che sono state pensate ed indirizzate nell'ottica della precisa spendibilità delle competenze acquisite in aula all'interno delle organizzazioni, degli enti o delle istituzioni presso cui sono stati attivati gli stage, il tirocinio è risultato uno dei momenti più interessanti e dinamici di tutto il percorso di formazione, dato che non ha semplicemente favorito l'approfondimento e la maturazione della personale visione del mondo di ciascuno dei corsisti, ma è stato per alcuni il volano del loro stesso *job placement*, del loro inserimento in nuove realtà professionali e lavorative.

Alcuni, infatti, grazie ad un difficile, ma autorevole lavoro sulle dinamiche della comunicazione sia interna che esterna di un'azienda privata sono riusciti a raggiungere un maggiore benessere organizzativo ed il riconoscimento professionale da parte del datore di lavoro, passando da una dimensione di precariato ad una prospettiva di stabilizzazione lavorativa. Altri, lavorando all'interno di uno sportello di ascolto di consulenza filosofica in una scuola del centro Italia, hanno ricevuto una serie di proposte, anche da altre scuole della stessa città, per il consolidamento di questa esperienza almeno per tutta la durata dell'anno scolastico. Altri ancora hanno ricevuto l'offerta di scrivere una rubrica di consulenza filosofica in un giornale online, e chi ha ricevuto la proposta di svolgere un dottorato di ricerca sul Counseling filosofico presso l'Università di York, in Canada.

Alcuni stanno lavorando per un comune del centro Italia, con la prospettiva di una stabilizzazione dello sportello di consulenza filosofica, mentre nel frattempo hanno anche ricevuto un'offerta da parte di un sindacato per avviare una serie di incontri di formazione filosofica con lavoratori ed operai. C'è chi vuole approfondire il percorso formativo/professionale proposto da Phronesis, Associazione italiana di consulenza filosofica, in modo da svolgere nel prossimo futuro un'attività libero-professionale, aprendo uno studio privato di consulenza filosofica. E c'è, infine, anche chi, lavorando già come docente, ha utilizzato ed utilizzerà le competenze acquisite al Master per incentivare buone pratiche relazionali sia con gli adulti (i colleghi ed i genitori), che con i ragazzi all'interno di un contesto tanto problematico quanto conflittuale come la scuola.

Alla fine del percorso ci si è resi conto del fatto che, contrariamente a quanto affermato da Achenbach a proposito dell'impossibilità di trovare percorsi autenticamente trasformativi all'interno della formazione universitaria, ed anche in opposizione a quella che il sociologo americano George Ritzer ha chiamato la "macdonaldizzazione" dell'università¹¹, anche nelle aule universitarie è possibile riacquistare quello slancio originario da cui è nato il pensare filosofico, che diventa concreto ed energetico, come sguardo carico di stupore.

d'impresa e valorizzazione delle risorse umane, cit., p. 18.

10 *Ibidem*.

11 Cfr. F. Furedi, *Che fine hanno fatto gli intellettuali? I filistei del XXI secolo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. 147.

Sguardo che permea la formazione della persona, laddove, per dirla con Adorno, «la formazione è proprio ciò per cui non ci sono giuste abitudini; essa si deve acquisire solo attraverso uno sforzo e un interesse spontaneo, non è garantita solo dai corsi, anche se fossero quelli tipo dello *studium generale*. Certo, per la verità, non spetta nemmeno agli sforzi, ma all'apertura mentale, alla facoltà di lasciarsi avvicinare da qualcosa di spirituale e di accoglierlo in modo produttivo nella propria coscienza, invece che, come suona un insopportabile *cliché*, confrontarsi con esso soltanto attraverso lo studio. Se non temessi l'equivoco di sentimentalismo, direi: per la formazione ci sarebbe bisogno di amore; il deficit è certamente un difetto di capacità di amare»¹².

12 T.W. Adorno, *Philosophie und Lehrer*, in *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Surhkamp, Frankfurt a.M. 1963, p. 42 e ss.



Guido Traversa¹

CHI È IL “CONSULENTE FILOSOFICO” E QUALE FORMAZIONE DEVE RICEVERE²

L'identità professionale del consulente filosofico è data sia dalla conoscenza dei principali modelli logici, ontologici ed etici della filosofia, sia dalla capacità di applicare tali modelli ai vari ambiti dell'esperienza umana: da quella prevalentemente legata alla singola persona, alle interazioni di gruppo, alle dinamiche del lavoro, ai problemi sociali e politici che riguardano l'attuale dimensione della cosiddetta globalizzazione. Il consulente filosofico deve affinare la propria capacità di cogliere il nesso, non sempre esplicito, tra le categorie usate (tanto da un singolo, quanto dalla società) e i comportamenti concreti che ne conseguono.

Deve affinare, pertanto, la capacità di cogliere le somiglianze e le dissomiglianze tra le diverse azioni che si presentano nella realtà che gli si viene di volta in volta a prospettare al fine di poter scorgere le possibilità, le propensioni, ancora non viste o non espresse pienamente e che potrebbero costituire la base sia per una migliore comprensione dell'esperienza, sia per una possibile soluzione di un problema o conflitto che vi si possa presentare. Si tratta di saper far emergere dalla realtà stessa le propensioni del suo divenire.

Deve, di conseguenza, sviluppare la capacità di valutare con rigore i diversi dettagli ed accidenti che costituiscono la fisionomia della realtà cui si viene rapportando. Deve altresì educare la propria attitudine all'ascolto dei tanti aspetti e delle tante sfumature dell'esperienza verso la quale viene ad esercitare la propria attività di consulenza filosofica. Deve saper identificare e distinguere tra loro le diverse forme di problemi e di conflitti che una determinata realtà può portare con sé. Deve saper guidare la singola persona così come i gruppi e/o ambiti sociali alla consapevolezza della propria identità e delle componenti che la costituiscono e che spesso non vengono adeguatamente riconosciute e che proprio per questo generano conflitti. Deve conoscere e saper utilizzare la storia del sapere filosofico – testi, pensieri, posizioni – per rendere più agevole la comprensione della realtà “consultata”. Deve saper individuare i possibili problemi clinici “portati” dai singoli al fine di non confondere la prassi filosofica con le varie e tante forme di psicoterapia o di psicologia.

Deve conoscere alcune delle principali dimensioni legate alla sfera del lavoro organizzato

1 Guido Traversa è direttore del master annuale di *Consulenza filosofica e Antropologia esistenziale*, APRA.IFACEcf, attivo presso l'Università Europea di Roma (n.d.c.)

2 Per molte delle questioni qui esposte in forma schematica rimando a: G. Traversa, *Metafisica degli accidenti. Dalla logica alla spiritualità: il tessuto delle cose*, manifestolibri, Roma 2004; Id., *L'identità etica. Questioni di storiografia filosofica e di consulenza filosofica*, manifestolibri, Roma 2008; Id., *L'identità in sé distinta*. Agere sequitur esse, Editori Riuniti Univerity Press, Roma 2012.

– aziende, istituti, fondazioni – al fine di saper interagire con esse. Deve saper affrontare in una prospettiva filosofica le principali dimensioni sociali e politiche della contemporaneità. Deve imparare a tradurre, nella forma di un’esperienza comunicabile ed esprimibile universalmente, tutte quelle dimensioni della vita individuale e relazionale – quali la nascita, la morte, l’affettività, le passioni, i disagi psico-fisici, i disagi sociali e culturali – che spesso, lasciate a se stesse, generano conflitti e ciò perché rimangono in uno stato “indistinto” senza giungere a poter essere percepite in una forma compiuta, organica. Deve, in qualche modo, essere un autentico membro, un partecipante, di ciò che può essere definita una “scuola di filosofia” rivolta all’acquisizione di un abito, *habitus*, etico ed estetico, che renda capaci di essere familiari ai principi che guidano le proprie azioni. Deve, così, praticare e far praticare l’esperienza della bellezza, per come essa si esprime nell’arte e nelle forme della vita.

Tutte queste capacità e conoscenze dovrebbero essere apprese lungo il corso di un’adeguata formazione che può essere tratteggiata secondo i seguenti momenti:

Conoscenza dei principali modelli logico-categoriali, ontologici ed etici che si sono presentati nel corso della storia della filosofia occidentale e delle principali forme di prassi e di comportamenti che ne conseguono.

1. Capacità di lettura e commento di pagine emblematiche dei classici del pensiero filosofico (al fine della loro utilizzabilità nella concreta prassi della consulenza filosofica).
2. Sviluppo della capacità di percepire e valutare le analogie che varie forme di esperienza sottopongono all’attenzione del filosofo consulente (esperienza individuale, di gruppo, lavorativa, sociale, etica, estetica).
3. Studio teorico pratico delle diverse forme di disagio e di conflitto che si presentano nell’esperienza individuale e/o sociale.
4. Studio e conoscenza delle principali forme di psicoterapia e di analisi psicologica, al fine di appropriarsi sia della dimensione filosofica, ad esempio, della psicoanalisi, sia della capacità di vedere eventuali disagi psichici che il consulente non può affrontare da solo ma rimandare al clinico.
5. Pratica filosofica della percezione e del pensiero analogico (valutazione del diverso peso dei dettagli di una determinata realtà).
6. Studio e conoscenza filosofica dell’esperienza del bello.
7. Conoscenza delle principali dimensioni delle dinamiche aziendali.
8. Pratiche filosofiche – attività concrete:
 - a. Caffè filosofico
 - b. Weekend filosofico
 - c. Setting di consulenza filosofica
 - d. Consulenza in azienda
 - e. Sportello di consulenza filosofica in scuola, in casa famiglia, in ospedale, in carcere
 - f. Philosophy for children
 - g. Esperienza filosofica dell’arte
 - h. Il dialogo filosofico
 - i. Gestione del conflitto
 - l. Filosofia e teatro

Annarosa Buttarelli¹

PENSARE VERAMENTE È PENSARE RADICALMENTE **La filosofia in atto e in pratica**

Per entrare in una discussione comune intorno alla controversa formulazione “consulenza filosofica”, parlerò di ciò che facciamo in un master universitario biennale di secondo livello, ormai al terzo ciclo, che ho ideato presso l’Università degli studi di Verona, nel Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia. Inizialmente il suo titolo era “Filosofia come via di trasformazione”, ma ora ha dovuto assumerne uno più orecchiabile da parte del mercato del lavoro che, come si sa, ha i suoi vezzi, ed è divenuto molto veloce nel promuovere “novità” e “innovazioni” ma altrettanto veloce nell’estinguerle per rimpiazzarle con altre sempre più fantasiose e inconsistenti. La nuova denominazione della professionalità formata nel master veronese è “Consulenza filosofica di trasformazione”. A questo master collaborano circa 40 nomi importanti del pensiero contemporaneo, non solo in funzione docente, ma sostenendone il progetto formativo e l’ambito di ricerca, promosso in una condivisione di posizioni e giudizi.

Tanto per entrare subito in argomento, nel lavoro del master cerchiamo d’intendere la filosofia non solo come riflessione, oppure come dialogo, oppure come luogo da cui attingere indicazioni etico-morali per una buona vita, o come esercizio di chiarificazione, o come tutte queste cose insieme, poiché non sarebbe ancora assumerla come “via di trasformazione”, cioè come un esercizio radicale capace di avviare o accompagnare cambiamenti profondi della *forma mentis* singolare e anche generale, così come sono date l’una e l’altra nel mondo contemporaneo.

Nell’elaborare un master di formazione alla filosofia di trasformazione, cioè alla filosofia pratica per eccellenza, sono partita dalla radicalità della mia stessa formazione filosofica ricevuta negli anni d’oro dell’Università Statale di Milano (gli anni di Geymonat, Dal Pra, Paci...) poi da Luisa Muraro della Comunità filosofica Diotima (di cui faccio parte), per continuare con lo studio della mistica, di María Zambrano, di Simone Weil e di Carla Lonzi. Fare riferimento a questi ambiti e a questi nomi significa vincolarmi a testimoniare il saper filosofare mantenendo costantemente il pensiero in una tensione fortemente politica, con una radice realistico-fenomenologica e un’altra ancora più profonda nella filosofia delle differenze sessuale. Maestri e, ancor più, maestre mi hanno insegnato che si può tentare di filosofare solamente se si guadagna la libertà di accedere a quel luogo interiore ma relazionale in cui parola e pensieri nascono in una forma talmente originale e singolare da sentirsi autorizzati a dire che non può essercene un’altra uguale al mondo.

È stata María Zambrano a mettermi nell’orecchio la pulce del “pensare *veramente*”, una

1 Diretrice del Master biennale in *Consulenza Filosofica di Trasformazione*, attivo presso l’Università di Verona (n.d.c).

pulce che non se ne va più e che obbliga a valutare quanto si sia in grado di farlo, ogni giorno, e quanto lo facciano altri e altre che incontriamo o con cui conflighiamo. Se Zambrano continua ad accompagnare con “veramente” il pensare è perché molto di ciò che chiamiamo pensiero non lo è, e non solo perché è ripetizione di ripetizioni, oppure è psicologismo mal camuffato da giudizio, oppure perché si mantiene su una superficie riflessiva che denuncia un’imbarazzante povertà di cultura e di autocoscienza. Ecco: prendiamo l’autocoscienza. Non è cosa da poco guadagnarsi la capacità di pensare in autocoscienza, tanto che spesso nemmeno una lunga psicoanalisi fa raggiungere questa capacità. La si può raggiungere attraverso una trasformazione radicale della coscienza ordinaria e questa trasformazione si può avviare solamente con pratiche filosofiche orientate da relazioni magistrali. Bisogna insomma togliere la filosofia in atto e in pratica dal tabù inflittole dal razionalismo avviatosi a dominare dispoticamente da Aristotele in poi. Questa liberazione dalla dicotomia razionale/irrazionale sta avvenendo, grazie al cielo, nel mondo degli studi storiografici filosofici e all’interno delle filosofie radicali contemporanee ma non nel mondo in generale, e nemmeno in certe azioni di counseling o di consulenza. Del resto, quando è comparsa, la parola *sophía* si riferiva a un’abilità, conoscitiva e pratica insieme, che si evidenziava ogni volta fosse necessario *leggere* l’esperienza, preferibilmente quella quotidiana e quella politica, e *ricavarne* insegnamento. Fare filosofia, amare la *sophia*, pensare veramente, è dunque pensiero dell’esperienza, cioè abilità conoscitiva e pratica insieme, per stare nella vita e accompagnare le inevitabili trasformazioni che impone. Le filosofie radicali partono sempre dall’esperienza, non dall’esame delle opinioni, tanto per intenderci. Anzi, disfano ogni opinione per arrivare a atti di conoscenza incontrovertibili, perché ricavati dall’esperienza vivente. Ma mentre nel mondo contemporaneo si gioca molto sull’opinione e molti galleggiano lucrando su quella, sempre meno si sa fare ciò che ridona vita al desiderio, allo spirito, all’anima, all’intelligenza: *saper dire la verità d’esperienza*. La filosofia di trasformazione lavora in direzione di questo saper dire, di questo pensare *veramente*.

Nel master veronese, si cerca di assumere responsabilmente – e non solo come posizione critica – la crisi generale dell’impostazione che si è data la cultura della nostra epoca, arrivata ormai al capolinea delle *performances* del pensiero astratto, e continuamente offesa dagli specialismi esasperati che hanno frantumato gli esseri umani in tanti pezzi. Il colpo di grazia lo sta dando la falsità dei discorsi pubblici fatti per amore del potere, e la violenza delle azioni maschili che non vogliono arrendersi alla fine del patriarcato. La crisi generale si caratterizza per l’impossibilità effettiva di recuperare e affrontare la vita pratico-politica nel senso in cui la si può vivere sensatamente: ritornando al mondo della vita quotidiana le cui difficoltà, problemi, sofferenze, imprevisti non possono più continuare a essere considerati come fossero evidenze sanitarie o psicologiche, cioè di ordine pubblico biopolitico. Si tratta dunque di riportare nel campo dell’esperienza umana anche il saper fare filosofia, il saper pensare veramente in prima persona, prescindendo finalmente dalla specializzazione ipotetica che verrebbe data da una laurea in Filosofia.

In considerazione di tutto questo, nel master di “Consulenza filosofica di trasformazione” ci si impegna a proporre un serrato percorso di formazione alla filosofia pratica, trasformatrice e quotidiana, rivolgendoci a uomini e donne che desiderano imparare a pensare radicalmente, che desiderano intervenire nel mondo del lavoro, della politica, della cultura come capaci di aiutare a trasformare ogni contesto possibile, così come i singoli e le singole. È

evidente che si persegue non solo una formazione per chi intende operare direttamente nei contesti, ma anche una formazione in grado di far divenire capaci di formare altri e altre alle pratiche filosofiche di trasformazione. Queste non sono elencabili e catalogabili come un universo compiuto e prescrivibile. Al contrario: la filosofia radicale insegna a disfarsi di ogni ricetta, perché mette in grado di trovare le pratiche adatte a ciascun contesto d'azione. Questa responsabile a-sistematicità non toglie che si sostenga su cinque pilastri formativi, i quali sono costituiti da numerose pratiche sperimentate a lungo nella loro efficacia trasformatrice. Eccoli:

- *La filosofia è per tutti e per tutte.* Si insegna a chiunque (purché abbia una laurea quadriennale o magistrale) a pensare davvero nelle situazioni concrete della vita quotidiana: affettive, lavorative, relazionali, educative e di vicissitudini personali. È richiesto un prerequisito: non avere un'impostazione politica e intellettuale di tipo nichilista.
- *Imparare a vedere ciò che è già sotto gli occhi.* Nel mondo e nel presente vivono uomini e donne con esperienze, vissuti e saperi differenti. Questa realtà è tanto ovvia da essere ignorata in vaste aree della convivenza e, soprattutto, in quasi tutti gli ambiti formativi formalizzati. Questa ignoranza produce, oltre che confuse e dolorose conflittualità nei rapporti umani, anche inefficacia nell'agire educativo, organizzativo e nelle relazioni di cura. Nel master si impara a trattare l'esistenza differente di uomini e donne, anche di altre culture; si impara a leggere, rispettare e valorizzare le differenze, in primo luogo quella sessuale.
- *Tutto cambia velocemente e richiede una forma mentis capace di modificare l'agire.* Si impara a distinguere tra cambiamento e trasformazione, il che mette in grado di comprendere l'uno e l'altra, per saper scegliere ciò che si vuole accompagnare e ciò che si vuole abbandonare, oltre a ciò che si vuole abitare, in forma politica e a favore della convivenza.
- *Formare pensatori e pensatrici di nuova generazione capaci di portare ovunque pensiero vivo.* Si intende collaborare ad un cambio di civiltà in cui fare filosofia significhi soprattutto ripensare sempre e con pazienza l'umano, significhi ripensare continuamente le pratiche di convivenza, le relazioni tra uomini e donne, le relazioni tra viventi umani e non-umani, le diverse e numerose pratiche di cura. Ci si impegna anche a disfare il luogo comune secondo il quale si può agire efficacemente e aiutare a cambiare solo se si ha potere.
- *Alcune pratiche psicoanalitiche sono pratiche filosofiche.* Nel master si fa ricerca intorno alla psicoanalisi intesa come filosofia pratica nata nel Novecento e si insegnano pratiche a orientamento psicoanalitico per contesti politici, relazionali e lavorativi escludendone ovviamente l'uso clinico.

Come si vede, c'è molto materiale di esperienza, di proposta e di ricerca per un cospicuo confronto sulla controversa "consulenza filosofica", ma anche e soprattutto direi sul *filosofare*, più ancora che sul termine "filosofia" dato che oramai non è più adottabile politicamente come sostantivo singolare: oggi ci sono varie filosofie che si distinguono nettamente tra loro attraverso le metodologie prevalenti che le caratterizzano. Si potrebbe usare ancora al singolare "filosofia" – come facciamo nel master e come faccio nella mia pratica quotidiana

di pensiero – se la cultura comune fosse già uscita dall’attuale agonia abbandonando ciò che francamente non può essere considerato atteggiamento filosofico. Ancor più se si fosse ripristinata la coscienza comune dell’origine non-dicotomica del fare filosofia (abilità conoscitiva e pratica insieme) e della sua qualità erotica, fondamentale per ogni trasformazione desiderata. Ma su questo punto mi fermo poiché si aprirebbe un lungo percorso in cui tenere conto delle esperienze presocratiche e della filosofia femminile che a quelle esperienze di vita e di pensiero si ricollega genealogicamente.

Infine, forse è importante sapere che il lavoro del master ha già dato origine a tre realtà molto impegnative:

- la formazione di un’associazione dei diplomati e delle diplomate che insieme ad alcuni docenti impegnati nel master si riuniscono in “Aspasia di Mileto. Associazione per la consulenza filosofica di trasformazione”;
- la nascita di una collana editoriale dal titolo “Pensiero e pratiche di trasformazione”, presso l’editore Moretti&Vitali. Questa collana, attiva dal settembre 2013 con tre titoli, pubblicherà testi originati dalla particolare ricerca nel master ma anche testi del panorama nazionale e internazionale di studi e di esperienze sull’argomento che le dà il titolo;
- la nascita – presso l’Università di Verona – di un Centro di ricerca che ha per titolo “Tiresia. Filosofia e psicoanalisi” a cui partecipano psicoanalisti/e e filosofi/e per studiare terreni comuni, differenze e conflitti tra pratiche filosofiche e pratiche psicoanalitiche.

L’attuale Comitato scientifico del master è così composto: Riccardo Panattoni (direttore), Annarosa Buttarelli (coordinamento scientifico), Rosanna Cima, Guido Cusinato, Giorgio Franck, Linda Napolitano, Rosella Prezzo, Gianluca Solla, Chiara Zamboni.

Alcuni di questi nomi – insieme a altri che non vi compaiono – fanno parte anche dei comitati scientifici che orientano il lavoro delle tre realtà di cui ho dato conto appena qualche riga fa. Forse vale la pena anche sapere, per concludere questo contributo, che abbiamo introdotto, all’interno delle 3000 ore complessive in cui consiste il master, circa 280 ore di tirocinio obbligatorio in contesti privati o pubblici convenzionati. Un impegno consistente che obbliga, prima del diploma, a confrontarsi veramente con l’efficacia delle proprie pratiche filosofiche di trasformazione.

Pierpaolo Casarin e Francesca Scarazzato¹

OSSERVATORIO CRITICO SULLE PRATICHE FILOSOFICHE

*Il pensiero non è ciò che ci fa credere a ciò che pensiamo,
né ciò che ci fa ammettere ciò che facciamo;
è invece ciò che ci fa problematizzare quel che noi siamo.*

Michel Foucault

Con l'affermarsi, anche in Italia, della consulenza filosofica – dopo il suo esordio che si può far risalire all'apertura del primo studio di consulenza filosofica in Germania ad opera di Gerd Achenbach nel 1981 – ed il diffondersi del variegato mondo delle pratiche filosofiche, non tardarono a manifestarsi le prime, contraddittorie, reazioni.

Se una parte del mondo accademico ignorava il fenomeno, con un atteggiamento di superiorità talvolta sprezzante, un'altra parte provvedeva a riassorbirlo all'interno dell'istituzione universitaria, approntando corsi ad hoc e master professionalizzanti. Non mancarono anche attacchi espliciti, come quello del sociologo Alessandro Dal Lago che, con il suo pamphlet *Il business del pensiero*², stigmatizzò il fenomeno come svendita della filosofia sul mercato delle nuove terapie dell'anima, un'ulteriore offerta che andava ad integrarsi perfettamente in quella cultura terapeutica³ e disciplinare che attraversa da parte a parte la società in cui viviamo.

Ma vi era anche un'altra possibile reazione, ed è questo il caso dell'"Osservatorio", ovvero prendere sul serio tale fenomeno per indagarlo criticamente e tentare di vederne non solo i limiti ma anche gli eventuali effetti virtuosi e considerarne le possibili ricadute sulla stessa idea di filosofia, sollecitata a rimettersi in gioco.

È così che nel 2006 ha preso vita, presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Trieste, l'"Osservatorio critico sulla consulenza filosofica", due anni più tardi rinominato, più opportunamente, "Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche", presieduto dal Prof. Pier Aldo Rovatti, docente di Filosofia Teoretica. Ne hanno fatto parte, sin dagli esordi, alcuni collaboratori del Prof. Rovatti, assegnisti di ricerca e dottorandi – tra questi: Tiziano Possamai, Massimiliano Niccoli, Anna Calligaris – ed alcuni studenti della prima edizione del master in Consulenza Filosofica dell'Università di Venezia – oltre coloro che scrivono, Annalisa De Carli, Alessandra Giannelli e Gabriele Grosso.

-
- 1 Pierpaolo Casarin e Francesca Scarazzato, collaborano al master attivo a Venezia, in questo contesto però rappresentano l'*Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche*, fondato presso l'Università di Trieste, che non ha scopi formativi, ma di osservazione filosofica sulle pratiche (n.d.c).
 - 2 A. Dal Lago, *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, manifestolibri, Roma 2007.
 - 3 Cfr. F. Furedi, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2005.

Persone di diversa provenienza, con esperienze differenti, accomunate dalla passione per la filosofia e dal desiderio di riflettere insieme, con uno sguardo critico, sulla realtà molteplice ed anche contraddittoria che andava delineandosi. Proprio in quegli anni, infatti, si costituivano realtà associative tutt'ora attive come Phronesis o SICoF⁴, i primi master in ambito universitario, come quello citato di Venezia o quello consorziato di Pisa, Cagliari e Napoli, per non parlare di altre iniziative come i caffè filosofici, gli sportelli di consulenza nei comuni, le prime esperienze nelle aziende.

Interessava comprendere che cosa potesse comportare l'uscita della filosofia dal suo contesto istituzionale, ristretto ad una selezionata cerchia di specialisti, per contaminarsi in ambienti diversi, riflettere sul profilo che la filosofia poteva assumere in queste nuove pratiche, osservare come si venisse modificando il ruolo del filosofo in scenari fino ad allora ad esso estranei, come il setting della consulenza individuale, il mondo aziendale, o quello istituzionale della scuola e della sanità. Ci si domandava, nelle riunioni mensili del venerdì nello studio triestino del Prof. Rovatti, quali trasformazioni potessero comportare queste pratiche, non solo per coloro che ne fruiscono, ma anche – e forse soprattutto – per coloro che le propongono; che tipo di consapevolezza critica c'è – se c'è – nel consulente rispetto al proprio agire e rispetto ai luoghi nei quali va ad operare, e quali fossero le finalità e se, una volta messe in luce, queste fossero condivise.

Proprio per mettere a fuoco una riflessione su pratiche tanto diverse, ma accomunate dall'aggettivo “filosofico”, nel 2008 l'Osservatorio ha deciso di proporre alle varie realtà attive in Italia di riunirsi in due giornate di confronto e di messa in comune delle esperienze sul campo. Ne è risultato uno stimolante convegno, a cui hanno partecipato più di cento tra operatori, esperti ed interessati – svoltosi il 13 e 14 dicembre 2008 alla Stazione Marittima di Trieste – dal titolo “Pratiche filosofiche. Un osservatorio critico”, organizzato dall'Osservatorio in collaborazione con il “Laboratorio di filosofia contemporanea” di Trieste, i cui atti sono stati pubblicati nel volume “Consulente e filosofo”⁵.

Il convegno si è proposto, differenziando relazioni e workshops in tre sezioni distinte – “Faccia a faccia”, “In azienda”, “Nelle istituzioni” – di interrogare, sotto il segno critico della consapevolezza riflessiva, le diverse pratiche ed i diversi saperi che da queste si vengono delineando, tentando in particolare di fare emergere quale idea di filosofia vi andasse circolando. Ne è risultato un caleidoscopio di posizioni diverse, talvolta anche apertamente con-

4 I primi segnali del fenomeno della consulenza filosofica e delle pratiche filosofiche in Italia si ebbero verso la fine degli anni Novanta. Nel marzo del 2000 si tenne un seminario nei pressi di Torino, al castello delle Caselette, promosso dall'Associazione Italiana Counseling Filosofico. Fu proprio da quell'incontro che si iniziò a parlare in modo ricorrente di pratiche filosofiche. In seguito vi furono discussioni, differenziazioni e iniziarono a prendere forma le prime associazioni per la promozione e la diffusione della consulenza filosofica. Diverso il discorso per quel che riguarda la *philosophy for children* che già da alcuni anni aveva trovato spazio grazie soprattutto al lavoro di Antonio Cosentino che, per primo, ha conosciuto e sperimentato, in differenti contesti scolastici, la proposta di Matthew Lipman, e ha dato vita al CRIF, Centro di Ricerca sull'Indagine Filosofica, che offre percorsi formativi per insegnanti e non. Successivamente anche gli atenei di Padova, grazie all'impegno di Marina Santi, Napoli, attraverso l'attività di Maura Striano e Firenze, in virtù dell'impegno di Lucia Bacci, hanno promosso corsi di perfezionamento in *philosophy for children*.

5 Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche, P.A. Rovatti (a cura di), *Consulente e filosofo*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

fliggenti, soprattutto perché il reagente chimico sparso dall'Osservatorio, e posto al centro del convegno sin dalla sua apertura da parte di Rovatti, è stato il tema del potere, compreso il potere che la filosofia stessa agisce, talora inconsapevolmente e perciò ancor più pericolosamente.

Se il discorso del consulente filosofico vuole configurarsi come discorso critico sul presente non potrà infatti non mettere in questione il rapporto che egli stesso ha con i dispositivi di sapere/potere entro i quali è inevitabilmente imbrigliato e la prima mossa che dovrà attuare, veramente decisiva, sarà quella di indebolire la propria posizione di soggetto supposto sapere. È questo movimento, propriamente filosofico, di sospendere la validità dei paradigmi dominanti, di mettere in questione ciò che sembra autoevidente, che può consentire di condurre un'interrogazione radicale, non solo sull'oggetto dell'interrogazione ma sul soggetto stesso.

Ne derivano le questioni, già messe in luce da Rovatti nel suo *La filosofia può curare?*⁶, e rilanciate nel convegno, ovvero: come può la filosofia affiancarsi alle innumerevoli terapie del disagio, senza venir meno a quello che è il suo compito fondamentale, l'esercizio critico del pensiero? Come sottrarsi, se è possibile farlo, all'istanza normalizzatrice e classificatoria propria del dispositivo terapeutico che caratterizza la cultura dominante? Quale altro significato può assumere la parola "cura" in una relazione di consulenza filosofica? Quanto e in che modo questa "cura" filosofica può mettere in questione il soggetto del dispositivo biopolitico? Se infatti, come ha messo in luce Foucault, non c'è processo di soggettivazione al di fuori degli ordini del discorso, se «non c'è costituzione del soggetto morale senza dei modi di soggettivazione e senza delle pratiche che li sostengano»⁷, la domanda che assume particolare rilevanza per la nostra analisi è: che tipo di soggettività si può costituire attraverso le pratiche filosofiche? La riflessione critica che viene messa in atto in queste pratiche può favorire un allentamento di quelle maschere identitarie nelle quali sempre più ci troviamo ingessati? Possono le pratiche filosofiche rappresentare uno spazio nel quale lavorare a favore di processi di libera soggettivazione?⁸

Eccoci quindi giunti alla vera posta in gioco: una posta etica e politica insieme. Seguendo

6 P.A. Rovatti, *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

7 M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 33.

8 E che in questione, nelle pratiche filosofiche, vi sia proprio il soggetto, non è certamente affare solo di oggi. Illuminante, a questo proposito, il commento di Foucault – nella lezione del 16 febbraio 1983 del corso *Il governo di sé e degli altri* – alla *Lettera VII* di Platone: «Il reale (*pragma*) della filosofia non si incontra, non si riconosce, non si effettua se non nella stessa pratica della filosofia. Il reale della filosofia è la sua pratica. Per essere precisi, il reale della filosofia, e questa è la seconda conseguenza che occorre trarre, non è la sua pratica come pratica del *logos*. Questo significa che non sarà la pratica della filosofia come discorso, e non sarà nemmeno la pratica della filosofia come dialogo. Sarà la pratica della filosofia come "pratiche", al plurale, sarà la pratica della filosofia nelle sue pratiche, nei suoi esercizi. E, terza conseguenza indubbiamente capitale, su che cosa vertono questi esercizi, di che cosa è in questione in queste pratiche? Ebbene, si tratta semplicemente del soggetto stesso. Questo significa che è nel rapporto a sé, nel lavoro di sé su sé, nel lavoro su se stessi, in questo modo di attività di sé su di sé che il reale della filosofia sarà manifestato e attestato. Ciò in cui la filosofia incontra il suo reale è la pratica della filosofia, intesa come l'insieme delle pratiche attraverso cui il soggetto ha un rapporto con se stesso, elabora se stesso, lavora su di sé. Il lavoro di sé su sé, questo è il reale della filosofia» (M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di M. Galzigna a cura di, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 234.

ancora un poco Foucault potremmo infatti affermare che siamo soggetti etici quando riusciamo a creare le condizioni affinché le relazioni di potere possano mutare, quando cerchiamo di impedire che tali relazioni si fissino in relazioni di dominio: in questa vigilanza critica si sostanzia la cura di sé, che, inevitabilmente, è al contempo cura del mondo che abitiamo. Si tratta di un'etica immanente, che non rimanda ad alcun al di là, ma al qui ed ora delle nostre vite, un'"etica minima" da opporre alle anonime tecniche di governo esercitate su soggetti passivi, docili ed obbedienti. Si profila allora il senso della cura filosofica, il valore politico di una pratica filosofica che voglia misurarsi con i temi del potere (a partire dal proprio), del sapere e del rapporto che intercorre tra regimi discorsivi e produzione di soggettività.

In questa prospettiva è interessante sottolineare come proprio le riflessioni dell'Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche abbiano offerto uno spunto per una ulteriore occasione di confronto. Nel gennaio del 2011 chi scrive, ma soprattutto Silvia Bevilacqua, impegnata da tempo nella realizzazione di pratiche filosofiche presso la comunità San Benedetto al porto di Genova ed in altri contesti, ha organizzato un convegno intitolato, in modo molto eloquente, "Disattendere i poteri, pratiche filosofiche in movimento"⁹. Nelle giornate genovesi si è cercato di gettare luce sulle differenti esperienze teorico-pratiche in ambito filosofico, sociale ed educativo, al fine di proporre una riflessione critica proprio intorno al concetto di potere. «Le pratiche sono filosofiche – sostiene infatti Bevilacqua – non solo perché provano a fare filosofia, ma perché accolgono uno sguardo filosofico di alterazione e di disattesa del proprio regime discorsivo»¹⁰, perché mirano ad un allentamento di quella pretesa veritativa e offrono ulteriori spazi e tempi per metterci in gioco. È questo, per esempio, che può accadere nella *philosophy for children*: non si tratta di proporre filosofie per l'infanzia, ma nuove infanzie per la filosofia, di inaugurare nuove relazioni con la filosofia, in modo da cercare di scongiurare quel rischio che abbiamo ravvisato durante il convegno triestino, ovvero un certo conformismo da parte degli aspiranti consulenti filosofici, una omologazione ad uno stile di vita tipico della nostra società, sempre più medicalizzante e terapeutica. Tale adeguamento procedeva, a nostro avviso, di pari passo con un certo svuotamento della parola filosofia, o comunque, con una crescente marginalizzazione dei suoi effetti.

È importante allora cercare di comprendere quali possano essere oggi gli spazi, i tempi e i mezzi da dedicare alla promozione e alla realizzazione di sensibilità e azioni critiche, che possano dare vita ad «una politica della soggettività scabrosa che non coincide con un ripiegamento in se stessi, ma chiede l'invenzione di forme nuove di riconoscimento e di legami intersoggettivi»¹¹. Pensiamo a quanto oggi la produzione di soggettività sia assorbita all'interno dei meccanismi di produzione: nel lavoro cognitivo, in cui è venuta meno la tradizionale distinzione tra tempi del lavoro e tempi della vita, tra pubblico e privato, ciò risulta con particolare evidenza. Compito di una politica della soggettività sarà allora quella di rintracciare possibili percorsi di liberazione, di sottrazione ai tempi e agli spazi

9 Cfr. S. Bevilacqua / P. Casarin (a cura di), *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

10 S. Bevilacqua, *Pratiche filosofiche in movimento (forse più che un contributo un esercizio filosofico)*, ivi, p. 58.

11 P.A. Rovatti, *Considerazioni sulla consulenza filosofica*, in «Aut Aut», n. 332, ott.-dic. 2006, p. 32.

del biocapitalismo, generando disattese rispetto alle richieste, ritrovando un'improduttività che si può configurare come possibile forma di resistenza¹².

Si tratta di una pratica filosofica e politica che si affida non solo alla decostruzione ma scommette sulla possibilità di dare vita a pratiche concrete, che promuove luoghi di pensiero, spazi di socializzazione in cui la forma del riconoscimento non passi solo attraverso la logica della prestazione. Una politica della soggettività che ci chiama direttamente in causa, che ci sollecita a divenire "intellettuali di noi stessi", senza delegare ad altri la funzione del pensiero (né, d'altronde, si vedono più all'orizzonte figure intellettuali capaci o desiderose di porsi come guida ...). Una politica, dunque, che non offre risposte consolatorie o facili soluzioni, ma opera per domande e problematizzazioni; che non ha in vista trasformazioni radicali, di portata universale, ma si propone di agire localmente, per sperimentare nella concretezza delle situazioni nuove possibilità, per mettere il pensiero alla prova dei contesti singolari.

Ciò che si veniva delineando nell'ambito dell'Osservatorio era dunque una certa idea di filosofia, intesa, nella sua *pars destruens*, come esercizio di analisi critica per smascherare i dispositivi entro i quali siamo e, nella sua *pars contruens*, come capacità di articolare contro-movre, per trovare all'interno degli stessi dispositivi di potere degli spazi di irriducibilità dei soggetti. Il "conosci te stesso", la "cura di sé", che sono un po' il ritornello che ha animato l'affermarsi della consulenza filosofica, subiscono in questa prospettiva una torsione: rappresentano non tanto un invito a ripiegarsi su di sé, alla ricerca di una verità nascosta "*in interiore homine*", ma costituiscono un invito alla sperimentazione, alla trasformazione di sé attraverso le pratiche, alla messa in gioco di sé, del pensiero, nell'apertura agli altri, al contesto politico e sociale che abitiamo.

Una messa in gioco della stessa filosofia, un uscire dalla filosofia per produrla dal di fuori, per dirla con Deleuze, per sperimentare un filosofare capace di andare oltre ogni spazio filosofico preconstituito – o, perlomeno, il tentativo di delineare questa tensione. Con un'immagine: un taglio alla Fontana, uno squarcio sulla superficie della tela, per mostrare quanto questa non fosse vuota ma ingombra di cliché. Nessun esito irenico o consolatorio, dunque, come paventato da alcuni critici come il già citato Dal Lago, nessuna conformistica apologia dell'esistente, ma un lavoro inesausto di decostruzione e creazione, per il quale, abbiamo convenuto, è opportuno approntare una adeguata "cassetta degli attrezzi". È per questo che negli ultimi due anni l'Osservatorio ha deciso di concentrare il proprio lavoro nella messa a punto di alcuni riferimenti teorici, individuandoli in una serie di autori che potessero costituire un orientamento ed uno stimolo critico.

"Quale filosofia per le pratiche?" è infatti il titolo di una serie di incontri seminariali organizzati dall'Osservatorio, insieme al Laboratorio di filosofia contemporanea, presso il club Zyp di Trieste. Come si può notare dai titoli degli incontri sono stati proposti temi ed autori

12 Interessante quanto sostiene Agamben rispetto al fatto che oggi il potere democratico «separa gli uomini non solo e non tanto da ciò che possono fare, ma innanzitutto e per lo più da ciò che possono non fare. Separato dalla sua impotenza, privato dell'esperienza di ciò che può non fare, l'uomo moderno si crede capace di tutto e ripete il suo giovinale "non c'è problema" [...]. Nulla rende tanto più poveri e così poco liberi come questa estraneazione dell'impotenza. Colui che è separato da ciò che può fare, può, tuttavia, ancora resistere, può ancora non fare. Colui che è separato dalla propria impotenza perde invece, innanzitutto, la capacità di resistere» (G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009, pp. 68-69).

poco presenti nelle bibliografie ufficiali della consulenza filosofica ed un'attenzione particolare è stata rivolta al pensiero sviluppato dalla pratica psicoanalitica, a partire da Freud sino alle battaglie politico-sociali di Basaglia, che proprio a Trieste ha dato vita al movimento antipsichiatrico. Tra ottobre 2010 e aprile 2011 si sono svolti incontri su: "Il gioco. A partire da Gregory Bateson", a cura di Tiziano Possamai, con i contributi di Davide Zoletto e Pier Aldo Rovatti, "Il potere. A partire da Michel Foucault" a cura di Massimiliano Nicoli con la collaborazione di Pierpaolo Casarin, "La linea di fuga. A partire da Gilles Deleuze" a cura di Damiano Cantone e Massimiliano Roveretto, mentre tra ottobre 2011 e marzo 2012 gli incontri si sono focalizzati su: "Critica del soggetto a partire da Freud e Lacan", con Pier Aldo Rovatti e ancora Massimiliano Roveretto, "Critica dell'immagine a partire da Benjamin" con Raul Kirchmayr e Damiano Cantone e infine "Critica della psichiatria a partire da Basaglia", con Giovanna Gallio e Mario Colucci.

La parola "pratiche" del titolo non si riferisce soltanto alle cosiddette pratiche filosofiche ma al più largo contesto delle pratiche che riguardano il mondo socio-sanitario (con particolare riferimento alla salute mentale), l'ambito dell'assistenza psicologica, nonché il mondo della scuola. La parola "filosofia" è ovviamente la posta in gioco di tutta l'iniziativa. Dalle precedenti esperienze abbiamo ricavato la convinzione che questa finisca con l'essere solitamente caricata di molte attese, ma poi utilizzata in maniera sfuggente, spesso come una parola-simbolo alquanto vuota di contenuti e di uso approssimativo: si oscilla tra un rimando disciplinare dato quasi per scontato e un uso tendenzialmente fumoso fin quasi alla cancellazione della parola stessa. Con questi seminari l'Osservatorio ha cercato, se possibile, di arginare l'abitudine, abbastanza ricorrente, che mette nelle condizioni ciascun operatore di prelevare dal territorio della filosofia quello che gli interessa a proprio piacere, senza un adeguato esercizio critico, senza un passaggio di consapevolezza. Abbiamo ritenuto urgente lavorare insieme per costruire una sorta di bussola, uno strumento di orientamento reale con alcuni punti fermi.

I partecipanti non sono stati intesi con il ruolo di uditori di lezioni frontali, bensì come protagonisti attivi di un percorso critico. In qualche occasione, a margine di alcune approfondimenti sui filosofi in questione, abbiamo dato vita ad alcune comunità di ricerca proprio con l'obiettivo di far emergere e circolare il pensiero di ognuno dei partecipanti. Un pensiero che poteva, evidentemente, riferirsi direttamente a quanto era stato comunicato, ma che poteva anche prendere altre strade, altre linee di fuga. Il contesto si prestava perfettamente a questa operazione: il club Zyp è un luogo particolare, un luogo in cui sono stati realizzati importanti progetti in riferimento alla questione della salute mentale. Uno spazio dalle porte aperte dove le contaminazioni fra soggetti hanno sempre trovato autentica cittadinanza e piacere di esprimersi. Nostra intenzione è stata quella di portare avanti questo discorso, realizzando prossimità fra persone di età, abitudini, condizioni sociali, stili di vita differenti, non senza un briciolo di autoironia, con la consapevolezza, parafrasando un vecchio slogan, che in fondo in fondo da vicino nessuno è normale.

Concludiamo questa breve ricognizione intorno alle attività dell'Osservatorio con un accenno alle progettualità future, ovvero all'impegno di realizzare una mappatura del fenomeno della consulenza filosofica, in particolare, e delle pratiche filosofiche in generale. Una ricognizione critica delle realtà formative esistenti e delle pratiche in corso che si pone il duplice obiettivo di evidenziare, da un lato, la quantità del fenomeno, le sue ramificazioni,

le sue connessioni con altre realtà e, dall'altro, di esplorarne il senso, cercando, se possibile, di individuare un orizzonte di percorribilità auspicabile. Non un mero lavoro di mappatura basato su una ricognizione quantitativa, dunque, ma la volontà di entrare nel merito della questione, non solo da osservatori: in modo, ancora una volta, da metterci in gioco e giocare noi stessi¹³.

13 Poiché è proprio il gioco «lo strumento più importante che il cosiddetto consulente filosofico ha a disposizione nella sua “cassetta degli attrezzi”, sicché “il *curare*” che appartiene alla *cura di sé* potremmo intenderlo come l’esercizio del mettersi in gioco e del giocare se stessi» (P.A. Rovatti, *La filosofia può curare?*, cit., pp. 85-87).



Giovanna Borrello¹

IL COUNSELING FILOSOFICO DI “METIS” Fare di sé un’opera d’arte

Il counseling filosofico di Metis (scuola napoletana riconosciuta dalla SICoF e accreditata dalla SICo) trova il suo significato nella denominazione della dea Metis, che sta ad indicare presso i Greci l’intelligenza intuitiva opposta a quella scientifico-analitica, che da Cartesio in poi dominerà lo scenario della cultura europea. Questo tipo d’intelligenza si concilia meglio con i saperi che sono alla base di una relazione d’aiuto come quella del counseling filosofico, che integra nella sua metodologia, psicologia, logoanalisi e soprattutto s’ispira alla “filosofia pratica”. Nella voce *Eros* della “Enciclopedia filosofica” Giovanni Bottirolì, riferendosi alle poetiche definizioni sulla Metis di D tienne e Vernant (*Les Ruses de l’intelligence. La “m tis” des Grecs*), scrive: «L’oggetto che occorre liberare da una lunghissima rimozione   Metis, un’intelligenza intuitiva che pu  assumere molteplici vesti: il colpo d’occhio del navigante, l’intuito diagnostico del medico, l’abilit  del cacciatore, ma oltre a queste e ben pi  importanti di queste, l’intuizione chiaroveggente del politico, o le decisioni rapide come il folgore dello stratega; e, per finire, l’intuizione di un cuore innamorato»². Bottirolì individua nella Metis lo strumento pi  idoneo per un’indagine del fenomeno amoroso. Proprio leggendo il saggio di Bottirolì su *Eros* ho avuto l’opportunit  di imbattermi nella Metis ed osservare gi  a partire da un mio antico testo che

[...] questo tipo d’intelligenza, impersonificata nella dea Metis all’origine   presente nella stessa concezione platonica dell’erotismo, nell’individuazione di Poros-espedito, capacit  di escogitare stratagemmi, insidie ed inganni, padre di Eros. Nella concezione platonica finir , per , per prevalere la discendenza materna con Penia-mancanza aspirazione, telos, tensione verso il mondo delle idee e quindi la dea Metis sar  condannata come categoria non scientifica. “Guardate alla luce del modello di conoscenza stabile (o relativamente stabile) della scienza e della metafisica, le pretese conoscitive della *metis* sembra non possano avere alcuna giustificazione”. Se quindi Platone ha condannato recisamente l’intelligenza astuta – la *metis* che in filosofia si esprime nella forma del sofista – non apparir  pi  sorprendente che egli privilegi di Eros la discendenza materna. Penia non solo rimanda al mondo delle idee, come oggetto di aspirazione per il filosofo, in contrapposizione alla doxa, ma implica anche un tipo di razionalit  che Platone definisce per la prima volta in modo sufficientemente completo nei suoi tratti principali: l’identit , la stabilit , la presenza a s  [...]³.

1 Giovanna Borrello, gi  ricercatrice dell’Universit  di Napoli, dirige l’associazione “Metis”, che si occupa della formazione di consulenti filosofici riconosciuti dalla SICoF (n.d.c.).

2 G. Bottirolì, voce “Eros”, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1978, vol. V, p. 657.

3 G. Borrello / C. Fiorillo, *Il pensiero parallelo. Analisi dello stereotipo femminile nella cultura filosofica e utopica*, Liguori, Napoli 1986, p. 69.

Sono ancora oggi convinta che *identità, stabilità, immutabilità* caratteristiche della conoscenza puramente razionale, opposte alla *doxa*, mal si adattano a cogliere il carattere elastico, polimorfo, molteplice dell'amore come del mondo emotivo dell'animo umano nel suo complesso. Con Platone avviene all'interno della filosofia quella prima torsione verso l'astratto e verso una visione duale della realtà, che sancita poi da Cartesio, connoterà la filosofia occidentale e la allontanerà definitivamente dalla sua origine medio-orientale.

Metis, l'intelligenza intuitiva, è più vicina alla idea di "saggezza" che non a quella di "sapere", ed è, quindi, lo strumento veramente più idoneo di una filosofia intesa come pratica. Giangiorgio Pascalotto, insigne interprete della filosofia orientale, rifacendosi ad Eraclito, filosofo molto vicino a quella mentalità (la sua filosofia può essere vista come una variante greca del Tao), sostiene che

[...] per essere saggi non è sufficiente elaborare o conoscere una valida teoria della intera realtà, ma è necessario comunicarla correttamente e assumerla come fondamento per una pratica virtuosa. Perciò si può dire che "essa è nello stesso tempo tecne ed episteme, fare e sapere, prassi e teoria"⁴.

La formazione del counseling filosofico di Metis, un counseling fenomenologico-esistenziale, che, come tale, analizza i vissuti e le esperienze fenomenali (*Erlebnis*) del consultante e che usa il dialogo socratico come modalità di articolazione della domanda filosofica e l'arte maieutica, spazia all'interno di una visione filosofica molto più ampia di quella occidentale. Le altre scuole di counseling filosofico, pur avendo come loro strumento la pratica filosofica e pur ispirandosi ad una concezione della filosofia come esercizio, si limitano alla filosofia greca e occidentale.

La filosofia come esercizio e pratica di vita nasce, invece, in Oriente. La filosofia greca, anche quella socratica, che sono un punto di mediazione con l'Occidente, sono depositarie del sapere filosofico orientale e in quanto tali fautrici non dirette della filosofia come pratica. Il logo della Metis, che è rappresentato dalla medusa, divinità dai capelli-serpenti, *la dea-serpente che rappresenta l'eterno rinnovarsi del ciclo della vita*, l'arte di vivere che mai si finirà di apprendere, esprime a pieno lo "spirito" della scuola. Metis privilegia rispetto a quello platonico il Socrate delfico, rappresentato dal serpente, effigie scolpita sul tempio di Delfi insieme alla scritta "Conosci te stesso". Il serpente indica il cambiamento (di pelle), un "conosci te stesso" che non implica solo una consapevolezza coscienziale ma soprattutto un radicale cambiamento materiale, e, quindi, fonda un'arte maieutica come vera "ri-nascita". Un nuovo nascere a se stesso investe emozioni e sentimenti, e da una parte fa vuoto dall'ingombro di idee sbagliate ed emozioni negative, e dall'altra fa spazio e potenzia le energie secondo le antiche pratiche di Yoga, Zen, Tao. Arte maieutica, esercizi Yoga, Zen, Meditazione sono, dunque, parte integrante del Corso di Counseling filosofico della Metis, insieme al Pensiero della differenza sessuale, unica corrente filosofica attuale che afferma la sostanziale relazione tra il pensiero e la vita, e esalta il carattere pratico della filosofia.

Il Pensiero della differenza si è diffuso in Europa attraverso gli scritti di Luce Irigaray e in Italia attraverso la Comunità Filosofica di Diotima (di cui faccio parte) e, oltre a sviluppare un pensiero originale, ha rivalutato quello di alcune filosofe che già si erano affacciate sullo

4 G. Pascalotto, *Oltre la filosofia*, Angelo Colla, Vicenza 2008, pp. 8-9.

scenario culturale occidentale del '900 come Weil, Arendt, Zambrano. Queste filosofe non solo hanno fatto del loro pensiero una guida della loro vita, ma hanno anche individuato delle pratiche filosofiche che, estrapolate dal loro contesto, possono essere utilizzate nel counseling filosofico. Nel Corso di Counseling filosofico organizzato dalla Metis il pensiero delle donne è entrato a pieno titolo sia a completamento dell'orizzonte culturale complessivo che come pratiche specifiche.

Maria Zambrano concepisce la filosofia come medicina dell'anima e modificazione di sé; questa concezione nasce dall'averla sperimentata direttamente su di sé nel lungo esilio. Ella sostiene:

A differenza della filosofia sistemica la confessione e la guida riscoprono infatti la funzione mediatrice e medicinale del pensiero e, immergendosi nelle situazioni di crisi dell'esistenza, riescono ad accompagnare il difficile cammino di conversione del cuore, a farlo uscire dalla confusione, consentendogli di ritrovare orientamento⁵.

Zambrano stabilisce attraverso i suoi scritti un dialogo intenso con il suo lettore che può essere considerato "un consultante". Stefania Tarantino, studiosa sia di Zambrano che di Hersch, sottolinea il carattere pratico del pensiero di queste filosofe e, in merito a Hersch, sostiene:

Per Jeanne Hersch la filosofia è "la forma stessa del divenire del filosofo" e ciò che conta non è il sistema, ma il cammino che il filosofo opera per giungere all'elaborazione del sistema.[...] Per Jeanne Hersch *mimare* un filosofo significa provare a pensare "soggettivamente con l'autore", rifare passo passo a ritroso il cammino e l'atto che lo hanno portato all'elaborazione del suo sistema⁶.

Questo consente alla filosofia di "rimettere sempre da capo il gioco del pensiero". Mimando un autore si entra in relazione con lui e si rifà a ritroso il suo cammino, vivendolo dall'interno. La mimesi è una pratica relazionale che si stabilisce tra autore e consultante⁷. Con Irigaray siamo direttamente in contatto con il pensiero orientale e lo yoga che ella stessa pratica da decenni. Gli ultimi suoi testi sono una elaborazione ed una guida teorica a questa pratica che si basa sulla meditazione e sul respiro.

Per Weil, come per gli orientali, ma anche per chi pratica il counseling filosofico c'è una connessione profonda tra sensazioni, percezioni e pensieri, quindi corpo-mente-spirito. Non dobbiamo dimenticare che lo spirito, che la psicologia riduce a meccanismo psichico, è anche momento di connessione tra mente-corpo. Per la nostra filosofa c'è, soprattutto, connessione tra pensiero e azione, per cui un pensiero non retto porta ad un'azione non retta, che, divenuta abituale, ha bisogno per essere estirpata di un lungo esercizio, che Weil chiama anche "apprendistato", con un termine che ella trae dall'esperienza lavorativa. Non basta la consapevolezza, c'è bisogno di cambiare abitudine attraverso l'addestramento, o la respirazione "regolata" che è proprio la respirazione-yoga. Nell'opera di Weil non troviamo soltanto asserito questo principio, ma troviamo, come nell'opera di Marco Aurelio, la descrizione

5 M. Zambrano, *La "Guida" forma del pensiero*, in Ead., *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 21.

6 S. Tarantino, *La libertà in formazione*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp.19-20.

7 Della *mimesi* Jeanne Hersch parla nel suo testo: *L'illusione della filosofia*, Mondadori, Milano 2004.

pratica di veri e propri *esercizi*, come ad esempio “La lista delle tentazioni”⁸, con la quale ella passa in rassegna i propri difetti e cerca strategie per superarli, o quando, attraverso il distacco dalla propria prospettiva, si esercita a considerare come vera l’ipotesi contraria, e poi ancora con la “meditazione sulla morte”, con la quale Weil si esercita, come Marco Aurelio, a vivere ogni giorno come se fosse l’ultimo. A tal proposito ella ci esorta a non vedere la morte fisica come il peggiore dei mali, ma a vedere la morte spirituale come la cosa più temibile:

La morte non è niente, soltanto la morte interiore è terribile. Abbiamo dovuto esercitarci per molti mesi a vivere come se dovessimo morire l’istante successivo; così la morte non è assolutamente niente⁹.

A Marco Aurelio si rifà Foucault con la *meditatio malorum*, *esame di coscienza* e la *meditazione sulla morte*, nel panorama filosofico del ’900 oltre a Foucault troviamo Frankl, psichiatra che sopravvisse all’Olocausto, grazie alla pratica filosofica; a questa tragica esperienza s’ispira l’esercizio: “I miei lager”. Metis alterna questi esercizi con la scrittura autobiografica, e, seguendo il Pensiero della differenza, propone una gamma molteplice di altre pratiche, come la pratica della bellezza naturale, della bellezza artistica, del far-vuoto, della terza gamba etc. Il concetto di filosofia come esercizio comincia, oggi, a diffondersi anche in altri ambiti culturali. Sloterdijk nel suo libro non a caso chiamato *Devi cambiare la tua vita*, parla del filosofo come un *personal-trainer*, un allenatore che sottopone ad addestramento gli uomini e le donne che vogliono affrontare un percorso di perfezionamento. La vita dell’essere umano non è una vita pacificata e felice, ma c’è una continua tensione, che Weil chiama desiderio, verso il miglioramento di se stessi. Questo modello, che in Occidente è stato incarnato dall’atleta, a poco a poco è divenuto, a partire dalla “sofistica”, il centro della *padeia* greca¹⁰ e ha influenzato la stessa concezione greca di educazione come elevazione.

Non a caso, poi, Platone ha usato la parola *filo-timia* per forgiare la parola *filo-sofia*. La filo-timia è la virtù degli atleti nel lottare per l’amore della gloria. L’ascesi mistica che accomuna Oriente e Occidente deriva dal verbo *askèin* che significa esercitarsi, i primi monaci cristiani contemporanei a Cristo si dicevano atleti di Cristo e vivevano nell’*askéteria*, che significa letteralmente “luogo di allenamento”. Seguendo questi principi la Metis ha aperto anche un laboratorio di pratica filosofica che si chiama “La palestra della mente” (www.metiscounselingfilo.it). Ma anche il metodo fenomenologico a cui s’ispira il counseling filosofico fenomenologico-esistenziale può essere considerato e agito come una vera e propria “ascesi fenomenologica”, come sostiene Elisabetta Zamarchi¹¹, se usiamo questo metodo ispirandoci al significato originario della parola asceti che significa esercizio. Asceti deriva infatti dal verbo *askèin* che significa lavorare su di sé con diligenza ed arte, esercitarsi, curare, forgiare

8 S. Weil *Quaderni*, Adelphi, Milano 1982, vol. I, p. 111.

9 Ivi, vol. II, pp. 39-40.

10 Per Sloterdijk la prima introduzione dell’allenamento o esercizio nella *padeia* greca è ad opera dei Sofisti: «La sofistica ha prodotto, con riguardo alla tradizione occidentale, la prima, vasta scienza dell’allenamento nel vero senso della parola. Lo fece collegando strettamente il versante dell’educazione (*paideia*) e della dottrina (*didascalìa*) alla forma dell’allenamento (*askèsis* e *melete*)» (P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 352).

11 E. Zamarchi, *Ascesi Fenomenologica. Può essere una pratica filosofica dell’oggi?* In Aa.Vv., *Pensiero, meditazione, ragionamento. La filosofia in esercizio*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 218.

il corpo e la mente; ma questo verbo ha finito con il tempo con il restringere il suo campo di significato solo al corpo, all'esercizio ginnico del corpo. La fenomenologia può essere considerata un'ascesi o esercizio, si chiede Zamarchi? La risposta è affermativa, perché si basa su un atto pratico fondamentale che è un vero e proprio esercizio: l'esercizio di sospendere il giudizio (*epoché*) sul nostro atteggiamento naturale, per convertirlo in una consapevolezza eidetica, ovvero dei significati reali che costituiscono la nostra esperienza. Secondo Zamarchi la prima conseguenza positiva dell'*epoché* è la sospensione dal meccanicismo ripetitivo di ciò che si dà anonimamente per accedere al sapere vero dell'esperienza di sé e dei suoi modi: questa sospensione comporta la messa a distanza tra mondo vero e mondo apparente, tra esperienza comune o naturale e la descrizione vera di ogni nostro atto e volizione. Il secondo risultato dell'esercizio dell'*epoché* è dato dalla consapevolezza e il superamento delle nostre credenze, credenze che, nate da una irriflessa adesione al fare quotidiano, diventano delle vere proprie incrostazioni mentali che delimitano il nostro "perimetro" (Ran Lahav).

Con la maieutica, il dialogo filosofico, l'*epoché* fenomenologico possiamo risalire ai *logoi*, ai pensieri, ai vissuti e acquisire consapevolezza. Ma la consapevolezza non basta se non si rettificano le abitudini: questo pretende esercizio costante e quotidiano. Ci sono, dunque, due tipi di esercizi: quelli che ci aiutano a focalizzare il nucleo centrale del proprio problema esistenziale, e quelli che aiutano a consolidare questa consapevolezza con l'acquisire abitudini diverse da quelle che hanno procurato il disagio passato. Ma come sostiene Mario D'Angelo questi esercizi devono essere eseguiti sia dal consultante che dal consultato. Il counseling filosofico comporta anche per il consultante la pratica a casa.

Nella mia attività di filosofo e counselor – sostiene D'Angelo – non posso non interessarmi alla teoria e alla pratica degli *esercizi filosofici*, i quali sono anche, come si vedrà, *spirituali e di senso* [...]. Mostrerò infatti che il *counseling filosofico fenomenologico esistenziale comporta una pratica a casa*, "rituale" dell'*esercizio filosofico e di senso*, comporta quello che forse potremmo chiamare un *training spirituale*, sia per il counselor sia per il consultante¹².

L'uso della filosofia come trasformazione di sé non può essere un'indicazione che il consulente dà dall'esterno al suo consultante, ma deve essere prima di tutto una pratica di vita che entra a far parte del *background* professionale del consulente che non è una buona guida se non ha sperimentato e continua a sperimentare su se stesso la filosofia come pratica di trasformazione, guida ed esercizio. Non a caso la Metis ha come motto "Solo chi consegue il proprio benessere può aiutare gli altri a conseguirlo", considera i singoli allievi come consultanti, usa il dialogo filosofico come una relazione che induce nell'altro a trasformare visioni del mondo, idee standardizzate, comportamenti stereotipati per acquisire una consapevolezza di sé ed una fluidità d'azione maggiore. Inoltre la Metis non usa solo la filosofia "critica", modalità che per lo più la filosofia ha assunto nella cultura occidentale con la sua capacità di destrutturare visioni e pensieri scorretti e negativi, ma usa soprattutto la filosofia pratica di derivazione orientale che agisce più direttamente sul mondo interiore, armonizzando corpo ed anima, emozioni e sentimenti con pensieri e ragionamenti. Lo scopo è non solo quello della problematizzazione in sé, ma di giungere attraverso la problematizzazione insita nel fi-

12 M. D'Angelo, *Esercizi filosofici ed esercizi di senso* in, Aa. Vv., *Counseling Filosofico e Ricerca di Senso*, Liguori, Napoli 2008, p. 63.

losofare stesso ad un approdo, che è quello del ben-essere. Fare di ognuno “un’opera d’arte”, secondo quanto auspica Suzuki, – motivo ripreso da Tic-Nath-Hanh ma anche da Irigaray più recentemente – è lo scopo dell’insegnamento della Metis, non a caso il training è condotto da Concetta Miele che è medica, ginecologa, psicoterapeuta e “poeta”. La problematizzazione filosofica continua può, a lungo andare, creare vuoto, senso d’impotenza, angoscia se non viene compensata dalla realizzazione concreta di una dimensione di vita diversa.

Tra Oriente e Occidente sono molte le differenze, una per tutte è quella che viene sottolineata da Suzuki attraverso il paragone di due poeti: uno orientale, Busho, e l’altro occidentale, Tennyson. Busho, nell’imbattersi nel *nazuna*, una pianta selvatica molto umile che nasce a ridosso delle siepi, si limita a guardarla; al contrario Tennyson non può non trattenersi dal recidere un fiore che ha intravisto per chiuderlo e mantenerlo in pugno¹³. Questa è anche la differenza che passa tra scienza e poesia. La scienza recide l’esperienza per analizzare gli oggetti, l’arte si compenetra, penetra nella cosa stessa e la sente dall’interno, vive della vita stessa della cosa.

L’artista è tale quando è artista della vita. «Un’artista della vita non ha bisogno di uscire da se stesso. Egli ha già con sé fin dalla nascita [...] tutta la materia [...]. Il corpo, il corpo fisico che tutti noi abbiamo, è la materia, corrispondente alla tela del pittore, al legno, o alla pietra, o all’argilla dello scultore, al violino, o al flauto del musicista, alle corde vocali del cantante. Tutto ciò che è unito al corpo, come le mani, i piedi, il tronco, la testa, i visceri, i nervi, le cellule, i pensieri, i sentimenti, i sensi – tutto ciò che, invero, concorre a costituire la personalità nella sua interezza – è insieme materia sulla quale e gli strumenti medianti i quali la persona imprime il segno del proprio genio creativo, nella condotta, nel comportamento, in tutte le forme di azione, in una parola nella vita stessa»¹⁴.

Inoltre, cosa ancora più importante, Suzuki, riprendendo T’ang, uno dei grandi maestri Zen dell’epoca, asserisce che qualsiasi uomo può divenire “artista di vita”, se è padrone di sé e si mantiene fedele a se stesso. Tendere all’armonica perfezione dell’opera d’arte è una dimensione molto presente nella visione orientale del mondo. Tich-Nath-Hanh, ad esempio, sostiene che il vivere stesso è “un’opera d’arte”.

Al termine di un ritiro in California – secondo quanto Tich-Nath-Hanh in persona ci racconta – un artista mi chiese: “Qual è il modo più utile di guardare un fiore ai fini della mia arte?”. Risposi: “Con questo atteggiamento non sarai mai in contatto con il fiore. Abbandona tutti i tuoi progetti, e resta con il fiore senza alcuna intenzione di sfruttarlo o di ricavarne qualcosa”¹⁵.

L’utilitarismo e il pragmatismo che dilagano nella nostra società non pagano. La pratica della meditazione, invece, ci fa fermare a riflettere, e, se semplicemente agiamo attimo per attimo con calma e consapevolezza, ogni istante della nostra vita può divenire un’opera d’arte. Anche Luce Irigaray che pratica da tempo lo Yoga, si rifà a questo principio, auspicando di fare di sé e di ognuno di noi “un’opera d’arte”.

La pratica yoga nel perseguire l’obiettivo di armonizzazione della scissione corpo-anima

13 Cfr. E. Fromm / D. Suzuki / R. De Martino, *Psicoanalisi e buddismo Zen*, Astrolabio, Roma 1968, pp. 13-14.

14 Ivi, pp. 24-25.

15 Tich-Nath-Hanh, *La pace ad ogni passo*, Ubaldini, Roma 1993, p. 43.

ci inoltra in un percorso interiore, che superando l'astrattezza dell'io-penso, ci mette in contatto con gli strati più profondi, con quel Sé che costituisce il nucleo più originario della nostra soggettività.

In conclusione la Metis promuove un counseling filosofico inteso soprattutto come esercizio pratico, perché non basta la consapevolezza teorica del proprio problema esistenziale, c'è bisogno di una consapevolezza così radicata nel mondo interiore di ognuno di noi da cambiare le nostre abitudini sbagliate, legate a visioni del mondo distorte e a esperienze negative. Inoltre l'esercizio non deve solo avere come scopo "la critica", intesa come messa in crisi di credenze e pensieri sbagliati, ma deve tendere ad armonizzare scissioni e contraddizioni della vita "moderna", frutto anche di atavici problemi accumulati lungo l'accidentato cammino della cultura occidentale. Sotto questo aspetto noi occidentali, nonostante la difficoltà di accedere ad una cultura non nostra – è l'obiezione che si fa comunemente ai moltissimi occidentali che, sempre più, praticano lo yoga, zen, tao, arti marziali – possiamo trarre molto giovamento proprio da pratiche della cultura orientale: il fatto che siano sempre più persone a praticarle è veramente la riprova di questo giovamento. C'è quindi bisogno di agire contemporaneamente a livello di corpo, mente e spirito: è necessario, quindi, agire a livello mentale per ampliare le nostre mappe cognitive con la logoterapia, a livello esistenziale e del vissuto con la fenomenologia esistenziale, a livello di corpo con il respiro e la meditazione. Tutto ciò Metis lo realizza attraverso un counseling fenomenologico-esistenziale, integrato non solo dalla psicologia e logoterapia, ma da esercizi tratti dal Pensiero della differenza e dallo Yoga, Zen, Tao e Arti marziali, perché ha come scopo di fare di ognuno di noi una "opera d'arte", cioè una persona integra e autonoma che vive in armonia con Sé e con gli Altri.



Gianfranco Buffardi¹

COUNSELING (CONSULENZA) FILOSOFICO Una metodologia per l'integrazione

L'esplosione d'interesse che si è registrata negli ultimi decenni su metodologie e procedure legate alle competenze filosofiche, ha contribuito alla confusione di ruoli e competenze che già il successo di metodologie di counseling aveva determinato nel delicato mondo delle discipline psicologiche e nelle professioni d'aiuto in genere.

Redigo queste poche righe con il dichiarato intento di proporre una mia lettura del fenomeno, vista da un avamposto ben difeso come quello della psichiatria, forte di 25 anni di esperienza nelle metodologie di counseling applicate alla cura integrata delle patologie mentali.

Una breve premessa per chiarire quanto presente nel titolo: è mia convinzione che la dicotomia tra counseling e consulenza filosofica (dicotomia molto "italiana", laddove, in altri paesi, esistono definizioni più specifiche dei singoli approcci ma che poi confluiscono tutte in una metodologia di counseling) sia nata inizialmente con l'intento di marcare due scuole di pensiero differenti e, nel tempo, abbia generato una serie di distinguo, precisazioni e ridefinizioni che impediscono, oggi, anche a chi è stato protagonista dell'iniziale distinguo, di ritrovare un accordo che convenga su una cifra comune ai diversi approcci. So di non raccogliere il consenso anche di cari amici, con cui condividiamo scelte e metodi operativi, ma ritengo che questa dicotomia sia generatrice di eccessiva confusione e che, quindi, debba essere profondamente rivista. Ecco perché, in queste righe, considererò funzionalmente sovrapponibili counseling e consulenza filosofica.

Gli altri due termini che compaiono nel titolo sono metodologia e integrazione: anche essi meritano una precisazione.

Con metodologia intendo un insieme coordinato ed interdipendente di procedure orientate al raggiungimento di un obiettivo specifico; Tullio De Mauro la definisce « [...] *analisi critica delle tecniche dell'indagine filosofica e scientifica in generale e delle particolari branche e settori di ricerca, secondo i quali i metodi si articolano e si specificano*»². La metodologia include, dunque, un processo operativo, uno o più metodi di intervento, una modalità di raccogliere e gestire informazioni da un sostrato culturale precipuo, una serie di correlati tecnici o scientifici, tutti insieme tesi a realizzare un progetto finalizzato.

Metodologie sono, dunque, il counseling piuttosto che la psicoterapia, la mediazione, la

1 Gianfranco Buffardi è uno dei direttori dell'Iface e collabora al master dell'Università Europea (n.d.c.).

2 T. De Mauro (a cura di), *Grande Dizionario dell'Uso*, UTET, Torino 2000, vol. V, p. 196.

clinica, la chirurgia etc. Ciascuna di esse si moltiplica in centinaia di metodi coniugandosi con diversi modelli di riferimento teorici e avvalendosi di diversi strumenti operativi.

Il concetto d'integrazione nelle discipline psicologiche si è sviluppato lentamente, gemmando da omofoni concetti delle matematiche, delle scienze sociali e delle discipline pedagogiche; l'integrazione che il singolo sperimenta o progetta nel mondo è un concetto diverso però da quello che prendo in considerazione nel presente lavoro.

In questo testo, dunque, il termine integrazione sta ad indicare quel processo che vede l'interazione attiva, congrua e, appunto, integrata, di diversi professionisti, ciascuno esperto in una "metodologia", al fine di rispondere alle richieste di "aiuto" del singolo. Con il termine integrazione si superano i vetusti concetti di multidisciplinarietà o di équipe, inquinati da procedure incapaci di pervasività e si propone come prospettiva ormai consolidata in molte branche della medicina e del lavoro sociale.

Che cos'è il counseling filosofico dunque? Provo ad esporre sinteticamente il concetto a cui mi riferisco, partendo dall'assunto che il counseling filosofico è una professione d'aiuto. L'etichetta di "PROFESSIONISTA D'AIUTO" corrisponde al termine anglosassone *helping professions*, ultima evoluzione dal precedente più generico *caretaker*; essa si applica a tutti i professionisti che hanno competenze atte a sostenere l'altro in un momento di difficoltà psicologica, ovvero atte ad essere catalizzatrici di un momento di crescita, una "crisi", una scelta di approfondimento conoscitivo. Malattie psichiatriche, disturbi psicologici, difficoltà esistenziali, dubbi etici, sintesi delle proprie progettualità, incremento della facoltà di apprendimento, sono tutte competenze che possono rientrare in questa macrocategoria, sostenuta solo dal comun denominatore dell'aiuto alla persona; e, infatti, il mondo anglosassone per favorire una distinzione, propone una tripartizione delle competenze in *educational, counseling & therapeutic help*, da cui deriva la differenziazione dei professionisti in *educators, counselors & therapists*.

Il counseling, dunque, in generale, è una metodologia d'aiuto. Si affianca alla psichiatria clinica, alla psicoterapia, alla mediazione, all'assistenza sociale e ad altre metodologie educative.

Il focus è *l'aiuto*, termine che ha creato non poche ambiguità e distinguo nel dibattito intorno alle applicazioni di queste metodologie.

Per semplicità differenzio due grandi "categorie" d'aiuto: una forma d'aiuto in cui un singolo o un gruppo agisce al posto di chi non è in grado di svolgere quel compito (e, in questo genere d'aiuto, rientrano le cure parentali, la protezione che lo stato dà ai cittadini, la protezione fisica che la persona debole chiede alla persona più forte, l'aiuto per lavori di supporto richiesto ad altri, quali i lavori domestici etc.), ed un aiuto, precipuo di queste metodologie, teso a far sì che chi ne ha bisogno venga stimolato dall'altro che l'aiuta ad utilizzare delle nuove strategie per risolvere quel bisogno. Potrei definire *vicariante* l'uno e *educativo* l'altro.

Alcune metodologie d'aiuto agiscono sia sull'uno che sull'altro, in particolare le metodologie mediche e, in parte, la psicoterapia; counseling, education e mediazione sono principalmente orientate a sostenere un aiuto educativo.

Perché una metodologia si caratterizzi ed operi in modo coerente deve basarsi su principi orientanti. Intervenendo sulle persone e sulle loro scelte esistenziali, il counseling deve riferirsi ai principi di funzionamento della mente umana, deve riferirsi specificamente a un "mo-

dello”: un’ipotesi del funzionamento del mentale, con le proprie caratteristiche morfologiche e funzionali, cui riferirsi sia per comprendere il comportamento umano sia per ipotizzare processi di modifica di tale comportamento. Modelli psicologici sono, ad esempio, i modelli psicodinamici, cognitivi, sistemico-relazionali etc.

I modelli possono essere particolarmente sofisticati, tanto da infirmare tutte le procedure metodologiche (vedi ad esempio la psicanalisi freudiana) o essere abbastanza “aperti”, compatibili con interazioni molto diverse tra loro (ad esempio i modelli cognitivo-comportamentali e quelli antropofenomenologico-esistenziali, in particolare quello neoesistenziale).

Ogni metodologia utilizza strumenti; nel counseling gli strumenti principali sono quelli comunicativi. Nel counseling filosofico la discussione tra consultante e consulente può vertere su temi filosofici, neutri in astratto. Il counseling procede attraverso step, a volte coesistenti e non consequenziali.

