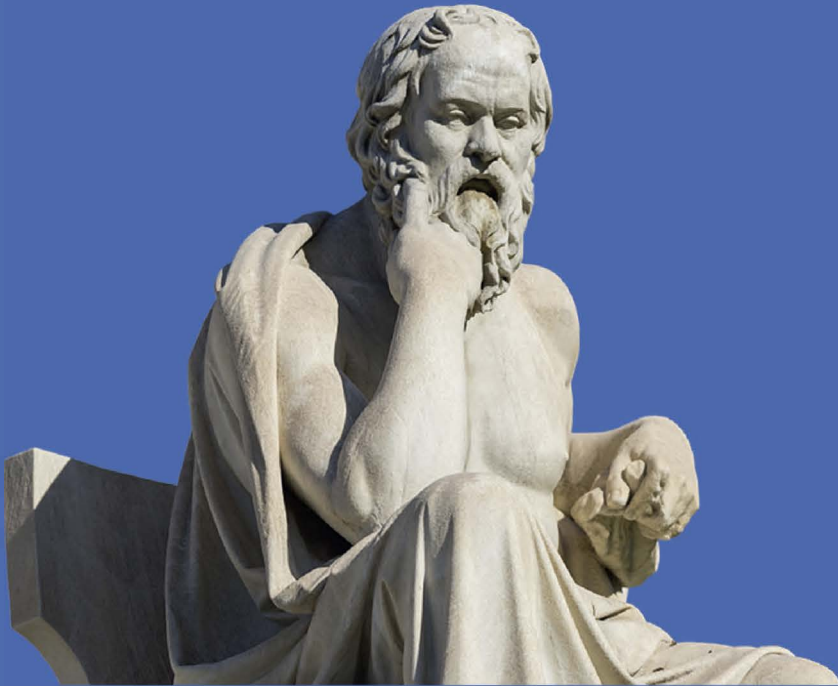




LA PRATICA FILOSOFICA: UNA QUESTIONE DI DIALOGO

Teorie, progetti ed esperienze



A cura di

Elisabetta Zamarchi Luca Nave Giancarlo Marinelli





**La pratica filosofica:
una questione di dialogo**
Teorie, progetti ed esperienze

A cura di
Elisabetta Zamarchi
Luca Nave
Giancarlo Marinelli



Prima edizione ottobre 2016

Editore: Carta e Penna – www.cartapenna.it – 011.434.68.13
ISBN: 978-88-6932-088-0

Diritti riservati. È vietata la riproduzione anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata se non autorizzata.

© Copyright 2016 – Associazione Società Italiana di Counseling Filosofico



Collana Editoriale La Filosofia e la Cura

L'Associazione culturale e letteraria *Carta e Penna* è lieta di annunciare la nuova Collana Editoriale intitolata “La Filosofia e la Cura”. L'ambizioso obiettivo che si prefigge è di creare un ponte tra la filosofia e le discipline e le pratiche della Cura, di Sé, dell'Altro e del Mondo come vivente totalità. Attraverso uno sguardo interdisciplinare, si andranno a ricercare le multi-connessioni tra i saperi e le esperienze di quelle che un tempo si chiamavano le *Scienze della Natura* e le *Scienze dello Spirito*, con uno sguardo peculiare rivolto alla dimensione artistica dell'umano produrre. La visione del mondo della complessità che caratterizza l'impostazione di fondo del progetto editoriale impedisce di delineare rigidi steccati tra saperi e discipline: tutto è interconnesso nella Filosofia e nella Cura, pur nella consapevolezza delle sottili linee che demarcano i rispettivi ambiti e competenze disciplinari e professionali.

La collana ospiterà volumi che privilegiano l'interazione tra discipline, saperi e pratiche, con particolare attenzione al movimento internazionale delle *Pratiche Filosofiche* dal *Counseling-Consulenza Filosofici*, alla *Global Bioethics* e a tutto l'universo delle *Medical Humanities*. Il Comitato Scientifico della Collana è di natura interdisciplinare: comprende professionisti della Filosofia e della Cura dalla più disparata provenienza.

Il volume che inaugura la nuova Collana, intitolato *La pratica filosofica: una questione di dialogo*, contiene trenta brevi saggi, di natura teorica e pratico-esprienziale, che ruotano intorno al tema fondamentale del *dialogo*. Questo tema è stato al centro dei lavori del *I Convegno Internazionale di Pratiche Filosofiche*, organizzato dalla *Società Italiana di Counseling Filosofico* in collaborazione con l'*Università degli Studi di Roma Tre*. Tra gli autori del volume – che contiene gli atti del Convegno – spiccano nomi di grande rilievo internazionale della Filosofia dell'Accademia, della Filosofia che diventa Pratica e delle discipline che ruotano intorno al *Counseling-Consulenza Filosofici*, in un arricchente connubio che accresce l'approfondimento teorico e pratico-esprienziale delle *Pratiche Filosofiche*.



La nuova Collana è a disposizione di coloro che desiderino sottoporre al Comitato Scientifico il proprio scritto in vista della pubblicazione. La nostra intenzione è di ospitare le voci provenienti da tutte le scuole di pensiero, creando uno spazio editoriale in grado di accogliere e di mettere in dialogo i diversi punti di vista in gioco nel panorama contemporaneo delle Pratiche Filosofiche, *della Global Bioethics* e delle Medical Humanities.

Auguriamo ai nostri lettori una piacevole e arricchente lettura.

Maddalena Bisollo e Luca Nave



Comitato di Direzione:

Luca Nave – Maddalena Bisollo

Comitato Scientifico:

Elisabetta Zamarchi (Filosofa), José Barrientos (Filosofo), Giancarlo Marinelli (Filosofo), Roberto Mazza (Filosofo), Francesca Aversa (Filosofa), Alberto Musso (Medico), Federico Perozziello (Medico), Salvatore Salis (Medico), Paolo Cicale (Bioeticista), Fabrizio Arrigoni (Pedagogista), Fabrizio Biasin (Psicologo), Giulio Toscano (Magistrato).



INDICE

Introduzione **9**
Elisabetta Zamarchi

TEORIE & SAPERI

1. Ran Lahav **16**
Philosophical Companionship: un nuovo format per la pratica filosofica

2. Josè Barrientos Rastrojo **21**
L'Educazione e la Filosofia Esperienziale Applicata come ricerca dell'originario.
Da Maria Zambrano a Kitaro Nishida

3. Lydia Amir **30**
Il dialogo inter-personale

4. Michael Noah Weiss **35**
È l'intenzione che conta, ovvero: la pratica filosofica come ricerca sapienziale partecipativa

5. Patrizia Cipolletta **42**
Etica e consulenza filosofica

6. Giardini Federica **46**
Il pensiero dell'esperienza: per una restituzione della realtà

7. Elisabetta Zamarchi **57**
Il potere "medicinale" del pensiero nel dialogo filosofico

8. Luca Nave **62**
L'antica arte della maieutica nelle nuove Agorà dell'età contemporanea



-
- 9. Maddalena Bisollo** 68
Appunti per una filosofia muscolare
- 10. Ezio Risatti** 77
Dialogo tra filosofia e religione
- 11. Guido Traversa** 84
Delle Lucciole e della Storia. La pratica filosofica come “setaccio” e traduzione delle esperienze individuali e collettive
- 12. Ferdinando Testa** 88
La filosofia dell’immaginazione dalla necessità alla possibilità
- 13. Giovanna Borrello** 92
Solitudine-relazione, silenzio-dialogo: termini opposti ma correlativi della pratica filosofica
- 14. Riccardo Mancini** 97
Ecce homo. Come si diventa quel che si è. Autobiografia intellettuale di un filosofo
- 15. Miriam Bonamini** 101
Vivere con libertà la propria esistenza: pratiche filosofiche in un percorso individuale
- 16. Silvia Saba** 106
Il dialogo filosofico centrato sulla persona: una pratica di saggezza



PRATICHE & PROGETTI

- 17. Giancarlo Marinelli** 112
*Per una filosofia dell'immaginazione.
Linee generali ed esercizi*
- 18. Fernanda Francesca Aversa** 126
L'Altro come nuovo paradigma: Alterità e intersoggettività. Percorsi di decentramento dell'Io
- 19. Stefania Contesini** 132
Pratiche filosofiche e formazione organizzativa
- 20. Barbara Malvestiti** 136
Pensare la cooperazione in azienda Un esempio di dialogo tra ricerca accademica e Pratiche Filosofiche
- 21. Jocelyne Hatzenberger** 143
Promuovere le pratiche di dialogo filosofico nelle organizzazioni: limiti e potenzialità
- 22. Elena Belladelli** 148
Il dialogo come strumento formativo delle equipe mediche
- 23. Simona Gasparetti** 156
Medical Humanities: una cura per la medicina
- 24. Barbara Piani** 161
Un'esperienza di dialogo filosofico con la Philosophy for Children
- 25. Arcangela Miceli** 168
La ludosofia e le sue potenzialità dialogiche. "L'anello di Gige"



Introduzione

Elisabetta Zamarchi

La pratica filosofica: una questione di dialogo. Il titolo del *I Convegno Internazionale sulle Pratiche Filosofiche* è una proposizione sintetica, così formulata per mostrare come il complesso universo della filosofia pratica fondi e dispieghi le sue diverse accezioni teoriche sul concetto di dialogo, inteso come strumento relazionale ed etico di ricerca e di elaborazione dell'esperienza.

La funzione del dialogo, in quest'universo, non è però meramente strumentale, bensì delinea un *topos*, un luogo/spazio aperto in cui si formalizzano convergenze, continuità, connessioni tra diverse presenze reali e simboliche, ovvero diverse figure del pensiero.

L'accento posto sul dialogo – come *topos* della filosofia pratica – ha perciò la funzione di mettere in luce come le differenze che qualificano l'universo delle Pratiche Filosofiche siano assimilate dall'intento di aprire la filosofia alle istanze del mondo, grazie a un movimento dialettico, in situazioni duali o plurali, che prende vita o dalla riflessione sull'esperienza singolare o dall'interrogazione dei grandi temi della filosofia – la verità, la libertà, il dolore, la sapienza, la giustizia – in quanto domande universali che continuano a insistere nelle esistenze degli individui.

Per rendere conto di tali diversità, ma al tempo stesso delle contiguità e delle precipuità delle varie concezioni (e delle pratiche che ne derivano) di cui si è avuta testimonianza viva nel corso del Convegno, questa pubblicazione è stata suddivisa in due parti: nella prima parte sono presentati i testi di natura teorica, nella seconda le esperienze policrome di Counseling, Consulenza Filosofica e di filosofia pratica attuate in Italia e nel mondo.

I lavori del convegno, iniziati il venerdì pomeriggio presso l'Aula Magna dell'Università degli studi di Roma Tre, si sono aperti con la *lectio magistralis* del Prof. Thomas Gutknecht; il testo, data la complessità articolata dell'intervento, non riducibile a poche cartelle, verrà integralmente pubblicato nella nuova Collana *La Filosofia e la Cura di Carta e Penna*, inaugurata dalla pubblicazione di questi atti.

I testi teorici: una lettura sinottica, divergenze e affinità

Letti in prospettiva sinottica i testi teorici rivelano immediatamente una prima differenza sostanziale nell'intenzionalità sottesa al concetto di filosofia pratica, che, secondo alcune voci, si deve *adoperare per creare teorie* – proseguendo la tradizione



della storia del *logos* – atte a rispondere alla ricerca di profondità e significato che continua ad animare le persone, forse ancor più nel mondo attuale, nonostante l'apparente superficialità della comunicazione telematica ci induca a pensare diversamente.

In opposizione evidente si colloca la voce di chi muove la sua ricerca e la sua pratica intorno al lemma “*pensare l’esperienza*”, ovvero a una parola filosofica che sappia *dire a partire da esperienze che riguardano la singolarità vivente*. Fa eco a questa intenzionalità la convinzione di chi ritiene che pensare filosoficamente *non significhi cercare risposte, quanto piuttosto porre problemi che riguardano tutti, ed essere per ognuno occasione di pensiero*.

Il differire dell’intenzionalità dà adito a diverse posizioni nella pratica, pur entro una radice comune, ovvero l’istanza etica che anima la professione del filosofo pratico, sia esso inteso come consulente filosofico o counselor filosofico. La difformità di posture, tuttavia, non è del tutto assimilabile all’opposizione tra pensiero dell’universale che illumina il particolare o pensiero del singolare che nutre l’universale, bensì fa leva su un’altra divergenza, che riguarda la filosofia come strumento di trasformazione dell’esistente.

Come, infatti, la filosofia può darsi quale strumento di trasformazione dell’esistente? La domanda apre ai diversi significati sottesi ai percorsi di trasformazione: l’esistente si trasforma a partire dall’intimità della coscienza degli individui, che implica il coinvolgimento della sfera affettiva ed emozionale di ogni singolo e singola, o unicamente a partire dal piano delle idee e/o rappresentazioni del mondo che costellano quella data esistenza individuale in questo spazio/tempo?

Le risposte che seguono, e che il lettore/lettrice troverà nei vari interventi, in alcuni casi escludono una delle due prospettive; in altri le due concezioni di trasformazione si intrecciano, senza che l’una precluda o escluda l’altra. Ciò che emerge, però, è che chi intende la pratica filosofica come counseling crede nella valenza “terapeutica” della filosofia, secondo la tradizione socratico/platonica, come *arte di ostetricia dell’anima*, processo di *autoeducazione interna, potere medicinale del pensiero, atto che non illumina ma permette di soggiornare nella caverna*. Un’arte che ha a che fare con la psiche, intesa come totalità singolare, ma non con le multiformi sfaccettature dello psichico.

Rimane, comunque, il dialogo come luogo di inizio, percorso e fine di ogni pratica filosofica: questa si può considerare la vera appartenenza comune da cui potrebbe anche prender vita una *topologia* della filosofia pratica.



I testi teorici: una lettura sinottica, particolarità semantiche

Ma è d'obbligo, in quest'*Introduzione*, un'altra lettura sinottica dei testi teorici per consentire al lettore/lettrice di cogliere la ricchezza semantica e la potenza metaforica di molti lemmi e stilemi presenti nelle comunicazioni dei tanti filosofi e filosofe. Ricchezza e metafore che aprono alla percezione di diverse angolature e prospettive sia sul significato e valore della filosofia pratica, sia sulla valenza del dialogo.

La ricchezza semantica che dà adito a diverse prospettive appare fin dai primi testi, dai quali emergono suggestioni atte ad ampliare l'orizzonte della nostra riflessione professionale.

In primis, l'accento posto sulle caratteristiche della società globalizzata, ove *si confonde il marginale col privato*, mette in luce come la consulenza filosofica evochi il *lavoro artigianale di un sarto che aiuta il singolo a trovare l'abito fatto su misura*. E tale suggestione lessicale serve a chiarificare che il lavoro del consulente e/o counselor filosofico nell'oggi non può avvalersi di tecniche, bensì di esercizi, di una prassi sperimentale che fa appello alla creatività del consulente e del consultante per ricercare nuove fogge del vivere a misura umana.

Il che si collega anche a un'altra indicazione teorica, ovvero quella del *partire da sé*, espressione che echeggia il *Selbstdenken* di Gotthold Lessing e Hannah Arendt – poi divenuto *leit motif* del pensiero della differenza – per mostrare come il dire della filosofia oggi non possa prescindere dagli accadimenti che ci riguardano da vicino e dall'iniziazione a una pratica del *disfare i luoghi comuni*, gli abiti consunti di credenze entro i quali si è cresciuti.

Detto in altro modo, da altre voci che qui parlano, il pensare e l'agire filosofico si possono intendere come un lavoro di *traduzione dell'esperienza* atto a *setacciare*, nel tessuto dell'esperire comune, le *luciole* (espressione di Pier Paolo Pasolini) dell'esperienza individuale.

Se questo è l'*iter* della trasformazione, a cui un'azione filosofica può avviare, una metafora che lo compendia è quella del *ricercatore esperienziale* quale *sommozzatore*, immagine di Maria Zambrano, che scende al fondo per riapparire *con le braccia colme di ciò che ha strappato con fatica dal fondo*.

Strappare dal fondo: l'immagine ritorna, con diversa formulazione lessicale anche nel suggerimento a intrattenere *relazioni conflittuali all'interno di se stessi*, in una specie di *aggressione compassionevole* tra sé e sé, volta a produrre quel poco di auto accettazione che è il primo passo per una trasformazione di se stessi. Si tratta, scrive qualcun altro, di *riattualizzare una filosofia muscolare, come l'avrebbero definita gli*



Stoici, in grado di tonificare i muscoli dell'anima a partire da quel muscolo primo in cui Crisippo e Cleante riconoscevano la sede dell'anima stessa, ovverosia il cuore.

La ricchezza degli spunti e dalle immagini qui sommariamente evocate – per esigenza di spazio – serve a mostrare che la pratica filosofica ha una sua *poetica*, una poetica della presenza, che è poi *poetica dell'istante*, istante in cui accade che un certo tempo divenga luogo di invenzione di nuovi stili di comunicazione e di trasformazione individuale, volta all'interno del sé e all'esterno in cui quel sé si gioca. Una poetica ove *silenzio e parola sono termini correlativi*. Un luogo, quello della pratica filosofica in relazione duale e/o plurale, che perciò si configura come spazio e tempo etico, in quanto spazio/ tempo dell'incontro e di una possibile metamorfosi.

Le pratiche: il dialogo come fondamento

Le *lectiones magistrales*, nei lavori di sabato e domenica proseguiti alla *Domus Nova Bethlem* di Roma, sono state affiancate da tavole rotonde e da numerosi *Workshop* dedicati alle pratiche filosofiche, in particolare a interventi realizzati nelle aziende, nelle scuole, nelle carceri e nei luoghi della cura (strutture sanitarie, ospedali, *hospice*).

Una menzione specifica meritano tre pratiche originali: la *Filosofical Companionship*, la *Ludosofia* e la *Filosofia dell'Immaginazione*.

La *Filosofical Companionship* è un progetto creato e diffuso da *Agorà*, un progetto che si dedica alla creazione di un dialogo internazionale tra chi si occupa di *Pratiche filosofiche*. Si tratta di un nuovo formato dialogico, che coniuga l'interazione tra più persone con l'atteggiamento teoretico proprio della filosofia contemplativa.

La *Ludosofia*, “sapere” acquisito dalla dimensione ludica, è una *pratica filosofica che ha lo scopo di attivare potenzialità comunicative mediante l'attività del giocare*. Il gioco filosofico si snoda a partire da un testo, da un'immagine, da un verso poetico, da un mito, da una suggestione filosofica, e man mano che si sviluppa, può *sollecitare negli interlocutori l'attitudine al dialogare*, al dialogo interiore, all'ascolto “attento”, alla riflessione “dialogata”, alla considerazione e rispetto del punto di vista dell'altro.

La *Filosofia dell'Immaginazione*, declinata teoricamente in alcuni interventi e attuata praticamente in un *Workshop* della seconda giornata del Convegno, riguarda la filosofia delle voci interiori, *la polifonia e il dialogo interno a partire da situazioni di difficoltà*. Come tale, *essa si fonda sul nesso tra immaginazione e sensazione, in particolare sull'elemento indefinito, infinito, che di per sé “dà da pensare” e non è separato dall'intelletto, ma che sollecita l'intelletto, presente e costitutivo di ogni sensazione, quando la sensazione è colta nella sua intrinseca libertà*, nei suoi aspetti più indefiniti,



aperti, che naturalmente si sviluppano come sinestesie e idee articolate in sorprendenti dialoghi interni. Tale valenza profonda della sensazione è quanto Immanuel Kant ha colto come “idee estetiche”, come ciò che “dà da pensare” pur restando solo sensazione, nella dimensione dell’*Aisthesis*, ma dove la sensazione non viene impiegata a fornire materia per il giudizio determinante della conoscenza certa e scientifica.

Ormai consolidati, invece, soprattutto in Italia, sono gli interventi in contesti relazionali quali aziende, ivi comprese le aziende ospedaliere, istituti scolastici e istituti di detenzione e pena, ove si ripropone la metodologia del dialogo e della comunità di ricerca, ovviamente con diverse intenzionalità.

Gli interventi in ambito aziendale mostrano la necessità di *aiutare la cooperazione tra i colleghi, di ridefinire vision e mission dell’azienda, di affrontare e risolvere conflitti di valore, di migliorare la comunicazione*. Sono ancora rari i filosofi che lavorano nelle imprese del settore privato, forse a causa dei pregiudizi reciproci: l’uomo d’impresa sarebbe orientato all’azione concreta, ai risultati; per contro il filosofo sarebbe troppo “contemplativo”, complicato, inconcludente. *In realtà, storicamente, la filosofia si è sempre interessata all’impresa, che ha certo la vocazione a produrre ricchezza, ma non può farlo contro l’essenza stessa dell’umanità*. Oggi invece tutto sembra funzionare come se la logica del profitto neutralizzasse tutte le altre: la crisi, tuttavia, ha generato un processo di drastica riduzione dei costi che richiede una profonda riflessione sul cambiamento della *mission* delle aziende e della progettualità degli individui che in esse operano.

In un altro orizzonte si collocano le pratiche attuate in ambito ospedaliero: il titolo del progetto, di sotto riportato e attuato in un reparto oncologico, “*Filosofica clinica, filosofia e clinica*”, mostra la valenza della filosofia rispetto alla clinica. Poiché clinica significa etimologicamente “reclinarsi”, vi è una circolarità tra l’azione medica sul paziente e l’azione del filosofo. Come, infatti, *il medico si re-clina verso il malato* per trarre dall’osservazione e da altri esami diagnostici gli elementi oggettivi, *così il counselor filosofico si re-clina verso l’individuo che cura* al fine generare anche in lui un cambiamento “terapeutico”. In senso filosofico, dunque, il termine “clinico” condivide con l’ambito medico il significato di “conoscitivo” e “trasformativo”.

Gli interventi attuati nelle Istituzioni sanitarie rivelano *il dissesto dato dall’irruzione del paziente*, nella scena terapeutica, non più dominata soltanto dall’autorità del medico e dalla fiducia nell’oggettività della scienza. *Questo comporta anche l’entrata in scena delle emozioni e dei vissuti del curante*, una risorsa preziosa che consente a chi cura di porsi in relazione con il mondo raccontato dal paziente. *Per il medico è una*



grande trasformazione del modo di vivere il proprio ruolo professionale, che richiede però esercizio riflessivo e autoriflessivo, fiducia nelle pratiche dialogiche e narrative. In questo cammino la filosofia – intesa come conversione e visione dell'intero – può dare un contributo cruciale alle Medical Humanities.

I progetti attuati nei Comprensivi Scolastici, che raccolgono Istituti di vario ordine e grado, muovono dall'idea che il filosofare e il con-filosofare sia un'attitudine peculiare di ogni essere umano indipendentemente dall'età, dal sesso, dalle sue origini etniche, dalla sua condizione culturale, sociale e religiosa. Anche i più giovani, grazie a un lavoro di ri-flessione, di contatto con il domandar-si, con le domande radicali sul mondo, sulla vita, sul senso del vivere, possono ritrovare la capacità creativa di umanizzare le loro esistenze, spesso omologate alle istanze performative dalla comunicazione mediatica.

Queste brevi note introduttive vogliono far apparire come, nonostante la complessità delle Pratiche Filosofiche, a livello nazionale e internazionale, e la diversità delle concezioni che le sorreggono, vi sia la convinzione di fondo che la filosofia possa essere uno strumento di trasformazione dell'esperienza che ha come spazio di ricerca ed elaborazione il dialogo, nella sua valenza dialettica e maieutica.



TEORIE & SAPERI



1.

***Philosophical Companionship:* un nuovo format per la pratica filosofica**

Ran Lahav

Traduzione di Gianluigi Gugliermetto

Riassunto

Insieme al *team di Agorà*, il luogo di incontro in *Internet* di coloro che fanno della filosofia una pratica in tutto il mondo (www.philopractice.org), ho esplorato un nuovo format di pratica filosofica, la *Philosophical Companionship*. In questo articolo vorrei discutere il significato di questo sviluppo e ciò che sta alle sue spalle.

Il vecchio modello: il *Counseling* e i gruppi di discussione

È generalmente riconosciuto che la visione fondamentale della pratica filosofica consiste nel fatto che la filosofia può essere rilevante per i non filosofi di professione. La filosofia non esiste soltanto per i professori di filosofia, e non dovrebbe essere confinata nelle aule accademiche e nei libri universitari. La filosofia può produrre una differenza positiva nella vita quotidiana, rendendola più profonda, più saggia e più significativa.

Fin dalle sue origini, agli inizi degli anni Ottanta del Novecento, nella pratica filosofica sono stati adottati principalmente due modelli: il *Counseling* individuale e le discussioni di gruppo (il dialogo socratico, il caffè filosofico, ecc.). I pionieri della pratica filosofica, in Germania e in Olanda, speravano che questo nuovo campo di attività si diffondesse rapidamente in tutto il mondo, ma questo non accadde. Nel corso del primo decennio, infatti, questo campo rimase quasi del tutto sconosciuto. Dopo la metà degli anni Novanta, invece, specialmente dopo la *Prima Conferenza Internazionale di Counseling Filosofico*, (Vancouver 1994) iniziarono ad apparire nuovi gruppi in molti Paesi, il cui successo iniziale, tuttavia, è stato molto limitato. Il numero dei clienti era esiguo, e a livello mondiale il movimento era piuttosto marginale. Questo, di per sé, non è un male, se un piccolo movimento realizza cose significative. Dovremmo piuttosto chiederci perché non siamo riusciti a raggiungere un numero maggiore di persone, come hanno fatto altri movimenti nello stesso periodo. Dipende forse



dal fatto che ciò che offriamo ha troppo valore per il pubblico generale di non filosofi? O perché i due modelli che abbiamo adoperato per più di trent'anni non funzionano bene?

Che cosa c'è di filosofico nella pratica filosofica?

Iniziamo dal principio. Se la pratica filosofica aspira a essere una forma del filosofare, e se coloro che la praticano si avvalgono della filosofia che hanno studiato all'università, che cos'è allora il filosofare? Molti praticanti sostengono che il filosofare è essenzialmente una forma di analisi logica o di pensiero critico. Quest'idea per me è sorprendente. Dopo tutto, quasi tutti i filosofi nel corso della storia hanno fatto molto di più che pensare logicamente, e non hanno impiegato il pensiero logico più di quanto non abbiano fatto i biologi, i fisici, gli psicologi o gli economisti.

La storia della filosofia ci mostra almeno due cose importanti di ciò di cui i filosofi si occupano: in primo luogo tutti i filosofi discutono questioni generali, fondamentali, che riguardano la vita in generale e non soltanto alle questioni personali di Mario o di Antonio. Storicamente, nessun filosofo si è mai concentrato principalmente sull'analisi di casi specifici di persone particolari. Per dirlo in un altro modo: chi si concentrava principalmente su casi specifici non veniva considerato come un partecipante del discorso filosofico.

In secondo luogo, tutti i filosofi hanno creato teorie o, più precisamente, delle "reti di idee". Non l'hanno fatto sulla base di una fede (come nella religione), né sulla base dell'osservazione empirica (come nella psicologia), ma adoperando principalmente la forza del pensiero.

Il filosofare, quindi, è un processo che si interessa delle questioni fondamentali dell'esistenza creando "reti di idee" e adoperando la riflessione, ovvero il pensiero. Questo significa che se analizziamo la situazione di Mario, ma non ci interessiamo di nessuna questione vitale generale, non stiamo facendo filosofia. E anche se ci interessiamo di tali questioni, ma non ci adoperassimo per creare teorie generali o, più esattamente, "reti di idee", anche in questo caso non staremmo facendo filosofia. Ci stiamo occupando di qualcos'altro, che può anche essere meraviglioso, ma non è filosofico.

La questione del pubblico destinatario

In che senso il filosofare può essere utile ai non filosofi?

I due modelli di pratica filosofica oggi esistenti – il counseling e i gruppi di discussione – attraggono due gruppi diversi di pubblico. I gruppi attirano persone interessate a discussioni astratte e impersonali. Questa è un'attività utile, ma non si vede chiaramente in che modo può avere un effetto importante sulla vita personale degli individui. Un caffè



filosofico sul tema della giustizia, per esempio, o sull'amore, non rende la vita degli individui più profonda o più piena, o perlomeno non più della lettura di un libro di filosofia o di un corso universitario. Le discussioni filosofiche vanno benissimo, ma non rappresentano una grande novità nel movimento della pratica filosofica.

Il secondo *format*, il Counseling, è problematico per altre ragioni. Se il Counseling si occupa di questioni specifiche personali di individui particolari, non si capisce perché dovrebbe essere considerato filosofico. Il filosofare, come ho detto, si occupa sempre di questioni della vita che siano generali e fondamentali.

Inoltre, presumibilmente, il Counseling ha lo scopo di migliorare la situazione del cliente. Ma, se è così, esso non è più guidato dalla ricerca della verità e della comprensione, che è lo scopo di ogni filosofare. Consideriamo, ad esempio, il caso di un cliente che desidera ricevere aiuto riguardo a un problema familiare, o riguardo al suo senso di vuoto. Se il nostro scopo è aiutarlo a superare il suo problema, allora saremo guidati da decisioni basate sul suo benessere, non basate sulla verità e sulla comprensione. Dovremmo chiedere al nostro cliente di definire la felicità? Dovremmo menzionare una teoria platonica? Questo dipende dal migliore interesse del cliente, non da ciò che è meglio per giungere a una comprensione filosofica profonda.

Per usare un'analogia, le persone che si occupano di Counseling Filosofico sono più simili ai musico-terapeuti che ai musicisti. I musico-terapeuti adoperano la musica per aiutare i loro clienti, non per creare la musica migliore possibile. Allo stesso modo, coloro che si occupano di Counseling Filosofico adoperano la filosofia per aiutare i loro clienti, non per creare la filosofia migliore possibile. Possiamo continuare a offrire un servizio di Counseling Filosofico, in quanto contiene elementi filosofici, anche se non è un'attività prettamente filosofica, e non penso che questo sia l'elemento centrale di forza del movimento della pratica filosofica.

Si può dire che la pratica filosofica sia una professione di aiuto?

Talvolta mi viene chiesto se io consideri la pratica filosofica come una "professione di aiuto". La mia risposta è che il concetto di "aiuto" è ambiguo.

In un certo senso, "aiutare" significa fare qualcosa che è di beneficio per altri. In questo senso ampio, la maggior parte delle professioni esistenti nella nostra società aiutano altre persone. L'autista dell'autobus aiuta le persone a raggiungere la loro destinazione, l'impiegato di banca aiuta le persone a impiegare il loro denaro, e il romanziere aiuta le persone a godere del loro tempo libero. Ciononostante, queste professioni non sono considerate professioni di aiuto. Perché no?



Perché la parola “aiuto”, nell’espressione “professione d’aiuto”, ha un significato ristretto. Le persone definite *helping professionals* offrono aiuto in via preminente, sono formati per identificare i bisogni personali dei loro clienti e per trovare le maniere migliori di rispondere a tali bisogni. È questo che guida le loro attività, e questo è il criterio del loro successo o del loro fallimento. L’autista di autobus, invece, ha il compito di guidare l’autobus dal punto A al punto B, senza interessarsi dei bisogni dei passeggeri, l’impiegato di banca ha il compito di maneggiare il denaro in modo efficiente, senza preoccuparsi del benessere del cliente, e il filosofo ha il compito di indagare le questioni filosofiche.

È ovvio che chi si occupa di pratica filosofica “aiuta” le persone nel senso generale del termine; si trova nello stesso gruppo degli autisti, degli impiegati e dei romanzieri, ma questo non è sufficiente per farne un professionista che si occupa in primo luogo di aiutare gli altri. In quanto filosofo, il suo compito principale, come quello di tutti i filosofi, è quello di esplorare le questioni fondamentali dell’esistenza. Alcune persone ne trarranno beneficio, ma questo non lo trasforma in un professionista dell’aiuto.

La Philosophical Companionship

Imitare la psicologia e concentrarsi sul Counseling per assistere persone che cercano aiuto, ritengo sia stato un errore dei pionieri della pratica filosofica. Il Counseling, che sia filosofico oppure no, è un’attività importante, ma non è lì che la filosofia può portare il suo contributo più potente. Aiutare le persone a superare i loro problemi personali è una nobile missione, ma non è il compito principale della filosofia.

La filosofia, per sua stessa natura, cerca la verità, la saggezza, la comprensione, il significato. Ci sono milioni di persone che cercano le stesse cose, e spesso si rivolgono ai guru, alle religioni indiane, alle sette *New Age*. Perché non si rivolgono ai filosofi? I filosofi sono in grado di offrire, invece di dogmi, un percorso aperto che si addentra nelle profondità dell’esistenza umana.

Platone, gli Stoici, Spinoza, Rousseau, Nietzsche e molti altri credevano che la filosofia in quanto tale fosse in grado di trasformare la nostra vita rendendola più profonda e più completa, e io suggerisco che la pratica filosofica dovrebbe proseguire questa tradizione.

Questa è la visione che ispira il *team* di *Agora* e il nostro nuovo progetto di *Philosophical Companionship*. *Agora* è un portale per coloro che si occupano di pratica filosofica. È diretto da Carmen Zavala e da me, e si dedica alla creazione di un dialogo internazionale tra le persone che si occupano di pratica filosofica. Noi riteniamo che



questo nuovo *format* di *Philosophical Companionship* possa rappresentare un passo importante per lo sviluppo del nostro settore.

Una *Philosophical Companionship* è un gruppo di persone che si incontrano sul web per riflettere filosoficamente, di solito una volta alla settimana. Tre caratteristiche, in particolare, definiscono tale riflessione filosofica contemplativa (*Philosophical Contemplation*):

1. i “compagni” contemplanò un’idea filosofica o un testo filosofico a partire dalla loro profondità interiore, non a partire dalle loro opinioni, e senza adoperare i loro schemi automatici di pensiero;

2. i “compagni” pensano e parlano in “compagnia”: come dei musicisti jazz che vibrano sulla stessa frequenza mentale creando un brano musicale assieme, i compagni sviluppano insieme una comprensione filosofica; invece di pensare *riguardo* alle idee degli altri, invece di giudicare e valutare, essi pensano *insieme* tra loro. Metaforicamente, essi stanno fianco a fianco, invece di guardarsi di fronte esprimendo le proprie opinioni personali;

3. “i compagni” sono anche in compagnia del testo filosofico o dell’idea filosofica, essi vibrano sulla stessa frequenza mentale del testo o dell’idea, invece semplicemente di essere d’accordo o di essere contrari.

Durante il processo di cui la riflessione consiste, i compagni abbandonano i loro schemi mentali usuali, i loro atteggiamenti automatici e attivano la loro profondità interiore. Questo è quindi lo scopo della *Philosophical Contemplation*: la coltivazione della profondità interiore, della dimensione interiore del nostro essere. Questo tipo di filosofare è significativo non per ciò che produce (ad esempio una conclusione, una soluzione, una teoria) ma a causa del processo stesso. Il processo della riflessione filosofica contemplativa ha la forza necessaria per influenzarci profondamente.

Dopo alcuni mesi di sperimentazione e sviluppo, ritengo che la nostra *Philosophical Companionship* possa già vantarsi di funzionare bene. Senza dubbio siamo soltanto all’inizio di un lungo percorso che sarà affascinante e arricchente, e spero che altri vorranno unirsi a noi per sviluppare il formato della compagnia filosofica in modi diversi e in altre direzioni. Ritengo che questo renderebbe la pratica filosofica assai significativa per molte persone in tutto il mondo.

Alla prima *Philosophical Companionship* organizzata in Italia da Ran Lahav e coordinata da Stefano Zampieri hanno partecipato: Maddalena Bisollo, Stefania Giordano, Giancarlo Marinelli, Andrea Modesto, Luca Nave, Elisabetta Zamarchi.



2.

L'Educazione e la Filosofia Esperienziale Applicata come ricerca dell'originario.

Da Maria Zambrano a Kitaro Nishida¹

Josè Barrientos Rastrojo

Traduzione di Juan Dario Bonetti

Riassunto

Questa relazione rifletterà, brevemente, sugli item di base di una educazione esperienziale, che potrebbe essere ascritta anche a una Filosofia Applicata Esperienziale.

1)

La Filosofia Applicata o Educazione Esperienziale si definisce nel seguente nodo: “processo (o viaggio) di generazione e monitoraggio di esperienze (dirette o indirette), messe a punto dall'orientatore/docente e realizzate dal consultante, in cui vengono promosse attitudini affinché le esperienze (i vissuti) acquisiscano carattere esperienziale e con ciò possano facilitare inserimenti ontologici in se stesso e nella realtà. Tali circostanze genereranno soggetti più trasparenti (affinché le profondità basiche originarie si manifestino per mezzo proprio), più maturi (con la conseguente dissoluzione di molti conflitti) e più autentici (provocando una maggiore vicinanza a quelle profondità incorruttibili). Questo processo si servirà di gnoseologie anagogiche e della sottigliezza, che si aggogheranno alle disposizioni sopra indicate”.²

2)

Di fronte ad approcci che cercano la risoluzione di conflitti, come la Mediazione, la Filosofia Applicata Esperienziale (FAE) o l'Educazione Esperienziale (EEsp) persegue la trasformazione del soggetto o l'acquisizione di una nuova identità che sostenga tutte le sue dimensioni. Questa radicale metamorfosi comporta che le sue dimensioni volitive, cognitive o affettive mutino, come dire che le sue azioni, decisioni, affetti, aderenze, idee e desideri saranno nuovi, e in seguito rimarranno insediati in una nuova forma d'essere.



3)

La rivoluzione della FAE si fonda sul suo strumento di base: l'esperienza, e nel suo prodotto, il sapere dell'esperienza.

L'esperienza si fonda su azioni deliberate o non intenzionali, però sempre ricevute, di un soggetto che distilla una verità o evidenza, se usiamo la terminologia di Maria Zambrano, di tale potenza che rompe le molle esistenziali primarie. Questo è dovuto al fatto che la realtà si impone all'individuo con tale forza da scardinarne l'esistenza, le proprie credenze e le convinzioni sulle quali ha edificato la sua vita. Di fronte a questa mancanza di appigli, ciò che è stato perisce per far emergere un nuovo volto e un nuovo essere. Si conferma così la sentenza di Nishida: "Con il passare del tempo, sono arrivato a comprendere che l'esperienza esiste non perché vi sia un individuo, ma piuttosto che un individuo esiste perché esiste un'esperienza" (1995, p. 34).