L’intervento di Counseling dovrà quindi riconoscere almeno due momenti:

1. un momento cognitivo, in cui la Persona sperimenta un’interpretazione realistica del problema, servendolo dalle pastoie della quotidianità e dalle sovrastrutture emozionali;
2. un momento di ricerca transderivazionale, in cui la Persona lavora sulle proprie mappe interne, ampliandole e ricercando possibili alternative alle scelte sinora operate.

I due momenti non sono necessariamente disgiunti ed intervengono sulla Persona attraverso il dialogo: la comunicazione è la base dell’operatività del Consulente Esistenziale che non può prescindere da una profonda conoscenza delle tecniche ad essa legate, tecnica che dovrà esprimersi in ambiti e scenari ben definiti, sia per non superare i confini dell’intervento di Counseling, sia per rispettare un complesso di regole che preservi da un’erronea applicazione delle stesse tecniche³.

La prospettiva cognitiva consente un esame di realtà, quella transderivazionale l’ampliamento di mappe interne senza che il consulente “invada” il consultante. In effetti questa capacità di non “invadere” sta tutta nella capacità di sospendere il giudizio, di epochè, del consulente nei confronti del consultante:

È impossibile non giudicare, impedirebbe il riconoscimento dell’altro, del contesto, dei messaggi.

La particolarità del dialogo d’aiuto pone, poi, un’altra difficoltà intrinseca nel rapporto: il consultante ricerca l’indicazione, l’orientamento nelle parole del consulente, salvo poi recepirle in modo del tutto personale. Il consulente giudica ed è costantemente stimolato a giudicare dal consultante.

Solo attraverso il riconoscimento di questa complessa attività il consulente può esercitare l’epochè: la sospensione del giudizio presuppone la presenza del giudizio ed il riconoscimento da parte del consulente.

Il giudizio, sospeso tramite l’epochè, resta patrimonio del consulente ma non invade il rapporto: l’epochè orienta eticamente il rapporto d’aiuto, in quanto l’assenza di invasività, il non implicare l’elaborazione giudicante del consulente nel rapporto lascia libero spazio alla

3 F. Brancaleone/G. Buffardi, *Manuale di Counseling esistenziale*, SEAM, Roma 1999, pp. 35-36.

possibilità di un ricondizionamento autonomo del consultante⁴.

La scelta di un modello caratterizza la tipologia del counseling filosofico, per cui, già a distanza di poco più di un quarto di secolo dalle prime esperienze di Achenbach, oggi ci troviamo di fronte ad un panorama composito e complesso di modi di conduzione di un counseling/consulenza filosofico.

Nonostante ciò possiamo considerare ubiquitario il principio della non invasività: anche procedure orientate al solo dialogo filosofico, che opera, in estrema sintesi, individuando il consulente la cifra del problema esposto dal consultante, e quindi trattando gli argomenti filosofici correlati, stimolando spunti riflessivi, è comunque una sorta di aiuto “educativo”, favorendo la trasderivazione e l’ampliamento delle mappe interne del singolo.

È questa “non invasività” che consente l’integrazione. Ove il consultante ponga un problema che implichi un lavoro psicologico o psicoterapico, il counseling/consulenza filosofico favorisce il rapporto tra il consultante e l’altra o le altre professioni d’aiuto, lavorando proprio su di esso. Potrei azzardare che, in tal caso, il counseling agisca da *professione di meta-aiuto*.

Psichiatri, psicoterapeuti, psicologici, professionisti d’aiuto in possesso anche di competenze “invasive” della mente dell’altro, quali quelle specificamente cliniche, si trovano spesso a combattere con la scarsa adesione ai dettami terapeutici, quando non con una chiara opposizione alla cura: il counseling, sia agito nello stesso incontro, patrimonio di clinici che hanno anche competenza in questa metodologia, sia sostenuto da diverso professionista ma che agisca concordemente con il clinico, può risolvere le difficoltà all’adesione del “paziente”.

Questa capacità integrativa è gravemente inficiata da atteggiamenti irrispettosi della metodologia del counseling: è necessario che i counselor si formino anche rafforzando la capacità di sospensione del giudizio, contrastando la naturale tendenza ad imporre al consultante la propria interpretazione e modulando il proprio giudizio attraverso tecniche espositive che cautelino il consultante.

A tale riguardo ritengo che i modelli di riferimento non siano tutti equivalenti nella capacità di sostenere il professionista in questa difficile armonizzazione. Questa è particolarmente facilitata dai principi base del modello neoesistenziale, nonché dal tipo di formazione previsto dalla scuola.

Molte scuole [...] si riferiscono apertamente al pensiero filosofico esistenziale ma non tutte sono realmente orientate verso un modello che riconosca i presupposti dell’esistenzialismo antropologico.

Riteniamo che possano essere fondanti e dirimenti i seguenti quattro principi:

La centralità della persona, riconosciuta come unica, irripetibile ed irriducibile, immersa in un mondo di possibilità.

La professionalità che agisce in un rapporto duale tra consultante e consulente; i due partecipanti al dialogo possono essere due persone come due gruppi o un gruppo consultante che si rivolge ad un consulente professionista d’aiuto.

L’atteggiamento del professionista d’aiuto che è fondato sulla pratica della *epoché*, vale a

4 G. Buffardi/R.M. Buffardi, *L’epoché, un contributo filosofico alle professioni d’aiuto*, in press.

dire una “sospensione del giudizio”: quindi il professionista non giudica e consiglia, ma aiuta l’altro all’emersione delle sue possibilità nascoste, per una risoluzione delle problematiche del momento, ampliando i propri sistemi di riferimento esistenziale (mappe interne).

L’attenzione specifica alla comunicazione come strumento principale su cui si fonda l’intervento: diverse modalità d’approccio possono riconoscere diversi strumenti comunicativi⁵.

Coniugando queste regole con gli assunti base del modello così come sono esposti nella finestra di approfondimento, il counseling basato sul modello neoesistenziale favorisce la non invasività nel rapporto consultante/consulente.

Da qui la profonda capacità integrativa che ha fatto sì che sia entrato ormai nella nostra pratica clinica la possibilità di un lavoro integrato, organizzato tra più professionisti, che sostengono l’aiuto del singolo di fronte a situazioni complesse, quali malattie psichiatriche, patologie sociali, difficoltà relazionali.

Ritengo che il futuro del counseling/consulenza filosofica sia orientato a questo risultato, la realizzazione di procedure e di modalità operative integrate tra più professionisti d’aiuto, che operano insieme raccogliendo le istanze dei singoli e consentendo loro la possibilità di trovare le proprie soluzioni alternative ai loro problemi.

Il modello Neoesistenziale (Finestra di approfondimento)

L’assunto fondamentale è sintetizzato nell’espressione: *L’esistenza precede l’essenza*.

Significato dell’assunto:

- L’uomo è *Singolo*
- Il Singolo è *Da-sein*
- Il *Da-sein* non ha un’essenza precostituita
- Il *Da-sein* costituisce la propria essenza attraverso l’*esistenza*
- Ogni *atto intenzionale* dell’esistenza mette in gioco la *responsabilità* del *Da-sein*

Conseguenze dell’assunto:

- Per quanto concerne l’uomo, l’*individuo* “precede” ontologicamente la *specie*
 - La *singularità* dell’esistenza umana è un dato irriducibile
 - Il Singolo si “essenzializza” attraverso l’*esistenza* nel “*qui*” ed “*ora*” (*Da-sein*)
 - Il *Da-sein*, in quanto tale, non ha *predeterminazione*
 - Il *Da-sein* ha la *possibilità di autodeterminarsi*, attraverso l’esistenza
 - La “possibilità di autodeterminazione” comporta un ambito di *libertà*
- La libertà, in quanto “atto intenzionale”, mette in gioco la *responsabilità*.

5 F. Brancaleone/G. Buffardi, *Booklet sul modello Neoesistenziale*, S.E.A. Congress 2011, London, sito www.isue.it.



Giancarlo Marinelli¹

LA FORMAZIONE DELLA “|SCUOLA UMBRA DI COUNSELING FILOSOFICO”

1. *La pratica filosofica*

Le relazioni di aiuto basate sulla filosofia, come il counseling filosofico, esprimono nelle strategie, negli strumenti, nei percorsi, un atteggiamento filosofico profondamente “pratico”, nel senso di profondamente orientato alle dimensioni quotidiane, esistenziali e corporee della nostra vita. È dunque un filosofare che nasce non al di là, ma dentro le sensazioni e le emozioni.

La pratica filosofica che sta alla base della formazione SUCF è, dunque, un filosofare “*dal concreto, non sul concreto*” secondo un pensiero di Adorno riportato nell’articolo sulle *Linee generali della pratica filosofica* da Thomas Gutknecht presidente della International Society of Philosophical Practice, l’associazione fondata da Gerd Achenbach ideatore negli anni Ottanta della *Pratica filosofica*. Chi si ispira alla *pratica filosofica* non ha un altrove filosofico separato dalle proprie situazioni, dal nostro concreto, dalla propria dimensione quotidiana e esistenziale sia essa gioiosa o triste o tutt’e due le cose insieme.

La parola filosofica e anche razionale che ci interessa è una parola che non solo, come si è detto, non si separa dalle sensazioni, dalle emozioni, ma parte da esse, e sa cogliere in esse la cornice, l’alveo, l’orizzonte che orienta gli atti di coscienza più astratti, il profondo modello degli atti di coscienza e di chiarificazione.

Fare, ad esempio, un gruppo di counseling filosofico in cui si parte, come è consentito e giusto, dai contenuti più astratti, ma senza tenere conto dei vissuti dei partecipanti, delle loro sensazioni, delle loro emozioni, in qualche modo più significativi, non è più un gruppo di counseling filosofico, ma qualcosa di equivoco e professionalmente confuso.

2. *Centralità dei propri vissuti*

La formazione che propone la SUCF è tutta basata su queste caratteristiche. La formazione si basa su tre anni di corso più un ulteriore anno in cui, dopo il diploma, l’iscritto alla SUCF e alla SICoF (Società Italiana di Counseling Filosofico), deve esercitare forme di tirocinio in counseling filosofico monitorato e seguito da supervisori della SUCF e della SICoF. I corsi sono basati sulla capacità di far risuonare i propri vissuti, e cogliere e potenziare in essi

1 Direttore della Scuola Umbra di Counseling Filosofico (SUCF) riconosciuto dalla SICoF.

le filigrane eidetiche, i “cristalli” di idee che vi si esprimono e che, anzi, costituiscono proprio la carne di quelle situazioni. Questa loro profondità e importanza è l’espressione di una intrinseca grandezza che si manifesta comunque, al di là delle nostre intenzioni più coscienti – grandezza che, come scriveva Dostoevskij, talvolta, umanamente (o troppo umanamente), si vorrebbe restringere.

Ed è scommettendo su questa profondità che le nostre situazioni, quali esse siano, si trasformano: *si rivelano immancabilmente come un paesaggio vertiginoso* che stava presso di noi, *di cui, semplicemente, non ci eravamo accorti*. Il paesaggio si rivela un passaggio. Si rivela costituito anche non volendo di affacci, ponti, sottopassaggi, porte interne..., che possono arrivare fino a schiudere universi del tutto differenti, persino opposti, benché incastonati nella stessa situazione di partenza che potrebbe essere anche di profondo disagio.

È questo il modo più credibile e realistico affinché, proprio accettando quei vissuti, anzi esplorandoli, muovendoci in essi, si percepiscano vissuti differenti che, se pure mostreranno intense somiglianze di famiglia con le nostre paludi e i nostri malesseri più corrosivi, tuttavia ci apriranno ad un modo diverso di vivere e sicuramente a un vivere meglio; perché si giunga a quelle esperienze e a quei paesaggi che Ran Lahav, uno dei leader mondiali della *Pratica filosofica* e nostro collaboratore, chiama le “fonti della pienezza” sepolte alla radici dei nostri vissuti, anche quando si tratta dei copioni, perimetri, delle gabbie più asfissianti.

A questa esplorazione pluriennale, di cui si prende cura la nostra scuola, l’incontro con alcuni filosofi appartenenti alla tradizione occidentale per lo più ma non esclusivamente offre un potenziamento notevole, e nello stesso tempo in tal modo vengono indicati e appresi nelle nostre aule modi in cui cucire il testo filosofico anche più tradizionale sulla stoffa del vissuto della persona; un modo questo che non smette mai di riempire di stupore soprattutto il consulente filosofo che scopre come questa cucitura, innesto di tessuti, stranamente produca un potenziamento della bellezze e dell’intensità, della vivezza e della profondità di entrambi i tessuti coinvolti in questa cucitura (il vissuto della persona e il testo filosofico coinvolto).

Chiunque abbia vissuto la formazione della SUCF ha vissuto l’esperienza che lo porta a sviluppare una coscienza del particolare, della prospettiva specifica in cui comunque viviamo, l’intreccio tra particolare e universale, per cui anche le mura della situazione che ci ingabbia di più mostrano profonde salvifiche fessure e tutto uno spessore che le rende almeno in parte, meno oppressive e già, a loro modo, cosmo. Nel corso del triennio si scopre sempre meglio come la casa dell’universale, sia paradossalmente il particolare, l’irripetibile, il momento che passa, l’angolo di prospettiva. Il proprio occhio come origine di prospettiva, che nessuno può superare, come scrive Nietzsche nell’*aforisma 325 de La gaia scienza*.

3. Ragione e non solo

Certo questo stimola un *piano di coscienza e anche di ragione che è per forza molto più dialogico e molto più ermeneutico, molto più immerso, radicato in mille contraddizioni* e nel corpo, nelle sensazioni, nelle emozioni, molto più scavato nel particolare, nell’irripetibile di quello che ha inteso talvolta la nostra tradizione occidentale, ma che è, *in compenso*, un piano di coscienza molto più “pratico”, molto più consono al tessuto della nostra coscienza, e alle “*idee in cui viviamo*” (Lahav). Un piano di coscienza e di ragione molto vicino alle

più grandi intuizioni del pensiero novecentesco, sia schiettamente filosofiche (dalla fenomenologia all'esistenzialismo, all'ermeneutica, all'idea di polifonia) sia scientifiche ed epistemologiche (dal principio di indeterminazione di Heisenberg, ad esempio, a taluni concetti di fondo della relatività einsteiniana, al principio di falsificabilità di Popper, e alle concezioni sistemiche e olistiche di diversi ambiti delle scienze attuali, ecc.).

È un piano di coscienza e un ragionare quello che ascolta i vissuti e coglie la dignità profonda di essi che sono molto più plurali e paradossali di quello che appare alla coscienza puramente e astrattamente razionale.

Al centro nelle nostre pratiche e nella nostra formazione emerge sempre di più non tanto un'isolata ragione di pura universalità ma un'immaginazione dialettica immersa nei "sensi e nelle passioni" e risonante di ogni contenuto più astratto e universale,

4. *Filosofie dell'immaginazione*

Per sollecitare nel modo più intenso l'espressione e il potenziamento di questo piano si è avviato, all'interno della Scuola Umbra di Counseling Filosofico, ormai da due anni, l'insegnamento di "filosofie dell'immaginazione", proprio perché il termine immaginazione offre in una sola parola, indicando anche una facoltà del nostro animo in particolare, il riferimento a un piano di coscienza in cui le sensazioni sono profondamente unite alle idee, ai concetti eccetera: anzi un contesto in cui le idee, i concetti appaiono articolazione della profondità del sentire, dei sensi e delle emozioni.

Il fatto, poi, che il termine filosofia sia al plurale è espressione esclusivamente della volontà di chiarezza nell'escludere che per questa via possa reintrodursi in qualche modo l'esclusività di una scuola di pensiero, di una corrente, e per ribadire la centralità deontologica e "terapeutica" della pluralità di voci anche a livello di metodologia e di meta-contesto di riferimento.

Essendo comunque centrale il contesto, il dialogo di fatto rimane centrale in assoluto, la polifonia irriducibile, come si esprime momento per momento, contesto per contesto. Solo da dentro di essa di fatto si può sperare di cogliere in qualche modo alcuni elementi comuni ritornanti dentro le irriducibili particolarità di ognuno e di ogni incontro. Ogni riferimento a scuole o correnti di pensiero per questo è solo indicativo e non esclude mai ogni altra tendenza generale del pensiero occidentale e orientale.

Vorrei concludere riportando un'impressione personale riguardo al senso del counseling filosofico in generale. Questo senso e la stessa vocazione del counselor filosofico mi sembrano, in qualche misura, gli stessi che il regista Giuseppe Bertolucci, coglie nell'arte e nella voce di Sonia Bergamasco (che tra l'altro collabora con la nostra scuola e associazione): essere «voce-vocazione che strega e consola, mostrandoci l'incanto irresistibile dei tesori desueti e trascurati, che tutti noi possediamo. Senza saperlo»².

2 Cfr. G. Bertolucci, in <http://www.soniabergamasco.it>



Ezio Risatti¹

FILOSOFIA: IL NAVIGATORE SATELLITARE DELLA VITA

1. *C'era una volta la filosofia*

Nella società dei secoli scorsi, ma possiamo arrivare fino alla metà del XX secolo, il bisogno naturale di filosofia era soddisfatto dalla cultura dominante che imponeva la sua visione. Non c'era scambio, condivisione confronto tra culture diverse, la maggior parte delle persone viveva all'interno di una realtà locale molto predeterminata, con un forte rapporto di contenimento: una monocultura assorbita per osmosi. Fin dai primi anni di vita veniva insegnato il senso e il valore di ogni cosa. Così tutti sapevano, o almeno avevano un'idea più o meno consapevole, qual era il senso della vita e della morte, della famiglia e dei figli, del lavoro e dei soldi, del benessere e della sofferenza..., di tutti gli aspetti della vita del singolo, della comunità e dell'umanità tutta intera. I punti di riferimento di cui percepisce il bisogno un uomo per sentirsi a suo agio in questo mondo.

Tutto era così e basta. Non c'era neppure coscienza della possibilità di pensarla diversamente. Nell'Europa del '700, le persone capaci di sganciarsi coscientemente dalla cultura dominante che li circondava per pensare in modo autonomo, chiamavano se stesse Spiriti Forti, perché ci voleva realmente molta forza per ragionare per conto proprio. Chi si permetteva di contrastare questo sistema era sentito come pericoloso e praticamente emarginato, se non perseguitato, dall'ordine costituito.

Poi lo sviluppo scientifico e tecnologico hanno introdotto, in interazione tra di loro, fattori nuovi che hanno cambiato quel sistema in modo completo e definitivo. L'elemento determinante, per il discorso che ci riguarda, è stata la riduzione del tempo di lavoro necessario per rispondere ai bisogni primari, con un contemporaneo aumento delle disponibilità economiche medie della popolazione. Si sono liberate così risorse umane, economiche e di tempo, da dedicare allo studio, alla riflessione, allo scambio di idee. Molte persone hanno incominciato ad interrogarsi sui perché fondamentali della vita e le risposte standardizzate, acquisite con la cultura dominante, non riuscivano più a convincere come prima.

L'altro aspetto dello sviluppo che ha dato un contributo determinante a questa evoluzione è stata la possibilità di contatto tra culture diverse. Credo che sia stato il cinema il primo canale che nel XX secolo ha presentato in modo popolare, capillare ed efficace una cultura lontana e diversa a tutto il contesto popolare di un'altra cultura. Il cinema ha avuto una potenza di impatto culturale ben superiore ai testi universitari e ai romanzi famosi. Poi sono

1 Ezio Risatti è docente del master Master triennale della "Scuola Superiore di Counseling Filosofico" di Torino (n.d.c).

arrivati i fumetti, i romanzi popolari, la televisione... e via via il turismo e poi internet che ha dato il colpo di grazia al vecchio sistema. Ora le culture diverse si incontrano e si scontrano continuamente ed inevitabilmente, più nel tentativo di imporsi che di confrontarsi, integrarsi e arricchirsi vicendevolmente. Ma al di là di questa guerra di culture, il sistema passa un messaggio più profondo: si può pensare diversamente, si può pensare cose impensabili, si può mettere in discussione tutto. Dimostrazione: altri l'hanno sempre pensata in modo diverso, quindi si può.

Dunque: non esiste un sistema di pensiero unico, garantito e obbligatorio. Non esiste un tabù ideologico, si può pensare diversamente (e di fatto è così) su qualsiasi argomento: da qual è la più bella squadra di calcio (la mia, ovviamente) a chi è Dio. Ad un livello logico superiore si può dire che la cultura attuale ti obbliga a pensare che tutti possono pensare quello che vogliono: è severamente vietato pensare che esista un pensiero obbligatorio. Questo alla fine sei obbligato a pensarlo.

Due esempi di cambiamento che hanno rivoluzionato la visione della vita: la percezione della fatica e del dolore. La fatica era considerata parte ineliminabile della vita. Non esisteva neppure l'immagine mentale di una macchina che potesse fare il lavoro al posto dell'uomo. Gli animali aiutavano, ma al prezzo della loro fatica, e così i servi e gli schiavi. Faticare era parte integrante dell'ordine delle cose. Tutto era fatica: i lavori domestici: prendere l'acqua, cucinare, lavare... I lavori dei campi: zappare, piantare, raccogliere. Magari tanta poetica gioia nel raccogliere, ma era fatica pure quella. Il lavoro degli artigiani, dei mercanti... e tutto il resto della vita. Poi sono arrivate le macchine che hanno progressivamente sollevato l'uomo, prima dalla fatica fisica e poi dalla fatica mentale. Allora è scoppiata la speranza, anzi, direi l'illusione, che *tutta* la fatica potesse essere evitata: non è vero che l'uomo è condannato a fare fatica, si può produrre senza fatica, si può vivere senza più *nessuna* fatica.

Invece la barriera della fatica è stata solo spostata: da quella materiale verso quella mentale e interiore. Si può arrivare ad alleviare in parte la fatica dello studio attraverso tecniche e sussidi, ma non si elimina totalmente. C'è poi una fatica di crescere che non può essere evitata. Si potrà domani evitare anche questa fatica? Io lascerei il problema ai filosofi di domani. Oggi costa fatica a tutti.

Il dolore: anche qui il rapporto sviluppo scientifico e cultura sono cambiati in simbiosi. Il dolore fisico era considerato inevitabile. I rimedi erano assolutamente inadeguati. Poi sono arrivati gli analgesici, gli anestetici ed è diventato possibile non sentire più di tanto il dolore fisico. E anche qui è scoppiata l'illusione: l'uomo può vivere senza dover affrontare il dolore, *nessun* tipo di dolore.

Certo ci sono metodologie e tecniche per gestire meglio e patire meno anche il dolore interiore, ma si è solo spostato il confine. Forse la piramide dei bisogni di Maslow (mutatis mutandis) vale anche nel campo del dolore: quanto è più forte il dolore ai livelli più bassi della piramide, tanto meno si è sensibili alle sofferenze legate ai livelli superiori. Il dolore fisico assorbe tutte le attenzioni di una persona provocando una sorta di anestesia delle sofferenze interiori ai livelli superiori. E così queste, a loro volta, fanno da blocco e impediscono di percepire le sofferenze esistenziali, e così via. Quando si sente sofferenza fisica, non si percepisce più di tanto la sofferenza interiore. Man mano che si elimina o si riduce la sofferenza fisica, si percepisce più intensamente quella interiore. E anche qui si procede per gradi: la sofferenza interiore più profonda, si percepisce solo dopo che si è attenuata quella ai livelli

più superficiali.

Un esempio banale: se fa male un dente, il dolore per l'abbandono di un amico si sente di meno. Ma questa non è una strada valida per alleviare i dolori profondi (darsi martellate sulle dita per non sentire la depressione), ma spiega come il disagio psicologico ed esistenziale sia più percepito da chi ha risolto i problemi primari.

Questi esempi ci illustrano come la popolazione di oggi possa essere sparsa su un ventaglio di idee estremamente vasto e su temi estremamente importanti, con estremismi di illusione arazionale che possono portare alle alienazioni più destabilizzanti.

2. Oggi il pluralismo

Il pluralismo è figlio di questa evoluzione. Il pluralismo è una ricchezza che ha suoi indubbi vantaggi: la libertà di pensare e di muoversi in spazi prima inimmaginabili. Un esempio: a metà del XX secolo gli autori di fantascienza immaginavano per i nostri anni un turismo spaziale tranquillo e consolidato sulla luna e su Marte, mentre è dal 1972 che nessun uomo mette più piede nemmeno sulla luna. D'altra parte internet non era stato immaginato da nessun autore di fantascienza e si è imposto con un a forza inarrestabile e con potenzialità che nessuno aveva potuto prevedere: vedi Mark Elliott Zuckerberg (nato il 14 maggio 1984), *fondatore* di *Facebook*. Nel 2008 la rivista statunitense *Forbes* lo ha nominato "Il più giovane miliardario al mondo", ed è il "*Miliardario per caso*" protagonista del film di David Fincher. L'imprevedibile dunque tocca perfino il campo del "far soldi", un campo accuratamente ed ininterrottamente esplorato fin da quando Creso, re di Lidia, nel VII secolo a.C. ha coniato le prime monete.

Ma... il pluralismo ha i suoi problemi e la libertà di pensare quello che uno vuole, si traduce anche in: libertà di non pensare. E così si è formata una classe sociale di persone che, davanti a tante proposte diverse, si è fermata, non ha scelto, è rimasta perplessa e vuota. Persone che non hanno abbracciato nessun sistema filosofico già organizzato e che non si sono attrezzate per vivere la vita in modo soddisfacente. Poi ci sono persone che si sono costruite un sistema filosofico proprio, con l'illusione di cogliere il meglio da ogni parte, fior da fiore, per raggiungere una perfezione che solo loro potevano raggiungere. Giusto come se fosse facile costruire un pensiero filosofico organico, coerente e completo. Sono nati così sistemi filosofici ad personam, normalmente ricchi di incoerenze, lacune, contraddizioni. Sistemi filosofici che non reggono alle difficoltà reali della vita.

Oggi ci sono così persone che si trovano a vivere in una depressione esistenziale che non corrisponde a nessuna delle forme di depressione descritte dalla Psicologia clinica. Sono persone del ceto medio – alto, con una sufficiente se non buona realizzazione lavorativa, una situazione familiare stabilizzata. Persone a cui sembra non mancare nulla e proprio questo "non mancare nulla" mette in evidenza la mancanza di un sistema di senso delle cose, dell'agire, del vivere in grado di sostenere la vita quotidiana. Non sanno più perché fanno le cose, non sanno neppure più perché esistono.

Altre volte sono persone che non ha non mai incontrato problemi significativi in un certo campo (salute, relazioni, soldi...) e che ad un tratto incappano in un problema più grande di loro. In quel momento si manifesta il loro non essere attrezzati per dare senso alle difficoltà,

quindi non sanno dove rintracciare risorse interiori per organizzarsi e superare le difficoltà.

Infine altri vanno in crisi per la mancanza di un sistema gerarchico di valori. Davanti a scelte fondamentali per la vita di una persona, si affidano a percezioni superficiali, spesso nascoste dietro a: “Va’ dove ti porta il cuore”. Nell’insoddisfazione del risultato, si chiedono poi ancora dove hanno sbagliato, non sono neppure in grado di localizzare il momento dell’errore.

3. Cosa si potrebbe fare?

Certamente la strada da intraprendere non passa dal ritorno alla monocultura filosofica. Non solo non sarebbe realizzabile, ma neppure auspicabile. L’impoverimento non può essere la strada migliore. L’uscita valida dal problema può essere solo sfruttare le ricchezze della nuova situazione. Mentre nei tempi precedenti la cultura dominante funzionava come il letto di Procuste, ora ognuno può trovare qualcosa di adatto alle sue dimensioni, alla sua personalità, quindi è meglio oggi, ma resta il compito, direi anzi il dovere di cercarlo fino a trovarlo. È un meglio che costa di più, ma è normale che sia così.

Oggi non si tratta più soltanto di accogliere un prodotto confezionato, ma bisogna fare un cammino fino ad arrivare a trovare quella filosofia capace di sostenere proprio se stessi.

Un cammino da percorrere velocemente per certi aspetti e un cammino che dura tutta la vita per altri. Velocemente perché non si può restare sospesi nelle dimensioni fondamentali della vita, bisogna raggiungere alcune sicurezze di base per poter poi procedere oltre, costruire sopra. Tutta la vita perché l’ambiente cambia, le situazioni cambiano, cambiano alcune realtà dell’uomo.

Solo un lungo cammino di crescita permette ad una persona di essere coerente con le sue idee. E allora? È necessario camminare con tre gambe (e sì, l’*homo philosophicus* è un *animal philosophicum* strano).

Primo: insegnare la filosofia. Insegnare viene da “*in-signum*”, lasciare un segno dentro. Insegnare serve a trasmettere, a mettere dentro alle nuove generazioni tutto il capitale di conoscenze accumulato nei secoli dall’uomo. Altrimenti ogni generazione dovrebbe ricominciare il cammino da capo: non si arriverebbe mai da nessuna parte. Insegnare la filosofia con il metodo crociano della storia o con il metodo classico dei trattati, è sempre parlare all’intelligenza dell’uomo. Vuol dire introdurre nella mente di una persona diversi sistemi filosofici in dialogo tra di loro. E più uno riesce a farne entrare e meglio è.

Secondo: formare alla filosofia. Formare vuol dire dare la forma adatta al momento. La formazione è far apprendere sul momento quello che serve alla situazione. La formazione è continua per sua natura e, in un mondo in evoluzione sempre più veloce, diventa indispensabile per restare adeguati alle nuove realtà. Formare alla filosofia vuol dire fornire esempi concreti di risposte al caso vissuto. Sono letture mirate, riflessioni condivise, dialoghi a tema prestabilito che orientano le persone nella situazione in cui si trovano.

Terzo: educare alla filosofia. Dal Latino “*e-ducere*” trarre fuori dal di dentro, è il movimento contrario all’insegnamento. Si tratta di far percepire alla persona chi è nella sua realtà personale e sostenere la persona nell’aderire al suo essere. Ad esempio: non un sistema di valori astratto e, per quanto condiviso, proveniente dall’esterno; ma il proprio sistema di

valori coscientizzato e trasformato in scelte concrete. Non il senso teorico del proprio agire, ma il senso del proprio essere trasformato in esistere concreto.

Questo processo avviene a sua volta in due passi:

- Primo: dare spazio di ascolto alla propria realtà interiore, percepire il proprio essere, scoprire l'“essere fatto per” insito nell'essere di ogni persona.
- Secondo: mettersi in situazione di sperimentare quanto scoperto. È la sperimentazione, il vivere concretamente secondo il proprio essere che stabilizza la persona.

4. E il counselor filosofico?

Perché la gente si avvii in cammino abbastanza lungo e faticoso, ci vogliono degli incoraggiamenti, dei supporti. È fondamentale in questo processo all'interno di questa realtà. Infatti è il primo passo, appositamente saltato sopra (lo avevate notato, vero?). Se la filosofia si insegna a partire dalla propria cultura e dalla propria didattica; se la formazione si trasmette a partire dalla propria esperienza, l'educazione si comunica (*cum munere*) a partire dal proprio essere. È la serena solidità filosofica del Counselor che risuona nel Cliente e lo porta a darsi fiducia, ad ascoltarsi dentro, a scoprire il suo “essere fatto per”. È dalla risonanza dell'essere del Counselor nel Cliente che parte il movimento dell'educazione (*e-ducere*). Da questo principio ne viene una conseguenza fondamentale per il Counselor: è chiamato ad essere, non a dire, fare, consigliare... I consigli sono come il tram: ognuno prende solo quello che va dove vuole lui.

Riprendiamo il discorso dall'inizio (si vede che è vicina la conclusione): in un periodo storico di pluralismo filosofico, che per tanti si traduce in un vuoto filosofico, sono necessarie persone che vivono il proprio essere a partire da una struttura filosofica sufficientemente completa ed armonica. Queste persone, oltre a saziarsi personalmente della propria realtà, possono dedicarsi a sostenere negli altri, specialmente quelli che patiscono di più il vuoto filosofico, in un cammino di crescita che si traduce in un miglioramento della qualità della vita per loro stessi, per chi li circonda e per la società.

Il counseling filosofico visto come risposta ad un problema fondamentale nella società di oggi: non è male come prospettiva. Il Counselor visto come persona che ha fatto un cammino personale di crescita valido e soddisfacente, e che trasmette il dinamismo della sua crescita a chi ne ha bisogno: non è male come missione.



Stefano Zampieri¹

PER UNA DEFINIZIONE (PROVVISORIA)

Non c'è dubbio che una delle novità più rilevanti, e più impegnative, che hanno caratterizzato la consulenza filosofica fin dalla sua inaugurazione agli inizi degli anni Ottanta, si riassume in una formula di Gerd Achenbach spesso ripetuta, ma non abbastanza messa in questione. Molto radicalmente, infatti, Achenbach sostiene che «la forma concreta della filosofia è il filosofo e questi, in quanto istituzione della filosofia in un singolo caso, è la consulenza filosofica».² Tale affermazione sembra chiudere il discorso in merito a qualsiasi tentativo di definizione formale della *Philosophische Praxis*, e affidare alla particolarità del singolo filosofo il compito di incarnare di volta in volta un modello di pratica irripetibile perché continuamente ricreata nei gesti, nelle parole, nella concreta situazione dialogica. Questa prospettiva spiega certamente la specificità di una pratica che non ha un metodo, ma *lavora sui metodi*³, ma rischia di lasciar passare un messaggio genericamente relativistico, del tutto inadeguato alla fondazione di una professione quale si è di fatto realizzata, invece, in questi decenni. E, d'altra parte, questa *petitio principii*, ha lasciato necessariamente in secondo piano l'opportunità di fare chiarezza in modo esplicito, sulla prassi concreta della consulenza filosofica. Capiamoci: se assumiamo come riferimento la formula di Achenbach il compito di ogni singolo filosofo consulente, nel momento in cui riflette pubblicamente sul proprio operare, diviene quello di farsi portatore di una *testimonianza* personale, ma una pluralità di testimonianze del tutto irrelate le une con le altre darebbe vita ad una cacofonia priva di senso. Si tratta piuttosto di far sì che le testimonianze dei singoli filosofi consulenti suonino insieme, si accordino, costituiscano una polifonia sensatamente percepibile, e quindi anche pubblicamente confrontabile, discutibile, verificabile, perché è così che funziona il processo di formazione di un'attività professionale, è così che un processo privato diviene una pratica pubblica, nominabile e sviluppabile con criteri razionali, trasparenti, valutabili.

Di qui, allora, si comprende come, pur riconoscendosi nella formula iniziale achenbachiana, tutti i filosofi consulenti abbiano comunque provato a testimoniare ma anche a formalizzare, per quanto possibile, il proprio lavoro.

Certo, la novità della pratica della consulenza filosofica ha reso difficile fin dall'inizio elaborare definizioni davvero solide chiare e condivise. Ma pur tuttavia non è impossibile fare un elenco di definizioni emerse nel corso degli anni, abbastanza concordanti, consonanti, seppur non coincidenti, in ognuna delle quali troveremmo qualcosa da condividere e qualco-

1 Stefano Zampieri, Presidente nel 2009-2011 dell'associazione "Phronesis" e collabora al master dell'Università di Venezia (n.d.c).

2 G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004, p. 29.

3 Ivi, p. 13.

sa da rettificare. Una prima possibilità è dunque quella di vederle tutte insieme e cercare di ricavare proprio dalla pluralità una sorta di significato complessivo per avvicinamento progressivo, con un gesto che ricorda quello dell'aquila che si avvicina per giri concentrici sempre più stretti alla propria preda. Poi, però, proverò anche l'altra strada, quella di fissare dei significati e spiegarli assumendomi la responsabilità di sostenere una definizione personale.

Intanto muoviamo proprio da una sorta di definizione impropria che possiamo ricavare dallo stesso Gerd Achenbach, da essa prendono spunto tutti gli altri:

Per riassumere brevemente l'essenziale che, ampliato filosoficamente, svilupperebbe l'intera teoria della consulenza filosofica: *la consulenza filosofica è un libero dialogo*. Ma cosa significa? Cioè, cosa significa perlomeno, se un vasto ampliamento di quest'esigenza non fosse al momento possibile? Significa che essa non si occupa di sistemi filosofici, non costruisce alcuna filosofia, non somministra nessuna opinione filosofica, ma mette il pensiero in movimento: filosofia⁴.

La definizione è di già molto ricca e contiene spunti di riflessione importanti: la nozione del "libero dialogo", la dinamica del pensiero in movimento, il puro filosofare. È necessario però fare subito una piccola importante precisazione linguistica: "consulenza filosofica" è stata la locuzione scelta a suo tempo per rendere l'achenbachiana *Philosophische Praxis*, che si può tradurre, però, anche, più genericamente, con *pratica filosofica*. La traduzione cerca, legittimamente, di rendere in italiano non tanto la lettera quanto piuttosto lo spirito della *Praxis* tedesca, cioè l'idea di una filosofia che trova una esplicazione di natura prettamente professionale. Secondo questa logica si è ritenuto allora, probabilmente a ragione, che la traduzione migliore fosse "consulenza" che appunto rende immediata l'idea di una possibile applicazione professionale della filosofia, distinta dalle sue applicazioni di tipo educativo, o di ricerca.

Dieci anni di sperimentazione nel nostro paese hanno messo in luce, tuttavia, come l'attività del "consulente filosofico" non sia affatto circoscrivibile a quella di un "consulente" in senso stretto, perché contiene molte sfumature e molte possibilità che ben poco hanno a che vedere con l'atteggiamento "consulenziale". Così, allora, da un lato risulta opportuno conservare una locuzione, "consulenza filosofica", che si è ormai assestata nel discorso collettivo, ma appare altresì sempre più necessario chiarire adeguatamente il senso in cui il termine italiano viene utilizzato.

Ma proseguo nel mio giro di avvicinamento, contrapponendo alla definizione di Achenbach quella di un altro filosofo consulente pioniere e, per molti, punto di riferimento, Ran Lahav, che sostiene:

L'autoindagine filosofica è un processo in cui la persona va oltre le proprie preoccupazioni egocentriche e i propri interessi particolari per aprirsi agli orizzonti infiniti di potenziale comprensione delle basi del nostro essere. Essa è un dialogo con la rete infinita delle idee che sono intrecciate nella vita e ci fanno scoprire le fibre della realtà alla base della vita stessa⁵.

4 Ivi, p. 69.

5 R. Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2004, cit., p. 67.

Le due diverse definizioni sembrano aprire strade in parte differenti. Da un lato emerge una revisione dello statuto generale del “fare filosofia”, dove inevitabilmente se la consulenza filosofica è “filosofare in dialogo” è necessario chiarire in che senso ci si distingue da un filosofare di altro genere (e potremmo aggiungere: al contempo si tratta anche di chiarire la distinzione tra un filosofare non dialogico e un dialogo non filosofico). Nel secondo caso la definizione sembra piuttosto aprire ad una prospettiva di indagine molto più centrata sulla singola esistenza, sulla propria evoluzione personale, sulla “autoformazione” che non è necessariamente dialogica, ma altrettanto centrata su processi di meditazione, di esercizio etc. Personalmente credo che le due prospettive non siano affatto escludenti, ma spossano essere composte e ricondotte ad una visione convergente, tuttavia è chiaro che su questo la riflessione è aperta.

È chiaro, quindi, che già nell’interpretazione dei due massimi teorici della consulenza filosofica non si può essere neutrali ma entrano in gioco le nostre precomprensioni. Se dunque un approfondito lavoro di analisi dei testi dei pionieri è auspicabile e può certamente essere importante per lo sviluppo della ricerca e per la formazione, resta il fatto che in una prima approssimazione risulta utile porli solo come punti di riferimento rispetto al modo in cui, in generale, essi sono stati intesi nella tradizione italiana.

Da questo punto di vista si può osservare che la via di Achenbach, rappresenta la tradizione da cui nasce *Phronesis* (anche in distinzione da SICoF, a partire dalla rottura originaria dell’AICF). Certamente, infatti, l’esperienza di *Phronesis* si colloca prima di tutto sul versante della definizione di Achenbach. Ma vale la pena di osservare che la prima definizione che si può far risalire a tale ambiente, quella di Andrea Poma, sembra rispondere innanzi tutto ad una esigenza di precisazione lessicale: «La *consulenza filosofica* – egli afferma – è la prestazione professionale di una *consulenza* da parte di un *consulente* esperto in filosofia a un *consultante* che liberamente e spontaneamente gliene fa richiesta.»⁶ In perfetta sintonia, un altro pioniere, Augusto Cavadi propone la seguente definizione: «In positivo si potrebbe definire questa nuova professione come l’offerta di una relazione paritetica di aiuto destinata sia a soggetti individuali in cerca di orientamento esistenziale sia a gruppi o istituzioni con esigenze di formazione del personale (in senso etico o deontologico o politico, ma sempre in chiave *critica*)»⁷.

Dalla definizione di Poma si sviluppa quella, insieme tecnica e burocratica, che *Phronesis* – *Associazione italiana per la consulenza filosofica*, ha fissato nel proprio statuto: «Consulenza filosofica, attività che si propone di fornire a chi lo richieda (individui, gruppi, organizzazioni), sulla base di un approccio filosofico, supporto, aiuto e orientamento nell’ambito dei processi intellettuali, esistenziali, decisionali o relazionali, senza avere finalità terapeutiche»⁸. Questa formulazione si limita, di fatto, a stabilire una definizione prevalentemente operativa e non teorica, descrivendo ciò che sostanzialmente offre il filosofo consulente come professionista.

Nello stesso ambiente nascono le due definizioni di Neri Pollastri, che nella loro successione mostrano bene il progressivo arricchirsi di concetti mano a mano che la pratica e la

6 A. Poma, *La consulenza filosofica*, in «Kykéion», 8, 2002.

7 A. Cavadi, *Quando ha problemi chi è sano di mente*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli 2003, p. 17.

8 Statuto di *Phronesis* – Associazione italiana per la consulenza filosofica, art. 4 (2003).

riflessione si è andata sviluppando; ecco la prima: «la consulenza filosofica: un'attività professionale nella quale il filosofo, esclusivamente in quanto filosofo, si mette a disposizione delle donne e degli uomini che, individualmente o in gruppi ristrettissimi, sentano l'esigenza di affrontare con rigore, attenzione, spirito di ricerca e confronto dialogico, problemi e questioni poste a essi dalla loro vita»⁹. E questa è la seconda, di qualche anno successiva: «Dunque non rimane che ribadire quel che fin dalla sua origine si è intenzionalmente voluto che fosse: *la consulenza filosofica è filosofia*. E lo è a buon diritto, perché ne condivide i tratti caratteristici, salvo metterli in pratica su un terreno diverso da quello della filosofia tradizionale: nella realtà concreta e quotidiana; con individui particolari, e per giunta non filosofi; alla ricerca di una comprensione del senso degli aspetti minuti particolari della realtà, più che delle universalità; “improvvisando” creativamente in modo istantaneo, quindi producendo comprensioni del reale forse spesso meno profonde, ma sempre e comunque di tipo filosofico»¹⁰. Qui compaiono finalmente sia una definizione teorica ben precisa (la consulenza filosofica come “sola filosofia”, sulla scia di Achenbach) sia un'indicazione tecnica operativa originale (il metodo della “improvvisazione”).

Più centrata sul lato storico genetico è invece la definizione di Wikipedia, che nasce, lo si percepisce chiaramente, dal reciproco controllo di numerosi operatori di impostazione diversa e dalle precisazioni di qualche utente scettico preoccupato soprattutto di possibili fraintendimenti o promozioni indebite: «Consulenza filosofica è il termine italiano con cui si indica un'attività nata in Germania come *Philosophische Praxis* e poi diffusasi in altre parti del mondo, prima come *Philosophical Practice* e poi come *Philosophical counseling*. Nella sua forma originaria, non si configura come una professione di aiuto, ma come un dialogo filosofico che si avvia dalla narrazione delle difficoltà del consultante ma non ha di mira risposte risolutive, bensì la ricerca di nuove, più ricche e profonde modalità di pensare il mondo»¹¹.

Vorrei, infine, segnalare qualche altra definizione utile ad arricchire il panorama complessivo. Per esempio quella piuttosto articolata del filosofo austriaco Eckart Rushmann: «Scopo del processo di consulenza è di aiutare il consultante a modificare il proprio processo di coscienza e di riflessione – nella sua struttura complessiva come modello mentale o “teorie soggettive”, fino ai percorsi concreti nel contesto interattivo dei propri processi esperienziali (= sensazione o umore) – in modo da far sì che egli faccia un passo avanti nella direzione di un adeguato comprendere se stesso e il mondo»¹². O quella molto pragmatica e operativa del filosofo consulente canadese Peter Raabe:

Definita in modo semplice, la consulenza filosofica non è nient'altro che un filosofo ben preparato, il quale aiuta un individuo a occuparsi di un problema o di una questione che lo preoccupa. Ciò può anche essere svolto in contesti di gruppo. Il consulente filosofico sa che la maggioranza delle persone sono perlopiù in grado di risolvere la maggior parte dei propri problemi quotidiani da sole, oppure con l'aiuto delle persone che hanno con loro relazioni importanti. È quando i problemi diventano troppo complessi – per esempio quando sembrano in conflitto, quando i fatti sembrano contraddirsi l'un l'altro, quando un ragionamento su un problema si annoda in un circolo, quando

9 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano 2004, p. 33.

10 N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007, pp. 75-76.

11 Wikipedia, alla voce.

12 E. Ruschmann, *Consulenza filosofica*, Armando Siciliano Editore, Messina 2004, p. 94.

la vita si mostra inaspettatamente priva di senso – che un filosofo formatosi alla consulenza filosofica può essere d'aiuto più di un amico o di un familiare. E, mentre in tutti i trattamenti medici un paziente ha bisogno di essere guidato, nella consulenza filosofica la discussione tra il filosofo e il suo cliente ha un ruolo decisivo¹³.

E ancora, quella della consulente israeliana Shlomit Schuster : «Ciò che è significativo nelle consulenze filosofiche è che, invece di classificare le situazioni problematiche dei clienti come complessi o deviazioni, il consulente filosofico considera tali situazioni uniche, e pertanto non comprensibili attraverso generalizzazioni o riduzioni. Il consulente filosofico accompagna il suo cliente nel rielaborare situazioni complesse, il che porta alla sostituzione del problema con una comprensione filosofica. Dopo che il cliente o consultante ha espresso le sue domande o i suoi problemi, il consulente filosofico lo aiuta a riordinare i punti problematici in un quadro filosofico.»¹⁴

Mi fermo qui, questo assaggio mi sembra sufficiente a dare un'idea della pluralità di definizioni che sono state date. Intorno ad esse ci si potrebbe più o meno incontrare, si potrebbe ad esempio notare lo sforzo comune di definire la filosoficità della pratica, lo sforzo di non confondersi con attività di altra natura, lo sforzo di distinguersi da ogni disciplina terapeutica, e via così, in qualche caso le definizioni sono molto operative e possono essere ancora adeguate ma risultano povere dal punto di vista teorico, o comunque non sufficientemente ricche per definire davvero la pratica sia dal punto di vista dei gesti che determina sia dal punto di vista della comprensione che ne possiamo avere.

Io vorrei a questo punto, aggiungere all'elenco una mia definizione, che non vuole essere né conclusiva né sintetica rispetto alla pluralità, ma semplicemente indicare il punto di riferimento che ho sempre tenuto costante nello svolgimento del mio lavoro di filosofo pratico. È chiaro che una definizione deve essere un punto di arrivo di un lungo lavoro di costruzione e di analisi che nessuno può fare singolarmente ma è sempre il frutto di un lavoro collettivo, e non solo nel contesto nazionale. Questo lavoro in realtà è ancora in corso, e impegna tutti i consulenti filosofici. Se ora pongo una mia definizione è dunque solo perché ho una idea debole della sua funzione: non credo alla violenza della definizione assoluta, non credo alle formule risolutive, né ai fondamenti metafisici. Al contrario, in tutte le mie riflessioni argomento a favore di una idea di *verità locale* intesa come punto di riferimento che tengo fermo di fronte a me come criterio di valutazione nel mio agire, ma sempre pronto a metterlo in discussione, a revisionarlo a modificarlo mano a mano che l'esperienza mi offre materiale nuovo di analisi, e il mio processo di costruzione personale procede nel tempo.

Per arrivare a proporre una definizione è necessario però, prima, fare chiarezza sui alcune generali delimitazioni di campo. Non posso dire che intorno alle formulazioni seguenti vi sia un consenso unanime, tuttavia esse sono state a lungo discusse all'interno della comunità dei filosofi consulenti suscitando interesse e discussione, critiche e rilievi significativi, per quanto io ora le proponga esclusivamente come mie proposte personali.

Va detto, per comprendere bene quanto sto per esporre, che questa delimitazione generale del campo della consulenza filosofica è ovviamente molto provvisoria, e parziale, suscetti-

13 P. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006, p. 227.

14 S. Schuster, *La pratica filosofica*, Apogeo, Milano 2006, pp. 42-43.

bile di infinite modifiche, e ha dunque solo valore di una indicazione di massima, capace tuttavia di fissare dei confini provvisori entro cui collocare fruttuosamente la nostra attività.

Schematicamente, dunque il campo della consulenza filosofica può essere delimitato, a mio avviso, in questo modo:

1. La consulenza filosofica si realizza nel rapporto tra un filosofo consulente e un consultante oppure un gruppo di consultanti. La consulenza filosofica di gruppo rispetta i criteri sottoesposti e si distingue dalle diverse pratiche filosofiche.
2. La consulenza filosofica (individuale o di gruppo)
 - ruota intorno a un vissuto problematico (questioni etiche, relazionali, esistenziali, decisioni complesse, dubbi, revisioni progettuali, scelte, separazioni, lutti, cambiamenti, ecc.), che il consultante, o il gruppo di consultanti, si trova ad affrontare; nel caso della consulenza filosofica di gruppo le questioni problematiche sono portate dal gruppo in quanto questioni comuni ai componenti del gruppo o condivisibili/confrontabili in termini di esperienza;
 - si articola in un percorso di chiarificazione esistenziale.
 - opera tramite la messa in questione interrogativa delle esperienze, dei vissuti, dei valori, delle visioni del mondo, delle forme di pensiero, delle ragioni, così come emergono nel corso del dialogo;
 - riconduce il discorso del consultante (o i discorsi dei consultanti) ai suoi (loro) presupposti – concetti, principi e valori – in modo da far emergere la visione del mondo che costituiscono e le eventuali incoerenze e incongruenze con il modo in cui viene condotta la vita;
 - si serve di tutto il patrimonio di riflessioni, argomentazioni, figurazioni, narrazioni, proprio della tradizione filosofica;
 - rende possibili trasformazioni, precisazioni ed eventuali ampliamenti della visione del mondo del consultante (o dei consultanti)
 1. attraverso procedimenti di appropriazione, ridescrizione, creazione, scoperta;
 2. proponendo percorsi creativi, metaforici, immaginativi;
 3. aprendo scenari e prospettando alternative;
 - si pone come obiettivo l'attivazione delle risorse di pensiero individuali che consentano al consultante di far fronte autonomamente alle problematiche della vita;
 - ha il fine di chiarire, arricchire, rendere più articolata e profonda la visione del mondo del consultante (o dei consultanti), sulla base del presupposto che discutere l'esperienza in modo chiaro, ricco, complesso e profondo sia condizione ottimale per orientarsi nel mondo.
3. La consulenza filosofica si realizza in forma dialogica: per dialogo, in senso filosofico, intendiamo uno scambio verbale tra due o più interlocutori, a carattere prevalentemente argomentativo, che richiede:

- a sforzo di intendere le ragioni degli altri;
 - l'impegno a far sì che l'altro possa esprimersi in piena libertà, nel rispetto dei propri interlocutori;
 - il rifiuto di accettare alcun punto di vista per via di autorità;
 - la determinazione nel sottoporre a costante vaglio critico le argomentazioni proposte;
 - un atteggiamento di ascolto critico ma non giudicante.
4. La consulenza filosofica presuppone una partecipazione attiva al dialogo del filosofo quanto di tutti i partecipanti.
 5. Nella consulenza filosofica tutto ciò che viene posto in discussione concerne l'esperienza di vita, singola o associata, del consultante e non ha mero valore culturale.
 6. La consulenza filosofica non presuppone, da parte del partecipante, cognizioni filosofiche né un particolare livello culturale. Il filosofo utilizza un linguaggio accessibile ai propri interlocutori e si assicura che il dialogo poggi costantemente su parole e concetti condivisi, o almeno negoziati nel loro significato d'uso, e su quello che in generale può essere definito un linguaggio d'esperienza.
 7. La consulenza filosofica pone i diversi interlocutori su un piano di parità e pari dignità, pur riconoscendo una diversità di ruolo.
 8. La consulenza filosofica è contraddistinta da un generale atteggiamento di franchezza reciproca.
 9. La consulenza filosofica non consiste nell'insegnare dottrine filosofiche o nell'imporre determinate concezioni del mondo, per quanto "sagge" queste possano apparire.
 10. La consulenza filosofica richiede l'adesione esplicita e consapevole da parte del consultante.
 11. La consulenza filosofica non ha finalità di natura terapeutica.

Se è chiara, dunque, la delimitazione di campo ora esposta, è possibile allora proporre anche una definizione sintetica, che serva da provvisorio punto di riferimento. Essa dovrà muovere da una esperienza della consulenza filosofica come *dialogo*, perché questa è la forma attraverso cui si realizza, escludendo così altre pratiche e altri gesti, per esempio quelli di natura emotiva, o più legati alla dimensione corporea, tutti legittimi ma, secondo me, di fatto estranei alla dimensione filosofica come tale; il suo punto di partenza operativo e teorico insieme è una narrazione (non un sentimento, non una passione, non gesto di altra natura), che muove da fatti di carattere biografico; anche quando si fissa su argomenti apparentemente astratti e teorici, infatti, lo fa comunque perché essi hanno un valore speciale per la propria esistenza e non solo per una curiosità culturale (altrimenti si cadrebbe nell'ambito della formazione); ma tale narrazione biografica viene sistematicamente ricondotta alla dimensione logica e argomentativa, il lavoro biografico infatti non è fine a se stesso, né esaurisce il compito, ma è solo un punto di partenza per il dialogo filosofico, che ha per unico strumento il linguaggio, non lavora dunque né sull'empatia, né sull'emozione, né sul sentimento; ma focalizza la sua attenzione piuttosto sulle ragioni dei fatti, delle relazioni e dei vissuti, ragioni che devono essere *messe in questione* (è questo il suo *metodo*), cioè interrogate secondo modalità ben definite, di natura filosofica, cercando con ciò di fare chiarezza su tutti quei

riferimenti (io preferisco parlare di *verità locali*) che orientano e guidano l'esistenza di una persona, il suo stare al mondo, il suo *ethos*, sia in funzione analitica – comprendere –, sia in funzione critica – spiegare e argomentare criticamente –, sia in funzione progettuale – anticipare lo sviluppo del proprio agire –; tutto ciò deve essere vissuto in una prospettiva generale, collettiva dunque, di emancipazione.

È possibile, allora presentare questo insieme tanto articolato di elementi nella forma concentrata di una definizione / punto di riferimento / verità locale, che propongo alla riflessione comune:

La consulenza filosofica è un dialogo tra due o più persone che riconduce la narrazione biografica alla dimensione argomentativa, e che ha per oggetto le ragioni dei fatti, delle relazioni e dei vissuti, messe in questione al fine di fare chiarezza – in funzione analitica, critica e/o progettuale – sui riferimenti che orientano lo stare al mondo della persona.

Ogni parola di questa definizione dovrebbe essere discussa, ma è quello che spero si riesca a fare attraverso il confronto tra esperienze diverse e diverse prospettive. Solo dalla messa in comune dei propri percorsi, infatti, possiamo sperare di conquistare una provvisoria certezza. Almeno in attesa che l'esperienza ci mostri qualcosa di più, qualcosa d'altro.

S spazio aperto

A cura di Maria Teresa Pansera

La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.

- Felix Duque

Umanesimo metafisico corpi ipofisici

- Vallori Rasini

Considerazioni su natura umana e tecnica

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Félix Duque

UMANESIMO METAFISICO CORPI IPOFISICI

ABSTRACT: *Metaphysical humanism and hypophysical bodies*

This essay is on modernity and the centrality of humans in this enormous change. It investigates all the forms of resistance which come into play when we try to abandon the last manifestations of humanism

Key words: Ancient and modern anti-humanism, anthropocentrism, homo technologicus, the body and death

1. *Del duplice criterio dell'umanesimo*

Cos'è l'umanesimo? Di fronte a un tale polpo sfuggente, non resta che adottare lo stesso atteggiamento assunto da Deleuze nei riguardi della scrittura: situarsi nel punto estremo che separa il nostro sapere dalla nostra ignoranza, e cercare di muoversi dall'una all'altra, in un andirivieni incessante, come in un duplice gioco di incursioni e di *excursus*, e persino di escursioni.

Seguendo questa precaria strategia, anticipiamo subito che i vari movimenti che, a onde storiche successive, si sono presentati sotto le insegne dell'umanesimo hanno concepito un duplice criterio dell'*homo humanus*, una duplicità peraltro difficilmente riconducibile a unità, in quanto formata da elementi di ardua conciliazione se non addirittura contraddittori.

Infatti, da un lato l'essenza dell'uomo viene esaltata in quanto *autoreferenzialità* (alla maniera della concezione greca della divinità: l'*autárcheia* o autosufficienza), ampliata in seguito ontologicamente come *centro di ogni esistenza* e assiologicamente come *metavalore*, con gli attributi di *autonomia*, *dignità* e *solidarietà*. D'altro canto, però, questa essenza del ridondante *homo humanus* (che fugge come la peste qualsiasi contatto con l'*animalitas*) ha bisogno di un'*istanza superiore di ratifica e conferma* di cotanta centralità. Ora, risulta d'immediata evidenza la difficoltà di conciliare l'*autoreferenzialità* con l'*istanza superiore di convalida*. Questo il problema, per non dire l'enigma, dell'umanesimo, se ne affrontiamo il nucleo *metafisico*, tralasciando i vari proclami, più o meno benintenzionati, tipo "ritorno ai classici", *cultura animi*, e anche quelli del cosiddetto "umanesimo cristiano".

2. *Homo mensura e homo humanus*

Per cominciare, bisogna mettere in rilievo che i due proclami più antichi di quel che possiamo considerare "umanesimo metafisico" presentano in modo vistoso questi due tratti essenziali: l'*autoreferenzialità* e l'*istanza superiore di validità*. Uno dei due proclami è la

famosa massima di Protagora: «L'uomo è la misura (*métron*) di tutte le cose (*chrematôn*): di quelle che sono, in quanto sono, e di quelle che non sono, in quanto non sono»¹. Il secondo proclama, successivo in ordine di tempo, è l'altrettanto famosa massima di Terenzio: «*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*»².

Inizialmente, la denotazione dei due aforismi sembra essere molto diversa: il primo si estende all'intera realtà, valutata – misurata – in base alla sua prossimità alle esigenze dell'uomo, mentre il secondo si restringe all'«umano». È chiaro però che, analizzando più da vicino i termini utilizzati dai nostri due autori, si avverte subito la prossimità – per non dire la graduale identificazione – tra “tutte le cose” e “tutto l'umano” (equivalente positivo di: “nulla dell'umano”). In effetti, nel greco di Protagora “cosa” si dice *chrêma*, ossia “cosa di cui ci si serve”, e per estensione “cosa qualunque, oggetto, in senso vago e generale”³. Cosicché, se si prende il termine nel suo senso più stretto, la frase volge alla tautologia: è evidente che l'uomo è la misura e dà la misura dei beni o utensili che gli appartengono (diversamente, non sarebbero suoi), e lo è persino negativamente: prende le distanze, prende le *misure* rispetto agli elementi ostili che non sono nelle sue mani. Di fatto, il sostantivo *chrêma* proviene dal verbo *chráomai*, ossia “servirsi, fare uso di, utilizzare”⁴, il quale deriva a sua volta da *cheír*, “mano”. Di certo, a partire da Heidegger possiamo intendere molto bene questa trasformazione delle cose in senso “crematistico”, tenuto conto, fra l'altro, che in greco “cosa” si dice, in un'altra accezione, anche *prágma*, ossia il risultato di una *práxis* (da *práso*: “fare, operare”)⁵.

Se adesso sovrapponiamo questa connotazione stretta all'estensione semantica coperta dalla seconda accezione del termine *chrêma* (tutte le cose in generale), avremo la seguente catena di identificazioni:

1) tutto ciò che serve all'uomo (o tutto ciò che, negativamente, si rifiuta di farlo) viene misurato e valutato dall'uomo (oggi si direbbe: secondo il suo valore d'uso, di scambio o di status);

2) non c'è nulla che non si trovi, in modo positivo o negativo, in tale stato servizievole;

1 Protagora, Diels-Kranz 80B1. Jonathan Barnes presenta questa celebre proposizione *Homo mensura*, smonta le critiche di Platone contenute nel *Teeteto* e ci offre un'ingegnosa prova logica del suo carattere non-contraddittorio in *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London 1982, pp. 541-551.

2 P. Terenzio, *Heutontimorumenos*; I 1, 25. Per una frase tanto elevata, il contesto non avrebbe potuto essere più ordinario, come peraltro si addice a una commedia: il vecchio Chremes la utilizza come giustificazione generale del suo interesse particolare per le pene del suo nuovo amico Meneremo, il cui figlio si è arruolato nell'esercito ed è partito per l'Asia perché afflitto da un mal d'amore.

3 C. Alexandre, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris 1878¹⁸, p. 1588.

4 Ivi, p. 1585.

5 Anche qui si dà – e stavolta letteralmente – una vera e propria ridondanza: *Prátein tà prágmata* è in Lisia: «fare affari, a volte condurre affari pubblici» (ivi, p. 1173). Nel linguaggio ordinario, per i lavori domestici, si usa l'espressione “fare le faccende”. Anche Heidegger allude a questa origine *fattizia* della “cosa” nel mondo greco: «Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die “Dinge”: *prágmata*, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (*práxis*) zu tun hat. Sie liessen aber ontologisch gerade den spezifisch, pragmatischen Charakter der *prágmata* im Dunkeln und bestimmten sie, zunächst als, blosses Dinge» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 2, 92). Una nota marginale ulteriore esplicita vieppiù l'origine *artificiale* del termine: «Warum? *eídos – morphé – hýle!* doch von *téchne*, also ‘künstlerische’ Auslegung!».

3) quindi “tutte le cose” e “tutto l’umano” sono termini sinonimi

Quod erat demonstrandum

È chiaro che tale “dimostrazione” è, se non fallace, perlomeno affrettata. Poiché essa dipende, in primo luogo, dalla fondatezza del passaggio da “uomo” in generale, in quanto *essere umano* o membro dell’umanità, a ciascun “uomo” concreto (le valutazioni dell’individuo chiamato “Protagora”, per quanto sincere, sono accettabili da un altro individuo chiamato “Socrate”? Il *Teeteto* ci ha detto che le cose non stanno così). Poiché se la massima vuol dire *à chacun sa vérité*, ossia che ciascuno può giudicare la verità come meglio gli aggrada, allora, portata alle sue estreme conseguenze, essa si contraddice, dal momento che non solo il giudizio dell’individuo Protagora sarebbe allora privato, ma persino il linguaggio utilizzato, vale a dire il “greco” di Protagora, sarebbe intelligibile solo per lui.

A parte ciò, che tipo di maestro sarebbe quest’uomo che va per le città della Grecia a insegnare agli altri qualcosa che è valido solo per lui? Se così fosse, la prima lezione da trarre da tale “insegnamento privato” sarebbe quella di non prenderlo minimamente in considerazione⁶. Affinché la massima non cada in un *relativismo privato*, se non addirittura nel solipsismo⁷, è necessario quindi trovare un’essenza che consenta l’inserimento (almeno tendenziale e morale) di *ciascun* uomo nell’*intera* Umanità (vale a dire nell’insieme di tutti gli uomini che ci sono stati, ci sono e ci saranno) oppure (ma è la stessa cosa) che offra un criterio di *identificazione* di individui riguardo al concetto o funzione “uomo”, e di *demarcazione* rispetto ad altri individui “non umani”, con il che escludiamo già questa identificazione tra “tutte le cose” e “tutto l’umano.”

Almeno la massima di Terenzio va in questa direzione (anche se naturalmente il nostro commediografo non si cura di esplicitarla, né tantomeno di fondarla). Come se dicessimo: proprio perché sono uomo, in generale (e non meramente Chermes o Menedemo), mi preoccupa quel che può accadere a qualsiasi uomo in particolare (a Menedemo, per esempio; ma non nella sua concretezza individuale, bensì in quanto mio *congenere*). Estremizzando le posizioni, potremmo dire che quello di Protagora è un umanesimo

-
- 6 Questa è una delle obiezioni (secondo me la più convincente) di Platone-Socrate contro Protagora: «Se effettivamente per ciascuno (*hekástoi*) è vero ciò tramite la percezione (*di’ aisthéseos*) gli sembra [...] perché allora Protagora è sapiente, al punto che si crede maestro degli altri, e a ragione guadagna i suoi denari, ma noi siamo ignoranti e dobbiamo accorrere alla sua scuola, quando invece ciascun uomo è misura della propria sapienza?» (Platone, *Teeteto* 162d-e). È chiaro che l’obiezione riposa a sua volta su due assunti: a) la lettura dell’«uomo» come “ciascun uomo”, trasformando così il nome *comune* in una miriade di nomi propri (Protagora, Socrate, Teeteto, e così via); b) l’identificazione della “cosa” col modo di riceverla e giudicarla, trasformando inoltre tale modo di conoscere nel più infimo e soggettivo: la *aisthesis* (“sensazione / percezione”), il che consentirà a Platone di dare, contemporaneamente, un colpo al cerchio (Protagora) e uno alla botte (gli eraclitei). Ad ogni modo, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (che ovviamente può essere stato influenzato dalle interpretazioni provenienti dall’Accademia) Protagora «diceva che l’anima non era nulla a parte le sensazioni». (IX, 51).
- 7 In effetti, se *questo* uomo che sono “io” – l’unico essere, per lo più, che conosco intimamente in quanto “io”, mentre gli altri *dicono di esserlo* – e se è l’uomo (concreto) la misura di tutte le cose, perché ci dovrebbero essere all’infuori di me altri supposti *alter ego* che fossero anch’essi “misura”? La misura non può che essere unica (o le diverse misure relative devono comunque uniformarsi ad una assoluta) o non è misura.

relativista (ma allora non si spiega perché tale individuo – Protagora – pretenda di convincere altri individui di una verità *universalmente valida*), mentre quello di Terenzio è un umanesimo *essenzialista* (ma allora non si spiega perché Chremes non sia Menedemo, o viceversa, se entrambi sono “uomini”, a meno di non ricorrere all’escamotage dell’*individuum ineffabile*).

3. L’*“antiumanesimo” aristocratico di Eraclito.*

Entrambi i tipi di umanesimo sembrano discutibili. Infatti, che tutto *abbia a che vedere* con l’uomo – qualcosa in linea di principio accettabile – non significa assolutamente che tutto debba essere (o arrivare a essere) nelle *mani* e in *potere* dell’uomo. Perché le cose potrebbero anche “avere a che vedere” con l’umano perché così è stata *destinata la relazione da entrambi i lati*, o perché i due elementi – l’uomo e le cose – sono *conformati* o almeno *toccati* da qualcosa che hanno in comune. Inoltre, non è la stessa cosa affermare che l’uomo *dia* la misura alle cose o che egli *sia* tale misura (o meglio l’*unità* di misura). Si potrebbe pensare che, nel primo caso, l’uomo si limiti ad essere *portatore* o *traduttore* di misure, come nell’ermeneutica gadameriana.

Infatti, è risaputo che Aristotele definiva l’uomo come *zōon lōgon èchon*, “un essere vivo dotato di *lógos*”, ossia capacità di discorso, ragionamento e discernimento. Ed Eraclito aveva sostenuto molto prima che «bisogna seguire ciò che è comune; tuttavia, pur essendo questo *lógos* comune, la maggior parte degli uomini (*hoi polloì*) vivono come se avessero una loro propria particolare saggezza (*idían phrónesin*)»⁸. Come si può vedere, questa è una massima radicalmente opposta a quella di Protagora, soprattutto se la rafforziamo col frammento DK22B45: «Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell’anima: così profondo è il suo *lógos*». Qui è il *lógos* la definizione o *misura* dell’anima (*psychês*), ma tale misura è così “profonda” (*bathyn*) che impedisce all’anima stessa di comprendere i propri limiti. Si tratta quindi di una misura in virtù della quale l’anima dell’uomo può conoscere, giudicare, stabilire le *misure* (“percorrere l’intera via”) ma non può riconoscere *se stessa*, né, ovviamente, può identificare l’unità di misura (*lógos*) con l’anima (*psyche*) o la facoltà che quest’ultima ha di giudicare e di intelligenza (*phrónesis*).

Con tutto ciò, la contestazione più potente della proposizione *homo mensura* sarà fatta in Grecia dall’*antiumanesimo* platonico, per il quale gli uomini sono mossi dalle corde (*neûra*, da cui “neurone”) degli dèi, anche se all’uomo spetta la libertà di scegliersi il filo da cui dipendere, d’oro o di metallo meno nobile, ma pur sempre divino. E infatti: «Il dio è per noi la

8 DK22B2. Seguo la versione di J.Fr. Pradeau, *Fragments [Citations et témoignages]*. Fr. 119, Flammarion, Paris 2002, p. 300. Anche l’interpretazione del controverso passaggio mi sembra convincente: nonostante il *lógos* sia la cosa più comune, la maggior parte delle persone non lo segue, ma non perché la “loro” percezione sia diversa da caso a caso (come Platone fa dire a Protagora), “ma perché sono le opinioni erronee le sole che falsificano la testimonianza dei sensi”, segnala Pradeau (p. 301), rinviando a DK22B114: «Coloro i quali parlano in modo sensato devono necessariamente fondarsi su ciò che è comune a tutti, esattamente come una città si fonda sulla sua legge, e più saldamente ancora. Perché tutte le leggi umane sono alimentate da una sola legge divina». Ne deriva che la supposta prossimità – cercata da Platone *pro domo* – tra Protagora ed Eraclito è infondata.

misura di tutte le cose molto di più di quanto lo può essere un uomo, come invece dicono ora»⁹

Cosicché già nel mondo greco si sarebbero stabilite, quasi nello stesso tempo¹⁰, da un lato un *umanesimo radicale* (l'uomo come criterio di verità delle cose)¹¹, e dall'altro un *antiumanesimo* che assoggetta l'uomo a una "legge comune" (denominata da Eraclito *Lógos* nel campo antropologico e *Pyr* in campo cosmologico), a una Misura che misura e giudica tutte le cose (compreso l'uomo e la sua anima), senza poter essere a sua volta "misurata" né conosciuta (neanche da se stessa), essendo in tal modo il substrato, il *subjectum* ultimo dell'essere e del pensare. In seguito, a seconda delle diverse "appropriazioni" dottrinarie, tale "Legge" è stata

9 Platone, *Le Leggi* 716c4.

10 Sappiamo che Eraclito raggiunse il suo *akmé* tra il 504 e il 501 a. C., mentre si pensa che Protagora sia nato intorno al 492 a. C. (cfr. M. Untersteiner, *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 3). J. Solana Dueso (in Protagora de Abdera, *Dissoi Logoi. Textos relativistas*, Akal, Madrid 1996, p. 13) calcola approssimativamente che sarebbe vissuto tra il 484 e il 414 a. C. (*akmé* nel 444-441: Olimpiade 84).

11 Sulle diverse interpretazioni ("soggettivismo" versus "oggettivismo"), cfr. la nota 61, p. 98, dell'edizione citata di J. Solana Dueso. Da parte sua, Mario Untersteiner azzarda un'interpretazione sui generis, basandosi su un testo di Sesto Empirico (raccolto in DK80A14), che porrebbe una "materia fluida" (*hyle reustè*) alla base dell'*homo mensura*. Anche la "traduzione" che egli propone della controversa massima è ben diversa da quella abituale, e sembra una "kantianizzazione materialista" di Protagora: «l'uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà» (M. Untersteiner, *I sofisti*, cit., p. 65; si noti che il testo originale è del 1949). Ad ogni modo, egli stesso riproduce un testo di Hermias (DK80A16) che insisterebbe sull'"umanesimo" protagoreo: «limite (*hóros*) e giudice delle esperienze obbiettive (*pragmáton*) è l'uomo e le cose che cadono sotto i sensi sono esperienze obbiettive (*prágmata*), quelle invece che non cadono non esistono nel novero delle forme dell'essere» (ivi, p. 68). Ma proprio il fatto che qui si utilizzi *prágmata* come sinonimo di *chrémata* accredita l'ipotesi di ciò che potremmo chiamare, con espressione certamente anacronistica, "umanesimo della produzione", o persino "umanesimo tecnico". Da parte sua, Heidegger interpreta Protagora all'interno di ciò che egli chiama *Grundstellung* della metafisica greca (l'essere come "farsi presente" [*Anwesen*] e la verità come "stato di svelamento" [*Unverborgenheit*], equiparandolo addirittura ad Eraclito, in quanto l'uomo apparterebbe al "presente aperto" [*zum offenen Anwesenden*], essendo questa appartenenza il discrimine tra presenza e assenza (tra l'«essere» e il "non essere" della massima). E continua: «Aus dieser Grenze empfängt und wahrt der Mensch das Mass für das, was anund abwest. In einer Beschränkung auf das jeweilig Unverborgene gibt sich dem Menschen das Mass, das ein Selbst je zu diesem und jenem begrenzt» (ZWB, p. 104s.). Così dunque, quel che darebbe la misura all'uomo sarebbe l'ente – in quanto lo è – nella sua delimitazione del non sotto – in quanto non lo è –, al contrario di ciò che recita testualmente la *Homomensurasatz*. L'uomo sarebbe *métron* in quanto custode del disvelamento, nel momento in cui percepisce la presenza del presente come contraddistinta dall'assenza dell'assente. Come se dicessimo: l'uomo è il custode della misura propria delle cose. Tralasciando il discorso se questa interpretazione costringa o meno Protagora *velis nolis* nel "letto di Procuste" della metafisica greca secondo Heidegger – nel desiderio di questi di provare che non c'è *soggettivismo* alcuno nella sofistica –, essa non sembra far altro che limitarsi a invertire la relazione tra l'uomo e l'essere, senza cambiare la posizione *centrale* del primo. Di fatto, afferma: «Das *egó* verweilt im Umkreis des ihm als je diesem zuge teilten Unverborgenen» (5, 104). Questo dimorare nel circuito trasforma le cose circostanti letteralmente in *circostanze dell'uomo* (come nelle *Meditazioni sul Chisciotte* di Ortega y Gasset). In entrambi i casi, che l'uomo anteponga la *sua* misura alle cose o la riceva da esse, continua a trattarsi di un *antropocentrismo* (attivo e dominante in un caso, passivo e ricettivo nell'altro): la misura delle cose continua ad essere nell'uomo. Sicuramente non c'è *soggettivismo* alcuno in Protagora (tantomeno alla Cartesio, come Heidegger si ostina a provare, senza che se ne veda la necessità). Ma il *soggettivismo* non è assolutamente necessario per la concezione *umanista*.

interpretata in modo teistico (come abbiamo appena visto in Platone), panteistico (in Spinoza e Rousseau) o materialistico (in Marx).

4. Antropocentrismo ed eccentricità

A questo punto, s'impone forse una pausa per riproporre, generalizzando, una duplice descrizione di entrambe le posizioni *metafisiche*, al fine di valutare meglio il loro grado di contrapposizione reciproca:

1) L'*umanesimo* è un *antropocentrismo*; trasforma l'essere in *valore* (poiché è l'uomo che dà la Misura) e la verità in *opinione*, che si tratti dell'opinione privata o delle convenzioni e tradizioni che guidano le interpretazioni di un gruppo sociale – *ad limitem*, di tutta l'Umanità – nel rapporto dell'uomo con la realtà; il suo *punctum dolens* consiste nella sua manifesta incapacità di spiegare l'appartenenza dell'individuo concreto (*questo* uomo) al *genere umano*, tanto dal lato esclusivo – *egotismo*: Protagora – quanto collettivo *essenzialismo*: Terenzio. In una parola: come già notato, il tratto fondamentale dell'umanesimo, ciò che esso *dice di essere* è al tempo stesso ciò che ne costituisce il problema, ossia l'*autoreferenzialità*, l'esperazione di una *riflessione* assoluta che pretende di mettere a sua disposizione sia il mondo esteriore (le "cose mondane") che quello interiore (la soggettività individuale: sentimenti, emozioni, passioni e opinioni).

2) L'*antiumanesimo* fa dell'uomo un essere eccentrico, soggetto da un lato a una Misura che gli viene "da fuori" e lo costituisce come uomo, dando così figura e rilievo alle cose, e dall'altro a un Fondo di opacità e di indisponibilità che concede peso e corpo sia alle cose che agli stessi individui, in quanto tali¹². Misura e giudica le opinioni (personali – trovate – o di gruppo – pregiudizi -) a seconda se si accomodino in misura maggiore o minore alla *verità* (sia come *adeguamento* che come *coerenza*)¹³. Di sicuro questa posizione non è (non si vede perché debba esserlo) degradante, né dell'essere umano in generale, né dell'individuo (salvo

12 Resta naturalmente indeciso se Misura e Fondo coincidono in un Monismo (sia spiritualista che materialista), o se l'una può ridursi all'altro (realismo) o viceversa (idealismo). L'unica cosa qui importante è che l'uomo resti *inserito* in un doppio movimento che lo trascende, e che può interpretarsi come *dono* e come *carico*, come *liberazione* e come *destino*.

13 Come minimo, bisognerebbe dire che "la conoscenza è un'opinione conforme a verità e in accordo con un argomento o ragione" (*tèn mèn metà lógou alethê dóxan epistèmen eínai*), secondo Teeteto, il quale l'avrebbe ascoltato "da qualcuno che lo diceva" (Platone, *Teeteto*, 201d). L'innominato è Antistene, avversario di Platone. Nonostante l'apparente plausibilità della definizione, Socrate non l'ammetterà – sebbene neanche ce ne offra nessun'altra, "vera"-. È che conoscenza potrebbe darsi solo di ciò che è composto (infatti, si tratta di legare un soggetto con la sua ragione o fondamento: *metà lógou*; nel nostro caso: quest'uomo col concetto "uomo"), non del semplice. Aristotele si azzarderà a dare una descrizione piuttosto metaforica al riguardo, confinando così con la mistica e la spiegazione *obscurum per obscurius*. Dirà infatti in *Metaphysica* IX, 10 che il vero semplice si capta in un *thigeîn kai phánai* (qualcosa tipo "palpare e vedere di colpo": 1051b24). Per ciò che segnala nella parentesi immediata (cioè: che non è lo stesso affermazione – *katáphasis*: un giudizio *metà lógou*, diremmo – che *phásis*), sembra che tale conoscenza sarebbe quella di un'intuizione, e intellettuale (poiché nulla di sensibile è semplice), aprendo così una via che seguiranno, tra gli altri, Spinoza, Fichte, Schelling o Bergson, per non parlare del Dio tomista, che capta ogni cosa *uno intuitu*: come se dicessimo, palpandolo-palpandosi e vedendolo-vedendosi.

che nei casi estremi del materialismo meccanicista o del sociodarwinismo). Poiché la Misura (provenga dal Dio, dalla Legge o da un'altra istanza impersonale) può trasformare l'uomo nel *portatore* del senso ultimo della realtà, sia per conoscerla che per trasformarla¹⁴. Resta però il dato che l'uomo, in ogni caso, non è la verità. Al limite, può *stare nella* verità se si apre ad essa, rinunciando a opinioni (anche se si tratta dell'"opinione pubblica") e trovate. Allo stesso modo, può aderire alla vita e al bene se, collaborando, perfeziona mediante il suo lavoro e il suo agire cose e situazioni affinché queste siano davvero quel che devono essere.

Dopo la sommaria descrizione di queste due posizioni, basta un breve ripasso della storia della filosofia per constatare come l'umanesimo *sensu stricto* (non a caso introdotto da un *sofista* e reso popolare da un commediografo) non vi abbia messo radici. Tutti i grandi pensatori – con l'eccezione forse del periodo "umanista" di Sartre¹⁵ – hanno seguito una via *antiumanista* (non necessariamente appoggiata dalla religione cristiana, anche se è giusto riconoscerne l'influenza, dall'eredità giudaica alla radicalizzazione protestante). Di fatto, solo a causa dell'argomento ho utilizzato il termine negativo "antiumanesimo" (un tema non esplicitamente trattato in filosofia fino a Heidegger, un termine che fino ad Adorno non appare neanche, almeno negli autori più importanti) per coprire posizioni molto varie, uno dei cui denominatori comuni è proprio il rifiuto di considerare l'uomo come *centro* ultimo della realtà e donatore del suo *sensu*. Dobbiamo quindi abbandonare *in toto* la ricerca? Ma se avessimo accettato *in toto* l'autorità di questo denominatore *negativo*, non ci saremmo neanche presi la briga di iniziarla; perché un argomento *d'autorità* è un argomento debole.

Tuttavia, se abbiamo l'urgenza di farci delle domande sull'umanesimo, ciò è dovuto innanzitutto al fatto che in questo tormentato inizio di secolo si insiste da posizioni ancora più disparate di quelle dei diversi sistemi filosofici sulla necessità di porre in primo piano questo movimento (o, più vaporosamente, questo *modo di essere*), sia rinnovato che di nuovo conio. È possibile che si tratti, in definitiva, di un uso *flou* del termine, di una sorta di "meccanismo di difesa", poiché di fronte al *fondamentalismo religioso* (il più severo e radicale degli *antiumanesimi*) e la *duplice tirannia della macchina e del mercato*, è urgente ristabilire – si dice – il senso dell'uomo, restituendogli "dignità".

Solo che, come stiamo vedendo, è discutibile che questo senso e questa dignità possano essere sostenuti con successo dall'umanesimo, per quanto in qualcuna delle sue *versioni* si

14 Così il *Genesi* interpreta il posto dell'uomo nell'universo (esemplificato, per cominciare, nel paradiso terrestre); «Dio, il Signore, prese l'uomo e lo mise nel giardino di Eden per coltivare la terra e custodirla» (2, 15). Questo, dal lato del lavoro. Ma anche da quello della conoscenza: «Con un po' di terra Dio, il Signore, fece tutti gli animali della campagna e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati. Ognuno di questi animali avrebbe avuto il nome datogli dall'uomo». (2, 19). Il fatto di portare alla presenza gli animali affinché l'uomo *vedesse* quali nomi *avrebbe dovuto dar loro* sembra implicare che tale nome dovesse essere quello *giusto*, adeguato a ciascun animale per le sue caratteristiche proprie, e non un'imposizione arbitraria (come se dicessimo: doveva essere il linguaggio, non *una* lingua tra le tante). Diversamente, l'ulteriore confusione di lingue dopo Babele non avrebbe senso. Cfr. lo straordinario saggio di W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des menschen*, in *Sprache und Geschichte*, Reclam, Stuttgart 1992, pp. 30-49.

15 Si ricordino le famose – e un po' patetiche – formulazioni sartriane: sebbene l'uomo sia una "passione inutile", non è meno vero che "ci troviamo su di un piano in cui non ci sono che uomini" (*L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 1970). Sul tema, mi permetto di rinviare alla lunga alla nota a p. 68 del mio *En torno al umanesimo*, Tecnos, Madrid 2002.

presenti, con voluta ambiguità, come “umanesimo cristiano”, tanto per fare un esempio. E l’ironia della vicenda consiste nel fatto che, mentre nell’alba greca la filosofia (o più precisamente, la metafisica) sorse in buona misura per superare l’umanesimo *sofistico*, adesso si invoca proprio la filosofia (o più umilmente, i professori di filosofia) per porre un argine a un *antiumanesimo* sorto in buona misura dall’evoluzione, espansione e trasformazione della filosofia stessa. Di modo tale che, per svolgere bene il compito assegnatole, o essa dovrà fare autocritica e marcia indietro, oppure, ove questo non accadesse, bisognerà rifiutare in blocco tutti i proclami “umanisti”, in quanto ideologicamente ingannevoli.

5. Il Titano filantropico

È difficilmente discutibile il fatto che, nel miglior senso della parola, gli “umanesimi” hanno costituito da sempre una *reazione*, una vigorosa opposizione a dottrine religiose o metafisiche che, nel loro desiderio di esaltare dio o l’essere, minacciavano di affogare il senso dell’umano. Così, il primo e più decisivo “umanesimo”, quello protagoreo, è contemporaneo al *Prometheus Desmótes* di Eschilo. Ancora avvolto nel prudente mantello del mito, appare qui la figura ribelle del Titano, che subisce un castigo eterno da parte del Dio supremo, come pena «per l’eccessivo amore verso i mortali» (*dià tèn lian philóteta brotón*; v. 123). Questo è ciò che gli rimprovera (non senza tacita compassione) il più deforme degli Olimpici, Efesto: «Poiché non temi tu, che sei un dio, l’ira degli dèi, hai onorato i mortali *violando la giustizia*» (*péra dikes*: vv. 29-30). In cosa consista questa “trasgressione”, ci viene detto chiaramente nel secondo stasimo dell’*Antigone* di Sofocle. Il Coro loda – e al tempo stesso teme – l’uomo in quanto l’essere più “prodigioso” (*deinóteron*) di tutto l’esistente. Astuto e coraggioso, ci sono solo due cose alle quali deve sottomettersi: una è la morte, rispetto alla quale non ha scelta; l’altra, invece, è una sottomissione volontaria: alle leggi della profonda terra, verso il basso, e alla giustizia dei Celesti, verso l’alto:

Chi armonizzi le leggi della terra (*chthonòs*)
e la giustizia giurata degli dèi
sia esaltato nella città (*hypsípolis*); senza patria (*ápolis*) sia
chi portato dalla temerità vive nell’ingiustizia.
(vv. 368-371)

Tali, per il greco, sono i limiti dell’uomo. Tale anche il suo compito e la sua ricerca *kata physin*: vivere in superficie, sulla faccia della terra, *tra* lo ctonio e il celeste, ma armonizzandoli, ponendosi come “cinghia di trasmissione” tra leggi e giustizia, *dando la misura* a tutto l’esistente: una misura non umana, ma che l’uomo riceve in custodia. Al contrario, l’umanesimo suppone un orgoglioso *non serviam* rispetto a questa posizione di termine *medio*, in apparenza così *mediocre*. Al di là della *physis*, della radice dell’umano, e della *Physis* stessa, in generale, l’umanesimo vorrebbe che l’uomo accedesse a uno statuto *metafisico*, per non dire *iperfisico*. Ma una così tracotante *iperfisica* non starà, ironicamente, conducendo l’uomo contemporaneo a disperdersi in *corpi post-umani*, letteralmente *ipofisici*?

6. Quando il punto medio diventa auto-mobile

La grande tentazione di chi si trova nel mezzo consiste nel confondere questo punto con il *centro*, di modo tale che invece di sentirsi configurato da due forze contrapposte (per proseguire con la similitudine greca, l'onnimoda determinazione di misure – propria del cielo – e lo schiudersi, dal basso in alto, della terra) consideri le due tensioni come *regioni* al servizio del proprio espandersi. Questo ci racconta la *translatio imperii* (da Dio all'Uomo) con cui s'inizia la Modernità, così prudentemente rivestita di linguaggio religioso come la tragedia del Titano sofferente dei greci.

Nella *De dignitate hominis oratio*, Pico della Mirandola sostiene che Dio avrebbe creato l'uomo senza una configurazione determinata, come uno strano *animale non fissato* (un'idea che utilizzerà anche Nietzsche) affinché, attraverso la sua sola forza di volontà – implicitamente tanto infinita quanto quella divina¹⁶ – tale creatura potesse percorrere *ad libitum* tutta la *scala entium*. Infatti, Dio dice ad Adamo: «Tu potrai degenerare nelle cose inferiori, che sono i bruti; tu potrai rigenerarti, secondo il tuo volere, nelle cose superiori, che sono divine»¹⁷.

Solo che noi sappiamo adesso che questa *infinita volontà plastica* umana ("volontà di potere", di essere sempre di più) si va a plasmare in una dottrina in base alla quale l'uomo non cadrà in una degenerazione animale, né si eleverà ai cieli mediante una rigenerazione divina, ma tenderà – o meglio: qualche individuo isolato tenderà – a *oltrepassare se stesso* in un doppio movimento di liberazione... e di dominio, cioè: di libera, voluta "discesa" del Superuomo nietzscheano verso il *terrestre*, e di elevata "tensione" dello stesso, fino ad avvicinarsi alla dignità di un *semidio*, forgiato esso stesso – ma in senso inverso rispetto a Prometeo – nella gioia suprema (identificata al limite col dolore) fino a divinizzarsi: fino a diventare il Dio danzante, colui che ascolta il senso della terra (Dioniso, non dimentichiamolo, è fratello di Eracle: il "salvatore" annunciato da Prometeo).

In tal modo, tutti i grandi rappresentanti dell'"umanesimo eroico" sembrano aver collaborato *sans le savoir* a un *ultraumanesimo* tanto affascinante quanto pericoloso, come se si risvegliasse la mostruosa forza ctonia della Terra, al di qua della *physis*, al di là dell'uomo in quanto animale logico. Nietzsche ci chiama in effetti a rinaturalizzare la cultura, col fine di percorrere (come l'Adamo di Pico) tutta la scala della realtà; una realtà non cristiana, ma greca (sebbene non "classica"): «Scendendo da quell'altura gioiosa, in cui l'uomo sente se

16 Galileo e Cartesio renderanno esplicita – con il loro *volontarismo* – l'idea latente di Pico. La volontà umana è tanto infinita quanto quella divina, solo che, sfortunatamente, la sua intelligenza è finita, e molto limitata. Ne deriva la possibilità dell'errore e del male.

17 Il frammento completo recita così: «Non ti ho dato, Adamo, né un posto determinato né un aspetto tuo proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto appunto, secondo il tuo voto e il tuo consiglio, ottenga e conservi. La natura determinata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te le determinerai, da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnerai. Ti posi nel mezzo del mondo, perché di là tu meglio scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che tu avessi prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori, che sono i bruti,; tu potrai rigenerarti, secondo il tuo volere, nelle cose superiori, che sono divine». (Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, tr. it. di E. Garin, La Scuola, Brescia 1987, pp. 3-7).

stesso come tale, e al tempo stesso come se fosse interamente divinizzato e un'autogiustificazione della natura, fino ad arrivare ai contadini, sani nella gioia, e a queste sane creature metà uomini e metà animali: tutta quella lunga, prodigiosa scala di luci e di colori della *Fortuna*¹⁸, alla quale il greco, non senza il grato brivido di chi sia stato iniziato a un mistero¹⁹, e non senza molta precauzione e pietoso silenzio, dava col nome divino di *Dioniso*²⁰.

Ora, non senza sarcasmo, è il caso di notare che questo racconto si sta sviluppando in modo circolarmente coerente. Infatti, siamo partiti dal timore che molti (e molto potenti, specialmente in ambito educativo) nutrono rispetto a un "uso inadeguato" (così continuano – in modo consolatorio e illusorio – ostinatamente a esprimersi, come se la nuovissima *Apparatur* fosse maneggevole *ad libitum* come un palo o una pietra) delle nuove tecnologie, dell'informatica e della robotica, con la loro proliferazione di *cyborg*, e soprattutto dell'ingegneria genetica, con la sua promessa di *cloni* e di *uomini alterati* e "*migliorati*". Timore dell'avvento imminente di *superuomini* coi loro corpi *post-umani*. E per evitare – o almeno attenuare, magari ritardare – questo spaventoso *Avvento*, si rendeva necessario un ritorno immediato all'*umanesimo* e ai suoi valori. Ma, ironia della sorte, proprio seguendo i fili dell'*umanesimo radicale*, da Protagora a Nietzsche, siamo sfociati nel *Superuomo*!

7. Homo technologicus

Naturalmente qualsiasi conoscitore medio di Nietzsche giustamente protesterà contro ogni tentativo anche solo di avvicinare questi *tecno-organismi post-umani* all'*Übermensch*. Il che è giusto solo *in parte*. Perché tali nuovissimi "prodotti" che questo secolo ci promette hanno un'importante relazione col Superuomo nietzscheano e col *nomothètes* platonico, ossia la relazione tra i *governati* e il *governante*, anche se bisogna affrettarsi a precisare che mentre l'indole dei governati profetizzata da Nietzsche si va appropriando della faccia della terra, al contrario il Governante sovrumano da lui sognato (un misto di Goethe e Napoleone, riveduto e corretto) non sembra alle viste né ora né mai.

Sembra che nell'anima dell'uomo moderno si scontrino due ideali contrapposti, provenienti entrambi dall'*umanesimo*: l'uno, trionfalmente eroico, dalla stirpe titanica di Prome-

18 Orig.: *Glück*. Ogni traduzione sarebbe qui arrischiata, e implica un'interpretazione. Il termine può significare "felicità" (sebbene in questo caso si preferisca utilizzare *Glückseligkeit*) ma anche "sorte, caso". Ho preferito ricordare qui Machiavelli attraverso Nietzsche, e leggere *Glück* nel senso latino di *Fortuna* (che può essere ovviamente buona o cattiva, felice o sventurata), giacché il Superuomo si situa "al di là del bene e del male", nella "innocenza del divenire", ossia, si fida e si affida alla Fortuna, a questo "dio" gianico e panico che è Dioniso.

19 Orig.: *ein Geheimnis*. Si ricorda il titolo della poesia goethiana *Die Geheimnisse* ("I misteri"). In entrambi i casi può trattarsi plausibilmente di un'allusione ai misteri eleusini, cche costituivano la religione rivale per eccellenza del cristianesimo fino al IV secolo d. C.

20 F. Nietzsche, *Aus dem nachlass der achtziger Jahre*: «Von jener Höhe der Freude, wo der Mensch sich selber und sich ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbst-Rechtfertigung der Natur fühlt, bis hinab zu der Freude gesunder Bauern und gesunder Halbmensch-Tiere: diese ganze lange ungeheure Licht – und Farbenleiter des *Glücks* nannte der Grieche, nicht ohne dankbaren Schauder dessen, der in ein Geheimnis eingeweiht ist, nicht ohne viele Vorsicht und fromme Schweigsamkeit – mit dem Götternamen: *Dionysos*» (Schlechte IV [III, secondo l'edizione Hanser] 463).

teo; l'altro, proveniente piuttosto dall'*Homo sum* di Terenzio e dall'autosufficienza dello stoico, col rischio di essere incanalato subito nell'ideale *ascetico* dell'accettazione rassegnata del dolore. Dunque, secondo Nietzsche, è questo secondo ideale che ha finito per imperare nell'*umanesimo moderno*: una maschera del *nichilismo reattivo*, che nasconderebbe la propria miseria grazie ai trionfi della democrazia politica e della tecnologia scientifica. *Tant mieux!* I germogli prodotti da quest'accoppiata (la cui ultima degradazione sarebbe data dal livellamento del socialismo democratico e dall'industria chimica) saranno i necessari *servitori (servers)* dei "Signori della terra"... e i loro tratti sono quelli dei nostri *cyborg* e dei nostri *post-umani manifestamente migliorabili!*

Dalle "fabbriche" tecnopolitiche che sono diventate le società industriali si sta sviluppando – sostiene Nietzsche – un affascinante prodotto *en masse*, l'"uomo obiettivo". Col vantaggio – aggiungerei noi – che in questo caso produttore, prodotto e consumatore sono *uno e il medesimo*. È possibile un trionfo maggiore dell'*autoreferenzialità* umanista? Secondo il nostro filosofo, una tale impresa è il risultato dell'"istinto scientifico", che ha iniziato a forgiare *l'uomo dello specchio*: dunque, invece di essere un uomo riflessivo, lo scienziato avrebbe come ideale il costituirsi in fedele riflesso di quanto esiste, senza disprezzare *quasi* nulla. Nessuno sa a cosa possa *servire* questa o quella cosa un giorno, cosicché bisogna immagazzinare: ordinare, registrare, archiviare; insomma, misurare tutto, *imparzialmente*. Forse che l'uomo non è la *misura* di tutte le cose? Forse che il "soggettivismo" protagoreo e l'"oggettivismo" scientifico non sono l'uno il rovescio dell'altro? Forse che sapere non è misurare? Ci troviamo dinanzi a un risultato contagioso, che finisce per infettare – almeno ideologicamente – buona parte della popolazione. L'uomo in generale trasforma in tal modo se stesso, volontariamente e persino con gioia, nella piena realizzazione *tecnica* dell'aforisma *Homo mensura*. Nietzsche lo chiama così: «Uno strumento, un prezioso strumento di misurazione (*Mess-Werkzeug*) e un marchingegno speculare (*Spiegel-Kunstwerk*) molto delicato e facile da intorbidare, che bisogna curare e onorare (*ehren*); ma in nessun modo è meta, uscita (*Ausgang*), ascensione (*Aufgang*)»²¹. Solo che questo delicato "meccanismo a orologeria" che è l'uomo moderno, prodotto dall'azione congiunta di scienza, industria e democrazia²², e che non disprezza *quasi* nulla²³, non è neanche una nullità! Per cominciare, questo carattere meccanico, questa dedizione "obiettiva", appassionatamente impersonale al lavoro serve da poderoso antidepressivo contro la sofferenza e l'assurdità dell'esistenza. Il suo attributo capitale è l'*attività macchinale (die machinale Thätigkeit)*; e le sue note concomitanti sono «la regolarità assoluta, l'obbedienza puntuale e irriflessiva, la routine dello stile di vita, l'utilizzazione del tempo, un permissivismo impersonale, anzi una disciplina (*Zucht*) volta al conseguimento dell'"impersonalità", all'oblio-di-sé, all'*incuria sui*. Com'è stato capace di utilizzare tutto questo, e in che modo profondo e raffinato, il sacerdote asce-

21 F. Nietzsche, *Jenseit von Gut und Böse*, § 207. Schlechta III (II) 669.

22 Nietzsche introduce nello stesso *Gestell* – diremmo con Heidegger – la "gran politica", la "economia", il "commercio mondiale", il "parlamentarismo" e gli "interessi militari". Cfr. F. Nietzsche, *Götzen-dämmerung*, "Was den Deutschen abgeht", 4, Schlechta III (II) 985.

23 F. Nietzsche, *Jenseit von Gut und Böse*, § 207 Schlechta III (II) 669: «*Je ne mépris presque rien* – sagt er mit Leibniz». Nietzsche aveva buon fiuto: Leibniz è ancor oggi il patrono laico degli "uomini obiettivi" e amanti della scienza e dei buoni costumi.

tico in lotta contro il dolore!»²⁴.

Cosicché alla fine, seguendo Nietzsche, automatismo meccanico e umanesimo ascetico coincidono. Sotto la maschera dell'autarchia pulsava l'autosufficienza del *nequid nimis* stoico: nessun dolore, ma anche nessun piacere che valga la *pena*: in fondo, non è più necessario l'autocontrollo, perché per questo ci sono le macchine (a meno che non si faccia del proprio corpo e della propria mente una macchina: il dominio tecnico del mondo, introiettato nello stesso uomo). Solo che il folle di Torino era estremamente ottimista: il nostro uomo moderno, sul punto di trasformarsi in *post-umano*, democratico e tecno-scientifico, non ha alcun Superuomo che lo guidi o – più crudamente – se ne serva per i fini “superiori” della Volontà di Potere. Com'è molto naturale, i suoi ideali *umanisti* lo obbligano a mantenersi nell'*autoreferenzialità*²⁵, col che il Governante dovrà essere uno di loro. Ma non uno qualsiasi, bensì chi meglio incarna la “medietà” personificata.

È vero che Nietzsche era consapevole che stava scoccando l'ora di questo livellamento totale, di questo trionfo supremo dell'umanesimo ascetico (solo che credeva che sarebbe stato spazzato via dall'Oltreuomo)²⁶. Per questo chiamò l'esemplare più rappresentativo di tale umanesimo “l'ultimo uomo”, definito come “l'uomo più spregevole”; così spregevole che “non può neanche disprezzare se stesso”. C'è qui un essere *metafisicamente ipofisico*, un essere che non trova alcuna differenza tra i valori che, secondo lui, configurano la *humanitas*, e quelli che egli personalmente incarna e realizza (o dal lato del soggetto di predicazione: non trova differenza tra se stesso come *questo* uomo e *l'Uomo*: la condensazione intensissima di un'Umanità giunta a compimento). Per questo ha inventato la “felicità” (poiché la felicità consiste nel perfetto e *cosciente* adeguamento di un soggetto al suo predicato essenziale).

Solo che, per l'ultimo uomo, e in linea con l'exasperazione del modello stoico, paolino e kantiano (almeno, secondo l'interpretazione corrente del Kant etico), questa felicità è *negativa* e *astratta*, racchiusa com'è di fatto nell'oblio di tutto ciò che è grande (e conseguentemente difficile e doloroso da raggiungere per l'uomo), nell'abbandono di progetti e di mete, nell'eliminazione di malattie e scoramenti, nello sradicamento di ogni differenza tra ricchi e poveri, *tra chi comanda e chi ubbidisce*. Perché tutto ciò risulta “troppo molesto” (*zu beschwerlich*). In definitiva: «Si ha il proprio piccolo piacere (*Lüstchen*) per il giorno e il proprio piccolo piacere per la notte: ma si onora la salute»²⁷. È questo l'uomo che spunta all'orizzonte dell'umanesimo tecnologico?

8. Quando il fondo è la superficie: emergenza del corpo

Dopo tante giravolte, sappiamo alla fine cosa sia l'uomo? No, non lo sappiamo. E se ci rivolgessimo alle cosiddette scienze umane per avere una risposta, finiremmo forse per ren-

24 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (3. Abh., 18). Schlechta III (II) 875.

25 “Né Dio, né Re, né Padrone” intonavano gli anarchici, senza rendersi conto che in tal modo stavano propagando a fondo il programma dell'ultimo uomo: «Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, „Vorrede“ 4. Schelchta II, 284). Le citazioni seguenti corrispondono a questa pagina.

26 Senza farsi, è chiaro, molte illusioni sulla prossimità temporale di questo “salto qualitativo”. Infatti, dell'“ultimo uomo” Zarathustra sa che: «Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfluh, der letzte Mensch lebt am längsten».

27 «Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit» (*loc. cit.*, Schlechta II, 285).

derci conto che, dietro tutta l'esattezza e il rigore scientifico che esse presumono di avere, non aspirino ad altro che ad occultare l'unica cosa che davvero conosciamo noi uomini, qualsiasi uomo, e cioè che siamo gli unici esseri viventi che *sanno* della morte. Non della *propria morte*, come in un tardo-romanticismo già un po' stantio sostenevano ancora Rilke e Heidegger. Sappiamo della morte definitiva del nostro Altro, dell'*alter ego*, e della continua decomposizione e ricomposizione di ciò che ci è assolutamente Altro. Sappiamo che il nostro tempo fugge inesorabilmente e che siamo sempre o *troppo indietro* (raccolgendo faticosamente le tradizioni che ci rendono precariamente consistenti) o *troppo avanti* (proiettando aspettative, nella nostra indigenza di *esistenti*) rispetto a ciò che chiamiamo "Io". E cominciamo a sospettare che per coprire questo incolmabile spazio, il cui segno è il nostro corpo, abbiamo ordito le finzioni dell'*Identità autoreferenziale* (dell'uomo o del Dio, in questo caso è indifferente).

Spiegamento di questa finzione dell'autoreferenzialità è stato il *feed-back* di una *sublimazione* tecnico-artistica (trasformazione della presenza dell'inconcepibile in immagini *spettacolari*), che a sua volta è servita come prodromo di un assottigliamento della realtà, di una spiritualizzazione anoressica, di una *Begeisterung* iperchimica, la quale, di ritorno, genera costantemente *nuove immagini*. Immagini di corpi puramente superficiali, non senza tralasciare brani di corpi-documenti, insieme a porzioni misurate, registrate e archiviate di corpi umani. Superfici in cui prima si *inscriveva l'ordine dell'umano* (ché anche la *scrittura-tatuaggio* si dà in *feed-back*). Superfici *resistenti* nel doppio e antitetico (non dialettico!) senso della parola. Poiché solo la sua resistenza, la sua liscia compattezza poteva servire da sostegno, da paradossale *fondo* della Parola che dice a se stessa: "Io sono io." Ma era anche la sua resistenza, la sua refrattarietà a linguaggio e prescrizione ciò che impediva *radicalmente* ogni sogno di identità, di asciutta *purezza*. Il corpo suda e odora, palpa e annusa. Neppure il cadavere se ne sta quieto. Solo in immagine è una *salma*.

Che fare allora per *salvare il tipo*, se non otturare per sempre, in un'immagine potente, il *flusso della carne*? La soluzione, affascinante, consistette una volta (e secondo Hegel, *una volta per tutte*) nell'esorcizzare l'orrore provato dinanzi alla vista di un corpo morto... divinizzando questa carne, proprio nel momento del *trapasso*: sfuggendo prima (primo è equi temporal; "prima" o quere decir algo como "soprattutto"?) alla realtà della morte²⁸, e facendo poi del corpo *transito di divinità* un'adorabile *immagine imperitura*, in un processo di asettica pulizia che va dall'orrenda crocifissione di Mathias Grünewald all'esangue, efebica bellezza del Cristo della *Pietà Vaticana* di Michelangelo, o alla serenità gioviale del Cristo di Velázquez. L'uomo che trionfa sul proprio corpo e sulle sue debolezze nell'istante stesso della morte: *Tetélestai!* (Gv. 19, 30). Tale è stata l'immagine-modello dell'essere umano nella modernità.

Ma adesso, nell'era tecnologica, non è più necessario neppure *paralizzare e sacralizzare* il trapasso. Immaginarariamente (è proprio il caso di dirlo) è possibile scomporre la biografia dell'uomo in immagini di brani, di momenti del suo corpo vivo, fino a spostare quasi completamente l'attenzione dell'uomo qualunque dalla visione della morte, fino a rimanere per sempre – in immagine – prima del trapasso, prima della soglia. Solo che, in questi frammenti *congelati* di corpi, continua ad essere il cadavere, la *salma*, la guida di ogni rappresentazione.

28 «Morte, dov'è il tuo pungiglione? Dove la tua vittoria?» (I Cor., 15, 55).

S spazio aperto

Torna, come un *revenant*, ciò che le immagini di *corpi ipofisici* vorrebbero occultare. E torna in queste stesse immagini. Le immagini digitali – prive di ogni riferimento “corporeo”, sia pure analogico – adempiono le esigenze di una fantasia d’onnipotenza ubiquitaria. L’uomo crede di aver finalmente lasciato per sempre l’*animalitas* per configurarsi come *homo humanus...*, virtualmente. L’uomo come immagine di un Dio che muore come un uomo per poter essere davvero Dio, diventa un’immagine di Se stesso, di un’impersonale ipseità puntellata da divertenti differenze letteralmente *superficiali*, brillanti in una folla di schermi che conversano tra loro. *Idou*: guarda, dice il Dio biblico a suoi profeti, dispiegando dinanzi a loro il proprio potere. «Guarda», dice il papà con videocamera alla sua prole, immortalandola così in un’apoteosi digitale e indolore. *Ecce homo*: ecco raggiunta, sullo schermo, la conciliazione tra i due elementi dell’umanesimo: l’autoreferenzialità e l’istanza superiore di validità: HOMO SUI IPSIUS SIGNIFICANS.

Un segno siamo, che nulla significa.

Vallori Rasini

CONSIDERAZIONI SU NATURA UMANA E TECNICA

ABSTRACT: *Considerations of human and technical nature*

This essay investigates the changing scenarios which await us with the latest technological prospects

Key words: technique, post-human, Heidegger, Anders, Gehlen

1. *La tecnica altera la natura umana?*

La domanda se la tecnica alteri la natura umana porta con sé un'impronta "umanistica" e presuppone l'esistenza di una specifica "natura" o "essenza" dell'uomo (come in effetti ha sostenuto nei secoli gran parte del pensiero occidentale¹) che possa rischiare di essere modificata nelle sue peculiarità e dunque "snaturata". Accanto a questa premessa abbiamo l'esistenza di qualcosa come "la tecnica" (qui denominata al singolare, come un tutto unico, indissolubile e indifferenziato²), estranea a quella "natura" (e "naturalità") e potenzialmente in grado di intervenire sulla sua specificità. La difesa dell'idea di una natura umana come essenza o realtà peculiare qualitativamente diversa da quella di ogni altro vivente è stata spesso (benché non sempre) funzionale alla salvaguardia di una presunta "nobiltà", che ha condizionato anche il dibattito sul significato e il ruolo della tecnica per l'uomo e per il mondo intero. Cosa poi si debba intendere con "tecnica" è faccenda complicata per diversi motivi. Si tratta forse di una "essenza" speciale, come sostiene ad esempio Heidegger³, oppure di una semplice abilità umana? La funzione – positiva o negativa, indispensabile o accessoria ecc. – che le viene attribuita determina per lo più una valutazione assiologica che precede e guida, più o meno espressamente, una "teoria della tecnica". Nel porla di fronte a una natura umana come qualcosa di fondamentalmente estraneo, la tecnica viene contrassegnata come essenza "altra", "extra-naturale". Il naturale e l'artificiale si collocano così su piani ontologicamente (e ambigualmente) diversi.

Questi gli elementi che si intrecciano al fondo di una domanda senza dubbio attuale, in un'epoca in cui le possibilità di intervento sui corpi organici – incluso quello umano – al fine di produrre cambiamenti o miglioramenti sono al centro del dibattito bioetico. Sappiamo tutti

-
- 1 Anche nel Novecento, pur con qualche innovazione, un'importante corrente filosofica tedesca ha mantenuto questa posizione: si tratta della corrente inaugurata da Max Scheler con il saggio del 1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (in Id. *Gesammelte Werke IX*, Franke, Bern 1975; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 1997) e che annovera tra i suoi maggiori rappresentanti Helmuth Plessner e Arnold Gehlen.
 - 2 Sulla questione della opportunità o meno di parlare della tecnica al singolare si può vedere M. Nacci, *Pensare la tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2000.
 - 3 Il saggio è più che noto: M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.

che oggi non solo è possibile l'innesto sul vivente di elementi meccanici (come sostituzione o potenziamento di determinati organi), ma si praticano fecondazioni artificiali, selezione e controllo genetico, clonazione e così via. Anche le immaginazioni più fervide della letteratura fantascientifica sembrano avere abbandonato il regno della pura fantasia per trovare adeguata realizzazione nell'attuale collaborazione di scienza e tecnica.

In un simile scenario, variegato e inquietante, si sollevano almeno due questioni filosofiche. La prima è quella epistemologico-ontologica della possibilità stessa di un'ibridazione; la seconda investe invece il campo della legittimità di operazioni sempre più insolite e "azzardate" (tra sperimentazione e provocazione) effettuate senza un consenso esplicito e diffuso. D'altronde, l'idea dell'esistenza di una natura umana determinata (o determinabile) prevede diverse varianti. Una interpretazione rigida conduce a un concetto "fisso" di uomo, a una visione cioè della natura umana come data una volta per tutte, come essenza immutabile. In questi termini si possono considerare tanto la nota definizione aristotelica dell'uomo come *zoon logon echon* quanto quella cristiana che lo considera il figlio di Dio, un ente spirituale plasmato a immagine e somiglianza del proprio creatore. Qualunque determinazione, metafisica o rigorosamente essenzialistica della natura umana, ricade in questa categoria. Più plastico e suscettibile di declinazioni è invece il tentativo di individuare le peculiarità dell'uomo a partire, non da elementi ontologicamente costitutivi, ma dalle manifestazioni comportamentali che gli sono caratteristiche e che si osservano nell'agire quotidiano. Arnold Gehlen ha cercato di attenersi a questa strategia di determinazione⁴.

2. La natura umana ha bisogno di integrazione?

Gehlen ritiene che l'antropologia filosofica debba avere carattere empirico, partire dall'essere concreto ed elaborare specifiche categorie per la descrizione dell'uomo. Il suo comportamento, il suo modo di rapportarsi e di comunicare con l'esterno, con l'"altro" e con se stesso, consente di costruire la mappa delle peculiarità umane, di spiegarne l'origine e il senso, prescindendo dall'utilizzazione di categorie ontologiche, come quelle tradizionali di "anima" o di "spirito". La storia della filosofia è disseminata di tentativi mal riusciti proprio perché, a suo parere, incapaci di individuare la giusta "chiave di lettura" della realtà umana⁵. Il principale bersaglio di Gehlen (e di buona parte dell'antropologia filosofica contemporanea) è la concezione dualistica di impronta cartesiana, considerata responsabile di molti e reiterati errori (che vanno dal favoreggiamento del dogmatismo metafisico alla separazione dei saperi scientifico-naturalistici e storico-umanistici). La sua proposta è di attenersi all'osservazione del comportamento, di per sé "psicofisicamente neutrale".

Dal punto di vista empirico, l'attività di un organismo si può descrivere senza chiedersi se essa sia di origine psichica o fisica: per effettuare qualunque movimento vitale entrambe le

4 L'opera antropologica più fondamentale di Gehlen rimane *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, AULA Verlag, Wiesbaden 1978 (tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010).

5 A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstdarstellung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1961, tr. it. *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, a cura di V. Rasini, il Mulino, Bologna 2005.

componenti (volendo continuare a esprimerci in termini dualistici) sono sempre, contemporaneamente, indispensabili (e inscindibili). Il concetto di “psicofisicamente neutrale”, introdotto da Max Scheler, significa esattamente questo; mentre però Scheler estende questa idea a tutta la realtà organica, coniando il termine di “principio biopsichico”, Gehlen preferisce concentrarsi sulla sola condizione umana, alla quale riserva il concetto di “azione”. Come per Aristotele o per il Cristianesimo, si tratta ancora di determinare le ragioni dell’unicità (e magari di una “superiorità”) dell’essere umano, ma facendo ricorso al confronto con l’animale⁶.

Per Gehlen è in gioco la possibilità di evidenziare una differenza tipologica utilizzando categorie non abusate o sovraccariche di storia; e, seguendo un motivo caro ai suoi predecessori Scheler e Plessner, propone la chiave di lettura del rapporto (come incontro ma anche scontro) dell’organismo con il suo “fuori”. Da questa prospettiva, l’uomo è quell’ente che non solo non è semplicemente collocato in uno spazio astratto (come d’altronde non lo è qualunque vivente, che ha sempre una relazione attiva con l’ambiente e non un “posizionamento oggettivo”), ma si correla a un “mondo aperto”. L’essere umano – sostiene Gehlen – è “biologicamente carente” perché privo di caratteristiche morfologiche e fisiologiche in grado di garantirgli l’adattamento a un ambiente particolare; non è provvisto “per natura” di dotazioni organiche appropriate e pertanto non ha un “luogo proprio”: un ambiente può solo procurarselo, con la progettazione e il lavoro.

Così, l’uomo si distingue dagli altri viventi per la necessità di affrontare un universo di possibilità al fine di sopravvivere; deve trasformare la natura circostante, intervenire sulla struttura del suo intorno e creare artificialmente il proprio ambito esistenziale. Per questo Gehlen lo chiama “l’essere che agisce”: quel vivente costretto a progettare e modificare la natura per essere se stesso. La cultura – sua prerogativa esclusiva – rappresenta la sola dimensione “naturale” in cui può rifugiarsi.

Anche senza ricorrere a una superiorità metafisica, l’uomo di Gehlen viene proiettato così in una sfera irraggiungibile da qualunque altro vivente e frequentabile esclusivamente da chi abbia abbandonato la via evolutiva caratteristica dell’animale.

3. *Quale funzione per la tecnica?*

Riprendiamo ora la domanda proposta all’inizio: il prepotente sviluppo tecnologico della nostra epoca interferisce con le peculiarità dell’essere umano, fino ad alterarle? Stando alla posizione di Gehlen, non ha senso considerare la tecnica come qualcosa di estraneo alla natura umana. La tecnica è “vecchia quanto l’uomo”; gli è indispensabile al punto che di “uomo” si può parlare propriamente soltanto in presenza di attività tecnica⁷. Ora, potremmo chiederci se questa capacità di produrre l’artificiale non sia a sua volta da considerare qualcosa di “na-

6 Scheler, che ha avuto grande influenza su Gehlen, si adopera per individuare il motivo della superiorità dell’essere umano rispetto agli animali; forse è per la stessa intenzione di fondo che, nel lavoro di Gehlen, non troviamo alcuna attenzione per l’animalità dell’essere umano.

7 A. Gehlen, *Die Seele im Technische Zeitalter*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1957, tr. it. *L’uomo nell’era della tecnica*, a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2003.

turale” (in quanto spontaneo), benché – secondo Gehlen – in contrasto con una “situazione originaria”. Ma a noi serve piuttosto osservare la sua insistenza su una frattura tra la natura biologica e la vocazione (o la necessità) culturale e tecnologica dell’uomo: proprio questo iato gli serve infatti per allontanare l’uomo dall’animale. E una simile frattura può rivelarsi ricca di conseguenze.

L’idea di una carenza biologica porta con sé quella di una compensazione, che giustifichi la sopravvivenza della specie e la capacità di affrontare condizioni sfavorevoli; l’abilità tecnica (il vero volto dell’agire umano) riveste questo ruolo⁸. Nudo e sprovvisto di una dotazione organica efficace, l’uomo troverebbe la propria *chance* nella costruzione di strumenti che lo esonerano, via via, dalle fatiche quotidiane, sia pratico-individuali sia socio-istituzionali⁹. La costruzione di armi, di ripari, di attrezzi da lavoro implica abilità tecnica non meno della produzione di un linguaggio simbolico o di regole comuni di comportamento. Gehlen non ritiene che la tecnica alteri la natura umana; al contrario, la tecnica la integra “spontaneamente”, aggiungendo un elemento indispensabile alla vita. Ma concepire la necessità di un’integrazione della natura umana significa permanere nel presupposto di una differenza di principio tra una situazione (o un’essenza) di partenza e una condizione conquistata o da conquistare. Tra tecnica e natura si presuppone una reciproca alterità, che in qualche modo rimane “essenziale”: da un lato una dotazione originaria (insufficiente) e dall’altro una capacità culturale (complementare e indispensabile)¹⁰.

Ma nel dibattito attuale ci sono anche posizioni alternative, che non solo ritengono indispensabile la tecnica, ma rifiutano inoltre di considerarla come qualcosa di “altro” rispetto a un’originaria natura dell’uomo, contrastando alla radice l’idea che possa essere eventualmente invasiva o offensiva nei suoi riguardi. Queste interessanti posizioni partono da premesse differenti da quelle gehleniane. Non si tratta di intendere la tecnica come un’abilità o un agire che pone rimedio a una carenza (precedente, originaria, strutturale); non si tratta insomma della compensazione o del miglioramento di una radice povera o difettosa. Si considera la tecnica come appartenente alla natura dell’uomo nella maniera più autentica e sostanziale; una maniera così intima che travalica la soglia delle specificità umane e raggiunge la natura organica stessa, il *bios* in quanto tale.

I differenti filoni teoretici, di per sé autonomi, sono accomunati dalla ricerca di un significato della tecnica più profondo di quelli – positivi o negativi – individuati dal Novecento,

8 L’idea è vecchia quanto il mondo; si pensi al mito di Prometeo. Anche Herder, a cui Gehlen si ispira espressamente, prevede una compensazione (il linguaggio) alla natura originariamente carente dell’uomo: J.J. Herder, *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, tr. it. *Saggio sull’origine del linguaggio*, Pratiche, Parma 1996.

9 Il concetto di “esonero”, per Gehlen è decisivo: si correla con quello di “azione” e interviene in ogni livello dell’esistenza umana.

10 Con Gehlen la separazione tra “natura” e “cultura” non può che approfondirsi, anche se la posizione di Gehlen sostiene una ipotesi di continuità tra tecnica e vita biologica (nonostante la loro alterità di principio); questa continuità serviva per giustificare l’intrinseca “adeguatezza” della tecnica alla funzione svolta. Nel volume *Die Seele im technische Zeitalter*, egli mette in evidenza che i prodotti della tecnica sembrano proseguire, in qualche modo, i fenomeni organici; sembrano riprodurre anzitutto i ritmi caratteristici dei processi biologici (il battito cardiaco, la regolarità respiratoria, la ciclicità delle fasi di fecondazione ecc.), quasi fossero una perpetuazione della vitalità biologica e persino un suo perfezionamento.

un secolo stupito, in certo senso stordito e talora anche terrorizzato dagli inimmaginabili sviluppi di una potenza vista insieme come benedizione e maledizione dell'essenza umana¹¹. Si tratta del riconoscimento di una precisa "funzione biologica" della tecnica. Questa posizione sostiene che, se la tecnica si rivelasse una modalità esistenziale del vivente (non solo istintuale, ma addirittura metabolica), non sarebbe più possibile distinguere qualitativamente una natura organica da un suo complemento artificiale (essenziale o funzionale). La tecnica avrebbe dunque a che fare con la realtà organica in quanto tale e non soltanto con le caratteristiche dell'uomo, e rimarrebbe – se mai – il solo problema di distinguere tra tecnica umana e non umana.

Da un punto di vista filologico, il concetto di "tecnica" presenta un campo semantico assai vasto. Tra i significati reperibili nel pensiero greco antico, vi è quello di una capacità di "aggrimento dell'ambiente", inteso come ciò che sta intorno in forma "legalmente presente"¹². La tecnica avrebbe la funzione di produrre strategie di affronto e utili alternative comportamentali. Per un organismo vivente – per qualunque vivente, e non soltanto per l'uomo – una simile abilità è assolutamente indispensabile. L'organismo, infatti, è in grado di sopravvivere grazie alla capacità di contrastare le leggi dell'ambiente circostante, di opporsi a dette leggi fisiche, attraverso specifiche e più o meno elaborate "funzioni tecniche". Così, già nel semplice processo del metabolismo è possibile individuare il fenomeno basilare dell'intervento tecnico: nel tentativo di eludere le leggi fisiche in favore della sopravvivenza del *bios*. La nutrizione e la riproduzione dell'individuo rappresentano due ottimi esempi di "macchinazione biologica", cioè di comportamento tecnico-strategico messo in atto ai fini della sopravvivenza. Da un simile punto di vista (quello della tecnica come manifestazione di una modalità comportamentale di vita), le capacità dell'essere umano possono apparire come un semplice potenziamento della "macchinazione biologica" e non come un'abilità esclusiva. L'uomo, insomma, si distinguerebbe per avere sviluppato con grande sagacia e altrettanto vantaggio una disposizione assolutamente naturale, e non per avere imboccato una via in qualche senso "innaturale". La costruzione di artifici sempre più sofisticati potrebbe avere a che fare con l'affinamento di una specifica "immaginazione meccanica" (vale a dire progettuale e strategica), perfettamente spiegabile anche nell'ambito delle teorie evuzionistiche, che si sarebbe rivelata una *chance* decisiva per la specie *homo sapiens*¹³.

11 Naturalmente, anche gli animali producono strumenti e dimostrano abilità tecniche, ma in vario modo si è argomentato in favore della differenza specifica della tecnica umana e soprattutto del suo sviluppo; questo tema (tutt'altro che secondario) non può essere qui affrontato. Sulla questione della tecnica nel Novecento: F. Grigenti, *Tecnologia e filosofia. La macchina I (Germania 1870-1960)*, CLUEP, Padova 2012.

12 Si veda N. Russo, "La lira mi sia cara e l'arco ricurvo": una trama di tensioni opposte, in «Etica e Politica» XIV, 1, 2012 ("Tecnomanie e Tecnofobie", a cura di V. Rasini), pp. 186-229.

13 Ivi, pp. 11-12. N. Russo precisa che l'uomo fa uso di due tipi di ordigno meccanico: le macchine *apoteleistiche*, indirizzate verso obiettivi esterni all'uomo; e le macchine *simplorematiche*, che determinano un accrescimento dell'interiorità umana (si pensi al meccanismo di autoproduzione della coscienza cui fa riferimento Nietzsche nella II dissertazione della *Genealogia*). Se l'essere umano si realizza, nel tempo, mediante macchinazione, e dunque produzione di macchine come proiezione ed esternazione della tecnica biologica, gli strumenti non sono un primo dato, ma un divenuto. Questa concezione propone un interessante capovolgimento di prospettiva: non è dalla produzione di strumenti, dapprima elementari poi sempre più complessi e funzionali, che derivano le macchine, ma al contrario è dalla

La stessa posizione, quella cioè per cui l'impulso alla produzione di strumenti tecnologici, anche molto sofisticati, si anniderebbe all'interno della dimensione biologica (e che perciò non le si contrappone) viene sostenuta anche a partire da premesse espressamente darwiniane¹⁴. Con il principio della selezione naturale, Darwin ha introdotto nella sfera del *bios* l'idea che possa non esserci affatto un *telos* nell'evolversi della vita e che la sopravvivenza delle specie dipenda da una serie di eventi naturali (e casuali) di tipo meccanico, paragonabili a quelli determinati dall'attività tecnica dell'uomo nelle sue pratiche scientifico-sperimentali. È noto che, nel formulare la teoria della selezione naturale, Darwin si era ispirato al paziente lavoro di selezione artificiale praticato dagli agricoltori, che, con interventi mirati e "macchinari", cercano di migliorare, di anno in anno, il prodotto delle loro colture e dell'allevamento; questo genere di intervento ha una "impostazione tecnica" riscontrabile anche nell'operato della natura, spontaneo e inevitabile. Per questo, la teoria darwiniana si dimostrerebbe non solo enormemente feconda nella spiegazione dell'evoluzione della vita, ma anche decisiva nel porre le premesse per una riconsiderazione del significato di ciò che chiamiamo "tecnica", sottraendola al sospetto di "malefica contaminazione" della natura biologica.

4. Quali scenari si prospettano?

Ammettiamo, dunque, che una rilettura del ruolo e del significato della tecnica sia doverosa e che eventuali atteggiamenti tecnofobici debbano essere controllati (come, d'altra parte, quelli tecnomaniacali). Resta il fatto che certe applicazioni e certi esiti dello sviluppo tecnologico attuale mettono di fronte a quesiti nuovi rispetto al passato, per lo più decisamente inediti. Dinanzi alle urgenze teoretiche e soprattutto morali da essi proposti, l'attenzione deve spostarsi, piuttosto, sull'osservazione dei fenomeni effettivi, sulle trasformazioni concrete che interessano l'uomo e il mondo, in un panorama esistenziale ormai profondamente provato. La domanda iniziale dovrebbe dunque subire una riformulazione: non sembra tanto importante una disquisizione astratta sulla essenza, il senso o il ruolo della tecnica, quanto una presa d'atto che sproni a una reazione. Molto più pressante e improcrastinabile del dubbio se la tecnica alteri o meno la natura dell'uomo, sembra ad esempio il problema della sofferenza di un intero pianeta e degli organismi che lo popolano causata da una programmazione economico-esistenziale sconsiderata, improntata all'idea di crescita indefinita della produttività.

Oggi c'è chi mette seriamente in discussione la legittimità di una idea di sviluppo progressivo illimitato, sostenendo che porti con sé sempre più difficoltà e problemi, come deleterio residuo ideologico di una concezione dell'uomo e del mondo che ha attualmente esaurito qualunque potenziale costruttivo. Di contro, si afferma la ragionevole richiesta di una sospensione delle tendenze tecnocratico-economiche dominanti, e persino il bisogno di

"macchinalità biologica" che, con un processo di autonomizzazione dei prodotti dal produttore, si ottengono degli "strumenti".

14 Si vedano C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano: natura, artificio, biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine 2010 e P. Amodio, *Antiquitates? Bios, Natura, Tecnica, Post-human tra manie, fobie e affanni*, in «Etica & Politica – Ethics & Politics», XIV, 2012, 1, pp. 9-26.

una “decescita”: delle aspettative di produttività, delle pretenziose logiche del mercato, del cieco potenziamento (o autopotenziamento) delle tecnologie¹⁵.

Sin dai primi decenni del Novecento, la riflessione sull’aspetto altamente autopoietico della tecnologia contemporanea, un aspetto non riscontrabile nel passato, ha suscitato vivo interesse in diversi intellettuali. Tra essi, una veemenza speciale dimostra la posizione di Günther Anders. La sua opera più fondamentale porta un titolo eloquente: *L’uomo è antiquato*¹⁶. Completata nell’arco di circa trenta anni, vi si sostiene una tesi assai forte: dinanzi all’evidente superiorità dei prodotti della tecnica, l’uomo contemporaneo avrebbe abdicato, rinunciando alla propria dignità di essere biologico. La straordinaria funzionalità strumentale e la perfezione meccanica degli artefatti moderni non sono minimamente paragonabili alle deboli, limitate e difettose prestazioni umane. La superiorità delle macchine si palesa come un dato di fatto incontrovertibile; la loro resistenza è ineguagliabile dalla fisiologia organica e, di conseguenza, si fa strada l’idea dell’inutilità dell’essere umano nel mondo odierno (nella società macchinizzata). Agli occhi dell’uomo stesso, la dotazione organica, l’apparato fisico e istintuale di cui dispone per vivere, appare misera, inadeguata e quasi ridicola.

Anders non ha in mente una natura umana fissa, “essenziale” e predeterminata; a lui, che neppure parte dal presupposto di una carenza bisognosa di compensazione, basta poter fare riferimento a una base antropologica “in carne e ossa”, a cui appartengono determinate caratteristiche morfologico-fisiologiche e certe capacità, spiegabili evolucionisticamente. La tecnica consente un certo genere di produzione a questa specie vivente; possiamo dunque considerarla come uno strumento, notevolmente affinato nel tempo sempre più importante, allo scopo della sopravvivenza. In una simile prospettiva, se anche fosse da considerarsi indispensabile, questa abilità sarebbe comunque frutto di un determinato percorso evolutivo, una capacità che, avendo portato all’organismo dei vantaggi piuttosto che degli svantaggi, ha ottenuto la *chance* della trasmissione, si è conservata e potenziata.

Ma come stanno le cose con lo sviluppo tecnologico odierno? Che rapporto ha, oggi, l’essere umano con i molti e assai raffinati prodotti di questa creatività? Secondo Anders, la macchina ricopre oggi una posizione di netta superiorità rispetto all’essere umano. Non si tratta di una competizione; o meglio, non dovrebbe trattarsi di una competizione. Se non fosse per la stolta suscettibilità dell’uomo che, sentendosi prevaricato, nelle prestazioni e nella funzionalità, dalle macchine, comincia a covare un subdolo senso di inferiorità. La prima parte di *L’uomo è antiquato* porta il titolo “La vergogna prometeica”¹⁷: il Prometeo di un tempo, il titano coraggioso e incurante delle difficoltà, ha lasciato il posto a un essere

15 I termini “sviluppo” e “crescita” vengono messi in discussione, ad esempio da Serge Latouche. Il lettore italiano può vedere, tra gli altri: *Breve trattato sulla decrescita felice*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; *Il Tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità facile*, Eleuthera, Milano 2011. Si veda anche A.G. Vitolo/N. Russo (a cura di), *Pensare la crisi. Crescita e decrescita per l’avvenire della società planetaria*, Carocci, Roma 2012.

16 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, I: *Über die Seele in Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München 1956; e II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter des dritten industriellen Revolution*, Beck, München 1980; tr. it. *L’uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*; vol. II: *Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

17 G. Anders, *L’uomo è antiquato*, vol. I, cit. pp. 37 e ss.

profondamente cambiato. Si mostra pavido e invidioso; avendo rinunciato a una posizione di orgogliosa autoaffermazione, non si riconosce più nel comportamento tracotante e superbo del suo predecessore mitologico. Infinitamente lontano dalla nobile dimensione in cui secoli di narrazioni, religione e positivismo scientifico l'hanno collocato, l'uomo contemporaneo si dimostra, piuttosto, un inutile residuo biologico.

Di fronte ai prodotti della sua tecnica, ha perduto qualunque posizione di dominio; non è più in grado di controllare il loro funzionamento, il loro percorso e soprattutto le conseguenze della loro attività. E se l'entità della loro azione diretta spesso è imprevedibile, essi hanno anche per lo più degli effetti secondari, inaspettati e incontenibili. Per questo si parla di "dislivello prometeico"¹⁸. Tra l'odierna tecnologia e il sapere, l'agire e il sentire dell'essere umano si è determinata una tangibile discrepanza, e l'uomo sembra arrancare dietro alle proprie creazioni, perennemente in ritardo e inadeguato. Fabbrica macchinari che hanno sempre meno a che fare direttamente con lui, con il suo corpo, con la sua vita quotidiana e le sue esigenze immediate; produce oggetti che conosce sempre meno e che hanno sempre meno a che fare con ciò che egli meglio conosce. I prodotti artificiali sono inoltre estremamente funzionali, resistenti e facilmente sostituibili; l'organismo no. Non è funzionale, nel senso che non può essere piegato a funzioni specifiche non previste sin dall'inizio dalla sua povera, rigida natura; i prodotti artificiali sono migliori (e migliorabili) in quanto duttili, adattabili e trasformabili. E non è resistente; anzi, è assai delicato ed esposto a pericoli. La sua scarsa capacità di conservazione non ha paragoni nella sfera dell'artificiale, dove la sostituibilità delle parti prolunga, spesso indefinitamente, la funzionalità delle macchine.

Per la distanza, sempre maggiore, che si produce tra la sfera di vita dell'uomo (le sue leggi o i suoi ritmi) e l'ambito delle produzioni meccaniche, le tecnologie ottengono una loro "creativa" autonomia (come un orologio, che una volta caricato, è in grado di funzionare senza l'ausilio dell'orologiaio). Ciò non deve far pensare, in termini demoniaci, alla nascita di un *monstrum* fantascientifico. Se lo sviluppo tecnologico produce nel tempo un povero alieno incapace di accompagnare scientemente i propri prodotti è perché l'uomo stesso favorisce questo percorso, lasciando campo libero a un fenomeno di deriva. Non si tratta dunque di superiorità o inferiorità ontologiche; nella dimensione umana e in quella tecnologica si verificano fenomeni altrettanto "naturali" (nel senso di spontanei e non intenzionati da qualcuno) e, così come l'organismo è soggetto a determinate leggi biologiche, i prodotti della tecnica beneficiano di principi meccanici che incrementano le loro capacità di funzionamento e di autoregolazione.

Con una buona dose di ironia Anders dichiara che a ogni singola macchina va attribuita una "volontà di potenza"; e non sottostare a tale volontà non è in potere di alcuna macchina. Molte delle sofisticate macchine di cui la civiltà odierna non può più fare a meno hanno un potenziale produttivo difficilmente immaginabile; e alcune di esse ne hanno anche uno altamente distruttivo. L'esempio più emblematico è l'ordigno atomico: nel momento in cui si decise di utilizzarlo, nessuno tra gli scienziati e i tecnici addetti all'operazione si trovava nella condizione di sapere realmente, o anche solo di immaginare con buona approssimazione, quali ne sarebbero stati gli effetti concreti e quali le conseguenze. E ancora a distanza di decenni la nostra conoscenza in proposito rimane (colpevolmente) incompleta.

Pare allora giustificato sostenere, con Anders, che nell'epoca contemporanea l'anima

18 *Ibidem*; cfr. inoltre ivi, vol. II, cit., pp. 12 e ss.

umana arranca, mostrandosi sempre più “disattenta”. Sente la propria inutilità pratica, l’imtempestività e limitatezza del sapere, e se ne vergogna. Ma così rinuncia, al contempo e una volta per tutte, a una posizione di responsabilità. Non si considera più in grado di “rispondere” alle necessità del mondo, ai problemi causati dal capitalismo dell’Occidente industrializzato, al triste destino delle Nazioni più povere o alla devastazione ecologica. Preferisce un atteggiamento dimesso, ammirato e – se mai – imitativo, di fronte al “miracolo tecnologico”. La sola *hybris* che il moderno Prometeo sembra concedersi, dopo avere rinunciato a credere nell’uomo, è la trasformazione di sé in un “ramo” della tecnologia. Se questo è lo scenario di fronte al quale ci troviamo, la questione che dobbiamo porci non può riguardare il rapporto in se stesso tra natura umana e tecnologia, ma il recupero di una posizione etica dinanzi a uno sviluppo tecnologico favorito acriticamente. Il richiamo all’assunzione di responsabilità oggi è forse il primo compito della filosofia.



V entaglio delle donne

A cura di Federica Giardini

Il pensiero femminile è intessuto di passioni, progetti, saperi, conflitti, responsabilità e speranze; è pensato da donne che collocano alla base delle proprie esperienze pratiche e teoretiche la loro identità di genere, interrogandosi su una possibile specificità del filosofare al femminile.

- Giovanna Providenti

Goliardia Sapienza. Uccidere la madre

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

Giovanna Providenti

GOLIARDA SAPIENZA
Uccidere la madre

La scrittrice Goliarda Sapienza (1924-1996) è stata precorritrice dei tempi e pensatrice autonoma e critica. La sua opera è caratterizzata dal tentativo di guardare il mondo senza lenti ideologiche e di offrire ampi spazi a una visione complessa dell'esistente. Ha scritto poesie, drammi teatrali, racconti e romanzi, che, in seguito alla recente notorietà, sono stati editi o ripubblicati¹. *L'arte della gioia*, romanzo postumo, è oggi tradotto in molte lingue².

L'autrice Goliarda Sapienza è stata una donna ricca di molte contraddizioni con il desiderio e l'ambizione di trovare un varco oltre le piccole e grandi bugie che ci si racconta per fingere di stare bene. Un oltre nel qui ed ora, non trascendente, alla distanza sufficiente per guardare la realtà senza lenti ideologiche. Un oltre sufficiente per sentirsi portatrice di una rivoluzione culturale che parte interamente da sé e vuole cambiare il mondo. Rivoluzione per niente facile, dato che la vita è fatta di dissidi, ambivalenze e "pasticci emotivi", mentre invece lei vorrebbe «fare aderire le tue idee a ogni minimo gesto della tua vita», come scrive in una parte non edita del suo primo romanzo, *Lettera aperta*:

[...] non è facile essere ribelli sempre, ogni momento, in ogni atto della nostra vita. Anche questo ho capito finalmente: anch'io per molti anni sono stata come tutti questi ribelli che vedo in giro, tanto che oggi preferisco i conformisti, almeno sai come combatterli, impari da loro quello che non devi fare. Ma questo tipo di prete, come io sono stata fino a ieri; questo nuovo tipo di prete che predica in un modo e vive in un altro, no. La ribellione consiste nel fare aderire le tue idee ad ogni minimo gesto della tua vita. Non solo nel cervello, ma nelle braccia, nel corpo, nel modo di spostare una sedia, nel modo di parlare a chi ti guarda. Se le

-
- 1 Le opere editate di Goliarda Sapienza sono le seguenti: *Lettera aperta*, Garzanti, Milano 1967 (Sellerio, Palermo 1997); *Il filo di mezzogiorno*, Garzanti, Milano 1969 (La Tartaruga, Milano 2003); *L'università di Rebibbia*, Rizzoli, Milano 1983 (Einaudi Torino 2012); *Le certezze del dubbio*, Pellicano libri, Roma, 1987 (Rizzoli, Milano 2007); *L'Arte della gioia*, Stampa Alternativa, Roma, 1998 (Einaudi, Torino 2008); *Destino coatto*, Empiria, Roma 2002 (Einaudi, Torino 2011); *Io, Jean Gabin*, Einaudi, Torino 2010; *Il vizio di parlare a me stessa*, a cura di G. Rispoli, Einaudi, Torino 2011; *Siciliane. Poesie*, Il Girasole edizioni, Catania 2013. In vita aveva pubblicato anche due racconti: *l'engo da lontano* in *La guerra, il cuore, la parola*, Ombra, 1991; *Gelosia*, racconto pubblicato in «Tuttestorie», n. 2, giugno 1991.
 - 2 M.B. Hernandez Gonzalez, *La fortuna letteraria de L'arte della gioia in Europa*, in *Quel sogno d'essere di Goliarda Sapienza. Percorsi critici su una delle maggiori autrici del Novecento italiano*, a cura di G. Providenti, Aracne, Roma 2012, pp. 99-115.

tue convinzioni e idee non diventano il tuo passo, il tuo tono di voce, il tuo sangue e la tua carne, sei un traditore pericoloso più dei conformisti – o “reazionari” come si diceva nel Quarantacinque, come volete³.

1. *Quel sogno d'essere e la necessità di uccidere la madre*

L'opera di Goliarda Sapienza scaturisce da un *essere* e un *sentire* che viaggiano in profondità e da un'irrinunciabile necessità di scrivere all'altezza di «quel sogno d'essere così stupendo, coraggioso e libero», che non tutti possono comprendere. Non è possibile leggere un romanzo come *L'arte della gioia* in senso letterale, come di recente è stato fatto recensendo l'uscita del romanzo in lingua inglese⁴.

Nel suo percorso di formazione-apprendistato, Modesta, l'eroina de *L'arte della gioia* (che da *piciridda* pezzente e *scimuzza* curiosa del mare diviene abile principessa che si disfa di ogni ricchezza per non divenire l'impiegata del suo patrimonio) compie sia delitti sia atti d'amore e solidarietà: tutti atti “necessari” al raggiungimento del sogno d'essere. Tra i delitti emerge il triplice omicidio delle donne che hanno svolto la funzione di madre dell'eroina: la madre naturale (donna incolta che non parla mai, o tace o urla); Madre Leonora, la badessa del convento in cui Modesta apprende a leggere, scrivere, suonare ed a pensare; Gaia, la principessa-padrone da cui eredita le ricchezze materiali che, vendute, le permettono di essere una donna libera, padrona di sé, non una proprietaria schiava dei propri beni.

Gli omicidi di Modesta non sono semplicemente, come è stato scritto, rivolti a ciò che più repelle l'eroina: «sottomissione, indebolimento, incapacità di onorare il loro essere donne» e le tre madri uccise non rappresentano gli ostacoli ad «una forma di grandezza femminile, una sorta di mitologia interiore»⁵. Tali omicidi meritano una lettura critica di maggiore respiro e coraggio: essi non sono dettati da desiderio, ma da necessità. Non è il desiderio di voler essere un tipo di donna piuttosto che un altro tipo di donna, ma una necessità di tipo esistenziale: per rinascere libera e vera Modesta *deve* uccidere la madre⁶.

Forse non a caso, è in particolare all'inizio ed alla fine della seconda e terza parte de *L'arte della gioia* (composto da 4 ampie parti e in 511 pagine), che l'autrice sceglie di spiegare gli omicidi (simbolici e no) dispiegatisi lungo l'intreccio narrativo: è necessario morire per potere rinascere; è talvolta necessario uccidere, anche per vendetta, e talvolta non lo è (come Modesta spiega a Pietro all'inizio della terza parte); alla protagonista di questo romanzo è stato necessario uccidere per potere essere libera e realizzare il proprio sogno

3 G. Sapienza, *Lettera aperta*, tratto dalla pagina 204 del manoscritto inedito. Questa parte, come altre, risulta tagliata nel romanzo pubblicato. Un confronto tra dattiloscritto inedito e testo edito è svolto in: Anna Langiano, *Lettera aperta: Il “dovere” di tornare*, in *Quel sogno d'essere* cit., pp. 131-148. Vedi anche: G. Ortu, *Cosa vedono gli occhi di quella bambina*. «Lettera aperta», in *Appassionata Sapienza*, a cura di M. Farnetti, La Tartaruga, Milano 2011.

4 M. Russo, *The Scope Of The 20th Century In Sweeping, Sprawling 'Joy'*, in <http://www.npr.org/2013/07/31/200015654/the-scope-of-the-20th-century-in-sweeping-sprawling-joy>

5 M. Farnetti, *L'arte della gioia e il genio dell'omicidio*, in *Appassionata Sapienza*, cit., pp. 89-100, in particolare, p. 92 e p. 90.

6 M.T. Maenza, *Fuori dall'ordine simbolico della madre. Goliarda Sapienza e Luce Irigaray*, in *Quel sogno d'essere*, cit., 2012, pp. 243-260.

d'essere, come Modesta spiega a Joyce alla fine della terza parte.

Quando il giovane medico Carlo Civardi viene assassinato dai fascisti, Modesta giustifica la conseguente uccisione dei tre sicari, da lei ordinata ed eseguita da Pietro, definendola "delitto politico" e "giuste morti". Laura Fortini in un recente saggio dal titolo *L'arte della gioia e il genio dell'omicidio mancato*, tende a minimizzare questi omicidi come «atto estremo di fiducia nella possibilità di cambiamento dello stato delle cose in Italia», in quanto non compiuti in prima persona e perché collocati nel periodo fascista⁷.

Ma il fatto di commettere un omicidio o di esserne il mandante non cambia la sostanza della cosa. E vi è anche altro da aggiungere: Modesta è sempre lucida e consapevole delle proprie scelte. Come trapela nel passaggio chiave in cui la protagonista sceglie di fermare la catena della violenza vendicativa: «vedo il topo della vendetta slanciarsi dal suo sguardo di uomo servo delle leggi dell'uomo [...] io acconsentii a quelle giuste morti perché ancora si sperava. Ma uccidere Pasquale oggi, sarebbe vendetta personale senza capo né coda. E non solo: comprometterebbe tanti e tanti amici che nella mente resistono. E poi Pasquale, in virtù di antico rimorso, protegge questi amici. Noi come veri uomini e non femminucce isteriche facciamo finta di credere alla sua parziale fedeltà alla nostra idea, lo sfruttiamo, ce ne serviamo»⁸.

Modesta, donna sia estremamente consapevole che attenta calcolatrice, ha ben chiaro il suo primo traguardo: rinascere integra e libera. Ma non può farlo senza attraversare la morte, nelle sue molte forme⁹.

Il concetto della "necessità" di morire ed uccidere viene sviscerato da Modesta nel rivolgersi a Joyce, mirabile personaggio femminile narrato a tutto tondo, che la protagonista ama profondamente, ma non per questo rinuncia a svelarne ambiguità e finzioni:

- Facile Joyce, facile. Come farsi torturare e andare in prigione per la causa. [...] Fino a che individui come te andranno al macello per placare i loro sensi di colpa, la causa sarà persa in partenza. Non ho più nessuna fiducia in te, né in alcun eroe futuro come te. Non piangere Joyce, era prevedibile. Non siamo che due assassine come tutti, forse. Solo che io ho ucciso per necessità mia e il delitto, se è necessario, non si scopre, tu invece, come madre Leonora o Gaia, per conto terzi facendovi armare il braccio dai sentimenti eterni e dai doveri. [...] Sei morta, Joyce, perché finalmente hai incontrato una persona addestrata ad uccidere, e più abile di te [...]. Non piangere, anche se la vittima t'è scappata di mano non ti disperare. Io ti amo, non in eterno, ma ti amo. E ora in modo pari, da assassina ad assassina.

- Dove vai ora?

- Beh, a lavarmi le mani. Sono le otto e ho fame. Ti manderò un'infermiera che ti sorvegli. Non vorrei avere la sconfitta di dover dare ragione ai compagni seppellendoti nel mio giardino¹⁰.

Con il brano sopra riportato si conclude la terza parte del romanzo: un momento culminante in cui viene rivelato il colpevole degli omicidi, subito prima dello scioglimento finale e dell'epilogo. Il colpevole sono dunque i sentimenti eterni, i doveri e un'educazione

7 L. Fortini, *L'arte della gioia e il genio dell'omicidio mancato*, in *Appassionata Sapienza*, cit., pp. 101-126.

8 G. Sapienza, *L'arte della gioia*, Einaudi, Torino, 2008, p. 272; 273; 274.

9 Cfr. G. Providenti, *Introduzione a Quel sogno d'essere*, cit., pp. 13-33.

10 Ivi, pp. 385-386.

Ventaglio delle donne

impostata su di essi invece che su un reale sviluppo interiore della persona e sulla crescita dell'anima. Il colpevole è l'idea di poter cavalcare idee e sentimenti presi in prestito dalla morale comune, invece di perseguire, con un percorso autonomo di liberazione, il proprio sogno d'essere.

I personaggi della madre (sottomessa e complice dei soprusi maschili), della sorella down (vittima), di madre Leonora (religiosa colta soggiogata dal logos maschile), della principessa Gaia (donna di potere), e persino i personaggi amatissimi di Carmine (uomo libero opportunista e maschilista), Carlo (il martire) e Beatrice (pura e ingenua), vengono fatti morire per completare la metafora di questo romanzo di formazione¹¹. Una formazione molto differente da quella morale-religiosa-politica, in cui il protagonista deve imparare a vivere secondo quelle che sono le norme del vivere sociale e civile o di un volere divino.

L'eroina Modesta, personaggio appartenente alla futura evoluzione della cultura umana, per apprendere l'arte del vivere in gioia, deve uccidere ogni forma di morale obsoleta. Deve uccidere (nell'ordine di una sorta di scansione a tappe evolutive): la madre naturale, la badessa Leonora, la principessa Gaia e tutti coloro che rappresentano la morale diffusa, e anche, forse soprattutto, parti interne di ognuno di noi. Tali "parti", come Jung ci insegna, non sono solo negative. Assumono un ruolo negativo quando viene esasperata una sola delle loro componenti. Non a caso Goliarda Sapienza, prima di "uccidere" o far morire i personaggi, fa in modo che Modesta abbia imparato/acquisito da ciascuno di loro qualcosa di essenziale alla sua esistenza profonda e/o alla sua vita futura.

Dal punto di vista della trama del romanzo, e fuor di metafora, i quattro omicidi iniziali, forse sono l'esito (simbolico) di quella specifica relazione tra donne e non hanno bisogno di essere scagionati da «i tempi non ancora maturi» ad una «pratica della disparità»¹². Nel romanzo sono presenti anche altre relazioni tra donne e altre donne, che non incarnano «una forma di grandezza femminile» né una immagine avvilita del femminile e che sono rappresentate in tutta la loro complessità. Si pensi alla relazione con Joyce, che Modesta salva dai tentati suicidi ed ama teneramente, salvando e amando in lei un femminile debole e problematico, che la sua autrice ha sperimentato in prima persona. Ci sono anche le meno importanti Stella, Nina e Carmela Licari, personaggi con caratteristiche proprie e non semplici antagoniste della protagonista.