Il sapere dell'esperienza si deposita durante la nascita del primo figlio (il superamento delle difficoltà e il compiacersi dei successi di questa tappa contrassegnano il contenuto dell'espressione "essere madre")³, nel momento del fallimento della relazione coniugale con cui abbiamo trascorso le ultime decadi della nostra vita (si impara la fugacità della vita e delle sue gioie), o nell'istante in cui la vita colpisce senza misericordia e ingiustamente, come successe a Giobbe nel testo biblico.

Senza dubbio, questo sapere può essere incentivato durante la consulenza, o durante l'insegnamento libero ed informale. Incominciamo con un esempio eloquente di Walter Benjamin.

Nei nostri libri di racconti vi è la favola dell'anziano che, ormai sul punto di morte, fa sapere ai suoi figli che nella sua vigna c'è un tesoro nascosto. Devono soltanto scavare. Così quelli scavano, ma del tesoro nemmeno l'ombra. Ma, arrivato l'autunno, la vigna produce come nessun'altra in tutta la regione. Allora si rendono conto che il padre aveva lasciato loro come regalo un'esperienza: la fortuna non è nell'oro bensì nella laboriosità (Benjamin 1973, p. 167).

Le esperienze possono generarsi durante le consulenze con delle attività come quelle precedentemente menzionate⁴ e per mezzo di domande che non cercano una risposta, ma una mutazione nodale all'interno del consultante. Un giorno, una consultante mi contattò telefonicamente per richiedere una consulenza. Si lamentava di uscire con un uomo "che non era adatto a lei". Dopo i primi colloqui, azzardai una di quelle domande tipiche: "quali caratteristiche di quell'uomo ti attraggono?". In un primo momento, la consultante credette di aver capito male: si aspettava di dover affrontare la questione in maniera inversa, relativa al "perché non lo abbandonava?". Riproposi la mia do-



manda. Trascorsi alcuni secondi di perplessità, incominciò a balbettare delle risposte insicure, però ad ogni passo lo rinnegava con sempre maggior foga. Al quinto tentativo, la fermai e la invitai a riflettere sull'argomento fino alla prossima seduta. Questa fu l'ultima: la domanda aveva cambiato qualcosa in lei, non solo le aveva fatto vedere la realtà "in un'altra forma", ma perfino essere un'altra persona. Un analogo caso capitò a un collega con una consultante che non riusciva a sganciarsi emozionalmente dal suo ex-compagno: continuava ad essere emotivamente dipendente dai suoi gusti, desideri, voleri, e questo la tormentava. Durante una seduta, il mio collega notò che lei ancora portava la fede matrimoniale nonostante fossero trascorsi mesi dal divorzio. Le chiese allora che venissero eseguite le seguenti azioni: lei se la sarebbe tolta e lui l'avrebbe custodita fino alla seduta successiva. Questo fu l'inizio della dissoluzione della dipendenza affettiva al problema.

4)

Esistono esperienze dirette e indirette. Sono le forme di apprendimento di epoche passate: il vecchio o il soldato che ritornavano dal campo di battaglia o il viaggiatore che, tornato dalla sua odissea, si riuniva nel proprio villaggio e raccontava quel che gli era capitato. Si concentrava soprattutto sulle sue azioni valorose di fronte al pericolo, sulla sua intelligenza per risolvere un enigma, sulla sua forza per non essere sconfitto dal mostro o sulla calma imperturbabile assunta quando tutto il mondo fuggiva impaurito. In tal modo colui che ascolta apprendeva le seguenti virtù: valore, intelligenza, forza e tranquillità d'animo. Questo apprendimento non era teorico ma era basato sulla riproduzione al proprio interno dell'esperienza del narratore, si riviveva l'esperienza e, con ciò, si riattivavano quegli slanci pieni di buoni propositi che si incontrano nel corso della propria vita. Huainanzi spiega la dinamica interna di queste notti di magia e di apprendimento vitale nei termini seguenti: "Quando l'accordatore del Laùd tende la corda gong (di uno strumento), la stessa corda (in un altro strumento) risponde per risonanza [...]. È il fenomeno dell'armonia mutua tra due note simili" (Huainanzi citato in Cheng, 2002, p. 216). Il giovane che ascolta con entusiasmo vorrà ripetere l'impresa e acquisire le stesse virtù dell'eroe.

Questi schemi si attualizzano quando un allievo o un consultante leggono un libro che cambia loro la vita o quando assistono alla conferenza o alla lezione di un professore che genera parole con un peso specifico, "parole dicenti", secondo la terminologia gadameriana (Gadamer 2009, pp. 15-48). Queste parole permettono all'allievo e al conferenziere di mettersi in contatto con una verità che fa vibrare le fondamenta



dell'esistenza. Allora, l'allievo desidererà essere "come il suo professore", ma la realtà è molto più profonda: il maestro non è il fine bensì solo un mezzo per connetterlo con una entità più originaria e importante, quella che sedusse il proprio maestro. Insomma, la grandezza del professore è più modesta di quanto creda l'allievo: così, come quella dello scultore, risiede nel diventare trasparente affinché emerga la verità dell'opera d'arte.

L'arte usa l'artista per mostrarsi agli altri e nello stesso modo fa la verità col maestro. Diventa superbo, cieco e soprattutto inappropriato quello scrittore che si crede padrone della sua opera, piuttosto l'opera è padrona dell'autore; questo dovrebbe essere grato che la forza originaria lo abbia scelto come tramite verso il mondo.

5)

Il maestro e il filosofo pratico incoraggiano il cammino per mezzo delle esperienze, tuttavia, soltanto il consultante o l'allievo possono percorrerlo: "a nessuno si può risparmiare l'esperienza se vogliamo che impari da essa" (Gadamer 1997, p. 432).

Nonostante quello che abbiamo appena detto, è possibile stimolare (nella consulenza e in classe) certe attitudini affinché la circostanza vissuta sveli la sua verità o affinché l'allievo trapassi d'un salto dagli echi della verità insiti nella parola del maestro alla realtà originaria dalla quale proviene, dai tratti di Munch in *Tramonto d'estate*, al vuoto o all'anima ricercata in uno sguardo di fanciulla, che ci trafugge mentre stiamo davanti ai suoi occhi. Queste attitudini o disposizioni sono molteplici, però per il momento abbiamo scoperto quel che segue.

6)

Per un verso, sono necessari *valore e coraggio* senza temerarietà per passare attraverso i pericoli da affrontare durante l'esperienza. Esperienza deriva dalla radice "*per*", imparentata con "pericolo" (Ortega 1994, p. 175). Il pericolo si presenta perché l'esperienza esige di essere disposti a perdere ciò che si ha di più caro: il proprio io. Ciò nonostante, è necessario perdersi per rincontrarsi. In questo senso, è rivelatrice la metafora del ricercatore esperienziale come sommozzatore descritta dalla Zambrano: "Un sommozzatore che scende nel fondo dei mari per riapparire, dopo, con le braccia colme di un qualcosa, strappato con chissà quali indescrivibili fatiche, e lo dona senza rendersi conto di quanto gli sia costato né di che cosa stia regalando" (2007, p. 107).

La condizione di viaggiatore, propria di chi ricerca esperienze, esorta al coraggio per uscire dalle zone di "*comfort*". In tedesco esperienza si traduce come "*Er-Fahren*" (che,



invero, significa anche “sapere”), e “*Fahren*” che significa viaggiare (Ortega 1994, p. 174). Realizzare un’esperienza è disporsi di fronte a un mare tempestoso che promette avventure. Precisamente, sono le avventure, e non il destino, l’obiettivo della traversata esperienziale, che così bene seppe veder *Kavafis* nel famoso verso del suo poema *Viaggio ad Itaca*: “Quando intraprendi il tuo viaggio a Itaca / chiedi che il cammino sia lungo, / pieno di avventure, pieno di esperienze”.

Si tenga presente che queste avventure sono molto distanti dalla sicurezza di quelle, cosiddette, esperienze di un parco tematico o di un prodotto neoliberale che “gode di tutte le misure di sicurezza”. L’avventura esperienziale non è una liberazione di adrenalina fugace e priva di conseguenze: “*per*” si connette, anche, con “*portus*”, ovvero con le *porte* che non permettono di fare un passo indietro (non dimentichiamolo, l’esperienza genera un nuovo individuo).

7)

Altra disposizione fondamentale della persona, oltre all’esperienza, è la pazienza. La sua etimologia unisce due concetti, *pace* (*pax*) e *scienza* (*scientia*). Godere della maestosità del sapere dell’esperienza richiede una calma sapiente, piena di cautela e prudente. Questa calma non è sinonimo di noia, piuttosto è un mantenersi in attesa del disvelamento della verità. Si deve imparare a sperare e ad ascoltare il silenzio.

Altro *item*: bisogna aiutare l’allievo e il consultante affinché imparino a “dare tempo al tempo”, ad accettare che ogni lettura, ogni scultura, ogni monumento, ogni circostanza, ogni persona possiede un tempo suo proprio da rispettare, e non imporre il proprio. Dare tempo a una circostanza (concederle la possibilità di rivelare il suo mistero dalla temporalità a essa stessa inerente) implica legittimare il modo in cui fiorisce su quel che desideriamo imporle.

Inoltre, è necessario insegnare che l’oggetto (o soggetto) ha modi particolari di manifestarsi e che solo da questi germoglia l’autentico significato dell’essere della persona o dell’oggetto significativo. In questo senso, Heidegger ha descritto due diversi modi di vedere gli scarponi del contadino. Nel contesto contadinesco, pragmaticamente, non hanno un particolare significato: gli scarponi sono ciò di cui si ha necessità per il lavoro. Paradossalmente, questa esigenza dilapida la possibilità che lo scarpone mostri il suo senso autentico: nel contesto del lavoro nei campi, essi “sono tanto più ciò che sono quanto meno il contadino, lavorando, pensa agli scarponi, o li vede, o li sente”. (Heidegger 2001, p. 23). Per il *contadino* il significato degli scarponi dipende dalla funzione che essi svolgono. Dalla parte opposta, si incontra lo sguardo del pittore, Van



Gogh, che diventa trasparente e presta le sue mani e il suo genio a questi oggetti affinché parlino di per se stessi nel quadro. La pazienza dell'artista lo porta a contemplarli e, soprattutto, a rispettarli, fino a che egli stesso diventa "stivali" e questi parlano per mezzo suo, con il proprio tempo, spazio ed essere.

8)

L'*umiltà* nell'Educazione e nella Filosofia Applicata Esperienziale implica sia la conoscenza dei propri limiti, sia il situarsi nel punto più basso affinché, da questa posizione, si accetti di continuare ad apprendere. Rispetto a chi è umile, il superbo e il dittatore si posizionano nel luogo della verità che considerano superiore o unica rispetto al resto, e che saranno false verità. Questo li rende incapaci di continuare a imparare.

Pertanto, sebbene chi viva delle esperienze raggiunga livelli sperimentali superiori, lo stesso dovrebbe sempre essere disposto all'ascolto degli altri, posto che è lì che risiede il principio per continuare ad apprendere e camminare.

Nella storia del pensiero la fragilità inerente all'*umiltà* è connessa alla scoperta di grandi tesi esperienziali. Si pensi ai momenti di sconforto di Quevedo nella torre di "Juan Abad", alla reclusione volontaria di Cartesio quando scrive il *Discorso sul metodo*, all'esilio di Macchiavelli a San Casciano Val di Pesa, alla casa di Zambrano nel "Jura" francese, dove redige i suoi *Chiari del bosco*, o agli scritti di Heidegger nella Foresta Nera.

L'*umiltà* si accoppia con l'*accettazione*. Non è infrequente che le circostanze complicate della vita conducano alla negazione e alla fuga. Benché queste ultime costituiscano percorsi validi quando non si è in grado di sopportare il peso della verità (meglio la fuga in vita che un confronto che comporti un suicidio), hanno conseguenze nefaste in relazione all'apprendimento esperienziale: si ostacola l'accesso alla citata esperienza. L'*accettazione* permette di fare proprie le già citate debolezze personali, ma offre pure una serenità d'animo sufficiente affinché la realtà dolorosa non comporti la perdita del proprio essere: riguarda, per esempio, il padre che impara a guardare con forza d'animo encomiabile la perdita di un figlio o del reo ingiustamente castigato, che guarda con compassione i suoi boia. L'*accettazione* e l'*umiltà* hanno pericolosi antagonisti: l'apatia, la noia o il tedio. Questi non si interrogano sulla insondabilità del reale ma piuttosto rimangono in una superficie, che diventa insopportabile per la mancanza d'avventura. Zambrano incita ad inabissarsi nel reale, mentre Dewey esorta al recupero di uno sguardo artistico sulla realtà, perché "rompe il guscio che occulta l'espressività delle cose sperimentate; ci scuote dalla routinaria pigrizia e ci permette di dimenticare noi stessi per rincontrarci nel diletto del mondo sperimentato nelle sue tante qualità e forme"(Dewey



2008, p. 118). Come il bambino, bisogna mantenere uno sguardo nietzscheano che si apra con fascinazione davanti all'imprevisto per reclamargli i suoi segreti.

9)

Un'ultima attitudine opportuna per distillare le evidenze esperienziali è l'equilibrio. L'alterazione implica essere in altro e non "immedesimato in sé", ovvero, in "se stessi" (Ortega 1994b, pp. 299-301). Secondo Ortega, solo stando in se stessi è possibile riflettere, sarebbe a dire, ripiegarsi su di sé e pensare.

Senza sostare in se stessi è complicato intraprendere il cammino esperienziale (si noti che dal fatto che sia necessario essere in se stessi per intraprendere il cammino non si deve concludere che il punto d'arrivo sia quello stesso io narcisista). Pertanto, per prima cosa bisogna recuperare se stessi per cominciare a vedere.

10)

Queste disposizioni facilitano le esperienze. Il loro accumulo distilla in chi le possiede un'acuta maniera di vedere: la sottigliezza. Questa rende capaci di entrare in contatto con realtà che un comune mortale non è capace di apprezzare: in molti si sono convertiti in turisti e hanno dimenticato la visione profonda del nativo.

Una moltitudine di visitatori accompagnati attraverso una galleria d'arte da una guida, con l'attenzione sollecitata da una parte all'altra, non percepiscono, bensì solo per accidente si interessano a osservare un quadro con la dovuta intensità. Per percepire, un contemplatore deve creare la sua personale esperienza. E questa creazione deve includere "relazioni comparabili a quelle sentite dal creatore" (Dewey 2008, p. 62). Per imparare a guardare è necessario "concentrare lo sguardo" (Esquirol 2009) e percorrere l'opera d'arte con sufficiente parsimonia affinché questa si imponga a noi.

Il turista frettoloso, che ormai non ha una visione estetica di Santa Sofia o della cattedrale di Rouen, è uguale all'automobilista che a cento chilometri all'ora non vede il paesaggio che scorre via. Bisogna camminare intorno, dentro e fuori, e con visite ripetute, permettere che la struttura del reale si presenti gradualmente sotto varie angolazioni e in connessione con stati d'animo mutevoli (Dewey 2008, 248).

11)

Come nel caso del saggio, la persona che impari esperienzialmente scopre che i problemi quotidiani sono una disfunzione dovuta al suo allontanamento dall'apprendimento del sapere che fornisce l'esperienza. In questo modo, questi problemi non si risolvono, ma



piuttosto si dissolvono. Per quello, la Filosofia Applicata Esperienziale più che risolvere le particolari tensioni quotidiane, pretende di aiutare nel recupero di se stesso. Questo riscatto darà origine, come segnalavamo all'inizio, a soggetti più trasparenti (affinché le profondità basiche originarie si manifestino per mezzo proprio), più maturi (con la conseguente dissoluzione di molti conflitti), e più autentici (provocando una maggiore vicinanza a quelle profondità incorruttibili).

Insomma, il compito del filosofo e dell'educatore esperienziale si traduce in un processo di avvicinamento verso l'autentico provocato da una sorta di seduzione delle profondità basiche incorruttibili originarie. A questo punto, è comprensibile la definizione zambraliana della nostra area disciplinare: "filosofare è decifrare il sentire originario".

Note

1) Questo articolo è stato realizzato sotto l'egida del gruppo di ricerca *Esperienzialidad* (referencia hum 968), diretto dal professor José Barrientos, e all'interno del Progetto di Ricerca *Ciencia, tecnología y sociedad: Problemas políticos y éticos de la computación en nube como nuevo paradigma sociotecnico* (referencia FF12013-46908-R) diretto dal professore Javier Bustamante Donas dell'Università Complutense di Madrid.

2) Questa definizione è una versione migliorata di quella esposta nel nostro capitolo "Introduzione alla Filosofia Applicata" all'interno dell'opera elaborata con José M. Carvalho e Lucio Päckter (Barriento-Päckter-Carvalho, 2014, p. 43).

3) Come dimostra la testimonianza di una donna diventata madre per la prima volta: "Il 6 di gennaio Alicia ha compiuto un mese. È bellissima, ma, certo, che cosa volete che vi dica una madre?. In questo mese, ho imparato tante cose, alcune brutte e altre meravigliose: ho scoperto che si può sopravvivere con poche ore di sonno e che, quando il sonno si fa sentire, la sensibilità verso i rumori scompare. Ormai non ascolto né il russare, né i rumori, né i fruscii della casa; vengo meno dalla stanchezza. Fortuna che quando Alicia piange, la sento. È vero che non c'è amore più grande di quello che senti per tua figlia. è un amore che proviene dall'anima, dal cuore, che ti riempie, ti invade ogni senso. Qualcosa d'immenso. La preoccupazione è direttamente proporzionale a questo amore. La guardi ogni secondo. Ti agiti per qualsiasi sospiro, quando starnutisce o tossisce. E quando è malatuccia, ti manca il respiro. Si stringe l'anima e lo stomaco dalla paura che le possa succedere qualcosa. *Ed è allora che capiamo i nostri genitori. Allora capiamo le loro paure, le loro regole, le loro preoccupazioni e le loro decisioni.* Meglio tardi che mai. [...]. E quello che più sorprende è vederla crescere, vedere come cambia fisicamente, come impara le cose, essere testimone di quei meravigliosi cambiamenti e di come ci sono cose che si trasmettono attraverso i geni. Quest'ultima cosa è la più curiosa: scoprire cose tue o di suo padre in lei" (ingresso in *Facebook* di una neo-mamma il 06/01/2016).

4) Si possono trovare esempi di esercizi esperienziali nell'epilogo della tesi di dottorato che abbiamo pubblicato alcuni anni fa. Cfr Barriento Rastrojo (2010).



Bibliografia

- Barriento Rastrojo J., *Vectores zambranianos para una teoría de la Filosofía Aplicada a la persona*, Universidad de Sevilla 2010. Disponibile online in <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/1010/vectores-zambranianos-para-una-teoria-de-la-filosofia-aplicada-la-persona/>. (ultimo accesso, 14 gennaio 2016)
- Benjamin W., *Experiencias y pobreza en Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid 1973
- Cheng A., *Historia del pensamiento chino*, Bellaterra, Barcelona 2002
- Dewey J., *Arte como experiencia*, Barcelona, Paidòs 2008
- Esquirol J.M., *El respeto a la mirada atenta*, Gedisa, Barcelona 2009
- Gadamer H.G., *Verdad y metodo*, Sigueme, Salamanca 1977
- Id., *Arte y Verdad de la palabra*, Paidòs, Barcelona 2009
- Nishida K., *Indagaciòn del bien*, Gedisa, Barcelona 1995
- Ortega y Gasset J., *La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva*, en *Obras completas VIII*, Alianza, Madrid 1994
- Id., *Ensimismamiento y alteraciòn*, en *Obras completas V*, Alianza, Madrid 1994
- Zambrano M., *Filosofia y educaciòn*, Agorà, Malaga 2007
- Zubiri, X. *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984



3.

Il dialogo inter-personale

Lydia Amir

Traduzione di Gianluigi Gugliermetto

Riassunto

L'ironia auto-referenziale mette in atto una comunicazione interpersonale. Questa forma di comunicazione è particolarmente adatta allo sviluppo di un dialogo interno che conduce alla conoscenza di sé, alla deliberazione e al cambiamento interiore, ma aiuta anche a vivere nei conflitti irrisolti o a risolvere i conflitti su un piano di comprensione più alto. La divisione interiore che viene messa in atto dall'auto-ironia è una relazione dialogica che può essere opportunamente descritta come una "aggressione compassionevole" (*compassionate aggression*) la quale, riducendo immediatamente le tensioni tra le diverse parti di sé, può produrre un cambiamento interiore. Questa aggressione compassionevole è necessaria per ottenere quel minimo di auto-accettazione che è un requisito dell'auto-trasformazione e del cambiamento. Il cambiamento interiore, a sua volta, è necessario per raggiungere la pienezza dell'auto-accettazione, che è alla radice di molti altri benefici etici ed epistemologici.

L'ironia auto-referenziale mette in atto una comunicazione interpersonale che è particolarmente adatta all'educazione filosofica di se stessi, che si trova al cuore della pratica della filosofia¹. Questo tipo di ironia crea una divisione interna tra almeno due parti di sé, le quali intrattengono "relazioni scherzose" tra di loro. Quest'ultima espressione è stata coniata dall'antropologo Radcliffe-Brown per denotare le relazioni che esistono tra i membri della stessa famiglia i cui ruoli possono comportare un conflitto. Lo scopo della comunicazione che avviene per mezzo di tali "relazioni scherzose" è fornire uno sfogo all'aggressività (*aggression*) insita in tali relazioni (Radcliffe-Brown 1968). Io suggerisco, analogamente, che una persona che prende la filosofia sul serio deve necessariamente intrattenere relazioni conflittuali all'interno di se stessa, poiché tale persona è impegnata in un processo auto-educativo che dura tutta la vita e il cui scopo è quello di formare un carattere stabile e adatto alla vita filosofica. Tale carattere,



tuttavia, è quasi sempre in contrasto con i valori sociali, e quindi con quella parte di sé che è stata socializzata. La nostra proto-filosofia, dunque, è necessariamente divisa tra una parte di sé migliore (più filosofica, più razionale, più oggettiva, più etica, più coerente, più matura e più sobria) e una parte che è più lenta o che si trova in maggiori difficoltà, e che resiste al cambiamento (questa è la parte più sociale, più emotiva, più concentrata su di sé, più erratica e più immatura). La divisione tra la parte “migliore” e quella “peggiore” dell’individuo che l’ironia mette in atto può richiamare alla mente la divisione tradizionale tra l’ideale e la realtà, ma con una importante differenza: la divisione tradizionale non ha la forza di ridurre lo scarto tra ideale e reale e, per questo motivo, si produce come doloroso risultato una sottolineatura dello scarto associata al senso di impotenza. La divisione interna che l’ironia mette in atto, invece, è una relazione dialogica che può essere opportunamente descritta come “aggressione compassionevole”, la quale, riducendo immediatamente le tensioni tra le diverse parti di sé, può produrre un cambiamento interiore. L’aggressione compassionevole è necessaria per ottenere quel minimo di auto-accettazione che è un requisito dell’auto-trasformazione e del cambiamento. Il cambiamento interiore, a sua volta, è necessario per raggiungere la pienezza dell’auto-accettazione, che è alla radice di molti altri benefici etici ed epistemologici.

La contraddizione tra “compassione” e “aggressione”, tra l’elemento unitivo e l’elemento disgiuntivo, ovvero sia tra la vicinanza e la distanza, non è che una delle contraddizioni che formano il concetto stesso di ironia. Quest’ultima, infatti, tiene insieme idee o emozioni distanti tra loro e intrattiene con la verità una relazione ambigua. La contraddizione che fa parte dell’ironia rispecchia i punti di vista contraddittori che concorrono a costituire l’ambivalenza della nostra psiche e di cui tutti facciamo esperienza, ma rispecchia anche la posizione ambigua della verità che rimane sospesa tra le illusioni a cui siamo tenacemente attaccati e le prospettive estreme più sproporzionate.

Abbiamo bisogno di uno strumento concettuale che sostenga le contraddizioni che costituiscono la nostra esperienza di noi stessi, degli altri e del mondo in generale. Paradossalmente, se non facciamo uso di questo strumento non siamo in grado di riconoscere fino in fondo la realtà di tali contraddizioni. Allo stesso modo, abbiamo bisogno di uno strumento per maneggiare sia la ragione sia le emozioni, e finché non l’abbiamo in mano non possiamo veramente comprendere il punto di vista personale incarnato dalle emozioni, né il punto di vista più oggettivo rappresentato dalla ragione, e mai e poi mai il loro insieme. Abbiamo bisogno, infine, di uno strumento per maneggiare la sofferenza, il senso tragico della vita, senza perdere il gusto per la vita che ci permette di sopravvivere. La risata auto-referenziale, cioè l’ironia, è tale strumento.



Inoltre, di solito nella nostra esperienza la contraddizione è conflittuale, e il conflitto è violento, frustrante e infruttuoso. Il conflitto come esperienza enormemente frustrante di impotenza è qualcosa che evitiamo a ogni costo. A differenza dei conflitti esterni, che a volte possono risolversi con l'esercizio puro del potere, i conflitti interiori non possono essere "risolti" senza una perdita. Il bullismo interno, cioè l'oppressione di una parte di sé per mezzo della pura volontà, può funzionare in casi isolati, ma non si rivela mai produttivo quando si intende promuovere un cambiamento.

Se noi fossimo completamente razionali, non avremmo bisogno di ironia. Se fossimo capaci di cambiamenti radicali e istantanei, non ne avremmo la necessità. Se vivessimo senza conflitti con gli altri, senza avere bisogno degli altri e, allo stesso tempo, bisogno di indipendenza, non adopereremmo l'ironia. Invece, poiché siamo fatti di contraddizioni conflittuali, l'ironia è uno strumento di sopravvivenza per la nostra specie. Questa consapevolezza risiede alla base della caratterizzazione scorretta, e tuttavia pregnante, dell'essere umano come unico animale che ride: *homo ridens*².

Tuttavia, l'ironia nella sua forma auto-referenziale, che è la forma più potente di auto-educazione, è merce rara. Ciò fu notato già da Democrito, il "filosofo ironico" del V secolo a.C., il quale indicò nella mancanza di auto-consapevolezza del ridicolo la sua ragione principale per ridere dell'umanità: "Voi non ridete della vostra stupidità, ma di quella degli altri" (Ippocrate 1991, Lettera 17). A partire dall'ammonizione di Democrito, ci si aspetta che i suoi seguaci sappiano ridere di sé (Amir 2013). Questa è anche una caratteristica del più emblematico tra gli insegnanti di filosofia, cioè Socrate (Halliwell 2008, pp. 291-2).

La relativa assenza sociale di riso auto-referenziale va di pari passo con il suo essere costitutivo della coscienza filosofica, come sostiene Avital Ronell (2009) seguendo Charles Baudelaire (1968).

Quindi il riso auto-referenziale mette in atto una comunicazione intrapersonale che pone una parte dell'individuo contro un'altra, come l'attore e la sua spalla che insieme costituiscono la coppia comica (Beltrametti 2000), come l'*eiron* e l'*azalon* della commedia greca che Aristotele descrive nell'*Etica Nicomachea*. Ma chi ride di chi, all'interno dell'individuo? Secondo Schopenhauer, si tratta dell'irrazionale che finalmente ha l'opportunità di prevalere sulla ragione. Secondo altri pensatori, è la ragione che ride delle altre parti di noi stessi. In ogni caso, il riso è impossibile a meno che esso stesso si ritenga superiore rispetto a un'altra parte: c'è una parte dell'individuo che deve assicurarsi un punto fermo, un pensiero con cui schierarsi, una visione relativamente sicura a partire dalla quale le prospettive delle altre parti appaiano erronee, inadeguate o immature.



Le teorie filosofiche possono fornire facilmente gli ideali che possono essere adoperati come punti fermi a partire dai quali si può esaminare se stessi ironicamente. Ma perché il riso auto-referenziale sia effettivo come agente di cambiamento, bisogna schierarsi in successione con le varie parti di sé in conflitto³. Questo, anzi, esemplifica la capacità dell'ironia di unificare e distanziare, che apparentemente è paradossale. Non è forse vero che l'ironia è stata elogiata come la distanza minore possibile tra due esseri umani, mentre il ridicolo è stato giustamente definito come un metodo di assassinio? Talvolta si suggerisce che la soluzione di questo paradosso risiede nella forma di ironia che si adotta. È vero infatti che la formula del successo per l'ironia cambia a seconda della proporzione di compassione o di aggressività: quando la quantità di compassione è minima, si produce distanza, mentre quando è minima la quantità di aggressività si produce vicinanza.

Per mezzo di relazioni interiori ironiche, è possibile assicurare la cooperazione tra diverse fazioni di sé, sempre che ci si affidi consapevolmente, con l'intenzione di integrare la propria personalità, a processi interni di conoscenza reciproca, di riconoscimento e, infine, di vicinanza. Un umore ironico promuove la consapevolezza dei conflitti, facilita le deliberazioni e, più avanti, aiuta a vivere con i conflitti irrisolti, oppure risolve i conflitti su un piano di comprensione più alto. Ciò, a sua volta, è indispensabile per avvicinarsi a importanti obiettivi filosofici, tra cui la conoscenza di sé, la verità, la razionalità e la virtù e, più avanti, la gioia, la pace e la felicità⁴.

Note

- 1) Per un approfondimento di queste nozioni cfr. Amir 2012, e Amir 2014a .
- 2) Per la tradizione filosofica dell'*homo ridens* cfr. Amir 2013.
- 3) Per l'ironia come agente di cambiamento cfr. Amir 2015 a.
- 4) Per un'esposizione più completa della mia tesi cfr. Amir 2014 e Amir 2015b.



Bibliografia

- Amir L. B., “The Tragic Sense of the Good Life”, in *Socratic Handbook: Methods and Manuals for Applied Ethics and Philosophical Practice*, M. Weiss, Münster, 2015a
- Id., “A Contemporary Philosophy of Vulnerability, Fallibility, and Finitude”, in Fatic A., Amir L., *Practicing Philosophy*, Newcastle Upon Tyne, Cambridge Scholars Press 2015b
- Id., “*The Sense of Proportion*”, in *Journal of Humanities Therapy*, n. 6/1, 2015c
- Id., *Humor and the Good Life in Modern Philosophy*, State University of New York Press, Albany, NY, 2015d
- Id., “Homo Risibilis”, in *Philosophical Practice*, n. 9, pp. 1487-1497, 2014a
- Id., “Philosophy’s Attitude towards the Comic. A Reevaluation”, in *The European Journal of Humor Research*, n.1, 2013
- Baudelaire, C., “De l’essence du rire, et généralement du comique dans les arts plastiques”, in *Oeuvres Complètes*, Seuil, Paris, 1968
- Beltrametti A., “Le couple comique: des origines mytiques aux dérives philosophiques”, in *Le Rire des Grecs: Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, M.-L. Desclos (ed.) Jérôme Millon, Grenoble, 2000
- Halliwell, S. *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge University Press, New York, NY, 2008
- Ippocrate, *Sul riso e la follia*, Sellerio, Palermo, 1991
- Radcliffe-Brown A. R., *Struttura e funzione della società primitiva*, Jaca Book, Milano, 1968
- Ronell A., *Stupidity*, UTET, Torino, 2009



4.

È l'intenzione che conta, ovvero: la pratica filosofica come ricerca sapienziale partecipativa

Michael Noah Weiss

Traduzione di Gianluigi Gugliermetto

Riassunto

Questo articolo si interroga, fondamentalmente, su che cosa distingue la pratica filosofica dalla psicoterapia, dalla psicologia, e anche dalla pedagogia. Tale questione è stata discussa per molti anni dalla comunità internazionale delle persone impegnate nella pratica filosofica, ma le risposte finora ottenute sono state piuttosto insoddisfacenti. Analizzando la metodologia filosofica della maieutica – definita da Socrate “ostetricia dell’anima” – questo articolo suggerisce che la differenza principale tra la pratica filosofica e le altre discipline orientate alla pratica si può trovare nelle intenzioni iniziali che stanno dietro a ciascuna di queste discipline. Da un punto di vista storico, la filosofia, in primo luogo, non ha mai inteso sanare, curare o educare quanto piuttosto investigare. Anche se la pratica filosofica può avere effetti curativi o insegnare qualcosa, si tratta piuttosto di effetti collaterali. “Per questa ragione, la natura investigativa della pratica filosofica viene qui enfatizzata e, infine, reinterpretata come un’attività che potrebbe essere chiamata “ricerca sapienziale partecipativa”.

Introduzione

Ai suoi esordi, negli anni Ottanta del secolo scorso, la pratica filosofica si concentra principalmente sul Counseling – il cosiddetto Counseling Filosofico (Achenbach 1983). Nel corso degli anni, sebbene il Counseling Filosofico abbia giocato sempre un ruolo importante, all’interno dello stesso campo sono emersi anche altri approcci di natura più pedagogica. Uno degli esempi potrebbe essere il metodo socratico elaborato da Leonard Nelson, che segue uno scopo piuttosto educativo (Heckmann 1981) e che oggi è adottato frequentemente da coloro che ci occupano di pratica filosofica (Weiss 2015). Ciononostante, sia che la pratica filosofica si concentri sul Counseling oppure su attività educative, sembra che il dialogo filosofico come approccio metodologico rimanga centrale (Weiss 2015).



Che cosa rende filosofico un dialogo?

Dal momento che il dialogo filosofico è centrale per diverse forme di pratica filosofica, dobbiamo porci una domanda precisa: “Che cos’è davvero il dialogo filosofico?”; ovvero, “che cosa rende filosofico un dialogo?” Nonostante la grande varietà di metodi e di approcci al dialogo che sono presenti oggi nella pratica filosofica, alla base della gran parte di essi si ritrovano ben pochi concetti chiave metodologici che siano di natura prettamente filosofica (Weiss 2015). Uno di essi è senza dubbio quella che Socrate chiamò “ostetricia dell’anima”, una definizione che Socrate definiva per descrivere ciò che lui stesso andava facendo nei suoi dialoghi (Platone, *Teeteto* 150b-151a). In un senso metaforico, l’immagine che Socrate forniva di se stesso è quella di una levatrice che assiste un’anima gravida nel processo del “dare alla luce”, un’immagine nella quale si trovano certamente tracce dell’attività di Counseling e persino delle attività di tipo educativo. Queste ultime, per esempio, si trovano nel dialogo *Menone*, dove esclusivamente per mezzo di domande dialogiche (e non attraverso l’insegnamento diretto) Socrate riesce a far risolvere un problema geometrico a uno schiavo che non aveva mai ricevuto lezioni di matematica (Platone, *Menone* 82a-85a). È evidente che questa forma di educazione è piuttosto diversa dalle modalità tradizionali di insegnamento. Ciononostante, anzi proprio a causa dei suoi aspetti inerentemente educativi e di Counseling, la maieutica non è proprietà esclusiva della filosofia o della pratica filosofica. Inoltre, nonostante il fatto che la maieutica sia di natura filosofica, essa gioca un ruolo centrale (insieme ad altri concetti filosofici) in certe forme di psicoterapia (Raabe 2006) e anche di pedagogia (Copeland 2010). Di conseguenza sorge la domanda: che cosa distingue la pratica filosofica da altre discipline orientate in senso pratico, come la psicologia, la psicoterapia e la pedagogia?

Sull’unicità della pratica filosofica

La questione dell’unicità della pratica filosofica è stata discussa ampiamente per molti anni all’interno della comunità di coloro che la praticano (Lahav, Tillmanns 1995). Il risultato di questa discussione, tuttavia, è stato abbastanza deludente. Come si è visto nel corso del dibattito stesso, il problema principale era, ed è tuttora, che la psicologia, la psicoterapia e anche la pedagogia utilizzano concetti chiave filosofici e metodologie che sono stati sempre centrali per la pratica filosofica, prima ancora che essa esistesse in maniera formale. Per esempio, nel suo libro *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Peter Raabe offre una constatazione distruttiva: non esiste alcun metodo, concetto o approccio nel Counseling Filosofico che non assomigli a un



metodo, concetto o approccio analogo in psicoterapia (Raabe 2006). Inoltre, Raabe sottolinea per mezzo di una profonda investigazione e di argomentazioni solidamente elaborate che in una sessione di psicoterapia possono aver luogo molte attività proprie del Counseling Filosofico, concludendo quindi che non esistono differenze significative tra la psicoterapia e il Counseling Filosofico se si guarda a come sono praticati. L'unica chiara differenza riguarda la formazione di coloro che praticano la filosofia rispetto agli psicoterapeuti. I primi, di solito, hanno studiato filosofia e in alcuni casi hanno anche completato degli ulteriori corsi di formazione nella pratica filosofica. Gli psicoterapeuti, d'altra parte, sebbene si debba riconoscere che la filosofia sia centrale – perlomeno indirettamente – per le teorie e i metodi di tutte le scuole psicoterapeutiche riconosciute, non studiano filosofia, in maniera approfondita, né nei loro corsi di studio né nel loro praticantato. Questo ci porta a chiederci se e come gli psicoterapeuti siano in grado di applicare correttamente concetti e approcci filosofici, dal momento che mancano degli studi corrispondenti (Lahav 1995). Da questo punto di vista, coloro che si occupano di pratica filosofica portano con sé una competenza che gli psicoterapeuti non possono avere, ma tale competenza si riferisce a una differenza nella loro formazione, e dunque ha poco da offrirci riguardo alla definizione delle caratteristiche specifiche della pratica filosofica in paragone con altri approcci di Counseling.

È fuor di dubbio, ovviamente, che coloro che si occupano di pratica filosofica applichino metodi, concetti e approcci filosofici in maniera appropriata. Il vero problema è che anche alcuni psicoterapeuti, psicologi e pedagoghi lo fanno, anzi lo fanno da molto più tempo. In questo senso Peter Raabe afferma:

“Gli argomenti che compaiono nella terapia razionale-emozionale-comportamentale, nella terapia centrata sul cliente, nella terapia esistenziale e nella logoterapia ricordano molto quelli della consulenza filosofica, per esempio i presupposti erronei, i malintesi, i valori confusi conflittuali del cliente. Mentre non c'è dubbio che il professionista formatosi in filosofia sia meglio equipaggiato (sebbene non necessariamente più capace) per portare avanti un approccio filosofico e forse per insegnare al cliente le competenze e le attitudini necessarie per il pensiero critico, anche molti approcci psicoterapeutici hanno a che fare direttamente con interrogativi e contenuti filosofici del cliente [...]. Inoltre sostenere che il consulente filosofico sia l'unico a occuparsi di interpretazioni della visione del mondo, di questioni etiche e di interrogativi sulla scoperta di un significato nella vita o del significato della vita, significa essere male informati sul vasto dominio della psicoterapia. Ci sono anche molte competenze e attitudini richieste al consulente filosofico che si sovrappongono con quelle richieste allo psicoterapeuta” (Raabe 2006, p. 126).



(Ri)definire l'ostetricia dell'anima

Per trovare una via d'uscita da questo dilemma riguardo all'identità e all'unicità della pratica filosofica, suggerisco un esame più attento della maieutica, cioè dell'ostetricia dell'anima. Una delle ragioni per cui la maieutica è vista come un approccio fondamentale in certe forme di psicoterapia sembra resistere nel suo aspetto di "aiuto": Socrate aiutava l'anima gravida nel processo del dare alla luce e allo stesso modo uno psicoterapeuta può cercare di aiutare il suo cliente a formulare nuovi pensieri, idee e prospettive esistenziali. Tuttavia, quando si guarda più da vicino che cosa fa veramente la figura di Socrate nei dialoghi di Platone, si vede che ciò che Socrate mette in atto non è essenzialmente un'attività di aiuto nel senso del Counseling e nemmeno nel senso educativo. Egli piuttosto investigava termini e argomenti esistenziali ed etici, come per esempio, il coraggio, insieme alle altre persone coinvolte nel dialogo. E qui vorrei sottolineare il termine "investigare". L'intenzione di Socrate nel suo dialogare era, in primo luogo, non quella di dare consigli o aiutare le altre persone o educarle. Ciò che intendeva fare era investigare la vita, l'esistenza umana (o certi aspetti di quest'ultima) *insieme* a loro.

La pratica filosofica è un'attività di ricerca?

A questo punto giungiamo alla domanda centrale: la maieutica è essenzialmente un approccio di ricerca, piuttosto che un approccio educativo o di Counseling? E, inoltre, la pratica filosofica, con le sue diverse pratiche, è un'attività di ricerca, piuttosto che una forma educativa o di Counseling? La risposta in breve è: "No". La pratica filosofica non è un approccio di ricerca nel senso tradizionale. La maieutica è lontana dai metodi di ricerca che si trovano nelle scienze naturali. Anche gli oggetti della ricerca delle scienze naturali (cioè il genoma umano, le emissioni di CO₂, il cancro, ecc.) sono fondamentalmente diversi dai fenomeni indagabili attraverso la maieutica. Ciononostante, se si afferma che gli aspetti di indagine sono al centro della maieutica, è perlomeno possibile tracciare un'analogia tra la pratica filosofica e l'attività di ricerca in modo più naturale rispetto a stabilire dei riferimenti al Counseling o all'istruzione/formazione. In altre parole, sebbene la pratica filosofica non possa essere detta un'attività di ricerca, sembra che il suo carattere di indagine la ponga più vicina alla ricerca che al Counseling o all'istruzione-formazione.



Come uscire dal dilemma

Quando si afferma che la pratica filosofica può essere vista in primo luogo come un'attività di indagine – il cui metodo principale d'indagine è il dialogo filosofico – alcune questioni problematiche riguardo all'identità e all'unicità della pratica filosofica sembrano piuttosto facili da risolvere, per esempio nel paragone con la psicoterapia. Ad esempio, mentre ogni forma di terapia ha l'intenzione principale di curare, e ogni forma di pedagogia ha l'intenzione principale di insegnare ed educare, l'intenzione principale della pratica filosofica è semplicemente quella di indagare insieme ad altre persone che si occupano personalmente di questioni esistenziali per arrivare a capire più in profondità la loro esistenza umana, o l'esistenza umana in generale, oppure alcuni aspetti di essa. Appare ovvio che questo tipo di comprensione profonda dell'esistenza umana ha poco in comune con la conoscenza prodotta dalle scienze naturali. Questa comprensione profonda appare invece riguardare ciò che, in genere, viene chiamato "saggezza", e specialmente la sapienza pratica, (la *Phronesis* di Aristotele), che in poche parole è la capacità di riflettere sugli scopi migliori dell'azione umana e di raggiungerli in accordo con lo scopo generale della vita buona e virtuosa. A questo punto ritorniamo a una traduzione abbastanza letterale del termine "filosofia", cioè amore della saggezza (*Philo-Sophia*). Secondo questa traduzione, filosofare significa sforzarsi nella ricerca della saggezza, senza necessariamente trovarla. Un filosofo quindi non sarebbe in primo luogo un consigliere o un insegnante, e nemmeno un ricercatore che sviluppa conoscenza, ma un cercatore che cerca di raggiungere la saggezza.

La pratica filosofica come ricerca sapienziale partecipativa

La filosofia non ha mai avuto in primo luogo l'intenzione di curare, di guarire o di insegnare, se la si considera da un punto di vista storico. L'intenzione esplicita della filosofia è sempre stata quella di condurre un'indagine, di indagare e esaminare l'esistenza per raggiungere una comprensione più profonda dell'essere umano e del suo ruolo nel cosmo. La differenza tra la filosofia tradizionale e la pratica filosofica, tuttavia, è che quest'ultima consiste nel condurre indagini filosofiche insieme a persone che possono essere da un lato digiuni di filosofia, ma dall'altro lato sono personalmente interessati all'argomento o al problema filosofico che è oggetto di indagine. Qui si può delineare un'altra analogia con la ricerca, o meglio con la ricerca partecipativa-attiva (*participatory action research*, detta PAR) che sostiene di non essere condotta "sulle" persone o "per" le persone ma "con" le persone, ovvero con coloro che sono personalmente interessati a un particolare problema che deve essere indagato e risolto (Reason, Bradbury 2008).



Queste persone sono viste come “co-ricercatori”, in quanto possiedono una conoscenza valida, nonché esperienza, riguardo al problema in oggetto. Nella ricerca partecipativa-attiva, un tale gruppo di “co-ricercatori” viene anche chiamato “comunità di pratica”, una nozione radicata nel concetto di “comunità di ricerca” di Matthew Lipman (2005). Questo, d’altra parte, gioca un ruolo importante anche nel cosiddetto metodo socratico, che è centrale per la pratica filosofica (Weiss, Ohrem 2016). Tuttavia, ciò che distingue la pratica filosofica dalla ricerca partecipativa-attiva – in termini di intenzionalità – è che quest’ultima intende trovare soluzioni concrete a problemi specifici, mentre la pratica filosofica conduce le sue ricerche filosofiche e le sue indagini esistenziali quasi per se stessa, è un processo di ricerca della saggezza che accetta fin dall’inizio la possibilità di non trovarla. Tenendo conto di questa differenza, si può parlare della pratica filosofica come di una ricerca partecipativa/attiva o, per così dire, di una “ricerca sapienziale-partecipativa”.

Conclusioni

Come è stato indicato in questo articolo, la maieutica, ovvero l’ostetricia dell’anima, in quanto approccio metodologico derivato dalla filosofia (e più precisamente dai dialoghi socratici di Platone), oggi è presente sia in certe forme di psicoterapia, di psicologia e di pedagogia, sia nella pratica filosofica. A causa di parecchie forti somiglianze tra la pratica filosofica e certe forme di psicoterapia, delineare l’unicità della pratica filosofica in paragone con altre discipline orientate alla pratica è stata un’impresa difficile (Raabe 2006). Senza dubbio, inoltre, i dialoghi filosofici e il filosofare avvengono anche in psicoterapia, nelle sessioni di Counseling e nell’insegnamento. È ovvio che anche persone che non hanno studiato filosofia, e tra loro alcuni insegnanti e psicoterapeuti, sono in grado di filosofare. Ma alla fine è l’intenzione che conta, e l’intenzione esplicita della psicoterapia è quella di curare, per cui il filosofare diventa soltanto un “mezzo di trasporto” a tale fine. Lo stesso avviene nella pedagogia, dove l’intenzione esplicita è quella di insegnare e educare, e anche in questo caso il filosofare può essere ridotto a un mezzo di trasporto allo scopo di favorire l’apprendimento. La pratica filosofica, d’altra parte, intende compiere le sue indagini insieme a persone che sono personalmente interessate a domande esistenziali e per raggiungere una comprensione più profonda dell’esistenza umana, o di alcuni suoi aspetti. Tali indagini filosofiche possono senza dubbio essere comprese come attività di “ricerca della saggezza” nel senso della *philosophia*, dell’amore per la sapienza. Senza dubbio, alcune pratiche filosofiche possono produrre alla fine effetti terapeutici o di apprendimento. Tuttavia, quest’ultimi sono visti



come effetti “collaterali” dell’indagine filosofica, la quale viene intrapresa per se stessa. Tutto ciò, ovviamente, ci porta a una domanda più che legittima: perché i non-filosofi dovrebbero o potrebbero occuparsi di attività pratico-filosofiche se non possono sperare di ottenerne benefici immediati, come ad esempio la cura, la soluzione di un problema o un’istruzione? Per darvi un’idea della possibile risposta, vorrei chiudere questo articolo con una citazione di Socrate: “La vita non esaminata non è degna di essere vissuta” (Platone, *Apologia di Socrate* 38a).

Bibliografia

Achenbach G., *Die reine und die praktische Philosophie. 3 Vorträge zur philosophischen Praxis*, Verlag d. Verbandes d. Wiss. Ges. Österreich, Wien 1983

Heckmann G., *Das sokratische Gespräch: Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren*, Schroedel, Hannover 1981

Copeland M., *Socratic Circles: Fostering Critical and Creative Thinking in Middle and High School*, Stenhouse, Portland, MN 2010

Raabe P., *Teoria e pratica della consulenza filosofica*. Apogeo, Milano 2006.

Lahav R., “A Conceptual Framework for Philosophical Counseling”, in Lahav R., Tillmanns M., *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America, Lanham, MD 1995

Reason P., Bradbury H., *The SAGE Handbook of Action Research. Participative Inquiry and Practice*, Sage, Thousand Oaks, CA 2008

Lipman M., *Educare al pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 2005

Weiss M. N., Ohrem S., “Philosophical Practice as Action Research. The Socratic Dialogue Method at Norwegian Folk High Schools”, in *Haser. International Journal on Philosophical Practice*, n.1, 2016



5.

Etica e consulenza filosofica

Patrizia Cipolletta

Riassunto

Il fine che si prefigge l'articolo è di mettere in evidenza l'imprescindibile legame tra la ricerca e le pratiche filosofiche. Sottolinea come la consulenza filosofica sia sorta dalle mutate condizioni del vivere in una società globale, ma anche dalle prospettive di pensiero del secolo passato, che hanno riabilitato la filosofia pratica e la contingenza della singolarità. Viene enucleato il compito della consulenza filosofica in un duplice aspetto: favorire le relazioni etiche e dialogiche fra singoli e aumentare il benessere del singolo, mantenendo distinte le questioni risolvibili della vita da quelle irrisolvibili, come le domande radicali del filosofare, che tuttavia indicano la dignità dell'essere umano che la consulenza deve accogliere e mantenere deste.

Nel mio breve intervento voglio solo mettere in rilievo la relazione tra associazioni di Pratiche Filosofiche e Università, che in genere si occupa solo di ricerca. Si sa che la *Philosophische Praxis*, il Counseling Filosofico, i vari tipi di consulenza filosofica e di Pratiche Filosofiche si sono sviluppate nelle associazioni. Ritengo tuttavia che nella differenza sia importantissimo mantenere sempre aperto il dialogo tra Università e associazioni. È giusto che i consulenti filosofici debbano imparare prima di tutto a dialogare con se stessi, e poi con gli altri. Solo così possono aiutare gli altri a dialogare tra loro. Tuttavia devono anche continuare a dialogare con la ricerca filosofica. La ricerca storico-filosofica che ha come compito di salvaguardare questo patrimonio culturale dell'umanità, studiando in modo sempre nuovo e approfondito la tradizione e la ricerca filosofica *tout court* che dialoga con le scienze e ascolta le istanze del proprio tempo.

In questo contesto mi limiterò a rintracciare i nessi esistenti tra ricerca e Pratiche Filosofiche. Prima di tutto nella sua origine. Non è un caso che si pensa Gerd Achenbach, come padre fondatore della *Philosophische Praxis* e allievo di Odo Marquard. Mi ricordo quando tradussi un intervento di Marquard che – dopo un'assidua decostruzione del pensiero occidentale – si domandava: “che rimane allora?”; la sua risposta fu: “io stesso”. Allora mi sembrava un presuntuoso e non avevo capito l'ironia di Marquard, che già aveva destituito



tutti i concetti di storia, ma anche tutte le prospettive del post-modernismo, scoprendo che eravamo condannati a non poter uscire dalla modernità. Con la fine del suo articolo indicava che rimaneva la singolarità che siamo, ovvero la contingenza del singolo.

Possiamo dire che la consulenza filosofica è nata da una costola della filosofia continentale e in particolar modo dalla filosofia pratica. Per questo la trovo strettamente connessa con il problema etico. All'inizio del ventesimo secolo si era cominciato a pensare il marginale (basti pensare a Simmel, uno dei padri della sociologia, ma filosofo che aveva avuto il sentore di quello che stava accadendo), la pluralità si posiziona così al centro della riflessione filosofica: ormai si stava dissipando il tentativo di mantenere in un insieme unitario i diversi eventi storici, le diverse modalità dell'agire e le dissonanze e molteplici istanze dell'io.

A dire il vero quando penso all'origine della *Philosophische Praxis* penso a Edmund Husserl, allo Husserl del *mondo-della-vita*, quando mette in evidenza quel terreno originario di ogni conoscere umano, nel quale siamo tutti noi e – aggiunge – “anch'io in quanto filosofo”; è quell'ambito prescientifico che funge sempre e ovunque. Husserl cercando di andare oltre la riduzione del conoscere a psicologia, aveva scoperto il pensiero in situazione. Da qui poi una miriade di correnti filosofiche hanno indagato e colorato diversamente questo *prius* che pur funge. E non siamo certo qui a ricordarle tutte. In questo contesto però in cui parliamo di dialogo non posso dimenticare Costantin Noica che ha evidenziato quelle che lui chiama le sei malattie dello spirito contemporaneo, frutto dell'emergere della pluralità e della valorizzazione della singolarità che siamo. Nel conversare possono emergere delle chiusure, degli stereotipi, delle rigidità che impediscono il fluire del dialogo. Abbiamo detto che tutto emerge dalla riscoperta della singolarità, eppure se ci si ferma al fatto “per me è così” e non si ascolta altro, è una malattia, come anche se si nascondono con una valenza universale le proprie convinzioni individuali e ristrette, o se si cerca un vago universale senza determinazioni oppure ci si ferma a determinazioni particolari senza uno sguardo al generale. E così via.

Varie sono state le correnti che si sono occupate dei vissuti. Anche il pensiero della differenza si differenzia così tanto, che spesso ha fatto tacere il terreno comune. Sicuramente ci saranno altre occasioni per vedere, enucleare quelle radici nella filosofia pratica che portano alla cura di sé. Sicuramente la cultura dominante è pragmatica, oppure scienziata, e sembra aver messo da parte quegli insegnamenti del primo Novecento, che hanno fatto pensare e riflettere le generazioni passate. Forse ancora in Francia persiste un tentativo di mantenere viva quella fenomenologia che guarda in profondità i problemi della vita.

Non voglio dilungarmi qui sulle radici, ma mettere in evidenza la continuità che può



offrire la consulenza filosofica alla ricerca e la ricerca alla consulenza filosofica. 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 e a 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 un’ autorità alla quale ci si vorrebbe affidare per rinunciare a pensare.

Nella società globalizzata si confonde il marginale con il privato, e il pubblico con la pubblicità. Soprattutto si confonde l’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 all’etichetta dispregiativa di filosofia *pret-a-porter* con cui si usa chiamare la pratica filosofica, lasciando intendere come sia un prodotto dozzinale a uso e consumo delle masse, 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 fatto su misura.

La filosofia pratica si è sempre occupata delle cose che possono essere diversamente da quello che sono e di quella zona della libertà dell’uomo, della possibilità di deliberare e di agire. Per questo ritengo che la consulenza filosofica abbia la possibilità di salvaguardare la libertà in un mondo che sempre più la nega. La nega la scienza che riduce il pensare alle connessioni neuronali che si possono conoscere ora, la nega il mondo frantumato di oggi che funziona con un sé debole e frantumato che può meglio canalizzare, spostare dove lo richiede il grande ingranaggio plurimo del nostro mondo. Il nostro mondo permette da una parte di conservare il sogno di una libertà individualista, che agevola la concorrenza dell’uno contro l’altro, dall’altra parte una realtà necessitante, che impedisce ogni sogno, e ancora di più un sogno comune.

Nella consulenza siamo abituati a porre problemi di non facile soluzione per 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 esser 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.

Prima di tutto voglio osservare che *il compito di questa nuova figura professionale è soprattutto etico*. Nel disagio di ognuno oggi 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 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.

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 articularlo per rafforzare e ampliare il proprio punto di vista come Gadamer intravedeva con la sua urbanizzazione della vertigine filosofica. Ma fa l'*epochè* 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 a uscire dai propri meandri chiusi e aiutarlo nelle relazioni con gli altri.



6.

Il pensiero dell'esperienza: per una restituzione della realtà

Giardini Federica

Riassunto

Nel panorama novecentesco, caratterizzato dalla perdita di paradigmi onnicomprensivi, in grado di unificare e articolare tutti gli aspetti della vita umana e associata, è maturata l'esigenza di tracciare una differenza fondamentale, quella tra pensiero del pensiero e pensiero della realtà. Il lemma scelto dall'autrice è quello di "pensiero dell'esperienza" che, permettendo una lettura genealogica delle trasformazioni del presente, offre alcune indicazioni di metodo.

Pensare l'esperienza, non si risolve in un lavoro di critica. 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, 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.

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 e 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 eppure 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 e 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.

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. Quando scrive, Lyotard sta già assistendo ad alcuni sviluppi che intervengono nelle fratture dell’impresa occidentale: “la resistenza di quella che chiamerei la molteplicità dei mondi di nomi, la diversità insormontabile delle culture” (1986, p. 40). 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 una costruzione sociale, culturale e per giunta parziale – dettata dagli interessi di una parte.

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 posizioni (Foucault 2001, pp. 5-6). 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.

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 rifugerà 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” (1966, p. 295). L'altro non si fa sussumere ed 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.

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”¹. 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, foss'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 offre (Scott J. 1992, p. 34).

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" (Muraro 1998, p. 57). 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 pragmatico, 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 conoscen-



za 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, 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” (Husserl 1965, p. 33). 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 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.



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” (Derrida 1990, p. 242), 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. Non è infatti in gioco soltanto chi ascolta, chi ne è destinatario. 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, 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.

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 stessi(e), 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 Derrida (Collin, 2002): 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) e 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 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 provincie, 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 narrazione. (Chakrabarty 1999)

6. Il conflitto. Liberare l'esperienza

L'esperienza può diventare un libro vivente da leggere, eppure il compito non è immediato e nemmeno evidente. Sembra 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.

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 disfaccimento del potere nel produrre altro.

7. 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'ini-



zio 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. 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" (Diotima 1996). 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 ultimativa.

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, 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" (Muraro 1996). Partire da sé unisce due movimenti diversi, prendere inizio da se stessi per separarsene, per andare altrove, per leggere la propria implicazione nel mondo.

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 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.

Note

1) 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" (1988, pp. 16-17). La Fenomenologia husserliana è dunque carente della dimensione intersoggettiva perché trascura l'orizzonte linguistico e comunicativo che da allora ha preso definitivamente piede (Habermas 1981).

Bibliografia

Apel K. O., "Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale", in Vattimo G. (a cura di), *Filosofia '88*, Laterza, Roma-Bari 1988

Chakrabarty D. J. *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2000

Collin F., Evelyne P., Eleni V., *Les femmes de Platon à Derrida*, Plon, Paris 2002

Derrida J., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi 1990

Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996

Foucault M., *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001

Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1987

Husserl E., *Logica formale e logica trascendentale*, Laterza, Roma-Bari 1966

Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi 1965

Liotard J.F., *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987

Muraro L., *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, Manifestolibri, Roma 1998

Id., "Partire da sé e non farsi trovare", in Diotima (1996)

Scott J., "Experience", in Butler J., Scott J., *Feminist Theorize the Political*, Routledge, New York 1992



7.

Il potere “medicinale” del pensiero nel dialogo filosofico

Elisabetta Zamarchi

Riassunto

Con l'espressione *potere medicinale del pensiero*, non si intendono evocare né pratiche esoteriche, relative ai poteri della mente umana e del pensiero positivo che potrebbe fare l'uomo sano o malato, né pratiche di potenziamento della memoria e del pensare positivamente per avere successo. Il testo fa riferimento *al potere del pensiero così come si dà, si attualizza, nel dialogo filosofico*, mostrando come e perché nella dimensione del dialogo il pensiero assuma una valenza medicinale sul darsi della conoscenza e quindi su come si costruiscono le nostre ipotesi sul mondo.

Il dialogo, infatti, è l'unica dimensione della comunicazione che rispetta l'etimo della parola comunicare: etimo che si fonda sul *cum*, il *communis*, e sul *munus*, il che è altro dal modo *standard* in cui si intende la comunicazione attualmente, che si risolve in un trattamento dell'informazione, *ma non in un evento del cum*.

È noto quanto i termini *medicina* e *pharmakon* ricorrano nei dialoghi di Platone, il quale si richiama spesso alla medicina, scienza dei corpi, per accennare alla scienza riguardante l'anima e fa confronti tra medicina, retorica, sofistica, pittura e poesia.

Nel *Fedro*, ad esempio, si parla della scrittura come farmaco della memoria; nel *Liside* il bene è una medicina contro il male; nel *Teeteto* viene spiegato che il passaggio dal peggio al meglio viene prodotto dal medico con i farmaci, dal sofista con i discorsi.

Ma è soprattutto nel *Cratilo* che il termine farmaco, medicinale, medicina, rimedio, veleno appare in diversi contesti: in analogia con il medico viene presentato “colui che possiede la scienza dei nomi” il *epistemenos perì onomaton* e che considera il loro valore.

Sempre nel *Cratilo*, parlando dei poteri di Apollo, Socrate afferma che la purificazione e le pratiche catartiche, nella medicina e nella mantica, hanno un unico potere, quello di rendere puro l'uomo nel corpo e nell'anima.

Al termine *pharmakon* si associa quindi il nome “*potere*”, potere di purificare il corpo o l'anima: tale è il potere farmacologico e medicinale di colui che possiede la scienza dei nomi e che ne considera il valore.

Il richiamo a Platone serve a collocare in un contesto semantico, quale il dialogo



filosofico, il titolo di questa comunicazione. Non intendo, infatti, con l'espressione *potere medicinale del pensiero*, evocare né pratiche esoteriche, relative ai poteri della mente umana e del pensiero positivo che potrebbe fare l'uomo sano o malato; né riferirmi a pratiche di potenziamento della memoria e del pensare positivamente per avere successo.

Intendo parlare del *potere del pensiero così come si dà, si attualizza nel dialogo filosofico*, mostrando come e perché nella dimensione del dialogo il pensiero assuma una valenza medicinale, o farmacologica sul darsi della conoscenza e quindi su come si costruiscono le nostre ipotesi sul mondo. Questa convinzione è maturata attraverso anni di confronto nella relazione duale di counselor filosofico.

Il dialogo è l'unica dimensione della comunicazione che rispetta l'etimo della parola *comunicare*: etimo che si fonda sul *cum*, il *communis*, e sul *munus*, ovvero "il dono e l'obbligo reciproco che concerne i soggetti che condividono un luogo comune; la comunicazione, per essere tale, presuppone a suo fondamento un luogo comune, una comunione, un essere almeno in due" (Ronchi 2008, p.200).

Il che è altro dal modo *standard* in cui si intende la comunicazione attualmente, che si risolve in un trattamento dell'informazione, in un processo di "codificazione-decodificazione di un messaggio" (Id., p. 97). "È comunicazione di qualcosa *ma non un evento del cum*, non è un evento dell'uno per l'altro, cioè della relazione, piuttosto è trasmissione che fa a meno della presenza imbarazzante dell'alterità" (Id., p. 133).

Infatti l'essere almeno in due diventa un ostacolo all'efficacia immediata del detto che sostituisce la significanza del dire. Il detto è un fatto compiuto, è ciò che resta quando il dire è ridotto.

La comunicazione vivente, invece, che è attualità del dire in un presente in cui il significato non è mai dato ma è sempre un da fare in via di costituzione, è per derivazione antica la dimensione propria del dialogo filosofico, proprio perché è un *evento dell'uno per l'altro*, che non può fare a meno della presenza imbarazzante dell'alterità.

Esso è quindi, per sua struttura evenemenziale, "un luogo predisposto al darsi di un problema, come emergenza di un tema intorno al quale il pensiero si è arrestato per riflettere" (Id., p. 133).

Se ripercorriamo il domandare socratico, ci rendiamo conto che esso si attivava proprio in una valenza sospensiva, grazie alla quale l'interlocutore era costretto a fermarsi, a interrompere il flusso del proprio dire per fare un passo indietro e tematizzare il proprio detto.

Solo in questa sospensione il problema emerge come qualche cosa che fa ostacolo, – come dice l'etimo del verbo greco *proballo* – che si pone di fronte e che viene in



primo piano rispetto a uno sfondo. Però, nessuna figura, oggetto, tema o problema, come ben ha insegnato la *Gestalt*, è data senza uno sfondo rispetto al quale prende rilievo: lo sfondo costituisce la provenienza del presente vissuto in cui emerge il tema problematico.

In che cosa consiste il lavoro filosofico, in un dialogo tra due o più interlocutori? Consiste, facendo appello alla mia esperienza professionale, nel problematizzare quello sfondo che, fino a quando resta tale, è opaco alla coscienza. Nella sua capacità di far luce, la coscienza si muove su un mare di opacità, che costituisce l'orizzonte supposto, un insieme di certezze non indagate che precede il dubbio, anzi che rende possibile ogni dubbio.

Questo è il primo passo: il lavoro del pensiero si dà, innanzi tutto, come un lavoro di spostamento dell'attenzione dal problema emerso (ciò che fa ostacolo) a ciò che funge anonimamente al di sotto della coscienza, a quello sfondo di certezze assunte acriticamente, che costituiscono il presupposto del mio dire, di ogni dire.

Sfondo che, comunque, si darà sempre come *back ground* di ogni lavoro critico, volto a focalizzare, a mettere in luce l'immagine del pensiero che il problema, con il suo porsi, suppone come ovvia.

È come fare un passo indietro e alzare un sipario, al di là del quale si svela il passato del pensare. Appunto l'immagine del pensiero che fa da cornice al problema. Ciò che viene problematizzato non è più quel dato oggetto, quello che ha fatto da inciampo, bensì lo sfondo da cui esso è emerso

Prende così forma un *lavoro autobiografico* non psicologico – e questo è il passo successivo – perché si tratta di un lavoro di genealogia della conoscenza che si può intendere come un inabissarsi in ciò che è all'origine di quell'orizzonte problematico.

E questo inabissarsi ha una *valenza medicinale* – quasi farmacologica nel senso che Platone attribuiva a tale termine – perché risalendo all'immagine del pensiero che costituisce l'orizzonte tacito di un dato problema, quel problema può essere congelato come tale, nell'aprirsi di un altro orizzonte, fino a quel momento acriticamente assunto. È questo il passaggio, secondo me, dal singolare, dalla singolarità di una vita e dalla singolarità di un problema, all'universale della conoscenza.

I problemi che si incontrano, in una relazione filosofica, sono banalmente quelli che fanno da inciampo nelle vite di tutti: le scelte, il fallimento delle relazioni amorose, i conflitti affettivi con i figli, il sentimento di inadeguatezza in un vivere sociale catalizzato dalla riuscita individuale e dall'exasperazione della *performance*. Essi possono però divenire oggetto di lavoro filosofico se l'altro – o altra – viene invitato a farsi



carico di come è pervenuto a un certo punto di arrivo di credenze; se viene aiutato a far avanzare ciò che sta dietro il sipario, come detto, a illuminare il retroscena non visto (Sini 2000, p. 123). Così come è molto facile dimenticarsi di aver costruito categorie scientifiche, tanto da arrivare a pensare che esse siano l'immediata espressione del materiale empirico, altrettanto è ancor più ovvio non tener conto del passato dei propri pensieri, ma di intenderli come direttamente derivanti dall'esperienza in atto.

È facile dimenticare che non si parte da zero, ma da un mondo sempre interpretato e mediato dal linguaggio. Questo oblio è all'origine di molte malattie della conoscenza perché fa esasperare le proprie difficoltà o inabilità e porta a cercare soluzioni in direzione errata, con esiti spesso malsani. Analogamente al ricorso a farmaci non adeguati o del tutto venefici per curare una malattia del corpo.

Il che vale, cito un vissuto tra i tanti, ad esempio per le contraddizioni dell'esser madri o dell'esser padri, stretti tra l'esigenza di venir riconosciuti affettivamente dai figli e di farsi rispettare come figure autorevoli, portatrici di regole. L'incoscienza dello sfondo in questo caso consiste nell'assunzione inconsapevole della naturalità dei sentimenti parentali e filiali e della supposizione che l'autorevolezza sia una connotazione implicita delle figure genitoriali.

Al fondo di questo lavoro ci si ritrova a fare i conti con *il senso comune*, quella roccia dura – per usare un'espressione di Wittgenstein – che deve essere incrinata perché un problema si risolva filosoficamente.

In che senso si fanno i conti col senso comune? Il senso comune ama credere che le cose siano così come le vediamo, sappiamo che non fa differenza tra le cose come sarebbero in loro stesse e le cose in quanto fenomeni della conoscenza. E tutto questo ha una sua sensatezza, perché preserva la vita quotidiana da sottigliezze paralizzanti; ma anche una sua insensatezza che pone di fronte a questioni catastrofiche o irresolubili non appena si vuole andare oltre un certo problema, fino a trovare una risposta oggettiva.

Il lavoro filosofico, nel dialogo, non consiste tanto nel tentare di salvare il realismo del senso comune, quanto se mai nel comprendere o far comprendere perché il senso comune parli così, perché sorga in noi il realismo del senso comune (Id., p. 44-48).

Si tratta, in sintesi, di portare i fenomeni del mondo alla nostra comprensione, ivi compreso quel fenomeno che è il senso comune (Id., p. 67).

Il lavoro autobiografico di genealogia della conoscenza si attua come una pratica di soggettivazione: la nostra figura di soggetti, infatti, è determinata dalle nostre pratiche ma altresì dalla consapevolezza che ogni pratica è più antica di noi e che perciò stare



nelle pratiche significa incarnare degli abiti che fanno al tempo stesso la continuità e la differenza (Id., p. 129).

Assumere consapevolmente la continuità e la differenza come i modi sottesi al nostro divenire soggetti, è l'esito medievale del pensiero nel lavoro filosofico.

Bibliografia

- Ronchi R. , *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008
Sini C. , *Idoli della conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000



8.

L'antica arte della maieutica nelle nuove Agorà dell'età contemporanea

Luca Nave

Riassunto

L'utilizzo dell'arte maieutica di Socrate, nelle consulenze filosofiche individuali e nelle Pratiche Filosofiche con i gruppi, non prevede un mero parto dei pensieri della persona gravida. Per esercitare questa antica arte in una maniera fedele all'*ethos* socratico è necessario conoscerne i fondamenti teorici e saper padroneggiare alcune fondamentali abilità pratiche. Tra la maieutica esercitata da Socrate e quella pensata da Platone, l'intervento mira a presentare le condizioni, le possibilità e i limiti insiti nell'utilizzo dell'arte maieutica nelle nuove *Agorà* dell'età contemporanea.

Da quando il mondo accademico ha scoperto che in età contemporanea ci sono filosofi impegnati a praticare l'antica arte maieutica di Socrate nel suo luogo originario, l'*Agorà* e il suolo pubblico che si estende oltre le aule delle Università, si è mostrato alquanto insospettito circa l'uso (e l'abuso) che gli "artisti" della maieutica contemporanea fanno di quell'antica arte che agevolava il parto di grandi pensieri e grandi verità. La maieutica, in Accademia, è ed è sempre stata uno degli strumenti che nella dialettica platonica conduce dal buio della caverna alla luce del mondo delle Idee, mentre il filosofo è l'eletto, l'Illuminato, che ha il compito di utilizzare l'espedito maieutico per giungere – e permettere di giungere – alla Verità. Nel *Menone* persino un servo, scevro di ogni conoscenza matematica e filosofica, riscopre la Verità del teorema di Pitagora.

I filosofi dell'Accademia sostengono una verità. La maieutica descritta nei dialoghi di Platone poggia su rigorosi fondamenti teorici e teoretici (come ad esempio la teoria dell'anamnesi e dell'immortalità dell'anima, *conditio sine qua non* del parto) che sembrano pur tuttavia essere trascurati dai summenzionati artisti della maieutica contemporanea. Quindi delle due l'una: o tali artisti credono nelle teorie metafisiche di Platone, oppure abusano l'arte maieutica. Evidentemente molti di tali artisti non prestano fede alla reincarnazione delle anime che hanno soggiornato nel mondo delle Idee e non confidano che il proprio compito sia di aiutare i partorienti a ricordare il teorema di Pitagora o altre Verità che già



hanno imparato nell'Iperurano. A dirla tutta poi, molti artisti non si pongono neanche il problema, e magari non hanno neanche mai letto il *Menone* o il *Teeteto*; ma di loro non ci curiamo. Nelle nostre strade ci sono persone che guidano l'automobile senza aver frequentato una scuola guida, mica ci si vorrà sconvolgere se ci sono facilitatori di dialoghi socratici che non hanno frequentato la scuola di Socrate e Platone. Comunque, per tornare al problema sollevato dai filosofi accademici, l'idea dal vago accento polemico afferma, in sintesi, che se si praticasse la maieutica spogliata dai fondamenti metafisici del platonismo come dottrina, l'utilizzo che si fa di essa è teoreticamente de-contestualizzato, e risulta davvero difficile comprendere che cosa si fa, nelle nuove *Agorà*, con la degenerazione di questo euristicamente prezioso strumento della filosofia platonica.

Tale problema rappresenta una sfida per gli artisti della maieutica contemporanea, per coloro che hanno letto almeno il *Teeteto* e il *Menone*, ovviamente. La sfida è la seguente: o si trova un fondamento non platonico alla maieutica che consenta di chiarire a quali *condizioni*, *possibilità* e con quali *limiti* la si può importare nel Counseling Filosofico e nelle Pratiche Filosofiche, oppure ciò che si fa con essa andrebbe chiamato in un altro modo, perché il suo utilizzo risulterebbe privo dei fondamenti teorici originari.

La sfida, seppur indirettamente, lanciata dall'Accademia ai filosofi che praticano la maieutica nelle consulenze filosofiche individuali e con i gruppi, è stata raccolta dall'amico Guido Del Monte che, nella sua ricerca "archeologica" dei fondamenti della maieutica socratica, propone questa tesi, che abbracciamo, argomenteremo e porteremo a nuovi sviluppi: "è necessario confutare l'assunto che la maieutica sia soltanto un espediente pedagogico platonico a sostegno della teoria sulla conoscenza innata"; [...] *la maieutica è una prassi socratica consolidata che non aveva altra origine, intenzione o vocazione che non fossero derivanti dalla metafora dell'ostetrica*" (2013, p 127).

Questa tesi afferma che è possibile fornire alla maieutica un fondamento filosofico e pedagogico schiettamente socratico, senza le dottrine di Platone e la sua teoria delle Idee. Per completare la tesi aggiungiamo che in vista della sua efficacia nella *Praxis* e nell'esperienza dell'incontro con l'Altro, l'arte maieutica va praticata in chiave "anti-platonica", tramite un recupero dell'*Ethos* socratico andato disperso nel platonismo *come dottrina*.

Anche perché agli artisti della maieutica contemporanea non interessa trasmettere le verità-dottrine di Platone bensì piuttosto far *rivivere* l'arte maieutica come veniva praticata da Socrate, quindi riscoprire come Socrate *praticava* il mestiere dell'ostetrica prima ancora che Platone inglobasse la maieutica nel suo sistema-verità. Ciò significa scoprire i fondamenti socratici – e non platonici – dell'arte.



Per comprendere perché la pratica della maieutica *non ha altra origine, intenzione o vocazione* che non derivano dalla *metafora dell'ostetrica*, è necessario domandarsi quali erano le principali caratteristiche e le funzioni dell'ostetrica socratica che sono andate perdute e disperse nel sistema di Platone.

La *conditio sine qua non* per esercitare il mestiere della levatrice, spesso fatta passare sotto silenzio o trascurata perché non funzionale alla “dottrina-verità” di cui è possessivamente innamorato il filosofo, la presenta direttamente Socrate nel suo dialogo con Teeteto:

Socrate: “Vedi di intendere bene che cos'è questo mestiere della levatrice, e capirai più facilmente che cosa voglio dire. Tu sai che nessuna donna, finché sia ella in stato di concepire e di generare, fa da levatrice alle altre donne; ma quelle soltanto che generare non possono più”.

La condizione per esercitare il mestiere della levatrice era dunque la sterilità, il “non poter più concepire e generare”. L'ostetrica quindi era colei che era stata fertile, che aveva partorito i propri figli, ma che ora, divenuta sterile, non può più partorire, e rivolge la sua arte e le sue cure all'assistenza al parto delle donne che sono in stato interessante. E più oltre Socrate illustra le analogie e le differenze della “metafora dell'ostetrica”, e presenta un altro aspetto decisamente interessante:

Socrate. La mia arte di ostetrico, in tutto il rimanente rassomiglia a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo, che opera sugli uomini e non sulle donne, e provvede alle anime partorienti e non ai corpi. E la più grande capacità sua è ch'io riesco, per essa, a discernere se fantasma e menzogna partorisce l'anima del giovane, oppure se cosa vitale e reale.