Per raggiungere il "sogno d'essere" Modesta non compie solo delitti, attraversa anche molte sofferenze. Perde tragicamente i suoi principali oggetti d'amore (i personaggi di Beatrice, Carlo e Carmine); tocca il fondo in relazioni d'amore pericolose (con Mattia) e molto tormentate (con Joyce); vive da vicino l'effetto devastante dell'incesto quando Stella, la balia messa incinta dal figlio Prando, muore di parto; conosce il carcere e scopre «le tante magnificenze, di solidarietà, apprendimento morale, studio di lotta di classe» che facevano parte del sogno della madre dell'autrice: Maria Giudice, socialista e antifascista, ai tempi in cui andare in carcere come scioperare e manifestare in piazza era uno dei modi per contattare il sogno di essere una generazione destinata a cambiare il mondo. Modesta, personaggio e simbolo letterario, appartiene a quella generazione. Le sue vicende permettono di attraversare le complesse dinamiche dei percorsi accidentati e contraddittori sia della Storia che dell'inconscio. Modesta, inventata a misura del sogno della sua autrice, mostra essere coerente a «quel sogno d'essere» molto più

11 Cfr. A. Cagnolati, *Una tosta carusa: la formazione di Modesta*, in *Quel sogno d'essere*, cit., pp. 61-68.

12 Cfr. M. Farnetti, *L'arte della gioia e il genio dell'omicidio*, cit., p. 99.

di quanto lo sia stata Goliarda, che, attraverso la sua eroina lo tocca, lo comprende e lo vive interiormente. Ma lei stessa non riesce a possederlo.

2. Rivoluzione culturale

Modesta rappresenta il sogno d'essere della sua autrice, ma non assomiglia a lei nemmeno un poco. Probabilmente è una parte di lei che solo grazie all'arte della scrittura ha potuto esistere. Ma una cosa in comune tra Goliarda e Modesta c'è: la tensione continua di svincolare se stessa dalle gabbie mentali dovute «al dieci per cento a causa dell'atteggiamento razzista che hanno gli uomini verso la donna, ed al novanta per cento per colpa della donna stessa, che è la prima ad aizzare la mano e a scagliare le pietre per lapidarla»¹³.

Quel che è certo è che un personaggio come Modesta emerge da una riflessione critica e da un pensiero originale rivolti a trasformare non l'abito, ma la sostanza delle cose: mirando ad una rivoluzione radicale, profonda e culturale, ad un processo di cambiamento che si radichi sulla presa di coscienza dei propri conflitti interiori e fragilità personali, non solo del mondo fuori nel quale non si riconosce.

Trovo sull'«Unità» di oggi, 22 gennaio 1977: «Riconoscimenti senza traumi per migliaia di figli naturali», e sottotitolo: «Profondi cambiamenti nella mentalità e nel costume». [...] Non è molto dite? certo, perché non si è fatta nessuna rivoluzione culturale. Eppure poche idee anche se lievemente ribadite hanno preso piede. [...] Nonostante questo però. Tutto può essere se a me è bastata la sua asserzione, «non parliamo di rivoluzione culturale» per farmi apparire brutto il romanzo che mi tiene inchiodata da cinque anni. Come venti anni fa devo assolutamente convincermi che bello o brutto che sia, anche io ho il diritto di scrivere¹⁴.

Volendo vivere la rivoluzione nella *pratica* in maniera cosciente e libera, e accorgendosi in prima persona come non sia per niente facile, Goliarda si ritrova a percorrere ed a sondare *profondamente* territori impuri e ambigui («le certezze del dubbio», lo «scrivo per essere fraintesa»), stando nei chiaroscuri, nei fraintesi, nel crinale tra verità e bugie del mondo ricco di sfaccettature, che ha avuto la mirabile capacità di raccontare nei suoi romanzi.

Verso la fine della sua vita, Goliarda, scrivendo «senza la preoccupazione di dover pubblicare», si accorge che l'unica strada possibile verso la libertà è quella di crescere come persona umana, lungo percorsi impervi, quasi mai rettilinei e molto dolorosi: «si cresce attraversando il dolore che il fatto stesso di crescere e divenire altro comporta», cadendo spesso in mille contraddizioni, ambivalenze e pasticci emotivi. Nei diari la parola «paura» ricorre spesso: «ho paura, ma bisogna affrontare questi ritorni, per capirli meglio e per crescere. Crescere è sempre duro, questa è una cosa banale, ma che risulta durissima». Altrettanto spesso ricorrono termini come «rivoluzionari» e «ribellione»: «noi rivoluzionari siamo e vogliamo restare senza promesse di paradisi né in cielo né in terra, ma solo per crescere – e crescere vuol dire ribellarsi». «Per essere utile» bisogna imparare l'arte di non ubbidire e di comunicare ciò che si va imparando nel «travaglio di mutazione». Niente di

13 G. Sapienza, *Il vizio di parlare con me stessa*, cit., 15/10/1980, p. 121.

14 G. Sapienza, *Il vizio di parlare con me stessa*, a cura di Gaia Rispoli, Einaudi, Torino 2011, p. 17.

Ventaglio delle donne

tutto ciò le risulta facile e le sembra di commettere solo errori: «l'errore resta qualcosa di prezioso da rispettare. Forse non commetterlo significa cadere nella trappola della norma o del buon senso che rincitrulliscono»¹⁵.

Alle cinque del pomeriggio sono in piena depressione: è forse, questo stato, un orologio del vivere che segna le “ore morte”, che racchiudono sotto il letargo apparente tutte le “novità” intellettuali apprese da poco, e che necessitano di questa pausa assoluta per decantare, filtrare, interiorizzare, discernere, nutrire l'intelligenza? Come la terra, che proprio durante il letargo invernale (ancora più sano se c'è la neve) assorbe le foglie marce e le bacche, per poi nutrirse ne a sazietà e rifiorire? Che questo stato sia l'inevitabile condizione di una *mente in progress*? Tutto è possibile, ma dà dolore [...] È così, anche quello che chiamiamo dolore fa parte delle vicende della vita; e se, come “fanciullini viziati” dall'utopia del non-dolore sempre e a tutti i costi non riusciamo ad ascoltare l'insegnamento della pena, della malinconia del tragico, non siamo degni di vivere, come persone intendo, e tanto vale ruzzolare nell'ingordigia e nel non-pensiero¹⁶.

La rivoluzione culturale parte da una interiore crescita personale che affronta il dolore, la rinuncia ad ogni attaccamento e la morte per...*potere rinascere*. E coincide con la rinascita, non con la distruzione del vecchio. Nei diari Goliarda ribadisce di non voler cadere nei trabocchetti della disperazione, autodistruzione «dolorismo donnesco e “poetale” [...] se qualche volta ho taciuto più di quanto dovevo (potevo scrivere trenta volumi!) è perché sentivo la mia penna sgretolarsi nel male etico del dolorismo a tutti i costi»¹⁷.

Goliarda è stata una scrittrice che (chiamando noi in causa *Writing a woman's life* di Carolyn G. Heilburn) ha avuto il coraggio di *essere una donna ambigua*, come ho dimostrato in un precedente contributo¹⁸. Lo è stata proprio nel tema a lei più caro: la libertà da ogni genere di attaccamento.

Nonostante in *L'arte della gioia* la protagonista uccida per tre volte la madre (che evocano anche la madre reale dell'autrice), nonostante Goliarda sostenga che “condizione per crescere” sia lottare con le imposizioni ricevute fin dall'infanzia dai propri genitori, che è *necessario* uccidere, lei non riesce ad uccidere mai la sua propria madre, neanche simbolicamente. Riflettendo sull'insaziabile tendenza inconscia della madre a trattenere a sé il/la figlio/a e insistendo sulla importanza del compito del figlio/a a combatterla per sradicarsi e divenire una persona autonoma, Goliarda svela uno dei punti chiave della sua opera (lo stare sia in profondità che al margine) e della rivoluzione culturale di cui è portatrice:

Per essere chiara con me stessa, dopo aver appuntato la storia analitica della madre dovrei dare l'esempio di fatti che chiamiamo *veri*, ma che sono solo il testo, come si dice in teatro, essendo invece la vita tutta un *sottotesto* da scandagliare. Ed è proprio essere divenuta cosciente

15 Ivi, p. 185; p. 79; p. 153; p. 138.

16 Ivi, settembre 1989, pp.185-186.

17 Questo brano è datato 3/2/1989 e si trova nei manoscritti inediti dai diari da me letti per scrivere la biografia.

18 G. Providenti, *L'opera di Goliarda Sapienza tra ambivalenza e ambizione*, in *Quel sogno d'essere*, cit., pp. 289-302.

(grazie a Freud) di almeno un piano di lettura di questo *sottotesto* che mi impedisce di essere una romanziera verista o libera o di fantasia, insomma di quelle che spensieratamente possono raccontare i fatti così come si sono svolti, credendoci¹⁹.

Impossibile dire qualsiasi cosa su Goliarda Sapienza, anche citandola, senza che lei stessa ci avverta che quella cosa lì però non è detto che sia vera, non ci crede nemmeno lei. Per questa ragione ogni tipo di parola conclusiva risulta impossibile. A meno che non si accetti di correre il rischio di poter fraintendere tutto di lei.

I diari di Goliarda sono pieni delle paure, insicurezze e conflitti emotivi che contraddistinguono la vita interiore di ognuno/a di noi. Ma vi è possibile trovare anche tentativi di descrizione di se stessa, come quando, nel febbraio 1979, riferendosi a Virginia Woolf scrive:

Ha pagato il suo osare entrare tra i grandi senza tradire il suo essere donna. Spero di farlo anche io con il tempo. Quante donne compresa mia madre hanno pagato questo prezzo per potere essere diverse, “avere un destino” (non di successo, ma profondo). [...] sappiamo tutti cosa significhi la parola “disertare”, sia per la donna che per l’uomo. In quanto a me, probabilmente non diventerò mai pazza, ma disertrice mi sento già oggi²⁰.

19 G. Sapienza, *Il vizio di parlare con me stessa*, cit., ottobre 1989, p. 208.

20 Ivi, febbraio 1979, p. 86-87.



A cura di Francesco Ferretti

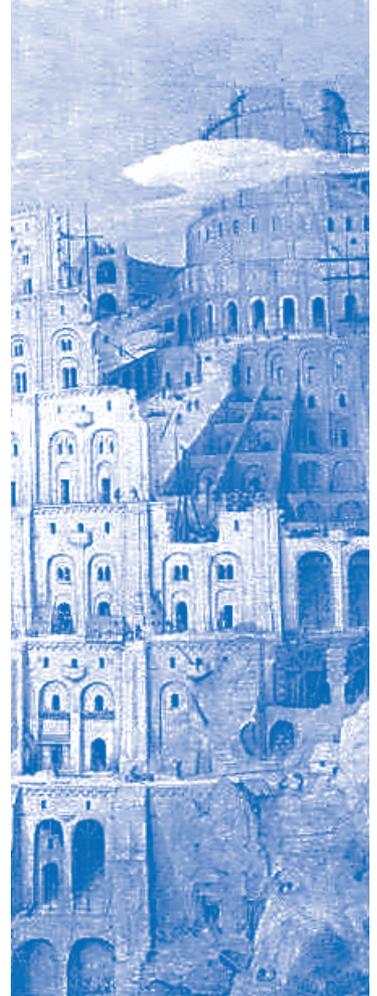
...psichiatria

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.

Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

- Franco Manti

*La salute come diritto fondamentale
Riflessioni sulla psichiatria penitenziale*



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  **Filosofia e...**
-  Immagini e Filosofia
-  Giardino di B@bel
-  Ai margini del giorno
-  Libri ed eventi



Franco Manti

LA SALUTE COME DIRITTO FONDAMENTALE Riflessioni sulla psichiatria penitenziaria

1. *Ben-essere e carcere: un binomio impossibile?*

L'OMS ha definito, nel *Preambolo all'Atto Costitutivo* del 1946, e poi nella *Carta di Ottawa* del 1980, la salute come "stato di completo benessere fisico, psichico e sociale e non semplice assenza di malattia". La salute si configura, così, come bene primario e, dunque, come diritto fondamentale. In assenza o carenza di salute lo stesso esercizio di altri diritti può essere non agibile o, quanto meno, problematico

La condizione del detenuto sembra collidere, di per sé, con tale definizione. Il carcere, infatti, si configura come "mondo altro" e le sue mura di cinta assumono, anche, un potente significato simbolico. In questo mondo della separazione dalla normale esistenza, nel quale l'individuo è, in buona parte, privato di un diritto fondamentale quale quello alla libertà, emerge, con forza, il problema dell'identità, del riconoscimento e dell'autoriconoscimento. Se gruppi di persone o l'intera società riflettono un'immagine che sminuisce o umilia, un'immagine condivisa connotata da giudizi di valore negativi, se il riconoscimento si trasforma in disconoscimento o misconoscimento, allora i danni che ne derivano possono essere veramente gravi. In particolare, il rischio che, forse più di ogni altro, corre il detenuto è quello di essere confinato in un modo di vita tanto limitato e impoverito da non consentirgli di rompere il cerchio dell'autoreferenzialità verso un mondo, quello del carcere, l'uscire dal quale può, per quanto paradossale possa sembrare, essere percepito in termini traumatici.

Quanto detto, si presenta tanto più rilevante quando si consideri come i limiti posti al detenuto nei suoi rapporti con l'esterno, con la famiglia, gli affetti, il lavoro ecc., incidano sulla sua condizione configurando la detenzione come estraneazione dal mondo del corpo e della mente, in altri termini, come alienazione. Le condizioni ambientali fisiche e i rapporti umani propri del mondo altro del carcere possono avere effetti particolarmente negativi a livello psichico e, insieme, procurare effetti dannosi a livello organico anche attraverso la somatizzazione.

La carcerazione, proprio in quanto determina una condizione biografica limitante il benessere degli individui, costituisce un fattore patogeno che può condurre a condizioni patologiche croniche a livello psichico. In letteratura, si evidenzia come sussista una vera e propria sindrome, la "prisonizzazione", e come essa non sia, di per sé, collegata alla durata della reclusione. Tale sindrome ha a che fare con la destrutturazione della personalità del detenuto indotta, oltre che dalle particolari regole e condizioni ambientali del carcere, dalla privazio-

ne di componenti essenziali per l'espressione della sua individualità: la famiglia, il lavoro, le amicizie, lo svago. Quanto detto mi sembra faccia emergere alcune questioni sulle quali ritengo ci si debba soffermare: 1) le implicazioni e i problemi connessi alla definizione della salute come diritto fondamentale; 2) le implicazioni della concezione della salute come benessere per le pratiche di trattamento in ambito penitenziario; 3) la funzione della psichiatria penitenziaria e le connesse questioni etico-professionali in considerazione dei punti 1) e 2).

L'idea che quello alla salute sia un diritto fondamentale ha una storia secolare. Già nel sec. XVII venne sottolineata la necessità, pena gravi fraintendimenti, di non considerarlo, come del resto gli altri diritti naturali, separatamente, ma in relazione di reciprocità¹. Se si prescinde da tale reciprocità, si corre il rischio che lo Stato, avendo il dovere di garantire il diritto alla salute, ricorra a strumenti coercitivi per imporlo secondo un particolare modello. Fatti salvi casi che comportano rischi per l'intera popolazione e per i quali si possa configurare l'emanazione di leggi *ad hoc* (come, ad es, previsto anche dall'art. 32 della Costituzione italiana)² si verrebbe a configurare la possibilità di un intervento lesivo di un altro fondamentale diritto quello alla libertà. L'art. 32 della suddetta Costituzione deve, infatti, essere correlato all'art. 13 che sancisce l'inviolabilità della libertà personale. I dibattiti e le leggi concernenti la libertà di scelta del medico curante, il consenso informato, la libertà di scelta terapeutica, la libertà di rifiuto delle cure, ecc., mostrano come i due diritti vadano correlati sia per quanto riguarda i singoli, sia per le loro implicazioni sociali. Nelle condizioni di restrizione della libertà individuale proprie degli istituti penitenziari, nelle quali il detenuto non può scegliere il professionista cui rivolgersi, il rischio di una sorta di "salute obbligata" "nell'interesse sociale"³, secondo modelli imposti e non discussi è, evidentemente, molto forte. L'ambiguità del ruolo assolto dalla medicina e, più specificamente, dalla psichiatria penitenziaria, data la convivenza del mandato clinico con quello di difesa sociale, rendono difficile la promozione e la conduzione di quella relazione fiduciaria che dovrebbe essere alla base delle relazioni terapeutiche e di pratiche quali il contratto terapeutico o l'alleanza terapeutica⁴.

Quanto al punto 2), la concezione della salute come stato di ben-essere dovrebbe comportare, se si vuole essere conseguenti, una gestione della sanità penitenziaria interna (o, quanto meno, strettamente correlata) con il trattamento, con la sua dimensione educativa e con la sua finalizzazione al recupero e reinserimento sociale del detenuto in ottemperanza all'art. 27 della Costituzione e all'art. 2 del DPR 431/'76. Il trattamento dovrebbe concernere, fra l'altro, la cura di sé, il rapporto con la società, l'assunzione di responsabilità individuale e sociale rispetto ai comportamenti a cominciare da quelli relativi alla salute e, dunque, al

1 Cfr. J. Locke, *Two Treatises on Government*, II, II, § 6 from *The Works of John Locke. A New Edition, Corrected.*, printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son, London 1823, p. 107.

2 La Costituzione specifica, sempre all'art. 32: «La legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana».

3 Il riferimento all'"interesse sociale" è previsto dall'art. 32 della Costituzione

4 Cfr. G. Ponti/I. Merzagora, *Psichiatria e giustizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1993, p. 179. Su contratto terapeutico e alleanza terapeutica e sulla possibile integrazione dell'uno nell'altra, cfr. F. Manti, *Clinical governance: l'organizzazione della sanità a sostegno della qualità della vita*, in L. Battaglia/I. Carpanelli e G. Tuveri (a cura di), *L'etica della cura in oncologia*, Carocci, Roma 2010, pp. 135 – 137e Id., *Il contratto e la cura*, in «Antropos&iatria», Anno 11, n. 3, novembre 2007, pp. 28–40.

benessere psico-fisico. Venendo al punto 3), va sottolineato come l'idea di salute di cui al 2), ponga alcune problematicità non indifferenti a livello etico-professionale. Se si prende in considerazione la figura professionale dello psichiatra penitenziario, le ambiguità di cui si è parlato al punto 1) appaiono ulteriormente accentuate. La concezione della salute come benessere implica, infatti, un passaggio, nel rapporto fra medico e detenuto, dalla *cure* alla *care* che è tanto più significativo in ambito psichiatrico. Com'è possibile costruire, insieme al detenuto, una relazione di cura (*care*) quando lo psichiatra ha il compito di fornire informazioni alla magistratura o all'amministrazione penitenziaria finalizzate, ad es., a valutare le probabilità di recidiva, l'idoneità a fruire di benefici o permessi, la possibilità di ottenere misure alternative, ecc.? Il rischio della dissimulazione, del conformismo di facciata, di strumentalizzazione, da parte del detenuto, è una realtà che rende davvero difficile (secondo alcuni, impossibile) la costruzione di una relazione fiduciaria e di cura. D'altra parte, il circoscrivere la funzione dello psichiatra penitenziario alla pura e semplice erogazione di una prestazione professionale esclusivamente tecnico-terapeutica (ossia di *cure*) non pare adeguata a quanto richiesto dalla concezione della salute come benessere. In che senso e fino a che punto il compito dello psichiatra penitenziario può essere circoscritto alla cura dei detenuti a prescindere dal trattamento rieducativo? E, ancora, quest'ultimo rientra nelle attribuzioni professionali dello psichiatra penitenziario o attiene alla sfera di una sua libera scelta dettata da motivazioni etiche? Prima di tentare l'esplorazione di una qualche "via" che consenta di uscire dall'*émpasse*, vorrei affrontare il tema del rapporto fra etica e sistema penitenziario.

2. Il (quasi) silenzio dell'etica

Le questioni etiche generali e quelle etico professionali poste dal sistema penitenziario occupano uno spazio assai limitato, per non dire pressoché nullo, nella riflessione dei filosofi morali. Probabilmente ha inciso e incide la propensione a considerare il carcere qualcosa di marginale e, fundamentalmente, extra sociale dove i rapporti sono regolati, esclusivamente o quasi, dalle relazioni gerarchiche e da regole delimitanti diritti e doveri di per sé chiare e imprescindibili, considerata la particolare condizione del carcerato. Credo che abbia influito, riguardo a questa assenza, la considerazione della pena principalmente dalla punto di vista della giustizia retributiva e della sicurezza sociale. Csicché, una volta stabilito che in carcere va salvaguardata la dignità della persona e vanno tutelate alcune libertà quali quella religiosa e quella di opinione, sembra che non vi sia molto da dire. Del resto, anche quanti operano nelle carceri mostrano, spesso, la tendenza ad "appiattare" l'etica sulla deontologia riducendola, così, a una serie di regole di comportamento, tutto sommato, abbastanza ovvie. Ciò non favorisce, di certo, il fiorire della ricerca in campo morale e lo sviluppo della competenza etica di quanti lavorano negli istituti penitenziari. Discorso analogo può valere per lo specifico dell'etica in medicina penitenziaria e nei suoi vari ambiti. L'idea del carcere quale istituzione totale e luogo d'espiazione, le gravi carenze strutturali di molti penitenziari contribuiscono a rendere problematica la pratica trattamentale rieducativa e difficile pensare a una relazione fra tale pratica e una gestione non *routinaria* della salute nell'accezione dell'OMS. Il carcere, infatti, esclude (spesso, nell'immaginario collettivo, addirittura, dovrebbe escludere) "per definizione" il ben-essere.

Un'eccezione alla situazione di cui s'è detto è costituita da alcuni documenti redatti da organi consultivi dei governi come quelli del C.N.B. italiano e del Comité Consultatif National d'Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé francese⁵.

Con la *Dichiarazione sul problema penitenziario* del 17/01/2003, il C.N.B. ha posto, parzialmente, fine al silenzio dell'etica sulle questioni penitenziarie. Dico parzialmente poiché il documento è una stringata dichiarazione e non un articolato parere come avviene per altre materie di rilevanza bioetica. Anche nei contenuti la *Dichiarazione* appare piuttosto generica. Dopo aver riscontrato lo stato di grave disagio e le carenze logistiche, organizzative e finanziarie, corredate dal dato inquietante per cui il tasso di suicidi in carcere è di “quasi venti volte superiore al tasso nazionale” e le condotte autolesionistiche sono “un numero impressionante”, il documento afferma come la garanzia immediata della salute dei reclusi appaia messa in discussione. Alla luce di tale analisi vengono, in conclusione, sottolineati i seguenti aspetti:

1. la tutela della salute in carcere è un «preciso dovere morale oltre che giuridico dei pubblici poteri»;
2. la detenzione non implica «una compromissione dei diritti umani fondamentali che ecceda quanto strettamente connesso al provvedimento applicato»;
3. la necessità impellente di provvedimenti dettati dall'esigenza di salvaguardare la salute in considerazione del sovraffollamento delle carceri;
4. L'auspicio di un «approfondimento finalizzato all'introduzione di pene principali non detentive, finora assenti – tranne ciò che riguarda lo spazio molto modesto della mera pena pecuniaria e taluni provvedimenti dei giudici speciali – dall'ordinamento giuridico italiano».

La rilevanza della *Dichiarazione* del C.N.B., sta, a mio avviso, soprattutto, nell'aver squarciato il velo di silenzio che avvolge le questioni morali concernenti il carcere. Essa però, tranne forse per l'affermazione della tutela della salute in carcere quale dovere morale dei pubblici poteri, non va oltre la genericità. I quattro punti di cui sopra sono, infatti, assolutamente condivisibili, ma non tali da entrare nel merito di una nuova gestione della questione salute all'interno dei penitenziari. A distanza di quasi dieci anni, i punti di cui sopra restano drammaticamente attuali. Forse iniziative limitate, ma pragmaticamente più operative, come l'istituzione, presso le carceri, di comitati etici avrebbero avuto maggiore possibilità di successo. La discussione di casi eclatanti, le consulenze e le proposte che potrebbero essere elaborate da comitati etici qualificati sarebbero, certamente, rilevanti nel contribuire a creare condizioni contestuali, materiali e psicologiche migliori per l'affermarsi di una più decente qualità della vita in carcere.

Il secondo documento del C.N.B., concernente il sistema penitenziario, è datato 2010 e prende in considerazione il fenomeno grave e preoccupante del suicidio. Il titolo preciso è: *Il suicidio in carcere. Orientamenti bioetici*. Il C.N.B. evidenzia come l'alto tasso di suicidi negli istituti penitenziari sia un problema di considerevole rilevanza etica e sociale. Vengono segnalati, quali fattori incidenti, condizioni di marcato sovraffollamento degli istituti e di elevato ricorso alla incarcerazione. Il documento, pur considerando il suicidio un atto attinente alla responsabilità individuale, sottolinea anche la responsabilità sociale sotto due aspetti: 1)

5 È in fase di avanzata elaborazione, presso il Consiglio di Europa, il *Codice Etico per chi lavora in carcere*.

l'impegno a rimuovere tutte quelle situazioni legate alla detenzione che, al di là del disagio insopprimibile della perdita della libertà, possano favorire o far precipitare la decisione di togliersi la vita; 2) la necessità di prestare la dovuta attenzione alla particolare vulnerabilità bio-psico-sociale dei detenuti. Da tale responsabilità sociale deriva un dovere morale: «garantire un ambiente carcerario che rispetti le persone e lasci aperta una prospettiva di speranza e un orizzonte di sviluppo della soggettività in un percorso di reintegrazione sociale» e, prima ancora, la necessità di riconsiderare criticamente le politiche penali che hanno causato il sovraffollamento nelle carceri in quanto si pongono direttamente in contrasto col principio di umanità delle pene. Il C.N.B., rileva inoltre come, in molti casi, esista una contraddizione fra l'esercizio di diritti che la detenzione non sospende (quello alla salute, alla risocializzazione e a scontare una pena che non mortifichi la dignità umana) e una pratica di detenzione che costringe le persone alla regressione, all'assenza di scopo, in certi casi perfino a subire violenza. Alla luce di queste considerazioni, il C.N.B. raccomanda alle autorità competenti la predisposizione di un piano d'azione nazionale per la prevenzione dei suicidi in carcere coerente con le linee indicate dagli organismi europei. In particolare, dovrebbero essere indicati gli indirizzi:

- per lo sviluppo di un sistema delle pene più aderente ai principi costituzionali (nuove normative per l'introduzione di pene principali non detentive e l'applicazione piena delle norme già esistenti che permettono alternative al carcere, come quelle per i tossicodipendenti);
- per una maggiore trasparenza delle regole interne al carcere e per una maggiore personalizzazione del trattamento, contrastando le pratiche “deresponsabilizzanti” e “infantilizzanti” che riducono all'impotenza e umiliano le persone detenute;
- per una prevenzione specifica non tanto rivolta alla selezione dei soggetti a rischio suicidario, quanto alla tempestiva individuazione e intervento sulle situazioni a rischio in grado di travalicare la “soglia di resistenza” delle persone (quali l'impatto psicologico dell'arresto, il trauma dell'incarcerazione etc.);
- per lo sviluppo del monitoraggio e della ricerca intorno al fenomeno e per la formazione specifica degli operatori a partire dall'esame dei singoli casi di suicidio.

Pur essendo dedicato all'emergenza suicidi (particolarmente accentuata dal 2009), il documento del C.N.B. sottolinea alcune questioni di carattere generale e relative all'effettiva possibilità della pratica del diritto alla salute nelle carceri. Il fenomeno dei suicidi è, infatti, la dimostrazione drammatica ed estrema di una condizione di grave malessere indotta e/o rafforzata da situazioni strutturali, ma anche da carenze di formazione adeguata e di approccio da parte di figure professionali operanti negli istituti penitenziari, oltre che di monitoraggio, verifica e valutazione (non burocratiche, ma effettive) della congruità, efficacia ed efficienza di gestione. Come rileva il C.N.B., in queste condizioni è, quanto meno, problematico il rispetto del diritto alla salute, aggiungo perfino nella sua accezione più limitativa. L'idea che il diritto alla salute concerna il ben-essere (ossia lo stare bene, non in senso astratto, ma nelle condizioni di contesto) rischia non solo di apparire ai più, ma di essere effettivamente un'utopia.

A questo proposito, vorrei soffermarmi sul secondo e sul terzo degli indirizzi proposti dal C.N.B. Una maggiore trasparenza delle regole e il contrasto a determinate pratiche, ma anche modalità di rapporto più personalizzato possono essere attuate, almeno in parte, anche in situazioni di contesto sfavorevoli. Non si tratta, si badi bene, di richiedere azioni pura-

mente volontaristiche a singoli operatori, quanto la disponibilità, a partire dalla realtà data, a costruire un effettivo intervento coordinato e di “*équipe*”, nella consapevolezza che, nel rispetto delle norme e dei ruoli, tutte le professionalità coinvolte nella gestione e nel governo del sistema penitenziario possono (e dovrebbero) dare un contributo per migliorare le condizioni di vita e il benessere dei detenuti. Stesso discorso vale per la prevenzione dove risulta strategica l’osservazione. Essa non va intesa soltanto in senso clinico e specialistico, quanto in termini più generali. Risulta evidente quanto, all’osservazione, possano dare un contributo, se opportunamente formate, figure che sono quotidianamente a stretto contatto con i detenuti come gli agenti di polizia penitenziaria (cui, fra l’altro l’art. 5 comma 2. della legge 395/1990, riconosce compiti relativi a osservazione, trattamento, risocializzazione e non meramente di custodia), oltre che gli educatori, gli infermieri, ecc.

In breve, con queste considerazioni intendo evidenziare come fattori rilevanti: 1) la strategicità del lavoro d’*équipe*; 2) la funzione fondamentale dell’osservazione e, in base ad essa, di un’adeguata fase di accoglienza dei detenuti quali condizioni per un effettiva pratica del diritto alla salute; 3) l’assunzione di responsabilità morale (e, insieme, sociale) nell’operare per il meglio nei contesti in cui si lavora evitando di delegare ad altri (Stato, Amministrazione penitenziaria, operatori, ecc.) tali responsabilità; 4) la proattività etica e operativa nella progettazione e gestione di interventi migliorativi e finalizzati al benessere dei detenuti, ma anche di tutti coloro che lavorano negli istituti penitenziari. Quest’ultimo punto merita un’ulteriore specificazione. Quando parliamo di diritto alla salute, in ambito penitenziario, siamo soliti pensare ai detenuti. In realtà, si tratta, se ci si limita ad essa, di una prospettiva parziale. L’effettivo esercizio del diritto alla salute riguarda tutti gli operatori e, segnatamente, quelle categorie, come gli agenti di polizia penitenziaria, più esposte al *burnout*. La prospettiva su cui lavorare dovrebbe essere, perciò, quella di garantire migliori condizioni di benessere per tutti. Va da sé che situazioni di maggior vivibilità e di migliore qualità della vita dei detenuti possono concorrere, in maniera rilevante, a determinare un contesto più positivo. Ciò vale anche, per così dire, in senso inverso. Il livello di benessere degli operatori incide nella determinazione di condizioni ambientali e di relazioni più favorevoli ad elevare quello dei detenuti.

A differenza di quelli del C.N.B. italiano, il documento del Comité Consultatif National d’Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé titolato *La santé et la médecine en prison*⁶, ha carattere generale e parte dalla considerazione secondo la quale la salute nelle carceri costituisce un problema cruciale poiché queste ultime sono una realtà nella quale ci si ammala e si muore. Per questo, nonostante le leggi in vigore, la protezione della salute continua a essere un problema etico rilevante. In particolare, il documento si sofferma su due aspetti che incidono negativamente sul diritto alla salute in carcere: la scarsa preparazione professionale, ma anche la svalorizzazione e l’ambiguità dei ruoli di sorveglianti⁷, medici,

6 Cfr. Comité Consultatif National d’Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé, *La santé et la médecine en prison*, Avis n° 94, Paris 2006.

7 Rispetto ai sorveglianti, il documento afferma: «Chargé d’assurer la sécurité et d’appliquer les mesures disciplinaires, de pratiquer des fouilles humiliantes sur des prisonniers nus, de participer à la protection de la santé et à l’accès aux soins, et de jouer un rôle dans la réinsertion, le plus souvent sans formation adéquate et sans consignes claires sur ces différentes fonctions, confronté à la « folie » d’un grand nombre de détenus, souvent méprisé par la société, le surveillant est placé dans une situation de

infermieri, assistenti sociali; il non rispetto del diritto alla salute come aspetto specifico di un più generale mancato rispetto per la dignità del detenuto:

Les détenus, n'ayant été juridiquement privé que de leur droit d'aller et venir librement, doivent pouvoir accéder aux autres droits fondamentaux qui leur sont, comme à chacun, reconnus par la loi, notamment en matière de protection de la santé, comme l'accès aux soins palliatifs et l'égalité des droits et chances pour les personnes handicapées⁸.

Un paragrafo a sè è dedicato ai disturbi psichiatrici.

3. La cura e le sue fasi. Implicazioni per la psichiatria penitenziaria

Joan Tronto afferma che la cura è una specie di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro “mondo” in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile⁹. Risulta perciò evidente il nesso sussistente fra cura e ben-essere. Tale nesso appare ancor più chiaro se si analizza l'idea stessa di *care*. Quali sono i suoi caratteri distintivi? In breve, possiamo individuarne due: 1) il rivolgersi a qualcosa di altro da sé; 2) il condurre a un qualche tipo di azione. Il punto 1) comporta l'assunzione e il riconoscimento dell'alterità come fattore fondamentale dal quale originare pratiche di cura. Ciò significa che è necessario un approccio biografico (storico-narrativo) e attento ai contesti nei quali si attuano percorsi di cura. Ne consegue che ognuno di questi percorsi richiede una sua specificità e che non sono possibili approcci *standardizzati*. Alla luce di queste considerazioni la coniugazione di cura e diritti richiede un intervento individualizzato che, utilizzando “strumenti” di classificazione proposti dall'OMS, quali ad es., all'ICF¹⁰, risponda a bisogni obiettivi ed individui modalità, tempi, criteri di verifica e valutazione del processo posto in atto e dei suoi esiti. Ho fatto riferimento, seppur a mo' d'esempio, all'ICF, poiché, a mio avviso, è lo “strumento” che meglio riflette la concezione della salute come ben-essere e, insieme, una visione etico-sociale, orientata a un approccio più consapevole e responsabile sia sul piano individuale che delle istituzioni alla salute.

Il punto 2) evidenzia come la cura implichi il prendersi cura poiché essa ha carattere emi-

confusion et de perte de repères sur le sens même de son métier».

8 Ivi, p. 36

9 Cfr. J. Tronto, *Confini morali*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, p. 118.

10 *International Classification of Functioning, Disability and Health (Classificazione Internazionale del Funzionamento, Disabilità e Salute)*. L'ICF ha come scopo descrivere lo stato di salute delle persone in relazione ai loro ambiti esistenziali (sociale, familiare, lavorativo) al fine di cogliere le difficoltà che nel contesto socio-culturale di riferimento possono causare disabilità. La descrizione riguarda, pertanto, le situazioni di vita quotidiana in relazione al loro contesto ambientale e pone al centro la biografia delle persone e si avvale di un linguaggio *standard* ed unificato per evitare fraintendimenti semantici e facilitare la comunicazione in tutto il mondo. Il principale aspetto innovativo consiste nell'analizzare la condizione di salute in termini positivi e non, come in precedenza, a partire da malattie, menomazioni, handicap. Inoltre, la classificazione ICF, ponendo in correlazione salute e contesto di vita, definisce la disabilità come condizione di salute in un ambiente sfavorevole. Ne consegue una visione della cura non soltanto terapeutica, ma come individuazione e pratica di azioni e attività atte a migliorare la qualità della vita ossia il ben-essere delle persone.

nentemente pratico-operativo. In altri termini, la cura è interna al suo esercizio e, per quanto riguarda il tema che qui stiamo affondando, essa si pone come pratica capace di potenziare il riconoscimento dei diritti che, altrimenti, come si è visto, rischia di essere eccessivamente formale e, comunque, poco sensibile alle biografie e ai contesti. Sotto questo aspetto, la costruzione di un *setting* adeguato è un'“azione” certamente fondamentale, ma anche tale da consentire di coniugare le istanze proprie dell'etica dei diritti con quelle dell'etica della cura. Tale costruzione si configura, infatti, come risposta, non banale, a quanto richiede il riconoscimento e la pratica effettiva del diritto alla salute e, insieme, a bisogni biografici e contestuali caratteri della cura propongono quattro implicazioni: 1.1. Ascolto; 1.2. Comprensione empatica; 1.3. Consapevolezza della vulnerabilità come condizione umana e di tutti i viventi; 1.4. Sollecitudine. Tali implicazioni sono fra loro collegate tanto che potremmo considerare come componenti di un anello ricorsivo. Più specificamente, l'ascolto (comprensivo dell'osservazione anche dei linguaggi non verbali) è imprescindibile quale base per risposte adeguate ai bisogni; la comprensione empatica consente d'interpretare il “non detto” a partire dalla condizione dell'interlocutore; la consapevolezza della vulnerabilità aiuta e potenzia la comprensione empatica e, pur nel doveroso rispetto dei ruoli, riduce le asimmetrie e comporta il fare i conti anche con i limiti, le problematicità, l'incertezza e l'esposizione al rischio delle pratiche di cura; la sollecitudine, come principio fondamentale dell'etica della cura, comporta una disponibilità e capacità d'intervento che, non solo è rispettoso dei diritti in termini formali, ma li sostanzia con risposte ai bisogni emergenti e non sempre e necessariamente materiali e quantitativi. La sollecitudine interviene su povertà e mancanze immateriali quali la solitudine, il bisogno di dialogare, l'affettività, il senso di emarginazione, ecc.. Si tratta di interventi fondamentali per l'effettivo ben-essere delle persone.

I caratteri propri della cura e il suo porsi quale potenziamento e pratica effettiva dei diritti e, in particolare del diritto alla salute come ben-essere, consentono di comprendere quanto essa sia strettamente connessa con il punto di vista morale per il quale dovremmo agire per il bene degli altri, in quanto tale, indipendentemente da interessi e vantaggi che ne possiamo ricavare. Ciò vale anche quando si espleta una professione, poiché il punto di vista morale richiede un'assunzione di responsabilità che riguarda il rapporto fra doveri (a cominciare da quelli deontologico-professionali) e valutazione delle conseguenze prevedibili per chi decide e per coloro che sono coinvolti direttamente o indirettamente dalle decisioni. Questo aspetto è tanto più rilevante quando si lavora all'interno di strutture organizzate.

Va, inoltre, sottolineato come la cura si connoti per la sua dimensione sociale e, in senso lato, politico. Sarebbe, infatti, riduttivo concepire la relazione di cura e il prendersi cura come esito di una buona disposizione o sensibilità individuale e come una forma di rapporto privato e “diadico”. La cura si pratica all'interno di istituzioni con organizzazioni complesse; gli operatori devono tenere conto delle risorse umane ed economiche disponibili, di principi di equa distribuzione delle stesse e se necessario di equo risparmio; la costruzione del *setting* e l'intera relazione di cura, con le attività e i processi che le sono propri, non possono prescindere dal contesto nel quale hanno luogo. La stessa dimensione emotiva insita nelle pratiche di cura è, a sua volta, condizionata e condizionante il contesto e le relazioni fra i destinatari delle cure e tutti coloro che, a vario titolo, ne sono coinvolti. E, ancora, se è vero che la cura è sia una pratica che una disposizione (nel senso di disporsi ed essere disponibili a) né l'una né l'altra avvengono “nel deserto”, ma originano e hanno un'azione *feedback* sull'intera rete

di relazioni e sull'organizzazione del contesto nel quale esse hanno luogo.

Un processo di cura, capace di coniugare le istanze proprie dell'etica dei diritti e quelle dell'etica della cura, può essere, schematicamente, articolato in quattro fasi¹¹. Vediamole in dettaglio.

3. 1. *L'interessarsi a (caring about)*

A. *Comporta il riconoscimento che la cura è necessaria*, il che non è per nulla scontato. Un'attenta analisi e l'utilizzo di "strumenti" come l'ICF consentono di far sì che i bisogni vengano identificati nella loro effettività e che si evitino accondiscendenze improprie e fuorvianti alle richieste di pazienti o di loro familiari.

B. *Implica la percezione dell'esistenza di un bisogno* e della sua effettiva consistenza e, qualora si constatasse che tale bisogno è fittizio, la ricerca delle ragioni per cui viene posto e la valutazione sul da farsi.

C. *Implica la valutazione che un bisogno dovrebbe essere soddisfatto* individuando anche processi e modalità attraverso le quali soddisfarlo. Soddisfare un bisogno non è soltanto venire benevolmente incontro a un'esigenza più o meno fondata, ma mettere in atto un processo che coinvolge istituzioni, modalità organizzative dei servizi, risorse umane ed economiche, conoscenze, capacità e competenze professionali. La valutazione è perciò essenziale e, nelle strutture organizzate, di norma, coinvolge una pluralità di soggetti e professionalità.

D. *Richiede, spesso, la comprensione empatica*. Molte persone non sono in grado, date le loro condizioni, di esprimere verbalmente e con chiarezza ciò di cui hanno bisogno. La comprensione empatica se opportunamente gestita è fondamentale non solo per rispondere, ma anche per prevenire bisogni e, quindi, evitare o limitare disagi al destinatario dell'azione di cura e dispendio di risorse umane ed economiche.

Nello specifico della medicina e della psichiatria penitenziaria questa fase del processo di cura evidenzia la strategicità dell'osservazione (punto A) e, a partire da questa, della valutazione dell'effettiva sussistenza di un bisogno e non della simulazione strumentale dello stesso da parte del detenuto (punto B), inoltre un detenuto può avanzare bisogni reali, richiesta di benefici, permessi ecc., ma che, per ragioni di sicurezza o anche educative, non possono essere soddisfatti. In tal caso, all'interno di una relazione di cura, nei modi e nelle forme opportune, si è tenuti a darne ragione. Diversamente, la sensazione di essere vittima di una qualche ingiustizia, da parte del detenuto, finirà per rendere non agibile il processo di cura. Per questo, la comprensione empatica (punto D) è fondamentale, per tutti gli operatori, ma in particolare, visto il suo mandato, per lo psichiatra penitenziario. L'impostare un rapporto con il detenuto a partire dall'*interessarsi a* costituisce una buona base per non cadere in una gestione puramente burocratica e paralizzante che costituisce un ostacolo (ancora troppo presente nel sistema penitenziario) all'attività di trattamento finalizzata al suo reinserimento sociale. Diversamente, hanno ragione quanti affermano che l'attività di osservazione è inutile e, al più, serve al magistrato per valutare se esistano i termini per la concessione di una misura alternativa¹².

11 Cfr. J. Tronto, *Confini morali*, cit., pp. 121-123. Faccio riferimento ai caratteri della cura individuati da Tronto ai quali ho apportato alcune modifiche e integrazioni.

12 Cfr. T. Bandini/U Gatti, *Limiti e contraddizioni dell'opera del criminologo clinico nell'attuale sistema*

3. 2. *Il prendersi cura* (taking care of caring)

A. *Comporta assunzione di responsabilità.* La questione è piuttosto complessa. In breve, si può affermare che la responsabilità mette in campo due aspetti: il *rispondere a* e il *rispondere di*. Il *rispondere a* riguarda il rapporto con il destinatario della relazione di cura che, tenendo conto di quanto relativo all'interessarsi comporta il decidere, consapevolmente, di venire incontro ai suoi bisogni e di come operare per farlo. Il *rispondere di* riguarda gli altri soggetti individuali e collettivi interessati al e dal prendersi cura. La responsabilità riguarda anche la scelta di astenersi da un'azione di cura o da alcune modalità con la quale praticarla. Va sottolineato come anche l'astensione sia moralmente impegnativa e lo sia al pari della scelta di operare. Anche l'astenersi ha, infatti, un impatto nei confronti del destinatario della cura e del contesto. Il decidere di non prendersi cura di un certo bisogno o di non seguire determinate prassi e modalità può anche configurarsi come una particolare modalità di prendersi cura evitando di accondiscendere la persona in questione rispetto a esigenze improprie, pericolose. Perciò, chi propone e attua (o decide di non attuare) un'azione di cura ne è anche socialmente responsabile e coinvolge in tale responsabilità la struttura organizzativa e le altre figure professionali impegnate, a vario titolo, nel processo di cura. Tutti sono chiamati a rispondere degli esiti del processo posto in atto o di quanto si è deciso di non attuare.

B. *Implica il riconoscimento della possibilità di agire per andare incontro a un bisogno.* Il prendersi cura non è un fare fine a se stesso. Il confrontarsi con l'effettiva possibilità di cura, con i suoi limiti, con le condizioni di contesto nelle quali dovrebbe attuarsi, costituisce un aspetto fondamentale sia sul piano etico generale che su quello dell'etica professionale. Più specificamente figure professionalmente coinvolte in una relazione di cura hanno il dovere di valutarne, a monte, condizioni e possibili esiti e di dare ragioni delle loro scelte. Il monitoraggio del processo secondo criteri precisi e leggibili consente di tenersi aggiornati circa le effettive possibilità di dare risposta a determinati bisogni

C. *Comporta la correlazione fra azione e responsabilità nel processo di cura.* Alla luce di quanto si è detto riguardo ai punti precedenti, l'azione che si pone in atto deve essere consapevole e responsabile questo per quanto possa essere forte la motivazione data dall'impatto emotivo. Nessuna azione, anche quella decisa in condizioni di emergenza, può mettere fra parentesi l'assunzione di responsabilità che essa implica. Il prendersi cura richiede, pertanto, idee ben precise sulle azioni, su cosa s'intende per responsabilità e su quali nessi sussistano fra le une e l'altra.

Rispetto al punto A) si può rilevare come lo psichiatra penitenziario sia chiamato a una complessa assunzione di responsabilità che coinvolge il detenuto (sia che si scelga di venire incontro alla sue esigenze, sia che si ritenga di non farlo, l'amministrazione penitenziaria e i SSN con le sue strutture territoriali. Più in generale, dato il mandato proprio dello psichiatra penitenziario tale responsabilità ha carattere sociale. Inoltre, va anche valutata l'effettiva possibilità di porre in atto un processo di cura (punto B), questo anche nell'interesse del detenuto cui non si devono dare illusioni. Va, a questo proposito, sottolineato come una corretta analisi delle condizioni oggettive del contesto non possa di per sé costituire una ragione per

penitenziario in «Rassegna penitenziaria e criminologica», 1-2, 1980, pp. 166-168. Per quanto datato questo saggio, a mio avviso, rimane, in buona parte attuale.

non agire. Dal punto di vista etico, fa ciò che è e ciò che dovrebbe essere, c'è il nostro poter fare, ossia, sul piano metodologico, l'idea che possiamo fare, senza nessun velleitarismo e i considerazione dei vincoli oggettivi, di meglio e di più, infatti come si evidenzia in C) l'azione di cura deve essere consapevole e responsabile.

3. 3. *Il prestare cura (care-giving)*

A. *Comporta il soddisfacimento diretto dei bisogni di cura.* Ciò significa che la relazione di cura, propriamente detta, non è delegabile. Del resto, poiché di relazione si tratta è determinante il rapporto individualizzato e fra gli individui. La sostituzione in una relazione di cura implica una ricostruzione della relazione stessa. Trattandosi di un rapporto di reciprocazione fiduciaria ed emotiva, oltre che basato su regole e doveri, il prestare cura richiede un soddisfacimento dei bisogni in prima persona.

B. *Mette in gioco la fisicità.* Questo aspetto vale, a diverso livello, per tutti gli operatori e anche per psicologi e medici. Se si tiene conto di quanto al precedente punto (A), la fisicità e le sue modalità di espressione, le posture come gli sguardi, ecc., assolvono a un funzione comunicativa che, in certi casi, non solo è importante, ma in gran parte sostitutiva di quella verbale. In ogni caso, il prestare cura comporta un impegno non solo mentale, ma anche fisico.

C. *Richiede che chi presta cura entri in contatto con i destinatari della cura.* Si tratta di un'ulteriore specificazione di quanto ai punti precedenti. Trattandosi di una relazione non basta un controllo o una valutazione esterna relativi all'andamento del processo di cura, né una supervisione dello stesso. Anche quando si hanno elementi per ritenere che tale processo evolva per il meglio e che tutti i diritti del destinatario della cura siano rigorosamente rispettati, l'azione del prestare cura comporta il contatto diretto fra quest'ultimo e chi presta cura.

Le tre specificazioni del prestare cura comportano il rapporto diretto con i destinatari della cura. Ciò è tanto più rilevante in ambito penitenziario in quanto il detenuto e, in particolare, quello affetto da patologie è nella condizione dell'utente non volontario di un servizio. Lo psichiatra penitenziario dovrebbe essere, dunque, posto nelle condizioni di relazionarsi direttamente e con continuità con il detenuto. Purtroppo, questo spesso non avviene e non avviene a partire dall'osservazione. A questo proposito va preso sul serio quanto afferma Bartolini

Come può l'esperto svolgere in modo serio e completo un'attività di osservazione (arrivando ad esprimere un parere circa la personalità di un detenuto, la possibilità che questo compia un nuovo reato, a dare parere positivo o negativo riguardo alla concessione della misura alternativa) che viene effettuata, sostanzialmente, nell'ambito di un'unica visita? Come può l'osservazione scientifica della personalità essere effettuata al di fuori di una qualsivoglia relazione, sia essa terapeutica o di altra natura? Esprimere un giudizio su di una persona, presuppone una conoscenza sufficientemente approfondita dei molteplici aspetti che la caratterizzano: non solo delle reazioni comportamentali immediate, ma anche degli elementi della sua vita passata e dei rapporti che lo legano con l'ambiente esterno¹³.

Stante questa realtà, il prestare cura, che richiede, fra l'altro, un approccio biografico, sembra, nei fatti, impossibile e lo sarebbe anche se l'osservazione, che è fondamentale per

13 M. Bartolini, <http://www.altrodiritto.unifi.it/ricerche/sanita/batolin/par4.htm>.

costruire una relazione di cura, fosse episodica. Pragmaticamente, una soluzione parziale, a fronte del verificarsi di tale condizione, è l'avvalersi delle osservazioni di tutti i soggetti interessati nel rapporto con il detenuto e, laddove possibile, la richiesta di aumentare il numero degli incontri o quello di ricovero esterno (quando se ne ravvisi la necessità).

3. 4. *Il ricevere cura (care-receiving)*

A. *Comporta il riconoscere che il destinatario della cura risponderà alla cura che riceve.* Naturalmente la risposta è relativa alla condizione del destinatario, ma, a prescindere da questa, la messa in atto di una relazione di cura ha senso se si ritiene che siano possibili, seppur minime, risposte. Ciò vale tanto più quando si mettono in gioco risorse umane ed economiche e quando si richiede un impegno delle Istituzioni.

B. *Implica criteri quantitativi e qualitativi di verifica e valutazione in itinere e finale del processo di cura.* In considerazione di quanto al punto precedente, vanno analizzate e monitorate le risposte, non solo quando si ritiene che un processo di cura o una sua specifica modalità siano giunti al termine, ma anche *in itinere* affinché, laddove necessario, si possano decidere interventi e modifiche nel processo di cura. Va, infine, sottolineato come il ricevere cura sia incluso in tale processo perché costituisce il modo che abbiamo per sapere se i bisogni di cura sono stati soddisfatti e in quale misura.

Il punto A) richiede che il processo di cura sia condiviso dal detenuto. Il suo diritto alla salute non implica l'obbligo di accettare quanto gli viene proposto. L'unica eccezione può configurarsi quando una patologia può essere pericolosa per terzi. Certamente, uno degli aspetti importanti del trattamento dovrebbe essere quello relativo all'assunzione di responsabilità, da parte del detenuto, rispetto alla propria salute. Il punto B) consente non solo di verificare gli esiti prodotti dalla relazione di cura, ma anche di valutare se il comportamento del detenuto abbia assunto caratteri conformistici a scopo strumentale.

4. *I pericoli della cura*

Le pratiche di cura, soprattutto quando non siano coniugate con l'etica dei diritti, sono esposte ad alcune criticità di cui è assolutamente necessario tenere conto. Esse, se malintese, potrebbero dare adito a due modalità relazionali eticamente non sostenibili e tali da falsare la relazione di cura. Si tratta del paternalismo e del maternalismo. Il primo può essere esercitato secondo tre forme¹⁴: il paternalismo genuino, il paternalismo autorizzato e il paternalismo non autorizzato. Il paternalismo genuino si rifà alla condizione del minore non in grado di essere pienamente consapevole delle sue scelte. In ambito medico, tale condizione è assimilabile a quella di malati non in grado di essere coscienti o pienamente tali. Il medico è legittimato ad agire (nel rispetto delle leggi e del Codice di Deontologia Professionale) perché gli viene socialmente riconosciuta una delega a farlo date le condizioni in cui versa il malato. Sul piano etico, le decisioni che egli prende dovrebbero essere orientate dalle preferenze del malato, dall'assenso che egli darebbe alle scelte, operate in sua vece, se fosse in possesso

14 Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 213-214.

delle sue facoltà e in considerazione della sua possibilità di riconoscersi in esse una volta riacquistate tali facoltà. È evidente come tale forma di paternalismo sia accettabile, ma se, e solo se, ricorrano le condizioni di cui sopra.

Il paternalismo autorizzato implica un'autorizzazione, implicita o esplicita, al medico da parte di una persona a fronte di difficoltà a orientarsi e ad assumere decisioni. È, ad esempio, il caso di un malato che di fronte a una pluralità di scelte terapeutiche possibili, decide di fidarsi dell'orientamento del medico in quanto esperto. La criticità, sul piano etico, di tale paternalismo sta nel fatto che un'eccessiva delega al medico finisce per deresponsabilizzare il malato e per non renderlo, come dovrebbe essere, parte attiva e propositiva nel processo di cura. Il rischio è quello che si sviluppi una forma di dipendenza e di riduzione degli spazi di autonomia nelle scelte di cui il medico, anche se sostenuto dalla fiducia del malato, non può non tenere conto. In sintesi, egli dovrebbe agire per favorire una maggiore responsabilizzazione di quest'ultimo. Il paternalismo non autorizzato si presenta, *prima facie*¹⁵, insostenibile sul piano etico. Esso non tiene conto, riguardo ai diritti, del principio di rispetto per l'autonomia e determina una relazione asimmetrica e autoritaria verso il malato di cui si decide il bene indipendentemente da quello che egli ritiene tale per sé. Si tratta di una degenerazione del principio di beneficiarietà che mette fra parentesi la dimensione biografica, contingente e contestuale così fondamentale per l'etica della cura.

Quanto al maternalismo esso riflette l'atteggiamento di ansia e preoccupazione della madre verso il figlio che, se riproposto in ambito clinico, costituisce una degenerazione del principio di sollecitudine. I malati in generale, come anche i detenuti, non sono, infatti, da considerarsi alla stregua di minori e una relazione impostata sull'eccesso di protezione finisce per generare dipendenza, ostacolare il rafforzamento e lo sviluppo dell'autonomia possibile e l'assunzione di responsabilità. Una delle modalità attraverso la quale, spesso, negli istituti penitenziari, si esprime la dipendenza è il conformismo strumentale.

5. Problematicità ed emergenze in psichiatria penitenziaria. Implicazioni etiche

La relazione fra psichiatra penitenziario e detenuto è particolarmente complessa. Si è già detto della duplicità e ambiguità del mandato insieme di cura e controllo sociale. Una prima questione riguarda l'equilibrio nell'analisi del detenuto. Se, da una parte, questa deve avvenire senza che entrino in campo stereotipi e pregiudizi è altrettanto vero che quanto espresso dal detenuto non può essere accettato acriticamente. I rischi di strumentalizzazione, al fine di ottenere benefici, sono ampi. In tal caso, il ricorso all'osservazione da parte di altre figure professionali può fornire utili elementi per la valutazione e per comprendere le motivazioni di "strategie" manipolative e dissimulatorie. Sul piano più eminentemente etico, va affrontata la questione del "distanziamento moralistico" nei confronti del detenuto e di tali sue

15 Asserisco *prima facie* poiché, ad es., nel caso dell'informazione, può accadere che un medico, al fine di non creare apprensione nel malato, adotti un livello di comunicazione corretto, ma non del tutto esaustivo. Pur trattandosi, a rigori, di paternalismo non autorizzato, esso confina con il paternalismo genuino poiché è ragionevole pensare che molti, per quanto riguarda la loro salute, autorizzerebbero il medico a tenere nascoste entro certi limiti informazioni che potrebbero rovinare loro la vita.

eventuali “strategie”. Credo, diversamente da quanto talvolta si pensa¹⁶, che il problema coinvolga tutte le relazioni terapeutiche e di cura, non soltanto la psichiatria. Sono, però d'accordo, nel ritenere che in psichiatria esso possa presentarsi in forme più accentuate. A questo proposito, Bartolini rileva come, nell'incontro terapeutico-psichiatrico, il confronto fra concezioni morali in conflitto ha luogo

[...] in quanto uno dei soggetti coinvolti nella relazione ha commesso un reato, ha cioè infranto delle norme che, pur in una situazione di confusione di valori com'è probabilmente quella attuale, più o meno rispecchiano le nostre concezioni su ciò che è giusto e ciò che non lo è. Anche chi ritenga di essere particolarmente anticonformista, o non voglia imporre i propri valori morali e sociali, troverà comunque dei comportamenti che non solo disapprova, ma che magari turbano profondamente il suo senso di giustizia, ed è ovvio che prima o poi lo psichiatra si trovi di fronte a soggetti che hanno messo in atto questi comportamenti. Tutto ciò non è necessariamente giusto o sbagliato, è probabilmente solo umano, si tratta di imparare a convivervi, distinguendo tra “morale” e “moralismo”. L'obiettivo ideale è, secondo Ponti, quello di trovare un giusto quanto difficile equilibrio fra i compiti valutativi, la consapevolezza del ruolo pubblico e delle conseguenze che esso comporta e la disponibilità empatica, che sola può consentire la comprensione¹⁷.

Credo che la ricerca di un equilibrio vada perseguita. Più propriamente dovremmo, forse, parlare di equilibrio riflessivo, ma questo si può tentare a condizione di chiarire un aspetto fondamentale. Nella relazione cui si riferisce il testo di cui sopra non si ha un confronto fra due concezioni della vita buona fra loro in conflitto. Ammesso e non concesso che, riferendosi a una tipologia di detenuti restia a porre seriamente in discussione (per varie motivazioni, anche patologiche) i propri comportamenti, si possa definire la loro concezione di vita una visione morale concernente il bene, ci troviamo di fronte a una concezione irragionevole. A suffragare quanto affermo, va considerato come molte persone che compiono reati siano consapevoli di porre in atto comportamenti eticamente e socialmente non tollerabili oltre che illegali. Comprendere, anche a partire dalla dimensione empatica, il perché di certi comportamenti non significa giustificarli e non stigmatizzarli sul piano morale. Questo perché, in realtà, non ci si trova di fronte a due concezioni controverse della vita buona che, se ragionevoli, trovano regole e modalità di confronto e convivenza, ma a visioni e prassi intollerabili dal punto di vista della ragionevolezza pubblica. Pertanto, se per moralismo s'intende un atteggiamento paternalistico (che è per sua natura autoritaria, deresponsabilizzante e generatore di dipendenza), la pratica di un intervento eticamente qualificato implica il venir meno del distanziamento moralistico con il mettere il detenuto di fronte alle sue responsabilità (verso se stesso e verso gli altri) e su questa base alla scelta di compiere un percorso di ridefinizione della sua identità morale.

Un'altra questione, collegata con quanto si è appena detto, e sulla quale è bene soffermarsi riguarda la neutralità¹⁸ nel rapporto fra psichiatra penitenziario e detenuto. Si tratta di un problema fondamentale poiché incide sul rispetto per l'autonomia (possibile) di scelta di quest'ultimo e dunque, sia sul diritto alla salute che sul diritto a vedersi riconosciute alcune libertà quali quella di pensiero. Lo psichiatra può, infatti, trovarsi, nell'assolvimento della

16 Cfr. G. Ponti/I. Merzagora, *Psichiatria e giustizia*, cit., p. 18.

17 M. Bartolini, *cit.*, p. 3.

18 *Ibidem*.

sua funzione di controllo sociale, a dover esprimere, in termini valutativi, pareri (scientificamente suffragati) che possono avere gravi ripercussioni sulla vita e la libertà del detenuto. In tal caso, “Senza assumere atteggiamenti preconcepiuti nei confronti del detenuto, dovranno prevalere la neutralità e l’oggettività connesse al ruolo di rappresentante di valori sociali di cui in questa fase lo psichiatra è investito”¹⁹. Quando, invece, lo psichiatra assolve alla funzione di trattamento e deve recare cura e aiuto rispetto alle ansie e alla sofferenze del detenuto sono necessarie empatia, disponibilità, alleanza terapeutica²⁰.

A questo punto, dovremmo chiederci in che senso si parla di neutralità e oggettività. Esse sono effettivamente in conflitto con pratiche quali l’alleanza terapeutica? Riguardo alla prima questione, lo psichiatra è chiamato ad anteporre criteri di giustizia ed equità socialmente riconosciuti rispetto alla sua particolare concezione della vita buona (e a quella del detenuto). Ciò non significa, come si è visto in precedenza, neutralità morale, né, di per sé, produce una contrapposizione con le pratiche di cura. La cura (*care*) implica sia comprensione empatica, fiducia e alleanza terapeutica, ma anche il non rispondere a bisogni che, in scienza e coscienza, si ritengono impropri o socialmente pericolosi e una ben precisa considerazione delle alterità e del loro eventuale conflitto. In sintesi, prendersi cura può voler dire conflitto. A differenza di altre pratiche, però, la cura non si limita a prenderne atto, a gestirlo secondo criteri formali e/o puramente giuridici. Prendersi cura significa cercare le ragioni profonde del conflitto e collaborare (senza porre in atto forme di paternalismo o maternalismo) al loro superamento. In tal modo, da una parte, si rispetta l’autonomia del detenuto che è chiamato a ricercare le ragioni di un processo di re-identificazione morale, dall’altra lo si rende protagonista attivo del prendersi cura. Ci si può prendere cura di lui se egli stesso si prende cura di sé e proietta tale prendersi cura a livello sociale. Mi sembra che, così, possano essere superati difetti e pericoli insiti del modo tradizionale d’intendere il trattamento poiché le pratiche di *care*, almeno nella concezione che propongo, presuppongono il riconoscimento dei diritti a cominciare da quelli implicati dalla libertà di pensiero e un’alleanza (anche contrattuale) fra soggetti che si riconoscono reciprocamente e instaurano un patto fiduciario.

Ne consegue che gli interventi psichiatrici rieducativi non possono prescindere dalla volontà del detenuto e non possono aver luogo a prescindere dalla sua consapevolezza e, anche, dalla sua partecipazione attiva. Un ultimo aspetto specifico, che mi sembra importante trattare, riguarda il rapporto fra assistenza e cura psichiatrica e trattamento rieducativo. In che termini lo psichiatra penitenziario contribuisce alla rieducazione? Per comprendere come egli possa contribuire sotto questo aspetto è necessario che, coerentemente con quanto si è detto relativamente all’etica della cura, il suo mandato professionale non venga inteso in termini settoriali e tecnicistici. È, inoltre, necessario chiarire che cosa si debba intendere per rieducazione. In primo luogo, essa non può consistere nell’imposizione dall’esterno di un particolare modello comprensivo di vita buona. Nelle condizioni in cui si trova il detenuto, si tratterebbe di una intollerabile coercizione e di una grave limitazione della sua libertà di pensiero. La rieducazione, per essere effettivamente tale, comporta, da una parte la libera disposizione del detenuto a riconsiderare la propria identità morale, dall’altra che gli operatori veicolino i valori comuni socialmente condivisi (quelli fondativi delle costituzioni e in

19 Cfr. G. Ponti/I. Merzagora, *Psichiatria e giustizia*, cit., p. 188.

20 Cfr. M. Bartolini, *cit.*

particolare quelli concernenti, la legalità, la convivenza, la tolleranza). Parlare di trattamento volto al reinserimento sociale, come previsto dall' art. 1 dell'Ordinamento Penitenziario, ha, dal mio punto di vista, senso solo se il processo rieducativo si fonda su l'idea di rieducazione di cui sopra. La responsabilità di tale processo ricade sull'intero sistema penitenziario e, più specificamente, sui sottosistemi costituiti dagli istituti penitenziari. Naturalmente tali sottoinsiemi sono, in buona parte, espressione delle reti di relazioni sussistenti fra le diverse professionalità.

Il contributo dello psichiatra penitenziario, affinché sia praticato effettivamente il diritto alla salute nella prospettiva del ben-essere e della rieducazione (le due cose sono collegate), può essere di notevole rilevanza: attraverso la cura e l'assistenza, egli può consentire l'emergere di condizioni più favorevoli, all'interno del processo favorendo una progettualità di ricostruzione dell'identità morale del detenuto e veicolando, insieme ad altre professionalità, i valori comuni condivisi. Anche scelte che, a prima vista, appaiono più circoscritte, come il decidere di richiedere il ricovero esterno, possono assolvere a creare migliori condizioni per il trattamento rieducativo.

6. *Clinical governance e sanità penitenziaria*

Lo psichiatra operante in ambito penitenziario, come tutte le altre figure professionali impegnate in tale sistema, può assolvere al suo mandato tutelando e rispettando, sul serio, il diritto alla salute se, all'interno delle carceri, si costruiscono le condizioni per relazioni interprofessionali non formali espressione di un lavoro d'*équipe*. È, però, altrettanto essenziale che la sanità penitenziaria entri a far parte di un sistema di *clinical governance* per superarne l'autoreferenzialità. Nell'esperienza italiana si tratta di applicare di quanto disposto dal d.lgs. 22 giugno 1999 n. 230 e dal al D.P.C.M. 1 aprile 2008. Mi rendo conto che sto parlando, in gran parte, di un dover essere e di una proiezione verso il futuro. In Italia, abbiamo a che fare con due criticità simultanee: la *clinical governance* a livello di SSN e, naturalmente delle sue strutture decentrate, è, in gran parte, da costruire (anche a causa di una visione burocratica ed economicista che, ad oggi, appare molto diffusa), dall'altra la riforma della sanità penitenziaria stenta a decollare e la sua gestione, a livello regionale, generalmente è stata ed è molto problematica. Eppure, se non è possibile pensare che le problematiche inerenti il diritto alla salute negli istituti penitenziari possano essere affrontate sulla base della sensibilità e della buona volontà dei singoli o, anche solo, all'interno degli istituti è questa la sfida che si ha di fronte. Non è questa la sede per entrare nel dettaglio di come debba essere intesa e gestita la *clinical governance*. Di certo, le innovazioni indotte dalla riforma richiedono una *governance* del sistema. Non potrebbe essere diversamente, poiché le Aziende Sanitarie Locali, nel cui ambito di competenza sono ubicati gli istituti e servizi penitenziari e i servizi minorili di riferimento, devono gestire tutte le funzioni sanitarie precedentemente assolte dal Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria e dal Dipartimento della Giustizia Minorile.

Si pensi, inoltre, quanto siano rilevanti, anche per lo specifico della psichiatria penitenziaria e per affrontare, con qualche possibilità di successo, le criticità nell'espletamento del mandato principi quali: il riconoscimento della piena parità di trattamento, in tema di assistenza sanitaria, degli individui liberi e degli individui detenuti ed internati e dei minorenni

sottoposti a provvedimento penale; la necessità di una forte e continuativa collaborazione interistituzionale; la complementarietà degli interventi a tutela del diritto alla salute, con quei trattamenti educativi finalizzati al reinserimento sociale dei detenuti; la garanzia della continuità terapeutica e degli interventi di cura anche dopo la scarcerazione. Stesso discorso vale per obiettivi quali la promozione di programmi di medicina preventiva ed educazione sanitaria; la promozione dello sviluppo psicofisico dei minori; l'integrazione degli interventi sociali sanitari e penali con l'elaborazione di un progetto individualizzato per ogni minore o giovane adulto sottoposto a misure penali (a mio parere progetti individualizzati andrebbero estesi a tutti i detenuti indipendentemente dalla fascia d'età); l'integrazione nella rete dei servizi sanitari delle ASL per garantire continuità assistenziale e interventi secondo criteri di equità e qualità.

Va da sé che questi principi, obiettivi, criteri, che mi paiono del tutto condivisibili, rischiano di rimanere sulla carta se non vengono resi operativi e praticati all'interno di una prospettiva strategica di gestione aziendale secondo criteri e avvalendosi di strumenti di responsabilità sociale. Del resto, quanto richiede la riforma va nel senso di quel processo di democratizzazione della medicina, proprio di una corretta visione della *clinical governance*. Tale visione comporta una democratizzazione del contratto tra medicina e società consistente nel seguire il processo che, dopo essere andato dalla medicina verso la società, procede ora in senso inverso: dalla società verso l'ambito medico-clinico. Ben al di là della capacità di agire (*agency*), così come definita dal consenso informato, infatti, le implicazioni della *governance* offrono lo spunto per un dialogo radicale (cognitivo e normativo), continuato e attivamente partecipato nella gestione individuale e collettiva della salute²¹.

7. La cura, i diritti e la pratica di una cittadinanza attiva

Il prendersi cura è una pratica che comporta, come si è visto, sia l'azione che la riflessione. Perché possa essere posta in atto, senza distorsioni, richiede di essere coniugata con l'etica dei diritti. Ho, infatti, cercato di dimostrare come esse si rafforzino a vicenda superando i loro limiti intrinseci. Più in particolare, la buona cura implica il conflitto e la consapevolezza dell'alterità delle altre soggettività. La relazione di cura non è per nulla "pacifica" e, talvolta, il prendersi cura comporta il dire dei no ai propri interlocutori, il non assecondare (dandone ragioni) bisogni che riteniamo non appropriati. La cura ha una dimensione universale poiché ci pone di fronte a caratteristiche proprie di tutti i viventi, a cominciare dalla loro vulnerabilità ed esposizione al rischio, ed esprime il punto di vista morale per cui dovremmo operare disinteressatamente per il bene altrui, ma ha anche una dimensione particolare in quanto ha a che fare con soggettività, bisogni, biografie e contesti. Coniugata con l'etica dei diritti consente di superarne il formalismo e di correlare, nella dimensione contestuale, bisogni particolari e diritti umani universali. Questa concezione della cura è effettivamente praticabile anche e soprattutto all'interno di un SSN gestito secondo principi di *clinical governance* tali

21 Cfr. M. Tallacchini, *Democrazia come terapia: la governance tra medicina e società*, in «Notizie di Politeia», XXII,81, Milano 2006, pp. 21-22 e F. Manti, *Clinical governance: l'organizzazione della sanità a sostegno della qualità della vita*, cit., p. 135.

Filosofia e...

da favorire il prendersi cura come attività che, rendendo possibile il fiorire di capacità e lo sviluppo dell'autonomia possibile, genera ben-essere e, dunque, rispetto e tutela del diritto alla salute. Per questo l'affermarsi della buona cura nella società in generale, e negli istituti penitenziari, in particolare, è un obiettivo di civiltà che dovrebbe vederci impegnati tutti in quanto cittadini consapevoli e responsabili.

I *mmagini e Filosofia*

A cura di Daniella Iannotta

Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.

- Maria Elena Capitanio

L'etica della moda

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia**
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi



Maria Elena Capitanio

L'ETICA DELLA MODA

1. *Etica e moda*

Quando si parla di etica, ci si riferisce a una riflessione filosofica rivolta ai nostri atti, ai nostri atteggiamenti, al nostro agire e ancor di più all'insieme di criteri che guidano l'azione, i principi e le abitudini che regolano i comportamenti di ogni singolo uomo o di una comunità, sia in generale che in un dato momento storico. La parola viene dal greco *èthos*, che significa in generale "comportamento", "costume", "consuetudine". Le domande dell'etica sono innumerevoli e ambigue, ma hanno obiettivi comuni, tra cui quello di definire e descrivere la nostra attività. Un'etica della moda è possibile e assai interessante, soprattutto oggi che il termine "moda" non si riferisce più all'abito squisitamente inteso, ma è una questione di linguaggi e soprattutto di simboli. Cosa fa uno stilista? Come lo fa? Spinto da quale istanza? E a quale scopo? A cosa serve la moda? Cosa deve fare? Che senso ha? In che modo agisce? Queste sono alcune delle domande che l'etica della moda si pone. Quello della moda è un sistema semi-simbolico, giacché una delle caratteristiche della sua comunicazione è il simbolo. Nel simbolo si riscontra l'indizio «della situazione dell'uomo al centro dell'essere nel quale si muove, esiste e vuole»¹.

Il simbolo è legato dalla cosa che lo fa sorgere e lega alla movenza del senso, in cui quella stessa viene ad esistenza².

Il simbolo presenta una struttura doppia, in cui «un senso diretto, primario, letterale, designa in sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo»³. A questo punto è il caso di applicare alla moda la bipartizione jakobiana sul versante metaforico e metonimico, come suggeriscono gli studi di Gillo Dorfles⁴, purché si voglia considerare che tanti degli accorgimenti della moda e dell'abbigliamento sono da intendersi come espressioni semiologiche, ossia come accorgimenti carichi di una

1 P. Ricœur, *La simbolica del male*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 633.

2 D. Iannotta, *La comunicazione tra simbolo e immagine*, ed. Effata, Torino 2005, p. 13.

3 P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1986, p. 26.

4 G. Dorfles, *Mode e modi*, Mazzotta, Milano 2010, p. 137.

significazione, cosciente o inconscia, che viene comunicata appunto attraverso gli stessi; che quindi la moda può essere considerata come un sistema comunicativo che si avvale di un solo preciso codice. Si potrebbe allora elaborare l'ipotesi che alcuni di questi accorgimenti rientrino in una dimensione metaforica, ossia abbiano origine da un elemento di similarità tra un certo tipo di acconciatura e un certo organo o parte corporea da evidenziare: questo sarebbe il caso di alcuni indumenti "fallici", come la scarpa appuntita, lo stivaletto alla texana e in genere gli indumenti aguzzi così facili da rinvenire nelle diverse manifestazioni della moda di tutti i tempi: si pensi ai molti cappucci delle fate, delle fattucchiere, alle pantofole con la punta rialzata di origine persiana o turca, al notissimo caso del piede deformato e "penizzato" delle cinesi prerivoluzionarie. In tutti questi casi è evidente un aspetto metaforico, di similarità, che accomuna la significazione della forma del vestiario (ossia dei diversi significanti) con il significato che è appunto d'ordine sessuologico o erotico.

Per quanto riguarda, invece, il versante metonimico, potremmo considerare quegli aspetti e accorgimenti della moda che mettono in evidenza un determinato elemento corporeo attraverso un fattore di contiguità (ossia di prossimità tra l'organo o la parte corporea da evidenziare e l'abito stesso). Tra questi possono rientrare la maggior parte degli indumenti volti direttamente a sottolineare le caratteristiche sessuali primarie o secondarie dell'uomo e della donna: i busti, i reggiseni e simili mezzi per evidenziare l'importanza e la preminenza del seno in alcuni periodi in cui la moda tende a metterlo particolarmente in mostra; o, viceversa, con un fenomeno di litote, se vogliamo insistere sulla qualità retorica della moda, quando si mira a nascondere, a celare questa stessa parte del corpo⁵. Altrettanto si può dire dell'uso da parte dell'uomo di calzoni aderenti che mettono in risalto l'apparato genitale dell'uomo, fino al tipico esempio della *braguette* seicentesca di cui molto si è discusso e che costituisce una vera forma di esibizionismo estetizzato; non dissimile da quello di alcune tribù selvagge neozelandesi o amazzoniche che, ancora oggi, si lasciano gli organi genitali con vimini o tessuti così da renderli appariscenti e mostruosi e in questo modo porre l'accento sulla potenza virile. Se poi volessimo estendere questo tipo di analisi metaforico-metonimica ad altre parti dell'indumento maschile o femminile, non sarebbe difficile trovare altri elementi di traslazione nell'uso di catene, collari bracciali oppure di spadini, fleuche, calzari, sronti che, una volta smarrito il loro significato funzionalistico, conservano tuttavia un'evidente ragion d'essere metaforica.

Del resto, anche Baudrillard, in un suo saggio molto acuto, anche se non del tutto condivisibile, afferma:

Nella moda, come nel codice, i significati slittano, e gli slittamenti del significante non portano più da nessuna parte⁶.

Il che equivale a dire come in questo slittare dei significati, in questo continuo riempire il vuoto dei significanti usurati, consiste proprio quella che l'autore definisce *la fêerie du code*. Affermare tuttavia, come fa Baudrillard, che la moda vera e propria esiste solo a partire dall'epoca dei lumi, dall'avvento della borghesia, proprio per il suo non identificarsi con il

5 P. Ricœur, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 100-131.

6 J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 41.

rito, è un'arma a doppio taglio. La moda, in questo caso, corrisponderebbe all'inautentico, al già visto, sarebbe il punto estetico, l'afunzionale. A differenza del rito, che invece ha funzioni precise, la moda è legata a una temporalità che, seppur astorica e antidiacronica, è pur sempre aderente a processi insiti in una determinata civilizzazione. Questo voler scindere la moda dal rito può essere assai rischioso. La moda in realtà ha tantissimi aspetti che la accomunano col rito, proprio per il tipo di funzionalità della moda, come quella del rito, è una funzionalità il più delle volte antipratICA, antiutilitaria. Non solo, ma tutto il cerimoniale su cui quasi sempre si basa la moda – a cominciare dalle mansioni del sarto d'altri tempi, fino alle sfilate delle indossatrici e alle faticose *performances* degli acquirenti di un qualsiasi *prêt-à-porter* – la accomuna senza alcun dubbio ad analoghi fattori presenti nella maggior parte dei rituali dell'antichità o dei nostri giorni. Il fatto che la toga romana, l'armatura del guerriero medievale, il sari indiano avessero funzioni e valori diversi da quello dell'abito moderno, non toglie che anche quelle acconciature, armature, addobbi, potessero rientrare nell'ambito della moda, giacché erano suscettibili di variazioni e risultavano indicativi di un particolare status dell'individuo.

Affermare pertanto che la moda di ieri non ha nulla a che spartire con quella di oggi è lo stesso che affermare che l'arte dei nostri giorni non ha nulla a che fare con quella del passato. Il che è vero soltanto se non si tiene conto che l'arte del passato, con le sue funzioni rituali, religiose, iniziatiche, non poteva non essere rimpiazzata ai nostri giorni da forme creative diverse da quelle. Il che non toglie che il termine arte possa essere impiegato, con perfetta coerenza, per entrambi i casi: tanto per un'arte legata ai miti e ai riti del passato, quanto per quella legata alla tecnologia o al consumismo (e al concettualismo) del presente. Ripercorrendo il ragionamento di Gillo Dorfles⁷ e filtrandolo attraverso la lettura di Paul Ricœur⁸, ci viene in mente una nuova possibilità del versante metonimico della moda: se la metonimia è una relazione di contiguità di tipo qualitativo e se consideriamo questa come una relazione simbolo-condizione (o ruolo sociale), allora il "fiocco" negli abiti delle collezioni femminili di Valentino è la metonimia visiva dello "stile Valentino" che significa "donna borghese, romantica, iperfemminile, che desidera sottolineare il suo status sociale".

Ritornando al concetto iniziale di simbolo, si può arrivare a quello di *status symbol*⁹. Attorno a questo problema si sono accesi molti dibattiti sia di recente che in passato: l'abito del nobile, soppiantato nel '700 da quello del borghese divenuto ormai più potente economicamente e quindi dettante legge anche nel campo della moda; la toga del *civis romanus*, sufficiente a indicare uno status irraggiungibile per lo schiavo; la divisa militare o l'abito talaro, distintivi di una situazione di privilegio. Questo legame tra abito e status, tra moda di un determinato momento e suo valore come segnale di attribuzione a una determinata categoria, classe, casta, pur essendo da sempre noto, non cessa di incuriosire per le trasformazioni che subisce di epoca in epoca. Quello che in un periodo fu la prerogativa di un gruppo di potere può diventare, in un periodo successivo, il connotato di una categoria ormai svuotata di ogni importanza. Non solo, ma i valori stessi di un abito, di un ornamento, di una decorazione, di un'acconciatura, possono essere suscettibili di mode legate al costume o a precise ragioni di

7 Cfr. G. Dorfles, *Mode e modi*, cit., p. 137.

8 Cfr. P. Ricœur, *Dal testo all'azione*, cit.

9 Cfr. G. Dorfles, *Mode e modi*, cit., p. 92.

partizione sociale. Il che è ben diverso: quello che in una determinata epoca costituisce un preciso indizio di appartenenza a una categoria socio-economico-politica (e che quindi sfugge alla moda, perché parte di un *habitus* istituzionalizzato) può, in un periodo successivo, tramutarsi in vero e proprio appannaggio morale, avendo perduto le caratteristiche iniziali. Il legame più o meno stretto o inderogabile tra una determinata forma-colore e la sua semantizzazione starà perciò a indicare epoche di peculiare cristallizzazione formale e sociale. L'uso di cravatte e tartan con un disegno e colore specifico per ogni clan scozzese si è venuto addolcendo sino a rimanere limitato al tipo di una cravatta di un *college exclusive*, per poi degenerare nel disegno di una qualsivoglia dozzinale cravatta o sottana di "tipo scozzese" (come le etichette di una falsa qualità di whisky).

La presenza del lusso e dello sfarzo nella moda, non solo femminile, è stato certamente un fenomeno clamoroso di *status symbol* in tutta l'antichità e anche in epoche più vicine ('600 e '700). Qualsiasi narrazione diretta a illustrare gli abiti portati a corte, nei cerimoniali mondani, religiosi, politici di ogni tempo lo dimostra. Non c'è dubbio che solo l'avvento della borghesia (successivo ai moti della Rivoluzione Francese) la moda ha cessato, almeno in parte, di essere un netto equivalente delle condizioni sociali dell'individuo; anche se infinite sfumature hanno continuato a permettere una differenziazione di carattere socio-economico, anche se non più di casta e di classe, tra gli individui. Possono del resto anche verificarsi altre inversioni di indici di status, oltre a quelle dei tartan scozzesi, nell'adozione di determinati abiti e ornamenti, e questo secondo una ragione che si basa sempre su motivi di carattere decisamente modale.

Ancora una quarantina d'anni or sono, per esempio, erano i figli che tendevano a scimmiettare e imitare i genitori nel loro modo di vestire (basta scorrere un album di famiglia dell'epoca per sincerarsene), mentre oggi accade esattamente l'opposto: sono i padri (o i nonni) che indossano faticosamente i jeans dei figli; le madri che azzardano le minigonne (naturalmente nel periodo in cui questo indumento va di moda) e che volentieri adotterebbero il *nude look* se non avessero paura di essere oltraggiate. Il legame tra moda e status, dunque, è una delle condizioni più stabili, nonostante le trasformazioni e gli apparenti affrancamenti da questo genere di usanza. Ma si tratta di un'usanza dalla quale invano cercheremo di liberarci o di spogliarci. Che l'abito faccia il monaco, almeno in parte, è vero purtroppo anche ai nostri giorni. Ma il concetto e la realizzazione di un fenomeno legato allo *status symbol* si estendono al di là dell'abbigliamento, come è ovvio, e investono molti altri settori, come quelli della casa, dell'arredamento e dell'appartenenza a società sportive o mondane particolarmente esclusive.

2. Le motivazioni e le componenti della moda

Per comprendere le motivazioni della moda di una data epoca e in particolare della nostra, si potrebbe risfoderare qualche antica teoria come quella secondo cui l'uomo, sin dall'antichità, ha curato il suo abbigliamento come uno dei più importanti elementi simbolici della propria condizione sociale¹⁰. Ciò che oggi si definisce come *status symbol* è in definitiva

10 Cfr. G. Dorflès, *La (nuova) moda della moda*, ed. Costa & Nolan, Milano 2008, p. 32.

sempre esistito, sia che si trattasse di piume e tatuaggi di un capo tribù, sia di uniformi militari con pennacchi e decorazioni di epoca medioevale, o anche dei nostri giorni. Ma, se queste peculiarità dell'abito – che un tempo, più di oggi, valevano a differenziare l'appartenenza dell'individuo (donna o uomo che fosse) alle diverse classi sociali, alle differenti professioni, arti e mestieri – sono in parte decadute, con il livellarsi della società, con la sparizione di certi privilegi di casta, dovuti alla nascita, al censo, alla religione, rimane il dato di fatto che anche oggi la moda non è solo un fenomeno frivolo, epidermico, salottiero, ma è lo specchio del costume, dell'atteggiamento psicologico della persona, della professione, dell'indirizzo politico, del gusto e non solo.

Dunque dobbiamo dare alla moda quello che alla moda spetta, e se si tiene conto del suo peso sociale, estetico, etico e culturale, è logico interrogarsi sul come e in che modo si verificano quelle trasformazioni, quelle tendenze e quelle diversificazioni che la moda impone o subisce. Uno dei problemi centrali è: cosa e chi fa la moda? In altre parole: come avviene che, in un dato periodo, si sia assistito all'avvento di una determinata moda piuttosto che un'altra? Chi l'ha deciso? Chi l'ha prevista? Chi l'ha ostacolata? Chi ha incoraggiato, boicottato e finanziato queste tendenze? E fino a che punto si può intervenire contro il fluire della moda? Quasi sicuramente non si può dare una risposta univoca a questi dilemmi. Esistono varie teorie sull'argomento: c'è chi sostiene che la moda sia sempre creata dall'alto, partendo cioè dai grandi stilisti, dalle case di moda importanti, i quali detterebbero leggi destinate a imperare per quel breve periodo, e lo farebbero soprattutto relativamente a quella che è la moda d'*élite*, cioè la moda destinata alle classi altolocate, a quella che era, e in parte ancora è, la *haute couture*. Moda che solo in un secondo tempo verrebbe a essere abbassata a livello di massa, imitata, "scopiazzata", ridotta a rango inferiore di *prêt-à-porter*, fino divenire ubiquitaria, quasi in coincidenza con il verificarsi della nuova ondata di moda, appena nata, diversa, sempre destinata a pochi eletti.

Il suddetto meccanismo corrisponde a ciò che avveniva in un passato recente, quando ancora la classe egemone era quella che dava il via a un costume determinato. Possiamo fare l'esempio del *Borghese gentiluomo* di Molière del 1670 e dei suoi affanni alla ricerca di un corretto abbigliamento per apparire nobile). Nel Seicento e nel Settecento, mentre il "popolino" ancora s'accontentava degli stracci, o tutt'al più si limitava a indossare i costumi popolari tramandati per generazioni e generazioni, senza modificarsi mai. Ci sono studiosi che la pensano diversamente, più che altro dopo quello che si è verificato negli ultimi tempi. Dagli anni Sessanta (in particolare a partire dal Sessantotto) la moda non ha più seguito il percorso precedentemente descritto, ma se n'è discostata di netto per poi ricaderci parzialmente. Corsi e ricorsi della moda: abbiamo avuto il periodo più o meno turbolento della crisi generazionale, della rivolta adolescenziale; abbiamo visto i giovani disprezzare le abitudini dei genitori per poi più tardi risfoderare i vecchi abiti odorosi di naftalina dei nonni. Abbiamo, poi, assistito al fenomeno del *casual* che ha contaminato la moda con «indumenti, ammennicoli, oggetti ricavati dall'uso giovanile»¹¹ e ha fatto diventare accettabili capi stropicciati, senza forma, sciupati, che avrebbero fatto indignare le persone perbene di pochi anni prima.

Questa è la motivazione per cui tanti si sono convinti che la moda sia fatta dai giovani, sia inventata da loro e solo in seconda battuta fatta propria dagli stilisti e dalle grandi case di

11 G. Dorflès, *La (nuova) moda della moda*, cit., p. 34.

I *mmagini e filosofia*

moda. La moda, secondo questo punto di vista, è guidata dal basso. L'opinione non ci convince: sappiamo che molti *outfit* giovanili, fatti di giubbotti, jeans, T-shirt, leggings, siano parte di un giro d'affari e siano nella mani di industrie specializzate. Ciò che in apparenza sembra venire dal basso, in realtà è diretto dall'alto. Se le cose stanno così, chi sarà il vero responsabile di quella che è la moda d'oggi e di quella che sarà la moda di domani? I veri creatori, ancora oggi, e iniziatori di correnti modali, sono gli stilisti, ma anche loro finiscono per adeguarsi allo *Zeitgeist*, lo spirito del tempo che caratterizza una determinata epoca o parte di essa. Spesso sono gli stessi progettisti della moda a diventare intermediari nel rapporto con le grandi industrie di settore. Analizzando la storia della moda nelle modificazioni della foggia degli abiti, è possibile porsi alcune domande: come mai c'è stato un ritorno verso le forme di abbigliamento proprie degli anni Trenta? Come mai certi modelli di tipo islamico si sono infiltrati nel nostro modo di vestire? Come si spiegano certi lunghi tagli longitudinali delle gonne che ricordano capi estremorientali di altre epoche? Come mai nell'abbigliamento maschile è tornato lo smoking? Come mai alcune tendenze richiamano le tenute militari e sportive? In questo caso la risposta è univoca.

Molti eventi culturali, sociali, politici, economici e artistici influiscono in modo diretto o indiretto sulla moda e sul costume, e possono essi stessi diventare "di moda". Ad esempio, l'aumentato interesse per i paesi arabi, i pericoli dovuti alla crisi energetica di qualche anno fa, la crisi economica, il terrorismo, e altri fatti significativi, si sono imposti e si impongono all'attenzione del pubblico e vengono captati dagli attori deputati alla creazione della nuova moda. Spesso è un limitato elemento esteriore a far partire, a offrire lo spunto per quella determinata idea che dovrà necessariamente trasformarsi in un modello stilistico, in dato colore, in una stampa, in una trama e via dicendo. Questo elemento che viene da fuori potrà essere persino la moda di un best seller, di uno sport, di una corrente artistica, filosofica o psicologica. Alcuni elementi delle tenute sportive saranno rivisitati in chiave elegante: giacche a vento in tessuti pregiati, finti pantaloni da cavallerizza, uso di tessuti tecnici come vezzo e non adoperati per la loro effettiva utilità. Una nota importante da fare è quella relativa all'influenza di correnti artistiche sulla moda. Il rapporto tra quest'ultima e l'arte, intesa in senso puro, è intimo e stretto, ma c'è ancora grande diffidenza reciproca tra stilisti e artisti.

C'è stata l'epoca dei tessuti stampati in stile *optical* (quelli che si basavano su geometrie di reticoli, su bande alternate bianche e nere, su effetti ottici complessi come *moiré* illusionistici, che si svilupparono attorno agli anni Sessanta in Europa). E poi la moda del disegno astratto ripreso da Capogrossi, Miró, Vasarely, Pomodoro e altri. La moda pop aveva avuto grande successo negli Stati Uniti all'epoca in cui questa corrente pittorica aveva spopolato attorno agli anni Sessanta, così come la moda "naturalistica" nei disegni e nei tessuti di un periodo successivo, e in seguito una tendenza punk, un'altra rock, country, grunge, ecc. Una conclusione vera e propria sulla moda non si può fare perché in essa si racchiude un grande enigma, che obbliga a usare gli strumenti di varie discipline per analizzarla. Essa è solo parzialmente autonoma, anche se spesso è lei a dettar legge. Tentare di fuggire ai suoi dettami è estremamente difficile e sono pochi i casi di persone capaci di essere fuori moda (*démodés*). Si rivela quasi impossibile sottrarsi a certe costanti di un determinato periodo: quando le gonne sono più lunghe o la vita più alta, o le spalle più strutturate e imbottite oppure morbide, la scollatura più profonda, ecc.; quando i tessuti sono più aerei o più pesanti, quando spopola la trasparenza o l'austerità, sarà difficile che qualcuno osi infrangere le regole. Potrà

percorrere la via del non adeguarsi a tutti i dettami, così da apparire originale.

L'aspirazione di tante persone, soprattutto donne, è quella di essere elegante senza essere succube della moda, contribuendo così, con la propria fantasia, a dare di essa un'intonazione che poi diventerà globale. Ma quali sono le componenti essenziali della moda? E quali sono le relazioni con la società, con il costume, con la cultura e con l'arte? Domande enigmatiche. Oggi l'attenzione per l'abito, per il modo di vestire e di mascherare il proprio corpo è particolarmente spiccato. Al di là dei suoi valori pratici ed estetici, l'abito presenta valori che esulano da quelli della mera piacevolezza, del mero lusso. Tra le componenti essenziali della moda, dominano la struttura e il colore. Struttura, concepita come una qualità globale di dar forma e significato a un capo o a un dettaglio dell'abbigliamento. Una forma che sia *Gestalt*, *buona forma*, ossia una forma pregnante, strutturata, carica non solo di significati estetici ma anche etici. Colore, che è "l'altra metà della mela" rispetto alla forma, e che, in relazione alla moda, è comparabile al bouquet di un buon vino, o al profumo di una spezia che può cambiare in positivo il sapore di una zuppa¹².

L'uso del colore ha subito e continuerà a subire delle trasformazioni e oscillazioni mirabolanti: dalla tinta unita al multicolore, dallo spento al vivido, dal rigoroso all'ironico, dal decorativo allo strutturale. Il bianco e il nero sono stati interpretati nelle maniere più diverse: in alcuni casi considerate come "assenza di colore", in altri come gamma cromatica di una stagione. Il colore è il sapore di una collezione, ma il vero parametro di ogni abito è la struttura. Possiamo fare vari esempi: la severa linea di Giorgio Armani; la struttura rigida, risultante frivola per contrasto, del doppiopetto capovolto di Gianfranco Ferré (nelle fantasiose collezioni donna); la foggia svasata dai lucidi *revers* di un abito Ferré, nella sua ridondanza circolare che viene a costruire un grande caleidoscopio; e poi l'abito di Gianni Versace a imitazione di un'uniforme asburgica. La moda è legata a motivazioni di vario genere, storiche, sociologiche, artistiche, culturali, che ne determinano in modo indiretto i canoni: canoni effimeri che sono il campanello d'allarme di un certo stile, di un certo gusto, anche artistico, o di una situazione sociale, lavorativa ed economica. L'analisi della nascita e della dissolvenza di queste motivazioni sono il solo strumento per valutare le ragioni più profonde di certe modificazioni del costume che altrimenti risulterebbero del tutto misteriose. Alcuni, soprattutto in Italia, ritengono questo studio futile, ma in realtà c'è qualcosa di molto profondo nelle maglie del tessuto di un abito, qualcosa che ci permette di conoscere meglio l'uomo e la civiltà in cui si trova.

3. *Il total look di Coco Chanel come discorso-oggetto*

3. 1. *Analisi storica e figurativa*

La silhouette di Coco Chanel (1883-1971) ha senza alcun dubbio segnato il suo tempo: essa ha reso *démodé* la foggia che era allora di moda, quella concepita dallo stilista Paul Poiret (1879-1944). In questo senso, ciò che diventerà più tardi il *total look* di Chanel, appartiene a pieno titolo alla storia della moda. Esso è percepito come un look-effetto di senso

12 Cfr. G. Dorfles, *La (nuova) moda della moda*, cit., p. 43.

I Immagini e filosofia

intramontabile, che è stato ed è spesso sottolineato da critici e giornalisti. Fondamentale è affrontare il classicismo di Chanel per distinguere il classico dall'intramontabile. La stilista ha messo insieme il suo look a partire da segni estranei all'universo della moda femminile dell'epoca. Facendo un *bricolage*, proprio come quello concepito nel senso di Lévi-Strauss¹³, in cui si sfocia in una struttura al tempo stesso sensibile e intelligibile, dove il tempo non conta più, dove l'idea della moda non ha più autentico significato. Coco Chanel ha lanciato la marinara nel 1913, il jersey nel 1916, il cardigan e i completi di maglia nel 1918 e i pantaloni nel 1920, lo stesso anno in cui ha imposto i capelli corti. Sempre lei è stata la creatrice del famoso abito corto nero nel 1926, il blazer con i bottoni dorati e il cappello da marinaio nel 1926, il tweed nel 1928, i gioielli fantasia nel 1930, il tailleur in tweed profilato e la cintura a forma di catena dorata nel 1956, la scarpetta a punta nera e la borsa impunturata con la catena adorata nel 1957, ed infine il fiocco nel 1958. Queste invenzioni sono oggi divenute i segni d'identificazione immediati di Chanel, come ha sempre dichiarato Karl Lagerfeld, attuale direttore creativo della *maison*. Inquadrare di nuovo storicamente le apparizioni di queste invenzioni ha d'utile il fatto che si può constatare come Chanel abbia rigettato sistematicamente i segni più caratteristici della moda femminile dell'epoca. Questo cenno storico permette di mettere in luce la straordinaria ricorrenza delle figure che Chanel ha preso in prestito dall'universo dello sport, del lavoro e del sistema vestimentario maschile, e che costituiscono al dimensione detta "figurativa" del *total look*. Prima di tutto, concependo il suo look a partire dallo stock di segni che ha potuto crearsi a seconda dei suoi incontri e delle sue passioni, Chanel rifiuta nella moda femminile dell'epoca tutto ciò che non corrisponde ad un'autentica funzione dell'abbigliamento: lavorare, camminare rapidamente, ecc. per Chanel l'abito deve servire, deve essere confortevole. Chanel dichiarò:

Lavoravo per una nuova società. Fino a quel momento avevo vestito donne inutili, oziose, donne a cui le cameriere dovevano infilare le maniche; invece, avevo ormai una clientela di donne attive; una donna attiva ha bisogno di sentirsi a suo agio nel proprio vestito. Bisogna potersi rimboccare le maniche¹⁴.

Chanel rifiutava di fare delle tasche così piccole da impedire alle mani di infilarvisi; sopprime i bottoni puramente decorativi – «Non fate mai un bottone senza asole!»¹⁵, ammoniva. Vigila attentamente a che le gonne a portafoglio permettano alle gambe il libero passo e considera che il girospalla non sia mai troppo largo. Per assecondare la libertà del corpo, Chanel accorcia le gonne, sceglie il tessuto crespo per la sua duttilità, inventa la borsa a tracolla a farà sempre in modo che la schiena abbia un minimo di "gioco", almeno dieci centimetri, per poter giocare a golf, per potersi muovere agilmente. Chanel prendeva le misure alle clienti facendole stare con le braccia incrociate, in linea con la sua filosofia di confort. In questo modo, denuncia, nella silhouette di Paul Poiret, un restringimento del vestito alle caviglie che ostacola il libero movimento della donna, e ne fa una questione etica. Il look di Chanel, in quanto semiotica figurativa, ha per contenuto il racconto di una conquista di libertà individuale, una conquista di cui la modernità appariva come la tematizzazione ricorrente: «Ho inventato l'abito da sport per me,

13 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Est, Milano 1998, p. 321.

14 G. Ceriani/Roberto Grandi, *Moda: regole e rappresentazioni*, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 154.

15 Ivi, p.158.

non perché le altre donne facevano sport, ma perché io lo facevo. Non sono uscita perché avevo bisogno di creare la moda, ho creato la moda giustamente perché uscivo, perché per prima, ho vissuto la vita del secolo»¹⁶. Ma Chanel fa ben altro che mettere fuori moda una silhouette per conquistare la libertà e l'indipendenza di una gestualità moderna; la sua silhouette non è solo al servizio del movimento. Essa è costituita anche da pezzi e materiali molto particolari, che non trovano senso e valore, negli anni Venti e Trenta, se non nel loro riferimento a due universi dati all'epoca come contrari a quello della moda femminile: il lavoro e l'abbigliamento maschile. È dunque attraverso un originale fenomeno che è stata elaborata la semiotica figurativa del look di Chanel. In effetti, i significanti del lavoro e della mascolinità sono stati conservati tali e quali, ma per essere, in modo sistematico e chiaro, correlati ai significati contrari: il lusso e la femminilità. Di fatto, la marinara, il jersey e il gilet rigato da una parte, il berretto, la cravatte, i pantaloni e i capelli corti dall'altra erano, a quell'epoca, altrettante figure rispettive dei mondi del lavoro e dell'uomo. E tutti l'hanno notato quando Chanel li ha integrati nel total look. Paul Poiret più di ogni altro, evidentemente, dal momento che ironizzò sul «miserabilismo del lusso» di Chanel e sui suoi «piccoli impiegati del telegrafo sottoalimentati»¹⁷. Questo gioco di inversione dei significanti e significati dell'identità sessuale (socialmente definita), rappresenta la strategia con cui Chanel si è dotata di un'identità femminile sua propria. Come si è visto, un certo numero di figure vestimentarie costitutive della dimensione figurativa di questo look, parlavano di libertà e modernità come in un intreccio. Si noti ora come altre figure rinviano alla costruzione e alla definizione della femminilità secondo Chanel. Il discorso tenuto dalla semiotica figurativa del suo look è un'espressione della libertà caratteristica dei Tempi Moderni, ma anche un discorso sulla femminilità, che viene esaltata per paradosso. Si può notare che è stata proprio questa semiotica ad avere attratto l'attenzione degli storici e dei diversi biografi di Coco. Ed è questa stessa semiotica figurativa che interessa i giornalisti di oggi.

Con questa notazione non si nega affatto l'interesse di quanto scrivono giornalisti e storici, si vuole solo indicare che un altro aspetto di questo look pare essere sfortunatamente ignorato: il total look di Chanel è anche e soprattutto l'esempio di una certa visione o di una certa logica del sensibile. Il suo *total look*, non è costituito soltanto da segni vestimentari presi da universi altri rispetto a quello della moda, disegna anche una silhouette, una forma sensibile che si spiega nello spazio e che lo sguardo percorre. La scelta dei materiali, la qualità della luce, la combinazione di capi e accessori, il privilegio dato ad alcuni colori piuttosto che ad altri, lo stesso profilo del corpo femminile: tutti questi fenomeni, fanno in modo che un look sia un'identità fondamentalmente visiva e rappresentano scelte che procedono da una certa visione del mondo femminile. È stato usato il termine *total look* perché la silhouette appare un tutt'uno, allo stesso tempo sensibile e intelligibile. Ciò che colpisce in questa silhouette quando la si compara con quelle di Paul Poiret o di Christian Dior (cioè ai due grandi sarti contemporanei all'affermazione dello stile di Coco Chanel – anni Venti e anni Cinquanta) è che offre allo sguardo la possibilità di distinguere le differenti parti che la compongono. Inoltre, si è colpiti dal fatto che questa silhouette lascia una forte impressione di nitidezza e leggibilità. Essa produce anche il cosiddetto affetto di *aplomb* – nei due sensi del termine.

16 *Ibidem*.

17 G. Ceriani, R. Grandi, *Moda: regole e rappresentazioni*, cit., p.159.

3.2. Analisi della dimensione plastica

Questo look produce l'effetto di una chiusura della forma generale, esso è dovuto all'attacco molto chiaro della silhouette, grazie alla punta nera delle scarpe – il terreno e la silhouette sono così dissociati – o all'altro capo della silhouette, grazie ai capelli tagliati corti o al fiocco. Inoltre, il collo disegnato da Coco è ben visibile, esso contribuisce ad affermare la netta segmentazione della foggia e ad attirare attenzione sulla cura che si ha di un certo portamento.

Altro elemento caratteristico: il privilegio dato alla linea, privilegio evidenziato dalla famosa bordatura con spighetta del tailleur, ma lo è anche spesso dal disegno di un colletto, dalla presenza di una cintura, dalla precisione di una piega. Si farà caso che questo privilegio dato alla linea, non solo rinforza la segmentazione generale, ma assicura anche il taglio della silhouette e la sua posizione nello spazio. Perché funzioni come un contorno, la linea generale situa la silhouette in un piano di profondità preciso in rapporto all'osservatore. Le considerazioni precedenti rischiano di far credere che non si sia poi tanto nella foggia di Chanel. Di fatto, esistono delle masse che corrispondono per lo più ai gioielli (braccialetti, collane, orecchini, spille), che però non compromettono mai la linearità generale della silhouette o di questo o quell'elemento del look. Infine, esso possiede una sua propria luce, catturata e lavorata dai colori e dalla materia. Si può dire che vi è un cromatismo Chanel: il beige (Chanel fu appellata la "regina del beige"¹⁸), il blu marino, il bianco, il rosso e il nero (la *petite robe noir*, il "numero 5", il fiocco).

All'opposto vi è lo sfavillio dei diamanti, al profondità degli ori, il riflesso delle gemme, ecc., ma si noterà che queste luci sono oggi associate alle masse localizzate degli accessori. Una luce dipende anche dalle materie e dal tipo di confezione di queste ultime. Il tweed, il jersey e il tessuto crespato – le materie preferite di Chanel – hanno in comune la stessa capacità di manifestare la luce, impedendo che diventino capricciose, leziose. Impediscono sia lo scivolamento furtivo che lo straripamento della luce rispetto alla forma e al contorno. Questi tessuti evitano anche che la luce prenda di sbieco le differenti parti del look, e che ne faccia una sola e medesima unità di movimento. L'analisi appena svolta porta a riconoscere nel *total look* la realizzazione di un'ottica coerente, che è quella della visione classica. Come si vedrà, questa realizzazione è particolare per il fatto che accetta una parte del barocco per meglio affermarsi attraverso il contrasto, concetto fondamentale se si vuole comprendere lo stile di Chanel. Le visioni, classica e barocca, non devono essere assimilate ai periodi della storia dell'arte, ma devono essere considerate qui come delle autentiche semiotiche, transstoriche, costituite ognuna da un piano dell'espressione e da un piano del contenuto, come tutti i sistemi semiotici propriamente detti. Per sostenere e mantenere questa concezione di classico e barocco, è possibile riprendere gli studi di Wölfflin sull'arte classica e barocca¹⁹. Questi lavori hanno avuto il grande merito di far riconoscere nell'arte classica e barocca due grandi visioni completamente opposte e che è possibile definire reciprocamente a partire da cinque categorie.

La prima vede la caratteristica della linea che si scontra con la pittura, con l'elemento

18 *Ibidem*.

19 Cfr. H. Wölfflin, *Concetti fondamentali della storia dell'arte*, Longanesi, Milano 1964, p. 142.

pittorico: nella visione classica c'è il primato della linea, le figure e le differenti parti delle figure sono realizzate e definite dai loro contorni. È una visione che si sforza di distinguere e creare una gerarchia, e articolare in maniera visibile ciò che ha isolato in un primo momento. La visione barocca, invece, privilegia masse e al loro concatenazione.

Il nemico mortale dell'effetto pittorico è l'isolamento delle forme²⁰.

Così questa visione ama che gli oggetti si intreccino e si confondano, e che diano anche l'oggetto di un'unità in movimento, di un'apparizione in movimento.

La seconda categoria è quella di piani contro la profondità: lo spirito classico opta per uno spazio organizzato in piani distinti, paralleli tra di loro e frontali, grazie al rapporto con un osservatore fisso. Questa attenzione verso i differenti piani è collegata al gusto per la linea, poiché ogni linea dipende da un piano. Lo spirito barocco sceglie al contrario la profondità ed evita che le figure stiano fianco a fianco su un solo piano, dunque non è più possibile organizzare lo spazio costruito in un certo numero di pezzi ben separati.

La terza categoria vede le forme chiuse contro le forme aperte: secondo Wölfflin, riferendosi alla forma classica,

[...] una presentazione si dirà chiusa quando, con dei mezzi più o meno tettonici, l'immagine appare limitata in se stessa, ricondotta a una significazione completa²¹.

Diversamente, si avrà una forma aperta – cioè barocca – quando l'apertura traverserà in ogni direzione, con una sorta di impazienza verso le limitazioni, anche se esiste in ogni caso un'unità intima che ne assicura il carattere esteticamente chiuso. La quarta categoria vede la molteplicità contro l'unità: una totalità classica si presenta come una pluralità di elementi che, pur rimanendo distinti, devono accordarsi. Una bella silhouette, per esempio, sarà decomposta in parti relativamente indipendenti, ciascuna con un suo proprio interesse. A questa preoccupazione classica di localizzare, lo spirito barocco oppone un desiderio di assorbire tutto in una forma unica: un tale principio di unificazione e di intensificazione fa perdere a ciascuna parte la sua autonomia, il suo diritto particolare all'esistenza. Tutto concorre alla propagazione e alla fusione. La quinta categoria oppone la luce all'oscurità: secondo la visione classica, la luce deve servire alla piena manifestazione e all'immediata leggibilità delle forme. Lo spirito barocco privilegerà, al contrario, il valore e la desaturazione cromatica al fine di esprimere una realtà sottomessa al capriccio della luce. Di colpo, la forma chiara sembra allontanarsi da ciò che è oscuro.

Nella presentazione delle cinque categorie di Wölfflin è venuta in luce la ricorrenza di certe nozioni quali la distinzione, la permanenza, l'isolamento da una parte, e la concatenazione, l'istantaneità o l'indivisibilità dall'altra. Organizzando queste ricorrenze si può portare avanti l'idea che queste categorie non siano altro che le cinque facce di una medesima ottica coerente. La caratteristica dell'espressione classica è la “non-continuità”, in quanto l'approccio classico del sensibile è fondamentalmente legato alla separazione, alla delimitazione

20 *Ibidem.*

21 *Ibidem.*

ed alla precisa articolazione. È a questo proposito che Wölfflin parla del classico come di uno “stile isolante”. Anche per questo si è scelto di parlare di non-continuità piuttosto che di discontinuità²². Il contenuto classico è associato alla “non-discontinuità”: gli effetti di senso prodotti da questa negazione della continuità sensibile sono del tutto sottomessi al regime della non-discontinuità. L’eternità, la stabilità, “l’adattamento tranquillo”, costituiscono in effetti altrettante interpretazioni o tematizzazioni della negazione di una discontinuità. Nell’espressione barocca si ravvisa la “non-discontinuità”, infatti, contrariamente al classico, il barocco cerca, utilizza o provoca le non-discontinuità del mondo sensibile: privilegerà il prolungamento e la trasgressione (nel senso spaziale del termine) e cercherà motivi plastici quali l’intreccio. Infine, il contenuto barocco segue la “non-continuità”: gli stessi effetti di senso prodotti dal barocco dipendono dalla non-continuità. Wölfflin diceva che la visione barocca aveva «l’arte di ridurre l’istante ad un punto più acuto»²³.

Questa nota dello storico indica peraltro a sufficienza che questa ricerca della non-continuità vive il complesso spazio-tempo e non la sola temporalità. Questo ragionamento permette di formalizzare il principio di solidarietà che unisce le cinque categorie, ma permette anche di comprendere come la compresenza di elementi classici e barocchi nella stessa silhouette – quella di Coco Chanel – costituisca un sistema semi-simbolico. Di fatto, tale sistema è caratterizzato dall’accoppiamento di una categoria del piano dell’espressione con una categoria del piano del contenuto. Il sistema semi-simbolico ha la peculiarità di utilizzare, sia per l’espressione che per il contenuto, la medesima categoria: continuità *versus* discontinuità, invertendone i termini. Abbiamo esaminato la dimensione sensibile della silhouette di Chanel e abbiamo identificato un certo numero di sue caratteristiche formali, topologiche e cromatiche. Ora, queste caratteristiche corrispondono bene a un’opera classica, e volendo si possono elencare. La prima è l’orlato a spighetta del tailleur (l’abito, le tasche) o la silhouette disegnata per l’abito corto nero che illustrano le linearità propria della visione classica. La seconda è il trattamento differente del davanti o del retro dei tailleur, il fianco a fianco delle tasche bordate o ancora il contatto della silhouette col terreno in un luogo preciso ben marcato dalla punta nera delle décolleté che si spiegano come la preoccupazione da una parte di distinguere nettamente un certo numero di piani nello spazio e dall’altra di favorire una vista frontale del look. La terza si riferisce all’effetto di chiusura della silhouette – dato dalla punta nera delle scarpe così come dai capelli corti o dal fiocco – che realizza ciò che Wölfflin chiama “forma chiusa”. La seguente è quella dei contorni delle differenti parti del vestito, la volontà di isolare le forme e la posizione precisa delle rare masse esistenti (collane, bracciali, spilla), che corrispondono al principio della molteplicità del classico. Infine, il privilegio dato ai colori come il beige, il nero, il blu marino, così come la scelta ricorrente di materiali quali il jersey e il tweed, sono da interpretare come mezzi per creare una luce assoluta, e non una luce relativa come ama il genio barocco.

Detto questo, ci sono molti elementi barocchi nella silhouette: sono ancora una volta i bracciali, le collane, le spille, così come la catena della borsa trapuntata. Masse, concatenazioni, fusioni, bagliori o chiarori effimeri, intrecci: i grandi effetti plastici del barocco si riconoscono. E per produrre questi effetti, Chanel si serve, da abile *bricoleuse*, dei ricami

22 *Ibidem.*

23 *Ibidem.*

degli abiti con le bretelle della Russia tradizionale, dei motivi dell'arte orafa bizantina, delle *parures* fiorentine o egiziane come dell'alta gioielleria parigina che, negli anni venti, riscopre i colori e le gemme. Abbiamo però visto che queste masse restano circoscritte, che non mettono per niente in questione l'ordinamento classico della silhouette generale. Accade come se questi elementi della visione barocca non fossero là che per esaltare la visione fondamentalmente classica del look Chanel. E siccome sono i gioielli che assicurano questo contrappunto, sembra che occorra qui sottoscrivere la tesi che Roland Barthes difendeva a proposito della bigiotteria quando la opponeva ai gioielli.

Coco Chanel è una *bricoleuse* la cui visione è fondamentalmente classica. Facendo riferimento alla schematizzazione precedente, gli effetti di senso classici si fondano sul principio della non-discontinuità: gli esseri e le cose si valutano e si apprezzano per il modo di conservare, mentre il barocco li valuta e li apprezza per il modo di eliminare. Quindi, questo conservare, fondatore degli effetti di senso del classico, può essere convertito in valore assiologico e, d'improvviso, divenire l'oggetto di un vero progetto di vita. L'estetica classica può, a queste condizioni, dare i natali a un'etica. Quello che accade nel caso di Coco Chanel. La silhouette che ella ha varie volte arricchito, ridefinito, illustrato e difeso, rappresenta un esempio di costanza e di perseveranza, per riprendere i termini che il filosofo Paul Ricœur utilizza per definire il *polo etico dell'identità*²⁴. Il riconoscimento delle invarianti di questa silhouette, come l'analisi del suo arricchimento progressivo prova che il suo testimoniare, di un intento etico, il cui valore di base è il mantenimento. Questa etica del mantenimento si manifesta in Chanel attraverso le figure gestuali del portamento della testa, delle spalle dritte e della schiena eretta. Ora, queste parti del corpo non possono servire all'espressione del mantenimento se non attraverso un trattamento particolare delle forme dell'abito così come attraverso la loro combinazione, le materie e il trattamento di queste ultime: grazie a un taglio e a una "caduta" particolari, grazie ai capelli che liberano il collo, e fanno da scenografia al portamento. Questo mantenimento può essere mal compreso: non vi si è visto che una sorgente di obblighi insopportabili, ereditati da un'altra epoca, antimoderni per farla breve. E ci sarebbe là una sorta di contraddizione interna in Chanel, la liberatrice.

Di fatto, è necessario capire che, anche se può risultare paradossale, il mantenimento non era in Chanel sinonimo di negazione della libertà. Al contrario, invece, sembra caratterizzare il suo stile attraverso questa complementarità molto particolare tra la libertà ed il mantenimento. Una libertà femminile realizzata e affermata nella dimensione figurativa del look, mentre il mantenimento è manifestato proprio dalla dimensione plastica di questo stesso look. Inoltre, l'effetto di rigidità, una volta esclusa ogni connotazione peggiorativa, si rivela molto utile. Suggestisce molto opportunamente il legame storico che esiste tra il dandismo inglese della fine del XIX secolo e l'etica del mantenimento che lei loda. Poiché spesso si è parlato di rigidità a proposito della *silhouette dandy*, e si sa che il gusto Chanel fu in gran parte formato dal suo amante inglese Boy Capel – "molto serio sotto il suo dandismo", secondo le parole di Coco. Molti aspetti della silhouette e della forma di vita del dandy si riscontrano, di fatto nell'estetica e nell'etica di Chanel. Il dandy si distingueva per una *mise* sobria ma impeccabile; giocava sui colori discreti. Così, Brummell rifiutò e fece passare di moda i

24 P. Ricœur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, citato in G. Ceriani/R. Grandi, *Moda: regole e rappresentazioni*, cit., p. 167.

metri di pizzo e seta nei quali le signore alla moda dell'epoca si avvolgevano. Introdusse la staffa per mantenere i pantaloni tirati negli stivali e lanciò l'uso dell'amido per le cravatte. È d'altronde stupefacente ritrovare nella silhouette del dandy la stessa gamma cromatica, lo stesso senso del nero, lo stesso privilegio dato dalla linea che caratterizzano il look Chanel. Ma in realtà è ancora più incredibile constatare come, a questa similitudine di trattamento tra la silhouette dandy e la silhouette Chanel, corrisponda, sul piano del contenuto, una similitudine tra l'etica del dandy e l'etica di Chanel. In effetti, l'etica del dandy si fonda anch'essa su una valorizzazione ed una ricerca del mantenimento.

Il principio della non-discontinuità, a cui si sommano il semantismo classico e la dimensione etica del look Chanel, regola anche la dimensione etica del dandismo. Dopo aver analizzato le dimensioni figurativa e plastica del *total look* di Chanel, come si può spiegare che questo sembri intramontabile? Ecco l'interpretazione di Floch: questo look è intramontabile perché è *estraneo al tempo*, per via delle sue modalità di produzione. È infatti il risultato ancora una volta di un vero *bricolage*, nel senso Lévi-Straussiano del termine. Il look di Chanel risulta così essere l'esito di un sincretismo, di un lavoro di combinazione e d'adattamento di segni di origini e di epoche assai diverse – anche se provengono dallo stock in definitiva limitato di quello che Chanel conservava seguendo il capriccio delle sue avventure e delle sue curiosità. Questo lavoro, è necessario dire che può continuare senza Chanel stessa, poiché la stessa logica che ha presidiato l'elaborazione di quella struttura che è il *total look* presiede ancora alle idee provate a suo nome, o almeno sotto il suo nome. È il caso dell'introduzione dei jeans da parte di Karl Lagerfeld. Difatti Chanel ha creato il suo look come il “pensiero selvaggio” ha creato i miti. E come Picasso ha realizzato i *collage* cubisti, o Max Ernst i *collage* surrealisti. Montaggio o *collage*, si tratta sempre di lavorare “con gli avanzi” per farne scaturire un senso ulteriore, per rilanciare la macchina della significazione. Chanel, per quel che la riguarda, l'ha fatto per elaborare un “piccola mitologia dell'occhio e dello spirito” e per parlare della virtù di una certa forza d'animo, quella stessa che ammirava nelle donne del XVI secolo, alla visione di alcuni ritratti che conosceva.

Certamente il *bricolage* – e Chanel per prima – lavora con gli avanzi di opere umane che sono, per definizione, produzioni culturali storicamente datate. Ma il paradosso stesso di questo tipo di creazione è che lo sfruttamento e la messa in co-presenza di questi segni sospende la differenza temporale che manifestano, e li dà per suscettibili di passare di moda e che fanno passare di moda. La moda può passare di moda perché è un problema di segni; il look è intramontabile perché è una struttura sensibile e intelligibile, perché è stata elaborata a *spese* dei segni, non tenendo conto infine delle loro caratteristiche storiche né del loro uso originario. È così secondo Floch che bisogna spiegare il carattere “intramontabile” del look Chanel. Nella sua ultima opera, Lévi-Strauss ritorna su questa pratica del *bricolage* che è stata al centro della sua riflessione²⁵. Non lo fa questa volta a proposito di qualche mito indiano ma a proposito dell'opera di Proust²⁶ e in conseguenza di una riflessione dello scrittore J.L. Curtis sul “tempo senza passato e senza futuro”²⁷ che caratterizzava *La Recherche*

25 C. Lévi-Strauss, *Guardare, ascoltare, leggere*, il Saggiatore, Milano 1994, p. 51.

26 M. Proust, *La ricerca del tempo perduto*, Einaudi, Torino 1949-1956, citato in G. Ceriani/R. Grandi, *Moda: regole e rappresentazioni*, cit., p. 169.

27 J. L. Curtis citato in G. Ceriani/R. Grandi, *Moda: regole e rappresentazioni*, cit., p. 170.

du temps perdu. L'antropologo parla allora di "sincretismo estraneo al tempo" della "*petite phrase*" di Vinteuil o della pittura di Elstir. È importante sottolineare che alla fine del *Temps retrouvé*, Proust "paragona il suo lavoro a quello di uno stilista che confeziona un vestito con i pezzi già tagliati in forma; o, se il vestito è troppo usato, lo rattoppa". "Allo stesso modo", prosegue Lévi-Strauss, "termina il suo libro e incolla i frammenti gli uni agli altri per ricreare la realtà, fissando, se un movimento di spalle dell'uno, un movimento di collo compiuto dall'altro. Questa tecnica di montaggio e di collage fa dell'opera il risultato di una doppia articolazione". L'antropologo sa bene di distogliere l'espressione di doppia articolazione dal suo uso linguistico, ma indica che l'espressione gli appare tuttavia legittima "poiché le unità di primo ordine sono già opere letterarie, combinate e concavate per produrre un'opera letteraria di un rango più elevato". Questa analisi vuole mostrare come anche il *total look* di Chanel sia un'opera elaborata secondo una doppia articolazione del tipo descritto da Lévi-Strauss, poiché poggia sull'articolazione di una semiotica figurativa e di una semiotica plastica, e poiché anche il *total look* combina segni (vestimentari) per costituirsi in segno "di un rango più elevato". Perciò non sembra più così assurdo che il *total look* di Coco Chanel sia così estraneo al tempo.

4. *L'abito come seconda pelle simbolica*

Nelle innumerevoli letture passate in rassegna per capire di più sul significato della moda, mi sono imbattuta negli studi di Eugénie Lemoine-Luccioni, allieva di Jacques Lacan. Quest'ultimo sosteneva che "l'abito ama il monaco, dato che in tal modo essi sono uno"²⁸. Lemoine aggiungeva a riguardo: «Non si tratta di una battuta. Il soggetto non ha statuto proprio. Non può rimanere nella privazione totale di un significante che lo definisca. Perciò nel cambiare continuamente l'abito, se, da un lato, il suo inconscio ci guadagna, dall'altro, egli rischia di perdere la ragione. Se non cambiasse mai, in quanto identificato alla propria funzione o al proprio ruolo, il soggetto perderebbe comunque la vita, oltre al proprio inconscio, poiché sarebbe ridotto allo statuto di oggetto. Se se ne privasse completamente, però, egli perderebbe persino il suo essere»²⁹. In qualche modo il vestito sembra essere una seconda pelle simbolica che manifesta la socialità costitutiva dell'individuo. Ma per fare in modo che egli non giunga ad accentuare eccessivamente il carattere alienante di questa socialità, deve poter mettere in atto il gioco delle maschere. Abbigliarsi è in qualche modo darsi una forma che prevede una trasformazione e non un'adesività rigida. La dimensione dinamica dell'abbigliamento si ontologizza solo nei cosiddetti "vestiti rituali", come possono essere la tonaca del prete, la divisa del generale, la toga dell'avvocato, perché l'abito in questo caso viene elevato a blasono con la sua stessa dignità, perché l'abito rituale cerca di sfuggire all'aleatorietà della moda in quanto è «tagliato una volta per tutte»³⁰. Ma cambiare sempre abito (come ci spinge a fare la moda) o non cambiarlo mai sono in realtà due facce della stessa alienazione (come pare dicesse Hegel a proposito dello stile del vestire). Difatti, sempre secondo Lemoi-

28 J. Lacan, *Le séminaire. Livre IX*, 1962, lezione del 30 maggio 1962 (inedito).

29 E. Lemoine-Luccioni, *Psicoanalisi della moda*, Mondadori, Milano 2002, p. 1.

30 E. Lemoine-Luccioni, *Psicoanalisi della moda*, cit., p. 2.

ne, il vestito “non si può dire totale”. Uno stile, come sappiamo, si lascia definire proprio da una certa coerenza nel cambiamento, ovvero da un certo modo di abitare l’abito. Lemoine cita l’abito da cosmonauta come simbolo: “Ma che vestito, quello da cosmonauta! Regge il suo uomo da ogni parte o quasi”. Lacan ha detto che “la capsula dei cosmonauti, strettamente costruita, ricostituisce l’ambiente terrestre e mantiene una solidarietà secondaria in un extramondo aperto”. L’individuo, dunque, si procura una corazza per avventurarsi nell’extramondo che, per il neonato, fu già l’extrauterino. Ma attenzione, il vestito non è solo un oggetto di pura utilità. Il vestito è anche offensivo, perché il cosmonauta parte alla conquista dello spazio. Il vestito aiuta il soggetto a occupare un po’ più di spazio di quanto ne occupi il suo corpo e si tratta di uno spazio specifico. Si tratta di una spazio vitale, una superficie di cui egli ha bisogno perché l’Altro è presente e il corpo vi si perderebbe se non fosse per quel contorno immaginario che il soggetto si dà. L’Altro lo invaderebbe nella sua intimità del suo essere se il vestito non delimitasse il suo territorio, al di là del corpo. Flügél ha chiamato questa caratteristica, “funzione di espansione”. Il vestito crea una frontiera con l’Altro ma al contempo lo seduce. Il soggetto esprime la propria socialità in questi punti nodali. Egli non esiste che per un altro soggetto. I bisogni ancestrali e centripeti di divoramento o di incorporazione immaginaria si volgono verso l’esterno. Ormai il soggetto ex-siste, secondo l’ortografia con cui Lacan traduce Heidegger. Il soggetto esiste solo nel movimento che ruota dall’interno verso l’esterno e viceversa. Roland Barthes, di cui già abbiamo rilevato il punto di vista discutibile, è giunto a una conclusione plausibile. A proposito del fuori e del dentro:

È forse una legge storica che i capi di vestiario siano animati, nel corso del tempo, da una sorta di forza centrifuga: l’interno è incessantemente spinto verso l’esterno e tende a mostrarsi sia parzialmente, al collo, ai polsi, sul davanti del busto, in fondo alla gonna, sia completamente, quando un capo, prima interno, prende il posto di un capo esterno (per esempio lo sweater); questo secondo caso è indubbiamente meno interessante del primo; giacché ciò che vale esteticamente [...] è quel misto sospeso di evidente e di nascosto che la variante di emergenza ha appunto il compito di far significare. L’emergenza insomma avrebbe la funzione di far vedere il nascosto senza però distruggere il suo carattere segreto: così si trova preservata la fondamentale ambivalenza dell’indumento, incaricato di indicare una nudità nel momento stesso in cui la nasconde; è almeno l’interpretazione psicoanalitica che ne danno certi autori; l’indumento avrebbe infondo l’ambiguità di una nevrosi: lo si è potuto paragonare al rossore pudico che invade il viso, come segno di paradossale segreto³¹.

Quando in un abito le frange superano l’orlo in maniera esagerata, il barocchismo del vestito può vedersi come un sintomo. Poiché l’arte barocca, da un certo punto di vista, distrugge il soggetto e l’oggetto. L’irruzione dell’inconscio, invece, mette in luce il soggetto, lo annega nel fantastico. Il vestito dà a vedere, al solo scopo di nascondere, ciò che, in ogni caso, si mostra, vale a dire il desiderio; esso non va oltre. Barthes nella sua analisi strutturale parla di varianti. La variante è ciò che fa muovere la moda, in opposizione a quello che lui chiama l’oggetto e il supporto. Questi ultimi sarebbero di natura materiale e, con la variante, formerebbero la “matrice” della moda. Si può facilmente notare che questa stessa matrice, tuttavia, è un misto. Oltretutto non si può nemmeno sottoscrivere la dicotomia significante/significato quando essa fa del corpo il significato della moda, poiché non esiste corpo nudo.

31 R. Barthes, *Il sistema della moda*, Einaudi, Torino 1970, p. 79.

L'importanza accordata da Barthes alla variante e l'importanza speciale attribuita alle varianti aperto/chiuso o interno/esterno mostra che, per lui, il "vestema" è l'essenza del vestito. Cosa sarà mai questo vestema? È ciò che fa di un pezzo di stoffa un vestito. Allo stesso modo, il "gustema" di Lévi-Strauss è ciò che fa di un pezzo di carne una salsiccia, cioè un alimento³². E cos'è il vestito? È una capsula in cui il soggetto si chiude per poi scoppiare; per andare fuori utilizzando la lingua delle persone che stanno ai margini della società e che soffrono dell'esistenza. Per questo abbiamo citato la capsula dei cosmonauti.

5. La moda è linguaggio

Non tutti i vestiti informano allo stesso livello, questo è certo. La scrittrice Alison Lurie³³ sottolinea come gli abiti debbano sviluppare un vocabolario e una grammatica per potersi costruire come una lingua. La Lurie sostiene che tale vocabolario deve essere grande per lo meno quanto quello di qualunque linguaggio verbale. Inoltre si troveranno negli abiti una serie di dialetti, arcaismi, accenti, slang, lemmi di lingue straniere. Insomma, l'analogia linguistica della scrittrice si spinge forse un po' troppo in là.

A parere della scrittrice, la quantità di articoli che una persona possiede è direttamente proporzionale a quanto essa è in grado di esprimere visivamente, giacché gli abiti sono un vocabolario visuale³⁴. Seguendo questa logica, un individuo con un guardaroba limitato sarà in grado di esprimere solo pochi messaggi attraverso vestiti, mentre una persona che si interessa di moda e ha molti abiti, avrà la possibilità di comunicare molto di più. Non esiste però alcuna prova che ci porti a credere che ciò sia vero. La maggior parte degli abiti comunica talmente poco che nemmeno in grande quantità saranno capaci di dire granché, tanto che risulta ambiguo attribuire al tipico fanatico della moda un potere comunicativo visuale maggiore rispetto, per esempio, a quello di una persona che ha solo pochi vestiti nell'armadio, che però indicano un diverso legame sottoculturale. La Lurie sostiene di aver ravvisato negli abiti una serie di elementi equivalenti a difetti di origine psicologica: una persona che si veste sempre nella stessa maniera è coerente, mentre una donna che si veste da bambina, ricorda la "blesità infantile". I colori forti sono come delle urla, mentre gli abiti incolori sono indicativi dell'incapacità di parlare a voce alta³⁵. Le analogie di Lurie non convincono più di tanto, soprattutto quando cita l'esempio di una cravatta a tinte forti come segno di virilità e un prete senza cravatta come simbolicamente castrato³⁶. Il libro della Lurie³⁷ si basa interamente su un'analogia vacillante tra gli abiti e il linguaggio, che però pretende di essere più di un'analogia, in quanto vuole arrivare ad affermare l'uguaglianza tra i due elementi. Il postulato rimane una congettura inconsistente sostenuta solo da una serie di analogie, molte delle quali molto lacunose. L'autrice non fornisce una teoria su come leggere gli abiti in quanto lingua. Sicuramente comunicano qualcosa, ma cos'è esattamente questo qualcosa? La studiosa Lu-

32 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1964, p. 50.

33 Cfr. A. Lurie, *The language of Clothes*, Henry Holt and Company, New York 2000, p. 101.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

rie crede di avere una visione del linguaggio molto vicina alla teoria linguistica delle idee, alla quale conferisce un'impronta psicanalitica. Secondo tale teoria, l'espressione linguistica assume significato tramite associazioni con idee indipendenti dal linguaggio presenti nella coscienza umana. Questa ipotesi, sostenuta soprattutto dagli empiristi inglesi, presenta delle difficoltà insormontabili al momento di spiegare il funzionamento della lingua, e la parte più cospicua della filosofia del linguaggio contemporanea, muove proprio dalla critica di essa³⁸.

Fu Roland Barthes a intraprendere il percorso di interpretare gli abiti come una sorta di lingua³⁹. L'autore si propone di studiare il sistema della moda, che definisce come la totalità delle relazioni e delle attività sociali necessarie all'esistenza della moda stessa. Distingue tre aspetti nell'abbigliamento: l'indumento reale, l'indumento rappresentato e l'indumento utilizzato⁴⁰. Sono questi i tre stati che l'abbigliamento assume nel suo viaggio attraverso il sistema della moda. Il primo è il capo concreto che viene prodotto, il secondo è l'articolo di vestiario che si mostra nelle riviste di moda, mentre il terzo è l'abito che si compra e si indossa. Barthes si concentra sull'indumento rappresentato. Ciò che troviamo è un capo che viene sempre preceduto da una rappresentazione, che riceve la sua forma definitiva dal discorso della moda. Perciò Barthes insiste nel dire che non si può premettere l'indumento reale al suddetto discorso e che la sequenza andrebbe capovolta per partire dal discorso costitutivo e giungere alla realtà che si è venuta a costituire⁴¹. A questo punto si comprende come essere alla moda non dipenda da una qualità materiale del vestito, bensì sia un prodotto del linguaggio della moda stessa. Per capirne il significato, allora, è necessario proporsi di comprendere la lingua che la costituisce *come moda*⁴².

Egli voleva studiare gli abiti scritti, cioè quelli senza una funzione pratica, come vengono presentati nelle riviste, perché ciò che resta, una volta allontanata questa funzione, è il puro significato. Inoltre, l'abito scritto non contempla nessuna vaga temporalità. Questo è un dato importante, giacché Barthes vuole procedere a uno studio sincronico della moda più che diacronico. In sostanza intende studiare un sistema statico. Lo spunto è originale se si pensa che una prospettiva che congela la moda in un istante determinato, porta all'abolizione di quella temporalità che costituisce la natura della moda stessa. In linea con de Saussure, Barthes opera una distinzione tra significante e significato, che possiamo tradurre nella differenza tra l'aspetto materiale e quello semantico del segno. Ogni segno necessita di entrambi questi aspetti, ma il loro rapporto è arbitrario. Il rapporto tra un indumento e un significato è totalmente arbitrario. Tanta gente parla di "linguaggio della moda" in modo fuorviante perché crede che un determinato modello o colore possieda un nesso non arbitrario con un significato dato. Nonostante la natura convenzionale del rapporto tra significante e significato, la loro relazione è regolata da un codice che è un apparato di regole condivise atte a collegare un significante a un significato. Se non si conosce tale codice, sarà impossibile orientarsi all'interno del sistema. Non si potrà capire che una giacca con la cravatta ha un significato più formale che una giacca da sola, dato che la cravatta in sé non indica formalità. In ultima

38 Cfr. Lars Fr. H. Svendsen/S. Saatela, *Det sanne, det gode og det skjonne*, Universitetsforlaget, Oslo 2004, p. 68.

39 Cfr. R. Barthes, *Il sistema della moda*, cit., p. 54.

40 *Ibidem*.

41 Cfr. Lars Fr.H. Svendsen, *Filosofia della moda*, Guanda, Parma 2006, p. 73.

42 *Ibidem*.

analisi non si ricava molto dalla ricerca di Barthes. A suo giudizio la retorica degli abiti non produce mai elaborazioni di significato profonde. Che cosa significa un capo d'abbigliamento? Da cosa deriva il proprio significato? Si potrebbe rispondere che un vestito significa ciò che lo stilista intende dire creandolo. Nell'ermeneutica contemporanea trova consenso l'idea che l'artista non ricopra un ruolo di primo piano nell'interpretazione delle opere che ha creato. Un'alternativa può essere che il significato sia da ricercarsi nella coscienza di chi indossa l'abito, ma non sembra una soluzione plausibile.

Ora, piuttosto che vedere negli abiti una lingua secondo l'accezione comune, può rivelarsi interessante descriverli come una "lingua visuale", usando un'espressione dello scrittore Hermann Broch⁴³. Gli abiti sono semanticamente instabili perché dipendono dal contesto. Sono "testi aperti", capaci di ricevere sempre nuovi significati⁴⁴. Entra poi in gioco anche l'aspetto temporale. In aggiunta all'instabilità semantica, gli abiti hanno anche un altro grande problema come portatori di significato: tendono a perderlo man mano che la moda si propaga. Negli ultimi anni abbiamo assistito al ritorno della stravaganza, l'ostentazione del lusso, che in minimo grado sembra rivendicare il diritto a *dire* qualcosa. Accettare questo significa ammettere che oggi la moda è praticamente incapace di comunicare qualcosa di significativo. Può darsi che siano i capi d'abbigliamento sottoculturali ad avere un significato piuttosto che la moda industriale, ma sono molto inaffidabili e soggetti al cambiamento. Se nella società feudale un tipo di abbigliamento aveva la forza di esprimere un'informazione, ciò è quasi impossibile nella moda contemporanea, che forse non trasmette un messaggio ma lo è essa stessa⁴⁵.

43 Cfr. H. Broch, *Hofmannsthal e il suo tempo*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 31.

44 Cfr. D. Crane, *Fashion and Its Social Agendas: Class, gender and Identity in Clothing*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2000, p. 76.

45 Cfr. L. Fr.H. Svendsen, *Filosofia della moda*, cit., p. 81.



G iardino di B@bel

A cura di Claudia Dovolich

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni affidate
a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina lungo i sentieri
del pensiero filosofico.*

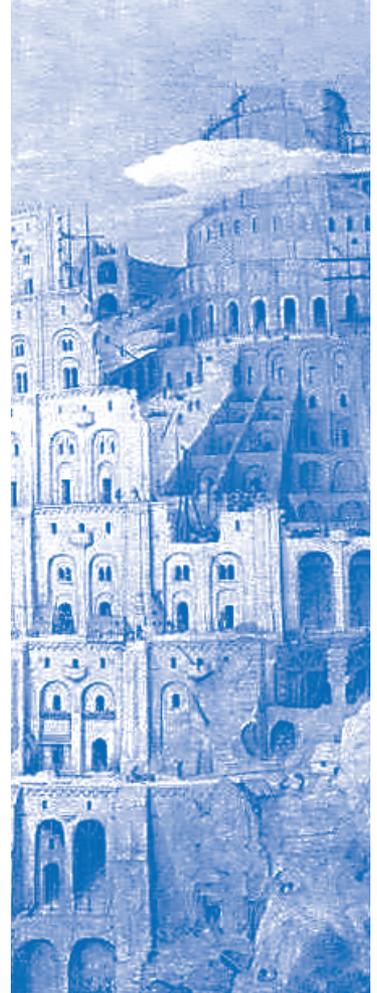
- Andrea Camparsi

Anton Bruckner: la musica dell'indicibile

- Luca Cirese

*Moralità e tempo ne La religione entro
i limiti della sola ragione di Immanuel Kant*

B @bel



Editoriale

Il tema di Babel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Andrea Camparsi

ANTON BRUCKNER: LA MUSICA DELL'INDICIBILE

*Bruckner non operava per l'oggi: nella sua arte pensava solo all'eternità, e per l'eternità ha creato.*¹

I - Un percorso irto e proiettato estaticamente all'assoluto, quasi dimentico della tragedia dell'aldiquà, a prima vista incapace di sopportare le contraddizioni della contingenza, *in primis*, l'idea della morte. Una musica per cantare la differenza infinita e quasi ingenuamente persa nel rutilante abbandono al frastuono dei timpani e delle fanfare, incapace di lirismo e di intimo abbandono. Tutto questo potrebbe fungere da essenziale impressione ad un primo ascolto della musica di Anton Bruckner, così spesso definita e snobbata dai suoi contemporanei così come dalla successiva storia della musica. Travolta dal classicismo romantico di Brahms e dalle critiche di Eduard Hanslick così come, in seguito, dal nuovo respiro sinfonico mahleriano. Una corsa continua e pressante al boicottaggio, che segnerà profondamente, non solo il presente, ma anche il futuro della fortuna dell'opera bruckneriana mai finora sufficientemente ripensata alla luce di una chiave interpretativa teoretica in grado di rivalutare una musica di sicuro impatto sensoriale ma soprattutto ricca di spunti ermeneutici di indiscusso valore estetico.

Non è per noi un caso se sarà proprio Mahler il compositore che più sosterrà l'opera di Bruckner mostrando concretamente al maestro austriaco rispetto e ammirazione tanto da non abbandonarlo durante e dopo la sfortunata prima esecuzione della *Terza Sinfonia*, il 16 dicembre 1877, della quale curerà in seguito la riduzione a quattro mani per pianoforte². Non solo la persona di Mahler ma la sua stessa musica può essere interpretata come una via attraverso cui è possibile leggere più a fondo la composizione bruckneriana al fine di scorgere in essa un lungo percorso che dalla verticalità sublime della fede conduce, in conclusione,

1 W. Furtwängler, *Suono e parola*, tr. it. a cura di O.P. Bertini, Fogola, Torino 1977, p. 99.

2 Cfr. S. Martinotti, *Bruckner*, Edt, Torino 2003, p. 26. Mahler riscontrava nelle sinfonie di Bruckner una certa frammentarietà ma non mancava, allo stesso tempo, di evidenziare come ciò non compromettesse la necessità di eseguire una musica che meritava di essere suonata per la propria forza e per il proprio germe creativo che vi si sprigionava. Ciò nonostante, Mahler non mancava di esprimere un certo pessimismo circa la fortuna postuma della musica bruckneriana, la cui difficoltà d'ascolto, dovuta alla poca linearità dello sviluppo melodico, non avrebbe di certo agevolato la sua entrata nella musica di repertorio. «Dalla posterità – affermava – che recepisce solo ciò che è completo, perfetto, sarà ancora meno amato e capito» (N. Bauer-Lechner, *Mahleriana. Diario di un'amicizia*, tr. it. a cura di S. Albisano, il Saggiatore, Milano 2011, p. 41).

ad una visione ironica e, insieme, tragica del tutto. Un cammino, quello di Bruckner, rivolto costantemente alla trascendenza che, quasi improvvisamente, compie una svolta verso l'immanenza e diviene fortemente affine alla sensibilità mahleriana quasi come se attraverso i due compositori passasse un comune senso della musica che, in termini schilleriani, dalla splendente «ingenuità» verso l'Altissimo piegasse successivamente in direzione di una «sentimentale» consapevolezza ironica circa il rapporto contraddittorio tra l'essenziale del divino e l'accidentale della contingenza. È il sublime che si fa ironia, una nuova sensibilità che non si dimentica della trascendenza ma la rapporta dialetticamente ai limiti del finito facendoci tornare a Bruckner con una nuova e più profonda convinzione sul valore non solo prettamente musicologico ma anche teoretico della sua opera.

II - Se volessimo esprimere in poche ma paradigmatiche parole la musica sinfonica di Anton Bruckner potremmo cristallizzare il tutto in due sintetiche immagini: 1) esplosione di grandezza incompresa; 2) la musica dell'incerto che nelle note afferma l'assoluta certezza della fede.

La grandezza delle sinfonie bruckneriane è un gigantismo possente e risoluto paragonabile architettonicamente ad una cattedrale, le cui strutture portanti sono però contemporaneamente erose da un discorso musicale che, pur restando fedele alla suddivisione in quattro movimenti e alla forma sonata, si sviluppa in una «divagazione inesausta»³ attraverso grandi blocchi tematici non chiaramente delimitati ma interrotti da «falsi finali»⁴ o separati da pause così come da episodi di giuntura che introducono il tema successivo senza mai, come affermato da Hugo Wolf, concedersi un definitivo o quantomeno prolungato rasserenamento⁵. Frasi spesso lasciate senza alcun sostegno, continue attese frammiste di palpiti e silenzi⁶.

Il calore degli archi e la forza ascensionale delle fanfare sono le caratteristiche sonore di una musica che sembra non comprendersi vagando in un'incertezza frammentaria incapace di completezza, quasi a voler richiamare la fragile personalità del nostro musicista sempre proteso verso una progressiva espansione verso l'alto, così che i passaggi di raccordo tra le diverse sezioni tematiche potrebbero essere definiti «lampi metafisici»⁷, tanto diviene rarefatto il materiale sonoro che sembra perdere momentaneamente concretezza prima di riorganizzarsi nel tema successivo. Proprio i diversi temi sinfonici possono essere letti come dilatate affermazioni sonore, «lunghe arcate a cielo aperto» che non si intrecciano reciprocamente ma si giustappongono interrompendosi repentinamente e lasciando il

3 Ivi, p. 135.

4 Uno dei «falsi finali» più significativi è rintracciabile in A. Bruckner, *Settima Sinfonia*, mov. 1, bb. 110-122.

5 Ci riferiamo all'articolo elogiativo pubblicato da Hugo Wolf il 28 ottobre 1884 sul *Wiener Salonblatt* (cfr. Martinotti, *Bruckner*, cit., p. 40).

6 Cfr. G. Beninato, *Intorno all'opera di Anton Bruckner e disegno di una teoria estetica musicale*, La Tipografica, Scorzè 1978, p. 54.

7 Cfr. S. Sablich, *La Nona Sinfonia di Bruckner*, programma di sala per il concerto del 21/11/2003, stagione di musica sinfonica 2003-2004, Accademia Nazionale di Santa Cecilia, http://www.sergiosablich.org/dettaglio.asp?L1=55&L2=228&L3=236&id_inf=978.

discorso musicale costantemente aperto come se fossero “meditazioni musicali” soggette ad un «continuo, instancabile superamento»⁸.

Le insicurezze e le fratture che scaturiscono numerose dall'ascolto delle sinfonie contribuiscono a delineare al meglio la personalità di Bruckner, totalmente immerso in una solitudine che altro non è se non il segno di un'imperturbabile fede, che si palesa nelle note di una musica che anela senza fine, tra risalite e ricadute, all'ascesa verso la trascendenza. Una solitudine «come sete di totalità inesausta e implacata»⁹ che trova espressione musicale in moti di orgoglio che si ripiegano in intimismi pieni di dolcezza e compassione per la piccolezza dell'uomo, il quale nell'autocoscienza della sua condizione sa però esprimere con la musica l'assoluta certezza che la distanza che lo separa da Dio non può essere detta ma solo suonata. Non da un solista ma da una grande orchestra di musicisti che insieme costituiscono la *symphonia*. Bruckner è la mente che si insinua nella moltitudine degli strumenti che insieme irradiano, tanto nelle composizioni di carattere sacro quanto in quelle sinfoniche, la differenza tra il mortale e il divino cantando la trascendenza di un Dio Padre, estremo interlocutore a cui infine sarà dedicata l'ultima sinfonia.

L'aggettivo che più si addice alla musica bruckneriana è “solenne”, *feierlich*, protensione continua all'assoluto, fermate e riprese senza fine lungo giganteschi affreschi sinfonici tendenti ad un'infinita dilatazione e limitati solamente dalla contingente finitezza della durata esecutiva. Esempio ne sia l'Adagio della *Ottava*, non semplice adagio ma, per l'appunto, «Adagio lentamente solenne anche se non trascinato (*schleppend*)» nel quale la solennità è evidenziata dall'estensione dei tempi mai «trascinati» ma sempre sospinti verso la verticalità della trascendenza. Ecco perché l'ora e mezza della *Ottava* e l'incompiutezza della *Nona* trasportano l'immaginazione dell'ascoltatore in una dimensione dove lo stesso concetto di «dimensione» perde ogni valore ordinativo per intraprendere un'espansione verso un infinito che, oltre a rivolgersi ad un'universalità centrifuga, concentra i suoi sforzi in un'interiorità ravvisabile nel *Kern*, ovvero nel germe primigenio che accende la coscienza. È qui che per Bruckner si schiude l'infinito, un'interiorità primigenia dalla quale si sviluppa metaforicamente “il reticolo spinale” che dà inizio al movimento e allo spasimo latente che accompagna, momento per momento, l'esistenza di ogni uomo. Spasimo, conato, che si sviluppa, in Bruckner, dal frequente tremolo degli archi, «simbolo del risvegliarsi oscuro della coscienza, punto di partenza di un cammino d'iniziazione», per scandirsi, tramite il soffio ascensionale delle fanfare, «verso la celebrazione del corale, punto di massima espansione dello svolgimento in elaborazione»¹⁰. Uno svolgimento che nelle sinfonie bruckneriane rimarrà sempre in elaborazione e non giungerà mai a compimento a testimonianza che la missione di Bruckner rimane costantemente quella di cantare “l'inno di lode al Signore”, ossia quella di affermare nella classica forma compositiva, sia essa una messa o una sinfonia, l'indicibile della trascendenza. È «un'estenuante volontà di costruire, di creare e quindi di credere»¹¹ quasi a voler superare i confini dell'umano dilatando i tempi e accostandosi con incessante

8 S. Sablich, *Arte e coscienza in Bruckner*, articolo del 30/05/2002 pubblicato in: http://www.sergiosablich.org/dettaglio.asp?L1=55&L2=228&L3=234&id_inf=1185.

9 S. Martinotti, *Bruckner*, cit., p. 204.

10 S. Sablich, *Arte e coscienza in Bruckner*, cit.

11 G. Beninato, *Intorno all'opera di Anton Bruckner e disegno di una teoria musicale*, cit., p. 103.

protensione al senso dell'eterno.

Ascoltare Bruckner è pregare in ginocchio ma è anche invocare in piedi, è accettare la possibilità di porci in ascolto di sonorità ricche di una forza primigenia, non sconvolgenti come sarà per le sinfonie di Mahler, ma, oserei dire, avvolgenti nel loro calore simile a fiamme che cercano perennemente ossigeno verso l'alto, per poi distendersi in lunghi momenti di calma, diastole e sistole di speranza e protensione. «Il perorare bruckneriano richiede, per la sua completezza espressiva, una dilatazione dei tempi musicali»¹² poiché, come indica Beninato, l'opera di Bruckner non si sviluppa come una piramide, dalla cui base ci si eleva al vertice, acme espressivo omnicomprendente, bensì come una colonna la cui sommità è una base altissima «su cui riposare, riflettere e considerare la forza spirituale che ha condotti all'ascensione»¹³. La corallità delle sinfonie «crea tensioni drammatiche, rotte spesso dalle pause attonite per riprendere lo scatto in avanti con la creazione di temi che non si ritrovano poco dopo, svaniti ma ripresi poi e ascensionalmente da un'orchestra densa, vibrante, sonora di ottoni, ma che ad un tratto sa bisbigliare e perdersi come per innocenza»¹⁴. Gli stessi silenzi che spesso attraversano le sinfonie non sono luoghi bui ma radure illuminate, attimi in cui Bruckner lascia l'ascoltatore solo di fronte a se stesso affinché mediti di fronte all'ulteriorità dell'eterno prima di riprendere il cammino, un discendere e un risalire attorno alla grande colonna musicale innalzata dal musicista.

La musica di Bruckner non sembra divenire secondo una matematica successione temporale diacronica ma pare che «[abbracci] il corso del tempo riempiendolo e conquistandolo»¹⁵ coinvolgendo nell'ipertrofia, attuata sulla struttura della forma sonata, il concetto intensivo di "durata", vale a dire di un tempo "della vita" che, in contrapposizione al tempo "della scienza", si costituisce come il fluire autocreativo della coscienza. Le sinfonie di Bruckner si presentano come un alternarsi di *Spannung* e *Lösung*, di tensione e di risoluzione, con quest'ultima che già nel farsi si apre ad una nuova tensione scardinando così la risoluzione apparentemente conseguita ma perpetuamente anelata¹⁶. Una concezione di un presente carico del passato e fecondo del futuro che ripete costantemente in musica l'immagine bergsoniana dell'io che «procedendo sulla via del tempo, si riempie in continuazione della durata che in esso si raccoglie; cresce, per così dire, su se stesso come una palla di neve»¹⁷.