Accanto alla “sterilità” e alla “consapevolezza di non poter più generare” quale *conditio sine qua non* del mestiere dell'ostetrica, in questo passo emerge un'altra caratteristica “non platonica” della maieutica da importare nelle Pratiche Filosofiche e nel Counseling a orientamento filosofico. Mentre nel contesto del platonismo essa era uno strumento che aiutava a l'interlocutore a “trovare la verità”, in Socrate la maieutica non era funzionale alla verità bensì piuttosto alla sua ricerca, al cammino che vi conduce piuttosto che alla meta in sé, proprio nella misura in cui offre la *capacità di discernimento* dei frutti generati per vedere *se sono fantasmi e menzogne della mente o cose vitali e reali*.



La maieutica socratica dunque, oltre ad aiutare a partorire, prevede un'assistenza, una *cura* che esamina i pensieri, le credenze, i valori e quant'altro esprime la visione del mondo del soggetto partoriente. Come la cura del neonato è parte integrante del mestiere della levatrice, così la cura dei pensieri e delle verità del consultante è parte integrante dell'uso della maieutica nelle Pratiche Filosofiche.

Socrate: "Che se poi, esaminando le tue risposte, io trovi che alcuna di esse è fantasma e non verità, e te la strappo di dosso e te la butto via, tu non sdegnarti meco, [...] perché accettare il falso non reputo lecito, né oscurare la verità".

Attraverso il metodo "elenctico", "dialettico", "confutativo", che costituisce uno strumento operativo ed essenziale della maieutica, Socrate invita l'interlocutore a "stare nel dubbio", a riflettere criticamente sulle proprie credenze senza affrettarsi di appagare il suo desiderio di "stare nella verità". La maieutica socratica impone di sostare nella ricerca, e nel travaglio del parto implica la necessità di fare ricorso a tutte le risorse e le energie di cui il partoriente dispone per generare "cose vere" e non menzogne o fantasmi della mente.

La maieutica serve per soggiornare nella caverna, prima dell'eventuale elevazione alle metafisiche verità. Essa non è dunque propedeutica a una Verità da raggiungere e trasmettere ma nasce, cresce e muore nel mondo delle credenze, nel regno del molteplice, dove il comune mortale è condannato all'apparenza della *doxa* per quanto talvolta ben camuffata da Verità.

Se è vero quanto sostiene Cicerone che "Socrate ha portato la filosofia dal cielo alla terra", ammettiamo che Socrate sulla terra ci voleva rimanere; la sua maieutica era un'arte per restare nel "qui e ora" e non piuttosto uno strumento di elevazione a dimensioni altre. In questo senso la maieutica non ha altra *origine, intenzione o vocazione che non fossero derivanti dalla metafora dell'ostetrica*, dalla sterilità della levatrice e dalla *cura* che ella rivolge ai nascituri.

Per utilizzare l'arte maieutica in senso socratico, nel contesto delle Pratiche Filosofiche e nel Counseling a orientamento filosofico, il filosofo deve tenere in considerazione almeno due *condizioni*: la prima riguarda la propria sterilità, ovvero "il suo non poter più partorire"; l'altra si riferisce invece alla capacità di esaminare i frutti del parto per vedere se sono fantasmi della mente o pensieri "vitali" e "reali". La *consapevolezza* della propria sterilità è la condizione essenziale per consentire all'interlocutore di partorire, la capacità di esaminare i frutti del parto è la cura con la filosofia.



La “metafora dell’ostetrica” è tanto facile da *pensare*, ma negli incontri di Counseling filosofico o nelle sessioni di Pratiche Filosofiche non si tratta tanto di *pensare* quanto piuttosto di *vivere* la *teoria* del “sapere di non sapere”, esportare il significato acquisito tramite la lettura dei libri di Platone al mondo dell’esperienza. *Praticare il non sapere* significa vivere la consapevolezza della propria ignoranza e della propria impossibilità a partorire, dunque “sospendere” il proprio desiderio di trasmettere tutto ciò che si sa e si ritiene vero per mettere gli altri nelle condizioni di poter generare i frutti della propria visione del mondo. In questa fase della maieutica è necessario attuare una vera e propria *epochè scettica* di tutto ciò che si ritiene “vero”, “buono”, “giusto” e “bello”, sospendere ogni (pre-)giudizio e offrire la cura filosofica per aiutare a gestire i “dolori” delle doglie del parto, senza giudicare *a priori* il nascituro e *ascoltando attivamente* i suoi vagiti. Assumere un *atteggiamento maieutico* e mettere in atto un *ascolto attivo* e un’*epochè* scettica è facile da pensare in teoria ma difficile da praticare; soprattutto per un filosofo amante dei “discorsi belli” e in particolare su determinati argomenti che rasentano le “Super-Verità”, ovvero quelle verità che si ritengono indiscutibili, non negoziabili e che tali dovrebbero essere per tutti. I *limiti* insiti nell’atteggiamento maieutico socratico sono congeniti a tutti gli esseri umani pensanti nella misura in cui possiedono delle verità e il desiderio di trasmetterle agli altri, in particolare quando *il desiderio di parlare prevale su quello di ascoltare* e *la smania a giudicare prevale sul bisogno di comprendere*.

Insomma, nei dialoghi con un adolescente che afferma e argomenta che “esistono razze inferiori e superiori”, con un consultante pedofilo, con il papà che racconta di picchiare i figli, o che ruba, spaccia o violenta, quanto il filosofo-maieuta è pre-disposto ad assistere al patimento del parto dei pensieri anziché interrompere immediatamente l’operazione per sopraggiunte complicazioni che impongono l’aborto del feto o l’omicidio del neonato?

Può accadere che il filosofo assuma un atteggiamento “abortista”: potrebbe ritenere il pensiero (la credenza, il valore, l’atteggiamento) che sta nascendo sia troppo assurdo per poter vedere la luce, quindi sentire la necessità di ucciderlo prima della nascita, oppure di far partorire i balzani pensieri per uccidere immediatamente il “neonato malato”, buttandolo giù dalla rupe tarpea per far adottare all’altro un figlio-pensiero “sano”, “normale”, “corretto”; sì, insomma, “vero”, “buono” e “giusto”, dal proprio punto di vista, ovviamente.

In altri termini, la maieutica nelle Pratiche Filosofiche non è un espediente propeudeutico al “trasferimento per immissione” di verità nelle menti e nelle coscienze delle



persone, bensì piuttosto uno strumento per far emergere le loro verità e prendersi cura dei frutti del loro pensiero. Questa arte implica quindi la capacità del filosofo-facilitatore di sostare nell'incertezza e nel dubbio senza provare malessere e senza sentire lo smarrimento più o meno angoscioso che il “non sapere” genera. L'ancora di salvezza del filosofo-facilitatore socratico non è un illuminante “sapere-discorso-verità” ma un'arte che permette di soggiornare nella caverna e di instaurare dialoghi tra vittime dell'apparenza che ricercano, attraverso il dialogo, la verità.

Per questo motivo la maieutica è un'arte che, nel vertiginoso balzo dalla teoria alla pratica, pochi sono in grado di attuare in chiave realmente “socratica”, resistendo alla tentazione “platonica” di cui sono stati vittime filosofi, maestri e guru d'ogni spazio e tempo.

Bibliografia

Del Monte G., “Maieutica” in, Nave L., Pontremoli P., Zamarchi E., *Dizionario del Counseling Filosofico e delle Pratiche Filosofiche*, Mimesis, Milano 2013

Nave L., Bisollo M., *Filosofia del benessere. La cura dei pensieri e delle emozioni*, Mimesis, Milano 2010

Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2005



9.

Appunti per una filosofia muscolare

Maddalena Bisollo

Riassunto

In questo intervento racconterò il mio approccio alla pratica filosofica, utilizzando alcuni concetti cardine di quella che definisco una “filosofia muscolare”; ad essi non a caso fornisco una prima definizione in senso “dinamico”, poiché essi si riferiscono appunto all’esercizio e al filosofare: *responsabilità* (ovvero *il movimento del filosofo nel mondo*) – *cuore* (ovvero *le contrazioni del muscolo dell’anima*) – *rispetto* (*re-spectum* non inteso immediatamente come categoria morale, ma come *torsione originaria della ricerca*).

Responsabilità

Incomincerò – tautologicamente parlando – dagli inizi.

Quando ormai una decina d’anni fa iniziavo ad accostarmi al mondo del Counseling e delle Pratiche Filosofiche, un’affermazione di Martha Nussbaum mi colpiva in modo particolare e cioè che “chi si dedica alla filosofia – studiando, scrivendo o insegnando –, può dirsi persona felice e fortunata come poche altre, in quanto ha l’opportunità di spendere la vita nel dare espressione ai propri pensieri più seri e al proprio modo di avvertire tutti quei problemi che affascinano e commuovono”; al tempo stesso tuttavia, questa vita così ricca “rientra a far parte del mondo nel suo complesso”, un mondo nel quale sono ben pochi coloro cui è dato di esprimere se stessi, “un mondo nel quale la fame, l’ignoranza e la malattia costituiscono il fardello quotidiano” (1996, p. 15). Non solo – riflettevo io allora – anche un mondo in cui laddove pure il benessere economico sia diffuso, un numero crescente di persone vive un disagio profondo, e sono sempre più frequenti l’incertezza, il senso d’inadeguatezza, la depressione e in generale il sentimento di una fondamentale insensatezza del vivere. Perché, come sottolinea Jean Baudrillard, anche “all’apice delle performance tecnologiche rimane l’impressione irresistibile che qualcosa ci sfugga” (1996, p.77). L’atmosfera emotiva entro la quale conduciamo quotidianamente la nostra esistenza è in effetti rivelatrice della nostra scarsa presa sul mondo: ciò di cui forse non ci avvediamo riflessivamente, tuttavia lo avvertiamo, lo sentiamo.



Qual è dunque il compito del filosofo in un mondo di tal fatta? Quale la sua *responsabilità*?

Naturalmente è certo possibile vedere i filosofi impegnarsi a utilizzare una parte del proprio tempo e delle proprie risorse materiali per l'intervento politico e l'azione sociale; d'altro canto – ancora citando Nussbaum: “Non sembra impossibile che la filosofia stessa, proprio rimanendo a sé fedele, possa riuscire ad assolvere funzioni sociali e politiche, e ad incidere nel mondo attenendosi al metodo e alle prerogative che la contraddistinguono” (Id.).

Nussbaum scrive queste parole memore dell'insegnamento della filosofia d'età ellenistica, un tempo nel quale predominava “un consenso diffuso e radicato sul fatto che valga la pena di fare filosofia per rispondere all'urgenza delle umane sofferenze, e che lo scopo della filosofia sia l'*eudaimonia*, ossia il fiorire dell'umano” (Id., p. 22).

Perché filosofare non è semplicemente un atto che si situa nell'ordine della conoscenza, ma appartiene piuttosto all'ordine dell'essere: si tratta di un cammino, di un processo di cambiamento per colui che lo compie e che conduce a una maggiore coscienza di sé, del proprio mondo e delle proprie relazioni.

La mia pratica filosofica appare dunque animata innanzitutto dalla doppia convinzione che al filosofo spetti una *responsabilità* di carattere sociale e che tale responsabilità si possa esplicitare non per forza oltre il filosofare ma *attraverso* di esso e con l'uso dei suoi medesimi strumenti.

La filosofia quindi non come “dialogo dell'anima con se stessa” (Platone, *Sofista*) *simpliciter* ma come *movimento* verso ciò che sta fuori; e non soltanto per indagare e conoscere il mondo e l'Altro ma per rispondere all'appello – per dirla con Emmanuel Lévinas – del loro volto e così pienamente corrispondere alla propria vocazione e – appunto – responsabilità.

L'impegno del Counseling e delle Pratiche Filosofiche appare dunque inscritto nell'originaria vocazione della filosofia al dialogo e alla cura di sé e riattualizza un rapporto della filosofia con il mondo tale da interrogarlo nel *vis-à-vis*, nel dialogo incessante con le domande, i desideri e le sofferenze degli individui i cui volti di volta in volta incontra.

Si tratta di un impegno che deve di necessità confrontarsi con la reale possibilità del filosofare di incidere sulla sfera soggettivo-emotiva dell'essere umano, per realizzare ciò che appariva imprescindibile a Epicuro e cioè saper agire filosoficamente per “scacciare le sofferenze dell'anima”.

Laddove appunto la responsabilità del filosofo nei confronti del mondo, si definisce



in relazione alle peculiarità che definiscono il *nostro* mondo – l’oggi – ossia al contesto della postmodernità.

Secondo le parole di Umberto Galimberti, nel mondo di oggi “la separazione tra *personalità* e *prestazione* richiesta dalla funzionalità dell’apparato tecnico produce una disarticolazione all’interno della personalità tra la dimensione *professionale*, che percorre gli itinerari oggettivi previsti dalla funzionalità tecnica, e la dimensione *soggettiva*, in cui sono raccolte quelle energie psichiche non investite nell’oggettività della prestazione” (1999, p.576).

Se Cartesio sosteneva la necessità di pensare all’anima come a una realtà “indivisibile”¹, noi dovremo invece ammettere che oggi non v’è anima che non sia in se stessa scissa; l’individuo s’è trasformato in un *dividuo*, un diviso. Questa ferita nell’essere più intimo compromette la definizione di un’identità, e allora nasce la domanda sollevata da Fromm: “Se io non sono altro che ciò che credo di essere tenuto ad essere, chi sono *io*?” (1994, p.199).

Quel che accade spesso è che l’assenza di strumenti adeguati conduca ognuno a perdere presa sul *mondo-della-vita* (*Lebenswelt*) e in generale su ciò che eccede la parte della nostra personalità investita dal sistema tecnico in termini di funzione. L’uomo postmoderno appare privo di sostegno nell’affrontare questioni di senso, significato e scopo e nel gestire i propri pensieri, emozioni e progetti: questioni difficilmente riducibili a forme di tecnica-calcolabilità.

Filosofare in queste circostanze significa innanzitutto ritornare alla cura di quella parte di sé non investita nell’oggettività della prestazione – ovvero nell’adeguamento al sistema sociale e tecnico nel quale viviamo – rivolgendoci finalmente alla nostra soggettività e unicità.

La pratica filosofica può riportare il pensiero *meditante* a sostegno di quella parte dell’anima non investita nella funzione, per rinvigorirla. Come sostiene Vattimo, infatti, “la filosofia è ciò a cui pensi quando non hai niente di specifico a cui pensare. Si pensa, in filosofia, quando la specializzazione professionale non è attiva, e allora la totalità della vita spirituale ha una evidenza maggiore” (2000, p. 34).

Cuore

Si tratta allora di riattualizzare una filosofia muscolare, come l’avrebbero definita gli Stoici, in grado di tonificare i muscoli dell’anima a partire da quel muscolo primo in cui Crisippo e Cleante riconoscevano la sede dell’anima stessa, ovvero il *cuore*.

Per gli Stoici l’anima è un “pneuma caldo dotato d’intelligenza” (Reale 2002, p.



711) la cui parte fondamentale – definita l'*egemonico* – produce le rappresentazioni, l'assenso, le sensazioni e gli impulsi (come è evidente, là dove si trovano le passioni sta anche la ragione); e l'*egemonico* si trova situato nel corpo in corrispondenza del muscolo cardiaco. La filosofia allora è una cura del nostro modo di pensare che è *insieme una cura del nostro modo di essere e di sentire*.

Sostiene il filosofo di Soli: “Come la forza del corpo deriva dal giusto tono muscolare, così anche la forza d'animo consiste nel giusto tono con cui si giudica, si opera, oppure con cui non si giudica o non si opera” (Id. p. 1105).

Lo stesso ci dice anche Cleante: “come la forza del corpo dipende dal giusto tono dei nervi, così la forza dell'animo è il giusto tono nel giudicare, nell'agire o nel non agire” (Id. p. 253). Laddove il “tono” è definito come insieme “forza e vigore”.

Appare in effetti degno di nota che per gli Stoici la filosofia appaia sì come una terapia per l'anima; tant'è che è assai frequente l'utilizzo di analogie con la professione medica e il filosofo spesso è paragonato a un terapeuta; tuttavia, tale terapia somiglia di più a una *fisio*-terapia (che usi appunto mezzi fisici e non farmacologici per la cura) e a una ginnastica che tonifichi la muscolatura e mantenga il cuore sano, piuttosto che a una terapia fondata sulla semplice “farmacia filosofica”, quale forse più propriamente la intendeva invece Epicuro; e il filosofo stesso appare – concedetemi il termine – come una sorta di medico/*personal trainer*, che dopo aver “sentito il polso” del proprio paziente (a quale ritmo procede il suo cuore?) – primo passo fondamentale della terapia stoica, secondo Seneca – è poi in grado di stabile il giusto allenamento, personalizzato secondo il caso specifico.

In questo senso la filosofia evidentemente non tanto cura le malattie dell'anima, quanto predispose l'anima alla salute mantenendola appunto nel “giusto tono”; la filosofia rinvigorisce e fortifica. Ciò non significa che il filosofo non possa intervenire laddove si manifestino delle psicopatologie: significa soltanto che in questo caso il suo intervento non sarà diretto a esse per sanarle, ma al soggetto intero per fortificarlo: che poi questo significhi un miglioramento collaterale anche della patologia è certo possibile, in taluni casi probabile e sempre auspicabile, comunque eccedente l'obiettivo precipuo del filosofare.

Gli Stoici, probabilmente, dell'arte socratica non tanto avrebbero esaltato la pratica maieutica quanto la puntura tonificante del tafano di Atene; Socrate pungeva infatti, stimolando chi s'avventurasse con lui nel dialogo, talvolta fino al punto di spingerlo a rimettere in questione la sua intera esistenza.

Alcibiade nel *Convito* ammetteva infatti che, parlando con il suo maestro, spesso



sopraggiungeva in lui “l’impressione netta che vivere nello stato attuale della sua esistenza era un’assurdità”.

Mi piace sostenere che la filosofia agisca questa tonificazione per *contagio*: quando Socrate – “tafano di Atene” – punge il proprio interlocutore, non semplicemente lo infastidisce con la puntura dell’interrogazione incessante e dell’ironia, bensì gli instilla un *farmakon* (inteso come tonico) fatto di meraviglia (*thaumazein*) e di strumenti razionali e critici mediante i quali d’ora in avanti osserverà se stesso e il mondo con sguardo rinnovato.

Il filosofo non somministra dunque farmaci per sedare o eliminare un sintomo, né adopera strumenti terapeutici *sul* paziente, bensì contagia l’interlocutore con uno stile di vita e di pensiero meditante e critico che vada ad approfondire e ampliare la prospettiva sul problema e sul disagio di cui soffre.

L’interlocutore stesso non è per il filosofo semplicemente un uomo malato che vada guarito, ma un uomo infiacchito che va punto: le sue sofferenze sono il segno di un indebolimento del tono muscolare (come infatti diceva Cleante, “il dolore è un rilassamento dell’anima”).

I muscoli dell’anima sono resi fiacchi da *opinioni e giudizi privi di forza*, che ammorbano: false credenze, modi non corretti di percepire quanto ci circonda o ci accade, cattive opinioni sugli altri e su quanto dovremmo aspettarci dalle nostre relazioni con loro. Opinioni e giudizi che *fiaccano* perché ci fanno cadere in stati di ansia, di preoccupazione e di inquietudine dai quali non sappiamo come liberarci e che turbano la nostra esistenza.

Quindi le modalità che il Counseling Filosofico eredita da Socrate e dagli Stoici sono a mio avviso innanzitutto: 1) la puntura *contagiosa* ovvero il coinvolgimento dell’interlocutore in un dialogo in grado di allenarlo all’uso di quegli strumenti dialogici, argomentativi e zetetici di cui poi potrà disporre anche da se medesimo; 2) naturalmente *l’assenza di dottrine preconcepite e di dogmatismi*, poiché ciascun ospite dovrà trovare la propria strada e non seguire tracciati precostituiti; 3) *l’ironia* intesa come una pratica dell’*ascolto* attivo e, infine, il *rispetto*.

Mi spiego meglio. Socrate come sappiamo fa spesso uso dell’*ironia* nel rapporto con il suo interlocutore: simula cioè d’essere inferiore all’altro per farsi colmare dalla sua supposta saggezza, e finge di dargli ragione, ne assume perfino il medesimo punto di vista, per poi, all’ultimo, smascherare la contraddizione e condurlo ad ammettere la propria ignoranza. Pare in questo caso che Socrate non accolga affatto chi ha dinanzi, ma finga piuttosto l’abbraccio, in realtà facendosi beffe del povero malcapitato.

Le cose, tuttavia, non stanno proprio così.



L'ironia socratica è, potremmo dire, la disponibilità del filosofo – di colui che punge – a farsi pungere a sua volta; è una “maschera” nel senso più complesso della parola. Essa è, da un lato, l'*habitus* che Socrate indossa affinché l'interlocutore abbia lo spazio di esporre nel modo più ampio e più libero le proprie convinzioni; d'altra parte è l'inganno cui lo stesso Socrate *deve credere* se vuole comprendere appieno la prospettiva entro la quale l'altro vede le cose. È così che si tasta il polso dell'interlocutore.

A ulteriore riprova che Socrate non si veste d'ironia solo – né principalmente – per travolgere l'altro con un'interrogazione martellante e farsi così di lui scherno, c'è poi il fatto che egli non demolisce certezze e non mette in circolo i dubbi per poi abbandonare chi ha di fronte: lo prende invece per mano e lo induce a prendersi in mano.

Nota bene Pierre Hadot: “Quasi in tutti i dialoghi socratici di Platone, sopravviene un momento di crisi in cui lo scoraggiamento s'impossessa degli interlocutori. Non confidano più nella possibilità di continuare la discussione, il dialogo rischia di spezzarsi. Allora Socrate interviene: assume su di sé il turbamento, il dubbio, l'angoscia degli altri, i rischi dell'avventura dialettica; e così rovescia i ruoli. Se c'è un fallimento, uno scacco, sarà affar suo. Presenta così agli interlocutori una proiezione del loro proprio Io; gli interlocutori possono così trasferire su Socrate il loro turbamento personale, e ritrovare la fiducia nella ricerca dialettica, nel *lògos* stesso” (1998, p.90).

Stretto nella rete delle domande di Socrate, l'interlocutore si sente “preso”, spogliato di sé, ignorante, vergognoso perfino del suo modo di pensare e di agire, ma mai *solo*. Socrate è con lui sia nell'esaltazione della certezza, sia nello spaesamento dell'ignoranza.

Tutto questo ha a che fare a mio giudizio con il profondo *rispetto* che Socrate ha nei confronti dell'Altro: la ricerca della Verità avviene in due e non può definirsi attraverso un discorso prepotente e unicamente distruttivo, che lasci l'interlocutore senza parole, muto, disorientato, ovvero non certo in grado di generare, partorire nuovi frutti, ma reso sterile e inetto.

Il discorso di Socrate è spesso forte e deciso, ma violento, mai.

Rispetto

Per rispetto non intendo immediatamente una categoria morale, ma semmai ciò che sta a fondamento di ogni possibile moralità: è a partire dal rispetto che le regole e i doveri possono essere compresi. Esso dà senso alle regole morali ma non è una regola morale. È appunto il riconoscimento dell'intrinseco valore dell'umanità e della libertà dell'altro, la quale riconosco anche in me stesso. Il rispetto definisce il contesto emotivamente connotato entro il quale avviene la relazione dialogica, nella quale si riconosce



altri come un soggetto libero, il cui valore è intrinseco e di cui non si può disporre come fosse un oggetto, cui non si deve fare violenza, che non si ha da strumentalizzare.

Il rispetto – come sottolinea ad esempio Roberto Mordacci (2012) – non è mai solo passivo, un non interferire, una fredda distanza impersonale, un’astensione dalla violenza e dalla strumentalizzazione: esso è soprattutto attivo, cioè rivolto alla cura e agli scopi individuali dell’altro, alle sue legittime aspirazioni e alla connessione degli scopi di ciascuno con quelli di ciascun altro.

Rispetto deriva dal latino *re-spicere* ovvero letteralmente “guardare indietro”. Quando si procede è in avanti che guardiamo, là dritto di fronte a noi, verso l’obiettivo. Il rispetto segna il momento in cui si ferma la corsa e ci si volta. Non si presta più attenzione soltanto alla Verità di cui si va alla ricerca ma ci si sofferma sull’interlocutore col quale si dialoga. Definiamo dunque il rispetto nell’ambito della pratica filosofica come la *torsione originaria della ricerca*.

Il concetto di rispetto è fondamentale in filosofia e lo ritroviamo espresso, più ancora che nella figura di Socrate, in quella appunto del saggio stoico. Infatti, riferisce Nussbaum: “Il principio guida dello stoicismo è il *rispetto* dell’umanità ovunque sia presente” (1996, p.351).

Questo non significa soltanto che per gli stoici – al contrario che per gli aristotelici, ad esempio – possano filosofare – e anzi debbano se vogliono raggiungere *l’eudaimonia* (la propria fioritura) – anche schiavi, donne e bambini; significa inoltre che il filosofo dovrà fare estrema attenzione nel contagio per evitare che il *farmakon* filosofico avveleni anziché curare.

Vi sono terapie differenti per costituzioni differenti e il filosofo – come sostiene Zenone – deve valutare il *kairos*, ossia il momento opportuno per somministrare la sua terapia e fare attenzione al modo in cui la applica.

La Verità non è l’unico valore in gioco, ma vi è anche e fondamentalmente il Benessere dell’Altro (Nave-Bisollo, 2010).

Secondo la metafora senecana del *De beneficiis*, chi si allena al gioco della palla deve gettarla al compagno facendo attenzione alle sue caratteristiche fisiche, alla capacità muscolare e all’altezza: la buona riuscita del gioco stesso e dell’allenamento dipendono proprio da questa capacità.



Esempi

Personalmente, ho calato la mia pratica della filosofia specialmente nella scuola – con gli studenti e gli insegnanti – e poi nel contesto della comunità terapeutica, con tossico e alcol-dipendenti. Nella scuola la filosofia assolve il suo compito come pratica, eccedendo l’ora di lezione intesa come semplice trasmissione di competenze e valutazione-misura del sapere e proponendosi come *erotica* che anima e muove il desiderio: i miei laboratori hanno principalmente a che fare con l’educazione alle emozioni. Nel riconoscimento che i giovani appaiono oggi sempre “più soli e più depressi, più rabbiosi e ribelli, più nervosi e impulsivi, più aggressivi e quindi impreparati alla vita, perché privi di quegli strumenti emotivi indispensabili per dare avvio a quei comportamenti quali l’autoconsapevolezza, l’autocontrollo, l’empatia, senza i quali saranno sì capaci di parlare, ma non di ascoltare, di risolvere i conflitti, di cooperare” (Galimberti, 2007), si tratta di proporre un’alfabetizzazione emotiva nuova, capace di toccare non solo la testa ma il *cuore*, che lungi dall’essere semplicemente il contraltare della ragione è invece ciò che profondamente la anima, che le dà forza ed è imprescindibile all’apprendimento, e alla possibilità che i contenuti appresi possano aprire mondi e produrre cambiamenti.

Anche nella comunità terapeutica la filosofia – con i giovani e gli adulti – ricopre la medesima funzione di dar modo all’emozione e alla ragione di ritrovare sintonia, quando per lungo tempo l’assillo dei dubbi e delle domande e la ricerca di un significato per la propria vita sono stati sedati mediante l’uso di sostanze: le inquietudini dell’anima aggirate e “drogate”, sono quanto mai bisognose di un supporto di carattere filosofico, che sappia pazientemente “lasciar risuonare zone del campo di coscienza libere dalla sostanza” (Di Petta 2006, p.88) e riattivare la ragione a sostegno della *vita*.

NOTE

1) “*Nullum corpus nisi divisibile intelligamus, contra autem nullam mentem nisi indivisibilem: neque enim possumus ullius mentis mediam partem concipere, ut possumus cujuslibet quantamvis exigui corporis*”, in Descartes, 1997.



Bibliografia

- Baudrillard J., *Il delitto perfetto*, Raffaello Cortina, Milano 1996
- Descartes R., *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari, 1997
- Di Petta G., *Gruppoanalisi dell'Esserci. Tossicomania e terapia delle emozioni condivise*, FrancoAngeli, Milano 2006
- Fromm E., *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano, 1994
- Galimberti U., *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano, 2002
- Id., *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli 2007
- Hadot P., *Che cos'è la filosofia antica ?*, Einaudi, Torino, 1998
- Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 2005
- Nave L., Bisollo M., *Filosofia del benessere. La cura dei pensieri e delle emozioni*, Mimesis, Milano-Udine 2010
- Nietzsche F., *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1965
- Mordacci R., *Rispetto*, Raffaello Cortina, Milano, 2012
- Nussbaum M., *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998
- Reale G. (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano, 2002
- Recalcati M., *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014
- Vattimo G., *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2000



10.

Dialogo tra filosofia e religione

Ezio Risatti

Riassunto

La realtà umana sta cambiando in modo imprevedibile, soprattutto per merito di internet. Filosofia e religione vogliono entrambe il bene dell'uomo e sono capaci di arrivare fino alle radici del suo essere. E così lo possono sostenere bene nel suo cammino di crescita verso se stesso.

Il dialogo tra la filosofia e la religione oggi è da mettere in relazione con internet come terzo incomodo non evitabile. Vediamo come e perché. Internet ha già cominciato a cambiare il mondo e ancora lo cambierà, ma il bello sta nel fatto che non sappiamo che cosa e come lo farà cambiare. Sappiamo solo che farà cambiare elementi prevedibili ed elementi per noi oggi imprevedibili. Sono già cambiate infatti realtà che i nostri avi (anche solo i nostri nonni) avrebbero giurato che non sarebbero potute cambiare mai e poi mai, e allora non possiamo illuderci di poter immaginare noi quali cose cambieranno tra le cose che certamente possono cambiare, ma anche proprio tra quelle che noi riteniamo immutabili.

Ad esempio: a tavola, durante uno dei pasti festaioli di fine anno, parlavo con persone colte e di buon senso della possibilità che, per il semplice fatto che mangiamo la carne di animali uccisi proprio a questo scopo, tra qualche secolo saremo considerati allo stesso modo di come noi oggi consideriamo i cannibali (io mangio prosciutti, polli, bollito alla piemontese., quando ci sono). Ebbene, mi rimandavano in coro il loro dissenso: che non sarebbe stata possibile una evoluzione di questo tipo. Ora, sicuramente non uscirà all'improvviso una legge che condannerà all'ergastolo (speriamo che cambi pure lui) chi uccide un animale per mangiarselo, ma uno scivolamento progressivo di cui non è possibile prevedere né il punto di arrivo, né il quando. Tipo: alcuni gruppi di persone smetteranno di mangiare carne e dimostreranno che si può vivere lo stesso (potrebbero, ad esempio, chiamarsi verduriani, o qualcosa di simile). Poi cominceranno ad uscire leggi che limiteranno progressivamente gli animali che potranno essere serviti a tavola: non i cani, non i gatti, non i cavalli, non i conigli (per gli scarafaggi, i ragni ecc., sarà più facile). In un crescendo progressivo, fino a



quando sembrerà a tutti inammissibile mangiarsi un animale. Come vi sembra questa ipotesi? Ci sarà questo cambiamento?

Veniamo al problema: internet ha il potere di cambiare la filosofia? Ha il potere di cambiare la religione? Ha il potere di cambiare l'uomo? La risposta per me è "SÌ". Mi pare di sentire un coro di voci dissenzienti. Un momento, adesso preciso la mia tesi: c'è un qualcosa di immutabile nell'uomo che certamente non cambierà mai, ma sostengo che noi non sappiamo in che cosa consista esattamente questo sostrato o sostanza (*substantia*) immutabile. Abbiamo ricevuto in eredità un patrimonio immutabile grande, diciamo cento. Contiene ciò che noi oggi (o ieri) crediamo che non possa mai cambiare nell'uomo, altrimenti quell'essere non sarà più un uomo, ma qualcos'altro. Ebbene, in quel cento ricevuto ci sono degli elementi che in realtà possono cadere, lasciando sempre l'uomo perfettamente uomo, ma noi non sappiamo quali. Contemporaneamente ne mancano altri: ci sono altri elementi di cui noi non siamo ancora coscienti che fanno parte di questo patrimonio essenziale dell'umanità. E noi oggi non li conosciamo ancora.

Su cosa fondo questa mia affermazione? Sul fatto che è già capitato nella storia. Ad esempio: Giovanna d'Arco è stata processata e condannata a morte per settantadue accuse, che sono poi state ridotte alle dodici fondamentali, che poi sono state ridotte alle tre essenziali. Ebbene, una di queste tre era di aver indossato abiti maschili (http://www.instoria.it/home/giovanna_d_arco.htm). E oggi non riteniamo più un certo abito come elemento inalienabile dell'essere uomo o donna (e pure la nudità può essere portata con senso di libertà e di divertimento).

Dall'altra parte, prendete la scoperta dell'inconscio. Non è che prima non se ne sapeva niente. Nella Bibbia, nei salmi si trovano affermazioni che rimandano alla percezione che dentro l'uomo ci sia qualcosa di cui l'uomo non è cosciente, percepito come limite nella conoscenza di se stesso: "Le inavvertenze chi le discerne? Assolvimi dalle colpe che non vedo" (Salmo 18,13). "Poiché egli si illude con se stesso nel ricercare la sua colpa e detestarla" (Salmo 35,3). Ma la coscienza riflessa che in noi c'è una realtà inconscia è solo del ventesimo secolo. E allora, con che coraggio possiamo affermare che l'uomo non scoprirà mai più altre nuove realtà dentro di sé?

Proprio la religione che si presenta come deposito di verità assolutamente immutabili si trova davanti ad affermazioni tipo: "Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso" (Giovanni 16,12); e poi: "Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera" (Giovanni 16,13). Che cosa ci sarà mai nella verità tutta intera? Di quali cose non siamo ancora capaci di portare il peso?

Dunque, abbiamo ricevuto in eredità un patrimonio trasmesso come inalienabile e



abbiamo già visto che non tutto era così intangibile. Che cosa altro di questo patrimonio sarà eroso? E che cosa si aggiungerà? È proprio lì che sostengo la non prevedibilità. Non tutto, certo, ma che cosa? Non lo so! E se qualcuno sostiene di saperlo, lo sfido a farne una descrizione e poi a ritrovarci tra duemila anni (magari bastano mille, o duecento) a ridere assieme delle sue (e delle mie) previsioni.

Intanto mi limito (per forza) ai cambiamenti già visibili: internet appunto. Internet è una sorgente di energia e come tale è positiva. Dal punto di vista etico e morale non è né buona, né cattiva, come l'energia elettrica o nucleare. Tutto dipende dall'uso che si fa di questa energia (come è stato per la sedia elettrica, la bomba atomica, ecc.). Ma da dove gli viene un potere così grande come mai nessuno ha avuto nella storia dell'umanità (almeno finora)? E ancora, qui di internet colgo solo l'aspetto di condivisione di idee, di diffusione di idee, di vetrina con esposizione di idee aperta a tutto il mondo e dove tutti possono esporre a tutti le loro idee. Ed è proprio questa l'origine del suo potere: la molteplicità indefinita di visioni della vita e del mondo presentate e messe a disposizione di tutti. Ricordate il caleidoscopio con cui giocavamo da bambini? Pochi semplici pezzetti di vetro colorato moltiplicati all'infinito da un gioco di specchi. Così solo le visioni dell'uomo, della vita, della storia in internet.

Tutti possono navigare: navigando in questo mare ogni uomo può trovare proprio quella che gli piace, che fa viver lui in pace, che gli calza a pennello e gli dà ragione. Che bello!

La forza di internet viene dal *teorema del tram*. Il teorema del tram afferma che ci sono diversi tram che si fermano alla stessa fermata, ma ognuno prende solo quello che va nella direzione dove lui vuole andare. Così ci sono tante idee in internet, ma ognuno prende solo quelle che vanno nella direzione dove lui vuole andare. Ma che bello! Questa sì che è libertà! Ognuno può arrivare là dove lui vuole arrivare.

E così va in crisi il principio di realtà di Freud. La realtà non è più necessariamente ciò che è, ma ciò che piace che sia: un fermarsi infantile al principio del piacere (Freud 1998). Ebbene, io (psicologo, psicoterapeuta, Preside di un Corso di Laurea in Psicologia, che dunque amo e stimolo la psicologia) non credo tocchi alla psicologia sostenere l'umanità nel suo cammino nella storia. Per me tocca alla filosofia e alla religione. Sono loro che studiano e conoscono l'uomo più a fondo e, soprattutto, lo studiano con una lungimiranza più ampia che non si limita al singolo caso, ma guarda ben oltre, guarda all'umanità intera, guarda alla sua storia, al senso della sua storia fino alla fine dei tempi.

Solo che filosofia e religione sono come i capponi di Renzo nel terzo capitolo de *I promessi sposi* che, mentre li portavano in cucina, "s'ingegnavano a beccarsi l'una con



l'altra (parla delle loro teste), come accade troppo sovente tra compagni di sventura". Sono due sorelline che litigano, ma che non possono fare a meno una dell'altra, anche se in certi momenti tutti e due lo vorrebbero proprio.

In effetti sono compagne di sventura. Sono due sorelline, figlie di Dio e figlie dell'uomo, che vagano nude per un mondo freddo e ostile. La filosofia è nuda? Mi piace il Petrarca perché ha saputo intuire l'avvenire delle parole scegliendo quelle dal futuro più garantito. Ma come avrà fatto? (non lo so. Ma mi ha colpito il fatto che sono poche le sue parole che il computer non riconosce, se mai lo mettiamo in paragone con padre Dante). Come ha previsto bene il futuro delle parole, così mi pare abbia ben previsto la realtà della filosofia, quando risponde al sonetto di Giustina Perrot con il sonetto VII:

La gola, e 'l sonno, e l'oziose piume
Hanno del mondo ogni virtù sbandita,
Ond'è dal corso suo quasi smarrita
Nostra natura vinta dal costume;

Ed è sì spento ogni benigno lume
Del ciel, per cui s'informa umana vita;
Che per cosa mirabile s'addita
Chi vuol far d'Elicona nascer fiume.

Qual vaghezza di Lauro? qual di Mirto?
Povera, e nuda vai, Filosofia,
Dice la turba al vil guadagno intesa.

Pochi compagni avrai per l'altra via;
Tanto ti prego più, gentile spirito,
Non lassar la magnanima tua impresa.



E anche la religione è nuda? Guardiamo Adamo nel paradiso terrestre: “Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l’uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. Ma il Signore Dio chiamò l’uomo e gli disse: “Dove sei?”. Rispose: “Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto” (Genesi 3,7-10). Siamo all’inizio della storia del rapporto tra l’uomo e Dio e già l’uomo è nudo e per questo ha paura di Dio.

Nude vuol dire che non possono proprio nascondere niente e quindi più volte sono sputtunate per i loro sbagli, le loro debolezze, le loro povertà. Nude vuol dire che sono senza difesa alcuna: completamente esposte agli attacchi di tutti. Attacchi di chi le vuol correggere (*fatica benedetta*), di chi le vuol distruggere (*fatica sprecaata*), di chi attacca per ignoranza (*fatica sua*), di chi attacca per difendere se stesso (*fatica faticosa*). Nude vuol dire che destano sentimenti opposti: ilarità, concupiscenza, disprezzo, compassione, tenerezza, paternità e maternità.

Eppure queste povere sorelline hanno la forza di cambiare la vita di chi le accoglie: cambiare la vita di una persona, di una famiglia, di un gruppo, di una città, di una nazione, del mondo, della storia. Sono (*sto per spararla grossa, ma io ci credo*) più forti di internet (*il che è tutto detto*). Da dove viene tutta quella forza? La psicologia, attraverso l’analisi, porta a leggere le realtà più profonde nell’uomo, porta fino a leggere la filosofia e la religione scritte nel profondo. Ora, la capacità di leggere è necessaria e fondamentale, ma è ciò che si legge che ci dice chi è l’uomo. Filosofia e religione ci portano alla verità dell’uomo. Certo che dietro queste mie idee c’è una antropologia (sia filosofica sia teologica) fortissima: l’uomo è una meraviglia, basta scoprirlo per innamorarsene e voler vivere da uomo per l’eternità. Ma per scoprirlo bisogna cercarlo, per cercarlo bisogna credere che c’è (l’indicativo mi rende l’idea meglio del congiuntivo che sarebbe d’obbligo). Ma,

è la fede in ogni uomo
come l’araba fenice:
che vi sia, ciascun lo dice;
dove sia, nessun lo sa.

Metastasio (*e metà mia. Mi riferisco alla fede nell’essere dell’uomo*), Demetrio (1731), II.3

A questo punto, se le due sorelle si alleassero tra di loro, si sostenessero a vicenda,



la loro sorte potrebbe cambiare, la sorte dell'uomo potrebbe cambiare. Non si tratta di una alleanza di tipo militare contro internet, né offensiva, né difensiva. È un'alleanza a favore dell'uomo per dargli un sostegno nella sua navigazione oltre le colonne d'Ercole di internet, verso lidi sconosciuti:

“Considerate la vostra semenza
fatti non foste a viver come bruti
ma per seguir virtute e canoscenza”

(Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Inferno canto XXVI, 118-120)

Hanno tutta questa potenzialità, tutta questa forza per quello che sono e per quello che vogliono raggiungere. Per quello che sono: la filosofia è amore della scienza che la spinge a una ricerca senza fine della verità (cioè della realtà). E la religione è relazione: amore a se stessi, agli altri e a Dio come conseguenza della realtà trovata. Mi piace da impazzire (*metaforicamente*) il fatto che il Dio di noi cristiani sia una Trinità. Tre persone, non una sola, uguali, ma distinte. Il che vuol dire che in Dio c'è l'esperienza della relazione paritaria e il nostro essere in relazione viene proprio dal nostro essere a immagine di Dio.

E che cosa vogliono? Tutte e due vogliono la crescita dell'uomo fino alla sua realizzazione. Per la filosofia basti pensare alla metafora della ghianda e della quercia di nonno Aristotele. “La ghianda può diventare o non diventare quercia, ma non qualsiasi altra cosa. Quando la materia riceve una determinata forma, per esempio la ghianda diventa quercia, si dice che è passata all'atto. Il mutamento è l'attualizzazione di ciò che è potenziale. La ghianda contiene in sé potenzialmente l'essere quercia, ma solo quando è diventata quercia questa potenzialità è pienamente realizzata. La forma è ciò che viene acquisito compiutamente al termine del processo, nel risultato finale in atto [...]. Ogni essere umano viene al mondo con una dotazione unica di potenzialità che aspira a realizzare l'uomo, come la ghianda aspira a diventare la quercia che si porta dentro”.¹

E per la religione? Mi piace, mi dà forza, mi dà serenità, mi dà dolcezza questo passo di Giovanni: “Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza” (Giovanni 10,10b). Troppo bello: “*Ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν*”. *Περὶσσοῦν* è il *superfluo, troppo, abundantius. Eccedenza, more abundantly (KJT)*. Il credere, nella fede, che la mia vita non finirà mai e che sarà sempre una crescita è una sorgente di benessere in me che non sono disposto a scambiare con tutto l'internet di questo mondo. E anche qui sono disposto a riprendere questa discussione tra qualche secolo con chiunque non sia d'accordo, con chiunque creda, per la sua fede, che tutto



finisca in questo mondo. Sono tranquillo nel fissare questi appuntamenti, tanto la discussione la riprenderemo soltanto se ho ragione io e dovrò ammetterlo. Se invece ha ragione lui e torto io, lui non lo saprà mai e io neppure.

Dunque filosofia e religione puntano alla realizzazione dell'uomo. Una meta più grande e bella io non la conosco. Ma anche una meta più lontana, più difficile, più sconosciuta io non la conosco. E allora mi vien da concludere con Petrarca: "Non lassar la magnanima tua impresa" (2014, p. 52).

Note

1) Ho cercato invano la citazione precisa. Tutti la citano, ma nessuno dice da dove viene. Ho però trovato diversi docenti che mi hanno giurato che lo ha proprio detto Aristotele e non una sola volta, che si trova sia nella Fisica sia nella Metafisica, ma non si sa dove. Nello stesso James Hillman (1997) che propone la "Teoria della ghianda" proprio nel senso di Aristotele, non ho trovato la citazione. La ricerca della verità continua.

Bibliografia

Alighieri D., *La Divina Commedia*, Mondadori, Milano 2005

Freud S., *Al di là del principio di piacere*, Bruno Mondadori, Varese 1998

Hillman J., *Il codice dell'anima*, Adelphi, Milano 1997

Petrarca F., *Canzoniere*, Mondadori, Milano 2014

Ravasi G. (a cura di) *I Salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo Edizioni, Milano 2007



11.

Delle Lucciole e della Storia. La pratica filosofica come “setaccio” e traduzione delle esperienze individuali e collettive

Guido Traversa

Riassunto

Il pensare e l’agire filosofico sono una forma di “traduzione” dell’esperienza individuale e storica. Si tratta di una traduzione che è, come un “setaccio”, una vera “pratica”. Vorrei mostrare come le cosiddette Pratiche Filosofiche siano la via da seguire per la istituzione di un *Osservatorio Filosofico della Contemporaneità*. Osservatorio che dovrebbe essere in grado di individuare le “propensioni” che attraversano il nostro presente storico anche se non riconosciute adeguatamente.

1 . Setacciare e tradurre

Il pensare e l’agire filosofico sono una forma di “traduzione” dell’esperienza individuale e di quella storica. Si tratta di una traduzione che è, come il “setacciare”, una vera “pratica”. Una pratica che dovrebbe condurre all’istituzione di un *Osservatorio Filosofico della Contemporaneità*. Un *Osservatorio* che dovrebbe essere in grado di individuare le “propensioni” che attraversano il nostro presente storico, anche se, al momento, non riconosciute adeguatamente. Si tratta di riguadagnare tanto le piccole esperienze della vita quotidiana, le “lucciole”, a cui molto teneva, il giovane e anche il non più giovane, Pier Paolo Pasolini (1975), quanto le grandi esperienze della storia dell’umana natura: l’unità collettiva, l’idea cosmopolitica cui Immanuel Kant (1965) affidava la possibilità che non si verificasse un “vuoto nella creazione”.

Setacciare vuol dire, un tempo, trattenere e lasciar passare; spesso si sa cosa è l’obiettivo del setacciare: ciò che vale è ciò che è trattenuto, o ciò che “passa”, altre volte non si sa cosa è il rilevante. Può capitare che nel setacciare un alcunché di determinato si scopra un ulteriore alcunché che vale più del setacciare stesso: forse ciò che rimane tra i fori del setaccio; e allora si cambia prospettiva: si va verso un “resto” imprevisto, una “mancanza” non avvertita, ma presente nell’atto stesso del setacciare.



Il setacciare, come il tradurre, è la filosofia in atto: certe volte si sa “cosa fare”, altre volte si sa solo “come fare”, ma poche volte si sa cosa “manca” al fare: il “per chi” fare. Ma poi qualcuno parla, e dà voce a qualcosa di non visto, di ancora non tradotto; e allora le lingue cambiano a opera del tradurre stesso, e allora le cose stesse cambiano sul piano del setaccio: parole non ascoltate, ma già da tempo dette, si ascoltano per la prima volta, cose già trattate da tempo mostrano forme e resistenze non ancora avvertite. Allora il traduttore e il setacciatore scoprono, nel loro praticare il pensiero intimo al loro stesso operare, un “in più” che “mancava”, ma che non sapevano vedere: toccando, così, la speranza avanzata dal passato di non perdersi nel futuro.

E poi basta, almeno per un poco di tempo: ci si può raccogliere e fare, come in una festa, gli onori al ricordato, al presente del passato ancora non defunto: al vecchio, a chi ancora può dire ciò che ha fatto, ma non detto ad alta voce, con la voce tuonante del poeta, che gigante, sta tutto il giorno, come un paio di occhiali ripiegato nell’astuccio, chiuso nella sua stanza.

Il filosofo, quello vero, pensa e articola suoni che chiamano, come nell’eco delle vallate, il corrispettivo di una risposta, di una risposta forse già contenuta nel chiedere, ma ancora non tradotta, non setacciata nell’operare attento ai dettagli della Storia umana.

È facile esser resi perplessi dal fluire delle immagini che vediamo, dai suoni che ascoltiamo, dai sapori quasi inavvertiti, dai gusti sopiti, ma dal retrogusto d’amaro, di quell’amaro che accompagna il non voluto, l’inatteso non ospite, resi perplessi, infine, dalle solide superfici graffianti il palmo delle mani.

Non eravamo fatti per sensazioni inumane, malate, insensatamente doloranti, “fatti fummo” per *intelligere* con i sensi, senza esserne sopraffatti, “fatti fummo” per seguire, anticipandola, Euridice, per poterci voltare senza perderla. Potremmo ancora farcela a non perderla: basta avere il tempo e lo spazio adatti, e questo dipende solo da noi. È nostra la possibilità di “curvare” il reale, nostra è la responsabilità di imprimere la forza della non indifferenza, per non essere “odiati” da Gramsci (1917), alla esperienza di noi stessi e della Storia.

Cadere dall’alto e tornare su, non è fantascienza, è scienza curva, convessa o concava, comunque è pensiero del reale, per come ha da essere e non per come è; il “che” e non solo il “come” ha le sue ragioni: le ragioni del fegato, organo generoso, perché filtra, setaccia, a vantaggio, *zum behuf*, di se stessi e della Storia.

Aspettare il cordoglio è più di un dovere: è una tragedia di cui non si dà dramma, ma solo epilogo reiterato, finché c’è Storia.



Ebbene, la filosofia è azione contenuta, attenta, preziosa, senza stagioni e con un tempo non infinito a disposizione: quello dell'attesa certa, dell'attesa da mettere a disposizione non solo di chi è atteso, ma di chi attende una certezza data dal rigore del pensiero che imprime alla realtà la forza delle lucciole della Storia.

2. Cosa è la “pratica filosofica”

Chi fa la pratica filosofica fa ciò che ogni Filosofo ha fatto e deve fare: capire l'esperienza, usando la propria spontaneità, concretezza e razionalità (Scaravelli, 1968).

L'identità professionale della pratica filosofica è data sia dalla conoscenza dei principali modelli logici, categoriali 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 globale.

Il “filosofo pratico” deve affinare la propria capacità di cogliere il nesso, non sempre esplicito, tra le categorie usate (da un singolo, come dalla società) e i comportamenti concreti che ne conseguono.

Deve affinare 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 possibilità 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.

Deve, di conseguenza sviluppare la capacità di valutare con rigore i diversi dettagli e accidenti che costituiscono la fisionomia della realtà che vuole capire.

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 pratica 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 per tale ragione generano conflitti.

Deve imparare a tradurre nella forma di un'esperienza comunicabile ed esprimibile tutte quelle dimensioni della vita individuale e relazionale, che spesso lasciate a sé generano conflitti privi di una forma chiara.



Deve, in qualche modo, essere un autentico partecipante di una Scuola di filosofia rivolta all'acquisizione di quell'abito, etico ed estetico, che renda capaci di essere familiari ai principi che guidano le proprie azioni. Deve, così, anche, praticare e far praticare l'esperienza della bellezza.

Bibliografia

Gramsci A., "Indifferenti" in, *La città futura*, Numero Unico, 11 Febbraio 1917

Kant I., "Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico" in, *Scritti politici e di filosofia del diritto*, UTET, Torino 1965

Pasolini P., "L'articolo delle lucciole" in, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 2000

Popper K., *Un Universo di propensioni*, Vallecchi, Firenze 1991

Scaravelli A., "Critica del capire", in Id., *Opere*, La Nuova Italia, Firenze 1968



12.

La filosofia dell'immaginazione dalla necessità alla possibilità

Ferdinando Testa

Riassunto

Tale lavoro focalizza l'attenzione sull'importanza del processo immaginativo nella prassi filosofica, evidenziando come lo sviluppo della immaginazione risulti fondamentale per il cambiamento della visione del mondo.

L'immaginazione nel campo della consulenza filosofica apre le porte al dialogo, immette nello scenario dei simboli e poeticamente restituisce alla parola la sua antica funzione di essere unita all'energia che scorre nella relazione, *hinc et nunc*. In tale senso, parlare dell'immaginazione, ritenuta spesso la cenerentola delle funzioni della mente, comporta un'apertura ai sentieri dell'Anima, junghianamente intesa come archetipo del Senso della vita. L'Anima è un fattore autonomo e irrazionale della Psiche, danza ritualmente nella relazione dialogica, apre lo sguardo oltre i ristretti confini della coscienza e agisce con la sua potenza numinosa ed estetica sul complesso dell'Io relativizzandolo nel suo comando e nel suo ruolo. Tutto questo per dire che l'attività immaginativa è un vedere con gli occhi del cuore, risvegliando in ognuno di noi la stretta connessione con l'*Anima Mundi*, col senso dell'ignoto e dell'apertura verso ciò che ha da venire. In tal senso allora, fare dell'attività immaginativa, nella relazione dialogica filosofica, non vuol dire fare voli pindarici nel regno della fantasia intesa quest'ultima come evasione dalla realtà ma, muovendosi lungo l'epistemologia del pensiero junghiano ed immaginale, significa costruire un progetto che parte dall'autenticità e dalla soggettività di stare in relazione con se stessi e con l'Altro. Questo tema della relazione comporta innanzitutto un'esperienza di incontro con il proprio mondo interiore, senza rimanere intrappolati nei vissuti sotterranei del passato e della storia antica, ma spinge ad aprire se stessi all'incontro fenomenologico con l'Altro, diverso da Sé. L'attività immaginativa pertanto non si pone come una tecnica da utilizzare più o meno per avere successo e riuscire nella relazione con l'altro, ma acquista una valenza completamente diversa che riguarda la nascita di una visione rinnovata del mondo e dell'individuo che per certi



versi che affonda le radici nella Tradizione e nel pensiero analogico e simbolico. Questo continuo riferimento alla dimensione simbolica, permette di proiettare il linguaggio in un passaggio da un'area concettuale a una immaginativa, passando attraverso la nascita delle idee. Le idee diventano *agenti immaginali*, ovvero delle potenze evocative che risvegliano nella coscienza della relazione filosofica e comprensiva l'antico sapere mitologico e archetipico fatto di metafore, analogie, simboli, che riconnettano l'albero della vita del singolo individuo all'albero del mondo, al senso di esser-ci nel mondo. Indubbiamente tutto ciò affonda le radici nella preparazione e formazione professionale del consulente, attraverso prima di tutto una conoscenza profonda della propria equazione personale e poi di un'adeguata e permanente formazione con i propri supervisori. Non è possibile in tal senso inventarsi, nel campo della filosofia dell'immagine e nella prassi dialogica, da un momento all'altro, rifugiandosi nel pensiero astratto e metafisico spesso avulso dalle idee che affondano la propria sostanza nelle metafore del corpo, della madre terra e nella capacità di mediazione tra il basso e l'altro, la materia e lo spirito, l'individuo e il mondo. L'attività immaginativa è un atto del vedere attraverso, e non solo dentro, dal momento che la profondità si trova in superficie e ciò non vuol dire avere un approccio superficiale, ma incominciare ad avere una nuova visione dell'individuo nel mondo sintonizzandosi con la storia, questa storia attuale, tentando l'incontro dialettico tra lo spirito del profondo e lo spirito del tempo per arrivare alla nascita col Senso Superiore. Mi sembra che il tema dell'immaginazione diventa in ambito della prassi filosofica, una forma di sapere che si riconnette a una visione mercuriale più in sintonia con una concezione del tempo che sicuramente si avvale di altre connotazioni e specificità proprie di questo tempo storico. L'immagine del mito di Mercurio, non ci porta solo alla dimensione della comunicazione, più rapida, più veloce, e a volte anche più virtuale (gli aspetti ombra della comunicazione) ma anche più intuitiva, che sta più ai margini, che richiede un nuovo stile relazionale non per concetti ma per idee, immagini, paradossi, enigmi.

Il mito di Hermes che è di un'enorme complessità e che ha notevoli volti, permette intanto alla filosofia della prassi di riappropriarsi del suo patrimonio mitologico, che è alla base di qualsiasi conoscenza nelle diverse discipline. Noi nella ricerca del sapere, siamo sempre guidati da un mito ma che di volta in volta si rinnova in base alle trame delle nostre storie di vita, ricordandoci il legame non solo con l'inconscio personale, ma anche con quello collettivo, vero e proprio deposito di fiabe, favole, tradizioni e analogie: luci e ombre dell'umano e del divino. Oggi penso che il mitema di Hermes busi alle porte della nostra consulenza e ci impone di osservare e comprendere i fenomeni che accadono



nella sfera della Psiche individuale e collettiva da un altro punto di vista, non solo quello della coscienza dell'Io che viene spesso bombardata dal mondo delle immagini illusorie ma soprattutto dal punto di vista dell'Anima che rappresenta l'altra metà, quella che ci riconnette alla dimensione irrazionale. La filosofia dell'immaginazione volge il proprio sguardo alla relazione dialogica e non smette di instillare gradualmente nello spazio dell'incontro il tempo dell'intuizione, ovvero della capacità creativa di immaginare la realtà da diversi punti di vista come in tela di Chagall, dal momento che occorre volere l'impossibile perché accada il possibile. Questa tensione dialettica che scaturisce dal fenomeno dell'immaginare, rivitalizza l'incontro filosofico che viene bagnato dalla rugiada della sorpresa, della meraviglia, dello stupore, ma soprattutto dalla consapevolezza che nel proprio mondo interiore c'è uno spazio della *reverie*, poetico, ricco di risorse e possibilità trasformative

Il tema della *reverie*, è uno dei fulcri della filosofia dell'immaginazione e ha come riferimento anche il pensiero di Gaston Bachelard, in cui l'immaginazione diventa veramente una *poiesis* della mente. In questo senso per Bachelard ogni atto di traduzione diventa un'azione di tradimento e l'*interpretatio*, vero tallone d'Achille di un certo pensiero psicoanalitico, viene ad acquistare una valenza completamente nuova. Mi sembra interessante che il tema del tempo in cui la consulenza filosofica nella prassi della relazione duale debba fare i conti, permette alla poetica dell'immaginazione di avvalersi della poetica dell'istante e di cogliere il cuore del problema attraverso nuovi stili di comunicazione e nuovi approcci. Interessante in tale contesto la metafora del *commentare*, come possibilità di espandere il problema presentato sotto il monoteismo di un solo punto di vista e collocarlo in un'ottica mercuriale e politeistica attingendo al corredo mitologico e al racconto biografico delle storie che curano. L'immaginazione è prima di tutto una visione del mondo, uno stile dell'Anima di guardare ai fenomeni che accadono, di riuscire fuori dal letteralismo del linguaggio e di cogliere il valore simbolico della propria esistenza. L'immaginazione è una strada accanto ad altre strade, relativizza il pensiero, apre alla funzione sentimento, partendo dalla base emotiva del sentire il proprio mondo interiore e poi quello dell'Altro, dentro e fuori di Sé. Il tentativo attraverso l'attività immaginativa è quello di stimolare con la consapevolezza psichica, la funzione dell'intuizione così tanto trascurata e per certi aspetti rimossa dalla prassi filosofica. L'importanza della funzione intuitiva, ampia e complessa negli studi jughiani sulla tipologia, deriva dalla sua stretta relazione con l'istinto della creatività, ovvero la capacità di abbandonarsi nella relazione *hinc et nunc*, a ciò che accade. Tutto ciò per poter comprendere, passando dal mondo della necessità a quello della possibilità, e poter vivere e sperimentare l'infinito nel finito,



l'immaginabile nel reale, l'apertura nella chiusura, l'inconscio nella coscienza. In tale senso sperimentare e vivere l'immaginare, vuol dire immaginare i problemi e gli stili esistenziali da diversi punti di vista, non rimanendo prigionieri della letteralizzazione della coscienza, ma aprendosi ad un pensiero nuovo e a un nuovo modo di pensare: un pensare per immagini. Pertanto: "avere immaginazione significa godere di ricchezza interiore, di un flusso ininterrotto e spontaneo di immagini. Spontaneità però non significa invenzione arbitraria [...]. Avere immaginazione è vedere il mondo nella sua totalità, giacché è potere e missione delle immagini mostrare tutto ciò che è refrattario al concetto" (Eliade, 1987). In tal senso siamo debitori al futuro del mondo delle immagini: è la continuità con esse che ci permette di cogliere il senso escatologico che ciò che avviene ha un'importanza per non rimanere prigionieri del puro fatto. Ci si spiega allora la rovina e la disgrazia di chi è "privo di immaginazione", "un tale individuo è tagliato fuori dalla realtà profonda della vita e dalla sua stessa anima" (Id.). A questo punto, l'immaginario risvegliato racconta: "Il vecchio Re Pescatore, in possesso del segreto di Graal, aveva una misteriosa malattia che nessun medico riusciva a curare; tutti i cavalieri andavano a trovarlo chiedendo notizie della sua malattia. Anche il mondo intorno al re andava in rovina: l'acqua non scorreva più, gli alberi non davano frutti e gli animali non si moltiplicavano. Finché un giorno arrivò al castello un giovane cavaliere, povero e sconosciuto, di nome Parsifal, che si presentò direttamente al re e gli chiese: 'Dov'è il Graal?'. Il quello stesso momento tutto si trasformò, il re si alzò dal suo letto, la natura ritornò a vivere e il castello venne restaurato"(Id.).

Bibliografia

- Bachelard G., *La fiamma di una candela*, Ed. Riuniti, Roma 1985
Eliade M., *Immagini e simboli*, Jaka Book, Milano 1987
Jung C.G., *Liber Novus*, Bollati e Boringhieri, Torino 2011



13.

Solitudine-relazione, silenzio-dialogo: termini opposti ma correlativi della pratica filosofica

Giovanna Borrello

Riassunto

Ho scelto di affrontare, nel contribuire a definire cosa è il dialogo, due argomenti esperienziali come *il silenzio* e *la solitudine* che sembrano avere una funzione opposta al dialogo e di svolgere questi temi su un piano prettamente filosofico. Il silenzio e la solitudine sono, infatti, degli *Erlebniss*, esperienze vissute che vanno analizzate, come tante altre, su un piano che non sia solo quello della immediatezza dell'esperienza.

Il Counseling Filosofico, a differenza del Counseling di altri orientamenti che fanno capo ad altrettante teorie e metodologie psicoterapeutiche o psicologiche, fa direttamente riferimento alla filosofia e quindi all'aspetto problematico di questa disciplina, che ci induce, per non ridurre questa pratica a mere tecniche di applicazione, a tenere sempre aperta la porta della ricerca teorica e della dialettica tra teoria ed esperienza.

Sono comunque partita, per affrontare questo nodo problematico, da un'esigenza pratica: la difficoltà di praticare l'*epochè* e di comprendere meglio cosa significhi l'*empatia*, che spesso diventa *simpatia*, identificazione con il vissuto del consultante. Bisogna, invece, calarsi nel punto di vista del consultante senza immedesimarsi; per attuare un rapporto corretto con lui bisogna saper tacere e saper far tacere. Abbiamo paura, nell'arginare i fiumi di parole da cui spesso veniamo inondati da una certa tipologia di consultante, di reprimere il dialogo, perché quando si pensa comunemente al dialogo, si pensa erroneamente a un flusso di scambio di parole continue, che sgorgano dalle fauci come l'acqua da un rubinetto aperto. Dobbiamo fare invece in modo che ciò non accada né nel dialogo in generale né tanto meno nel dialogo filosofico del Counseling. Dialogo viene dalla radice *legei* che significa legare ma anche da *dis*, che ha la stessa radice di *dis*-perdere e *dis*-perdersi. Se,



però, non si argina la dispersione è difficile creare i legamenti, ed è, quindi, più facile perdersi nel flusso delle parole. Il disperdersi è proprio l'operazione opposta allo scopo prefisso dal dialogo filosofico, che è quello, invece, di trovare il *focus* del problema, per restituire al consultante la consapevolezza sottaciuta, che è l'origine del suo disagio e della sua sofferenza. Cosa bisogna fare affinché il dialogo non divenga dispersione e sia legamento? Una cosa molto semplice: fare silenzio.

Il silenzio non è l'opposto della parola, ma è la conseguenza della parola; come giustamente sostiene Aldo Masullo, “non v'è un'esperienza originaria del silenzio. V'è soltanto un'esperienza della parola esclusa. L'esperienza originaria è della parola, e il silenzio non è che una sua variante. [...] Si consideri l'etimologia del termine latino, ricalcato dall'italiano. La parola *silentium* è la forma sostantiva del verbo *silere*, che vuol dire “zittirsi”, “cessar di parlare”. Il *silere* è il ‘tacere’, il ‘non profferir parola’, uno stato esclusivo di chi possiede l'uso della parola. Soltanto chi può parlare, e appunto perché può parlare, può tacere. Il silenzio è il privilegio del parlante. Ma anche il privilegio del sapiente. Pitagora, nel poema di Ovidio *coetus silentium docebat*” (2006, p.86).

Silenzio e parola sono, quindi, termini opposti ma correlativi. Non c'è vero dialogo senza la discontinuità del silenzio che nel dialogo terapeutico (passatemi la dizione che è precedente di secoli alla nascita della Psicologia) si dà soprattutto nell'*epochè*, che è sospensione della parola giudicante per eccellenza.

Anche per Karl Jaspers il silenzio è correlato alla parola, infatti afferma: “Il silenzio è il *momento del tacere* nella continuità di un processo comunicativo.[...] Gli uomini che non possiedono alcuna comunità nel silenzio non sono capaci di una comunicazione decisiva. A vincolare è *l'origine nel silenzio*, non ciò che si dice; ciò che si dice vincola solo se è sostenuto da questo sottofondo. Nella vita i contatti più delicati assumono la loro importanza nel silenzio, in cui si custodisce ciò che lega gli uomini in maniera obbligante, anche se mai compiutamente chiarificabile” (1978, pp.83-84).

Il *silenzio* ma anche la *solitudine* sono temi anche affrontati da Jaspers, psichiatra e filosofo, punto di riferimento del nostro Counseling fenomenologico-esistenziale che, pur essendo un esistenzialista, non fonda la sua filosofia su quel “singolo che io sono” di kierkeegardiana memoria, ma sulla comunicazione o relazione duale. Scrive infatti: “Non posso giungere a essere me stesso senza entrare in comuni-



cazione con l'altro", ma subito aggiunge: "e non posso entrare in comunicazione con l'altro senza essere solo. Se mi perdo nell'altro non posso essere in relazione con lui" (Id., p.72). La comunicazione ha bisogno di due polarità definite, anche se non chiuse in se stesse, due polarità sole. Non si può comunicare "senza essere solo" sottolinea Jaspers, nel caso contrario ci troviamo di fronte alla simbiosi, alla riduzione all'Uno che distrugge ogni possibilità di dialogo.

Andiamo per gradi. Per Jaspers alla base di ogni dialogo c'è la comunicazione, ma che tipo di comunicazione? Il dialogo presuppone la comunicazione e il consulor usa specifici strumenti comunicativi, ma non basta: il dialogo si deve basare sulla comunicazione intesa in senso forte; Jaspers, infatti, parla di *comunicazione esistenziale*.

Il tema della comunicazione si lega strettamente a quello dell'*esistenza*. La relazione con l'altro è una necessità intrinseca alla realizzazione dell'esistenza stessa che è incompletezza e quindi soggetta ad un continuo trascendimento che le impedisce di "rivelarsi a se stessa". Senza la presenza dell'altro, che diventa costitutivo del proprio se stesso, l'esistenza non può autoriconoscersi. A tal proposito Jaspers scrive: "per prima cosa noi cozziamo contro la fattualità dell'esistenza stessa [...]. Essa è l'apertura verso un altro che può rendermi capace di rompere questo circolo di chiamare da sé un se stesso. In secondo luogo, come esistenza individuale Io non sono e non posso rivelarmi a me, né sono reale. La relazione con un altro è necessaria per rilevare me stesso a un altro. Per questo motivo, concludendo, sperimento le mie limitazioni nel tentare di sviluppare interpretazioni vere per me. Scopro che non posso trovare la verità da solo, perché la verità è quello che non è vero solo per me" (Id., p. 68).

Ma l'esistenza per Jaspers, come per Soren Kierkegaard, è unica; infatti egli dice che l'esistenza "è sempre mia e solo mia, unicamente personale" (Id., p. 46). La comunicazione non comporta alcuna fusionalità tra i due, "entrambi i sé rimangono del tutto solitari nello stare insieme", e "la comunicazione si realizza di volta in volta tra due, che, pur vincolandosi tra loro, devono continuare a restar due, in quanto si relazionano nella solitudine e conoscono la solitudine perché sono in comunicazione" (Id., 1978, p.72). L'esperienza della solitudine si fonda, dunque, sul suo contrario, sulla comunicazione, così come il silenzio si fonda sulla parola. Sul piano della fondazione trascendentale il silenzio e la solitudine sono esperienze



non originarie come la comunicazione e la parola, ma derivate. Infatti Jaspers così prosegue: “Devo volere la solitudine se voglio essere dalla mia origine propria e avere così il coraggio di entrare nella comunicazione più profonda. Certo posso rinunciare a me stesso e, senza distanziarmi, risolvermi nell’altro; ma, come l’acqua non arginata si disperde senza forza in piccoli rigagnoli, così mi disperdo io se non vaglio più la durezza del se-stesso e del distanziamento” (Id., pp. 72-73).

La comunicazione avviene tra due, quindi “tra l’uno e l’altro” e non con un generico “altri” (*Jahrbuch*) che evoca un indistinto Noi, in cui l’unicità dell’esistenza rischia di disperdersi, di annegare.

Il dialogo, si basa sì sulla relazione, ma la relazione implica una distanza, inoltre la relazione non è affatto pacifica, “noi cozziamo” dice testualmente Jaspers. La colpa è sempre di quel *dis* del dialogo che fa del dialogo non qualcosa di ecumenico, ma qualcosa di diabolico, che ha la stessa radice *dis*. Jaspers, come Fichte parla di *Astoss*, urto: il primo incontro con l’altro consiste in un “noi cozziamo contro” che si aziona e trasforma attraverso l’invito a un reciproco riconoscimento. La conquista della libertà e l’esercizio della responsabilità non sono facili, nascono all’interno di una relazione urtante, una via stretta che porta al riconoscimento della propria libertà attraverso la libertà dell’altro.

Quest’urto deve essere uno scuotimento che sposti il punto di equilibrio del consultante dal suo stato di sofferenza per creare un nuovo equilibrio. La parola del counselor deve determinare un nuovo inizio, determinare un’iniziazione. Nel testo *Parole non consumate*, Chiara Zamboni, docente di filosofia del linguaggio, giustamente sostiene: “Quando le parole non fluiscono come un indistinto e un indifferenziato dire, ma dicono l’essere, è allora che inizia un nuovo movimento verso luoghi di esperienza che non si conoscono” (2001, pp.4-5). Solo il silenzio o la limitazione delle parole possono arginare questo indifferenziato fluire; infatti, Zamboni così continua: “le parole si logorano quando se ne adoperano troppe perché si cerca e si accumula sapere, si va a tentoni. Qualcosa ci sfugge. Là dove però le parole accompagnano la necessità, il frastuono tace” (Id., 2001, p. 5).

Le parole vuote e fluttuanti di alcuni consultanti sono, infatti, frastornanti. Il loro frastuono ci rende difficile ritrovare il filo del discorso, il *focus* che ci può portare al cuore del loro problema. Le parole del dialogo filosofico non sono parole di consolazione né di prescrizione, sono parole che indicano una necessità, un



bisogno, che squarciano la verità di un'esistenza e quindi non possono non essere che urticanti, non nel senso di aggressive o minacciose, ma nel senso di toccanti: "le parole allora toccano; il tatto indica la vicinanza" (Id).

Certo invitando al silenzio si rischia di interrompere il dialogo, ma un dialogo che non corra questo rischio non è un vero dialogo, è un dialogo che si tiene in superficie, e quindi non mette in moto il desiderio di consapevolezza e di verità del consultante.

Le parole consumate non sono urticanti ed è per questo che non lasciano traccia. Anche la parola dialogo è alquanto consumata e inflazionata, spero che da questa pubblicazione esca centrata e rafforzata nel suo senso più profondo.

Bibliografia

Masullo A., "Alla prova del Silenzio" in, AA.VV., *Scienza e Coscienza tra parola e silenzio*, Aracne, Roma 2006

Jaspers K., *Filosofia*, Mursia, Torino 1978

Zamboni C., *Parole non consumate*, Liguori, Napoli 2001



14.

***Ecce homo. Come si diventa quel che si è.* Autobiografia intellettuale di un filosofo**

Riccardo Mancini

Riassunto

L'universo di riferimento è l'idea della filosofia come riflessione intorno a ciò che è pratico, come esigenza di pensare la propria vita, di capire l'orizzonte di senso del proprio esistere, comprendere i valori entro i quali formuliamo i nostri giudizi e agiamo le nostre azioni. Tre sono i fuochi di questo studio: l'autobiografia intellettuale come dialogo interiore, ovvero la narrazione di sé quale strumento di trasformazione della coscienza in "autocoscienza"; una "riduzione dello scritto *Ecce homo*"; la relazione tra questo e il resto dell'*Opera* di Nietzsche.

Autobiografia intellettuale di un filosofo

Friedrich Nietzsche prende a raccontarsi la vita e lo fa analizzando la sua produzione letteraria, individuando una continuità tra la sua esperienza di pensiero e le condizioni esistenziali entro le quali quei pensieri si diedero. Nell'autobiografia il dialogo è tra se stessi e il mondo, è il momento in cui si ritorna su quanto già detto e fatto per narrarlo diversamente, ancora una volta. È un dialogo che si consolida per approssimazioni quello lanciato qui da Nietzsche, un parlare di se stessi per attraversare la propria parola, il proprio pensiero; scoprire se stessi, scoprirsi come destino, dialogando con l'umanità.

La specificità di questo caso letterario, di quest'autobiografia, è che il soggetto in questione è un filosofo, ovvero un uomo che è scrittore e che su questo terreno genera sé in quanto filosofia; come Platone è i suoi dialoghi o Eraclito i suoi frammenti, Nietzsche è la sua *Opera*, ed è su questo piano che l'autore pone la questione.

Nietzsche si presenta a noi come il primo filosofo tragico, il primo capace di offrire all'umanità una possibilità alla Verità, alla verità vera, quella che nasce dal confronto con il reale e non in ossequio all'ideale. In tanti luoghi Nietzsche ci avverte che suo compito è sovvertire il rapporto bastardo che sottomette la vita all'idea, intesa quest'ultima quale costruito logico-linguistico/morale. La realtà che egli viene scoprendo, è la coincidenza tra spirito di decadenza, come movimento di corruzione della forza vitale



presente in noi, e costruito religioso. Si faccia però attenzione a non considerare questo giudizio in termini assoluti, lo si snaturerebbe. Per Nietzsche le religioni hanno avuto una funzione storica, pertanto questa funzione si riferisce al passato; il senso messianico è rovesciato, non si tratta di attenderne la venuta o il ritorno di Dio, magari attraverso un suo ultimo inviato, ma di festeggiare la sua dipartita definitiva. Nietzsche si chiede se Zarathustra, l'araldo dell'*Übermensch*, non sia l'ennesimo fondatore di religioni, un nuovo pastore per un nuovo gregge, ma Nietzsche vuole qualcosa di più che essere ancora una volta l'*ultimo* Profeta. Con l'*Übermensch* è presentato un nuovo tipo di Adamo ed Eva, l'autore riserva a sé, in quanto filosofo, il merito di aver indirizzato per la prima volta l'umanità nella giusta direzione, verso la terra. Un nuovo inizio nella storia che ci riporta un anno zero, a una temporalità oltre la storia così come si è data, per generare una storia voluta, una storia caratterizzata onticamente dalla volontà delle singolarità. In questo rispecchiamento le posizioni risultano continuamente antipodiche e non c'è da stupirsi se poi la formula è "amor fati"; solo una volontà di ferro del passato genera una volontà d'acciaio per l'avvenire, solo il si redime.