Tramite questo imperturbabile procedere, potremmo dire che la musica di Bruckner insegna a respirare e a comprendere quale significato abbia il ritmo di ispirazione ed espirazione che gli ottoni incarnano perfettamente nella loro funzione declamatoria di un percorso musicale che tende asintoticamente a raggiungere l'assoluto, un sempre rinnovato sforzo verticale verso una vetta ideale che improvvisamente blocca l'ascesa per ricominciare sempre da capo, una discontinuità che si staglia su di una continuità di fondo che contraddistingue le composizioni bruckneriane.

Si potrebbe forse banalmente osservare come la musica di Bruckner dia possibilità all'a-

12 Ivi, p. 53.

13 *Ibidem*.

14 Ivi, p. 70.

15 S. Sablich, *Arte e coscienza in Bruckner*, cit.

16 Cfr. S. Martinotti, *Bruckner*, cit., p. 132.

17 H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 8.

scoltatore di comprendere la maestosità, la sicurezza e la tranquillità che le alpi austriache trasmettono al viandante ma così facendo si andrebbe a ridurre la musica ad una locale descrizione sentimentale dei luoghi nati del compositore. Diversamente, le vette alpine sembrano aver giocato uno scavo interiore nell'animo del musicista che con le note è stato capace di plasmare catene montuose che raggiungono le altitudini più estreme in corrispondenza di un'interiorità che, in Bruckner, si pone in una continua attesa del divino, quasi a richiamare uno degli insegnamenti della *Lettera di Giacomo* dove l'attesa della venuta di Dio è paragonata a quella del contadino che con pazienza attende il frutto della terra¹⁸.

Se, come dice Adorno nel suo *Mahler*, la musica bruckneriana è affermativa a differenza del lutto «senza ritegno» delle sinfonie mahleriane, non bisogna permettere all'affermatività di passare per banalità. È vero, Mahler è grande per «il lutto senza ritegno» che riversa nella sua musica epica, ma Bruckner è grande proprio per «la mancanza di vergogna» nel dire al mondo la sua incrollabile fede nell'attesa di una trascendenza che è preghiera, musica che si erge costantemente verso l'alto nella speranza di giungere a Dio, un credere incondizionato “nonostante tutto” e al di là di ogni dubbio. Ecco perché quando, con non poco sarcasmo, Adorno giunge alla conclusione che «a Sankt Florian non era ancora arrivata l'eco delle parole di Nietzsche»¹⁹, per il quale Dio era morto, coglie perfettamente la peculiarità della poetica bruckneriana, per la quale l'idea di trascendenza rimane intatta nella propria ulteriorità teologica.

Proprio la trascendenza e l'ulteriorità teologica sono rintracciabili *in nuce* nell'assolo del corno che dà inizio alla *Quarta Sinfonia*²⁰ e che è evidentemente un richiamo verso l'alto a cui gradualmente risponde l'intero organico orchestrale, preceduto dall'iniziale sottofondo offerto dal mi bemolle tremolo in pianissimo (*ppp*) dei violini. Ma ad un più attento ascolto del primo movimento (*bewegt*, mosso) si potrebbe giungere alla conclusione che l'orchestra non risponda semplicemente all'iniziale richiamo del corno ma che essa sia contenuta in esso come un mantice che allargandosi incamera aria prima del successivo rilascio. Prova ne sia a tal riguardo la scala ascendente che coinvolge archi e ottoni e che sembra spalancare, per un istante, le porte della trascendenza²¹. Appena raggiunto l'apice con perentori squilli di tromba²², il *ductus* sinfonico riprende il cammino da dove si era fermato prima dell'improvvisa ascesa. L'intera sinfonia è contenuta idealmente nell'unità di un assolo che si allarga e si restringe consentendo all'ascoltatore di scorgere l'intima e insieme infinita ricchezza della coscienza musicale bruckneriana, mossa dalla certezza della fede. Tutto lo sforzo bruckneriano è diretto a ciò: far risuonare l'orchestra quasi oltre le proprie possibilità poiché essa deve dimostrare sontuosamente il fine ultimo della musica, ovvero mettere in moto il tentativo supremo di dire l'indicibile. Con Bruckner l'ascoltatore è certo che la destinazione del *ductus* sinfonico è inesorabilmente rivolta verso l'alto e anche nei movimenti di adagio l'in-

18 *Giacomo* 5, 7-10.

19 T.W. Adorno, *Mahler. Una fisiognomica musicale*, tr. it. a cura di E. Napolitano, Einaudi, Torino 2005, p. 79. Con Sankt Florian, Adorno si riferisce all'abbazia del piccolo comune dell'Alta Austria, nella quale il compositore iniziò gli studi in ambito musicale e dove divenne, a partire dal 1851, organista. Inoltre, proprio nella stessa chiesa si trova la tomba del musicista.

20 A. Bruckner, *Quarta Sinfonia*, mov. 1, bb. 3 ss.

21 Ivi, mov. 1, bb. 153-164.

22 Ivi, mov. 1, bb. 165-168.

certezza creata dal rallentare del vortice sinfonico è necessaria alla successiva continuazione della scalata, spesso affidata alle fanfare che riaccelerano il cammino. In Bruckner, punto di partenza e punto di arrivo segnano la distanza esprimendo nel gigantismo della partitura la differenza ontologica tra il transeunte e il trascendente. Non l'essenza del contingente e dell'assoluto ma la distanza e che li separa che si costituisce insieme come attesa e preghiera.

La musica di Bruckner non si risolve in un pacato invito all'ascolto ma è un movimento che tende a travolgere l'interiorità stessa dell'ascoltatore, che condivide con il musicista il richiamo verso l'alto. La solitudine di Bruckner, che non sembrerebbe esperire la vita di comunità propria del Cattolicesimo, è una condizione che non si deve confondere con l'intimismo pietista – egli diceva di sé di essere «una natura infiammata di cattolico, Brahms, un freddo temperamento di protestante»²³ – ma che trova una plausibile spiegazione tramite la lettura stessa della maggior parte delle sue opere sinfoniche che si potrebbero definire, per la loro struttura, corali. Una solitudine desiderosa di aprire al mondo la propria esperienza musicale e insieme di fede attraverso una «coralità» che trova corrispondenza in una «comunità» di ascoltatori uniti nella condivisione dello stesso Credo, analogamente a ciò che accade durante la celebrazione del rito cattolico della Messa, alla volta di una concezione musicale tesa ad un'ecclesialità permeata di sincera devozione nei confronti del divino.

A tal riguardo, non è da considerare secondario il fatto che Bruckner abbia composto, durante quella che può essere definita la sua prima fase creativa, quasi esclusivamente lavori di musica sacra fino a giungere al vertice di questa produzione con la *Große Messe in fa minore* del 1868, lo stesso periodo in cui egli iniziava la stesura delle sinfonie²⁴. Proprio quest'ultimo lavoro e gli esordi del ciclo sinfonico permettono di comprendere ancor meglio perché di Bruckner si affermasse che visse esclusivamente «per Dio e per la musica»²⁵. Infatti, la *Große Messe* e la cosiddetta *Sinfonia Zero*²⁶, oltre a costituire un *trait d'union* tra la musica sacra (la musica per Dio) e la musica sinfonica “profana” (la musica per la musica) dimostrano come, per Bruckner, non solo il sinfonismo entri decisamente nella struttura formale della messa²⁷ ma anche come la solennità della musica sacra prenda piede nella forma sinfonica. Proprio nella *Sinfonia Zero* «è presente il germe del bruckneriano “tono solenne” per il quale vengono chiaramente impiegati temi riecheggianti musica sacra – come il tremolo iniziale, cifra d'autore che richiama una vibrante “aureola” di santità – o passaggi di carattere religioso, che forzano la contingente concatenazione dell'immanenza. [...] Bruckner riesce così nell'impresa di intrecciare in un unico tessuto musicale tanto il carattere profano della forma sinfonica quanto il carattere solenne della musica sacra»²⁸.

23 Cfr. S. Martinotti, *Bruckner*, cit., p. 30.

24 La *Prima Sinfonia* è datata 1866.

25 S. Martinotti, *Bruckner*, cit., p. 8.

26 Abbozzata nel 1863/1864 e completata nel 1869, dopo la pubblicazione della *Prima Sinfonia*, questa composizione fu archiviata da Bruckner come un lavoro di nessun valore ma rappresenta in realtà il punto di partenza del futuro stile sinfonico, che accompagnerà il musicista per tutta la sua parabola sinfonica.

27 Cfr. S. Sablich, *La Messa in fa minore di Bruckner*, programma di sala per il concerto del 14/04/2002, Stagione di musica sinfonica 2001-2002, Accademia nazionale di Santa Cecilia, http://www.sergiosablich.org/dettaglio.asp?L1=55&L2=228&L3=236&id_inf=969.

28 T. Röder, *Anton Bruckners Glaube*, in A. Riethmüller (a cura di), *Bruckner-Probleme*, Internationales Kolloquium 7.-8. Oktober 1996 in Berlin, Beihefte zum «Archiv für Musikwissenschaft», Vol. XLV

La *Zero*, con la presenza *in nuce* dei grandi blocchi tematici delle future sinfonie, può essere interpretata quindi come l'ideale punto di partenza di un cammino musicale che presuppone per Bruckner una coscienza della propria missione, *Sendungsbewußtsein*, «drammatizzata e legittimata attraverso richiami alla tradizionale sfera del Credo cristiano»²⁹. Un Credo che contrasta con un Bruckner «tutto semplicità e odor d'incenso» per porre in evidenza una fede di «alto profilo»³⁰ più attenta al messaggio religioso cristiano nella sua universalità piuttosto che al singolo aspetto dogmatico della confessione cattolica. La musica di Bruckner rivela una tensione e insieme una lode alla trascendenza che non sono elementi distintivi della sola musica sacra ma che sono espressioni del bruckneriano divenire musicale verso un divino il quale è atteso quanto perpetuamente ricercato tramite la religiosa costanza infusa nell'insieme di quelle che possono essere metaforicamente dette “cattedrali sinfoniche”.

III - Il percorso compositivo di Bruckner, accompagnato costantemente dall'interiore certezza della fede, giunge al suo termine con la *Nona* e ultima incompleta sinfonia, dedicata paradigmaticamente «al buon Dio» (*dem lieben Gott*) quasi a voler mostrare la nudità dell'anima di fronte al decisivo passo nell'aldilà. Una dedica che non è indirizzata ad un Dio onnipotente o giudice ma ad un Dio che innanzitutto è buono e che, nell'aspettativa di Bruckner, sembra attendere con amorevole protezione l'anima del compositore, conscio di essere giunto nel momento decisivo nel quale la sua musica dovrà compiere l'ultima risalita verso la trascendenza. Un atteggiamento di fronte al divino, analogo ad un rapporto padre-figlio, che pare aver fatto tesoro delle parole di Gesù del *Vangelo di Marco* dedicate ai bambini: «Lasciate venire a me i bambini e non impediti loro perché il regno di Dio è di quelli che sono simili a loro. In verità vi dico: chi non riceverà il regno di Dio, come un fanciullo, non c'entrerà»³¹.

La distanza, la differenza, la verticalità sublime mista all'accezione misteriosa del “totalmente altro” si risolvono quasi candidamente in una fede pura, ma non banalmente ingenua, che ha di Dio l'immagine del “buon padre” pronto ad accogliere in sé un artista che nella sua musica ha espresso l'attesa attraverso illimitate ascese ed estenuanti ricadute fino a raggiungere, per mezzo dell'incompiutezza della *Nona*, «torso del Belvedere»³² in musica, all'eterna risoluzione della propria esistenza: un'incompiutezza nell'aldilà che può essere ironicamente interpretata come una compiutezza realizzantesi nell'aldilà.

Il mistero della fede e l'attesa risposta mistica accompagnano febbrilmente tutta la musica di Bruckner e sono costantemente ravvisabili all'inizio dei suoi lavori sinfonici nei quali il tremolo degli archi si prefigura come «l'inizio della musica stessa, quel respiro cosmico che talvolta sospende il suo discorso»³³ ovvero, per citare Dahlhaus, si avverte la sensazione che, tramite l'*incipit* delle sinfonie, Bruckner «debba *tout court* ricominciare da capo con la

(1999), p. 58.

29 *Ibidem*.

30 S. Sablich, *La Messa in fa minore di Bruckner*, cit.

31 *Marco* 10, 13-16.

32 S. Martinotti, *Bruckner*, cit., p. 178.

33 *Ivi*, p. XIII.

musica»³⁴, una sorta di *Urmusik* che incarna «una zona crepuscolare prima della soglia che precede la veglia, prima dell'ingresso nel regno della creazione formale»³⁵. Come se di fronte all'ulteriorità noumenica dell'assoluto, l'artista prenda sempre di nuovo coscienza della sproporzione tra la propria nullità mortale e la totalità eterna del divino che la musica intende ogni volta compiutamente esprimere ma che, inesorabilmente, si risolve in una perpetua progettualità ulteriormente riproposta e mai completata, un *conatus* di dire l'indicibile che Bruckner rimanda costantemente al tema successivo dopo ripetute interruzioni o progressioni scardinate da «terribili inerzie»³⁶. La composizione sinfonica bruckneriana incarna la virtù della pazienza³⁷, che non è sopportazione ma la capacità di attendere e allo stesso tempo di ricercare, una passiva attività fatta di contemplazione e preghiera così come di anelito alla trascendenza poiché lavorare, ovvero comporre, è pregare. Un rivolgersi al divino non come supplica ma come tensione, spinta continua verso l'alto, vitalizzante e continua riaffermazione di una fede che solo la musica può esprimere attraverso grandi linee melodiche e ritmiche «in un progressivo innalzamento senza riposo ma allo stesso tempo senza affanno»³⁸.

Ma nella *Nona Sinfonia* è presente, a differenza delle altre, un'irrequietezza nuova, come se di fronte alla morte, per un solo istante, Bruckner mettesse ora in pericolo tutto il percorso di fede intrecciato nel lunghissimo cammino sinfonico precedente. Non si tratta qui di un dubbio ma di qualcosa di obliquo, una riflessività che entra nel movimento ascensionale contemplativo e sembra incrinare misteriosamente, proprio come recita il titolo del primo movimento, la certezza dell'uomo di fede.

Il nuovo corso riflessivo della musica bruckneriana continua nel secondo movimento: uno Scherzo vivace (*Lebhaft*) ma agitato (*Bewegt*), veloce, della durata di soli dieci minuti, un turbine di apparente spensieratezza inframmezzato da continui richiami gravi e solenni simili a vortici distruttivi. Forse un sorriso disincantato e ironico di fronte al mondo o, come suggerisce Sablich, «un *Länder* demoniaco»³⁹ che intende fare da grottesco contrasto alla celestività del dedicatario “buon Dio”, una sorta di ultimo sguardo rivolto da Bruckner, proteso fin ora alle vette della trascendenza, alla meschinità del mondo prima di rivolgersi alla pacata beatitudine della bontà divina.

L'Adagio lento e solenne, conclusione dell'inconclusa sinfonia bruckneriana, conduce l'ascoltatore in una dimensione che da perenne attesa si trasfigura poco a poco in un'atmosfera di atemporalità, un commiato *in fieri* di una musica che gradatamente si perde sciogliendosi in una rarefatta indeterminatezza. Nel modo in cui suggerisce Martinotti, sembra che l'incompiutezza esca da una semplice «casualità ingrata» proponendo nello stesso tempo

34 C. Dahlhaus/H.H. Eggebrecht, *Che cos'è la musica?*, tr. it. a cura di A. Bozzo, il Mulino, Bologna 1988, p. 137.

35 K. Grebe, *Anton Bruckner*, tr. it. a cura di M. Gianì, Discanto Edizioni, Fiesole 1983, p. 101.

36 S. Martinotti, *Bruckner*, cit., p. 189. A tal proposito, le sinfonie bruckneriane possono essere paragonate, secondo quanto scritto da G. Vigolo, ad una fabbrica medievale per la quale si dedicava un *opus perpetuum*, un lavoro interminabile alla volta del raggiungimento di una perfezione sempre rinnovabile, una forma architettonica progettata secondo i canoni prestabiliti ma sempre tendente ad un'ulteriore espansione (Cfr. G. Vigolo, *All'istrice rosso*, in id., *Mille e una sera all'opera e al concerto*, Sansoni, Firenze 1971, p. 453).

37 Cfr. K. Grebe, *Anton Bruckner*, cit., p. 116.

38 G. Beninato, *Intorno all'opera di Anton Bruckner e disegno di una teoria musicale*, cit., p. 87.

39 S. Sablich, *La Nona Sinfonia di Bruckner*, cit.

all'ascoltatore «un'alternativa spirituale irrisolta: quasi dubbiosa di un concreto lieto fine conclusivo»⁴⁰. Come le ultime note della *Nona* mahleriana si spengono nel silenzio più musicale della storia della musica concludendo però la partitura che, per richiamare una felice espressione adorniana, «svapora»⁴¹, così le note del lungo Adagio bruckneriano terminano nel silenzio dell'in-definito. Ciò detto, possiamo osservare come i due movimenti siano fortemente somiglianti e come, fin dal primo accordo dei violini⁴², la musica bruckneriana si faccia paradossalmente mahleriana; come la prospettiva verticale del compositore austriaco compia una svolta obliqua quasi a voler fare da ponte verso la musica (pressoché immediatamente) futura del musicista boemo⁴³.

Forse, per evitare paradossi, avremmo dovuto sostenere che è la musica mahleriana della *Nona* a farsi bruckneriana, per semplice coerenza temporale, ma in questo frangente puramente teoretico si ha l'impressione che l'espressione calviniana, ripresa da Luciano Berio, «ricordo al futuro» abbia qui un riscontro effettivo, concordi con la constatazione che «tutte le cose che trovano posto in una cronologia sono inevitabilmente sottoposte a cambiamenti di prospettiva e di attinenza»⁴⁴. L'Adagio della *Nona* di Bruckner, composta nell'ampio intervallo temporale del decennio 1887/1896 ed eseguita postuma per la prima volta solo nel 1903 a Vienna, sotto la direzione dell'allievo Ferdinand Löwe, sembra fungere da conferma alle parole di Berio sul «vero senso del divenire musicale»; un divenire che non segue una sequenza lineare ed irreversibilmente protesa incessantemente al futuro ma un procedere della storia musicale che interagisce «sullo scaffale del nostro spazio musicale [nel quale] il passato e il futuro, il “prima” e il “dopo” diventano entità relative e persino intercambiabili»⁴⁵.

I circa venticinque minuti dell'ultimo movimento bruckneriano non solo, sempre per citare Berio, «perforano il volto impassibile della storia intesa come tempo che passa»⁴⁶ ma trasfigurano l'intero percorso sinfonico del compositore austriaco e stendono una mahleriana patina ironica sul suo commiato musicale, i cui sentori sono già presenti in *nuce* nel primo movimento che accosta alla consueta solennità un ripensamento, un rivolgimento che, dalle sublimi altezze della fede, recupera istantanee immagini della piccolezza del contingente. La scala ascensionale del flauto, che prepara la consueta esplosione della fanfara⁴⁷, è difatti interrotta per alcuni secondi da una breve ma significativa ricaduta⁴⁸ che i legni esplicano simile ad una momentanea perdita di rotta prima di riprendere la salita – segnalata da Bruckner in partitura con l'espressione *allmählich etwas belebend*, «gradatamente qualcosa di vivificante» – e lasciar spazio all'onnipotenza della gloria di Dio, che apre all'estatica dolce melodia degli archi, quasi a sottolineare il senso della dedica rivolta non alla forza ma alla bontà

40 S. Martinotti, *Bruckner*, cit., p. 171.

41 T.W. Adorno, *Mahler*, cit., p. 176.

42 A. Bruckner, *Nona Sinfonia*, mov. 3, prime sei battute.

43 Cfr. S. Martinotti, *Bruckner*, cit., p. 177. Un addio, quello bruckneriano, che lo stesso Martinotti rileva segnato da molteplici presagi mahleriani.

44 L. Berio, *Un ricordo al futuro. Lezioni americane*, a cura di T. Pecker Berio, Einaudi, Torino 2006, p. 6.

45 Ivi, p. 53.

46 *Ibidem*.

47 A. Bruckner, *Nona Sinfonia*, mov. 1, lettera B.

48 Ivi, mov. 1, lettera C.

divina. Ma la breve incertezza ha segnato comunque un cammino, che dopo aver seguito imperterrito la verticalità del sublime decide, nel terzo movimento, di rivolgere lo sguardo obliquo sull'essenza peritura del transeunte, «toccare la vita» per poi lasciarla per sempre⁴⁹.

Ad essere ironico non è tanto il terzo movimento in sé quanto il diverso rapporto che questo Adagio maestoso intrattiene con tutto l'insieme della restante musica sinfonica bruckneriana. Ironico è lo scarto riflessivo che si gioca nel finale «non finale» della *Nona* per il motivo che Bruckner tende qui a rivolgere lo sguardo verso il basso, variando obliquamente quella verticale contemplazione dell'ulteriorità divina rimasta costante in tutto il precedente arco sinfonico. Sembra quasi avverarsi in questo frangente il senso di quella frase aforistica dal sentore krausiano di Arnold Schönberg, così ricca di significato e soprattutto di riflessività presente nelle prime battute del saggio dedicato a Mahler: «Quanto più attentamente osserviamo il più semplice fenomeno, tanto più misterioso esso ci appare»⁵⁰. Un'affermazione che, con estrema sintesi, offre una panoramica istantanea sull'intera opera mahleriana ma che potrebbe essere accostata anche al mutamento di sguardo bruckneriano con l'unica ma significativa differenza che il «semplice fenomeno» contemplato non è la misteriosa semplicità, propria dell'ironica capacità trasfigurante di Mahler, quanto l'essenza stessa dell'assoluto che si rivela compiutamente nell'incompletezza della *Nona*. Un assoluto che, come testimoniano le grandiose arcate sinfoniche, l'animo schiettamente credente di Bruckner attende costantemente di contemplare fino a che le sublimi vette, raggiunte dai sontuosi passaggi di fanfara, lasciano spazio ad un mistero nuovo, ad un desiderio del compositore di compiere un passo indietro per, prima di tacere per sempre, domandarsi se l'imperfezione corruttibile della dimensione finita non sia forse il terreno più idoneo alla ricerca di un divino che «fa i conti» con il nulla e si immerge anzi in esso; è il movimento tragico dell'ironia, è ciò che sarà il terreno d'indagine di Mahler, nel quale «ogni battuta allarga fraternamente le braccia»⁵¹ per accogliere tutto ciò che il corso del mondo ha dimenticato e rinnegato.

Se l'ironia mahleriana prende quindi le mosse dal nulla del finito per eleggerlo, potremmo dire, a espressione di un'ideale rivelazione noumenica, Bruckner pone nel gioco «rifrattivo» ironico la sua stessa fede e la sua musica rispondendo implicitamente ancora una volta alle critiche di chi lo vuole confinare in un fideismo acritico. Le fanfare e le relative perenni tensioni verso l'Assoluto entrano in contatto con il corruttibile, con il *Lebensboden*, così da trasfigurarsi in una riflessione che lasci risplendere nelle fratture del finito la traccia essenziale di un'idea rifranta, paradossalmente *divenuta* fenomenicamente finita. Tramite questo rivolgimento è possibile constatare come l'ultimo Bruckner rifletta su di sé, a partire dalla confortante luce della fede che ha illuminato il suo percorso sinfonico, convogliando il suo anelito al divino nella propria autocoscienza e, proprio in questo, egli si sveli autenticamente romantico e insieme ironico. La tensione alimentata dall'ultimo Adagio è un perfetto esempio di *Sehnsucht* che non è più solamente spinta verticale indirizzata alla comprensione della differenza ontologica: il sublime lascia spazio all'ironia e la ricerca bruckneriana si sposta

49 Traiamo il concetto di «sguardo obliquo» dal saggio di M. Ophälders, *Riflessi e riflessioni. Lo sguardo obliquo della fotografia di F. Zaccaria*, introduzione al catalogo fotografico di F. Zaccaria, *New York City Lightprints. La fotografia come pratica filosofica*, Silvana Editoriale, Milano 2008, pp. 14-23.

50 A. Schönberg, *Gustav Mahler*, tr. it. dalla versione inglese rivista, approvata e ampliata dall'autore rispetto alla versione tedesca a cura di L. Pestalozza, SE, Milano 1998, p. 12.

51 T.W. Adorno, *Mahler*, cit., p. 45.

su di un piano fenomenico trascendentale nel quale l'attesa e la successiva risalita tramite le scale ascensionali, tipiche del sinfonismo bruckneriano, sono sostituite da pause o da brevi incisi solistici che sottolineano la riflessività – il *Nach-denken* – del motivo⁵².

Dalla *contemplazione sublime della differenza*, Bruckner si sposta sulla *riflessione ironica del rapporto* tra finito ed infinito cercando nel finale incompiuto della sua opera di lasciare all'ascoltatore una chiave di lettura interpretativa in grado di trasfigurare verso l'immanenza tutto il suo percorso precedente verso la trascendenza. Una trascendenza che si rivela e vive in prima persona la tragedia della caducità attraverso la mediatezza dell'autocoscienza del compositore il quale volge il proprio sguardo su di una fenomenicità la cui provvisorietà e inconsistenza ontologica riflettono ironicamente la più alta essenzialità noumenica. Una sensibilità mahleriana *ante litteram* accompagnata da una presa di coscienza in grado di porre in risalto l'impossibilità di rappresentare l'eterno in sé ma di farlo risplendere in un *ductus* musicale che esprima nell'incompiutezza l'indicibile. Una possibilità dell'impossibile, un'ironia che non è da confondere con una specie di derisione o banale leggerezza ma, al contrario, una messa in moto della contraddizione che viene a giocarsi tra il piano dell'immutabile trascendenza e quello della mortalità la quale non anela più solamente a raggiungere l'«al di là» ma decide, in questo caso con Bruckner, di pensare se stessa come luogo di rivelazione. Ecco perché l'ironia è espressione di profondissima serietà. Nulla vi è infatti nelle ultime note di Bruckner che porti al riso ma semmai in esse incominciano ad avvertirsi i prodromi di uno straniamento che svilupperà ai massimi livelli l'opera di Mahler.

Lo sguardo obliquo che investe l'ultimo gesto compositivo di Bruckner non è ancora la remissiva confessione che Mahler esprimerà nel primo dei *Rückert Lieder*, *Ich bin der Welt abhanden gekommen*, ma ne prepara idealmente la strada tracciando forse un arco ancor più diretto con l'innocenza intimistica e decadente della conclusiva strofa di *Um Mitternacht* nella quale si legge: «*Hab'ich die Macht in deine Hand gegeben*». Lo stesso passaggio che Bruckner e la sua musica mettono in atto nelle ultime note della *Nona*, con le quali il musicista consegna il suo finale nelle mani del buon Dio – *dem lieben Gott*. Un percorso che, prima di giungere al termine, intende improvvisamente e, solo nel finale, rivedere tutto se stesso come se l'anelito senza fine verso l'assoluto, espresso dalle precedenti sinfonie, voglia rovesciarsi in un'ironica consapevolezza, una tragica risonanza in grado di riportare nei limiti del particolare l'universale, nella temporalità della durata musicale l'eternità dell'idea.

Dalla realtà intesa come *Realität*, quantità differenziale che stabilisce l'asintotica distanza che separa il finito dall'infinito, Bruckner muta repentinamente prospettiva e nell'Adagio della *Nona* pare che la realtà acquisisca in lui un significato da ricercare nella qualità effettuale di un'ironica dialettica tra il piano fenomenico e quello trascendente, entrambi presenti nel loro rapportarsi come *Wirklichkeit*. Non più una semplice esposizione affermativa ma un ripensamento tendente maggiormente a quella *rassegnazione* che, come dice Schönberg, caratterizza la musica mahleriana⁵³ e anche, aggiungiamo, in parte l'ultimo Bruckner. Stanco

52 A. Bruckner, *Nona Sinfonia*, mov. 3, quattro battute prima della lettera E. Ci riferiamo all'assolo del flauto che introduce la ripresa del tema iniziale della lettera E. Inoltre, ivi, mov. 3, due e una battuta prima della lettera K. Si tratta rispettivamente dell'inciso solistico dell'oboe, contrassegnato dallo stesso Bruckner con l'indicazione "dolente", e del corno.

53 Cfr. A. Schönberg, *Gustav Mahler*, cit., pp. 27 e ss.

di cercare nella verticalità del sublime l'infinito, egli sembra vivere ciò che caratterizzerà l'intera opera mahleriana: la ricerca di una mediatezza riflessiva di contro alla tensione verso un'immediatezza intuitiva⁵⁴. Di fronte a sé, Bruckner si ritrova una *Wirklichkeit* che non è più *Realität*, oggetto di puro *theorein*, ma che è invece presa di coscienza dell'essenza ironica della rinnovata prospettiva a cui è giunto al tramonto della sua parabola artistica, un'indicibilità dell'assoluto che la musica si appresta ad affermare nella negazione, ovvero nell'assenza del finale che contraddistingue proprio l'ultimo gesto compositivo dell'autore.

Se Beethoven nell'ultimo movimento della *Nona* scioglie la sua musica in un corale dedicato alla levità metafisica della gioia abbandonando il sublime ripensamento del patetico (*pathos*) che, appreso da Schiller⁵⁵ e Kant, lo aveva accompagnato nelle precedenti sinfonie fino agli ultimi quartetti per archi, Bruckner analogamente al suo illustre predecessore, ma seguendo un moto contrario, *sente* per la prima volta l'effettualità della realtà, il suo *pathos*, e al sublime richiamo della trascendenza divina accosta il pressante avanzare della contingenza.

Questo «percorso obliquo» segna un ideale punto di partenza per un viaggio musicale che giunge, come perfetto approdo, all'estremo esempio dei campanacci dell'ultimo movimento della *Sesta* di Mahler⁵⁶, proposto da Schönberg come ideale espressione della *rassegnazione*. Rassegnazione da intendersi come presa di coscienza del dolore che innerva la corporalità della contingenza il cui senso è comprensibile solo da colui che riesca ad udire «il mormorio delle voci celesti, prive di ogni calore animale»: chi sa ascoltare la musica della trascendenza comprende, per converso, il senso infimo della contingenza⁵⁷. E Bruckner sembra accostarsi a questa rinnovata sensibilità proprio nella *Nona Sinfonia* nella quale si concretizza la svolta che dal sublime conduce all'ironica rassegnazione di fronte all'ineluttabile dolore che non viene mai superato ma colto come medio indispensabile alla riflessione ironica sulla contraddittorietà del mondo.

Il particolare è fermento di un universale che resta nella contingenza ma che, allo stesso tempo, precipita e muore alla stregua di tutti gli enti finiti. «La musica di Mahler ciba la bocca sfatta, veglia il sonno di chi non si sveglia più»⁵⁸ chiosa Adorno per indicare come la sua composizione sia inesorabilmente proiettata su di un destino che non necessariamente conduce alla salvezza ma alla ripetuta riflessione sulla caducità del tutto, compresa la trascendenza. Ma se Mahler mantiene fede al suo intento dalla prima all'ultima sinfonia, Bruckner compie un cammino che lo porta dall'immediatezza alla mediatezza, dalla contemplazione alla riflessione, dal sublime all'ironia. E ancora una volta è Adorno a mettere a

54 Si notino, a riscontro di ciò, le sequenze di minime e semiminime in legato, suonate dalle tube wagneriane tenore, accompagnate dalle semibreve appannaggio delle tube wagneriane basso, che in diminuendo sembrano fermare il tempo in un'atmosfera di surreale meditazione (A. Bruckner, *Nona Sinfonia*, mov. 3, lettera B, bb. 1-16).

55 Leggiamo nel saggio *Sul patetico* di Schiller: «L'essenza sensibile deve soffrire intensamente e con veemenza; è necessario il *pathos*, affinché l'essenza razionale possa manifestare la sua indipendenza e rappresentarsi nell'azione» (F. Schiller, *Sul patetico*, in id., *Del sublime*, tr. it. a cura di L. Reitani, Abscondita, Milano 2003, p. 39).

56 G. Mahler, *Sesta Sinfonia*, mov. 4, n. 121, bb. 1-11.

57 A. Schönberg, *Gustav Mahler*, cit., p. 28.

58 Ivi, p. 34.

confronto i due artisti e ad aprirci la strada per giungere alla chiarificazione definitiva della trasfigurazione bruckneriana che lo conduce dalla *verticalità* all'*obliquità*: «Mahler – scrive Adorno – ha trasformato l'antiquato, ciò che è rimasto per strada, in un crittogramma delle sonorità non ancora udite e destinate a venire più tardi. Ciò che gli manca nell'immediatezza del fenomeno musicale è ciò che lo rende superiore a Bruckner»⁵⁹. In parziale disaccordo con quanto affermato da Adorno aggiungiamo noi come anche lo stesso Bruckner, nella sua ultima sinfonia, abbandona l'immediatezza e si accosta ad una mediatezza capace di lasciar trasparire una riflessività nuova che funge da lascito per un ideale ascoltatore futuro, il quale sappia ascoltare non solo l'immediatezza del fenomeno musicale ma anche e soprattutto la riflessione dialettica che quest'ultima e incompiuta composizione bruckneriana sa sviluppare. Una musica da ascoltare e, allo stesso tempo, da comprendere, un rimando alla grandezza dell'assoluto che contemporaneamente chiede un continuo ripensamento della trascendenza sotto la lente dell'immanenza, un punto di vista finito che rifletta l'universalità dell'idea nel finito stesso, una musica per il futuro capace di lasciare l'ascoltatore solo con il mondo⁶⁰.

Le ultime battute dell'opera bruckneriana compiono un movimento ironico che ricorda tanto le parole conclusive del mahleriano *Der Abschied*, sesto e ultimo movimento di *Das Lied von der Erde*, quanto l'osservazione kierkegaardiana secondo cui «nell'ironia il soggetto batte in ritirata»⁶¹. L'Adagio della *Nona* di Bruckner, che termina con un pianissimo dei fiati e un pizzicato degli archi, è analogo al movimento finale del canto della terra mahleriano nel quale l'addio, l'*ewig* cantato dal solista fino a giungere al silenzio⁶², è il commiato di una soggettività che si immerge nell'eterno e beve *der Trunk des Abschieds*⁶³, «la pozione dell'addio», e che, per citare Adorno, si fa balbettante dispersione di una musica che «si stanca di se stessa e apre in sé come una voragine»⁶⁴ lasciando l'ascoltatore di fronte ad una composizione priva della guida autorale. Sia Mahler sia l'ultimo Bruckner divengono quindi, per citare Kierkegaard, «personcine invisibili»⁶⁵, sottratte da ogni sguardo e immerse nell'infinità di uno spazio vuoto dal quale è la musica stessa ad offrire le possibili vie della mediatezza riflessiva.

IV - Scrive Schönberg, in un empito di misticismo misto a speranza, che il numero «nove» sembra costituire il limite estremo per quel che riguarda il numero delle sinfonie composte da ogni singolo compositore, da Beethoven in poi, come se nella *Decima* «fosse contenuto qualcosa che noi non dobbiamo ancora sapere»⁶⁶. Chi scrive una *Nona* è troppo vicino all'al-

59 Ivi, pp. 145-146.

60 Cfr. M. Ophälders, *Poesia della poesia. Riflessioni su Friedrich Schlegel* in Id., *Labirinti. Saggi di estetica e critica della cultura*, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 113 e M. Walser, *Selbstbewußtsein und Ironie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, pp. 124 e ss.

61 S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, tr. it. a cura di D. Borso, BUR, Milano 2008, p. 259.

62 G. Mahler, *Das Lied von der Erde*, VI mov. *Der Abschied*, cinque battute prima del n. 69, a cui seguono le ultime cinque battute in *ppp* contrassegnate dall'indicazione *Gänzlich ersterbend*.

63 Ivi, quattro battute dopo il n. 48.

64 T.W. Adorno, *Mahler*, cit., p. 177.

65 Cfr. S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia*, cit., p. 87.

66 A. Schönberg, *Gustav Mahler*, cit., p. 54.

dilà e ciò che segue può essere solo musica non ancora rivelata, musica paragonabile ad una luce troppo forte per essere vista immediatamente ma delineabile parzialmente solo tramite frammenti, che altro non sono che riflessi, tracce incompiute di un'ideale perfezione compositiva. Di nuovo, torna il riflesso e la relativa mediazione e di nuovo l'attenzione si rivolge alla svolta bruckneriana evidenziando come le parole di Schönberg valgano per Beethoven, Mahler e Schubert, i quali avevano tutti terminato le loro rispettive Nona e abbozzato le Decime a differenza di Bruckner, che termina il suo percorso compositivo prima ancora di completare la *Nona*. Mahler la termina e concerta solo l'Adagio della *Decima* per poi, richiamando di nuovo Schönberg, rivolgersi idealmente ad una musica del futuro, oltre il presente sensibile che è mera apparenza fenomenica, al fine di accedere nell'eternità a noi inudibile: «Noi ascoltiamo. Poi, troppo presto, la vita ci travolge di nuovo nel frastuono»⁶⁷. Il genio ci precede e illumina il cammino finché scompare al nostro orizzonte lasciando alle spalle le sue tracce che ci indicano la direzione.

Ma Bruckner, con la sua incompleta *Nona*, cosa ha inteso lasciarci? La via per l'eternità l'ha ricercata incessantemente fino alla fine e solo nelle ultime battute, poco prima di spegnersi, ha tramutato la direzione del suo sguardo. Egli, quale ultimo sforzo creativo, ha deciso di dedicare al buon Dio, *dem lieben Gott*, non un semplice peana, un inno tutto proteso ad esaltare l'onnipotenza divina, ma una musica che riuscisse nell'immane sforzo di dedicare il mondo a Dio, un mondo nel quale Dio stesso è implicato e nel quale egli stesso vive e tramonta nella continua e perpetua sua autorivelazione, che proprio nell'opera d'arte acquista la massima visibilità. Le ultime note di Bruckner sembrano parafrasare le romantiche asserzioni di Wackenroder sull'arte per il quale «il senso dell'arte è un unico raggio di luce celeste, il quale però, attraverso il vetro sfaccettato dei sensi e sotto diversi climi, si frange in mille diversi colori»⁶⁸.

L'ultimo movimento della *Nona* è una rifrazione dell'unico raggio, uno sguardo non più rivolto solamente alla verticalità della trascendenza ma uno sguardo che decide di attraversare le infinite sfaccettature del transeunte per le quali l'idea stessa del divino accede alla rivelazione. Quindi «al buon Dio» Bruckner decide di ridonare «la traccia», «la scintilla» del divino che lui stesso ha saputo, nel corso della sua intera opera compositiva, trasfigurare in bellezza⁶⁹. «Io ho cominciato il mio discorso da Lui, e torno di nuovo a Lui, poiché lo spirito dell'arte, come ogni spirito che da Lui procede, attraverso l'atmosfera della terra, a Lui ritorna in offerta»⁷⁰.

Le parole di Wackenroder paiono essere la trasposizione in parole della poetica che Bruckner ha inteso seguire per comporre le ultime battute del suo lavoro nel quale sembra di riuscire ad ascoltare il risuono dell'«atmosfera terrestre»⁷¹, quella opacità del mortale che

67 Ivi, p. 56.

68 W.H. Wackenroder, *Scritti di poesia e di estetica*, tr. it. a cura di B. Tecchi, Bollati-Boringhieri, Torino 1993, p. 30.

69 Ci rifacciamo qui ad un'altra affermazione di Wackenroder che riportiamo integralmente: «[Dio] scorge in ogni opera d'arte, la traccia di quella scintilla divina, che, partita da lui, attraverso il petto dell'uomo passò alle piccole creazioni di questi, dalle quali la scintilla ritorna di nuovo fiammeggiando al grande creatore» (ivi, p. 28).

70 Ivi, p. 31.

71 A. Bruckner, *Nona Sinfonia*, mov. 3, da 3 battute prima della lettera V.


G

Andrea Camparsi

Anton Bruckner: la musica dell'indicibile

riesce a trasfigurare l'assoluta trascendenza dell'infinito nella assoluta contingenza della bellezza per poi tornare, in una sorta di *epistrophè* plotiniana, nella primigenia idealità. Ma è un ritorno che non potrà mai essere dimentico dell'esperienza terrena e che porterà con sé, ironicamente, nell'eternità la traccia mortale del respiro della terra. Il finale mancante della *Nona*, il quarto movimento che Bruckner non riuscì a comporre, è verosimilmente il segno più tangibile dell'ironica contraddizione che contiene in sé quest'opera: rivolta alla bontà celeste nell'intenzione di dedicare il mondo, nella sua finitezza, all'assoluto e, allo stesso tempo, dedicata agli uomini il cui cammino verso la verità è e sarà sempre infinitamente incompiuto. Incompiuta e sempre in movimento è la finitezza del mondo e incompiuta è la ricerca della verità così come incompiuta è rimasta la sinfonia forse più filosofica che Bruckner abbia scritto, un conato di dire l'indicibile che ironicamente, proprio in quanto fallisce, riesce.



Luca Cirese

**MORALITÀ E TEMPO NE
LA RELIGIONE ENTRO I LIMITI DELLA SOLA RAGIONE
DI IMMANUEL KANT¹**

Lo scopo di questo articolo è quello di mostrare il rapporto fra temporalità e realizzazione della moralità individuale nel primo e nel terzo capitolo de *La Religione entro i limiti della sola ragione*. La nostra intenzione è cioè di mostrare come in Kant, sebbene la moralità sia fondata *a priori* nella nostra ragione, il suo graduale progresso debba fare riferimento a un tempo individuale e storico. Cominceremo partendo dal tempo individuale per passare poi al tempo storico.

Partiamo dal primo tema. Kant pone, nell'“Annotazione generale” del primo capitolo del testo preso in esame, la questione della capacità di miglioramento del soggetto morale, cioè del progresso morale. Kant ha tematizzato nelle pagine precedenti il concetto di male radicale, esplicitato nella “tendenza” naturale a invertire l'ordine dei moventi cioè a subordinare la massima intelligibile (la formula dell'imperativo categorico) a quella sensibile (l'allontanarsi all'occasione dalla legge morale)²: se il soggetto deve migliorare è necessario che sia possibile la ricostituzione del corretto ordine dei moventi, cioè la conversione, o rivoluzione del modo di pensare (*Denkungsart*)³. È necessario in questo caso fare riferimento alla nozione kantiana di carattere: esso è la somma delle massime del soggetto morale⁴, perché è la proprietà dell'arbitrio di determinarsi secondo massime⁵ e dunque mostra la preferenza

- 1 L'edizione di riferimento delle opere di Immanuel Kant è I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1902 ss. (d'ora in poi AA). Ad eccezione della *Critica della ragion pura*, della *Critica della ragion pratica* e della *Critica della facoltà di giudizio* – di cui si indicheranno la pagina della edizione originale della prima e/o della seconda edizione rispettivamente con A e/o B – le restanti opere faranno riferimento ad AA e saranno citate con il tomo in numero romano seguito dal numero arabo della pagina.
- 2 Cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1792¹; 1793²), AA VI 36 (tr. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 2004¹ 2007², p. 37). Per le due massime cfr. rispettivamente I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1787), A54 (tr. it. Id., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1955, pp. 65) e I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 32 (tr. it. p. 32).
- 3 Cfr. I. Kant, *Die Religion*, cit. AA VI 46 (tr. it. p. 49).
- 4 Cfr. P. Frierson, *Character and Evil in Kant's Moral Anthropology*, in «Journal of History of philosophy», 2006 n. 4 vol. 44 (pp. 623-34), p. 627.
- 5 Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), AA VII 292 (tr. it. Id., *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1985¹ 2009⁷, p. 184) e Rel. Ak VI 21 (tr. it. p. 19).

per la massima buona o cattiva⁶. Posta questa definizione di carattere, la conversione è di conseguenza un mutamento del carattere intelligibile (cioè della *Denkungsart o virtus noumenon*) attraverso l'unica scelta da parte dell'arbitrio⁷ del corretto ordine dei moventi, la quale scelta si riflette nella riforma del carattere sensibile (modo di sentire cioè *Sinnesart*⁸ o *virtus phaenomenon*)⁹.

A causa del male radicale sono infatti necessarie sia la rivoluzione sia la riforma, cioè sia la scelta della massima buona sia i continui sforzi verso la santità, come modello di perfezione del soggetto, in un progredire infinito¹⁰: l'uomo deve cioè rovesciare in ogni azione¹¹ l'ordine corrotto delle massime (dunque compiere la rivoluzione del modo di pensare) e produrre in questo modo la riforma del modo di sentire. Il rapporto fra riforma e rivoluzione è necessario per considerare la conversione come permanente: serve dunque pensarsi nell'intuizione intellettuale di Dio, come essere non sensibile e atemporale, per cui il tempo infinito del progresso (l'immortalità dell'anima)¹² è un'unità e dunque è già progresso in atto, che si esplica temporalmente nella riforma (nello sguardo dell'uomo), come effetto del mondo intelligibile (legge morale) sul mondo sensibile (facoltà di desiderare)¹³.

La durata infinita che viene qui ripresa dalla postulazione dell'immortalità dell'anima (necessaria per l'attuazione del sommo bene) implica la produzione di un futuro non sussumibile sotto il tempo sensibile, perché fa riferimento all'esistenza noumenica del soggetto morale¹⁴: sembrerebbe dunque trattarsi di un tempo "noumenico". Può probabilmente aiutare la sua comprensione il concetto di *duratio noumenon*, che Kant tratta ne *La fine di tutte le cose*, sebbene si tratti di un testo anche ironico¹⁵. Kant caratterizza qui questo concetto di *duratio* non come infinità del tempo ma come una durata ad esso incommensurabile¹⁶: perché sia concepibile deve prendere di conseguenza il criterio qualitativo dell'assenza di successione¹⁷. L'eternità è inoltre caratterizzata da Kant in questo scritto come un concetto pratico: ha cioè «realità oggettiva pratica» tramite la sua connessione con la legge morale¹⁸. Per quanto riguarda il problema che stiamo trattando, si può sostenere infatti che una durata senza successione può essere utilizzata dal punto di vista pratico: essa evita che il soggetto

6 Cfr. I. Kant, *Reflexion* 1518, AA XV 870 (1780-3).

7 Cfr. I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 44 (tr. it. p. 47).

8 Cfr. per questa doppia identificazione dei caratteri I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781¹; 1787²), A551/B579 (tr. it. Id., *Critica della ragion pura*, Einaudi, Torino 1957, p. 587) e I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 47 (tr. it. p. 50-51).

9 Cfr. I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 47-8 (tr. it. p. 51).

10 Cfr. ivi, AA VI 46-48 (tr. it. pp. 50-51).

11 Cfr. ivi. AA VI 49 (tr. it. p. 53 n).

12 Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit. A219-220 (tr. it. pp. 267-9).

13 Cfr. per i due punti di vista temporali I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 48 (tr. it. pp. 50-51).

14 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit. A175 (tr. it. pp. 213-215).

15 Cfr. la conclusione di "A. J. E. Biester", 1o Luglio 1794, AA XI 497 (tr. it. I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, il melangolo, Genova 1990, p. 330).

16 Cfr. I. Kant, *Das Ende aller Dinge* (1794) AA VIII 327 (tr. it. *La fine di tutte le cose* in Id., *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, Genova 1990, p. 39).

17 Cfr. I. Kant, *Reflexion* 4269 AA XVII 489 (forse 1769-70) nell'interpretazione di Gerardo Cunico, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova, 1992, p. 222.

18 I. Kant, *Das Ende aller Dinge* cit., AA VIII 332-3 (tr. it. pp. 44-45).

morale sia sottoposto al tempo¹⁹ e permette dunque di pensare praticamente il progresso del soggetto; in particolare rende pensabile la conversione del soggetto, che è possibile dal punto di vista pratico²⁰: in tale tempo non vi è successione ma noi non possiamo escludere, per la nostra strutturale ignoranza delle cose in sé, che vi sia mutamento, sebbene per noi sia totalmente incomprensibile concepire (teoreticamente) un mutamento senza tempo (successione)²¹. In questo tempo il progresso del soggetto si deve manifestare nella sempre maggiore consapevolezza di agire moralmente, cioè nella sempre maggiore trasparenza delle intenzioni²²: infatti, nonostante la tensione sia presente in Kant, tale opacità – in cui il male radicale si manifesta – è intesa come antropologicamente contingente e dunque deve mutare, pena l'impossibilità della creazione del corpo comune etico.

La temporalità individuale deve risolversi in quella collettiva, cioè nella storia del corpo comune etico (*ethisches gemeines Wesen*), perché il corpo comune è la condizione del mantenimento del progresso come trasparenza: è infatti come assoluta pubblicità della legge morale nel corpo comune etico che si esplica la trasparenza dell'intenzione, che consiste nella uscita volontaria dallo «stato di natura etico»²³, come luogo dell'assenza di moralità. Kant argomenta infatti la necessità di tale associazione morale attraverso la presentazione del male come qualcosa che deriva dall'interazione degli uomini fra loro²⁴: essi cioè instaurano dei rapporti di falsità, la quale viene infatti considerata come il “fondamento” del male²⁵, a causa dell'ambizione (*Ehrsucht*) come «sforzo verso gli onori, per cui basta la apparenza [e che] comporta la pretesa di essere oggetto di stima da parte di altri»²⁶. La falsità ha raggiunto il suo *maximum* nella società dell'epoca di Kant, cioè quella della “misera brillante”, in cui la forma politica del dispotismo – come potere politico retto sull'arbitrio e non sulla legge²⁷ – ha prodotto come *Denkungsart* dominante la legalità²⁸. La preminenza di tale *forma mentis* ha come conseguenza storica un rapporto di subalternità della disposizione alla personalità (moralizzazione) a quella all'umanità (acculturazione) che produce civilizzazione²⁹. In un

19 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., A169 (tr. it. p. 207).

20 Cfr. I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 45 (tr. it. pp. 47-48).

21 Cfr. H. Heimsoeth, *Libertà e carattere secondo le Riflessioni 5611-5620*, in G. Tognini (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993 (pp. 95-113) p. 106 che fa riferimento ad “A Marcus Herz”, 21 Febbraio 1772, *Briefwechsel* AA X 134 (tr. it. in I. Kant, *Epistolario* cit. p. 74). Cfr. anche J. Olesti Vila, *Quelques considérations sur la notion kantienne de duratio noumenon* in XI internationaler Kant-Kongress, Pisa, 2010 in corso di pubblicazione, che ringrazio per avermi inviato il suo contributo in anteprima.

22 Cfr. ad es. I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 71 (tr. it. p. 76).

23 Cfr. ivi, AA VI 96 (tr. it. p. 103).

24 Cfr. ivi, AA VI 93-4 (tr. it. pp. 99-100).

25 Cfr. I. Kant, *Reflexion* 1233 AA XV 542 (circa 1788-9) e I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 38 (tr. it. p. 40).

26 I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* cit., AA VII 272 (tr. it. p. 163).

27 Cfr. I. Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764-8) AA XX 41,1 (trad. it. Id., *Bemerkungen*, Meltemi, Roma, 2001, p. 81).

28 Cfr. O. Reboul, *Le mal dans le philosophie religieuse et politique de Kant*, «Canadian Journal of philosophy», 1973 n. 2 vol. III (pp. 169-175), qui p. 174.

29 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) AA VIII 26 (tr. it. *Idea per una storia universale universale dal punto di vista cosmopolitico* in Id., *Scritti di storia, politica, e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995/20098, pp. 29-44, qui p. 38).

contesto cioè, in cui l'uomo è molto acculturato ma non altrettanto moralizzato, si crea il bisogno di apparire morale, cioè di manifestare in maniera solo esteriore la sua moralità, il che produce la regressione di essa³⁰.

Al fine di spezzare questa regressione è necessario ristabilire la corretta gerarchia fra le disposizioni, nella quale quella alla personalità fonda quella alla umanità³¹ superando la *forma mentis* della legalità. In questo processo entrano sia la rivoluzione francese (instaurazione del diritto) sia la ripresa del vero messaggio del Cristianesimo da parte di Kant (superamento del modo di pensare legale).

Per quanto riguarda la Rivoluzione francese, l'atteggiamento di partecipazione universale e disinteressata (che lo rendono un carattere morale del genere umano) verso di essa è il "segno storico" della tendenza del genere umano verso il meglio³²: essa ha come causa una disposizione morale del genere umano perché ha come scopo il diritto di un popolo a darsi una costituzione civile, in particolare repubblicana, che è morale in quanto evita la guerra³³. Tale rivoluzione ha dunque non solo instaurato una forma superiore di diritto rispetto al dispotismo, ma come azione collettiva con un fine morale ha ristabilito il rapporto corretto fra le due disposizioni, compiendo una rivoluzione del modo di pensare; ha infatti mostrato la realtà della volontà buona (ragion pura pratica), esibendone il dispiegamento, perché come azione collettiva morale essa non può essere legale, cosa che kantianamente caratterizza solo l'azione individuale. Se così stanno le cose, si spiega perché la formulazione del corpo comune etico è successiva alla Rivoluzione francese: nonostante infatti il problema dell'elemento morale collettivo fosse già *in nuce* in alcuni scritti precedenti di Kant, tale evento rivoluzionario mostra la necessità di un'associazione collettiva con fini morali per superare il modo di pensare legale. Il progresso del genere umano, che la rivoluzione mostra, si manifesterà nella legalità (cioè in azioni conformi esteriormente al dovere)³⁴, perché è qui che empiricamente si rende visibile il progresso morale.

Il Cristianesimo è invece essenziale storicamente sia dal punto di vista individuale (ruolo di Cristo) sia da quello collettivo. Per motivi di spazio tratteremo solo quest'ultimo aspetto.

Secondo Kant Cristo ha posto la distinzione fra «fede di chiesa» e «fede religiosa pura»³⁵, cioè quella fra legalità e moralità, con cui ha posto il "germe" della vera chiesa, della quale può dunque essere considerato il fondatore³⁶. Attraverso la ripresa pubblica di tale distinzione è possibile pensare una "storia riflettente" del corpo comune etico, tale perché considera finalistico l'evento contingente del Cristianesimo al fine di ottenere l'unità di tale storia³⁷.

30 Cfr. I. Kant, *Reflexion* 1458 AA XV 640 (1783-84). Cfr. per la difficoltà del perseguimento dei fini morali cfr. I. Kant, *Metaphysik der Sitten* AA VI 435-6; tr. it. Id., *La Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1983¹ 2006⁹ p. 297).

31 Cfr. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* cit., AA VIII 26 (tr. it. p. 39).

32 Cfr. I. Kant, *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* AA VII 85 (tr. it. *Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* in I. Kant, *Scritti di storia, politica, e diritto* cit., pp. 223-39, qui p. 228).

33 *Ibidem* (tr. it. p. 229).

34 *Ivi*, AA VII 91 (tr. it. p. 234).

35 Cfr. rispettivamente I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 105 (tr. it. p. 113) e *ivi*, AA VI 102 (tr. it. p. 110).

36 Cfr. *ivi*, AA VI 159 (tr. p. 174).

37 Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B344 (tr. it. *Critica della facoltà di giudizio* Einaudi, Torino, 1999,

Due sono i suoi momenti più importanti, che Kant espone nella *Religione*: la posizione del Cristianesimo di tale distinzione, che permette la pensabilità di essa in quanto pone in maniera limitata il suo risultato³⁸ e la ripresa pubblica di essa nell'epoca di Kant in vista della sua realizzazione futura.

Il Cristianesimo, attraverso la distinzione fra fede di chiesa e fede religiosa pura, ha già parzialmente sviluppato il corpo comune etico ponendolo come suo risultato e dunque ha già cominciato a far uscire gli uomini dallo stato di natura etico; a causa però della falsificazione del messaggio cristiano da parte degli Apostoli³⁹, cioè della esposizione della sua dottrina morale tramite la caratterizzazione di Cristo come soprannaturale, che gli impedisce di essere esempio per il soggetto morale⁴⁰, è necessario il recupero nella modernità della distinzione fra le due fedi per pensare e attuare nell'epoca di Kant il «corpo comune etico»⁴¹. Esso è «una società governata dalle e per le leggi della virtù», che permette l'attuazione del sommo bene in quanto soluzione del problema del male sociale derivante dallo stato di natura etico. Tale associazione può essere infatti identificata con la chiesa, poiché per la sua attuabilità pratica (in quanto dovere collettivo e dunque *sui generis*) è necessaria la postulazione di un Dio della storia del corpo comune etico, come suo legislatore esterno pubblicamente riconosciuto (e dunque come autore della sua costituzione): tale idea permette infatti di pensare le leggi di virtù come pubbliche⁴². Kant intende infatti la religione come «conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini»⁴³, perché concepisce la religione come moralità pubblica; affinché però non si abbia legalità⁴⁴, è necessario che siano concepiti *insieme* come tali e non morali perché divini.

Il corpo comune etico si deve realizzare storicamente come chiesa visibile, perché la chiesa invisibile si può attuare solo secondo la forma a causa del fatto che l'uomo, cui spetta la sua «organizzazione»⁴⁵, lo riduce infatti a istituzione della fede storica, cioè alla chiesa storica. La chiesa visibile è dunque il risultato dell'adeguazione (unione) fra le chiese storiche (condizionato) e la chiesa invisibile (incondizionato)⁴⁶, cioè nella risoluzione progressiva della fede di chiesa in quella religiosa pura, il che si manifesta nel diritto in quanto fenomeno della rivoluzione del modo di pensare⁴⁷.

p. 237). Il termine è del professor Constantino Esposito (risposta a una domanda della conferenza “La ragione pura e il suo altro: il male, la felicità, la storia. Letture kantiane”, 25/11/2010 Facoltà di filosofia dell'università di Roma «La Sapienza»).

38 I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 124 (tr. it. p. 136).

39 Cfr. “A Lavater”, 28 Aprile 1775 in I. Kant, *Briefwechsel* AA X 178 (tr. it., *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, p. 49).

40 Cfr. I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 64 (tr. it. p. 67).

41 Cfr. *ivi.*, AA VI 94 (tr. it. mod. p. 100). Per le leggi di virtù, come il massimamente interno del soggetto morale, cfr. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, cit. AA VI 380-1 (tr. it. pp. 228-9)

42 Cfr. I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 98-9 (tr. it. p. 105-6).

43 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., A233 (tr. it. p. 283).

44 Cfr. I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 99 (tr. it. p. 106).

45 *Ivi.*, AA VI 152 (tr. it. p. 166).

46 Cfr. *ivi.*, AA VI 101 (tr. it. p. 108). Ogni divisione a priori sintetica è infatti sempre una tricotomia, perché composta da una condizione da un condizionato e dalla loro unione (cfr. *Kritik der Urteilskraft* cit., B LVIII; tr. it. p. 33n).

47 Cfr. E. Weil, *Problemi Kantiani*, Quattroventi, Urbino 2006, p. 89.

La chiesa (visibile) universale, basata sulla fede religiosa pura perché universale e non parziale come quella storica⁴⁸, a sua volta non è immediatamente fondabile⁴⁹, a causa di un «bisogno naturale»⁵⁰ di desiderare qualcosa di sensibile per afferrare i concetti razionali. L'uomo non riesce cioè a passare dalla morale (consapevolezza singola della legge morale) alla religione (leggi di virtù considerate *insieme* come comandamenti divini pubblici collettivamente) senza una mediazione sensibile, cioè senza pensare Dio come un signore terreno cui spetti il compito del dovere come e dunque un culto⁵¹.

È dunque necessaria la storia come processo per la sua fondazione, serve cioè anche la fede storica come mezzo⁵² per la realizzazione della chiesa visibile, la quale si ottiene attraverso la consapevolezza delle chiese storiche di tale fatto – cioè la distinzione fra legalità e moralità – e dunque della loro necessaria autosoppressione⁵³ per lo sviluppo della disposizione morale: tale stato dell'uomo non va infatti considerato come permanente ma storico-antropologico e dunque come progressivamente superabile. Le chiese storiche sono infatti caratterizzate come un essenziale ma superabile momento dell'attuazione del corpo comune etico, con cui non possono essere identificate avendo tutte una costituzione politica⁵⁴; sono difatti definite schemi⁵⁵ perché sono rappresentazioni sensibili della chiesa invisibile: condividono infatti con essa la pubblicità dei propri statuti (testo sacro), che però vengono riferiti solo a una parte del genere umano e pur predicando nei loro statuti moralità, vi esigono legalità.

Questo rapporto fra fede storica e fede religiosa pura si esplica attraverso il suo nesso con la dottrina del sommo bene, attraverso cui è ridefinita la fede religiosa pura⁵⁶. Si produce infatti un'antinomia fra i due nessi causali che unificano le due fedi, che sono le due condizioni della felicità (la grazia e la buona condotta): l'opposizione sussiste fra la questione teoretica dell'assoluzione come causa della buona condotta, donde l'inscindibilità fra fede di chiesa e religiosa pura, e quella pratica della capacità della buona condotta di suscitare l'assoluzione, donde la fede di chiesa come mezzo della fede religiosa pura⁵⁷. Si tratta di un'antinomia perché sono entrambe vere: sebbene non sia razionalmente credibile che l'assoluzione non derivi dalla buona condotta, la grazia è necessaria per poter pensare lo stesso miglioramento attraverso il passaggio dal male al bene⁵⁸. L'antinomia si risolve dal punto di vista pratico, in quanto non ci è possibile farlo teoreticamente, attraverso il primato delle fede religiosa pura e dunque la fede di chiesa come suo mezzo.

48 Cfr. I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 103 (tr. it. p. 110).

49 Cfr. *ivi*, AA VI 152 (tr. it. p. 166).

50 *Ivi*, AA VI 109 (tr. it. mod. p. 118).

51 Cfr. I. Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* cit. AA XX 141,12 (tr. it. p. 199).

52 Cfr. I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 104 (tr. it. p. 112).

53 *Ivi*, AA VI 115 (tr. it. p. 125).

54 Cfr. *ivi*, AA VI 102 (tr. it. p. 109).

55 Cfr. *ivi*, AA VI 96 (tr. it. p. 103). Cfr. R. Eisler, *Kant-Lexicon*, Mittler & Sohn, Berlin 1930, voce "Schema", p. 476 e H. Caygill, *A Kant dictionary*, Blackwell, Oxford 1995 19962, voce "Schema, Schematism" p. 360.

56 *Ivi*, AA VI 115 (tr. it. p. 125).

57 Cfr. *ivi*, AA VI 116 (tr. it. p. 126).

58 Cfr. *ivi*, AA VI 116-8 (tr. it. pp. 126-8).

La realizzazione della chiesa visibile si mostrerà attraverso il passaggio dalla parzialità e esteriorità degli statuti delle chiese storiche alla sempre maggiore pubblicità e interiorità delle leggi morali. Tale movimento si compie nella discussione del testo sacro (Bibbia), che contiene la fede di chiesa e l'organizzazione della chiesa, perché il dibattito mostra l'assenza di universalità dell'argomento e dunque il suo essere solo mezzo per la chiesa visibile⁵⁹. Per quanto motivo Kant elabora una modalità interpretativa secondo cui l'unica lettura legittima, anche se forzata e decontestualizzata, è quella dal punto di vista dell'attuazione dei propri doveri⁶⁰, cioè basata sulla fede religiosa pura: è possibile infatti ricondurre, con l'interpretazione dottrinale (storica) del dottore biblico subordinata alla prima, ciò che contrasta la lettura morale all'elemento storico presente nella Scrittura, in quanto le fede di chiesa è sorta basandosi sulla disposizione morale.

È nell'epoca di Kant che la risoluzione della fede di chiesa in quella religiosa pura può avere inizio⁶¹, perché la superiorità della fede religiosa pura è stata posta universalmente e in certo modo pubblicamente grazie alla corretta interpretazione del Vangelo⁶², come è confermato dai due principi europei, quello della giusta moderazione nei confronti della rivelazione (non la necessità ma solo la possibilità di leggere il testo di essa come rivelato) e quello della sua esegesi dal punto di vista pratico⁶³. Attraverso questo «segno»⁶⁴ – in maniera analoga alla rivoluzione francese⁶⁵ – si può nutrire la speranza della risoluzione della fede di chiesa in quella religiosa pura: sarà cioè possibile superare gli statuti ecclesiastici temporanei (riforma della fede di chiesa), il che manifesterà la rivoluzione del modo di pensare⁶⁶. È infatti attraverso il direzionamento verso l'epoca in cui la chiesa visibile si è attuata che inizia il processo della sua attuazione⁶⁷.

In questo lavoro abbiamo provato a esporre il rapporto che si instaura fra moralità e temporalità nella *Religione entro i limiti della sola ragione*. Dal punto di vista del singolo si è esposta la possibilità del suo progresso, per poi tentare di caratterizzare il tempo in cui esso si attua; si è infine sviluppato il discorso sulla storia e la moralità, esponendo la necessità del corpo comune etico, nella cui storia il tempo del progresso individuale si risolve, poiché esso supera il male radicale come falsità e mantiene dunque il progresso individuale.

59 Cfr. Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1980, p. 218.

60 Cfr. I. Kant, *Die Religion*, cit., AA VI 110 (tr. it. p. 118) e ivi, AA VI 135 (tr. it. p. 149 n.).

61 Cfr. ivi, AA VI 131 (tr. it. p. 145).

62 Cfr. ivi, AA VI 121 (tr. it. p. 133).

63 Cfr. ivi, AA VI 132 (tr. it. pp. 145-146).

64 Ivi, AA VI 151 (tr. it. p. 165).

65 Cfr. G. Cunico, *Il millennio del filosofo. Chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001, pp. 122-123.

66 Cfr. *Rel.* AA VI 121 (tr. it. pp. 132-133).

67 Cfr. ivi, AA VI 136 (tr. it. p. 150).



***Ai** margini del giorno*

A cura di Patrizia Cipolletta

Nella vita di giorno gli autori di questi saggi sono impegnati per sopravvivere nel Gestell sempre più totalizzante, ai margini del giorno pensano, si confrontano e ascoltano le cose "inutili" che riguardano tutti e ognuno.

- Paola Sisto

*"Incontri dialogico-filosofici"
Un contributo al miglioramento del clima lavorativo
e allo stemperamento dello stress da lavoro*

***B**@bel*



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Paola Sisto

**“INCONTRI DIALOGICO-FILOSOFICI”
Un contributo al miglioramento del
clima lavorativo e allo stemperamento dello stress da lavoro.**

Nel mese di dicembre 2012 presentai alle figure apicali del Dipartimento, dove lavoro¹, il progetto “*Gli incontri dialogico-filosofici e le interazioni fondanti*”, come un contributo al miglioramento del clima lavorativo dipartimentale e allo stemperamento dallo stress da lavoro. I dirigenti formalizzarono l’assenso nei primi di febbraio 2013 e gli incontri dialogico-filosofici iniziarono subito dopo, svolgendosi, con cadenza quindicinale, fino al mese di luglio dello stesso anno. Ma come è nata l’idea del progetto? Quale la sua struttura? Quali i fini-obiettivi che il progetto si proponeva di perseguire e quelli che ha, realmente, raggiunto? Sono alcuni degli interrogativi a cui cercherò di rispondere in questo lavoro², nell’intento di mostrare gli incontri dialogico-filosofici come un esempio di pratica filosofica, concretatasi in un’azione migliorativa della salute dell’organizzazione di lavoro, e rivelatasi, altresì, tendenzialmente in grado di incidere sul processo lavorativo.

Un esempio che ha puntato all’apertura dei soggetti coinvolti e, quindi, alla scoperta o riscoperta, da parte loro:

- dell’incontro come la modalità più adatta per conoscersi e riconoscersi,
- del dialogo come uno degli strumenti più efficaci per la chiarificazione e la risoluzione di problemi e conflitti interpersonali.

Anticipando quanto dirò anche in seguito, gli incontri dialogico-filosofici hanno, sostanzialmente, coinciso con la dimensione spazio-temporale dell’apertura all’altro; strutturalmente, invece, hanno corrisposto al percorso che ha coinvolto i partecipanti nel ruolo di propulsore-organizzatore e in quello di soggetto di scambio dialogico, al contempo solleci-

-
- 1 Si tratta del “Dipartimento Comunicazione e Diritti dei Cittadini – Progetti Strategici e Grandi Eventi, di Roma Capitale”, oggi “Dipartimento Comunicazione”.
 - 2 Questo lavoro è una sorta di rielaborazione di quello che ho redatto per raccogliere tutto quanto prodotto dal progetto e presentarlo o ripresentarlo in veste unitaria. Tale contributo è in corso di pubblicazione nella Intranet dell’Amministrazione Capitolina, spazio dedicato alla salute e al benessere organizzativo del Dipartimento Comunicazione: http://spaziocomune.comune.roma/wps/portal/intrama?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/wps/wcm/connect/intracontentlibrary/macrostruttura/strutture_di_staff/dipartimento_comunicazione_istituzionale/spaziobenessere_organ.http://spaziocomune.comune.roma/wps/portal/intrama?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/wps/wcm/connect/intracontentlibrary/macrostruttura/strutture_di_staff/dipartimento_comunicazione_istituzionale/salute_organizzativa_dipartimentale/progetti (consultabile solo dai dipendenti del Comune di Roma).

tandoli a sperimentarsi nella veste di facilitatore della discussione.

Il coinvolgimento ha implicato l'attivazione di abilità personali, prima ancora che professionali, che, per i partecipanti cimentatisi nel ruolo di organizzatore, hanno coinciso con quelle di gestione, collaborazione, organizzazione, *problem solving*, esposizione; per i soggetti dello scambio dialogico, invece, con le abilità-attitudini all'ascolto e alla narrazione, di idee, posizioni, credenze, vissuti esperienziali-valoriali personali.

L'attivazione delle abilità o il dispiegamento della ricchezza personale, inespresa in ambito lavorativo, ha prodotto un senso di riconoscimento e di valorizzazione individuale; mentre la cura della narrazione, cui gli incontri dialogico-filosofici hanno mirato, ha solleticato l'instaurarsi tra i presenti e con i presenti di un rinvio circolare di interessi, curiosità, piaceri, essenziale per:

- il delinearci di relazioni interpersonali più solide,
- l'arricchimento del sapere individuale e, conseguentemente, la tendenziale apertura di ciascuno e di tutti i partecipanti a nuovi orizzonti di vedute.

A ben vedere la valorizzazione personale e il riconoscimento reciproco sostanziano, come dirò meglio in seguito, alcuni dei fattori determinanti la salute di una organizzazione; mentre il loro impatto sul processo lavorativo e, nello specifico in quello dipartimentale, è ed è apparso tendenzialmente in grado di migliorarlo, in termini quali-quantitativo.

Sebbene convinta del fatto che gli incontri dialogico-filosofici necessitino di aggiustamenti metodologici, organizzativo-strutturali e pubblicitari, sono altresì certa che potrebbero costituire un punto di partenza per chi volesse proporre azioni migliorative sul e nel proprio ambito esperienziale-lavorativo.

1. *L'idea del progetto.*

Il mio interesse per le pratiche filosofiche spinse un'amica del Dipartimento³ a sollecitarmi l'elaborazione di un'iniziativa che contribuisse alla rivitalizzazione del clima lavorativo, restituendo significato, piacere e dignità al dialogo e al confronto.

Alla sollecitazione risposi studiando la forma di pratica filosofica meglio rispondente agli obiettivi esposti e ai soggetti cui si sarebbe dovuta rivolgere, ovvero sia i collaboratori dipartimentali; credetti di individuarla nell'intreccio tra la forma del caffè filosofico⁴ e quella

3 L'amica Paola Cini ha, nel "Dipartimento Comunicazione e Diritti dei Cittadini – Progetti Strategici e Grandi Eventi", oggi "Dipartimento Comunicazione", la Posizione Organizzativa *Urp e Comunicazione Interna*, in cui rientra anche la promozione e la diffusione delle iniziative inerenti al benessere organizzativo dell'intera Amministrazione capitolina. Nella realizzazione del progetto si è rivelata una studiosa del modello centrista e degli effetti del suo declino, con un interesse particolare per il linguaggio del corpo e la comunicazione non verbale dell'abbigliamento. A lei il mio affettuoso ringraziamento.

4 Per correttezza espositiva evidenzio che al francese Marc Sautet si deve la realizzazione, a Parigi, nel 1992, del primo *Café Philo*, da lui inteso e vissuto come un libero scambio di opinioni, seppur con uno schema preciso. Stando alla sua idea, i temi del dibattito possono essere i più svariati e, spesso, seguire canoni non convenzionali; molto importante è la funzione del moderatore, che avvia la discussione e gestisce il dibattito, spostandolo, a volte, su diversi fronti. All'interno della discussione, invece, è essenziale che i partecipanti facciano interventi argomentati, rispettino il proprio turno e le opinioni

della comunità di ricerca⁵, per cui strutturai la bozza di progetto in una serie di incontri gravitanti su tre soggetti, dai ruoli interscambiabili:

- relatore, atto ad accogliere e presentare un argomento,
- facilitatore, dedito ad incoraggiare la discussione⁶,
- partecipanti, in condizione di esprimere liberamente le proprie convinzioni, ma nel pieno rispetto dei tempi di manifestazione altrui.

Pensai anche al titolo, constatando che l'attenzione cadeva sui termini "incontri" e "interazione".

Se – mi dicevo – l'idea madre del progetto è quella di contribuire alla rivitalizzazione del clima dipartimentale, altresì mediante il recupero di un adeguato e proficuo scambio comunicazionale, gli incontri non possono non apparire nella loro dimensione di spazio-tempo dell'avvicinamento, dell'interazione e del confronto, il più possibile dialogico.

Di conseguenza, l'espressione "incontri" dovrà risultare nel titolo.

Lo stesso pensavo per l'espressione "interazione", dietro la quale mi pareva di cogliere gli effetti:

- della riduzione delle distanze e dell'apertura a forme nuove di conoscenza,
- dello stimolo al confronto e, quindi, dell'arricchimento del sapere individuale,
- del delinearsi di un nuovo sapere, sull'argomento trattato, seppur con il contributo di un

lavoro di tessitura delle idee, emozioni, posizioni espresse da ciascuno e tutti i partecipanti.

Ne convenni che anche il termine "interazione" avrebbe dovuto risultare nel titolo del progetto!

Subito dopo scoprii che il collante tra l'interazione e gli incontri erano il "dialogo"⁷ ed il vissuto esperienziale, ideale, valoriale, che si sarebbe delineato nel dialogo stesso. Vale a dire, riflettei sul fatto che, esprimendosi, tanto i partecipanti quanto i relatori e il facilitatore avrebbero manifestato il proprio modo di sentire, vedere, vivere, porsi di fronte alle cose, agli altri, al mondo; e poiché una tale modalità avrebbe sostanziato un aspetto della loro filosofia di vita o visione personale del mondo, inesorabilmente gli incontri si sarebbero dispiegati quale luogo in cui poter praticare la filo-sofia.

Mi dissi che sarebbe stato perfetto inserire, nel titolo del progetto, tutte e quattro le

altrui; ognuno di loro è libero di prendere la parola e nel caso lo facciano gli altri debbono prestargli ascolto, senza interrompere.