C'è un uomo che si sofferma sul presente e dilata quest'attimo al suo passato e al suo avvenire; guarda dietro di sé, guarda innanzi a sé, è contento.

Adesso parla e racconta il senso del suo sorriso.

Riduzione dello scritto

L'analisi testuale procede individuando all'interno dell'opera una cornice e un nucleo. Il nucleo si costituisce con i dieci capitoli dedicati ai libri già pubblicati (*La nascita della tragedia, Le considerazioni inattuali, Umano, troppo umano, Aurora, La gaia scienza, Così parlò Zarathustra, Al di là del bene e del male, Genealogia della morale, Crepuscolo degli idoli, Il caso Wagner*); la cornice si compone di un prologo e di quattro capitoli (*Perché sono così saggio, Perché sono così accorto, Perché scrivo libri così buoni, Perché sono un destino*).

Il nucleo è la presentazione del lavoro intellettuale svolto, il tentativo di costruire una corretta ermeneutica per la filosofia nietzscheana – per brevità sarò costretto a tacere il racconto dove Nietzsche spiega la continuità-sistematicità della sua *Opera*, e salterò direttamente all'ultimo capitolo. La cornice raccoglie i frutti di quell'esperienza letteraria e si intreccia con essa. Metodologicamente piuttosto che sostituirmi all'autore nella presunzione di poterne meglio spiegare lo scritto, cercherò di lasciare affiorare la sequenza di pensieri-suggestioni.

Prologo in quattro punti: 1) Chi è Nietzsche e *cosa non è*; 2) Nietzsche è il primo



pensatore che ristabilisce il giusto rapporto tra mondo reale e mondo ideale; 3) per Nietzsche fare filosofia (conoscere e desiderare di continuare a conoscere) è porsi domande proibite, domande oltre i limiti di ciò che è dato chiedere; 4) l'importanza dello Zarathustra che non è l'ultima nuova religione ma il dono più prezioso che l'umanità abbia mai ricevuto.

Capitolo primo. *Perché sono così saggio – da cosa deriva la saggezza?* Dal confronto con gli affetti fondativi, l'origine (la madre, il padre e la sorella) e lo sviluppo (i coniugi Wagner e pochi altri); dal confronto con la malattia e la degenza, dalla librazione dal risentimento come unica possibilità per sopravvivere. Saggezza quindi come espressione del vigore (riscontrabile per Nietzsche nella sua “condotta bellica”: attaccare chi vince; comprometersi personalmente e singolarmente; attaccare non le persone ma quello che rappresentano; attaccare non per vendetta, ma quale segno di benevolenza).

Capitolo secondo. *Perché sono così accorto:* Nietzsche è il primo pensatore ad aver interpretato correttamente il rapporto tra mondo reale e mondo ideale denunciando per primo l'eccesso di ragione quale sintomo di infiacchimento, debolezza, decadenza; la questione è di non trastullarsi in futili amenità quali “colpa”, “peccato” o simili, ma prestare attenzione alle condizioni ambientali in cui noi reagiamo al meglio: cibo/dieta, luogo-clima, occupazione/svaghi.

Capitolo terzo. *Perché scrivo libri così buoni:* “buono non significa popolare, di successo”, ma capace di accendere entusiasmi; i libri di Nietzsche sono ben riusciti nella misura in cui ambiscono ad un confronto serrato con il lettore, “il buono stile è quello capace di comunicare gli stati interiori”, gli stati d'animo. Nietzsche non procede a una dimostrazione diretta delle sue tesi, le enuncia e ne affida la comprensione all'empatia del lettore.

Capitolo quarto. *Perché sono un destino:* per primo “ho fiutato la menzogna”, da me sorgono nuove speranze, “una grande politica”; “io sono il primo *immoralista*: il distruttore *par Excellence*”; “dire la verità è tirare bene con l'arco” (andare al centro); “*il danno dei buoni è il più dannoso*”; “i buoni e i giusti chiamerebbero *diavolo* il mio *Übermensch*”; “nessuno ha sentito ancora *sotto di sé la morale cristiana*”; “la cecità di fronte al cristianesimo è il *crimine par excellence* – il crimine *contro la vita*, contro l'umanità;” “*il prete* ha trovato nella morale cristiana i suoi strumenti di potere”; “morale come *vampirismo*; per togliere valore all'unico mondo esistente – per non lasciare alla nostra realtà terrena alcuno scopo, ragione, compito!”; “sono stato compreso?”.



Ecce homo e l'Opera di Nietzsche

Con *Ecce homo* quindi Nietzsche definisce l'ambito dove è legittimo collocarlo, quali sono i testi entro cui rintracciarne la filosofia, offrendo allo Zarathustra una centralità tanto assoluta da fare delle opere precedenti un percorso d'apprendimento e di quelle successive un corteo di accompagnamento. In quest'ottica e limitatamente all'insistenza mostrata dall'autore nel voler continuare a comunicare qualcosa anche dopo aver scritto ciò che "spacca l'umanità tra un poi e il prima", possiamo delinearne i compiti riservati a ciascuna di esse: *Al di là del bene e del male* e *Crepuscolo degli idoli*, offrono una prima esperienza, una forma di propedeutica matura al pensiero di Nietzsche – formare l'orecchio per intendere Zarathustra; alla *Genealogia della Morale*, a cui seguirà l'*Anticristo* quale corollario etico di detti studi, viene dato il compito di esplicitare l'ambito dello scontro culturale aperto da Nietzsche con l'*Uberschensch*. Il caso Wagner ed *Ecce homo* servono a prendere le distanze da certe possibili interpretazioni del pensiero nietzscheano, interpretazioni che pure hanno goduto di credito e popolarità almeno in Europa (imperialismo, antisemitismo, fascismo, futurismo, superomismo, ecc.). Giustificare queste mie affermazioni vuole uno spazio che io non ho e che è fuori dai nostri interessi. Questo piccolo contributo alla lettura di un grande libro vuole porre semplicemente in essere il pensiero che attraverso questo gioco letterario, attraverso questo raccontarsi la vita nel giorno del suo quarantaquattresimo compleanno, Nietzsche sia pervenuto alla consapevolezza delle potenzialità offerte all'umanità dai suoi scritti, fino ad individuare nella domanda conclusiva dell'*Ecce homo*, "Sono stato compreso?", l'unica premessa possibile per l'*Anticristo*, concepita non certo quale trampolino e maturata quale congedo, come opera ultima. Da ciò intuiamo che oltre al grande Sole interpretato dallo Zarathustra intorno a cui ruotano gli altri scritti, nell'universo nietzscheano c'è un secondo punto di equilibrio, l'*Ecce homo* – che funziona da chiave ermeneutica – e un secondo universo l'*Anticristo* ancora tutto da esplorare – e che probabilmente funziona in chiave pratico-etica.

Conclusioni

Per tornare agli interessi del nostro scritto conviene osservare l'evidenza: in una filosofia pratica (quale quella formulata da Nietzsche) la saggezza si esprime come accortezza, attenzione alla vita che si conduce. Questa a sua volta diventa capacità espressiva (nell'esempio la scrittura al grado della filosofia), ovvero restituzione di sé come sistole all'accoglienza dal mondo.



15.

Vivere con libertà la propria esistenza: pratiche filosofiche in un percorso individuale

Miriam Bonamini

Riassunto

Mediante il dialogo filosofico si produce un' "azione interna", un dialogo con se stessi, con gli altri e col mondo. Le esperienze di Counseling filosofico che si arricchiscono di pratiche quali il gioco filosofico e la lettura di testi filosofici, possono "vivificare" l'esistenza delle persone e far emergere in loro un gusto nuovo, il gusto della ricerca della libertà, intesa come libertà di scelta. Il compito del filosofo pratico dovrebbe consistere principalmente nell'aiutare l'altro a conquistare se stesso e a essere capace di vivere la libertà.

L'uomo non diventa diverso da
quello che era prima, diventa solo sé
stesso; la coscienza si raccoglie ed egli
è se stesso... La grandezza, infatti, non
consiste nell'essere questo o quello, ma
nell'essere se stesso. E ciascuno lo può
se lo vuole

Kierkegaard, 1975

Non perde se stesso chi vive per la libertà afferma Kierkegaard in *Aut-Aut*. Anche il filosofo dovrebbe orientare la sua vita a conoscere la "beatitudine della libertà", vivere per la libertà e lottare per la libertà. Se si sottrae a questo grande compito potrà anche conquistare il mondo ma perderà la cosa più importante e preziosa: perderà se stesso.

Le esperienze di filosofia pratica, attraverso il dialogo che si instaura fra due persone o in un gruppo, possono far emergere il gusto della ricerca della libertà. Secondo Thomas Gutknecht (2014), è compito del filosofo pratico aiutare l'altro a essere capace di vivere la libertà.

Il principale strumento a disposizione del filosofo pratico è il dialogo inteso non



solo come confronto tra le persone coinvolte ma, nell'accezione socratica, come un percorso per raggiungere una verità che non si conosce a priori. L'approccio dialogico vivifica e sollecita nell'individuo una "azione interna che è la vera vita della libertà" (Id., p.50). Riprendere il dialogo con se stessi, con gli altri e col mondo consente all'individuo di percepire nuove possibilità e trovare il coraggio per uscire da una condizione di necessità, di ristrettezza. Le narrazioni che ascoltiamo nei primi incontri di pratica filosofica parlano spesso di un'esistenza scolorita, che lascia spazio a una visione del mondo privata della possibilità di scegliere. Grazie al dialogo filosofico, all'autoascolto e alla chiarificazione, la vita quotidiana di chi compie un percorso di autoesplorazione filosofica si tinge a poco a poco dei colori della libertà, intesa come libertà di scelta. È lo scegliere "che dà all'essere di una persona una solennità, una calma dignità che non viene mai persa del tutto" (Id., p.53).

In questa sede il tema della libertà è inteso come quel vissuto che ci porta a sentirci liberi o limitati nel nostro vivere quotidiano. Lo scetticismo nei confronti del tema della libertà che caratterizza il nostro tempo, porta gli individui a credere che non si possa cambiare il proprio corso di vita e, di conseguenza, a "gettare la spugna", ad arrendersi alla difficoltà di scegliere. Sottrarsi alla scelta riduce la piena espansione della personalità dell'individuo e il dispiegamento delle sue potenzialità. Secondo Kierkegaard quando una scelta è compiuta con intensità, la "personalità si manifesta nella sua infinità interiore e si consolida nuovamente." Chi non sceglie e non sceglie in tempo, scopre che qualcun altro l'ha fatto per lui e di aver perso se stesso e la libertà che è il suo fondamento, che lo costituisce come soggetto. "La scelta stessa è decisiva per il contenuto della personalità; colla scelta essa sprofonda nella cosa scelta, e quando non sceglie, appassisce in consunzione" (1975, p. 39).

Il percorso con Anna

Anna si era già rivolta a me nel 2012 per comprendere un problema riguardante la sfera affettiva. Due anni dopo, in seguito alla perdita del lavoro, ha ripreso i contatti. Al primo incontro descrive la sua vita quotidiana come "appassita e consunta": oltre alla delusione ricevuta dai datori di lavoro, che credeva amici, si sente angosciata per il suo futuro e poco interessata al mondo circostante. La percezione di solitudine, di non poter contare su nessuno per un aiuto economico o amicale, sembrano impedirle di trovare le parole per descrivere ciò che prova. Le propongo di disegnare il suo stato d'animo di quel momento e le fornisco colori e fogli. Anna si raffigura in un angoletto da cui si dipartono dei raggi, in ognuno dei quali scrive i suoi desideri: la vita; riprendere



relazioni; ricerca di un nuovo lavoro; ripresa di contatti, ecc. Dopo qualche colloquio ritrae sé stessa in una caverna con il pavimento di terra battuta e una piccola fessura da cui entra luce e rumori dall'esterno: “questa caverna in cui sto ha una fessura da dove mi arriva qualche raggio di luce, inizio a vedere un'alba che si affaccia”. Chiedendosi poi come poter uscire, disegna una porticina. L'aver immaginato questa possibilità di uscita dalla caverna la sorprende. Accoglie la mia restituzione: emerge la possibilità della scelta. Si può uscire da questa situazione di impedimento che separa dal mondo esterno, ma si può anche rimanere nella caverna per avere la possibilità di prendersi cura di sé. La caverna può rappresentare anche un luogo di rinascita, uno spazio creato per cominciare a conquistare se stessi.

All'incontro successivo Anna si mostra più vitale e creativa e legge alcuni versi scritti ripensando ai nostri colloqui:

Spiraglio di luce

Qualsiasi luce a noi venga / nel periodo buio / purché sia luce / anche se appena accennata all'orizzonte. / Come l'alba che preannuncia il giorno.

Il percorso è proseguito intorno alla domanda “che cosa è il lavoro per me?”.

È emerso che per Anna il lavoro rappresenta la famiglia, un ambiente in cui trovare affetto e relazioni amicali.

Durante tutto il percorso, ma soprattutto in questa fase, ho coinvolto Anna in un continuo processo di chiarificazione delle idee-forza, dei sentimenti e delle sensazioni che emergevano con l'autoesplorazione: “non c'è nulla che posso fare; tutto si risolverebbe se facessi una vincita; nel lavoro mi comporto come se stessi tra amici e solo così posso concepire il lavoro; se ci fosse mia madre a proteggermi; se potessi vivere di rendita; e se finisco le risorse?”. Il lavoro di discernimento, comprensione e distinzione, compiuto insieme, ha creato spazio per quello che Gerd Achenbach chiama il “secondo pensare”, ponendo in dubbio convinzioni che generano circuiti viziosi e mancanza di percezione di libertà.

Per rimettere in moto il pensiero e deflemmatizzare, le propongo di leggere alcune pagine del testo *Aut-Aut* in cui Kierkegaard afferma che, anche se un uomo non avesse bisogno di lavorare per il proprio sostentamento, è importante che lavori, “perché senza lavoro alla fine la vita diventa noiosa”, priva di senso. I seguenti periodi le sono apparsi più rispondenti al suo sentire:

- Tu sai molto bene tentare l'uomo per fargli confessare che nel profondo del suo



cuore egli preferirebbe di non lavorare e così trionfi (Id., p. 161).

- Quanto più basso è il gradino di vita su cui si trova l'uomo, tanto meno si mostra la necessità di lavorare; quanto più è in alto l'uomo, tanto più si rende evidente. Quel dovere di lavorare per vivere esprime l'universale umano, e lo esprime anche nel senso che è una manifestazione della libertà. Proprio col lavoro l'uomo si rende libero (p. 161).

- Però bisognerebbe essere tanto onesti verso se stessi da confessare il motivo per cui si voleva schivare questa lotta: che essa è molto più dura di ogni altro combattimento, ma se è così, anche la vittoria è molto più bella (p. 163).

- Egli perciò esige un'espressione più alta per il suo lavoro, un'espressione che indichi la relazione del suo lavoro colla sua persona e con quella degli altri uomini, un'espressione che caratterizzi il lavoro come la sua gioia e, nello stesso tempo, come la sua dignità (p. 169).

- Questo talento pertanto non lo si fa diventare un legno che ci tiene a galla nel naufragio della vita, ma un'ala colla quale ci si eleva sopra la terra; non lo si fa diventare un robusto cavallo da soma, ma un cavallo da parata" (p. 169-170).

Il gioco filosofico

Il grande timore di rimanere priva di risorse economiche, espresso da Anna fin dai primi incontri, mi spinge a proporle di interrogarsi su quali sono i suoi veri bisogni e di lasciarsi coinvolgere in un gioco filosofico (Miceli, 2014). Le ho chiesto di immaginare di allontanarsi per un breve periodo di tempo dalla sua abitazione e di prepararsi al viaggio preparando in una "bisaccia", un bagaglio essenziale, non sapendo se potrà trovare nel luogo di destinazione ciò che ritiene necessario. Anna ha inserito nella sua bisaccia la chiavetta con la quale può controllare il suo conto bancario. Affiora in lei una nuova consapevolezza: *"sono una persona più responsabile di prima, che è riuscita, nonostante il sentirsi in un angoletto, nonostante il vuoto che ancora percepisco da quella prigione, a farcela. E scopro che posso chiedere aiuto"*. Un po' come Diogene, Anna ha scoperto i suoi veri bisogni e alcune sue risorse, tra cui l'essere dotata del senso di responsabilità. Mettendosi in gioco, ha potuto scoprire la libertà di compiere scelte in grado di rivelare qualcosa di sé stessa che prima non conosceva o non teneva in considerazione.

Il gioco filosofico si è rivelato una pratica filosofica che apre l'individuo alle possibilità, nonché a canali comunicativi e dialogici con se stessi e con gli altri. Fornisce quella spinta, quel "guizzo" che stimola a rimanere o uscire dalle proprie caverne, dai propri angoletti esistenziali e ad avere desiderio di giocare nel mondo, di assaporare il gusto della libertà.



Dopo la conclusione del percorso ci siamo incontrate saltuariamente, in particolare in seguito a fallimenti nella sua ricerca ad ampio raggio di una nuova occupazione. In un colloquio di lavoro le hanno chiesto di approfondire la conoscenza delle sue caratteristiche personali. Si è sentita pronta a manifestare se stessa, a rispondere a domande su di sé, sulle sue potenzialità e risorse, ma anche sui suoi limiti. Anna ha trovato la fiducia di aprirsi a nuove possibilità da attuare. Infine, ha trovato lavoro in un settore completamente nuovo per lei, assecondando un desiderio di cui è divenuta consapevole durante il percorso.

“Tu non devi partorire un altro uomo, devi solo partorire te stesso. Eppure, lo so, in ciò è una serietà che scuote tutta l’anima; divenir coscienti di se stessi nel proprio eterno valore è il momento più importante di tutta la vita” (Id., p. 83).

Bibliografia

Gutknecht T., *Le linee fondamentali della pratica filosofica*. Dispense della Lezione tenuta presso la Scuola Umbra di Counseling Filosofico, Roma, 8 giugno 2014

Kierkegaard S., *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1975

Miceli A., *Ludosofia. Il counseling e i giochi filosofici*, Ananke, Torino 2014



16.

Il dialogo filosofico centrato sulla persona: una pratica di saggezza

Silvia Saba

Riassunto

La sostanziale natura dialogica della pratica filosofica coniugata all'approccio relazionale centrato sulla persona, sono da ritenersi strumenti essenziali della "consulenza sulla vita". Su di essi si fonda il paradigma di una relazione consulenziale in grado di favorire processi di attribuzione di senso anche nelle forme di sofferenza più profonde, in cui la persona possa essere accompagnata in un percorso di trasformazione e crescita personale.

L'esperienza del dolore nel Counseling Filosofico

Vi sono momenti nell'esistenza di ognuno in cui, con quel tratto indelebile che solo appartiene alle esperienze radicali, si palesa la dimensione *tragica* dell'umano, la rilevazione lacerante di ciò che ognuno sa del proprio destino: la sua finitezza, il suo essere *gettato* nel mondo.

Ciascuno di noi è chiamato a trovare da solo il senso di fronte a tale smarrimento, per il quale non vale alcun sapere, se non quello esperienziale del proprio stare al mondo. Il dolore, infatti, si conosce solo per esperienza: esso è unico, seppur universale. Può essere occasione di prova per l'intero senso dell'esistenza. Può far irrompere una diversa *visione* delle cose, un modo tutto diverso di comprendere il mondo, è dunque anche *esperienza filosofica e conoscitiva*. È in questa dimensione, esistenziale, e non patologica, che le persone si rivolgono alla pratica filosofica, con domande brucianti: esiste una dimensione in cui posso rendere significativo il mio patire? Come poter restare vivo dinanzi a un nulla vertiginoso che rischia di inghiottire il senso ultimo del tutto? Come poter elaborare l'esperienza del dolore, rendendola esperienza di conoscenza, di rivelazione e di trasformazione? Proprio in tali domande si esprime il nesso profondo che esiste tra *filosofia e vita*, come elemento portante della pratica filosofica. La consulenza "sulla vita" di cui parla Gerd B. Achenbach è il cuore della pratica filosofica intesa come ricerca della saggezza, ed essa è possibile se il consulente si pone autenti-



camente in dialogo. La nostra esperienza di esseri *gettati* nel mondo è dunque proprio ciò che ci guida nella relazione con l'altro. Quanto alla *dicibilità* del dolore, se è vero, da un lato, che il tratto universale che appartiene ad ogni sofferenza rende possibile il suo dirsi, come narrazione di chi soffre e com-passione di chi lo guarda e lo ascolta, appare ineludibile, di contro, quella terribile dimensione del dolore come separazione, allontanamento, lacerazione, dunque silenzio. Esso appare sospeso tra questa costante antinomia, tra il dicibile e l'indicibile, di là da ogni sentimento di pietà: esperienza universale e riconoscibile, ma anche unica ed insostituibile, condivisione eppure esilio, visione collettiva ed insieme estraniante, solidarietà e solitudine, abbraccio e senso estremo di abbandono. Il dolore è innanzitutto limitazione: esso comprime, sottrae, limita la vita, e l'asimmetria provocata da tale mutilazione, rende estraneo chi soffre agli occhi di chi non soffre. Il rischio allora è lo sprofondare del sofferente nel dolore muto, nella vanità delle parole, nell'impotenza di ogni consolazione, nella solitudine disperata, in quel senso irreparabile di perdita e di abbandono, di cui nella tragedia di Filottete il coro ci dice in modo esemplare: "su lui piango per la solitudine dagli uomini: lui che mano sanatrice mai non sfiora, o sguardo amico; lui dolente in abbandono, lui malato d'ogni male" (Sofocle, vv.169 seg.).

Eppure, come scrive il filosofo Natoli, "non è mai accaduto che nella storia della civiltà il sofferente abbia trovato da solo le risorse per vivere il proprio dolore, anche se da solo ha sofferto e ne è morto" (1999, p.80). La singolarità irriducibile del destino di ognuno è, dunque, ciò che ci accomuna tutti: il riconoscimento e l'accoglienza di questa *universale unicità*, mi pare essere il fondamento della relazione filosofica. Uno spazio di dicibilità del dolore è allora possibile, in una dimensione in cui la filosofia trova la sua più profonda espressione nella forma del dialogo in quanto riconoscimento della trascendenza originaria che ci costituisce.

Lo scalpello dell'abate Faria. La relazione dialogica come pratica di libertà

"Un paziente, meticoloso, indefesso lavoro di scavo alla ricerca di un varco sotterraneo che permetta di evadere dalle angustie della propria prigione esistenziale per tornare a respirare aria di libertà". Così un partecipante ad una serie di incontri di counseling filosofico di gruppo da me condotti per un gruppo di operatori sanitari, descriveva la sua esperienza di pratica filosofica. Un'esperienza corporea, oltre che emotiva: la sensazione che un varco si aprisse dinanzi a lui e che lo sguardo potesse spaziare oltre i consueti confini. Si tratta di un'esperienza interiore che mi sembra in qualche modo assimilabile ad ogni *processo creativo*. Penso, per esempio, a quell'azione di "apertura" di cui Van



Gogh dà una descrizione mirabile riferendosi alla sua arte, ma che forse è possibile trasporre a qualsiasi atto della coscienza in cui sia implicata la *funzione della soggettività emergente*: “Che cosa è disegnare? Come ci si arriva? È l’azione di un aprirsi un varco attraverso un invisibile muro di ferro, che sembra trovarsi tra ciò che si sente e ciò che si può... In che modo bisogna attraversare questo muro dato che non serve a niente colpire con forza? Bisogna minarlo e attraversarlo con la lima, lentamente e con pazienza” (Artaud, 1988, p. 157).

Mi sembra di cogliere in questa descrizione una profonda analogia con quel lavoro paziente di ricerca oltre il “perimetro-caverna” cui fa riferimento Lahav, con quella *trasformazione e creazione* esistenziale in senso pieno, che apre a inedite potenzialità e spinte vitali.

Suggestionata dal potere evocativo di quella immagine, mi piace immaginare che, in questo lavoro di scavo, la coppia counselor-cliente si sostenga reciprocamente, novelli Faria e Dantès reclusi nelle segrete di Château d’If, per i quali, ancor prima che la libertà, il vero bene ritrovato è innanzitutto l’abbraccio solidale di un fratello-compagno di prigionia, con il quale condividere la pena della reclusione, ma, anche, l’esperienza, il sapere, la saggezza, insieme alla speranza e all’anelito della liberazione: “Noi fuggiremo assieme e se non potremo fuggire, almeno parleremo [...]. Da quel momento Dantès si abbandonò del tutto alla sua felicità, pensando che non sarebbe stato certamente più solo, forse anche sarebbe stato libero. Al peggio, se fosse rimasto prigioniero avrebbe avuto un compagno. La prigionia divisa è un mezzo castigo. I lamenti che si emettono in comune sono quasi preghiere, e le preghiere che si fanno in due sono atti di ringraziamento (Dumas, 1998, p. 105).

Dal momento di questo insperato, felicissimo incontro, nulla sarà più come prima: se, infatti, l’esperienza e l’ingegno di Faria illuminano il giovane ed inesperto Dantès, permettendogli di scoprire la possibilità di un’impensabile libertà (“il giovane non aveva mai pensato alla fuga, vi sono di quelle cose che sembrano talmente impossibili, che non si ha neppure l’idea di tentarle e si evitano come l’istinto”), entrambi si sostengono reciprocamente nella relazione, trovando finalmente ognuno nell’altro la ragione e il coraggio per la propria opera di liberazione.



Bibliografia

Artaud A., *Van Gogh, Il suicidato della società*, Adelphi, Milano 1988

AA.VV., *Counseling filosofico e ricerca di senso. Pratiche filosofiche per le persone, i gruppi, le organizzazioni* a cura di L. Berra e M. D'Angelo, Liguori Editore, Napoli, 2008

Achenbach G.B., *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2009

De Beauvoir S., *La cerimonia degli adii*, Einaudi, Torino 1981

De Beauvoir S., *Una morte dolcissima*, Einaudi, Torino 1966

Dumas A., *Il conte di Montecristo*, Rizzoli, Milano 1998

Lahav R., *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004

Lahav R., *Oltre la filosofia*, Apogeo, Milano 2011

Lewis C.S., *Diario di un dolore*, Adelphi, Milano 1990

Natoli S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1999

Sofocle, *Filottete*, Rizzoli, Milano 1990



PRATICHE & PROGETTI



17.

Per una filosofia dell'immaginazione. Linee generali ed esercizi

Giancarlo Marinelli

Riassunto

L'aspetto innovativo delle pratiche di filosofia dell'immaginazione consiste soprattutto nel focalizzare e amplificare la caratteristica generale della filosofia, così come emerge di fatto nelle pratiche filosofiche a livello internazionale: la connessione continua delle idee anche del piano più astratto, con le situazioni, i vissuti dei consultanti ma anche del consulente che ascolta e che entra in risonanza con il consultante. Connessione e interazione che dà luogo, caso per caso, a un'unica, irripetibile e preziosissima creazione e elaborazione di un percorso filosofico comune di conoscenza e realizzazione di sé, e a un condiviso scorcio sulla verità e sulla profondità delle singole esistenze.

Immaginazione, sensazione e stupore

La filosofia dell'immaginazione si fonda sul nesso tra immaginazione e sensazione e in particolare sull'elemento indefinito, infinito, che di per sé "dà da pensare", e non è separato dall'intelletto, sollecita l'intelletto, presente e costitutivo di ogni sensazione; quando la sensazione è colta nella sua intrinseca libertà, nei suoi aspetti più indefiniti, aperti, che naturalmente si sviluppano come sinestesie e idee articolate in sorprendenti dialoghi interni. Tale punto profondo della sensazione è quanto Kant stesso ha colto come "idee estetiche", come ciò che nella sensazione, lì dove non viene impiegata a dare la materia per il giudizio determinante della conoscenza certa e scientifica, "dà da pensare" pur restando solo sensazione.

In questo senso il tesoro di ogni filosofia pratica, di ogni filosofia che si rivolge di nuovo alla vita è l'immaginazione. Immaginazione intesa nel suo senso più aperto e multiforme. Al centro c'è il nesso tra sensazione e immaginazione; quel movimento di coscienza che sempre avviene nella sensazione e che arriva a coinvolgere costitutivamente idee e pensieri.

L'aver dato sviluppo e voce a questo nesso è di fatto ciò che unisce le più differenti forme di filosofia pratica in tutto il mondo. *La Pratica Filosofica* è un movimento di



pensiero che nasce, come scrive il filosofo tedesco Achenbach, suo fondatore, come “un pensare il mondo in cui si vive”, smettendo di “vivere il mondo in cui si pensa”, nel mondo del puro pensare, del puro intelletto (Achenbach, 2004, p.51).

La filosofia che si volge al vissuto deve sapersi portare sempre a quel livello di percezione in cui la sensazione mostra di dar luogo a quelle che, come si è visto, Kant chiama “idee estetiche” (Kant, 2003, p. 305), e cioè a quelle “rappresentazioni dell’immaginazione che danno occasione a pensare molto”. Esse sono, continua Kant, “principio vivificatore dell’animo che dà uno slancio armonico a tutte le facoltà dell’animo, e le pone in un gioco che si alimenta da sé e fortifica le facoltà stesse”. E le idee estetiche fanno tutto questo pur appartenendo alla dimensione estetica, alla dimensione dei sensi, “senza che un qualunque pensiero o un concetto possa essere loro adeguato”.

Chi si ispira a questo filosofare non ha mai un altrove filosofico separato dalle proprie situazioni, e dalle proprie sensazioni, colte nella loro profondità. La pratica filosofica intende proprio ispirarsi a questo tipo di filosofare che è dal concreto e non sul concreto, come scrive, citando Adorno, Thomas Gutknecht, attuale presidente della *International Society of Philosophical Practice*. In questo saggio si mette bene in evidenza, così, come la filosofia che diventa pratica non debba avera paura di tutti i paradossi della finitezza, ma anzi debba sempre più vivere di essi. I paradossi della finitezza che caratterizzano la “corrente della vita esperiente”, secondo la definizione che Husserl dà, nelle *Meditazioni Cartesiane*, della matrice dell’attività di coscienza (Husserl, 2009, pp. 54-62).

Mettere a fuoco le idee che intravediamo in ciò che viviamo come sensazione non allontana dalla sensazione, ma, anzi, rende la nostra coscienza ancor più vicina ad essa. Di più: non si coglie la profondità della sensazione se non si dà voce alla risonanza concettuale presente (a diversi livelli e forme e misure) nella sensazione che ci troviamo a vivere.

Nel saggio verranno proposti ed esaminati alcuni esercizi che hanno per obiettivo proprio il cogliere e sviluppare questo nesso astratto-concreto, partendo da temi astratti per cogliere le loro radici sensoriali (“Polifonia socratica”) e, viceversa, partendo dalle sensazioni, per cogliere la profondità concettuale ed eidetica di esse. Sia per l’elaborazione teorica sia per le forme pratiche ho spesso lavorato in accordo con lo psicologo e counselor filosofico Ferdinando Testa, in particolare approfondendo taluni aspetti filosofici del pensiero di Jung così come si esprime con particolare evidenza nel *Libro Rosso*.

Altro termine che viene spesso posto al centro della riflessione e proposto come



strumento efficace dei colloqui e dei gruppi di pratica filosofica, come si dirà meglio tra breve, è il termine *idea*. *Idea* intesa nella sua distinzione da *concetto*. Tra le diverse correnti filosofiche che arrivano a evidenziare una tale distinzione vorrei indicare qui, in particolare, la definizione platonica di *idea* in cui, comunque la si considera, l'*idea* appare essere qualcosa che coglie e esprime la pienezza della realtà del mondo. Non è *idea* il fenomeno, un certo determinato fenomeno, è *idea* la tendenza e la tensione propria di tale fenomeno "a unirsi con tutti quelli simili ad esso", e, attraverso di essi, con tutto il resto, essere e nulla, mostrando in ciò l'intima natura e forza di quel determinato fenomeno.¹

Fare, ad esempio, un gruppo di *Counseling Filosofico* in cui si parte, come è consentito e giusto, dai contenuti più astratti, dalla presentazione di temi anche più teorici, ma senza tenere conto dei vissuti dei partecipanti, delle loro sensazioni, di tutto il mondo delle loro emozioni, non è più un gruppo di *Counseling Filosofico*; e proporlo come tale diventa qualcosa di equivoco e professionalmente confuso. Per fare attività di "pratica filosofica" occorre avere capacità di far risuonare i propri vissuti nell'ascolto dell'altro, e cogliere e potenziare in essi le filigrane eidetiche, i "cristalli" di idee che vi si esprimono e che, anzi, costituiscono proprio la carne di quelle situazioni per scorgerne le somiglianze o le radicali differenze con i vissuti, le idee dell'altro con cui entriamo in rapporto.

La filosofia nel suo ampio respiro, nella sua costitutiva propensione per la totalità realizza le sue potenzialità di chiarificazione del pensiero e della vita umana quando si volge alla finitezza, al qui e ora, al quotidiano, quando è sul serio una filosofia del finito, del vissuto.

Una filosofia che sappia volgersi alla concretezza, e non per riflettere su di essa, separata da essa, ma per attingere, proprio da quanto accade, nella cosa concreta, la propria ispirazione e la propria via di chiarificazione.

Ma se questo è vero e se tutto questo è presente in diversi punti della riflessione filosofica nel corso dei secoli in Occidente, è vero anche che tutto ciò non è mai diventato un atteggiamento fondante, o, se lo è stato, non è riuscito poi a mantenersi a tale livello. L'atteggiamento filosofico ha cioè spesso ripreso in Occidente, quell'"eccesso della posizione eretta" che, secondo Achenbach caratterizza i limiti di questa tradizione (Achenbach, 2004, p. 23).

È l'atteggiamento filosofico che nasce dall'intuizione radicata nel corpo a dar luogo, invece, nella situazione che ci troviamo a vivere, con tutti noi stessi, a una percezione del reale più completa, rispetto alla filosofia che resta pura astrazione.



Certe intuizioni di Adorno, di Benjamin, ad esempio, e anche l'elemento più originale e specifico della fenomenologia, hanno colto e si sono mosse dalla dignità ontologica di ogni vissuto.

Ma sebbene sollecitato da queste correnti che l'hanno preceduta, l'attuale movimento della pratica filosofica internazionale ha realizzato nel mondo, ormai da più di trent'anni, una tendenza molto più radicale e durevole a questo riguardo. Tale movimento è riuscito laddove hanno fallito tutte le altre correnti precedenti, poiché non ha mai abbandonato la centralità del vissuto, anche quando si è cercato volta per volta di delineare il quadro teorico; questo gli è riuscito perché non ha mai fatto partire un livello di riflessione teorica che implicitamente mettesse in ombra l'esperienza esistenziale. Il filosofare dal concreto, richiamato da Thomas Gutknecht, è rimasto *dal* concreto, senza mai poter uscire da questo concreto, e non è mai potuto diventare così una riflessione completamente *sul* concreto. Non ha ceduto mai a nessuna tentazione di pura astrazione e nemmeno di pura ricerca del metodo che è in genere una via indiretta e subdola per scollegarsi di nuovo dalla centralità dell'esperienza.

Ciò che è fallito con diversi movimenti filosofici è riuscito alla pratica filosofica perché essa ha lasciato sul serio al centro il con-filosofare, e cioè l'attualità dell'esperienza del dialogo, a partire dal problema che l'"ospite" porta nel colloquio.

È questo il vero inizio del filosofare anche nella stessa tradizione occidentale. Mi riferisco al brano del Teeteto platonico in cui viene descritta la nascita della filosofia dallo stupore e lo stupore viene presentato come nascente dalla sensazione come nucleo profondo della sensazione e della magmaticità di qualunque sensazione. Lì la sensazione, nel caso specifico, la vista, Iride, è detta figlia dello Stupore (figlia di ciò che dà stupore, Taumante).

È solo in questo senso che l'inizio della scienza (la scienza come il filosofare che ricerca un sapere certo) è la sensazione. Sapere è sensazione ma ne è solo l'inizio. Non la sensazione, dunque, come forma di sapere certo ma come sicuro inizio terribilmente problematico del sapere.

Ecco le parole di Platone:

SOCRATE: "[...] il colore bianco [sensazione] non è qualcosa di distinto e di determinante in sé al di fuori dei tuoi occhi ma nemmeno all'interno di essi. Una stessa cosa non appare nello stesso modo a te e a un altro uomo. Neppure a te stesso una cosa può apparire sempre la stessa, dal momento che tu non sei mai uguale a te stesso".

TEETETO: "Per gli dei, Socrate! Sono straordinariamente meravigliato dalla natura di tutto ciò, tanto che a volte esaminandolo a fondo mi vengono le vertigini".



SOCRATE: “Pare davvero amico mio che Teodoro non abbia espresso un giudizio sbagliato sulla tua indole ciò che provi, la meraviglia, è un sentimento assolutamente tipico del filosofo. La filosofia non ha altra origine che questa e, a quanto pare, chi ha definito Iride [sensazione, sensazione della vista] figlia di Taumante [divinità di ciò che dà stupore] non ha tracciato una cattiva genealogia” (Platone, 1999, cap XXI).

Ecco in un unico brano raccolti e mostrati infinitamente implicati a vicenda la centralità della sensazione e la centralità dello stupore, della meraviglia, direttamente nella cornice essenziale del dialogo.

Secondo quanto qui precisato la sensazione, nel suo aspetto più profondo, libero, costitutivo è qualcosa di naturalmente libero, indefinito, sottratto al “giudizio determinante”, di cui pure l’uomo ha quotidiano bisogno per molteplici motivi, ma che di per sé esclude la dimensione più profonda e più sorgiva della sensazione.² Qualcosa di essenzialmente aperto, indefinito; per questo si lega allo stupore, e, quasi si dovrebbe dire, si rivela nello stupore. Vertigine, senso di infinità. Proprio dentro la concretezza più radicale.

Il termine *Immaginazione* sembra proprio, e da diverse parti confermato, esprimere questo nesso, e, anzi, sembra esprimere la sensazione, l’intuizione della sensazione come qualcosa che di per sé si schiude, si mostra indefinita e infinita, e in questo senso dà sempre anche da pensare.