- 5 Per ragioni di chiarezza espositiva rilevo che la comunità di ricerca è il metodo con cui Matthew Lipman, nei primi anni ottanta, ha portato il discorso filosofico nelle aule scolastiche. In linea generale, tale metodo incoraggia la pluralità dei punti di vista e si volge alle questioni da prospettive differenti. I membri del gruppo e il facilitatore, costituenti la comunità di ricerca, vi possono sviluppare le loro idee, aiutandosi a vicenda a costruire nuovi pensieri; altresì, possono individuare le ragioni delle loro concezioni, esplorare i loro presupposti e scoprire, inventare, criticare. Per una trattazione più ampia si rinvia a M. Lipman, *Philosophy goes to school*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.
- 6 Premetto di aver pensato a me come facilitatore iniziale, assegnandomi il compito di stimolare la discussione e quello di redigere una relazione finale, di ciascun incontro dialogico-filosofico; per gli incontri successivi, invece, avevo immaginato di coinvolgere i partecipanti/collaboratori dipartimentali e farli sperimentare in tale veste.
- 7 Rinvio a quanto detto nella nota precedente.

espressioni, sopra richiamate, immaginando qualcosa di simile a “*Gli incontri dialogico-filosofici e le interazioni fondanti*”.

Dopo aver proposto all’amica la mia bozza progettuale, mi preoccupai di verificarne la fattibilità, sia in termini di persone disposte, con noi, ad attuarla, sia in termini di accoglienza e di autorizzazione alla realizzazione.

La risposta arrivò positiva, dall’uno quanto dall’altro versante.

In particolare, le persone che condivisero l’idea e la bozza progettuale⁸ lavorarono con noi per definirla, in termini di argomenti da presentare, calendario dei singoli incontri, titolo, che divenne: “*Contributo al miglioramento del clima lavorativo e allo stemperamento dello stress da lavoro. Gli incontri dialogico-filosofici e le interazioni fondanti*”.



Gruppo di lavoro

2. Il progetto nella struttura, nelle finalità e negli obiettivi predefiniti.

Nella sua formulazione il progetto si propone di prevenire il delinarsi di dinamiche connesse allo stress da lavoro e/o di contribuire a fluidificare quelle già innestatesi. Punta, quindi, alla valorizzazione dell’incontro tra i partecipanti, riconoscendo in esso il fattore di avvicinamento e di stimolo al confronto; e si dispiega, per l’appunto, in una serie di incontri dialogico-filosofici, articolati in due fasi:

- la prima, di accoglienza e presentazione di un tema, da parte di un relatore, in un tempo massimo di 20-30 minuti, tendente a favorire l’avvicinamento e la riduzione delle distanze tra i partecipanti;
- la seconda, di discussione, incoraggiata dalla figura del facilitatore, che mira al recupero e/o alla valorizzazione del dialogo e del confronto, nel rispetto delle regole di base di una sana comunicazione.

Tanto l’una quanto l’altra fase aspirano anche a far scoprire o scoprire ai partecipanti il

8 Le persone che hanno condiviso l’idea espletano, nel Dipartimento, ruoli diversi tra loro; negli incontri dialogico-filosofico, invece, hanno ricoperto il ruolo di relatori, nonché di soggetti di scambio dialogico, rivelandosi: 1) Paolo Cazzella, pittore, con quadri in esposizione presso alcune famose gallerie italiane, 2) Katia Olivieri, poetessa, vincitrice di numerosi premi nazionali, 3) Maria Rosaria Pacifici, studiosa e sperimentatrice del pensiero cristiano, 4) Paola Sbroglia, appassionata di filosofia della fisica, nonché di studi inerenti al processo evolutivo e involutivo del modello economico consumistico. A tutti loro il mio affettuoso ringraziamento.

loro essere portatori di un sapere individuale, sui temi trattati; e a rilevare che tale sapere, anziché escludere quello degli altri, vi si integra, delineando una nuova forma di conoscenza, originale e preziosa proprio perché frutto dello scambio comunicazionale.

Al proposito è bene che evidenzi che, nel corso degli incontri, mi è divenuta sempre più chiara la necessità di restituire la nuova forma di sapere a coloro che l'avevano prodotta; proprio per soddisfare tale necessità ho aggiunto alle due fasi, sopra richiamate, una terza, dedicata interamente al tentativo di "ricucitura" formale di quanto emerso in fase di discussione. Rinvio a poi la sua trattazione.

Il numero degli incontri dialogico-filosofici è stato fissato in 11, in considerazione della disponibilità dei relatori; la durata temporale di ciascun incontro è stata indicata in un'ora e mezza, e fatta coincidere con le ore 13.30 e le 15.00, in cui l'attività lavorativa si riduce, per pausa pranzo.

Il luogo di svolgimento è stato individuato nella sala riunioni del Dipartimento, apparsa, per la sua relativa apertura, in grado di soddisfare gli intenti di fondo dell'iniziativa:

- assicurare una partecipazione libera,
- garantire conoscenza e/o visibilità alla realizzazione degli incontri.

In relazione al secondo punto preciso che se il progetto ha, di fatto, inteso garantire la spontaneità della partecipazione, non ha, tuttavia, disdegnato di creare le condizioni per una presenza il più estesa possibile.

Ad ogni incontro dialogico-filosofico è stata data la stessa pubblicità, coincidente con: l'inoltro, via e-mail, della relativa *brochure*, contenente il nome del relatore, il titolo della sua relazione, il luogo e l'orario di svolgimento;

- l'affissione di una copia cartacea della *brochure* stessa nella bacheca dipartimentale.
- Quello che segue, invece, è il *depliant* esplicativo degli incontri dialogico-filosofici⁹.



9 Il *depliant* è stato predisposto dal gruppo di lavoro e redatto, graficamente, da Paolo Cazzella.

3. *Modalità di esplicazione del progetto.*

Nel giorno e nel luogo stabilito per l'incontro dialogico-filosofico io ed il relatore abbiamo accolto i partecipanti/collaboratori dipartimentali. Eccetto le prime volte, in cui l'ho personalmente introdotto, nelle successive il relatore si è auto-presentato, con la propria relazione.

Terminata l'esposizione, ho cercato di ricucire gli aspetti della relazione apparsi più emblematici, per poi rilanciarli sul tavolo e invitare a discuterne. L'ho fatto con maggiore enfasi nei momenti in cui la discussione sembrava affievolirsi; per ovviare a questa situazione, in circostanze simili ho, anche, sollecitato i presenti con delle domande pertinenti a quanto discusso, oppure ho narrato di miei vissuti esperienziali, afferenti al tema.

In linea generale i partecipanti si sono dimostrati disposti al confronto e al racconto delle proprie idee e posizioni, senza imbarazzo e timore di essere fraintesi o non condivisi. In alcuni casi la loro apertura si è, persino, tradotta in un'effervescenza di idee e di voci sovrastanti, che ha confermato quanto sia naturale l'esigenza-bisogno di aprirsi e confrontarsi. Ma, al di là di questi casi, i presenti sono stati, per lo più, rispettosi dei tempi della comunicazione, disponendosi all'ascolto (dell'altro) e dandosi il tempo necessario per la propria narrazione.

Per quanto, invece, riguarda me, nella veste di facilitatore, mi sono quasi mai opposta al fluire della discussione e/o della narrazione individuale, pur se divagante rispetto al tema convenuto; e ciò perché: 1) convinta assertrice dello spirito di libertà, su cui l'iniziativa doveva realizzarsi; 2) ho creduto di riconoscere nella discussione libera/non orientata un'opportunità di arricchimento per tutti, in considerazione del fatto che essa sa portare alla luce, in linea generale, aspetti del pensiero individuale altrimenti non conoscibili. Mi riferisco, in particolare, agli aspetti, valoriali, emozionali, ideal-simbolici, trasversali o apparentemente insignificanti, rispetto a quelli di più immediata fruizione, e per questo normalmente trascurati; ma in realtà concorrenti, quanto gli altri, al formarsi della convinzione (personale) sul dato tema, problema, interrogativo. E, per di più, in grado di dimostrare:

- quanto più ampia dell'immaginato sia la visione personale delle cose, del mondo, degli altri;
- e quanto più del creduto l'individuo sappia fare, pensare, organizzare.

Gli incontri
dialogico-
filosofici



3. 1 Relazioni dei relatori e tentativi di “ricucitura” dei temi emersi negli incontri dialogico-filosofici..

I relatori hanno scelto liberamente il proprio tema, prospettandolo, però, in fase organizzativa, al gruppo di lavoro. In considerazione dei rispettivi interessi, gli argomenti hanno spaziato dal confine-limite alla morte-vita, dalla necessità dell’individuo di credere in Dio al futuro-incertezza, dal potere-paura all’apparire-non apparire, dal baratto-denaro al pensiero umano come energia, al perché scrivere poesie; mi è parso che tali temi si ricongiungessero, persino, nelle riflessioni mosse dall’incontro-esercitazione, nella forma di lettura dialogata di un dato testo.

Per un piccolo saggio dei temi e dei titoli delle relazioni rinvio alla locandina, di seguito riprodotta.

Dipartimento Comunicazione e Diritti dei Cittadini Progetti Strategici e Grandi Eventi	
CALENDARIO INCONTRI DIALOGICO - FILOSOFICI 2013	
Sala Riunioni - ore 13.30 / 15.00	
5 febbraio	Paola Civi Meta moda, abbigliamento, “dimmi come ti vesti e ti dirò chi vuoi essere”. La comunicazione non verbale dell’abbigliamento.
19 febbraio	Paola Sisto Le modalità di agenzione della vita nei giovani di Pier Paolo Pasolini (=Tommaso Fazzili) e Kanda Ghazy (=Miriam)
5 marzo	Paola Civi Il futuro è finito? L’incertezza odierna e i suoi effetti sulla quotidianità
19 marzo	Paolo Gazzella Apparire – non Apparire: l’evidenza dell’immagine attraverso la grafica con riferimenti anche al mondo dell’Arte.
8 aprile	Katia Olivieri Perché scrivere poesie. La dimensione del tempo nella mia stanza “Pieve col sole”
7 maggio	Stefano Rossetti Pacifici Perché l’uomo di oggi non sente più il bisogno di credere in Dio? In cosa crede? È necessario che l’uomo creda in qualcosa?
21 maggio	Paola Scrogia Il genitore è un’energia? E noi siamo fatti di atomi?
4 giugno	Paolo Gazzella I conflitti nell’espressione artistica: dallo scartocciamento ad alcuni esempi nell’arte e loro simbologia nel rapporto con gli ARI
18 giugno	Paola Sisto Esercitazione dialogica
2 luglio	Paola Scrogia Dal baratto al denaro e viceversa?
15 luglio	Paola Sisto La paura del potere e del potere, in Gabriel Garcia Marquez.

Dedico, invece, un’attenzione particolare ai tentativi di “ricucitura” e alla loro formalizzazione, che ha costituito, come dicevo in precedenza, la terza fase degli incontri dialogico-filosofici.

Evidenzio di aver articolato il lavoro di “ricucitura” in due parti:

- la prima, contenente la rielaborazione della relazione del relatore, e destinata a risaltarne sia il pensiero che le finalità;
- la seconda, di “ricucitura” delle idee e delle loro sfaccettature emerse nella discussione, diretta a valorizzarle entrambe.

Preciso di aver trovato una tale struttura adeguata al perseguimento degli obiettivi del progetto, riproponibili nei seguenti punti:

- restituire ai partecipanti una visione più ampia, rispetto all’originaria, dell’argomento trattato;
- lasciar cogliere loro, in tale visione, una nuova forma di sapere, definibile, in certo senso,

vissuto, poiché derivante dalla tessitura delle esperienze, idee, assunti, concezioni, valori-personali, di ciascuno e di tutti,

- documentare l'espletamento dell'iniziativa e i risultati raggiunti.

Scendendo un po' più nel particolare, rilevo, in ordine alla prima parte del lavoro di "ricucitura", che per rielaborare il pensiero e le finalità del relatore mi sono servita delle trascrizioni, personalmente, effettuate durante l'incontro, nonché del ricordo-memoria dell'incontro stesso, nel caso in cui le trascrizioni mi sono risultate carenti; e quando il relatore ha fornito il proprio contributo in versione cartacea, l'ho integrato con il contenuto delle mie trascrizioni¹⁰.

In relazione alla seconda parte del lavoro, quella cioè della "ricucitura" delle idee dei partecipanti e delle sfaccettature delle idee stesse, evidenzio di aver provveduto, *in primis*, a raccogliere le idee e ad accostarle il più possibile tra loro; poi ad avvicinarle alle rispettive sfaccettature.

Accostare le idee ha significato avvicinarne una a quella diametralmente opposta e, lì dove possibile, ricongiungerle ad una terza idea, che mi è parso inglobarle e conciliarle. Una tale operazione mi ha dimostrato come il sapere si alimenta delle conoscenze di ciascuno e di tutti gli interlocutori; e quanto più si implementa, tanto più apre orizzonti di vedute.

Accostare, invece, alle idee le rispettive sfaccettature ha significato scoprirle ricche di alcuni degli aspetti individuativi del modo in cui gli interlocutori approcciano il mondo.

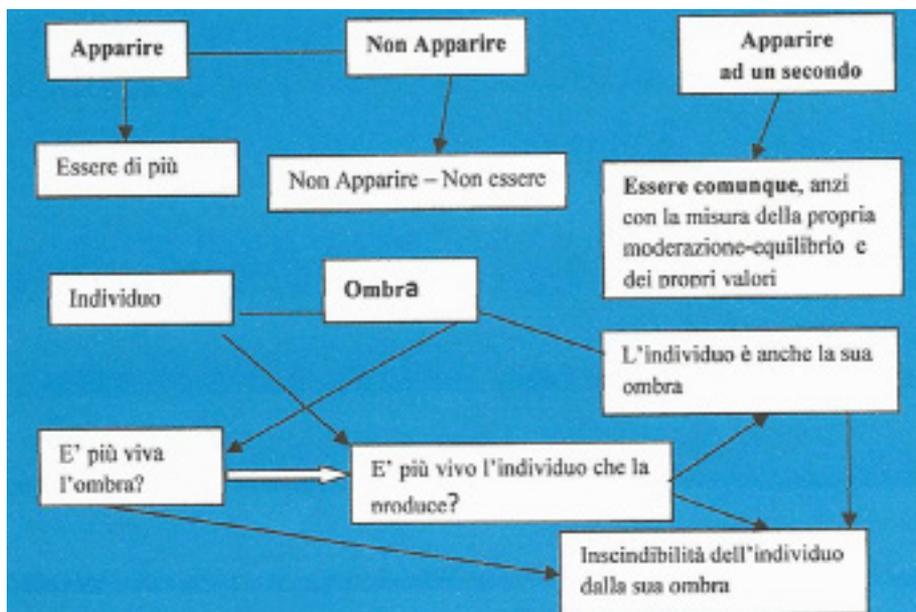
L'entusiasmo e l'emozione per una tale scoperta non mi hanno, però, sottratta alla consapevolezza della necessità di ulteriori incontri per esaminare i suddetti aspetti e per mostrarli in rapporto con il sistema di credenze-valori, alla base degli stili comportamentale, cognitivo e di giudizio di ciascuno e di tutti i partecipanti. Ad ogni modo, convinta della doverosa restituzione di quanto ricomposto ai presenti, nonché ai lettori in genere¹¹, ho cercato di valorizzare il significato delle sfaccettature e la complessità delle idee, attraverso tabelle riepilogative.

Con queste, cioè, ho inteso incuriosire i lettori-partecipanti, per poi invitarli alla riflessione, nella piena condivisione dell'assunto: *la riflessione è essenziale nel processo modificativo di sé*.

Tuttavia, le tabelle hanno caratterizzato, soprattutto, i primi lavori di "ricucitura"; nei successivi, infatti, ho prediletto immagini-foto evocanti o richiamanti le idee e le sfaccettature emerse nella discussione. Ad ogni modo, si è trattato di immagini-foto che ho minuziosamente ricercato in Internet e delle quali ho quasi soppesato il grado di suggestività e di stimolo alla riflessione. Segue esempi di tabella.

10 Per spiegare il numero esiguo delle relazioni scritte rilevo che la regola metodologica adottata, per la realizzazione del progetto, è stata quella della libertà decisionale; conformemente ad essa, dunque, alcuni relatori hanno deciso di trascrivere il proprio contributo, consegnandolo, in sede di incontro, altri, invece, hanno optato per la sola esposizione verbale.

11 Ho avvertito la stessa doverosità nei confronti dei lettori-non partecipanti, perché il lavoro di "ricucitura" è o mi è sembrato essere un esempio di quello che gli individui sanno produrre quando si incontrano e dialogano, in maniera costruttiva, tra loro.



Prima di formalizzare, con protocollo, i singoli tentativi di “ricucitura”, ne ho trasmesso la bozza ai relatori e ai singoli partecipanti all’incontro dialogico-filosofico, perché verificassero la corrispondenza tra quanto in essi contenuto e le rispettive asserzioni.

Dopo la formalizzazione, invece, ho inviato il lavoro all’Ufficio che, in Dipartimento, cura la pubblicazione e la diffusione delle iniziative sul benessere organizzativo, nello spazio della Intranet di Roma Capitale¹².

3.2 Valutazione finale degli incontri dialogico-filosofici¹³.

Un volta conclusi tutti gli incontri dialogico-filosofici si è posta la necessità di verificare se il progetto avesse o meno realizzato gli obiettivi prefissati; con il gruppo di lavoro e le posizioni apicali abbiamo convenuto di effettuare un’indagine di tipo valutativo sui partecipanti, mediante lo strumento del questionario.

Ho elaborato il questionario, dividendolo in cinque parti, nelle quali ho distribuito le domande, in prevalenza aperte. L’analisi dei relativi dati ha dimostrato che i presenti sono stati, preminentemente, soggetti di sesso femminile; hanno riconosciuto negli incontri un’esperienza proficua, in grado di: 1) avvicinare le persone, 2) favorire il dialogo ed il confronto, 3)

12 http://spaziocomune.comune.roma.wps/portal/intrama?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/wps/wcm/connect/intracontentlibrary/macrostruttura/strutture_di_staff/dipartimento_comunicazione_istituzionale/spaziobenessere_organ. (consultabile solo dai dipendenti del Comune di Roma); il mio grazie a Elisabetta Barile e Antonio De Santis.

13 Il logo è quello che ha identificato gli incontri dialogico-filosofici e che Paolo Cazzella ha, gentilmente, realizzato.

muovere empatie e creare simpatie di natura socializzante.

Relativamente alla domanda sul sapere circolato negli incontri e sull'implementazione, da parte sua, di quello individuale, i dati hanno riportato un sufficiente arricchimento personale; mentre, rispetto alla domanda sulla condivisione o meno della struttura degli incontri dialogico-filosofici, i dati hanno tradotto una buona soddisfazione, integrata, però, dall'idea che andavano pubblicizzati in maniera più martellante.

L'analisi del questionario ha, anche, rivelato il suggerimento, della quasi totalità dei partecipanti, di una ripetizione dell'iniziativa, integrato da due tipi di proposte: 1) estendere a tutti i collaboratori del Dipartimento i tentativi di "ricucitura"; 2) racchiudere tali lavori in una pubblicazione, in versione *on-line* e cartacea, da utilizzare anche al fine di far conoscere l'iniziativa e sollecitarne, eventualmente, la sperimentazione in altre strutture dell'Amministrazione capitolina.

Ma quale è stata la mia valutazione del progetto?

L'iniziativa in sé mi è apparsa, sul far delle prime, implicitamente avviluppata all'aspettativa di attirare e coinvolgere il maggior numero possibile di persone, nell'intento, ovviamente, di porle in condizione di scoprire o riscoprire che l'incontro è, come altrove già detto, la modalità più adatta per conoscersi e riconoscersi; mentre il dialogo è uno degli strumenti più efficaci per la chiarificazione e la risoluzione di problemi, conflitti personal-lavorativi.

La sperimentazione sul campo ha, però, dimostrato che il progetto non si sottraeva alla regola generale, secondo cui *anche il più corretto dei propositi necessita di tempo per essere accolto*; e che l'aspettativa, in cui era involuppato, poteva essere soddisfatta solo mediante una reiterazione, costante e fiduciosa, degli incontri dialogico-filosofici, ovvero effettuando azioni similari.

Assodato ciò, tanto io quanto gli altri organizzatori abbiamo cominciato a vivere il progetto come una prima esperienza-sperimentazione, destinata a coinvolgere i presenti e a creare con loro e tra loro un rinvio circolare di interessi, piaceri, legami, essenziale, come detto altrove, per relazioni interpersonali più solide.

Ad una valutazione attenta mi è parso che un tale rinvio sia stato raggiunto!

Alcuni suoi effetti risultano leggibili negli atteggiamenti compiaciuti di alcuni partecipanti, durante e dopo gli incontri, nonché nelle dichiarazioni di altri. In particolare mi riferisco alle dichiarazioni inerenti alla:

- prosecuzione della riflessione personale, nei giorni successivi all'incontro;
- verifica della maggiore chiarezza del problema discusso;
- constatazione di una migliore disponibilità al sorriso e di una maggiore apertura allo scambio comunicazionale.

Nel dispiegamento di tali entusiasmi e, prima ancora, delle ricchezze individuali, sia dei relatori che dei partecipanti stessi¹⁴, mi è sembrato di poter cogliere dei piccoli, ma significativi

14 In precedenza ho fatto riferimento alla ricchezza personale inespressa dei relatori e dei partecipanti. Mi preme, ora, presentarla come l'ho percepita, sia in fase preparatoria che di realizzazione degli incontri dialogico-filosofici: una potenzialità per l'attività dipartimentale e, a più lungo raggio, dell'Amministrazione capitolina – pensando, cioè, alla ricchezza inespressa dei collaboratori di altre strutture -. E ciò perché ho verificato che il riconoscimento e l'adeguata valorizzazione delle abilità-attitudini personali hanno innescato nei possessori una disponibilità a fare e un desiderio di fare meglio traducendo senso di utilità sociale e partecipazione attiva in qualcosa vissuto come proprio e di tutti.

cambiamenti sottesi alle dinamiche personali ed interpersonali, a loro volta inerenti all'attivazione, più o meno esplicita, di uno dei processi, altrove accennati:

- di conoscenza o riconoscimento di sé;
- di riconoscimento dell'altro o riconoscimento reciproco.

Tali processi si rivelano imprescindibili dall'incontro dialogico-filosofico e dal dialogo. La conferma del piccolo ma significativo cambiamento personale, connesso al processo di conoscenza e/o riconoscimento di sé, mi è apparso evidente nelle seguenti azioni e caratteristiche:

- ammissione, da parte di alcuni relatori, di aver sorprendentemente scoperto peculiarità e aspetti di sé non intravisti prima e di aver subodorato, grazie ad essi, opportunità inimmaginate. Tali relatori, cioè, hanno confessato di non aver mai creduto di potersi esporre in pubblico e, per di più, su temi di cui avevano nutrito, in silenzio, passione ed interesse; inoltre, hanno asserito di essersi emozionati di fronte alla richiesta, di qualcuno dei partecipanti, di approfondire l'argomento in un seminario apposito, magari da tenere fuori dal Dipartimento, oppure di redigere e divulgare qualche relazione scritta al riguardo;
- dichiarazione sugli incontri, resa da altri promotori, sostanziata nel riconoscimento d'essi quale espediente per la chiarificazione di dubbi personali, in virtù del confronto, che hanno posto in essere, e dell'auto-ascolto, che sono stati in grado di attivare;
- disponibilità dei partecipanti a mettersi in gioco, evidente sia nella ricezione silenziosa e rispettosa del pensiero degli altri, sia nella narrazione empatica di portati esperienziali e/o di verità o costruzioni di verità personali.

Non credo che il piccolo cambiamento personale, congiunto all'ammissione e alla dichiarazione menzionate, necessiti di ulteriori spiegazioni. Al contrario, penso sia opportuno soffermarsi sulla disponibilità dei partecipanti a mettersi in gioco; al proposito rilevo che tale disponibilità ha corrisposto ad apertura e questa al "*fare spazio dentro di sé*", proprio di alcuni attori¹⁵. Analogamente a costoro, cioè, i partecipanti hanno accolto e raccolto¹⁶, accanto al proprio, il pensiero e le convinzioni degli altri; e se anche non le hanno condivise o non le hanno del tutto condivise, di fatto, le hanno ascoltate e assimilate. E qui l'importanza dell'incontro mi pare manifestarsi in tutta la sua evidenza!

Il piccolo ma significativo cambiamento interpersonale, invece, mi è apparso connesso al processo di riconoscimento dell'altro, o riconoscimento reciproco, e scoperto, attivato dalla parola, che è risultata lo strumento con cui, da un lato, il relatore ed il partecipante si sono reciprocamente presentati, al contempo presentandosi agli altri; dall'altro, si sono riconosciuti, facendosi riconoscere dagli altri e, contestualmente, provvedendo a riconoscerli.

Il riconoscimento, dal canto suo, ha coinciso con il vivere l'altro, più o meno consapevolmente, come il proprio simile; quello con cui ciascuno e tutti sono entrati in relazione e le cui idee, valori, credenze, per quanto non condivise, sono state assorbite al punto da lasciare che stimolassero la narrazione personale!

E qui, mi pare, lo scambio dialogico abbia dispiegato tutta la sua fecondità!

Ad una valutazione complessiva degli incontri dialogico-filosofici il riconoscimento re-

15 L'espressione è tra virgolette e in corsivo per darle enfasi. La modalità del fare spazio è, soprattutto, ma non esclusivamente, di alcuni bravi attori ed è da loro attivata per entrare bene nel personaggio, nonché per interpretarlo nella maniera più veritiera possibile.

16 In maniera più o meno implicita.

ciproco, la valorizzazione personale, la messa in condivisione di saperi ed esperienze personali, il clima di entusiasmo generale, la produzione di un qualcosa in comune sono stati gli effetti più significativi della partecipazione dei collaboratori dipartimentali; effetti che, se riflessi sul contesto propriamente lavorativo, potrebbero, credo, contribuire a migliorarne il livello comunicazionale, relazionale e, quindi, operativo.

- Lo ritengo possibile, almeno, per due ordini di ragione.
- In primo luogo perché sono convinta, anche sulla base di quanto verificato *in loco*¹⁷, che la partecipazione attiva implichi senso di utilità sociale e condivisione, concorrenti, a loro volta, al delinarsi della percezione del riconoscimento e della valorizzazione personale.
- In secondo luogo, perché ritengo che la valorizzazione e la motivazione del personale incidano sulla produttività organizzativa.

Le mie convinzioni hanno delle conferme precise; la convinzione inerente all'utilità sociale trova supporto nella teoria sulla salute organizzativa, di Francesco Avallone¹⁸, che identifica la partecipazione attiva, la valorizzazione personale e altri elementi sostanzianti gli esiti degli incontri dialogico-filosofici, sopra richiamati, con gli indicatori del benessere delle risorse umane, in grado di fissare le condizioni incrementali della salute di una struttura di lavoro.

La seconda convinzione, inerente alla valorizzazione e motivazione come incidenti sul processo produttivo, trova supporto:

- nella già richiamata teoria di Avallone, che assimila la valorizzazione e la motivazione personale ai fattori incidenti sul processo lavorativo;
- nel *Documento – Modelli per la realizzazione di indagini sul personale dipendente*, della Commissione indipendente per la Valutazione, la Trasparenza e l'Integrità delle Amministrazioni Pubbliche Autorità Nazionale Anticorruzione¹⁹, nelle cui *Finalità* sancisce:

*Le Amministrazioni, nella prospettiva di migliorare l'efficienza, l'efficacia e la qualità dei servizi, devono opportunamente valorizzare il ruolo centrale del lavoratore nella propria organizzazione. La realizzazione di questo obiettivo richiede la consapevolezza che la gestione delle risorse umane non può esaurirsi in una mera amministrazione del personale, ma implica una adeguata considerazione della persona del lavoratore proiettata nell'ambiente di lavoro (...)*²⁰.

17 Rinvio a quanto detto nella nota n. 17.

18 Lo studioso riporta la sua teoria in molti testi; per esemplificare richiamo F. AVALLONE, *Salute Organizzativa. Psicologia del benessere nei contesti lavorativi*, Cortina Editore, 2005.

19 Ho trovato il documento nel sito dell'Autorità Nazionale Anticorruzione e per la valutazione e la trasparenza delle Pubbliche Amministrazioni (=A.N.AC): www.civit.it/?p=7236.

20 Quanto riportato è contenuto nella p. 3 del Documento stesso. Il corsivo è mio.

L ibri ed eventi

A cura di Chiara Di Marco

Scrivere non è certo imporre una forma (d'espressione) a una materia vissuta. Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di vita che attraversa il visibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire.

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

Libri...

Lecture

- Helga Corpino

Il male senza radici

- Salvatore Prinzi

La vita, le lacune e il desiderio che siamo

Una nota sulla fenomenologia di Renaud Barbaras

Recensioni

- A. Bernardi, *Intenzionalità e semantica logica in*

Edmund Husserl e Anton Marty

(Gabriella Baptist)

- P. Dall'Oglio, *Collera e Luce. Un prete nella rivoluzione siriana*

(Fabio Fucicello)

- D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*

(Gabriele Guerra)

- M. Felice Pacitto, *Buoni si nasce, soggetti etici si diventa*

La costruzione della mente etica tra neuroscienze, filosofia, psicologia

(Maria Teresa Pansera)

- S. Rondinara (a cura di), *L'Intelligibilità del Reale*

Natura, Uomo, Macchina

(Emanuele Rossanese)

- *La vita secondo Nim*

(Alessandra Salavatori)

... ed eventi

- *A Narrative Future for Health*

(Giovanna Frongia)

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Libri...

Lecture

Helga Corpino

IL MALE SENZA RADICI

Ne *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere* (Feltrinelli, Milano 2012) Simona Forti affronta il classico problema del male, a partire dall'interrogazione su quale significato – filosofico e politico – possa assumere oggi un'indagine che mette in stretta relazione l'agire malvagio con la mancata capacità degli individui di pensare le proprie azioni da una prospettiva politica. La sua analisi, dunque, si presenta come una riflessione critico-decostruttiva tesa a mostrare l'insufficienza esplicativa di quelle tradizionali categorie interpretative che, almeno nel panorama filosofico continentale, si sono affermate come risposte predominanti, senza tuttavia esaurire la complessità del male politico e delle sue declinazioni nella società contemporanea. Per l'autrice questi modelli di risposta, che sono ricondotti al cosiddetto "paradigma Dostoevskij", poiché elevano la discussione intorno al male su un piano di idealità e astrazione troppo alto, non mettono in chiaro le reali condizioni di possibilità (e di pensabilità) del male stesso. Il paradigma Dostoevskij è «quella concezione manichea del potere che spalanca una distanza abissale tra la febbrile volontà di potenza e di morte dei malvagi e la passiva obbedienza della massa» (ivi, p. XXI). In tal modo Forti enfatizza la difficoltà di pensare il male a partire da ragioni normali. Da qui l'esigenza di individuare una diversa prospettiva teoretico-esplicativa, che la stessa riconosce nel paradigma della "normalità del male" o dei "demoni mediocri". Diversamente dal precedente, questo secondo modello mette al centro della discussione quella dimensione normale, ovvero sistemico-normativa, da cui, secondo l'autrice, si genera il bisogno di conformismo che contraddistingue l'agire dell'uomo moderno, incluso quello malvagio. Così facendo Forti non intende, tuttavia, screditare il paradigma Dostoevskij, ma piuttosto guardare la tesi della "normalità del male" come una via di comprensione complementare e nel contempo capace di superare una spiegazione del male basata unicamente sulla dicotomia: demoni malvagi/vittime assolute.

Il libro si articola in una prima parte (*Demoni assoluti: il potere del nulla*, ivi, pp. 1-128) e in una seconda parte (*Demoni mediocri: verso un nuovo paradigma*, ivi, pp. 211-399), intervallate da un intermezzo (*Biopolitiche ipermorali*, ivi, pp. 129-210). Nella prima sezione Forti traccia un vasto itinerario filosofico-tematico che, prendendo le mosse dall'interrogazione kantiana sulla genesi del "male radicale", segue criticamente le soluzioni di Nietzsche, Freud, Heidegger, Lévinas e altri pensatori. In questo modo si vuole favorire una maggiore comprensione del paradigma in questione – tra l'altro esemplificato dal costante riferimento al mondo letterario di F. Dostoevskij –, nonché dei suoi limiti concettuali e interpretativi. Nell'intermezzo, invece, l'autrice offre un *excursus* su alcuni temi che animano il dibattito contemporaneo sul biopotere. Tale ambito di discussione è descritto come una zona intermedia, capace di legare insieme i due diversi modelli di lettura del male. In particolare l'autrice dedica questo denso capitolo alle riflessioni che Hannah Arendt e Michel Foucault hanno elaborato sul problema del male nel suo rapporto con il potere.

Forti è, infatti, convinta che questi pensatori abbiano dato una forte spinta allo spostamento dalla prima alla seconda prospettiva teorica. Nella seconda e ultima parte, infine, si mette a fuoco il paradigma della “normalità del male” passando per lo *zenit* del paradigma Dostoevskij, così ben esemplificato dal racconto dostoevskijano *Il Grande Inquisitore*: trattandosi di un pastore malvagio che recita la parte del buono, il Grande Inquisitore incarna il prototipo della volontà libera che sceglie consapevolmente il male, innalzandosi al posto di Dio e usando indiscriminatamente il suo potere menzognero per indurre le vittime alla sottomissione e all’obbedienza. Perciò *Il Grande Inquisitore* è considerato da Forti come il più efficace esempio di polarizzazione della scena del male, in cui il malvagio potente e assoluto si contrappone alle vittime passive e obbedienti. D’altro canto, però, il racconto serve sia per chiarire la struttura teorico-concettuale del paradigma Dostoevskij, sia anche per mostrare quanto quest’ultimo si riveli inadeguato nel dar conto del complicato mosaico delle relazioni di male e potere che definiscono il mondo contemporaneo. Da qui l’esigenza di indagare una via interpretativa del male e delle dinamiche di potere che vi si innestano, capace di uscire dalla dicotomia succitata e di spiegare la genesi dell’agire malvagio a partire da una dimensione normale, nella quale, secondo Forti, il consenso e l’adesione dei molti al sistema giocano un ruolo determinante nel consolidamento delle pratiche di potere e di abuso.

Sebbene Simona Forti veda in Foucault l’autore forse più significativo per la messa a punto del paradigma della “normalità del male”, vorrei in questa sede puntare l’attenzione sulla concezione arendtiana del male. Ciò non solo perché l’autrice de *I nuovi demoni* individua apertamente il suo referente teorico privilegiato in Hannah Arendt – e in particolare nella sua celebre opera: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* –, ma soprattutto perché, muovendoci sulla scorta della personale lettura elaborata dall’autrice, è possibile individuare nel pensiero arendtiano un efficace esempio del passaggio dal “paradigma Dostoevskij” a quello dei “demoni mediocri”. Forti distingue due diverse fasi nella riflessione arendtiana sul male politico: la prima corrispondente agli scritti sul totalitarismo degli anni ’50, la seconda nasce dalle idee che la studiosa ha maturato durante e dopo il processo Eichmann e che troveranno espressione nel già citato *La banalità del male*, ma anche nelle lezioni che Arendt tenne tra il 1965 e il 1966 rispettivamente alla New School for Social Research di New York e alla Chicago University – recentemente pubblicate con il titolo: *Alcune questioni di filosofia morale* –; nei frammenti del *Denktagebuch* scritti nel 1966 e infine nell’opera incompiuta *The Life of the Mind*.

Nel capitolo *Tanatopolitiche e vittime assolute* (ivi, pp. 131-210), che segue la prima tappa della concezione arendtiana a proposito del male politico, Forti difende la tesi secondo cui Arendt, nel dar voce delle sue considerazioni sul tema prima degli anni ’60, risentirebbe di categorie concettuali e interpretative di matrice heideggeriana, che possono quindi essere inquadrare nel paradigma Dostoevskij. È questo il periodo in cui la studiosa, sforzandosi di capire l’incomprensibile che ha preso forma nelle disumane esperienze dei campi di concentramento e dello sterminio degli ebrei, centra il discorso sul concetto di “male radicale”. Infatti la studiosa definisce il male nei termini di una delirante volontà di potenza, la cui libertà, portata all’estremo, si traduce in un processo di dominio e di annullamento totale della vita. Forti, tuttavia, ritiene anche che già in questi anni Arendt sviluppi considerazioni che si portano su un piano di analisi più profondo e originale rispetto a quel quadro argomentativo che ne *I nuovi demoni* è definito come «teorema nichilistico» (ivi, p. 143) e che trova forse proprio in Heidegger il suo esponente principale. Ciò avviene perché Arendt, diversamente da altri pensatori, pone il male politico in relazione al valore che la moderna società attribuisce alla vita. Come si evince in *The Human Condition* – opera che Forti suggerisce di leggere in chiave retrospettiva e illuminante riguardo al problema in questione – la società moderna si fonda interamente su un significato meramente biologico di vita: ne consegue un processo di svalutazione della stessa che conduce all’atrofia della sfera politica – dimensione necessaria affinché gli individui possano esprimersi in piena dignità e libertà, ma soprattutto af-

finché ciascuno sia riconosciuto al pari dell'altro. A suo parere, invece, il moderno innalzamento della vita meramente organica a valore supremo ha creato le condizioni di possibilità del male come esercizio indiscriminato di potere, che in ultima istanza si è ritorto contro la vita stessa.

Gli orrori derivanti da una simile perversione emergono chiaramente nel saggio del '53 intitolato *Umanità e Terrore*; qui Arendt descrive in modo tristemente efficace quel processo di disumanizzazione della vita consumatosi nei campi di concentramento e di sterminio e conclusosi con il passaggio dal *chi* (uno era) al *che cosa* (egli è diventato), al quale l'autrice de *I nuovi demoni* dedica un'elegante trattazione. Tuttavia, nell'interpretazione della Forti sembra rimanere sullo sfondo il fatto che già in questo scritto Hannah Arendt compie un salto di qualità, spiegando come la violazione della dignità umana sia andata persino oltre la riduzione della vita a cosa meramente disponibile (nuda vita). Senza dubbio nei campi di concentramento le vittime sono state trasformate in animali da laboratorio, in esseri del tutto determinati, le cui reazioni possono essere calcolate anche quando si è condotti verso una morte certa. Ma con la soluzione finale si è andati ben oltre, perché si è compiuto il passaggio dalla mera vita organica alla vita superflua. Dal punto di vista strettamente materiale, la vita superflua è vita inutile, poiché a questo livello essa ha perso anche quel minimo legame con la natura, corrispondente alla brutale legge di autoconservazione (la sopravvivenza del più forte). Sul piano teorico, invece, la vita superflua rappresenta un concetto vuoto e astratto, su cui diventa possibile impiantare nuovi parametri attraverso cui definire e distinguere gli uomini superiori dagli esseri superflui: esseri il cui vivere o morire è del tutto indifferente. Nel quadro della vita superflua, infatti, sono gli stessi concetti di vita e di morte a cambiare, perdendo il loro giusto confine, ma soprattutto il loro valore etico e morale.

Secondo Hannah Arendt, per poter realizzare (e soprattutto giustificare) le cosiddette fabbriche della morte è stato necessario ridurre l'uomo ad un essere superfluo, cioè inutile sul piano meramente organico e privo di dignità, perciò attaccabile in quello che sul piano etico e politico dovrebbe essere un diritto inalienabile: la tutela della vita nel rispetto dell'uomo in quanto persona e non in quanto cosa. A tal proposito Arendt non perde occasione per far notare che nelle camere a gas hanno perso la vita anziani, malati, bambini, uomini e donne sani, senza discriminazione di sorta. Di contro, la pensatrice tedesca in un saggio della prima metà degli anni '50 arriva a sostenere che la logica contorta dei nazisti non sarebbe arrivata a tanto se vittime e carnefici non fossero stati «alienati mentali» (cfr. H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in *Archivio Arendt. 1950-1954*, a cura di S. Forti, vol. 2, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 7-21). Quindi Arendt individua nel meccanismo dell'alienazione moderna (nozione che sarà ripresa e meglio definita in *The Human Condition*) una nuova fonte cui attingere per spiegare l'inaudito, nonché una colonna portante dell'intero sistema nazista. In altri termini, la sottrazione di un mondo comune, l'isolamento, la costante e metodicamente programmata opera di falsificazione della realtà, in quanto manifestazioni della moderna alienazione, hanno contribuito alla diffusione di un clima ideologico – non meno che etico e politico – favorevole alla costituzione di un sistema socio-politico nel quale l'agire malvagio è stato spinto sino alle estreme conseguenze.

Come accennato, la seconda fase della riflessione arendtiana viene fatta coincidere con la stesura de *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, opera nella quale Simona Forti individua uno spostamento di orizzonte teorico, esplicitato dalla stessa Arendt in una delle sue lettere indirizzate a Scholem (cfr. S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 244). Ne *La banalità del male* Eichmann è descritto come un funzionario del regime dalla scarsa immaginazione e capacità di iniziativa; ma proprio per questo predisposto alla cieca obbedienza della legge. L'imputato, lungi dall'essere l'emblema del male, dell'odio e della distruzione razzista, è sembrato alla studiosa un uomo sciatto, un piccolo borghese desideroso di riconoscimento da parte delle autorità, egli era un comunissimo uomo medio. Come ben evidenziato da Simona Forti, il resoconto arendtiano del processo e soprattutto l'idea secondo cui Eichmann fosse un individuo del tutto incapace

di distinguere il bene dal male sollevarono un grosso scandalo, cui seguì un difficile capitolo nella vita intellettuale e privata della pensatrice. Tuttavia Forti considera la riflessione sul caso Eichmann come decisiva per la Arendt, in quanto la spinse a ripensare il male da una nuova prospettiva teorica: quella della mediocrità dei soggetti agenti. Il polo della discussione era così spostato dalla volontà malata dei singoli individui alla patologia di un'intera società, o meglio alla vacuità di un intero sistema sociale, etico e morale. Come emerge da *La banalità del male*, Eichmann non avrebbe mai immaginato di poter compiere i crimini di cui risultava accusato al di fuori dell'ideologia nazista, che appunto era espressione di una società che imponeva l'uccisione di esseri considerati superflui. Di conseguenza colui che certamente era sincero nell'autorappresentarsi come un onesto *pater familias* divenne per la Arendt un perfetto esempio della moderna incapacità di pensare e di giudicare. Perciò Forti scrive: «Eichmann [...] è l'anti-Stavrogin. È colui che, anche da un punto di vista filosofico, si colloca in una posizione speculare e contraria a quella degli anti-eroi di Dostoevskij, nel senso che egli fa il male non trasgredendo la legge per amore del male, ma attenendosi integralmente alla legge, a prescindere dal suo contenuto. [...] Egli si atteneva con piena osservanza all'imperativo del nuovo ordinamento, il cui contenuto non derivava più dal "non ucciderai", ma dal tu dovrai uccidere. "Dovrai uccidere" tutti gli esseri colpevoli di fuoriuscire dai parametri di umanità stabiliti dal regime» (ivi, pp. 246-248).

Forti descrive così quel movimento di pensiero attraverso cui Arendt, partendo dal processo Eichmann, ripensa la morale kantiana alla luce della trasvalutazione nietzscheana, ma soprattutto del valore etico attribuito al dialogo socratico. Socrate è infatti il contrario di Eichmann: è colui che incarna interamente quell'esperienza del pensare che favorisce il passaggio dalla *banalità* del male all'*ethos* del pensiero. In tal senso *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* è la pietra di scandalo di un pensiero che accetta l'urto dell'esperienza, intesa come l'unica via per raggiungere quel grado di consapevolezza necessario per l'elaborazione di nuovi concetti. L'opera citata, tuttavia, segna solo il punto di inizio di una riflessione che si sarebbe dovuta concludere con la stesura del terzo libro di *The Life of the Mind* (dedicato al Giudizio). Forti segue le tracce di questa nuova via del pensiero arendtiano, per esempio nel già citato *Alcune questioni di filosofia morale*. Da questo saggio si evince infatti che sempre la riflessione sul nazismo spinge la studiosa ad elaborare nuove griglie di pensiero, dal momento che, a suo parere, solo il sistema nazista ha veramente scardinato i valori etici della tradizione occidentale, costringendoci a prendere atto del fatto che né la coscienza né le istanze morali sono principi autoevidenti.

Pertanto Forti, non senza indicare alcuni punti critici nel testo arendtiano, si sofferma sulla lettura che la studiosa offre di Nietzsche – al quale viene attribuito il merito di aver compreso la falsità della tesi dell'autoevidenza della coscienza morale, ma anche il demerito di aver elevato la vita a valore supremo – oltre che di Kant. Secondo la Arendt, in particolare Kant, pur avendo interamente fondato l'imperativo categorico sulla ragione, sembra essere rimasto impigliato nella struttura verticale della relazione di comando (cfr. ivi, p. 254). In altri termini il soggetto che si attiene all'imperativo categorico agisce moralmente solo nella forma dell'obbedienza alla legge. Da questa prospettiva la morale kantiana resta legata a un modello etico di tipo tradizionale, che identifica il bene con l'esecuzione del comando e il male con la trasgressione della legge. A questo punto Forti ritiene che il vero bersaglio polemico di Hannah Arendt sia la morale religiosa di tradizione cristiana, in particolare il modo in cui quest'ultima ha condizionato la coscienza degli individui, contribuendo all'interiorizzazione della relazione verticale di comando-obbedienza. A riguardo Forti non manca di sottolineare che l'interiorizzazione di tale relazione costituisce per Arendt la vera causa della moderna incapacità di pensare e di giudicare. Infine pagine molto efficaci sono dedicate a spiegare come il giudizio arendtiano non sia di tipo determinante, quanto piuttosto di tipo riflettente. Il giudizio politico non si avvale, infatti, di leggi definite a priori e non sussume il particolare all'universale, tuttavia esso rende la persona capace di distinguere ciò che

è giusto da ciò che è sbagliato (cfr. *ivi*, p. 257). Qui, d'altra parte, si innesta il riferimento a Socrate: quanti non hanno partecipato ai crimini nazisti, afferma Arendt, non erano convinti assertori del valore assoluto delle tradizionali istanze etiche, ma individui capaci di non attenersi al già giudicato, ovvero di elaborare propri pensieri (cfr. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, pp. 35 e ss.). Il valore morale dell'insegnamento socratico si esprime, dunque, nella forza del dialogo che il singolo può intrattenere con se stesso. Il dialogo socratico, infatti, denota la capacità del pensiero di sdoppiarsi e nello stesso tempo di ritornare costantemente su se stesso. Ciò significa che Arendt pone a fondamento della vita etica questa capacità del pensiero di uscire dalla propria autoreferenzialità; salvo poi ritornare in se stesso per ricordare e rielaborare l'accaduto. Scrive in proposito Simona Forti: «Gli uomini non sono, dunque, per Hannah Arendt, "animali razionali". Sono piuttosto "animali pensanti". Ecco allora che cosa è per Socrate-Arendt questo qualcosa di più e di diverso che eccede la fattualità del processo vitale; ecco in che cosa consiste quell'elemento di trascendenza immanente, potremmo dire, che a suo parere giustifica la vita umana e che la rende degna di essere vissuta. In questo senso, il pensiero non è solo un'attività etica, anzi l'autentica attività etica, perché permette il giudizio, ma è in sé l'attività che qualifica un essere vivente come un essere umano. Non "il fatto della ragione" e la sua legge imperativa, ma la divisione tra l'io e se stesso, è la condizione di possibilità del pensiero e al contempo il trascendentale della libertà, della responsabilità e dell'imputabilità del male» (S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., pp. 259-260).

In conclusione è possibile sostenere che Simona Forti avvalora la tesi centrale del suo libro soprattutto ripercorrendo la concezione arendtiana del male. Anche per lei, infatti, l'agire malvagio non rimanda soltanto ad una genesi demoniaca o trascendente rispetto ai meccanismi sociali che condizionano le relazioni interpersonali, ma può derivare da un difetto del pensiero: dalla prevalente incapacità dell'uomo moderno di vivere quell'esperienza del pensare che esige di reggere lo *shock* della realtà. È proprio l'incapacità di pensiero a scatenare quel dirompente impulso alla conformità, che si esprime nel desiderio di adesione a una realtà precostituita e ai suoi pregiudizi. Anzi, la genesi di questo moderno conformismo, che appunto Forti considera tra le cause principali del male politico contemporaneo, deve essere ricercata nell'incapacità di formulare i giudizi in base ad una rinnovata esperienza del pensare.

Salvatore Prinzi

LA VITA, LE LACUNE E IL DESIDERIO CHE SIAMO **Una nota sulla fenomenologia della vita di Renaud Barbaras**

Un desiderio che pensa, e un pensiero che desidera, questo è l'uomo.
Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1139 b5

I – A un primo sguardo, sembra davvero che la fenomenologia abbia vissuto tempi migliori. E non pensiamo solo ai primi decenni del Novecento, gli anni eroici in cui Husserl e Heidegger si lanciavano nelle terre quasi inesplorate dell'esperienza e dell'esistenza. Ma anche al dopoguerra francese, quando una nuova generazione prima *nauseata* e poi irruente scopriva la fenomenologia e la incrociava con la scienza, la politica, la letteratura, l'arte. O agli anni Sessanta e Settanta

italiani, in cui la fenomenologia si metteva a dialogare con le più diverse correnti di pensiero, con il marxismo, con l'operaismo, diventando persino – scavalcando muri e cortine di ferro – terreno di confronto con tutto un movimento di rinnovamento socialista che proveniva dalla Cecoslovacchia, dall'Ungheria, dalla Jugoslavia. Tempi in cui la fenomenologia rispondeva pienamente alla sua aspirazione: quella di essere una ripresa in grande stile del compito tradizionale della filosofia – pensare il mondo, l'umano, l'esistenza, il senso di noi e delle cose...

Quei tempi sono finiti, e non da ora. Molte correnti, alcuni collassi, tante invasioni hanno abbattuto le grandi impalcature di questa disciplina. E tuttavia, sotto le ceneri e le macerie che un primo sguardo attesta, ci sono ancora scintille, attività, ricostruzioni. Certo, le università del continente, soprattutto quelle più "moderne", sono conquistate dalla filosofia analitica, dagli studi postcoloniali, dalla bioetica, da stili di pensiero che in qualche modo si mettono al servizio della scienza o si rendono immediatamente *spendibili* sul piano del dibattito culturale, si mostrano compatibili con la marginalizzazione – ormai quasi completa – della filosofia, della letteratura e dell'arte come saperi *critici*. E certo, di fronte a questa crisi che da decenni riconfigura il campo intellettuale, proclamando la centralità assoluta di alcuni paradigmi e discipline, il rischio di chiudersi nella mera conservazione, nell'archivistica, nell'erudizione filologica o nelle diatribe fra sette è molto forte. Ed è in fondo un altro modo di decretare l'inutilità della filosofia, e dunque anche della fenomenologia intesa come sua interrogazione *radicale*.

Ma appunto, si diceva, una ricognizione più approfondita trova segnali di vita. Lavori che vanno oltre la semplice letteratura secondaria e l'atteggiamento un po' sconfitto degli scolastici, e si atteggiano a veri e propri insegnamenti. Insegnamenti che dichiarano da subito la specificità del *fare* filosofico e persino la sua *presunzione*: quella di dire qualcosa sulle questioni ultime, di aprire uno spazio alla comprensione di quello che c'è, *oltre* quello che semplicemente c'è, e di mutare così il nostro modo di stare al mondo. Chiaramente, si tratta di capire se questi tentativi rappresentano solo dei *residui*, scorie di un'epoca del pensiero finita per sempre, o indicano piuttosto un punto di tenuta... Se cioè si limitano a essere la formalizzazione di una nostalgia o sono proposte da custodire per tempi migliori, che non mancheranno di venire. Ma in ogni caso, se non altro per la loro portata, questi sforzi meritano una considerazione.

II – E merita certamente considerazione il lavoro che in questi anni sta portando avanti Renaud Barbaras. Classe 1955, professore di filosofia contemporanea alla Sorbona, impegnato in conferenze e seminari dal Giappone al Brasile, Barbaras è conosciuto in Italia soprattutto come studioso di Merleau-Ponty e Patočka, dei quali è considerato uno dei maggiori esperti a livello internazionale. Se non altro perché ha saputo riproporli a un pubblico che li aveva dimenticati o non aveva mai potuto conoscerli: se negli anni Novanta alcuni suoi lavori (*De l'être du phénomène*, Millon, Grenoble 1991; *La perception. Essai sur le sensible*, Hatier, Paris 1994; *Le tournant de l'expérience*, Vrin, Paris 1998, tutti ripubblicati più volte e tradotti in diverse lingue) hanno dato l'impulso a una riconsiderazione globale del pensiero di Merleau-Ponty, permettendo che al filosofo fosse finalmente conferito lo statuto che meritava, nei primi anni Duemila Barbaras ha riportato Patočka in Francia, curando la pubblicazione dei suoi scritti, incoraggiando tesi di ricerca, presentandone il pensiero in corsi, seminari e monografie (*Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Editions de la Transparence, Chatou 2007 e *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Editions de la Transparence, Chatou 2011).

Ma Barbaras ha anche iniziato, ormai da più di un decennio, un *singolare* percorso di ricerca. *Le désir et la distance* (Vrin, Paris 1999) e *Vie et intentionnalité* (Vrin, Paris 2003) sono state solo le prime tappe di un lavoro che dalle tematiche più tipicamente fenomenologiche – l'Altro, l'esperienza, la percezione, il fenomeno – è approdato a una riflessione sulla vita e sul mondo dai

tratti cosmologici e persino metafisici. Un lavoro che oggi vediamo dispiegato e articolato in una corposa trilogia: *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008), *La vie lacunaire* (2011) e *Dynamique de la manifestation* (che uscirà nell'ottobre del 2013). Un libro, quest'ultimo, di oltre trecento pagine, che dallo stesso Barbaras viene annunciato come la sua opera più sistematica, in cui *rischia in proprio*, riducendo al minimo la postura critico/colloquiale con i filosofi precedenti e cercando una sua strada. Aspettando quest'ultima opera, proviamo a presentare i primi due volumi della trilogia, affrontando lo stile, né facile né ammiccante, ma logicamente rigoroso, del professore della Sorbona, e cerchiamo così di reperire i tratti di originalità della sua proposta teorica. Che, magari, potrebbe dare qualche utile spunto anche alla *dispersa* fenomenologia italiana.

III – Riassumiamo innanzitutto brevemente alcuni temi de l'*Introduction à une phénoménologie de la vie*. Un testo certamente ambizioso, che intende gettare le basi di una nuova fenomenologia, che pensi finalmente, e in tutta la sua potenza, la vita. Infatti, secondo Barbaras, nella tradizione fenomenologica il problema della vita è sempre evocato, e in un certo senso è persino onnipresente, ma allo stesso tempo non è mai fatto oggetto di una vera interrogazione. La vita sembra quasi un *operatore* la cui funzione è determinare quello che è il vero centro dell'interesse fenomenologico: l'attività del soggetto trascendentale. Così, in *Ideen I*, Husserl non tematizza a fondo l'inserzione mondana del soggetto, perché nel caratterizzare l'intreccio fra coscienza e mondo, subordina l'incarnazione alla percezione. E considera la coscienza innanzitutto come coscienza *di* un mondo, uno *star di fronte* alle cose, piuttosto che coscienza *nel* mondo. Sebbene in tanti testi successivi Husserl intraveda questo problema e accenni ad altre soluzioni, ciò non toglie che questo punto deve essere messo radicalmente in questione. Perché qui appare un dislivello ontologico che mina alla base tutto il progetto fenomenologico: una frattura fra una coscienza trascendentale assoluta e il mondo, frattura che genera necessariamente due diversi sensi d'essere che la filosofia cerca poi faticosamente di ricomporre. In questo senso nella fenomenologia si pone sin da subito una sorta di dualismo fra una *vita intransitiva* (l'essere in vita, il *leben*) e una *vita transitiva* (il vivere, il provare qualcosa, l'*erleben*).

Barbaras tenta invece di mettere in questione questa partizione e di svelare un senso d'essere più originario, uno strato più profondo della correlazione fra la coscienza e i suoi oggetti. Questo vivere senz'altro *modo*, potremmo dire, viene da lui inteso come Desiderio, come tensione mai risolta di una soggettività che *appartiene* al mondo pur *differendone* e *mancandone* sempre. In questo senso, le note analisi fenomenologiche di Husserl e Heidegger sulle tonalità affettive intuivano qualcosa di capitale: che ogni nostra attività mondana, dal percepire al sapere, è Desiderio, il quale deve essere inteso – ben oltre il suo *sensu comune* – come un rapporto originario all'esteriorità, come movimento verso quel fondo su cui appaiono gli enti, ma che di per sé non appare mai e risulta sempre incompiuto e inesauribile. Il Desiderio è un eccesso o *débordement* interno al darsi stesso del mondo, ciò che ci *posiziona* da sempre e per sempre in questo mondo.

Per arrivare a dimostrare tale tesi, Barbaras passa in rassegna non solo i tentativi di Heidegger, di Henry, di Merleau-Ponty e Patočka, ma anche le filosofie della vita di Bergson, Ruyer o di Jonas. Tutti i loro sforzi, anche se ci indicano il campo che bisogna pensare, sembrano fallire di fronte al difficile problema di mettere insieme il complesso movimento di appartenenza e differenza del *soggetto al mondo*. E questo perché finiscono sempre per cadere o nell'opposizione trascendentale o in una troppo facile continuità, biologica, organicistica o affettiva. Si pensi, a titolo d'esempio, alla critica che Barbaras muove a Henry: se il merito del filosofo è stato quello di aver cercato l'assoluto dal lato della vita e aver affermato così un'articolazione fondamentale fra coscienza e vita, che rompe con un certo disinteresse o meglio con una "strumentalità" della fenomenologia husserliana al riguardo, ciò non toglie che questo riconoscimento che la coscienza

sia attestazione di una vita sfocia nell'idea che la vita confluisca tutta intera nella coscienza, nella forma di un'autoaffezione. E, anche se si può obiettare a questa critica che l'interiorità che pensa Henry è diversa dalla coscienza fenomenologica, resta vero che per questo filosofo la gioia e la sofferenza sono i testimoni del rapporto fondamentale che l'uomo intrattiene con se stesso, affetti che ci portano sul terreno di un'immanenza assoluta. Per Barbaras invece l'affetto fondamentale dell'uomo vivente è, come abbiamo visto, il Desiderio, il quale, affondandoci da sempre nella relazione con il mondo, ci trascende e ci disloca continuamente rispetto al luogo in cui siamo supposti essere. Nella coscienza non passa quindi la vita tutt'intera, anzi: la coscienza è una *limitazione* della vita. Non il suo più denso prodotto, ma il luogo in cui la vita si perde – quasi come se il nascere stesso dell'uomo fosse uno staccarsi, una forma di secessione o un impoverimento di una Vita originaria. E qui Barbaras trova, grazie anche a un'interpretazione convincente e niente affatto heideggeriana dell'«Aperto» di Rilke, una felice espressione per caratterizzare tutta la sua analisi: quella di *antropologia negativa*. Vediamo meglio.

Se il proprio della vita umana può essere colto solo in relazione con gli altri esseri viventi, se cioè si vuole rendere ragione della *specificità* umana, si deve pensare la sua differenza non *rispetto alla vita*, ma *nel cuore della vita*. Ma qui, secondo Barbaras, né la tradizione filosofica – che vede nell'uomo un «animale razionale», cioè un essere vivente *più* una razionalità che si connota come differente e opposta alla vita –, né quella fenomenologico-heideggeriana – che pensa l'animale in modo privativo a partire dall'uomo –, ci possono aiutare. Anzi, bisogna proprio operare un'inversione, mettere da parte tutti i pregiudizi umanistico-religiosi, che pretendono che l'umano sia sempre *di più* del vivente, e sforzarsi di pensare la coscienza umana come una sorta di *diminuzione* rispetto a quanto accade sul piano della Vita pura. La differenza umana non può infatti essere né di *natura* né di *grado*: come dice lo stesso Barbaras, «la portata della vita deve eccedere quella della coscienza umana e la differenza umana deve avere lo statuto di una negazione o di una privazione»¹. In altri termini, la coscienza, ciò che sembra essere il *proprio* dell'uomo, non è un'*aggiunta* alla vita vegetale o animale, ma un radicamento, una limitazione dell'apertura e del traboccare che caratterizza tutta la Vita. In questo senso bisogna intendere la paradossale formulazione: «l'uomo è la vita *meno* qualche cosa»².

Ancora una volta dunque, per evitare l'opposizione fondamentale di coscienza e mondo, Barbaras cerca di pensare una differenza umana che non implichi un'alterità o una positività. Ed è qui che il *modo privativo*, o limitativo, s'impone. Tuttavia resta una difficoltà. Dalla correlazione tipicamente fenomenologica fra coscienza e oggetti, rivista poi esistenzialmente in quella fra soggetto e mondo, ci siamo spostati verso una correlazione più originaria fra Desiderio e mondo. Barbaras è però consapevole che questo spostamento può apparire come una paradossale conferma di quel dislivello, di quel dualismo proprio a quasi tutta la fenomenologia: ovvero, anche se si cambiano e si radicalizzano i termini, sembra darsi sempre una distanza, uno scarto. Certo, Desiderio e mondo vanno intesi come manifestazioni, o meglio: come rimandi e articolazioni, di una stessa *essenza* vitale. Ma se il Desiderio è desiderio di un soggetto intramondano, bisogna innanzitutto cercare di pensare un senso d'essere del mondo tale che in esso possa presentarsi e *avvenire* questo Desiderio. Il problema, in altri termini, si pone a un livello non più fenomenologico, ma ontologico, o per meglio dire cosmologico: concerne il senso d'essere della vita nel mondo, o specularmente il mondo come possibilità della vita.

1 R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 235.

2 Ivi.

IV – È innanzitutto a questo problema che *La vie lacunaire*, l'ultimo testo di Barbaras, tenta di rispondere, ed è per questo motivo che si tratta di un'opera di *transizione*. Non che il testo sia manchevole o l'autore incerto sulla direzione da prendere: è che, semplicemente, il problema accennato qui sopra è troppo impegnativo per essere risolto senza un ulteriore lavoro preparatorio, senza sgombrare ancora una volta il campo e precisare il proprio apparato categoriale. Così, *La vie lacunaire* fa da raccordo fra l'*Introduction*, testo che marcava il primo affondo sul tema della vita, ma si voleva ancora fenomenologico, e la futura *Dynamique de la manifestation*, che si annuncia come una corposa ricapitolazione in chiave cosmologica.

La stessa struttura de *La vie lacunaire* è indice di questo passaggio: una prima parte di *critica fenomenologica*, in cui attraverso Merleau-Ponty, Henry e Patočka si consuma il distacco anche dalle nozioni più *estreme* della fenomenologia, come quelle di «carne», «pulsione», «esistenza»; una seconda parte dedicata al *soggetto e al mondo* e in particolare alle dinamiche della sensibilità, in cui fa un'inaspettata comparsa Valéry; una terza parte dedicata alla *vita della manifestazione*, in cui il tratto analitico di Barbaras si esercita contro e oltre lo stesso Husserl, e si afferma il tema centrale del prossimo libro; e infine una quarta parte, incentrata su *l'uomo lacunoso*, in cui l'essenza umana è messa finalmente in relazione con il corpo, il simbolico, l'erotico e dunque con le *discontinuità* della vita stessa. Insomma, ne *La vie lacunaire* si compie la *pars destruens* del lavoro di Barbaras, la cornice fenomenologica si slarga al massimo, e il discorso si apre verso una cosmologia che dell'insegnamento husserliano mantiene solo l'incedere dell'analisi e della connessione logica, mentre ha ormai fabbricato in proprio gli strumenti di cui ha bisogno.

L'avant-propos del testo reca chiaramente i segni di questo carattere transitorio. Se nell'*Introduction* Barbaras stabiliva che la soggettività non si aggiungeva come una proprietà o una facoltà alla vita che abbiamo in comune con gli altri viventi, ma doveva essere compresa privatamente, come negazione di una vita che è profusione e *débordement*, ora si rende conto di stare correndo un rischio: quello di «restaurare, certo in una maniera più segreta perché negativa, il dualismo metafisico che ci proponiamo di superare. Pensare la differenza come negazione piuttosto che come risultato di un attributo positivo non cambia granché, finché non si giunge a mostrare come questa negazione trovi la sua fonte nella vita stessa, come questa privazione che è l'umanità si premediti in un'auto-negazione della vita»³.

Intorno a questo punto gira dunque tutto il libro: se lo scopo di Barbaras è sempre quello di rendere ragione della differenza soggettiva *nella* continuità vitale, ora bisogna mostrare come questa negazione della vita scoperta nell'uomo non sia un *fatto* o un *atto* dell'uomo, ma della Vita stessa, che se la vita si *ritira*, si rende discontinua in noi, è perché è essa stessa a interrompersi. «La vita è davvero caratterizzata da una lacuna fondamentale che rinvia in ultima istanza a l'*archi-événement* di una scissione o di una deriva che riguarda questa vita più originaria ancora – vita che non è la vita di nessun vivente – che è la Vita della manifestazione, cioè il processo stesso di mondificazione». Insomma, «se la vita è lacunosa in noi è innanzitutto perché è lacunosa in se stessa», caratterizzata da un «esilio che è la sua condizione di manifestazione come mondo»⁴. Nel giro di pochi anni lo scenario è dunque mutato: siamo lontanissimi, basti guardare la stessa semantica del discorso, dalle fredde descrizioni fenomenologiche. Ora l'antropologia privativa si misura con l'*evento*, la *scissione*, la *deriva*, l'*esilio*: tutti i temi del prossimo testo di Barbaras.

V – Intanto, come si vede, non mancano spunti, materiali di discussione, possibili *diversioni*. Qui proviamo solo a individuare due temi che appaiono costanti nella riflessione di Barbaras e che ci

3 R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, p. 7.

4 Ivi, p. 8.

sembrano di particolare interesse per l'attuale dibattito filosofico. Il primo: lo spazio dell'umano, e il secondo: come pensare il mondo all'interno di una prospettiva cosmologica non ficalista? Andiamo con ordine.

Lo *spazio dell'umano*, dicevamo: tema che non indica solo la ripresa dell'antica domanda "che cos'è l'uomo", ma anche l'urgenza di una riflessione intorno a questo *soggetto non identificato*, rispetto a cui ogni *presa* sembra impossibile, perché è costantemente scavalcato dalla sue stesse invenzioni e dalle sue emozioni, sempre sospeso fra la sua origine animale (origine non cronologica, ma ininterrottamente operante) e il suo presente così veloce da renderlo *antiquato*. Come abbiamo visto, Barbaras contesta la prospettiva classica della filosofia e del senso comune, che pensano il *proprio* antropologico come un gradino della scala vitale, per cui l'umano è l'animale *più* qualche cosa di razionale – qualcosa cioè di attinente alla capacità di sapersi, di *essere cosciente* di sé, di pianificare, fabbricare, relazionarsi attraverso il linguaggio e le idee. Ma se Barbaras contesta questa prospettiva non è perché punti a un impossibile riassorbimento dell'uomo nel ciclo vitale, alla mortificazione della sua eccedenza rispetto a una presunta regolarità naturale con cui ci dovremmo *riconciare*, come vorrebbero molte teorie olistiche e pratiche *new age* – oggi non a caso di moda fra quegli strati sociali che più avvertono la crisi dell'umanismo tradizionale, dei suoi valori e delle sue prospettive... In realtà, l'operazione critica di Barbaras serve a renderci innanzitutto consci di alcune aporie implicate in quella prospettiva imperniata su un *primato* dell'uomo rispetto alle altre *creature*. È cioè la stessa *addizione* del razionale, la sua sostanza quasi *divina*, a fare problema, sin dall'inizio, e a spingere il pensiero o verso una prospettiva religiosa, in cui questo *di più* è *dato*, o verso una prospettiva biologista, in cui si è alla costante ricerca di un *continuum*, fisiognomico o genetico, fra l'animale e l'uomo, *continuum* che però manca sempre di qualcosa, perché fra la scimmia più intelligente e l'uomo meno evoluto c'è uno scarto impressionante. Un problema ricorrente nella storia della scienza e della filosofia, in cui ci si è affannati a capire come mettere insieme generi diversi, o fare coincidere a forza ambiti ontologici eterogenei: operazione che anche il senso comune conosce nella forma del conflitto, abusato quanto irrisolvibile, fra *testa e cuore*... Insomma, più che un'addizione, secondo Barbaras si tratta invece di pensare una *sottrazione*. Ma che vuol dire? Questa sottrazione si configura come una negazione? O stiamo qui parlando di un altro tipo di *negatività*?

Per cercare di capire l'importanza di questo punto e il tipo di operazione che Barbaras prova, misuriamo il suo tentativo non più con Heidegger e Rilke, come fa già il filosofo nei suoi testi, ma con altri due importanti modelli filosofici che provano a spiegare il passaggio fra – lo diciamo brutalmente – l'animale e la coscienza, fra l'ambito del semplicemente vitale e quello dello spirituale. Pensiamo a Hegel e a Scheler.

Per il primo «la morte dell'animale è il divenire della coscienza»⁵: la vita qui è *presupposto*, immediata manifestazione del vivente, mentre la coscienza figura come antitesi. Ma questa antitesi è una *negazione determinata*, che prende slancio dalla vita stessa. Per cui il movimento è tutto vitale, è la vita che rinvia a qualcos'altro rispetto a ciò che è, come scriveva Hegel stesso nella sua *Fenomenologia*, si rivolge cioè in se stessa in modo da produrre altro. La vita, dal primitivo elemento biologico alla sua manifestazione più raffinata, è la sostanza di uno spirito che solo *alla fine* ne ha pienamente coscienza. Qui la negatività della contraddizione è presa nella continuità, il suo scioglimento/superamento è condizione necessaria per il mantenimento del movimento nel suo complesso. Ma Barbaras, sebbene scriva che «l'umanità si premedita in un'auto-negazione

5 G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura. Quaderno jenesse 1805-1806*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 144.

della vita»⁶, non è affatto hegeliano, e la sua posizione è «adialettica, persino anti-dialettica»⁷, perché rifiuta di pensare la negazione sotto il segno della contraddizione, come istanza di passaggio, destinata a una sintesi. Per lui – basti guardare ancora a come il filosofo francese legge la questione del desiderio – c'è una sorta di progressione mai compiuta: il negativo è il nome di questa *distanza* dalla vita, non di un rifiuto, ma di un *cono d'ombra* della vita stessa: spazio e tempo mancanti, appuntamenti sempre differiti. Dunque per Barbaras non c'è mai innalzamento, superamento nel senso di *Aufhebung*: le opposizioni sono in realtà *distinzioni*, che lasciano sempre la possibilità di ritornare indietro, verso una modalità più originaria rispetto alla quale la distinzione si rivela astratta. In questa spirale di approfondimenti e riduzioni, Barbaras si rifà piuttosto all'«iperdialettica» che proponeva Merleau-Ponty, a questo stile che scarta i due eccessi simmetrici prospettando una situazione *fondamentale* e primordiale.

Ma se così stanno le cose il filosofo francese è costretto a rifiutare anche un'altra via, quella aperta da Scheler, con la sua concezione dello Spirito come negazione non più determinata ma completa e radicale del vitale, come apertura del mondo-ambiente, come inibizione/sublimazione del sistema pulsionale. Se l'umanità per Scheler nasce come contestazione dell'attaccamento vitale, come *saper dire no*, la forma che prende qui la negazione è quella di un confronto senza fine e senza sintesi fra due positività, al limite fra due realtà, fra due appartenenze e fedeltà. E l'umano, al limite, si afferma non più come faticosa consapevolezza e indeterminatezza, ma come *sacrificio*.

Ancora una volta, nulla di tutto questo in Barbaras, il quale come abbiamo visto pensa la negazione non come altra *positività*, ma nella forma di una privazione, di una limitazione, di una diminuzione. Di una *lacuna* – cioè di una cavità, un vuoto non a sé stante, ma compreso e intrappolato fra i pieni, come un'interruzione in un denso corpo di parole, di ricordi, di valori –, lacuna che non può essere riempita. L'uomo è dunque questo *seguito di lacune*, potremmo dire, uno scavo dentro la Vita stessa. Non è la piega, come voleva Deleuze, ma è *nella piega*, intervallo – forse *recessione*, di sicuro *cessione* – fra due ondate vitali. E il riferimento a Deleuze qui non è casuale, e forse meriterebbe un approfondimento maggiore da parte dello stesso Barbaras, che ha sempre declinato l'accostamento con il pensatore immanentista e rifiutato ogni forma di vitalismo. Si capisce perché se si pensa alla questione del desiderio: per Deleuze, che segue Spinoza, il desiderio è pura affermazione, conseguente asserzione della pienezza vitale, mentre per Barbaras è appunto una negatività che non attiene a nessun ente, ma che si relaziona con il fondo mondano di ogni ente. Così, fra i modelli ontologici a disposizione, modelli che sono sempre imperniati intorno a un certo statuto della negazione Barbaras non ne sceglie nessuno, e cerca una sua strada. E tuttavia resta il dubbio che sia proprio una sorta di *immanentismo rovesciato* – non della pienezza cioè, ma della privazione – il dispositivo ontologico che potrebbe meglio rendere conto del suo pensiero. D'altra parte Deleuze dietro di sé non ha solo Spinoza, ma anche e soprattutto pensatori di sforzi, energie e resistenze come Tarde e Leibniz. E ancora, dietro quest'ultimo, e alla radice della sua intuizione della monade, Plotino e l'idea di una folgorazione discontinua, potente ma lacunosa, dall'Uno al mondo.

E questo ci porta dritti al secondo tema, di grossa attualità per il dibattito filosofico e persino scientifico: come pensare il mondo e la vita in una prospettiva cosmologica? Dove trovare e come dire quel *fondo comune* in cui coscienza, mondo, vita si rivelano lo stesso? Come abbiamo visto, le diverse lacune che giocano nei singoli esseri sono, per Barbaras, determinate da una lacuna che

6 Cfr. nota 3.

7 Come dice lo stesso Barbaras nell'intervista rilasciata a T. Gress, *Autour de l'Introduction à une Phénoménologie de la Vie*, pubblicata su "Acta", 8 dicembre 2008, reperibile qui: <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article69>.

abita la vita stessa: e in questo senso noi non siamo a rigore *esseri viventi*, ma è proprio perché la vita ha *cessato* per un attimo il suo corso che *noi siamo*... Forzando lo stesso Barbaras, potremmo allora dire che l'appartenenza non è più una completezza sicura di sé, della *propria* vita, ma testimonianza di un'espropriazione, di una spossessione *della* vita stessa. Ma se così è, se il negativo non antitetico ma *ridotto* di cui facciamo esperienza deve essere "fissato" nella vita stessa, e questa vita è innanzitutto *eccesso* e traboccamento, da dove proviene il negativo? Ecco comparire l'*archi-événement* di una scissione o di una deriva che caratterizza il nostro esilio nel mondo.