Sensazione-immaginazione. E nell’indicare questo nesso vogliamo riferirci anche, prima di Kant, e anche prima della tradizione empirista seicentesca, alla filosofia rinascimentale della natura di un Bruno o di un Campanella. È ad esempio Campanella che scrive nel libro *Il Senso delle cose*, che “l’immaginazione è la sensazione che si schiude a un’altra sensazione [ad altre sensazioni]” (1987, p. 101).

La sensazione che, se intesa appunto nel suo senso più ampio, libero, comprende la radice del pensiero e si congiunge con altre sensazioni, è quello che viene chiamato “immaginazione”.

Dopo la filosofia rinascimentale questo significato dell’immaginazione compare anche, oltre agli autori finora citati, in Hamann e in diversi punti della filosofia romantica (Novalis in particolare).

Pratiche filosofiche e il ruolo delle idee. Immaginazione e idee

La parola filosofica e anche razionale che ci interessa, e in particolare nella filosofia implicata nelle relazione di aiuto tra persone che intendono riflettersi e rapportarsi,



reciprocamente, nella loro interezza, è, ripetiamo, una parola che non solo 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.

Scorgere la profondità, la dignità, l'incommensurabilità, di questi vissuti i nostri e quelli del nostro 'ospite'. Questa loro profondità e importanza è l'espressione di una intrinseca grandezza che si manifesta comunque, al di là delle nostre intenzioni più coscienti. Il consultante, scommettendo, attraverso i rimandi filosofici del consulente, su questa profondità, moltiplicando, amplificando i riscontri e le conferme di questa scommessa, vede le sue situazioni, quali esse siano, trasformarsi: si rivelano immancabilmente come un paesaggio vertiginoso, che stava presso di lui, della cui grandezza semplicemente non aveva coscienza. E il paesaggio si rivela un passaggio, si rivela costituito anche non volendo, di affacci, ponti, sottosuoli che stava presso di lui vede le sue situazioni, quali esse siano, trasformarsi, si rivelano, immancabilmente come un paesaggio vertiginoso.

Ho parlato di "filigrane eidetiche", di "cristalli di idee", perché il termine idea, come si è già accennato, ci fa cogliere ancora meglio questo tessuto dell'immaginare, nel suo distinguersi (pur implicandolo) da concetto.

Idea, pur comprendendo il mero universale si distingue da concetto, inteso in senso ristretto e puro, proprio per un maggior riferimento, a diversi livelli e in diversi modi, al particolare, al caso singolo, comunque implicato nella produzione dell'astratto.

Quando appare come idea lo stesso concetto si dimostra più completo, più trasmissibile, più applicabile e anche più legato, aperto, intrecciato, ad altri concetti, più dialettico.

Idea è la forma completa dell'universale che non esclude ma anzi implica e potenzia a suo modo il caso singolo, l'individualità. Il filosofo idealista russo Florenskij, a cui si è già fatto riferimento, scrive infatti per chiarire questo punto:

"L'idea è la conoscenza che avviene quando l'*en* (l'uno) si estende nel *pollà* (molti), formando *en kai pollà* (uno e molteplice), come Platone definiva l'idea. La conoscenza è possibile solo là dove "una (cosa) attraverso molte", secondo un'altra definizione che Platone dà dell'idea; oppure usando la definizione aristotelica, la conoscenza è possibile là dove l'uno è diretto verso il molteplice, si estende verso l'altro, dove *to en epì pollon* (l'uno è verso i molti). Proprio questa formula veniva usata anche nel pensiero medievale: *l'unum* si rivolge verso l'altro, verso *l'alia*. Era questa l'interpretazione degli scolastici, secondo la cui etimologia *unuma versus alia*, è proprio ciò che definisce l'universale, l'unico e il generale contemporaneamente" (non solo ciò che è generale)" (1999, p. 46).

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 contrad-*



dizioni e nel corpo, nelle sensazioni, nelle emozioni, molto più scavato nel particolare, nell'irripetibile; molto di più di quello che ha inteso spesso 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 più concreto, nel senso accennato sopra, e 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 è molto più plurale e paradossale di quello che appare alla coscienza puramente razionale.

Immaginazione, "voce altrui" e ragione

L'immaginazione, comunque la si intenda, e soprattutto quando vogliamo coglierla nella sua forma più ampia avvolgente ritornante, dunque, è radicata nella sensazione e comprende il pensiero, almeno una certa forma di pensiero. In diversi punti della riflessione filosofica occidentale, come si è già accennato, questo emerge chiaramente. Ma tra i diversi nomi che ho già fatto vorrei riprenderne uno, quello del filosofo preromantico tedesco Hamann. Questo filosofo ha una densità e una pregnanza uniche nell'intercettare e dare voce a questo livello profondo delle funzioni delle nostre anime. "L'intero tesoro dell'umana conoscenza e dell'umana felicità – scrive il filosofo preromantico – viene dalle immagini". E lui stessi le ricollega ai sensi: "sensi e passioni non parlano che in immagini" (1977, p. 114). È come si è visto lo schiudersi, la natura fessurata, aperta, indefinita della sensazione, il suo nucleo che porta instancabilmente, risuona nei modi più diversi di totalità, porta con sé totalità, come indefinitezza, come infinità anche prima del concetto, e comprese forme intellettuali contenute nel flusso dei sensi.

Questa schiusura, però, è radicalmente tale quando incontra il dialogo, lo sdoppiamento, la "voce altrui", *l'alter ego*. Abbiamo visto sebbene in modo solo implicito come tutto quanto abbiamo detto sull'immaginazione e sul suo rapporto con la sensazione e l'intelletto si dia nella forma dialogica, si dia in un modo o in un altro come incontro, come dialogo, come colloquio, come incontro io-tu. E questo, è il momento di dire ora, non è un caso. Non è un caso poiché la piena infinità e la piena indefinitezza lo spessore che come si è visto già richiama l'intelletto dentro lo stesso flusso sensoriale,



esplica la sua grandezza, la sua infinità, il suo carattere incontenibile, sempre ulteriore, sempre nella forma dialogica, sempre nel rimandare a un alter ego, nello schiudersi di quello che Husserl chiamerà “mondo primordiale”: uno schiudersi che dà luogo alla “costituzione dell’alter ego”, alla “costituzione dell’estraneo in noi” (1999, p. 134). Ogni apertura implica cioè la relazione, il doppio, il tu, l’altro centro, l’altro soggetto proprio per affermare fino in fondo abisso, l’alterità, l’ignoto, l’infinito, la grandezza.

E anche il filosofo russo Florenskij, come si è visto, chiama la stesso formarsi della coscienza universale di una cosa, coscienza *di una cosa che si volge verso altra cosa*, la coscienza “dell’uno che si volge verso l’altro”, *unus versus alia*. E il dire “uno e l’altro” comprende per forza, per l’uomo, il dire o l’accennare a “io e tu”.

Per questo nel titolo di questo paragrafo è scritto: “immaginazione e voce altrui”. L’incontro che è la schiusura che viviamo nella sensazione è per forza l’incontro con un altro, in modi e misure incredibilmente differenti, altrimenti non sarebbe incontro.

Il termine voce altrui, la funzione all’interno della coscienza umana di quanto appare come voce altrui, è trattato con profondità e esaustività da un altro filosofo russo, Michail Bachtin nella sua nota opera su Dostoevskij; e quello che emerge è proprio l’incontenibilità di quanto si realizza e si rivela nel dialogo.

Ma proprio per questo il dialogo che si rivela centrale se si rispetta la potenza di infinito, la pienezza dell’immaginazione, si realizza, si riflette se lasciato essere completamente, come qualcosa che comprende sempre anche l’impersonale, il sovra personale: la relazione (dialogo) se attuata fino in fondo, implica la totalità. La totalità riflessa nella coscienza implica sempre, in altre parole, anche ciò che è impersonale, ciò che è pura universalità, si è detto, e cioè il piano dell’intelletto e della ragione. Certo, una ragione particolare, quella completa, quella che non tradisce il suo naturale collocarsi a fianco e anche dopo e dentro il sentire, dentro e a partire da sentimenti e sensazioni; quella che appunto emerge e si adagia sul sentire come sulla sua matrice.

È la ragione che potremmo dire “vivente”, o secondo i termini di Hegel, il “pensiero senziente”.

Non solo dunque l’immaginazione non disdegna la ragione, quando questa è ragione viva, ragione completa, ragione come di fatto si dà naturalmente, ma anche e soprattutto la richiede come sua piena attuazione e manifestazione. L’impersonale ragione. La “mia” ragione impersonale. La ragione “senziente” impersonale-personale.

Proprio il continuo passaggio dal particolare all’universale che implica contatto e confluenza tra sentimenti, sensazioni e pensiero, rende familiare il senso di liberazione che la ragione vivente, il pensiero senziente instaura nella coscienza del singolo indivi-



duo, con le altre forme di liberazione, e con le altre esigenze. Ma delineando un quadro di differenze profonde di misure e modi.

Così come il livello intellettuale, razionale della relazione, e della realtà coinvolta implica anche la sfera dell'agire, dello scegliere, il paradosso della scelta. Altrimenti la finitezza che viene coinvolta, integrata nel piano universale nel sentimento e nella ragione aperta al sentire, non sarebbe affatto completamente tale.

Immaginazione, universalità razionale (piano di idee e concetti), e scelta sono termini sempre congiunti. Descrivono nel loro insieme l'attività completa della coscienza di ogni individuo.

Come sarebbe possibile in effetti che la liberazione che ci dà la ragione (se ci persuade, parlando al nostro cuore, che la situazione che viviamo, anche quella più distruttiva, è comunque un'onda di essere, e, a suo modo, una fontana zampillante), non lambisca e non rianimi anche, in una qualche misura, le forme più ristrette, più immediate di bisogno, di esigenza, di desiderio, di speranza, di tensione?

L'universalità che abbiamo davanti agli occhi è fatta, comunque, anche di scelte, di differenziazioni, di interne separazioni, di radicali alternative, altrimenti non emergerebbe nemmeno.

È universale e non contro ma proprio a causa del fatto che ha una prospettiva, che è una scelta di campo, e che viene da un angolo prospettico che è di per sé una scelta.

Anche questo specifico paradosso appartiene al flusso del nostro immaginare, che è dunque di per sé un profondo 'pensare-immaginare', un profondo "pensiero senziente".

Esercizi di filosofia dell'immaginazione

Vi sono diversi tipi di esercizi che si basano sugli elementi messi in evidenza nelle pagine precedenti come snodi essenziali dell'immaginazione nella sua profondità filosofica.

Qui ne esamineremo due:

- 1) Il gruppo delle "voci interiori";
- 2) La polifonia socratica.



1) Il gruppo sulle “voci interiori”.

Lo scopo dell’esercizio è risvegliare la profondità filosofica delle voci che si esprimono nella nostra anima, soprattutto delle voci che sembrano provenire dal profondo o comunque da un altrove rispetto al qui e ora di difficoltà in cui ci troviamo, ma che pure ci raggiungono proprio in esso.

Il conduttore in questo tipo di gruppi invita i partecipanti a pensare a un momento, a una situazione di difficoltà che hanno avuto nella vita e che scelgono di ricordare e condividere nel gruppo, a partire dal livello sensoriale e emotivo, ma per cogliere, stimolare, poi, esplicitamente ogni partecipante a contattare, evocare, scorgere, e fissare le risonanze più concettuali, quelle che danno voce anche intellettuale a quelle emozioni sensazioni focalizzate.

Quello che ne emerge è un accrescimento della ricchezza a livello di idee e di concetti e un senso di riduzione di malessere e dei blocchi interiori in cui ci si trova; riduzione, sollievo, causati nell’immediato da una “deflemmatizzazione” della propria anima, prodotta proprio dall’aver trovato, partecipando alle consegne del gruppo, la dignità ontologica, la grandezza, la natura dialettica, cosmica di ogni situazione intima che ci troviamo a vivere, ha creato.

Il momento centrale è quando il conduttore chiede poi di ricordarsi del momento in cui la situazione di malessere o di difficoltà scelta è diminuita, o di quando in qualche modo la persona ha sentito di essere uscita dall’*impasse* (dove questo si sia effettivamente realizzato).

In questo caso il conduttore chiede infatti di focalizzarsi sul decorso felice, dove questo ci sia stato, e di domandarsi quale sia la parte dell’anima, degli affetti, dei sentimenti, dei pensieri in qualche modo connessa all’esito felice, all’“uscir di pena”. I partecipanti vengono inoltre invitati a immaginarsi, attraverso un puro sforzo di fantasia, questi sentimenti, questi pensieri che ci hanno raggiunto nella pena e ci hanno condotto fuori da essa come espressione di un’unica voce della nostra anima, come espressioni di un unico volto, personaggio, interiore, di un’unica parte della nostra anima.

Uno dei momenti più importanti è quando i partecipanti invitati – in conclusione – a dividersi in coppie e a rivelare quale è stata la voce interiore che è stata loro di aiuto. Infine, uno dei due membri della coppia, a turno, impersonerà la voce interiore dell’altro, recitando a soggetto, mentre l’altro chiederà l’intervento di questa voce in merito a un problema più attuale. Il gruppo si conclude con la condivisione dell’esperienza sintetizzata in punti attraverso uno specifico questionario offerto dal conduttore ai partecipanti.

La cosa più rilevante e più riuscita di questi gruppi, la risorsa che emerge e che



anche viene messa a punto durante la partecipazione al gruppo, è il potenziamento dell'espressione dei sentimenti, delle emozioni e delle sensazioni trovate in termini di idee e concetti.

2) *Il gruppo di polifonia socratica*

È un tipo di gruppo di pratica filosofica, da me condotto ormai da diversi anni, ispirati al dialogo socratico classico novecentesco (modello Nelson) e che ho chiamato polifonia socratica per differenziarli da tale modello soprattutto nell'intento di mettere al centro, nelle diverse fasi in cui si articolano, l'accoglienza, la stimolazione e l'amplificazione della polifonia, intesa come risorsa e ricchezza principale dei gruppi filosofici.

Sin dall'inizio in questo tipo di gruppo si sollecita una connessione *continua* tra piano razionale, tra coscienza che tende all'universale (concettualizzazione del problema), in termini logici ma non solo logici, e piano dei sentimenti, emozioni e sensazioni. Si propone, in particolare, un tema filosofico classico che abbia un'incidenza sulla vita quotidiana (tipo: Libertà, Amicizia, Responsabilità, Trasformazione, Virtù, Amore, ecc.). Si chiede ai partecipanti, secondo quanto è richiesto anche dal Dialogo socratico classico di pensare a degli episodi della loro vita che in qualche modo riguardino il tema messo al centro dell'incontro. Si metterà l'accento sui sentimenti e sulle sensazioni implicate dall'episodio riportato. I pensieri presenti saranno in tal modo radicati nella propria corporeità.

Si procede poi alla condivisione in gruppo di ogni situazione-definizione mentre il facilitatore trascrive alcune parole chiave e chiede poi l'approvazione all'autore della definizione che può cambiare a piacimento le parole fino a che non sarà soddisfatto del riassunto di quanto da lui condiviso col gruppo. Il facilitatore per avere le competenze necessarie alla buona coduzione di questa come delle altre fasi del gruppo deve possedere *un elevato grado di affinamento e di esperienza nel congiungere sensazioni e idee: sensazione, sentimenti e significati*.

La fase centrale è quella che consiste nella elaborazione di una definizione a anche di una semplice raccolta (e anche questa è una differenza profonda con il dialogo socratico), che metta insieme il più possibile tutti gli stimoli, le voci, le definizioni. Prendendo coscienza e delineando nella raccolta ottenuta, alla lavagna comune, cerchie più interne di elementi più comuni, fino ad integrare nelle cerchie più esterne gli elementi meno comuni, o anche voci singole (ma comunque appartenenti di fatto al gruppo, e socializzate con l'enunciazione, l'ascolto attivo reciproco).

Anche per questa via attraverso il rispetto e l'amplificazione della polifonia il rapporto



tra pensieri, sentimenti e sensazioni radicati nel corpo si fa molto più centrale rispetto a quanto accade nel dialogo socratico classico: la differenze e gli elementi più irriducibili si manifestano in tutta la loro irriducibilità perché radicati in sensazioni proprie, irripetibili eppure profondamente congiunte dall'elaborazione della raccolta finale, dal tempo speso nell'ascolto reciproco delle varie definizioni. Ma anche la definizione, il nucleo centrale costituito dagli elementi comuni che realizzano, esprimendo elementi di definizione, l'idea di aver delineato una visione in qualche modo universale oltre che comune del tema messo al centro dell'incontro, anche questo nucleo appare tutto risonante di elementi differenti, in qualche misura stridenti, di elementi particolari non del tutto riducibili agli elementi definiti comuni, pure se questi nascono proprio dalla collettiva constatazione degli elementi comuni: rimarrà persino, e profondamente accettata, una sorta di contraddizione fertile tra l'elemento comune lì dove è riconosciuto collettivamente e ufficialmente comune e la sua forma iniziale, sorgiva.

Perciò anche questo nucleo centrale costituito dagli elementi comuni, e in questo senso da una definizione del tema presentato riconosciuto da tutti i partecipanti al gruppo, rimane un nucleo aperto, polifonico, e volutamente e liberatoriamente non concluso. Questa apertura, polifonica e vivificante non conclusione è prodotta anche dall'immane e costitutivo rapporto della cerchia centrale con le altre cerchie della raccolta che comprendono, come si è detto, esplicitamente gli elementi per niente comuni e addirittura anche quelli che risultano in opposizione con la quasi totalità del gruppo (e cioè con il gruppo intero ad esclusione di quel singolo autore dell'elemento che non si ritrova in accordo con nessun altro).

Ecco uno schema di questa pratica filosofica:



	Descrizione della fasi	Aspetti essenziali e caratteristici
1	Lettura di diversi brani riguardanti l'argomento proposto. Trascrizione delle frasi che più colpiscono il singolo partecipante.	Il fatto che sono diversi i brani proposti alla lettura comune, sollecita già nel partecipante l'elemento di continua scelta creativa, e in base anche alle risonanze emotive dell'ascoltatore, che si deve comunque riferire ad esse sin dall'inizio perché gli viene richiesto, come nel dialogo socratico novecentesco, modello Nelson, di pensare a una situazione della propria vita quotidiana in cui abbia vissuto qualcosa di essenzialmente inerente al tema-problema messo al centro dell'incontro.
2	Ogni partecipante è sollecitato a scegliere una o più situazioni in cui ritiene che l'oggetto (idea, concetto, tema filosofico) sia coinvolto, a delineare già una sua definizione dell'argomento messo al centro dell'incontro.	L'invito a dare già una definizione singola, iniziale, a partire dalle suggestioni filosofiche lette e dalle situazioni personali riportate permette una forte intensificazione del fatto che in questi tipo di gruppi ogni voce ha un valore unico e che l'intenzione di creare una definizione comune non deve essere realizzata a pregiudicare la percezione della ricchezza di ogni voce, non pregiudica l'ascolto e, in misure diverse, l'accoglienza di ogni voce. (Ad esempio l'aver svolto questa fase permette, una volta che la definizione o la raccolta finale sia stata creata, di ricordarsi bene come ogni voce aveva dato luogo a una definizione e come essa rivesta una assoluta dignità).
3	Si raccolgono le diverse definizioni (lavagna comune), riassumendole in parole chiave o brevi frasi.	Il facilitatore può scegliere alcune parole chiave per ogni "definizione" data dai partecipanti, ma lascia poi l'ultima decisione intorno alla parola chiave da scrivere alla lavagna comune, a chi ha raccontato la storia e proposta la definizione.
4	Si lavora all'elaborazione di una definizione o semplice raccolta che metta insieme il più possibile tutti gli stimoli, le voci, le definizioni. Prendendo coscienza e delineando nella raccolta ottenuta, alla lavagna, cerchie più interne di elementi più comuni, fino a integrare nelle cerchie più esterne gli elementi meno comuni, o anche voci singole (voci singole, ma comunque appartenenti di fatto al gruppo, e socializzate con enunciazione, ascolto attivo reciproco, e intenzione esplicita di raccolta finale di presenza piena di tutti gli elementi).	Il primario scopo, diversamente dal dialogo socratico classicamente inteso, è raccogliere ogni preziosa voce-definizione emersa dalle situazioni e dalle intenzioni di ogni singolo partecipante, e, secondo l'opera e il giudizio ultimo del gruppo stesso, giungere ad una definizione e/o raccolta comune, anche con la costruzione, alla lavagna, di cerchie progressive (dall'interno all'esterno) in corrispondenza del progressivo diradarsi degli elementi comuni. L'elemento centrale dell'esercizio, comunque, non è la dimensione puramente logica, utilizzata nella sua purezza (sebbene in modo non univoco), nel dialogo socratico classico, ma l'atteggiamento che propone una linea, una finitezza, un nome comune, mentre accetta enfaticamente elementi contraddittori. Che nessuna definizione sia in assoluto chiusa, anche rispetto al suo contesto di riferimento specifico, infatti non è certo negato dal dialogo socratico in senso classico, ma non è proprietà utilizzata direttamente nella pratica proposta. Qui invece questa natura aperta sfessurata, polifonica e spesso di volta in volta stridente, appare assolutamente determinare ogni mossa e fase del processo proposto.
5	Riflessione libera sull'intera esperienza.	



Conclusione

L'aspetto innovativo di queste pratiche di filosofia dell'immaginazione consiste semplicemente, sia pure nei modi più diversi e inesauribili, nel focalizzarsi e amplificare la caratteristica generale della filosofia che emerge di fatto nelle pratiche filosofiche a livello mondiale: e cioè la connessione continua delle idee, anche del piano puramente razionale, dell'argomentazione nelle modalità più differenti e contrastanti, con le situazioni, i vissuti, del consultante (ma anche del consulente che ascolta e che entra in risonanza con il consultante), e, dunque, con i sentimenti, le emozioni e le sensazioni costitutivi dei vissuti di entrambi.

Quello che noi abbiamo proposto è prendere coscienza e amplificare il fatto che questo semplice servizio di *reale connessione continua tra piano razionale anche più puramente logico e piano dei sentimenti, emozioni e sensazioni*, anche non volendo, dà luogo a un tipo specifico di linguaggio filosofico che è di fatto consistente, e per i motivi che si è cercato di esporre in questo articolo, in una sapiente attivazione dell'immaginazione nella sua profondità e complessità e cioè, secondo i riferimenti fatti in queste pagine, dell'immaginazione nella sua valenza filosofica. Questa connessione continua tra piano razionale e piano dei sensi, dei sentimenti, delle emozioni è rivendicata anche dalle proposte di pratica filosofica più singolari, quelle caratterizzate da un restringimento della grande varietà delle pratiche possibili ad un mero, sia pur meritorio, affinamento delle capacità logiche di argomentazione e motivazione che consiste nell'opera di una continua emendazione delle proprie motivazioni dall'influsso invalidante degli stessi sentimenti dal cui constato influsso si parte. Prima di essere emendate, infatti, le nostre argomentazioni, nei loro aspetti più regressivi e inefficaci devono però appunto essere ascoltate, comprese, con competenza e acutezza. È questo il caso ad esempio della via proposta dal *philosophical practitioner* Oscar Brenifier.

Da qui l'importanza dell'*ascolto attivo, attivo e filosofico*, di quanto portato dai consultanti; importanza che è riconosciuta da tutte le molteplici vie della Pratica Filosofica.

Bibliografia

- Achenbach G., *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004
Bachtin I., *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1976
Florenskij, *Il Significato dell'idealismo*, Rusconi, Milano 1999
Kant I., *La critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2001
Hamann G., "Aesthetica in nuce", in *Scritti sul linguaggio*, Bibliopolis, Napoli 1977
Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2009
Platone, *Teeteto*, Einaudi, Milano 1989



18.

L'Altro come nuovo paradigma: Alterità e intersoggettività. Percorsi di decentramento dell'Io

Fernanda Francesca Aversa

Riassunto

Negli ultimi dieci anni una serie di eventi drammatici ha sconvolto il nostro mondo mettendo in discussione la stessa possibilità del dialogo e del lavoro interculturale e richiamando in causa la parola pesante di nemico. Nel progetto di Pratica Filosofica proposto all'interno di un reparto di Alta Sicurezza, tra coloro che sono gettati in una situazione-limite, si è trattato dunque di ripensare insieme l'umano e alcuni temi e categorie fondamentali dell'esistenza, esplicitando alcune possibilità insite nella relazione con l'Altro e in rapporto alla comunità.

La notte lava la mente
Poco dopo si è qui come sai bene,
file d'anime lungo la cornice,
chi pronto al balzo, chi quasi in catene.
Qualcuno sulla pagina del mare
traccia un segno di vita, figge un punto.
Raramente qualche gabbiano appare.
(Mario Luzi)

Casa Circondariale di Rebibbia – Nuovo Complesso sezione maschile – Alta Sicurezza

Ore 15.00. Alle mie spalle si chiudono uno dopo l'altro, con un piccolo tonfo, una serie di cancelli. Ho appena varcato la postazione degli agenti di polizia penitenziaria per i controlli di rito, dopo aver depositato borsa e cellulare nella cassetta di sicurezza esterna. Percorro una serie di lunghi corridoi cercando di controllare l'emozione. Uno sguardo all'esterno: erbacce e prati ormai aridi e incolti, un murales che copre quasi



interamente il muro di cinta interno. Rappresenta un enorme arcobaleno ed è stato realizzato dagli stessi detenuti. Poi sollevo lo sguardo: fuori delle feritoie delle celle tanti i panni stesi ad asciugare, il bucato settimanale che testimonia un desiderio inespresso di preservare la propria dignità prendendosi cura di sé: è un'umanità sofferente e spesso in trepidante attesa di un possibile riscatto. Ecco, intravedo universi ignoti oltre il mondo esperito di consueto, una spinta a ricercare lo spessore metafisico della vita, nella dolorosa riflessione critica e problematica sulla solitudine come principio e fine dell'umano itinerario.

Se è vero che le ombre crescono non solo fuori di noi ma anche dentro di noi, l'esperienza del carcere è un invito a riflettere sulle radici segrete dell'esistenza umana, sul perpetuo errare degli esseri umani nel paesaggio interiore dell'anima, alla ricerca degli orizzonti di senso delle emozioni.

Il carcere è la dolorosa metafora della solitudine in cui si vive e si muore: è un invito a compiere questo viaggio, affascinante e terribile, in una sorta di dimora irrigidita e inospitale, quasi un Castello di kafkiana memoria, che determina e opprime l'esistenza dell'uomo, in cui l'essere viene destrutturato fino a perdere la propria identità.

La consapevolezza di essere "stranieri", "diversi", la difficoltà di essere autentici e di entrare in contatto con il mondo circostante, conducono a una perpetua "erranza", alla ricerca di un senso dell'essere di fronte all'infinito nulla del Castello, allorché l'esistenza inautentica si perde nell'anonimato del "si" impersonale. Per rispondere alla domanda cruciale "che cos'è l'essere?", nel solco del percorso fenomenologico-esistenziale tracciato da Husserl e da Heidegger, con il gruppo dei reclusi ne abbiamo cercato la chiave nell'esistenza umana, in un'opera di scavo che si rivolge al profondo per portarlo alla luce.

Negli ultimi dieci anni una serie di eventi drammatici ha sconvolto il nostro mondo mettendo in discussione la stessa possibilità del dialogo e del lavoro interculturale e richiamando in causa la parola pesante di *nemico*. La categoria dell'alterità e la parola stessa di *dialogo* rischiano, forse, di diventare un'utopia?

Riflettendo problematicamente sulle ricerche etimologiche condotte da E. Benveniste sui termini *hostis*, *hospes* e *hosti-pet*, Derrida rimarca un nesso strettissimo tra 'ospite' e 'nemico' (come a dire che lo straniero viene accolto come ospite o come nemico). Lo straniero, invece, è chi "turba la trasparenza [...] è la faccia nascosta della nostra identità, lo spazio che rovina la nostra dimora [...] riconoscendolo in noi, ci risparmiamo di detestarlo in lui" (Kristeva, 1990, p. 9).

L'inquietante estraneità, quindi, sarebbe soprattutto la via regia attraverso la quale



introdurre il rifiuto affascinato dell'altro nel cuore di quel "noi stessi" sicuro di sé che non esiste più dopo Freud, per scoprire la nostra perturbante alterità, giacché è proprio essa a fare irruzione di fronte a questo "demone", a questa minaccia, a questa inquietudine che viene generata dall'apparizione proiettiva dell'altro in seno a ciò che noi persistiamo a mantenere come un "noi" proprio e solido. È di vitale importanza, allora, fare riferimento a una soggettività che si apre alla pluralità delle esperienze, alla pluralità delle storie di vita e alla possibile comunicazione con le esperienze soggettive altrui, perché chi siamo si rivela attraverso quello che diciamo e che facciamo nello stare insieme agli altri, attraverso il discorso e l'azione.

Solo se si riesce a instaurare un colloquio, una relazione con chi vive un'esperienza di lacerazione assoluta, anche con coloro che il giudizio comune considera in preda alla follia più insensata, è possibile capire la differenza. All'interno di un carcere, si ritrovano le stesse idee, gli stessi errori, le stesse passioni, lo stesso mondo; ma in una simile casa i lineamenti sono più forti, i colori più vivi, gli affetti più contrastanti, poiché l'uomo vi si mostra in tutta la sua nudità, non dissimula il suo pensiero, non nasconde i suoi difetti. Nel momento stesso in cui si è separati e chiusi, c'è un tacito accordo a dire che qualcosa si vuole dagli altri, qualcosa ci si aspetta, e probabilmente si crede ancora di poter dare qualcosa di sé.

In questa esperienza della separazione non c'è quindi l'annullamento della comunicazione, bensì un'aspra attenzione. E proprio quando il mondo non ha per me più senso, perché non è lo spazio delle mie possibilità, allora io mi domando che senso ha il mondo.

Ma se la visione del mondo è troppo limitata, contratta o appiattita, ciò può determinare quelle condizioni per cui, secondo Jaspers, ogni situazione in cui il soggetto si viene a trovare diventa una situazione-limite, dove la morte, la colpa, la lotta, il dolore non sono più lasciati essere nel loro spazio e nel loro tempo naturali, ma sono vissuti come quotidianamente incombenti e perciò come angoscianti. Nella situazione-limite può accadere, tuttavia, che talune emozioni diventino una sorta di bussola per orientarsi diversamente nelle mutate condizioni esistenziali, arricchite in questo modo di un senso ulteriore e nuovo.

Il Progetto di Pratica Filosofica, *Aver cura di sé per aver cura dell'altro*, nella Sezione Alta Sicurezza con i detenuti vincitori dell'Orso d'Oro per il film *Cesare deve morire* dei Taviani, ha avuto inizio nell'anno 2014/2015, articolato in incontri settimanali ogni lunedì dalle 15.00 alle 18.00, tuttora in corso di svolgimento fino a dicembre 2016.

Il primo ciclo di incontri ha avuto avvio da una prima esigenza di riflessione sulla capacità dell'uomo di scegliere la traiettoria della propria vita.



Il primo passo è stato il portare a parola il dolore.

Il dolore produce una forte interrogazione su di sé. Che senso ha la vita, se io soffro? Se la vita è lo spazio in cui l'uomo deve realizzare le proprie possibilità, ecco, nella sofferenza che cosa si sperimenta?

Si sperimenta non solo il dolore vivo, ma la interruzione delle proprie possibilità. E allora ci si interroga: perché, che senso ha vivere? L'analisi del dolore è innanzitutto un'analisi del linguaggio e della visione del mondo che lo ospita.

Nel dolore l'uomo diventa una questione centrale. Il pensiero a sé diventa il pensiero di sé nel mondo e quindi il senso del mondo. Ecco perché, a partire dall'esperienza del dolore, l'uomo si interroga sul male e quindi sulla realtà, la verità dell'esistere.

L'emblema della nostra riflessione è stato Giobbe. Un emblema che, a prima vista, pare accomunare tutti, perché Giobbe è divenuto il simbolo universale del dolore e della sofferenza. Nella sua figura ci sono aspetti che possono essere ritrovati da tutti gli uomini: l'imprecazione, l'exasperazione, l'abiezione, l'urlo.

Dal momento però in cui il danno è avvenuto, il senso che si dà alla sofferenza non è affatto universale. Ma la vita emerge per molti aspetti proprio dalle possibilità e dalle difficoltà di abitare lo "spazio ambiguo". Si valorizza così una nostra disposizione e potenzialità, che è la capacità umana di trascendersi, di non coincidere con se stessi, di non naturalizzare e basta.

Il processo di naturalizzazione non aiuta all'apertura, ma abbiamo la possibilità di riconoscere i suoi limiti. Una via che porta al limite è l'ascolto della nostra condizione di mancanza. E la mancanza può essere il baratro dove perdersi, ma è anche il luogo generativo del riconoscimento di ciò che ci manca, della progettualità generativa per il cambiamento; il luogo dell'immaginazione. Quanto più ci si sforza di cogliere il legame tra i diversi, tanto più si è sospinti verso la capacità immaginativa del pensiero.

Imparare a osservare i propri sguardi, saperli correggere, per impostare traiettorie di trasformazione e incontro, è l'occasione per "decolonizzare" la mente e aprirla ad altri sguardi. La negazione dell'evidenza, infatti, ha il potere di metterci di fronte a quello che speravamo di aver visto, a ciò che desideriamo vedere. È uno specchio rotto che restituisce l'inatteso nella nostra stessa immagine. Attraverso il lento apprendistato dello sguardo il pensiero impara a stare tra le pieghe di ciò che risulta incoerente, all'enigma dell'esistenza, che appare in ciò che non è evidente e sembra inespresso. Poiché esiste un desiderio di visione che spesso non ci fa vedere l'inatteso, l'altro, ma ciò che di lui avevamo immaginato, è fondamentale allora accogliere l'enigma che invita a una riconversione dello sguardo.



Il pensare a partire da sé non è tanto uno stile intellettuale quanto un aprirsi al mondo e un riflettere su di esso, muovendo dall'esperienza personale e dalla realtà stessa dell'esistente che è l'orizzonte primario dell'esperienza umana. In questo consiste la sapienza di partire da sé: nel pensare una fatalità, farla uscire dall'insignificanza dell'indistinto e partire da lì per poi allontanarsi fino a riconoscere negli eventi di un'esperienza singolare le cifre di una appartenenza al mondo. Nell'ottica di Paul Ricoeur, si può leggere la sapienza del partire da sé come la capacità di trasformare il caso in destino e di ricondurre la soggettività di un'esperienza oltre l'immediatezza dell'io, a quel territorio di scambio e coesistenza che è il mondo condiviso, il tra noi in cui abitiamo.

Per Simone Weil, ciò che, venendo dall'esteriorità, muove toccando l'interiorità è l'autentica apertura all'altro. Mentre ogni "noi" indica uno spazio in cui i corpi aderiscono alla comune partecipazione, l'intima estraneità dell'altro indica la possibilità di amare l'estremo, l'estraneo – anche Dio – a prezzo di una perdita d'essere che ci restituisce qualcosa di molto interiore.

Affinché l'altro sia veramente tale è necessario e sufficiente che egli abbia il potere di decentrarmi, di opporre il suo centramento al mio. Ci troviamo in una specie di comunità in cui esistono molti individui che hanno il potere di decentrare la mia descrizione del mondo, ma si tratta tuttavia di numerosi "io": nessuno di questi occupa mai definitivamente il "centro", il quale è occupato di volta in volta da chi descrive, momentaneamente, la sua esperienza del mondo.

Il soggetto migrante, o anche il "soggetto nomade", è colui che è caratterizzato da quel senso di responsabilità dello stare al mondo, obbligato a tracciare percorsi di senso e costruire narrazioni che non sono più dati una volta per tutte in maniera aprioristica, ma vengono intessuti del vissuto psichico, materiale e simbolico.

Il "nuovo arrivante" è l'ospitalità stessa. Jacques Derrida riflette con forza sull'incondizionatezza dell'ospitalità, su quel gesto nei confronti dell'altro che, soltanto, consente di lasciarlo essere, nella sua inappropriabilità.

Simone Weil non credeva nel soggettivismo della conoscenza, le pareva il limite teorico in cui si imbatte chi non sa andare oltre a sé, confondendo il sé con l'io. E, se il soggettivismo è la grande tentazione del nostro presente che ancora persegue, così almeno l'occidente ricco, l'idea di poter partire dall'io, l'io di una civiltà, di una nazione, di una cultura, il partire da sé è altra cosa rispetto al soggettivismo, è uno stare sulla breccia del sentire: "Si parte dai sentimenti e dalle contraddizioni vissute in prima persona, perché saperle vedere e interpretare è un modo di restituire la verità del mondo al mondo stesso. Da un parte si valorizza molto il vissuto concreto, dall'altra non se



ne fa un fatto personale ma un segnale del mondo in cui viviamo”. (Zamboni, 1996).

La domanda, nel corso del viaggio, è questa: ma è poi davvero possibile uscire una volta per tutte dalla caverna? E se fuori, anzi, il “fuori” non fosse che una caverna più grande, da cui occorre di nuovo uscire, e così via in una fuga di stanze o in un dedalo senza fine? E come spiegare il conato di ritorno, l’impulso a condividere la verità con altri, con gli ignari o gli indifferenti?

Bibliografia

- Derrida J., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971
- Heidegger M., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990
- Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2002
- Jaspers K., *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1966
- Lévinas E., *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca book, Milano 1990
- Ricoeur P., *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano, 2005
- Ricoeur P., *Ricordare, dimenticare, perdonare. L’enigma del passato*, Il Mulino, Milano, 2012
- Weil S., *Quaderni*, Adelphi, Milano 1998
- Wittgenstein L., *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980



19.

Pratiche filosofiche e formazione organizzativa

Stefania Contesini

Riassunto

Nelle rare occasioni in cui i filosofi si sono espressi a proposito delle “competenze” hanno sollevato forti perplessità rispetto a questo concetto, considerandolo sinonimo di performatività, espressione di una mera logica efficientista, perfetta incarnazione della razionalità strumentale. Parlare di “competenze filosofiche” e fare di queste l’oggetto prioritario di una formazione organizzativa a orientamento filosofico è una sfida che le pratiche filosofiche dovrebbero raccogliere.