Tocchiamo qui un punto metafisico, ed è notevole che su questa semantica convergano sia il pensiero cristiano che quello deleuziano. D'altra parte in questo Evento immemorabile a cui accenna Barbaras, Evento che scinde la pienezza della vita, si sarebbe tentati di leggere una specie di Creazione, che sia la *decisione* suprema e immotivata di Dio di dare origine al mondo, o la potenza altrettanto immotivata del flusso vitale che rompe ogni barriera. Perché, come la Creazione, l'Evento non ha ragione, non ha provenienza, non ha *senso*: accade. Senonché Barbaras non sembra affatto avere questo tipo di preoccupazioni, né sembra temere i tranelli della teologica politica. Il suo Evento somiglia piuttosto a quell'«unica esplosione di essere che è per sempre»⁸, di cui parlava l'ultimo Merleau-Ponty, a quel processo di modificazione che si sviluppa più per lacune, per «tavole di assenza»⁹, come diceva ancora Merleau-Ponty, che per riproduzione di Idee. Qui l'unica cosmologia possibile, viene da pensare, è semmai quella neoplatonica – ecco spiegato fino in fondo l'accento di prima, e pure gli echi dell'ultimo Merleau-Ponty, che aveva lavorato proprio su Plotino... Un neoplatonismo che però metta, al posto dell'Uno, il Mondo, la dinamica della manifestazione, *la vita senz'altro*, nella sua emanazione sempre pulsante e discordante. Un Mondo che a questa *altezza* non deve essere più pensato come totalità degli enti e dunque come risultato di un'oggettivazione della coscienza, ma come totalità intotalizzabile, profondità che non si distingue mai troppo dal suo processo di individuazione, quell'*immensità inapparente* di cui parla Patočka.

Può un dispositivo teorico del genere interferire produttivamente con gli attuali, impressionanti, avanzamenti della fisica? Con le prime immagini dell'universo e con l'infinitamente lontano che la scienza ogni giorno ci restituisce? Può rendere ragione, nei limiti in cui la ragione *si rende*, di questo nostro stare al Mondo, dei nostri desideri, delle nostre perdite? Forse è ingenuo sperarlo, così come è ingenuo credere che il prossimo libro di Barbaras chiuda questi interrogativi. Di sicuro però il suo percorso ci aiuta a vedere meglio, oltre gli accenni e le demolizioni, i disegni di questa *vie lacunaire*, quel chiasma fra pensiero e desiderio che è sin dai tempi di Aristotele la nostra unica *definizione*.

8 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969, p. 279.

9 M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 224.

Recensioni

A. Bernardi, *Intenzionalità e semantica logica in Edmund Husserl e Anton Marty*, Quodlibet, Macerata 2011

È nella sottolineatura dell'implicazione logica di quanto precedentemente era stato affrontato soprattutto in chiave psicologica (per esempio la rappresentazione) che si profila, secondo lo studio di Arianna Bernardi, la posizione originale del primo Husserl, già sorprendentemente in anticipo sugli esiti successivi, quasi a prefigurare alternative più efficaci rispetto alle proposte teoriche che diverranno, dopo il passaggio del secolo, l'opzione "classica" della fenomenologia. Si tratta degli scritti di quello che l'autrice considera il «*decennio decisivo*» (p. 21) tra il 1890 e il 1900, in cui si elabora la vera genesi e la prima formulazione originale della questione dell'intenzionalità. In particolare nel 1894, in un periodo ancora ritenuto come pre-fenomenologico – ma a torto, come ben si dimostra – la finora poco considerata trattazione sugli *Oggetti intenzionali* formula per la prima volta in maniera originale il concetto eminentemente fenomenologico di riferimento intenzionale, e lo fa non in un contesto di riflessione psicologica sull'intendere, ma nel quadro delle questioni sollevate dalla semantica logica intorno al problema del significato come riferimento ideale a cui rimandano gli oggetti. Questo costringe a chiarificare problemi quali quello di rappresentazione, soprattutto a fronte del caso limite delle rappresentazioni prive di oggetto, dove appunto nessun riferimento ad un contenuto dato è più possibile, neanche ad un contenuto di altro tipo, come quello ipotizzato da Brentano all'interno della coscienza – quella *in-esistenza intenzionale* immanente, intorno alla quale si era sviluppata la discussione teorica alla fine del secolo soprattutto in merito allo statuto ontologico dell'oggetto intenzionale stesso. Si tratta, secondo Bernardi, di un momento cruciale di passaggio, anzi qui si troverebbe «il tassello mancante» (p. 16) tra la psicologia di Brentano e la fenomenologia matura di Husserl, in una formulazione che presenta il vantaggio di evitare ogni possibile «deriva idealistico-trascendentale, cui l'introduzione del concetto di *noema* sembra destinar[e]» (p. 9). Inoltre l'accentuazione dell'operatività funzionale della coscienza nella sua capacità di produrre significati e dispiegare il senso attraverso funzioni logiche permetterebbe di evitare lo stallo in cui l'intenzionalità sembra altrimenti mancare il suo bersaglio nell'oggetto quando questo è perso, giacché si sposta il nocciolo della questione dalla pretesa centralità degli oggetti intenzionali alla centratura sulle strutture intenzionali della coscienza.

Più che il rimando a Brentano, centrale risulta per Bernardi il confronto con la cosiddetta *Brentano-Schule*, per esempio con lo scritto di abilitazione di Kasimir Twardowski, subito recepito da Husserl, che però ne rifiuta l'ipotesi della conoscenza come immagine, pur accogliendone la sollecitazione a pensare una nozione di intenzionalità alternativa al modello immanentista di Brentano. Al centro dell'attenzione è l'intreccio tra atto, contenuto e oggetto delle rappresentazioni e la cartina al tornasole utilizzata è appunto il caso delle rappresentazioni senza alcuna corrispondenza nella realtà, come i celebri e discussi esempi del "niente", del "quadrato rotondo" o della "montagna d'oro", il cosiddetto "problema Brentano-Bolzano" «la cui storia si confonde largamente con quella della genesi della fenomenologia» (p. 45). Se in Twardowski l'immanenza dell'oggettualità alla coscienza è solo spostata dall'oggetto intenzionale al contenuto mentale della rappresentazione – immanenza che allora persiste anche nei casi stravaganti in cui l'oggetto ci fa il torto di non esistere – per il giovane Husserl si tratta già di aprire lo scarto tra intuitività e non intuitività del pensiero sottolineando la valenza logico-ideale della nozione di significato, che in Twardowski resta invece ancora frammista al vissuto reale dell'atto psichico rappresentativo: i significati sono invece per il giovane Husserl unità ideali, identiche e ripetibili, sinonimi delle rappresentazioni solo in un senso logico e non psicologico/immaginativo. Come ben dimostrano i casi delle rappresentazioni senza oggetto, l'attributo "intenzionale" in realtà sospende la domanda intorno all'esistenza reale, visto che si riferisce al realmente esistente come all'inesistente, né d'altronde esiste una doppia intenzionalità, una volta rivolta al reale, una volta orientata ad un contenuto puramente mentale. Qui si abbandona allora una logica relazionale che connetterebbe ciò che esiste nella rappresentazione come oggetto/contenuto-immanente-all'atto con ciò che esiste effettivamente nel mondo, proponendo invece un'intenzionalità che termina nel significato e non nell'oggetto reale, la cui esistenza o contraddittorietà sono lasciate in sospenso e considerate come in fondo irrilevanti. Qui sarebbe addirittura già anticipata la questione della riduzione fenomenologica e dell'*epoché*, che sarà formulata sistematicamente a partire dal 1907, visto che si tratta di descrivere l'operatività logica del soggetto rispetto a tutto

ciò che è oggettuale: allora anche parlare di Giove come il sommo dio dell'Olimpo non significa giudicare su oggetti e sulla loro esistenza, ma su rappresentazioni, relazioni, usi più o meno propri o impropri del linguaggio, assunzioni (per il esempio il celebre "come se", vero e proprio stratagemma del pensiero).

Mi sembra molto ben colta la caratterizzazione che Bernardi propone per questa posizione di Husserl, considerata come «un'ontologia sobria» (p. 61) che lavora contro la moltiplicazione degli enti e senza effetti speciali, un'ontologia che però, nel voler dar conto anche dei giudizi che si profilano nell'ambito mitico, poetico, religioso o fantastico, non solo li accomuna genericamente, ma anzi li ancora al procedere scientifico del matematico e del geometra, che hanno anch'essi i loro oggetti/concetti/proposizioni/verità e le loro esistenze ineffettive di riferimento: c'è insomma un solo mondo che contiene in sé cose fisiche e psichiche, rappresentazioni, convinzioni, ipotesi, fantasie, finzioni; e le molteplici rappresentazioni dell'unico mondo sono i giudizi su di esso che ne dicono il senso e il significato, pur attraverso assunzioni ipotetiche che diventano allora l'oggetto logico da prendere in considerazione nella sua validità.

All'orizzonte si intravede già la quinta Ricerca logica, cui è dedicato il terzo capitolo, con la sua eliminazione dell'oggetto immanente e il distacco definitivo da Brentano nell'elaborazione del problema della coscienza in termini cognitivi/epistemologici/semantici e soprattutto nella formulazione del concetto di essenza intenzionale che viene a sostituirsi alla precedente questione del contenuto immanente, attraverso quella che l'autrice chiama una vera e propria "rivoluzione" (p. 84). Di nuovo la rappresentazione (*Vorstellung*) si rivelerà una cartina al tornasole nel rimando a questioni quali l'immagine, il ricordo, la fantasia, ma anche nel riferimento esplicito a Twardowski: anche in questo sviluppo ulteriore l'errore sarà individuato da Husserl nella duplicazione dell'oggetto della conoscenza (come interno/intenzionale ed esterno/reale), mentre occorre invece distinguere l'ideale e il reale, la rappresentazione in senso logico come significato e l'atto in cui la rappresentazione stessa si può realizzare, per esempio il ricordo.

Al confronto con Anton Marty, «interlocutore significativo nella filosofia del primo Husserl» (p. 91), Bernardi dedica infine gli ultimi due capitoli del suo studio, mostrando come al centro della discussione – che si sviluppa nella corrispondenza, ma soprattutto attraverso gli scritti dei due autori, le *Untersuchungen* dell'uno e dell'altro – ci fosse l'intreccio tra la grammatica generale e la teoria della rappresentazione rispetto al problema dell'intenzionalità e ai connessi equivoci dell'immanenza, che di nuovo risultano nella maniera più chiara allorché si tratta di rappresentazioni fantastiche o concettuali prive di oggetto. Ma in proposito la posizione di Husserl, già ben delineata a partire dal confronto con Twardowski del 1894, procede nella direzione (platonizzante) del cogliimento di oggettualità complesse (per esempio gli oggetti ideali intemporalmente) da parte di un'intuizione categoriale, mentre Marty si concentrerà piuttosto su una teoria del significato come significazione, sulla tematizzazione della relazione e della somiglianza ideale, con le connesse indagini sull'*adaequatio*, che certamente vanno oltre l'impianto brentano e si avvicinano alle posizioni di Husserl nel rifiuto della nozione di oggettualità immanente, ma mantenendosi ancora saldamente nella tradizione aristotelica, spostando la questione sul momento semantico del processo comunicativo e proponendo una semasiologia descrittiva. Se la filosofia del linguaggio di Marty si caratterizza per la sua connotazione empirica, pragmatica e antropologica, quella che Husserl propone nelle *Ricerche logiche* è invece piuttosto, secondo Bernardi, una grammatica logica come fondamento a priori della lingua e dei suoi significati che sono unità ideali, per i quali ogni rappresentazione espressiva, simbolica o immaginativa, come la figura disegnata dal geometra, risulta essere in realtà solo un appiglio per l'intelletto.

Resta comunque aperto, nello Husserl delle *Ricerche*, il problema della correlazione tra l'intenzionalità come essenza della vita psichica e l'idealità fondante dell'elemento logico, tra il mondo e il senso, su questo interrogativo si chiude lo studio di Arianna Bernardi. Ma forse è proprio nel dinamismo della coscienza, sempre all'opera nella sua funzione di significare il senso, che è da individuare, oltre al tratto logico in funzione antipsicologica, anche un vincolo sistematico, visto che nella costituzione logica del senso sembra trovarsi anche la radice del nesso tra il formale e il trascendentale (e, si potrebbe azzardare, anche tra il logico e l'ontologico); a questo proposito la logica del fittizio e del fantastico – che comunque costruiscono a partire da ordini dati (il quadrato e il rotondo; la montagna di un certo materiale, le assunzioni e le credenze di una certa mitologia) – può diventare l'ipotesi fondamento del categoriale stesso, l'esercizio di sperimentazioni plurali per significare autonomamente un mondo sensato che resta comunque unico e condiviso, un mondo a cui il senso deve essere sempre restituito.

Gabriella Baptist

Paolo Dall'Oglio, *Collera e Luce. Un prete nella rivoluzione siriana*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2013

Il volume che presentiamo è la testimonianza di Paolo Dall'Oglio, gesuita che ha trascorso più di trent'anni in Siria, dove ha riportato a nuova vita nel 1982 il monastero Mar Musa per farne un luogo d'incontro tra Cristianesimo e Islam. Nel 2012 è stato espulso dalla Siria per le sue forti prese di posizione nei confronti del regime ed è andato in esilio a Sulayamaniya, nel Kurdistan iracheno, dove è stato accolto nella fondazione monastica di Deir Maryam el Adhra. In questo luogo hanno trovato rifugio alcuni membri occidentali della comunità la cui presenza era un pericolo per i religiosi rimasti nel monastero in Siria.

Il suo grande amore per le popolazioni siriane ha spinto Paolo Dall'Oglio a rientrare in Siria nel 2013, dove si è impegnato in difficili trattative per la liberazione di un gruppo di ostaggi, ma il 27 luglio 2013 è stato rapito da un gruppo di estremisti islamici vicini ad al-Qaida. Di lui non si hanno, attualmente, più notizie certe. Attendiamo il suo ritorno con speranza e questa recensione vorrebbe essere l'occasione per non spegnere la luce che il suo messaggio ci porta attraverso la sua testimonianza di vita.

Il volume nasce dall'incontro di Eglantine Gabaix-Haile, già collaboratrice di Dall'Oglio alla stesura del volume *Innamorato dell'Islam, credente in Gesù*, che è andata a incontrarlo e lo ha invitato a raccontarsi attraverso la sua esperienza in Siria. Il messaggio di Dall'Oglio è quello di un "monaco che crede alla testimonianza, al di fuori di ogni logica di manipolazione delle masse, anche da parte del clero e degli imam o di altre guide religiose. Per Dall'Oglio il monaco esprime qualcosa con la sua stessa vita, che funziona automaticamente nell'immaginario popolare. Il monaco agisce per il fatto di esistere. Non essendo destinato a un effetto sociale, poiché è magnificamente egoista e vuole soltanto essere, ne produce uno di grande qualità". Queste le sue parole sulla "missione del monaco" in una delle parti più toccanti del volume.

Il libro non si può riassumere in poche righe. È un racconto in cui gli elementi autobiografici si mescolano alle vicende siriane, un'esperienza di vita che merita di essere letta dall'inizio alla fine, quasi tutta di un fiato. In questo volume c'è tutta la passione di un monaco militante che si sentiva chiamato a servire l'armonia islamico-cristiana, e che ha preso a cuore la questione siriana, come può fare soltanto chi ha una lunga consuetudine con quella popolazione, e che vuole sensibilizzarci a una teologia dell'incontro interculturale tra l'Islam e il Cristianesimo.

Attraverso questo confronto sarebbe auspicabile che si superino i divari e le rigidità etniche, culturali e religiose. Bisognerebbe imparare ad aprirsi a un dialogo interculturale che veda le differenze come qualcosa che arricchisce e non che stigmatizza o rinchiude l'altro nella sterile dicotomia delle logiche di appartenenza. Le differenze non andrebbero viste nell'ottica di una dicotomia noïloro come spesso accade nelle tribune degli stadi di calcio. Non si devono sempre e solo esasperare le differenze ma si devono comprendere la vulnerabilità umana e le differenti paure che caratterizzano chi è lontano o diverso da noi e cercare di trovare un punto comune da cui cominciare a costruire qualcosa di positivo insieme.

Il volume, dedicato ad un giovane europeo, si apre con una lettera a lui indirizzata. Si chiede a questo ipotetico giovane di non rassegnarsi alla tirannia dello *status quo* che spegne entusiasmi, passioni ed emozioni, ma di ricominciare a credere e a indignarsi verso tutto ciò che crea disagio per sperare in un mondo fatto a misura del volto umano e in cui c'è un forte bisogno di una nuova spiritualità. Di qui il titolo che unisce dialetticamente i due termini: da un lato la collera per i negoziati falliti, per l'impotenza spesso dimostrata dall'Occidente, per tutte le strumentalizzazioni di questi ultimi anni, dall'altro la speranza nella luce della fede che non abbandona mai il nostro Autore.

Bisogna pensare alla non violenza attiva, politica, come ad una trascendenza dei conflitti. Non è un'alternativa facilmente praticabile di per sé, ma è sempre necessaria. Bisogna credere alla liberazione della Siria come tentativo di combattere per la democrazia e la giustizia. Aiutare questo popolo a superare le derive estremistiche e totalitarie presenti da quarant'anni a oggi. Dall'Oglio partendo dalla sua biografia personale e non lesinando giudizi sull'attuale regime siriano fa un'analisi dettagliata della

genesì della guerra, ne dà una possibile soluzione, sempre con un occhio attento alle comunità cristiane presenti sul territorio. È un messaggio di speranza per l'intera umanità, volto a combattere un regime, e ogni regime, che viola i diritti umani e la dignità della persona a partire dalla quotidiana violenza fisica e psichica subita dalla popolazione attuale.

Fabio Funiello

Dario Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012

In un *Dialoghetto sulla "Sinisteritas"* scritto in forma di dialogo platonico e apparso nel 1993 sulle colonne di "Micromega", Massimo Cacciari immagina che a disquisire su che cosa sia "di sinistra" siano due personaggi immaginari, dai nomi trasparenti di Tychiades e Filopoli. Se il primo esprime uno spietato e disincantato realismo politico, avendo però di fatto il compito di porre domande "scomode" al secondo, quest'ultimo – fedele al suo nome – dichiara il suo problematico amore per le città, «questo arcipelago di linguaggi, civiltà, tempi diversi che è ognuna di loro»; in ogni caso Filopoli è assolutamente consapevole del fatto che «il logoramento dei grandi "soggetti" nazional-popolari è irreversibile; anche la loro forza e la loro "missione" di unificazione nazionale, nelle forme centralistiche che questa ha assunto, sono esaurite. Sarà la capacità di aggregazione, e dunque l'elasticità, l'intelligenza unite alla precisione programmatica, a decidere sempre più in futuro l'esito del confronto politico». E tuttavia – continua Filopoli/Cacciari – «partiti che trovano in sé risposta a tutte le questioni, e pretendono che queste risposte si armonizzino sul fondamento di identità ideologiche non vacillanti, non ne esisteranno più». Alla crisi dello Stato-Piano, si potrebbe dedurre dunque da questo scritto periferico del filosofo veneziano, si accompagna inevitabilmente quella della Forma-Partito (un tema questo, peraltro – insieme a quello del federalismo, presente anch'esso nel testo – molto caro al Cacciari di quegli anni, che proprio nel 1993 diventa sindaco della sua città, iniziando così una parabola politica che lo porterà successivamente a presentarsi – e a perdere – per la carica di governatore della regione Veneto).

Se ci si è dilungati su un capitolo marginale della ormai lunga storia intellettuale del filosofo e pensatore veneziano è perché in essa si ripresentano, nelle vesti apparentemente dimesse di un *Dialoghetto* di poche pagine, temi cruciali e centrali non solo per Cacciari, ma per l'intero pensiero italiano dagli anni Sessanta a oggi: qual'è insomma il ruolo dell'intellettuale, costretto a districarsi tra Stato-Piano e Forma-Partito e – ancor più – ad agire e pensare nella crisi che ha messo tali categorie pesantemente e forse definitivamente in questione? Come riconoscere la centralità del pensatore che si incarica di pensare sino in fondo la crisi di esse? Ricostruire, oggi, la storia di questo pensiero nelle sue varie declinazioni, significa ovviamente tentare di ridisegnare sia le sue coordinate in senso socio-culturale, che le sue direttrici più strettamente filosofico-politiche, per come si sono esplicitate *dentro* un passaggio cruciale della storia italiana (boom economico, lotte sociali, crisi e ristrutturazioni susseguenti) e dentro una specifica temperie ideologico-intellettuale (in estrema sintesi, quella dell'intellettuale militante). Tracciare insomma dei lineamenti di storia intellettuale nell'Italia che va dagli anni Sessanta ad oggi significa rileggere la storia del marxismo, in tutte le sue infinite varianti, e insieme quella della sua crisi, già da sempre operante al suo interno, come già aveva intuito Francesco Fistetti in un bel libro del 2006, *La crisi del marxismo in Italia. Cronache di filosofia politica (1980-2005) – Un abbozzo di storia degli intellettuali* (il melangolo). Ora è Dario Gentili ad offrirci un regesto assai preciso e dettagliato, e di ampio respiro per le sue implicazioni filosofiche, di quel passaggio. L'autore lo fa affrontando la specificità di quel pensiero all'insegna della differenza: una differenza, Gentili lo sottolinea chiaramente in apertura, che è consistita nel concentrarsi «ancora sulle categorie della modernità, scavandole, decostruendole e dislocandole» (p. 9), proprio mentre nel resto del mondo – e in parte anche in Italia, ovviamente – si andava invece affermando la *post*-modernità. La differenza italiana si apre dunque su un doppio paradosso: da un lato il suo apparente carattere di retroguardia (mentre in realtà si rivela, oggi più che mai, come una «postazione privilegiata» da cui osservare le radicali mutazioni in atto); dall'altro,

il suo essere costitutivamente *di parte*, proprio perché riconosce come assolutamente originaria la conflittualità – ma al contempo esige per sé uno sguardo *globale* sul passaggio che intende analizzare, alla ricerca di un portatore di tale conflittualità, insomma di un soggetto rivoluzionario. È così che la *Sinisteritas* – che nel libro di Gentili, che non cita il dialoghetto cacciariano già ricordato, è tuttavia ampiamente tematizzata e centrale nella sua argomentazione – diventa il vero e proprio emblema dell’*Italian Theory*: figura centaurica (per riprendere un’immagine machiavellica cruciale in questa storia filosofico-politica degli intellettuali italiani, su cui si tornerà) che esprime bataillianamente la “parte maledetta” della soggettività rivoluzionaria; ma che finisce per ribaltarsi nella “maledizione della parte”, come felicemente si esprime l’autore (p. 18).

Con l’89, la globalizzazione e il XXI secolo, tuttavia, tale prospettiva “di parte” entra in crisi, e troverà solo una sua “salvezza” nella biopolitica. «È infatti con l’introduzione del *paradigma biopolitico* nel pensiero italiano che sarà possibile sciogliere la parte maledetta da quel dispositivo della crisi che la vincola alla rettitudine che definisce il potere sovrano nella modernità» (p. 19). E tuttavia, Gentili è ben lontano dallo sposare acriticamente quella moda della biopolitica che imperversa sulle pagine di cultura dei giornali o in alcune pubblicazioni più recenti: per lui infatti l’introduzione del paradigma biopolitico non ha significato semplicemente il platonico salvataggio del “fenomeno” politico dell’individuazione del soggetto rivoluzionario, visto che la ricognizione storico-concettuale della “differenza” del pensiero italiano che compie in questo libro non è mai concepita come una filosofia della storia intellettuale, che trovi sintesi e compimento proprio nell’affermazione di quel paradigma; «intende invece soffermarsi sui conflitti e le divergenze, sovente insanabili, che attraversa» (p. 8).

Una volta stabilite queste precise coordinate storico-filosofiche, l’autore procede a una ricognizione più puntuale dei singoli momenti di questo sviluppo – momenti che vedono un punto di rottura e di svolta con la pubblicazione di *Operai e capitale*, di Mario Tronti (1966); il quale non è soltanto l’avvenimento editoriale che segna la nascita dell’operaismo come corrente politico-filosofica alla sinistra del PCI, ma anche – seguendo la linea interpretativa del dualismo dicotomico che istituisce la rappresentazione concettuale di quella “parte maledetta” – come punto di partenza di figure filosofiche che sono anche parole d’ordine politico-culturali: “autonomia del politico” (stante il titolo di una successiva e fortunata pubblicazione trontiana), “pensiero negativo”, l’“impolitico”: tutte categorie che innervano la differenza italiana nelle sue più varie declinazioni, rimandando a diversi e famosi autori, tutti impegnati a dire con parole diverse la crisi in cui si va articolando la rappresentazione della soggettività rivoluzionaria. *Operai e capitale* rappresenta cioè un mutamento di paradigma anche nel senso più strettamente politico: perché modifica la prospettiva entro cui inquadrare tale soggettività, passando dal “soggetto-popolo” (cioè dall’idea di egemonia gramsciana all’interno del dispositivo nazional-popolare) al “soggetto antagonista”, che è invece un’altra linea rispetto a quella gramsciana e togliattiana dominante negli anni Cinquanta, che reclama per sé una specificità di fondo e irriducibile a qualsiasi “lettura” totalizzante e confortante. La classe operaia, dunque, in quanto soggetto antagonista all’interno dei rapporti sociali di fabbrica, è solo tenendo ferma questa strettissima interrelazione triadica, centrale in Tronti ma che si ritrova in tutto l’operaismo italiano dell’epoca, che si comprende il significato di svolta radicale del libro trontiano. Il cui successo prende anche le fattezze riconoscibili, allora come oggi, di Antonio Negri, che fa esplodere il soggetto operaio trontiano, lo trascina fuori dalla fabbrica e lo trasforma in *operaio sociale*, per rispondere in altra maniera alla crisi introdotta dalle ristrutturazioni degli anni Settanta. Ma Crisi, beninteso, non dice solo la riarticolazione del Capitale e la repressione del soggetto rivoluzionario; bensì anche il fallimento di una intera costruzione dialettica, quella per semplificare della linea Hegel/Marx. Ecco allora gettate le basi del “pensiero negativo” del primo Cacciari, per il quale non si dà alcuna *Aufhebung* o compimento, ma solo sviluppo incomponibile *dentro* la crisi stessa, che finisce per portare la dimensione politica alle sue più estreme conseguenze, quelle dell’Impolitico. Queste sono allora, secondo Dario Gentili, le linee concettuali che aprono agli anni Ottanta, con l’instaurarsi del pensiero della differenza, del postmodernismo “debole” o delle sue applicazioni più coerentemente *gender*.

Vi è insomma dentro questo passaggio storico-ideologico un’esperienza della separatezza che, aspirando alla totalità, non può far altro che verificare la sua costitutiva *parzialità*. In tal modo, passando attraverso Tronti e Toni Negri, Cacciari ed Esposito, Agamben e Marramao, Vattimo e de Giovanni, Dario Gentili – che aveva già providenzialmente curato la riedizione di alcuni fondamentali saggi apparsi negli anni Ottanta sulla rivista «il Centauro» (*La crisi del politico. Antologia de “il Centauro”*, Guida, Napoli 2007) – fa rivivere questi passaggi intellettuali, riarticolandoli dialetticamente dentro il periodo in cui si sono generati, ma anche rifunzionalizzandoli per l’oggi; e appunto non nel senso più meccanicamente hegel-marxista del

termine “dialettica”, quanto – si potrebbe dire – in quello “abissale”, proprio di un Walter Benjamin (un altro autore al quale Dario Gentili aveva già dedicato due importanti monografie: *Il tempo della storia. Le tesi “Sul concetto di storia” di Walter Benjamin* (Guida, Napoli 2002) e *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini, in Walter Benjamin e Jacques Derrida* (Quodlibet, Macerata 2009). Una dialettica “centaurica” insomma, destinata a rappresentare emblematicamente quella *complexio oppositorum* che apre lo spazio tensionale entro cui si dispiega la storia intellettuale italiana degli ultimi cinquant’anni. La quale, in fondo, è agitata da un unico, fondamentale interrogativo: «come pensare insieme immanenza e conflitto, come essere al contempo *dentro e contro?*» (p. 220).

Gabriele Guerra

Maria Felice Pacitto, *Buoni si nasce, soggetti etici si diventa. La costruzione della mente etica tra neuroscienze, filosofia, psicologia*, Pendragon, Bologna 2012

In questo suo lavoro l’Autrice si pone sulla linea di confine tra la filosofia e la psicologia nel trattare la natura dell’etica. È indispensabile dare alle nostre azioni dei principi e delle norme che le indirizzino e le guidino, specialmente quando si presentano situazioni conflittuali tra scelte diverse. Inoltre le difficoltà dei nostri tempi, caratterizzati dalle sfide ambientali e dalla globalizzazione, dal problema della fame nel mondo e dello sfruttamento dei minori, rendono sempre più urgente e attuale la tematica della solidarietà e della cooperazione. Gli accelerati sviluppi della scienza e della tecnica ci hanno messo di fronte a questioni sempre più complesse e del tutto nuove nei cui confronti ci troviamo assolutamente impreparati.

I cambiamenti qualitativi dovuti agli sviluppi tecnico-scientifici ci portano verso una nuova “urgenza etica” che si manifesta nell’esigenza di non lasciarsi espropriare della nostra libertà e capacità di scelta nei confronti di un accelerato sviluppo tecnologico dalle imprevedibili conseguenze. L’etica dell’intenzione, che ha trovato nel criticismo kantiano la sua espressione migliore, non è più in grado di definire le norme di comportamento adeguate alla moderna civiltà globalizzata, perché, basandosi sul principio soggettivo della convinzione della coscienza razionale e non sul principio della responsabilità oggettiva, non riesce a tener conto delle conseguenze delle nostre azioni. In conclusione, possiamo anche mettere a rischio la nostra esistenza, ma non quella delle generazioni future, è l’umanità nella sua integrità globale a diventare norma e punto di riferimento per i singoli individui, che vengono così responsabilizzati al rispetto e alla cura dell’altro, senza aspettarsi in cambio nessuna ricompensa. Nei nostri inquieti tempi non solo si sono recise di netto le radici che l’etica affondava nello stabile e sicuro territorio dell’eterno, ma si sta cercando di scalzare anche quelle radici meno profonde che si inserivano nel terreno della responsabilità e della previsione futura.

L’uomo sembra condannato a percorrere, come un “nomade”, strade senza meta e senza precisi punti di riferimento; la tecnica, rendendo imprevedibile il suo futuro, gli impedisce di riferirsi alla stabile normatività delle etiche classiche, la quale gli permetteva di orientarsi senza ombra di dubbi tra vero e falso, giusto e ingiusto, ma gli rende anche molto difficile mantenere il controllo sulle novità che si susseguono a ritmo frenetico.

Anche per l’etica della responsabilità non è certamente facile affrontare le sfide inquietanti dell’ingegneria genetica e delle minacce all’equilibrio ecologico della nostra terra, in quanto anche il “principio responsabilità” si fonda sul “presupposto umanistico” che l’uomo conservi il controllo del potere. Questo presupposto è stato messo a dura prova dalla tecnologia avanzata che è riuscita a trasferire nelle macchine non solo le capacità esecutive e sensoriali, ma anche le funzioni di guida e di controllo. Gli apparecchi elettronici dell’era informatica e cibernetica sostituiscono anche il lavoro e l’energia mentale, trasferendo nelle apparecchiature tecniche quel principio organizzatore che fino ad allora era stato esclusivo dominio dell’uomo.

L’Autrice mette in evidenza l’apporto della psicologia e della psicoanalisi nell’analizzare quali strutture psichiche siano necessarie allo sviluppo di una mente etica, portando all’evidenza quei tratti caratteriali che ne sono i sostenitori della moralità e, al contrario, quelle emozioni tossiche che la minacciano. La psicoterapia si presenta così come una pratica etica basata sulla dimensione relazionale del riconoscimento, sulla condivisione dialogica e sulla costruzione di senso, la quale può essere di grande aiuto nel favorire lo sviluppo di un soggetto eticamente maturo.

Pacitto, coniugando la sua matrice filosofica con quella psicoterapeutica, nel suo volume dialoga proficuamente con le neuroscienze mettendo ponendo al centro le domande che percorrono il dibattito contemporaneo: “Siamo liberi o determinati?”, “Chi sceglie io o il mio cervello?”, “Possiamo spiegare scientificamente l’interazione mente-corpo?” “La moralità ha una base biologica?” e quindi: “È ancora pensabile un’etica dopo il venir meno delle classiche distinzioni tra naturale/artificiale, corpo/mente, libero arbitrio/determinismo, autonomia/eteronomia?”.

Per rispondere a questi interrogativi il discorso si amplia verso altre argomentazioni di grande attualità: lo studio delle attività cerebrali e lo sviluppo delle neuroscienze nei loro rapporti con il comportamento e le prerogative fondamentali dell’essere umano come la responsabilità delle azioni, la libertà di scelta, i valori della solidarietà, del rispetto, dell’altruismo, della virtù e del dovere. Gli studi sul sistema nervoso e sul rapporto mente-cervello hanno compiuto nel corso del XX secolo progressi di carattere esponenziale nel chiarire i meccanismi elettrochimici del cervello e la sua micro-architettura anatomico-funzionale fino a realizzare una “neurocultura” in cui si possa inserire un nuovo approccio tra scienze naturali e scienze umane.

Possiamo, quindi, ricercare i fondamenti neurobiologici dell’etica e dell’aggressività, della giustizia e della violenza, dell’empatia e del rifiuto, del vincolo affettivo e della totale perdita del senso dell’altro e del male che possiamo procurargli. L’uso delle tecniche di *neuroimaging* ha permesso di studiare approfonditamente l’attività cerebrale riuscendo a delineare i processi relativi alla motivazione e all’azione, al riconoscimento affettivo, al giudizio morale, al ragionamento e alla capacità di scelta. Da tutto ciò possiamo dedurre che in ognuno di noi si articola un campo di forze al cui interno si intersecano elementi sociali, economici e culturali, elementi inconsci, meccanismi genetici e neurobiologici.

Di qui il carattere interdisciplinare degli studi sull’uomo al cui interno si colloca un intreccio di competenze specifiche, che coinvolgono settori disparati del sapere: dalla biologia alla medicina, dalla filosofia della scienza alla geologia, dalla psicologia alla psicoanalisi e alla sociologia, dal diritto all’economia e alla politica. Particolarmente stretto è il legame con la filosofia e in particolare con l’etica. Infatti se la filosofia è la disciplina che si interroga sull’uso del sapere a vantaggio dell’uomo, l’etica, invece di limitarsi a ciò che è tecnicamente o legalmente possibile, si interroga su ciò che è moralmente auspicabile.

Si evidenzia così la necessità per coloro che si occupano di filosofia, ma anche di psicologia, di psicoanalisi e di politica, di ricercare la possibilità di una riconfigurazione dell’umano, in cui si mantenga l’equilibrio tra l’artificialità e la naturalità, entrambe costitutivi del *bios* ed indispensabili per condurre un’esistenza fornita di qualità etica. Attraverso l’assunzione di responsabilità l’essere umano, nonostante tutte le sue fragilità e insicurezze, rimane comunque l’unico in grado di esercitare liberamente il suo spirito critico e sottoporre al suo giudizio le nuove scoperte scientifiche e tecnologiche sia per le loro possibili conseguenze, sia per le complesse relazioni che da esse possono derivare.

Maria Teresa Pansera

Sergio Rondinara (a cura di), *L’Intelligibilità del Reale. Natura, Uomo, Macchina*, Città Nuova Editrice, Roma 2013

Questo volume raccoglie undici interventi offerti durante un ciclo di tre conferenze realizzate a Roma tra il 2007 e il 2009: *Esseri umani – natura – Dio* (25-27 gennaio 2007), *Scienze e sofferenza* (1-2 febbraio 2008) e *La intelligibilità del reale* (29-31 gennaio 2009). Queste conferenze avevano lo scopo di riflettere sul rapporto che esiste tra la riflessione scientifica e quella religiosa circa la nostra comprensione della realtà. Il minimo comune denominatore di molti dei contributi presenti nel testo è, dunque, quello di considerare come fondamentale il ruolo dell’*essere umano* all’interno di questa vasta e tortuosa ricerca. Un esempio di questo è il saggio di Jacques Arnould dal titolo “*Come potremmo vuotare il mare?*”. *La natura, lo scienziato e il teologo* che apre questo libro. Arnould offre una breve riflessione sulla situazione dell’uomo di fronte le scienze moderne, arrivando alla conclusione che solo la fede può rispondere a quelle profonde domande che le conquiste scientifiche hanno sollevato. Un altro esempio è l’utile saggio di Gennaro Cicchese dal titolo *Essere umani* che offre una ricostruzione dei lavori svolti all’interno dell’area di ricerca SEFIR (“Scienza e Fede sull’Interpretazione del Reale”) dal 2005 fino a oggi. Cicchese prende in esame diversi autori che hanno

tentato di mostrare come l'uomo sia importante per la comprensione delle scienze (con particolare riferimento a matematica, fisica, informatica e biologia). Citare tutti i contributi che Cicchese analizza sarebbe difficile in questo luogo. Credo, comunque, che sia sufficiente dire che questo saggio ha due pregi. Il primo è quello di calare il lettore all'interno della ricerca svolta in passato, permettendogli così di avere dei punti saldi grazie ai quali potersi orientare nella lettura del libro (si veda, per esempio, la lista di punti proposta a p. 51). Il secondo è quello di dare subito un orientamento ben definito al testo. Cicchese, infatti, sottolinea chiaramente la posizione di Sergio Rondinara che, per primo, ha posto l'accento sul tema del *dialogo* tra scienza e teologia. Rondinara, in particolare, considera la filosofia come il luogo adatto a questo dialogo: il luogo della *mediazione* tra le diverse interpretazioni del reale fornite dalla scienza e dalla teologia (cfr. 26-30). L'uomo è *conteso* da fede e scienza e per questa ragione deve prendere consapevolezza dell'importanza di un "dialogo sereno, onesto, qualificato tra ragione e fede, scienze matematiche, fisiche e naturali, filosofia e teologia" (p. 53.)

Dopo questi primi due saggi introduttivi, il volume offre una serie di lavori che hanno come tema la *sofferenza*. Il contributo di Adriano Fabris (*Scienza e sofferenza. Essere umano, animale, macchina*) offre una riflessione sul fenomeno della sofferenza cercando di tracciare una distinzione tra il soffrire degli animali e quello dell'uomo. Fabris, quindi, sottolinea che: «Negli esseri umani la sofferenza si collega alla questione del male» (p. 55). In particolare, Fabris sostiene che ciò che differenzia gli esseri umani dagli animali è il fatto che l'uomo può sperimentare una *sofferenza morale e metafisica*, legate entrambe a una forma di *disagio* che non sembra essere presente negli altri animali (come, per esempio, il senso di impotenza). «Sentire è sentire sé che sente altro» (p. 58). Questo "intreccio di identità e alterità" è quello che caratterizza il soffrire umano e che lo distingue anche dal "soffrire" delle macchine che possono al massimo *riprodurre* le sensazioni umane, senza effettivamente "sentire".

Andra Poma dedica il suo intervento ai differenti sensi con cui si può concepire la sofferenza. Nel suo *Il senso della sofferenza*, infatti, mostra diversi esempi di riflessioni filosofiche sulla sofferenza. Cita, per esempio, Seneca con l'accettazione stoica della sofferenza. C'è posto anche per Leopardi, con quella che Poma definisce un'«accettazione fatalistica della sofferenza, come dato di fatto universale, ma in senso negativo e pessimistico» (p. 62). Poma introduce poi il tema della *rivolta prometeica* contro la sofferenza, indicandone come esempi il Riccardo del *Riccardo III* di Shakespeare o Ivàn Karamazov che, nei *Fratelli Karamazov*, discute con il fratello Aljòša sull'impossibilità di giustificare il male, portando come esempio la sofferenza dei bambini. Vi è poi, secondo Poma, una riflessione religiosa sulla sofferenza come «riconoscimento di Dio, del senso trascendente del tutto, *nonostante* la sofferenza, e [come] la testimonianza di tale senso mediante l'accettazione di essa» (p. 70). A esempio di questo atteggiamento, Poma cita i *Fioretti di San Francesco* o nelle parole di André Schwarz-Bart che, nella parte conclusiva de *L'ultimo dei giusti*, inserisce i nomi dei campi di sterminio all'intero della professione di fede di Israele.

Anche il saggio di Giuseppe Lorizio, *Il senso della sofferenza in prospettiva teologica. Kant e Rosmini rileggono Giobbe*, offre una riflessione sul senso della sofferenza. In particolare, questo contributo è un tentativo di comparazione tra gli sforzi di Kant e Rosmini per elaborare una teodicea. Come noto, Kant sostiene che una teodicea solamente razionale è impossibile. Rosmini è d'accordo con questo risultato kantiano, ma suggerisce che si può avere una teodicea se si accetta il rischio di un salto verso la fede e ci si abbandona a essa. In questo modo, si può comprendere la diversa lettura del *Libro di Giobbe* che Rosmini fornisce rispetto a Kant. Quest'ultimo vedeva in Giobbe la figura di chi, pur non comprendendo la ragioni ultime del male, riusciva a comportarsi *eticamente*, Rosmini, invece, identifica Giobbe con Cristo e così facendo introduce il tema della salvezza fino alla teorizzazione di una compiuta *crisologia della storia*.

Dopo questi contributi si apre una sezione di carattere più scientifico. Il primo contributo è di Dario Antiseri e si intitola *La medicina è scienza?* Questo saggio cerca di offrire una riflessione sul metodo nella scienza e sulla consapevolezza che la scienza non è infallibile. Poggiandosi sull'epistemologia di Popper, infatti, Antiseri suggerisce che l'atto diagnostico è uno dei migliori esempi di come proceda la scienza. «L'atto diagnostico è un procedimento esplorativo che avanza per congetture e confutazioni» (p. 114) e in questo, sostiene Antiseri, è assai simile al lavoro di uno scienziato così come è stato teorizzato da Popper. Nella parte finale del saggio c'è anche un interessante tentativo di mostrare come il metodo scientifico, in ultima analisi, non sia dissimile dal *circolo ermeneutico* teorizzato da Gadamer.

Lamberto Rondoni ci parla di *Sistemi complessi nella fisica odierna. Cenni alla complessità nelle scienze contemporanee*. In questo lungo e interessante saggio, Rondoni ci spiega in maniera molto chiara cosa

si intende per *complessità*. In breve, un sistema complesso è un sistema che mostra un *comportamento emergente*, ossia diverso da quello che risulterebbe della semplice somma dei suoi elementi. L'esempio paradigmatico di sistema complesso è il cervello umano. Rondoni propone una ricostruzione storica dei passi fondamentali per la comprensione del concetto di complessità, passando per i contributi alla meccanica statistica di Maxwell, Boltzmann e Gibbs, l'introduzione del concetto di *caos deterministico* da parte di Poincaré, i lavori di Turing, von Neumann e Elwood su *macchine universali di calcolo, automi cellulari* e la nozione di *entropia di informazione*. Spiegare in dettaglio tutto questo è impossibile in questo luogo. In ogni caso, Rondoni cerca di mostrare l'importanza di tutti questi contributi nei paragrafi dedicati rispettivamente ai modelli di sistemi complessi, al ruolo dell'*astrazione* nella modellizzazione di un sistema e alle nozioni di *imprevedibilità* e *irreversibilità*. Questa analisi permette all'autore di concludere che una scienza che prende sul serio lo studio della complessità può essere definita come una *scienza delle relazioni*. Un scienza che, quindi, studi le relazioni che sussistono tra i diversi elementi che compongono un sistema e che, grazie alla loro struttura, fanno emergere proprio la natura complessa del sistema.

Il contributo di Stefano Crespi Reghizzi (*Considerazioni intorno al concetto di modello*) si propone come ricostruzione storica e concettuale della nozione di modello nella scienza e del suo utilizzo. Tra le altre cose, Reghizzi spiega sia il ruolo dell'*idealizzazione* nella costruzione di un modello (tema che è stato affrontato in parte già nel saggio precedente) sia le differenze tra i vari tipi di modello: *modello logico, modello caricaturale* e *modello analogico*. Nelle sezioni finali del suo lavoro, Reghizzi tenta anche di fornire un possibile schema interpretativo per la nozione di modello all'interno delle scienze umane o, comunque, non propriamente *naturali* (occupandosi principalmente di *modelli freudiani* e *linguistici*).

Giovanni Jacovitti offre invece una riflessione sulla nostra capacità di comprendere le macchine dal titolo *Intelligibilità delle macchine*. Jacovitti descrive diversi tipi di macchine: *newtoniane, cibernetiche, autoadattanti, cognitive*, fino a quelle considerate *intelligenti*. L'idea fondamentale di questo contributo è però quella di sottolineare che *comprendere* una macchina è molto diverso dal comprendere un fenomeno naturale o un oggetto fisico. Nonostante le possibili analogie tra una macchina e un sistema fisico, il livello di complessità di quest'ultimo è tale che la sua spiegazione è nettamente più complessa di quella che invece si può cercare per una macchina.

Gli ultimi due interventi rispettivamente di Giuseppe Tanzella-Nitti (*La dimensione cristologica dell'intelligibilità del reale*) e di Massimo Naro (*Riflessioni sparse per una nuova logos-theologia*) riportano la discussione in un ambito teologico. Il primo analizza il concetto di *Logos cristiano*, mostrando come il *Logos incarnato*, la figura di Cristo, sia la ragione ultima della intelligibilità del reale. Il secondo, prendendo spunto dalle opere di Pavel Aleksandrovič Florenskij, suggerisce una *Logos-theologia* capace di considerare il reale come un tutto che non si esaurisce con quello che le scienze ci dicono, ma che rimanda essenzialmente anche a un altro livello: il *rimando statico* a Dio (cfr. 242).

In conclusione, vorrei sottolineare due punti. Da un lato, questo volume è una buona introduzione per chi volesse avere un'idea di alcune delle interessanti domande che popolano quella terra di confine tra la ricerca scientifica e la riflessione teologica. Questo libro, infatti, assolve molto bene questo compito, raccogliendo saggi che spaziano dall'antropologia filosofica ai contributi propriamente scientifici, fino a considerazioni teologiche e dottrinarie. Dall'altro lato, però, molti interventi presenti nel testo sono, a mio avviso, troppo sbilanciati sul versante teologico, offrendo argomenti che non possono convincere il non credente. In questo senso, quindi, alcuni passi di questo volume sembrano essere un'occasione mancata per indicare una strada davvero convincente verso una riflessione condivisa, da scienza e fede, sull'intelligibilità del reale.

Emanuele Rossanese

La vita secondo Nim

La prima volta che sono rimasta turbata da un film che aveva come protagonista un animale è stata non molto tempo fa, quando ho visto per la prima volta il film “Hachiko”, la storia struggente dell’amore incondizionato di un cane verso il suo padrone. Da allora non mi era più successo, fino a quando non ho visto *Project Nim*, un docufilm diretto da James Marsh che ricostruisce le vicende di un esperimento condotto da Herbert S. Terrace, professore di psicologia comportamentale alla Columbia University, intorno agli anni ’70. Nel novembre del 1973 nasce uno scimpanzè in un centro di ricerche sui primati, in Oklahoma. Si chiama Nim. Pochi giorni più tardi il piccolo viene portato via dalla sua mamma naturale e affidato ad una “adottiva”, Stephanie La Farge, ricca psicologa hippy, allieva del professore, convinta di poterlo allevare come fosse uno dei suoi numerosi figli, nella cornice dell’Upper West Side di Manhattan. È l’inizio del progetto Nim: il proposito scientifico è quello di dimostrare che uno scimpanzè può imparare, attraverso i segni, il linguaggio umano, se allevato tra umani (posto che il 98,7% dei loro DNA coincidono) e che, sempre attraverso i segni, è in grado di esprimere pensieri e sentimenti. Al contrario dunque di quanto aveva asserito Noam Chomsky, per il quale solo gli uomini sarebbero in grado di utilizzare un codice linguistico, perché forti di una superiorità dettata da una caratteristica peculiare del genere umano: il pensiero, ovvero la capacità attraverso cui l’uomo può far fronte a molteplici problemi di natura diversa e che segna una linea netta di demarcazione tra noi e loro. Un confine invalicabile.

Partendo da queste premesse risulta assolutamente inutile, per Chomsky, qualsiasi forma di studio o indagine della comunicazione animale. Terrace vuole dimostrare proprio il contrario: il fatto che il linguaggio sia tipico degli uomini non esclude che altri animali dotati dei sistemi cognitivi appropriati avrebbero potuto svilupparlo. L’impedimento di ordine meccanico che arresta la fonazione, non inficia la capacità di questi animali di utilizzare un sistema simbolico, quindi comunicare. Il punto non è chiedersi se la scimmia può parlare (fisiologicamente non può) ma anzi capire, se è in possesso dei processi di interpretazione che governano la comprensione di ciò che effettivamente viene detto (quell’ingegno superiore di cui parla Darwin) e se a sua volta è in grado di esprimersi. Per quanto nobili, le sue intenzioni falliranno: l’ossessiva anticonvenzionalità e il fanatico rifiuto delle regole, con cui Stephanie ha impostato la sua vita e quella dei suoi figli, non funzionano. Durante la prima fase dell’esperimento al cucciolo viene permesso di fare ciò che vuole, senza sottoporlo ad alcun rigoroso metodo scientifico, motivo per cui svilupperà un comportamento violento, non proprio prossimo a quello umano. Nim viene portato via e affidato, nel corso del tempo, ad una serie di insegnanti, principalmente donne, che ciclicamente riescono nel loro intento fino ad un certo punto, ma poi falliscono e, a volte per via della violenza improvvisa dell’animale, desistono.

A pagare il prezzo dell’esperimento sarà proprio Nim, sacrificato sull’altare della scienza da un professore con una sensibilità inversamente proporzionale alla sua brama di carriera. Dopo cinque anni a stretto contatto con gli uomini Nim torna tra i suoi simili, in un laboratorio per esperimenti farmaceutici prima, in una riserva per animali maltrattati poi, inciampando però ogni volta in qualche nuovo amico umano affascinato dalla sua maglietta rossa, dai suoi pantaloncini e da quelli occhi grandi e profondi che dicono molto più di quanto si potrebbe dire a parole. Tra emotività e razionalità, le immagini che scorrono davanti i nostri occhi non sembrano dimenticare l’aspetto sociale e “affettivo” della situazione: scavano nei volti e nei gesti per far riemergere, a distanza di decenni, gli echi di un’esperienza che ha finito inevitabilmente per creare un forte disagio. Indubbia è l’evidente difficoltà di tutti i tutori nel comprendere ed evidenziare i reali scarti tra l’umano e il non umano, il ponte di collegamento. Una specie egoista e antropocentrica come la nostra difficilmente riuscirà a mettersi nelle condizioni per capire in profondità gli altri esseri viventi, con cui si trova a contatto nel mondo. Non c’è traccia di moralismo fine a se stesso e aprioristico nel documentario, né l’atteggiamento del “j’accuse” tipicamente animalista. *Project Nim* è rigoroso per l’onestà con cui parla e lascia parlare. È lo spettatore che deve accorgersi dei dettagli: della rigidità e intransigenza negli occhi cinici di Terrace e quelli sbalorditi, a tratti impauriti, dei suoi collaboratori. Come impara la protagonista del film “*La volpe e la bambina*”, cercare di imporre sé stessi, il linguaggio umano, la sua presunta superiorità, sugli animali, porta ineluttabilmente alla tragedia. Questo non è “il pianeta delle scimmie”, non è finzione, non è fantasia. *Project Nim*, oltre ad essere un documentario ben fatto è più di ogni altra cosa un racconto, nudo e crudo, uno sguardo incredulo sull’egocentrismo, la crudeltà sull’anima

nera del mondo civilizzato. Non si spiega, infatti, perché il Professor Terrace dichiarò improvvisamente fallito l'esperimento, affermando che lo scimpanzé non è in grado di apprendere il linguaggio umano; perché afferma che Nim utilizza i segni appresi unicamente per ottenere ciò che vuole, come una macchina, come Chomsky da buon neocartesiano pensava? Eppure palpabili sono i progressi di Nim, sfruttati da ricercatori che sfidano la natura a tal punto da tradirla. E farle male. Dimostrare che il linguaggio è una prerogativa della specie umana, vale la vita di un altro essere vivente? Tra l'altro, dopo che i risultati dei vari esperimenti su Washoe avevano già dimostrato che gli scimpanzé possono comunicare con il linguaggio dei segni (estendendo ad esempio un segno a situazioni completamente nuove rispetto a quelle in cui il segno era stato appreso, come nel caso del segno "aprire", dimostrando così di fare un uso denotativo delle parole)? Crederci animali pensanti ci viene scontato, ma non è del tutto così. L'unica prova che abbiamo d'altronde è il comportamento e come sappiamo anche le scimmie possono comportarsi come noi, se messe nelle condizioni per poterlo fare. Se solo allora l'esperimento fosse stato condotto con metodo e Terrace non avesse chiuso il progetto dando inizio a un vero e proprio calvario, forse Nim non si sarebbe ritrovato sospeso tra due mondi senza appartenere a nessuno dei due e senza che questo sacrificio portasse effettivi benefici. Anche dietro le più promettenti ambizioni scientifiche possono nascondersi i moventi più bassi e biechi che, parafrasando Nietzsche, qui potremmo definire "ominidi troppo ominidi". Perché gli stessi assistenti che hanno conosciuto Nim, sostengono che sapesse "parlare" in maniera chiara e precisa e che se i risultati non fossero stati viziati dalla degenerazione e da interpretazioni troppo volubili, col tempo chiunque se ne sarebbe accorto. Quello di Nim sarebbe potuto essere uno dei terremoti della comunità scientifica per anni rinchiusa nella gabbia dell'innatismo linguistico, della grammatica universale come base dei processi di produzione, comprensione e apprendimento del linguaggio, del rifiuto antropocentrico di una prospettiva gradualista e continuista che sostiene la tesi dell'origine del linguaggio legata ai sistemi di elaborazione che consentono di "agire nel mondo, agire sul mondo" e che è dunque la pragmatica, o ancor meglio il *grasping*, l'ancoraggio al mondo, la comprensione dell'obiettivo verso cui un determinato atto o gesto è teso, il ponte di passaggio dalla comunicazione animale alle capacità verbali umane. Il progetto Nim potrà anche essere fallito, di certo però ha un valore simbolico oltre che scientifico importantissimo: l'aspetto più importante degli studi sul linguaggio gestuale degli scimpanzé riguarda l'origine gestuale del linguaggio umano, cioè la possibilità che dal linguaggio dei gesti sia scaturito quello parlato. Cosa accadrebbe se domani scopriremo di non essere le creature superiori che abbiamo sempre creduto di essere? È importante valutare con una mente lucida perché altrimenti sarà impossibile spiegare e capire la sensibilità che Nim dimostra di avere, la capacità di provare sentimenti, di riconoscere un vero amico da chi invece lo ha abbandonato, la capacità persino di perdonare.

"Gli scimpanzé perdonano" si dice alla fine del film. Ma quando arriverà il momento in cui l'uomo non avrà più nulla da farsi perdonare?

Alessandra Salvatori

...ed eventi

A Narrative Future for Health Care

(Londra 19-21 giugno 2013)

Si è svolto al King's College di Londra dal 19 al 21 giugno 2013 un convegno dal titolo *A Narrative Future for Health Care*, una delle più importanti conferenze internazionali sul tema della narrazione in medicina, cui hanno partecipato centinaia di persone provenienti da tutto il mondo. Nel King's Guy's Hospital Campus studiosi di scienze umane, scienze sociali, professionisti sanitari, ma anche esponenti del mondo della letteratura e delle arti, per tre intense giornate si sono confrontati sulle differenti modalità narrative di pensare la salute, la malattia e la cura oggi.

Il convegno è stato impeccabilmente organizzato dal Centre for the Humanities and Health del King's

College di Londra, in collaborazione con la Columbia University di New York, sotto la supervisione di Rita Charon e Brian Hurwitz, considerati i padri fondatori della cosiddetta Medicina narrativa. Il congresso, che ha avuto una forte impronta multidisciplinare, è stato anche l'occasione per il lancio ufficiale di una rete internazionale quale punto di incontro e di discussione per studiosi ed esperti di questo nuovo ambito disciplinare, che propone nuovi approcci per recuperare la soggettività del paziente nella pratica medica. Già nel 1998, Greenhalgh e Hurwitz sottolineano l'importanza delle narrazioni nell'interazione medico-paziente, affermando che «la narrazione fornisce un senso, un contesto, una prospettiva della condizione del paziente. Definisce come, perché e in quale modo lui o lei è malato. Offre, in breve, una possibilità di conoscenza che non può essere raggiunta con altri mezzi» (T. Greenhalgh/B. Hurwitz, *Why study narrative?* in «British Medical Journal», 1999, n. 318, pp. 48-50). A partire da questi studi a metà degli anni Novanta nasce la cosiddetta Medicina narrativa, ad opera della dott.ssa Rita Charon della Facoltà di Medicina della Columbia University di New York che così spiega: «ho usato per la prima volta il termine Medicina narrativa nel 2000 per fare riferimento a una pratica clinica fortificata dalla competenza narrativa, la capacità di riconoscere, assorbire, metabolizzare, interpretare le storie di malattia e lasciarsi commuovere da esse. Semplicemente, è la medicina praticata da qualcuno che sa cosa fare con le storie» (R. Charon, *What to do With Stories. The Science of Narrative Medicine*, in «Canadian Family Physician», 2007, vol. 53, n. 8, pp. 1265-1267).

Fitto è stato il programma degli incontri. Le tradizionali sessioni in seduta plenaria sono state affidate a grandi nomi della Medicina narrativa e alle loro lezioni magistrali, alcune presentate come vere e proprie «storie», con poche slide, molte immagini e video, quasi ad indicare la complessità del tema trattato. Le narrazioni, infatti, per loro stessa natura, rappresentando la storia (di malattia) di quel singolo essere umano unico e irripetibile, difficilmente si lasciano racchiudere in concetti predefiniti e validi una volta per tutte, piuttosto è necessario che le storie si mostrino da sole nella loro complessità. Accanto agli esperti del mondo accademico, tra i relatori invitati, sono comparsi anche esponenti del mondo delle arti e della letteratura che hanno proposto letture di poesie, brani tratti da romanzi che affrontano storie di malattia, proiezioni di immagini e video. Oltre alle sette lezioni magistrali, il convegno prevedeva anche una fitta programmazione di sessioni parallele, normalmente organizzate nel pomeriggio, dislocate nelle belle sale del King's Guy's Hospital e moderate da studiosi di differenti discipline quali linguisti, filosofi, sociologi, medici. Infine era possibile partecipare a workshop esperenziali sapientemente condotti da docenti della Columbia University che in alcuni laboratori di scrittura, di lettura e di arti visive hanno offerto la possibilità di sperimentare il loro approccio narrativo in sanità.

Hanno aperto i lavori nel primo pomeriggio di mercoledì 19 giugno, in un'affollata sessione plenaria, i due organizzatori del convegno, Rita Charon della Columbia University e Brian Hurwitz del King's College, ribadendo l'importanza dell'approccio narrativo in sanità: «la narrativa porta saggezza, accettazione, gioia alla sanità» ha esordito Rita Charon; Brian Hurwitz ha quindi sottolineato l'esigenza per gli studiosi delle modalità narrative in sanità di creare «uno spazio intersoggettivo di lavoro interdisciplinare».

Obiettivo dichiarato di queste giornate di lavoro era quello di prendere in prestito alcune delle tecniche e degli approcci in materia di narrazione di cui si avvalgono la letteratura, la storia, la filosofia e le discipline umanistiche in generale per fornire alla medicina un mezzo per riconoscere e comprendere il valore particolare e soggettivo della malattia in un determinato paziente, come si legge in un recente articolo di Brian Hurwitz e Rita Charon, pubblicato sulla rivista «The Lancet» qualche settimana prima del convegno (B. Hurwitz, R. Charon, *A narrative future for health care*, in «The Lancet», 2013, vol. 381). Fedeli a questo principio, gli organizzatori hanno subito dato la parola all'illustratore americano pluripremiato David Small, primo invitato a tenere una lezione magistrale. Small ha presentato a una silenziosa e attenta platea un commovente video montato con le immagini del suo graphic novel *Stitches. Ventinove Punti* (Rizzoli Lizard, Milano 2010). Il titolo si riferisce ai ventinove punti di sutura che lasciano sul collo dell'autore una vistosa cicatrice quando, appena quattordicenne, a seguito di un'operazione, gli viene recisa una corda vocale e non è più in grado di parlare. In questo modo l'artista decide di raccontare, attraverso i fumetti, la sua stessa vita, il cui protagonista assoluto è il silenzio: «Facendo la storia in silenzio – ha spiegato David Small – ho voluto che fosse il lettore a fare il lavoro che avrei dovuto fare io». L'illustratore ha poi ricordato come le norme di una buona medicina siano molto simili a quelle di una buona arte e, citando dal Vangelo apocriefo di Tommaso, ha ribadito l'importanza delle narrazioni di malattia, in quanto «se porti al di fuori ciò che è dentro di te, ciò che porterai fuori ti salverà. Se non porterai fuori ciò che è in te, ciò che non porterai fuori ti distruggerà».

Cathering Bellings, docente di *Medical Humanities* e di Bioetica presso la Northwestern University, ha

aperto la giornata di giovedì 20 giugno con un'interessante lezione in cui ha messo in evidenza la tensione che ha luogo nella medicina clinica fra due diverse fonti di autorità: quella del medico, basata sulla sua formazione, sull'esperienza professionale e sull'applicazione di prove scientifiche, e quella del paziente, basata sulla sua esperienza soggettiva di malattia. La prima nasce da regole generalizzabili, il "libro delle regole" con le parole della Belling, la seconda dal "libro della storia", cioè dalla specificità della storia che può essere narrata solo dal paziente. La Medicina narrativa considera la malattia un'esperienza soggettiva, in quanto «ogni essere umano ha dentro di sé le fonti di informazione che sono inaccessibili a chiunque altro» e la narrazione della storia di malattia – sostiene ancora la studiosa – «a dispetto della tecnologia medica rimane il più importante strumento diagnostico». Belling si è soffermata poi sulla *corporal narratology*, specificando il significato della tortura e dell'ipocondria (definita un'autotortura), arrivando a chiedere alla platea, in maniera certamente provocatoria, quale fosse la differenza fra interventi medici e torture e sostenendo che in entrambi i casi il corpo è visto come oggetto: in fondo sia i test diagnostici che le torture mirano a conoscere "la verità", per dare un nome alla malattia.

Nella stessa giornata Havi Carel, in una splendida lezione, ha fornito un'attenta analisi della malattia come "ingiustizia epistemica", a partire dal lavoro di Miranda Fricker che definisce l'ingiustizia epistemica come una forma di oppressione consistente nel denigrare o declassare la testimonianza di qualcuno a causa del pregiudizio di chi ascolta, che non solo toglie credibilità al narrante, ma lo offende in qualità di soggetto conoscente (M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford 2007). La studiosa della Bristol University, applicando tale concetto alla relazione medico-paziente, ha illustrato due tipi di ingiustizia epistemica di cui i malati possono essere vittima: l'ingiustizia nella testimonianza e l'ingiustizia ermeneutica. La prima si ha quando le narrazioni dei pazienti vengono escluse dalla considerazione epistemica perché considerate sospette o cognitivamente inaffidabili, quindi liquidate come irrilevanti dai medici perché confuse, troppo emotive o giudicate come un'inutile perdita di tempo. Per esemplificare questo tipo di ingiustizia epistemica, Havi Carel riporta la testimonianza di una paziente la quale racconta che, dopo una visita ginecologica, ancora nuda con addosso solo una maglia leggera, mentre il medico le comunica che deve essere operata, pensa tra sé e sé: «sento solo bla bla presa dal panico. È molto difficile pensare senza i pantaloni. Non ho detto niente». L'ingiustizia ermeneutica, invece, ha luogo quando le interpretazioni dei pazienti, pur essendo pertinenti e ben articolate, non sono riconosciute ma subordinate all'autorità epistemica degli operatori sanitari. Secondo Havi Carel giustizia epistemica e giustizia ermeneutica impongono, al contrario, di riconoscere le testimonianze e le interpretazioni delle persone malate, includendole all'interno di una considerazione epistemica e giudicandole come pertinenti. Successivamente la studiosa si è soffermata sul concetto di privilegio epistemico, sostenendo come i professionisti della salute spesso siano visti come epistemicamente privilegiati in virtù della loro formazione e delle loro competenze. In realtà sia gli operatori sanitari che le persone malate sono epistemicamente privilegiati, ma nella relazione medico-paziente si profila una sorta di gerarchia implicita, dove solo lo stato epistemico del professionista sanitario "conta davvero". In questo senso, la malattia compromette la fiducia epistemica.

Le pratiche del sistema sanitario contemporaneo incoraggiano l'ingiustizia epistemica nel momento in cui preferiscono certi stili di testimonianze ben articolate e privilegiano i rapporti impersonali, cosicché i pazienti, afferma la studiosa, troppo spesso sono visti come "oggetti" di pratiche diagnostiche, piuttosto che come partecipanti nel percorso di cura. In conclusione Carel suggerisce l'utilizzo di un kit di strumenti fenomenologici per affrontare i vari tipi di ingiustizia epistemica attraverso una reale condivisione delle decisioni e dell'esperienza di malattia.

La lezione conclusiva del convegno è stata affidata a un gigante della narrazione, il sociologo Artur Frank, che in un intervento appassionante ha ribadito che «i professionisti della sanità hanno il dovere di amplificare le voci dei pazienti che altrimenti sarebbero difficilmente udibili e di collegarle fra loro» essendo disposti a *témoigner* ciò che viene vissuto nelle esperienze di malattia. «Quando stavo male – ha raccontato Artur Frank – avevo bisogno di medicine, ma anche di storie di altre persone che non erano facili da trovare in epoca pre-internet». In questo senso la Medicina narrativa, raccontando storie di malattia, può aiutare a esternare le paure che, come ci ha ricordato anche David Small citando dal Vangelo apocrifo di Tommaso, «se non porterai fuori ti distruggeranno».

Nelle sessioni parallele sono stati trattati molteplici argomenti. Nel panel *Approcci filosofici alla medicina narrativa* gli studiosi Lydia Feito Grande e Tomàs Domingo Moratalla, rispettivamente della Facoltà di medicina e della Facoltà di filosofia dell'Università Complutense di Madrid, hanno illustrato il significato

L *ibri ed eventi*

della bioetica narrativa, definendola come un approccio ermeneutico di etica applicata nel campo della biomedicina. Dopo aver ribadito l'importanza degli aspetti interpretativi della narrazione come essenziali per la bioetica per promuovere i processi di mimesi ed empatia e completare la descrizione della realtà con le esperienze vissute, gli autori si sono soffermati sulla "saggezza narrativa" riferendosi a Paul Ricœur, che ha maggiormente contribuito ad una svolta narrativa in filosofia.

Nella sessione denominata *Etiche fenomenologiche* si è approfondito il concetto di Etica narrativa, per indicare come sia fondamentale per il paziente conservare il suo "diritto morale" e la sua autonomia nel ricostruire e raccontare la propria storia di malattia. La sessione *Ripensare le identità narrative*, moderata dalla stessa da Rita Charon, mi è parsa, già nella scelta del titolo del panel, come un invito rivolto agli studiosi affinché indagassero il tema dell'identità narrativa, meritevole di essere ulteriormente approfondito. La letteratura scientifica più recente in materia, infatti, mette in guardia dai pericoli di trattare le storie di malattia come narrazioni privilegiate per apprendere direttamente la soggettiva e personale esperienza del paziente. Gli ultimissimi sviluppi in materia contestano la centralità della narrazione nella costruzione dell'identità del paziente, ritenendo che l'equazione tra narrazione e soggettività personale si basi su alcuni presupposti taciti che meritano una più attenta analisi. In particolar modo, la studiosa Angela Woods, nel suo articolo *The Limits of Narrative: Provocations for the Medical Humanities* (in «Medical Humanities», 2011, n. 37/2, pp. 73-78) suggerisce la necessità di riaccendere il dibattito critico intorno a questi temi, sostenendo che non vi è ancora un accordo su che cosa sia la narrazione in medicina.

In effetti le maggiori provocazioni concernenti i limiti della Medicina narrativa sono emerse durante le sessioni parallele e non nelle sedute plenarie, fatta eccezione per Ann Jurecic che, unica fra i relatori, ha toccato un punto centrale della discussione chiedendo, in maniera provocatoria: «dovremmo mettere in discussione il racconto del vero sé?» il che può essere inteso come un ammonimento, peraltro già presente nel recente articolo di Woods, non a caso citata da Terry Tracy in una sessione denominata *Dimensioni testuali della medicina narrativa*. In questo panel l'autrice del testo *A Great Place for a Seizure* ha ragionato sulla difficoltà di applicare approcci e modelli narrativi nel caso di pazienti affetti da malattie croniche o da disabilità, confrontandosi anche con la studiosa Maria Vaccarella del King's College, che invece si è concentrata sul contributo che l'approccio sociolinguistico può fornire allo sviluppo della pratica della Medicina narrativa.

Un pressante invito sembrava rimanere sotteso, restando talvolta solo timidamente accennato qua e là quasi fosse soltanto una debole eco che risuonava fra le stanze del King's Guy's Hospital Campus nei tre giorni intensi di confronto: la necessità di fornire un supporto teorico alla letteratura scientifica sulla Medicina narrativa, con particolare riferimento ai fondamenti filosofici della narrazione di sé e dell'identità in rapporto alle narrazioni di malattia.

Giovanna Frongia

Note

N *ote*



Numeri precedenti

1 *La libertà in discussione* (2006) a cura di Leonardo Casini

Con saggi di Leonardo Casini, Luigi Alici, Roberto Esposito, Mariapaola Fimiani, Caterina Resta, Francesco Totaro, Francesca Brezzi, Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Daniella Iannotta, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Beatrice Tortolici, Pierluigi Valenza

2 *Amicizia e Ospitalità Da e per Jacques Derrida* (2006) a cura di Claudia Dovolich

Con saggi di Gabriella Baptist, Carmine Di Martino, Claudia Dovolich, Roberto Esposito, Elio Matassi, Jean-Luc Nancy, Silvano Petrosino, Caterina Resta, Mario Vergani, Francesca Brezzi, Chiara Di Marco, Federica Giardini, Paolo Nepi, Beatrice Tortolici

3 *L'eredità di Hannah Arendt* (2007) a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Pansera

Con saggi di Laura Boella, Françoise Collin, Margarete Durst, Roberto Esposito, Marisa Forcina, Federica Giardini, Aldo Meccariello, Maria Teresa Pansera, Paola Ricci Sindoni, Maria Camilla Briganti, Laura Moschini, Lucrezia Piraino, Federico Sollazzo

4 *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo* (2008) a cura di Patrizia Cipolletta

Con saggi di Richard Kröner (1909), Friedrich Stepphun (1909), Pierfrancesco Fiorato, Gianfranco Ragona, Paolo Piccolella, Micaela Latini, Elio Matassi, Patrizia Cipolletta, Tamara Tagliacozzo, Gianfranco Bonola, Gabriele Guerra, Elettra Stimilli, Michael Löwy, Anson Rabinbach, Gerardo Cunico, Giovanni Filoramo, Giacomo Marramao, Fredereck Musall, Vincenzo Vitiello

Numeri precedenti

5 *Pensare il bios* (2008) a cura di Maria Teresa Pansera

Con saggi di Helmut Plessner, Peter Sloterdijk, Rossella Bonito Oliva, Franco Bosio, Anna Calligaris, Joachim Fischer, Micaela Latini, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Vallori Rasini, Giacomo Scarpelli, Guido Cimino, Chiara Di Marco, Mauro Dorato, Mauro Fornaro, Federica Giardini, Elio Matassi

6 *Incontro con la filosofia africana* (2009) a cura di Lidia Procesi

Con saggi di Kwame Anthony Appiah, Cheikh Anta Diop, Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop, Valentin Yves Mudimbe, Pedro Francisco Miguel, Paulin Hountondji, Fabien Eboussi Boulaga, Kwasi Wiredu, Jean-Marc Ela, Severino Elias Ngoenha, Albert Kasanda, Albertine Tshibilondi Ngoyi, Tsenay Serequeberhan

7 *Ebraismo Etica Politica* *Per Ágnes Heller* (2009)

a cura di Giovanna Costanzo e Paola Ricci Sindone

Con saggi di Ágnes Heller, Giovanna Costanzo, Emma Gherzi, Irene Kajon, Lucrezia Piraino, Giorgio Ridolfi, Paola Ricci Sindoni, Beatrice Tortolici, Andrea Vestrucci

8 *Musica e Bildung* *Saper suonare e imparare ad ascoltare* (2010)

a cura di Elio Matassi e Carla Guetti

Con saggi di Guido Fabiani, Elio Matassi, Carla Guetti, Luca Aversano, Luigi Berlinguer, Enrico Bottero, Vincenzo Caporaletti, Bernd Clausen, Paolo Damiani, Massimo Donà, Martin Maria Krüger, Quirino Principe, Ivanka Stoianova, Simona Marchini, Giampiero Moretti, Nicola Sani



Numeri precedenti

9 *Scienza e sapienza nel Medioevo* *Agostinismo e aristotelismo a confronto* (2010)

a cura di Benedetto Ippolito

Con saggi di Ariberto Acerbi, Tommaso Bernardi, Riccardo Chiaradonna, Giuseppe Girgenti, Benedetto Ippolito, Antonio Petagine, Orlando Todisco.

10-11 *Pensare con Jean-Luc Nancy* (2011)

a cura di Claudia Dovolich e Dario Gentili

Con saggi di Gabriella Baptist, Daniela Calabrò, Rosaria Caldarone, Roberto Ciccarelli, Joseph Cohen, Giada Coppola, Fausto De Petra, Massimo Donà, Pietro D'Oriano, Claudia Dovolich, Dario Gentili, Jérôme Lèbre, Enrica Lisciani Petrini, Elio Matassi, Carmelo Meazza, Adi Ophir-Ariella Azoulay, Elettra Stimilli, Raphael Zagury-Orly

12 *George Bataille. L'impossibile* (2012)

a cura di Chiara Di Marco

Con saggi di Gabriella Baptist, George Bataille, Sara Colafranceschi, Fausto De Petra, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Gilles Ernst, Marina Galletti, Bruno Moroncini, Felice Ciro Papparo

13 *Chaos/Kosmos* (2013)

a cura di Mariannina Failla e Francesca Gambetti

Con saggi di Adele Bianco, Carlo Cosmelli, Mariannina Failla, Francesco Ferretti, Francesca Gambetti, Federica Giardini, Tonino Griffiero, Elio Matassi, Teodosio Orlando, Giulietta Ottaviano, Maria Teresa Pansera, Daniela Romani, Livio Rossetti





B@belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia
n. 16 - Anno 2014

Il prossimo numero

Il tema di B@bel

PENSARE ALTRIMENTI IN DIALOGO CON FRANCESCA BREZZI

Saggi di

Vito Michele Abruci
Angela Ales Bello
Gabriella Baptist
Rossella Bonito Oliva
Rosa Maria Calcaterra
Carmelina Chiara Canta
Giuseppe Cantillo
Patrizia Cipolletta
Roberto Cipriani
Paolo D'Angelo
Mario De Caro
Chiara Di Marco
Claudia Dovolich
Margarete Durst
Germana Ernst
Adriano Fabris
Mariannina Failla
Mariapaola Fimiani
Marisa Forcina

Marianna Gensabella
Federica Giardini
Cristina Giorcelli
Fernanda Henriques
Daniella Iannotta
Giovanni Invitto
Benedetto Ippolito
Irene Kajon
Giacomo Marramao
Paolo Nepi
Maria Teresa Pansera
Ugo Perone
Paola Ricci Sindoni
Maria Teresa Russo
Alison Scott-Baumann
Laura Tundo
Pierluigi Valenza
Carmelo Vigna


NINESIS

finito di stampare nel mese di dicembre 2013
presso Digitalteam Fano (PU)