Da quando, ormai alcuni decenni orsono, la filosofia si è proposta non solo nella veste di produttrice di conoscenze astratte e teorie generali, ma anche come titolata ad affrontare, con i propri metodi e strumenti, problematiche che affliggono la vita delle persone, si sono sviluppate diverse pratiche professionali. Accanto agli interventi di counseling filosofico rivolti ai singoli, sono nate e cresciute pratiche filosofiche rivolte ai gruppi e alle organizzazioni. Tali pratiche, nonostante alcune differenze che le caratterizzano, sono accomunate da un denominatore comune: l’adozione di una metodologia dialogica avente come finalità far fare alle persone un’esperienza di pensiero in condivisione con altri e favorire lo sviluppo di un pensiero critico e argomentativo. Se è vero che variano i contesti nei quali si opera, in prevalenza si tratta dell’ambito socio-educativo e sanitario, e i destinatari cui ci si rivolge, la struttura di fondo degli interventi rimane a grandi linee invariata. Essa riprende infatti, in modo più o meno ortodosso, la metodologia della Comunità di Ricerca o del Dialogo Socratico. La stessa metodologia si ripropone con poche differenze anche negli interventi, più rari, realizzati in azienda, sebbene in questi casi gli obiettivi dichiarati appaiano più mirati: aiutare la cooperazione tra i colleghi, ridefinire vision e mission dell’azienda, affrontare e risolvere conflitti di valore, migliorare la comunicazione, e così via.

È probabile che alla scarsa sperimentazione di altri metodi e approcci abbia contribuito l’assenza di un confronto con altre forme di intervento di gruppo praticate all’interno



di organizzazioni e aventi finalità formative e/o educative. Mentre sono numerose le riflessioni e gli scritti che hanno cercato di definire i contorni e le specificità del counseling filosofico in rapporto ad altri tipi di counseling e di consulenza individuale, resi indispensabili, a dire il vero, dalla necessità di consolidarsi come pratica autonoma e non sovrapponibile a forme di terapia di tipo psicologico, non altrettanto si può dire delle pratiche filosofiche di gruppo. In particolare poco, a mio avviso, si è approfondito del rapporto, delle differenze ma anche dei possibili intrecci, tra pratiche filosofiche e formazione.

Su questo rapporto non è maturato un pensiero sistematico capace di fare dell'approccio filosofico alla formazione un filone distintivo e riconoscibile accanto a quelli presenti: psicologia, pedagogia, sociologia, teorie organizzative, teorie del management, economia aziendale. Il risultato è che le pratiche filosofiche e la formazione degli adulti, specialmente quella realizzata in campo organizzativo, continuano a marciare su due binari diversi con pochissime occasioni di incontro.

Le ragioni sono diverse ma in parte vanno rintracciate in una certa resistenza da parte dei sostenitori delle pratiche filosofiche a connotarsi come pratiche aventi una qualche valenza formativa. A questa presa di distanza ha contribuito probabilmente una rappresentazione limitata della formazione come trasferimento di un "sapere positivo", di contenuti teorici e applicativi e di un saper fare specifico, e non anche come lo sviluppo di abilità più generali non riconducibili a un sapere tecnico.

Riteniamo invece che sarebbe proficuo un confronto tra pratiche filosofiche e altri interventi formativi e consulenziali, confronto utile per capire se esistano le condizioni e gli spazi per fare della filosofia un importante sapere di riferimento per la formazione, accanto e con lo stesso valore di quelli oggi più rappresentativi. Per capire cioè se la filosofia possa dar vita a un approccio riconosciuto e riconoscibile capace di offrire un contributo significativo alla formazione delle persone, dei cittadini e dei lavoratori.

Perché ciò accada il sapere filosofico deve accostarsi alla formazione in organizzazione spogliandosi il più possibile da eventuali pregiudizi, mantenendo certamente uno sguardo critico nei confronti di alcune "ideologie" e di fattori critici che caratterizzano questi tipi di interventi, ma cercando, al tempo stesso, di mettere in luce gli elementi fecondi con i quali dialogare.

In particolare questo vale per i due concetti fondamentali che sono alla base della formazione e della consulenza organizzativa: quello di problema e quello di competenza. Nel primo caso si tratta di riconoscere che nei contesti organizzativi esistono problematiche la cui soluzione non si esaurisce in un intervento esperto e specialistico di natura



tecnica e nemmeno ricorrendo agli strumenti della psicologia. Sono problematiche che interpellano la dimensione del senso, della comprensione, della riflessione, del pensiero critico, del giudizio, dell'attenzione alla dimensione etica e che vedono nella filosofia un importante sapere di riferimento. Allo stesso modo, il concetto di competenza, centrale per il mondo della formazione – intesa come quell'attività strutturata che si propone di formare, allenare, sviluppare competenze – deve essere considerato con maggiore attenzione. Nei confronti di questo concetto, infatti, l'atteggiamento dei filosofi è sempre stato o di indifferenza o più spesso molto critico. È utile allora che la filosofia si cimenti con esso in modo meno ingenuo, per cercare di capirne la logica e la grammatica, ossia per rendere espliciti la/le visioni che esso veicola in merito al rapporto tra l'individuo e il suo saper fare e tra questo saper fare e i valori premiati nella vita lavorativa.

Quello di competenza è un termine di uso comune utilizzato dalle persone per riferirsi alla propria dotazione di saperi e saper fare, per indicare la presenza di una professionalità riconosciuta in un determinato campo. Al tempo stesso, si tratta di un termine specialistico entrato negli ultimi anni prepotentemente nel dibattito che vede coinvolti esperti di formazione, scuola, lavoro, management. Infatti, se all'apparenza si tratta di un concetto chiaro, in realtà non appena si tenta di definirlo rivela non poche insidie. Insidie che derivano principalmente dalla pluralità dei saperi che lo teorizzano e lo esprimono (pedagogia, psicologia, teoria del management, economia) e dall'eterogeneità degli approcci, dei metodi e degli strumenti utilizzati per concepire, rilevare, valutare e formare le competenze.

Se è vero che alcuni approcci sovrappongono il concetto di competenze a quello di prestazione, tale per cui competenza diventa la capacità di un individuo di rispondere correttamente alle richieste avanzate dal mondo produttivo, esistono però altri modi di intendere e lavorare con le competenze che meglio si conciliano con un approccio filosofico alla formazione. Questi non hanno come riferimento il buon esecutore ma un soggetto capace di autonomia, giudizio, autogoverno. In questa visione più ricca della competenza è cruciale il concetto di riflessività: la competenza è inseparabile dalla capacità critica di sapersi servire di ciò che si conosce, essa è ciò che distingue un saper agire da un mero saper fare. Un agire competente è un agire responsabile, sul quale si è in grado di rendere conto e intervenire per correggerlo e migliorarlo. Solo in questi termini la competenza può mettere in gioco nozioni quali responsabilità, libertà, senso, pensiero.

Ecco che allora il concetto di competenza apre a un nuovo paradigma di razionalità che possiamo definire di razionalità riflessiva, diversa da quella strumentale cui viene di solito affiancato questo concetto.



Se dunque è vero che la logica della competenza non fa a pugni con un approccio filosofico è possibile fare un passo ulteriore e proporre l'allenamento e lo sviluppo di competenze generali che, accanto a quelle locali e specialistiche, siano in grado di corrispondere alla complessità dell'agire professionale. Competenze capaci di favorire l'integrazione tra saperi, esperienze, linguaggi e di restituire una visione non riduttiva e frammentaria dell'agire professionale. Chiameremo queste competenze "competenze filosofiche". Esse sono riconducibili a cinque macro categorie: competenze di concettualizzazione, argomentazione, giudizio, valutazione morale e sensibilità etica. Si tratta di competenze che la filosofia come pratica è particolarmente titolata a esercitare, allenare e mostrare in tutte le sfaccettature. Tali competenze possono a tutti gli effetti diventare oggetto di una formazione filosoficamente orientata. Esse, se esercitate al meglio, fanno di noi persone autonome, responsabili, capaci di legami positivi con gli altri, e costituiscono gli ingredienti fondamentali, ossia la possibilità di dispiegarle in modo più ricco ed efficace, delle competenze trasversali (o soft skills) e tecnico-professionali considerate cruciali nelle organizzazioni.

Bibliografia

Bresciani P.G., *Capire la competenza. Teorie, metodi, esperienze dall'analisi alla certificazione*, Franco Angeli, Milano 2012

Contesini S., *La filosofia nelle organizzazioni*, Carocci, Roma 2016

Contesini S., *Le competenze filosofiche nella formazione*, For, Franco Angeli, n. 86, 2011



20.

Pensare la cooperazione in azienda Un esempio di dialogo tra ricerca accademica e Pratiche Filosofiche

Barbara Malvestiti

Riassunto

Il mio contributo presenta uno dei primi esempi di dialogo tra ricerca accademica e pratiche filosofiche da me condotto presso l'Università di Bergamo. Esso si concretizza nel tentativo di far dialogare analisi teoriche e pratiche filosofiche al fine di indagare la buona cooperazione in azienda e proporre un modello di cooperazione alle aziende. Il progetto, realizzato sul territorio bergamasco, si è servito di strumenti quali la ricerca, la pratica del questionario-intervista e il dialogo.

Focus

Il mio contributo presenta uno dei primi esempi di dialogo tra ricerca accademica e pratiche filosofiche. Si tratta del progetto che ho condotto, come assegnista di ricerca, presso l'Università di Bergamo tra il settembre 2014 e il settembre 2015.

L'*obiettivo* del progetto, finanziato a metà da Confindustria, Banca Popolare, Camera di Commercio e, a metà, dall'Università di Bergamo, era indagare i fattori che rendono possibile la buona cooperazione in azienda, tra impresa e lavoro, con delle ricadute *pratiche* per le aziende.

Ho diviso il lavoro in due parti. Nella prima parte ho indagato diversi modelli teorici di buona cooperazione.

Nella seconda parte sono intervenuta in azienda. Attraverso un'*intervista* a personale operativo, responsabili, dirigenti e imprenditori, ho vagliato i modelli di cooperazione privilegiati in azienda, al fine di elaborare un modello di buona cooperazione, per le aziende, che combinasse le indagini teoriche e i suggerimenti provenienti dalle aziende stesse.

In tale combinazione sta precisamente il senso del dialogo tra ricerca accademica e pratiche filosofiche.

Da esso possono trarre vantaggio tanto l'università quanto le aziende: grazie all'in-



tervento in azienda, l'università si avvicina al “mondo della vita”; grazie alla ricerca, le aziende beneficiano di uno strumento di valore per i loro scopi di cooperazione.

Modelli di cooperazione

Ho individuato due modelli storici di cooperazione: *contrattualismo classico* e *comunitarismo*.

Il contrattualismo classico è il modello di cooperazione su cui si è fondata l'impresa moderna, incarnato dal taylorismo. L'idea è che la cooperazione si espliciti nella conformità di impresa e lavoro a un *contratto*, a prescindere dal contenuto: prevede garanzie contrattuali, ma non equità. Il fine è la massimizzazione del profitto, da un lato, e la garanzia di salario, dall'altro.

Il modello comunitarista si fonda sull'idea che la cooperazione si espliciti in una *regolazione naturale* (non contrattuale) dei rapporti fra impresa e lavoro: l'azienda è una famiglia (*comunità*), di cui il padre, l'imprenditore, si occupa del bene dei figli, i dipendenti (paternalismo). Il fine è non tanto o non solo la massimizzazione del profitto, quanto anche e soprattutto il bene dei componenti.

Contrattualismo e comunitarismo permangono fino ad oggi, sollevando delle problematiche connesse al fine ultimo della massimizzazione del profitto: la parziale perdita di identità dei dipendenti (Galimberti, 2014; *The Wolf of Wall Street*, 2013; *The Social Network*, 2010; *Jobs*, 2013), la precarietà del lavoro, lo spostamento dei suoi assi spaziali e temporali (con il ripensamento della propria collocazione fisica ed esistenziale nel mondo), l'irrompere della tecnologia con il depauperamento del lavoro (caso Amazon).

Per rispondere alle problematiche sono stati pensati tre modelli alternativi: l'*economia civile*, il *contrattualismo liberale*, il *personalismo*.

Secondo l'economia civile (Bruni e Zamagni, 2004) una soluzione alle problematiche è possibile se allo “scambio di beni equivalenti” (tipico del mercato) si sostituisce, entro certi limiti, lo “scambio di beni relazionali” (tipico del terzo settore). Mentre “beni equivalenti” non hanno valore in sé, ma sono mezzo per il profitto, “beni relazionali” hanno *valore in sé*. Tra i “beni relazionali” rientrano, tipicamente, i servizi per le persone. Secondo l'economia civile, tra datore di lavoro e lavoratore si realizza una *comunità d'intenti* se il fine ultimo della relazione è non la massimizzazione del profitto, bensì la realizzazione del *bene* per cui si coopera.

La prospettiva dell'economia civile offre una risposta possibile alle problematiche sopra sollevate, ma esclude ogni possibile riabilitazione del mercato.

Una prospettiva che tiene conto del mercato è il contrattualismo liberale (De Geor-



ge, 2007; Miller, 2010; Sacconi, 2004). Secondo questa prospettiva esiste un nesso tra mercato e beni relazionali. Lo dimostra il fatto che il lavoro è divenuto oggetto di tutela dei diritti sociali¹, sanciti nella nostra Costituzione. Tali diritti prevedono, nel rapporto tra le parti, non solo garanzie contrattuali, ma anche equità.

Oltre all'equità, il contrattualismo liberale sta ultimamente considerando anche l'esigenza di "fioritura" della persona, sempre più sottolineata (Nussbaum, 2000), riconducibile al più generale bisogno di riconoscimento (Hegel). Questa esigenza non è ancora giuridicamente tutelata. Il vuoto è a oggi colmato da istituti come la "responsabilità sociale d'impresa" (RSI), che si avvale di strumenti quali carte etiche o dei valori, spesso generici, ma perfettibili.

Un modo per perfezionarli potrebbe essere l'abbandono della veste *soft* con cui, troppo spesso, il contrattualismo liberale si approccia all'esigenza di fioritura (*flourishing*) confondendola con il benessere (*happyness*), con il rischio di non tutelare ciò che davvero è *essenziale* per la persona. Per comprendere che cosa è essenziale per la persona, è necessario un adeguato approfondimento della sua *struttura motivazionale*, che il contrattualismo liberale non compie.

La prospettiva che, meglio di tutte, ha indagato la struttura motivazionale della persona è il personalismo fenomenologico (Scheler 1913-1916; Stein, 1922; Weil, 1951; Olivetti, 1955; Hersch, 1990). Questa prospettiva mette in luce che essenziale, per la persona, è la possibilità di vedere realizzata la propria "esigenza" di fioritura. La ragione è che *lì*, diversamente da quanto accade nel benessere, *va* del *sé* della persona, del suo *impegno* o *investimento* personale. Il lavoro è una delle dimensioni privilegiate in cui la fioritura può realizzarsi. Per tale ragione il contratto deve tenerne conto.

Intervento in azienda

A partire dai modelli ho elaborato un *questionario-intervista*, con cui ho inteso vagliare i modelli di cooperazione privilegiati in azienda.

Hanno partecipato all'intervista 9 aziende del territorio bergamasco: 3 piccole, 3 medie, 3 grandi, di diversi settori (commercio, produzione, servizi).

Sono state intervistate 29 persone, di cui 5 donne, fra operativi, responsabili, dirigenti e imprenditori.

Laddove le aziende hanno aderito alla ricerca, hanno giocato a favore questi elementi: il criterio di selezione (le aziende contattate sono vincitrici di premi per le buone prassi); il fatto che la ricerca fosse finanziata da agenzie a cui le aziende sono associate (Confindustria, Camera di Commercio); che la stessa avesse il cappello dell'Università



(motivo di prestigio per le aziende); che si trattasse di una ricerca – questo ha messo le persone nella condizione di esprimersi.

Il livello di partecipazione è stato alto: in alcuni casi l'intervista si è trasformata in un vero e proprio *dialogo*, protrattosi per un tempo maggiore rispetto a quello previsto. In generale, ho percepito, da parte delle persone, un forte bisogno di parlare. Al termine dell'intervista, alcune persone hanno espresso il piacere di parlare, sottolineando come, spesso, in azienda, non ci sia spazio per loro e, quindi, l'opportunità di momenti simili. L'imprenditore di un'azienda ha voluto che l'intervista fosse affissa in sala riunioni affinché chi fosse interessato partecipasse.

Premettendo che il campione di aziende intervistate non è sufficientemente ampio da giustificare generalizzazioni, i dati dell'intervista sono significativi: mirano a una ricaduta pratica (la proposta di un modello di cooperazione per le aziende) e scaturiscono da un modo di procedere reiterabile e perfezionabile.

Un primo dato interessante è il seguente: fatta qualche eccezione, v'è una tendenza, fra gli attori di tutte le dimensioni aziendali, a privilegiare il modello personalista di cooperazione. Oggigiorno il lavoro è sentito come luogo di investimento personale, diversamente dal passato, quando la persona vedeva nel lavoro un'occasione di guadagno, demandando alla vita privata lo spazio per la realizzazione. Una delle ragioni del cambiamento, a mio avviso, è il progressivo smantellamento di dispositivi politico-sociali quali il partito, la Chiesa, ecc.: il lavoro assume sempre più la funzione precedentemente svolta da questi.

Scendendo nel particolare, meritano attenzione le seguenti considerazioni. Nelle piccole aziende, l'adesione al personalismo è particolarmente alta tra responsabili e imprenditori. Merito, valorizzazione, autonomia, fiducia e responsabilità sono sentiti come valori. L'adesione al personalismo spicca nel responsabile: ricoprendo ruoli chiave, spesso vicini all'imprenditore, ma non avendo rischio di impresa, il responsabile appare una figura felice. Un responsabile racconta di essere stato promotore di uno strumento per il post-vendita, diventato patrimonio comune dell'azienda, motivato da passione e divertimento. Non era infatti previsto ritorno economico. Faceva tuttavia notare che il riconoscimento economico è uno strumento oggettivo di motivazione, che dovrebbe essere contemplato, da parte dell'imprenditore, insieme all'attribuzione di merito e fiducia, pena il rischio di defezione da parte del dipendente, specie se dotato di spirito d'iniziativa.

Colpisce, invece, tra gli operativi della piccola impresa, l'alta adesione al taylorismo: come in passato, lavoro e fioritura personale sono vissuti in modo scisso. Al primo posto



della scala dei valori v'è, per loro, la certezza del posto fisso. Peraltro, l'opportunità di quest'ultimo – faceva notare un'impiegata – favorisce non sempre impegno e dedizione, come dovrebbe, bensì rilassamento, pigrizia o mera esecutività.

Segue, in tutti gli attori della piccola impresa, l'adesione al comunitarismo: nella piccola impresa bergamasca è ancora diffusa la relazione di dipendenza reciproca tra dipendente e datore di lavoro, fatta di benevolenza più o meno interessata dell'imprenditore e di affidamento più o meno consapevole del dipendente (paternalismo). Il dipendente vive con serenità il sentimento di deresponsabilizzazione e la possibilità di delega (ha una percezione dimessa del sé); l'imprenditore, dal canto suo, mostra una dedizione completa all'azienda, di cui sente il peso e la responsabilità.

Passando alla media impresa, anche qui imprenditori e responsabili prediligono il modello personalista di cooperazione, seguito da quello taylorista. Date le dimensioni di una media impresa, che ne presagiscono la necessità di una rapida crescita, il dato del taylorismo può essere interpretato – ma è un'ipotesi – come spia di una tendenza alla minimizzazione dei costi, che grava sul lavoro. Talvolta il dato è mascherato dall'adozione di belle carte dei valori, che restano inadempite.

Sempre nella media impresa anche il personale operativo mette al primo posto il modello personalista di cooperazione, seguito dal comunitarismo, evidentemente radicato nel personale operativo delle aziende bergamasche, a prescindere dalle dimensioni.

Infine si segnalano, fra gli attori della grande impresa, picchi molto alti di personalismo. Colpisce che, negli imprenditori, al personalismo segua il taylorismo: è possibile che, avendo grosse responsabilità, l'imprenditore tenda a scindere vita privata e lavorativa, vedendo nella prima un rifugio della seconda. Colpisce la punta particolarmente alta di personalismo nei dirigenti. Molto interessante è la prassi implementata da uno di loro. Si tratta del “doppio binario” delle carriere, uno strumento oggettivo, non arbitrario, di promozione, che permette di far raggiungere posizioni dirigenziali non solo a manager, ma anche a tecnici, investendo su vocazioni e competenze.

Infine, ho notato che i responsabili delle grandi imprese investono molto nelle risorse dei propri collaboratori. Metaforicamente, un responsabile segnala come sia meglio avere, per collaboratore, un ladro piuttosto che uno svogliato: dal primo è possibile trarre una competenza ed orientarla ad un fine positivo (lo svogliato è cieco ai valori)². La testimonianza mi ha offerto lo spunto per un riscontro filosofico, che il responsabile ha molto apprezzato: si tratta di un'analogia tra la sua considerazione e il messaggio contenuto ne *La banalità del male* di H. Arendt, di cui ho suggerito la lettura.



Conclusioni

Dal confronto tra indagini teoriche e risposte degli intervistati emerge che il modello di cooperazione più auspicabile, in azienda, è quello personalista. Tale riscontro offre l'opportunità di elaborazione di un modello da proporre alle aziende.

I risultati della ricerca sono già stati presentati al San Raffaele. Il prossimo passo è la presentazione degli stessi alle aziende.

Il lavoro mi ha offerto anche lo spunto per la progettazione di un nuovo intervento in azienda: dato l'elevato coinvolgimento del personale, sarà nella direzione di una relazione d'aiuto.

NOTE

1) Nel film *Prova a prendermi* di Steven Spielberg (2002), la competenza del protagonista nella falsificazione di assegni porterà l'FBI a chiederne la collaborazione per scoprire i casi di frode bancaria.

Bibliografia

Saggi, opere, articoli scientifici

Arendt H., *Vita activa*, Bompiani, Milano 2004

Bertucelli L., *Il paternalismo industriale: una discussione storiografica*, in Vol. 57 di "Materiali di discussione" (Dipartimento di economia politica, Università degli Studi di Modena), 1999

Bobbio N., *Diritti dell'uomo e società*, in *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990

Bruni L./Zamagni S., *Economia civile*, il Mulino, Bologna 2004

De George R., *Ethics and the Corporations as a Social Construct*, in "Notizie di POLITEIA", XXII, 85/86

Gallino L., *L'impresa responsabile. Un'intervista su Adriano Olivetti*, Einaudi, Torino 2014

Hersch J., *Essere e Forma*, Mondadori, Milano 2006

Hersch J., *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Mondadori, Milano 2008

Kramer M. R./Porter M. E., *Creating Shared Value*, in "Harvard Business Review", January-February 2011, <https://hbr.org/2011/01/the-big-idea-creating-shared-value>

Miller S., *The Moral Foundations of Social Institutions*, Cambridge University Press, New York 2010



Nussbaum M. C., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001

Olivetti A., *Ai lavoratori*, Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea 2012

Olivetti A., *Il cammino della Comunità*, Edizioni di Comunità, Roma/Ivrea 2013

Sacconi L., “Responsabilità sociale come Governance allargata d’impresa: un’interpretazione basata sulla teoria del contratto sociale e della reputazione”, in *LIUC Papers*, n. 143, Serie “Etica, Diritto ed Economia” 11, suppl. a febbraio 2004, <http://www.biblio.liuc.it/liucpap/pdf/143.pdf>

Scheler M., *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Bompiani, Milano 2013

Scheler M., *Lavoro ed etica*, Città Nuova, Roma, 1997

Stein E., *Contributi per una fondazione filosofica della psicologia e delle scienze dello spirito* (1922), in *Psicologia e scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1996

Taylor F. W., “Principi dell’organizzazione scientifica del lavoro”, in A. Negri, *Filosofia del lavoro. Novecento*, Marzolati, Milano 1981

Weil S., *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano 1980

Articoli divulgativi

Galimberti U., “Perché insieme al lavoro si perde l’identità”, in *Io donna*, settimanale del *Corriere della Sera*, 18 gennaio 2014

Packer G., “Cheap Words: Amazon is Good for Customers. But is it Good for Books?”, *The New Yorker*, 17 febbraio 2014, <http://www.newyorker.com/magazine/2014/02/17/cheap-words>

Cinematografia

Fincher D., *The Social Network*, 2010

Scorsese M., *The Wolf of Wall Street*, 2013

Spielberg S., *Prova a prendermi*, 2002

Stern J. M., *Jobs*, 2013



21.

Promuovere le pratiche di dialogo filosofico nelle organizzazioni: limiti e potenzialità

Jocelyne Hatzenberger

Riassunto

Gli ultimi anni hanno visto un certo ritorno *in auge* della filosofia ed un crescente interesse per l'introduzione delle pratiche filosofiche nel mondo delle organizzazioni, in primo luogo pubbliche ma anche, seppur in misura minore, nelle aziende private.

Università ed istituti di formazione, in Italia come in altri paesi del mondo, hanno dato vita ad iniziative di vario genere: studi e programmi di ricerca, convegni e tavole rotonde, laboratori di gruppo, corsi di formazione per manager, ecc., che si prefiggono di promuovere un avvicinamento tra culture improntate a paradigmi assai distanti.

Vorrei proporre una riflessione sui limiti e le potenzialità del dialogo filosofico come strumento di cambiamento per le aziende del settore privato, in particolare quelle medie-piccole (PMI).

Filosofia riabilitata o strumentalizzata?

A prima vista non ci si può che rallegrare di questa disponibilità alla riflessione filosofica in contesti tradizionalmente più orientati al fare che al pensare, ai risultati più che ai discorsi. Non può però non destare sospetti questa quasi inaspettata riabilitazione della filosofia – prima bollata come disciplina complessa, astratta, per soli accademici, lontana dalle preoccupazioni quotidiane della gente, o perfino vista come fondamentalmente inutile.

Della Responsabilità Sociale d'Impresa (RSI)

Si riconosce generalmente la paternità del concetto di *Corporate Social Responsibility* ad un economista americano, Howard Bowen (in *Responsibilities of the Businessman*, 1953). Classicamente la RSI oppone agli obblighi delle imprese di fare profitto e di rispettare le leggi, la necessità di adottare un approccio etico per colmare i vuoti giuridici e contribuire al benessere della società. La RSI ha riscontrato negli anni un successo crescente. Oggi si stima che il 90% delle grandi imprese europee pubblicino resoconti relativi alla loro attività sociale ed ambientale.



Nella pratica è tuttavia facile osservare che la RSI, oltre a riguardare essenzialmente le grandi imprese, rimane spesso a livello di “(auto)-dichiarazione d’intenzioni” – pochi gli strumenti di controllo esterno –, finendo così per diventare strumento di “immagine” per imprese in cerca di legittimazione. Chi non ricorda che Enron, prima di fallire nel 2002, aveva sviluppato un “programma etico”? Nella realtà delle prassi aziendali, nonostante i discorsi sull’etica e sui valori, sembra che si sia imposta la visione di un altro economista statunitense, Milton Friedman, fautore della “massimizzazione del profitto” quale unica responsabilità dei dirigenti d’impresa, rivolta ai soli azionisti.

Del management delle Risorse Umane

Mai come nel nostro tempo si è tanto parlato di valorizzazione delle “*Risorse Umane*”, ma come non notare che il termine stesso rimanda le persone alla stregua delle altre risorse dell’impresa, finanziarie o tecniche, riducendole a mezzi e non fini?

La globalizzazione ha profondamente cambiato l’organizzazione delle imprese, in particolare con l’inarrestabile sostituzione dei lavoratori, portatori di diritti ed aspettative, con le macchine, meno costose e più semplici da gestire. Si è rotto il patto che legava in passato il lavoratore all’impresa, la quale gli garantiva stipendio e lavoro a vita in cambio della sua ubbidienza. Oggi il più grande problema del management è di far fare le cose alle persone. Non essendo più tollerati i metodi coercitivi del passato, si tenta di mobilitare i ‘collaboratori’ sugli obiettivi aziendali, sfruttando il potere della comunicazione a fini manipolatori. Marzano ci mostra come termini quali “impegno”, “valori”, “autonomia” e “dialogo” contribuiscano a creare le condizioni di un nuovo genere di schiavitù, volontaria e liberamente scelta.

I discorsi ufficiali nascondono una realtà vissuta totalmente diversa. Emblematico il caso del gruppo France Télécom (dal 2012 Orange), al quale è stato conferito il marchio “*Responsabilità Sociale*” nel 2009, in concomitanza con un’ondata di suicidi – 20 casi nel solo anno 2008, 35 tra il 2008 e il 2012! – riconducibili alle spietate pratiche del suo management.

Che aiuto può dare allora la filosofia?

Non si tratta di pretendere che le imprese rinuncino alla loro finalità di produrre ricchezza, ma di ripensare l’etica degli affari, partendo dai vertici aziendali.

Quali obiettivi possono accomunare un imprenditore e un filosofo?



Sono ancora rari i filosofi che lavorano nelle imprese del settore privato, forse a causa dei pregiudizi reciproci: l'uomo d'impresa sarebbe orientato all'azione concreta, ai risultati; per contro il filosofo sarebbe troppo 'contemplativo', complicato, inconcludente.

In realtà storicamente la filosofia si è sempre interessata all'impresa. Cos'è un'impresa se non un dispositivo inventato dagli uomini per produrre ricchezza? E cos'è la filosofia, se non una disciplina immaginata dagli uomini perché si comportino con saggezza? Saggezza e ricchezza pertanto non si escludono. Ne segue che l'impresa, salvo farsi inumana, ha certo vocazione a produrre ricchezza, ma non può farlo contro l'essenza stessa dell'umanità. Oggi invece tutto funziona come se la logica del profitto neutralizzasse tutte le altre.

I costi del “cattivo” management

La crisi ha generato un processo di drastica riduzione dei costi mediante fusioni e raggruppamenti, licenziamenti collettivi, ricorso sistematico alla delocalizzazione e all'esternalizzazione. Eppure i top manager impegnati nelle operazioni di 'dimagrimento' non sembrano preoccuparsi degli sprechi causati dalla sofferenza mentale di chi ha perso il proprio lavoro o di chi ancora ce l'ha, ma teme di perderlo: assenteismo e malattie, apatia e disaffezione, conflitti o ostinata resistenza per salvaguardare i propri vantaggi. Forse sarebbe addirittura vantaggioso aprire gli occhi sui costi nascosti di certi comportamenti che nuocciono a tutti, compresi a chi li pratica? Nel gennaio 2015 Orange è diventata la prima impresa francese quotata in borsa ad essere incriminata come 'ente morale' per mobbing! Quanto le costerà il danno alla propria reputazione?

Per le PMI, vittime anche esse dalla perversità di un sistema che detta loro leggi e prezzi di mercato, la situazione è alquanto diversa.

Perché interessarsi alle PMI?

In Italia, le grandi imprese – oltre 250 addetti – sono appena 2.400, pari allo 0,1% del totale delle unità produttive. All'estremo opposto, il restante 95% è costituito da un esercito di 4,2 milioni di microimprese – meno di 10 addetti – 7 imprese italiane su 10 sono a controllo familiare e finanziate con i fondi propri dell'imprenditore o dei suoi familiari/soci. Sono più vulnerabili delle grandi ai fallimenti. Spesso i loro fondatori sono autodidatti, hanno iniziato dal nulla, investono corpo e anima nella loro creatura. In periodi di crisi fanno enormi sacrifici per sopravvivere e, se necessario, sono disposti a rinunciare perfino al loro stesso reddito.



I loro comportamenti virtuosi non sono però sostenuti dalla piena consapevolezza dei benefici che possono portare. Nel loro caso un intervento filosofico sarebbe di concreto sostegno, specie nei momenti critici: situazioni di crisi, conflitti interpersonali, dilemmi decisionali, passaggio generazionale.

Promuovere il dialogo filosofico presso imprenditori e manager

È a livello di vertice aziendale che il dialogo filosofico può produrre i maggiori benefici: sia sul decidere d'impresa che sul modo di lavorare e di vivere insieme al suo interno.

Decisori soli di fronte alle necessità di cambiamento

Il nodo fondamentale della gestione d'impresa è, a parere di molti, rappresentata dalla questione del cambiamento. Un'impresa che non evolve è condannata, presto o tardi, a sparire.

Uno studio effettuato da Assochange nel 2014 su un centinaio di imprese per metà del settore industriale, mostra che più del 70% dei piani di cambiamento falliscono. Il poco peso dato alla comunicazione del piano, al metodo di cambiamento e all'ingaggio delle persone, sono le principali cause evocate. La ricerca rivela che le persone *sanno* cosa *dovrebbero* fare, ma *non lo fanno*, per vari motivi che poco hanno a che vedere con la presunta pigrizia umana o la loro supposta incapacità.

I dirigenti aziendali possono sentirsi soli nell'affrontare il delicato compito di guidare il cambiamento, ciò nonostante il contributo di consulenti esterni detentori di saperi specializzati, inevitabilmente frammentari, ma non in grado di offrire una visione complessiva ed articolata.

Modalità e benefici del “pensare insieme”

Di fronte alla crescente complessità del mondo al *leader d'impresa* giova saper prendere le distanze rispetto all'ovvio, ricorrere a nuovi modi di pensare, reperire altri strumenti concettuali ed operativi per comprendere, interpretare ed agire.

È proprio in ciò che la filosofia, in particolare via le pratiche di dialogo, può essere d'aiuto. Ciò che appare evidente è in realtà perlopiù *impensato* o *pensato male*. La filosofia dispone di uno specifico metodo di pensiero che favorisce la presa di coscienza dei propri o altrui pregiudizi, il chiarimento di dubbi, il riconoscimento di nessi o prospettive alternative.



Il dialogo filosofico è un “pensare insieme” che si pratica in due o in gruppi (esistono varie modalità, di cui alcune codificate: Dialogo Socratico, Dilemma Training). Si distingue da una semplice conversazione o discussione per l’autentica volontà di ascoltare e comprendere il punto di vista dell’Altro/i, e per l’aspirazione a superare le convenzioni sociali – dire ciò che si pensa ci si aspetta da noi –, le abitudini di pensiero e le opinioni non verificate. Rispetto a una negoziazione, il suo obiettivo non è di trovare un compromesso o la soluzione al momento più conveniente. L’Altro non è un avversario da sconfiggere: sono esclusi i ‘colpi bassi’ e l’uso dei suoi punti deboli per costringerlo a fare delle concessioni. Il dialogo filosofico si costruisce a partire dalla concreta esperienza personale e dalla chiarificazione delle parole impiegate e dalla propria visione del mondo. Presuppone un’indagine sulle origini e i presupposti impliciti delle proprie credenze e convinzioni.

Finalità di un percorso filosofico destinato ai vertici aziendali è di creare le condizioni per lo sviluppo di una leadership consapevole ed illuminata, fondata su un’*etica di sé*, capace di condurre un processo di cambiamento attraverso l’esercizio avveduto del potere.

Infine possiamo ipotizzare che è nella costruzione di un *management etico* che i punti di vista idealisti (filosofi) e realistici (uomini d’impresa) torneranno a convergere. Il presupposto necessario, ma non sufficiente, è di poter riporre fiducia in un’impresa tornata a contribuire al benessere della società, – senza per questo negare la sua vocazione al profitto –, riacquisendo dimensione umana. La pratica del dialogo filosofico con imprenditori e manager si configura in tal senso come una possibile via di accesso ad un livello superiore di *saggezza* e lungimiranza.

Bibliografia

Celli P.L., *Narrare la leadership*, Luiss University Press, Roma 2010

Cervari P., Pollastri N., *Il filosofo in azienda*, Apogeo, Milano 2010

Dejours C., *Travail: usure mentale*, Bayard Éditions, Montrouge 2015

Du Roy I., *Orange stressé – Le management par le stress à France Télécom*, Éditions La Découverte, Paris 2009

Maier C., *Buongiorno pigrizia*, Bompiani, Milano 2005

Marzano M., *Estensione del dominio della manipolazione*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2009



22.

Il dialogo come strumento formativo delle equipe mediche

Elena Belladelli

Riassunto

Questo saggio è diviso in due parti: una teorica che vuole mostrare, attraverso il pensiero di alcuni filosofi, la rilevanza del linguaggio e del suo utilizzo secondo determinati scopi, e un'altra che riguarda l'esperienza pratica con l'equipe sanitaria del reparto di oncologia dell'ospedale di Parma e che vuole mostrare le ricadute concrete in sessioni di gruppo, dell'impianto teorico precedentemente esposto.

Il presupposto su cui si fonda questo lavoro, e che costituisce il *fil rouge* di tutta l'esposizione è l'esistenza di un'interconnessione tra tre dimensioni: Filosofia, Pratica, Dialogo. Ognuna di queste dimensioni è in relazione con entrambe le altre e ciascuna con tutte. Questo si dà perché nel dialogo si trova una delle possibili applicazioni pratiche della natura speculativa, analitica e contemporaneamente anti-settaristica della filosofia, specificamente nelle applicazioni del counseling filosofico.

Parte prima: impianto teorico sul concetto di dialogo, di linguaggio e sul loro utilizzo

Relazione focus: filosofia-dialogo

L'ampissimo uso del dialogo fatto da Socrate, così come riportato da Platone, si motiva e si comprende nel concreto mostrarsi del suo valore teoretico e morale, che realizza la vocazione della filosofia socratica: la ricerca del sapere. In questo senso trova spazio l'enunciazione da parte di Socrate, nel *Teeteto*, della propria arte: la maieutica ha il fine di aiutare il discepolo a raggiungere la propria consapevolezza della verità, come conquista personale, senza il bisogno di inculcare alcun principio emanato da altri maestri, allo stesso modo in cui la levatrice aiuta la partoriente a dare alla luce il proprio neonato. La maieutica dunque richiede la capacità del filosofo di accompagnare il discente nel suo percorso di crescita nel sapere, attraverso domande e risposte, in modo aperto al confronto, senza porsi al di sopra dell'interlocutore. Il dialogo, inteso



come metodo, è veicolo di valori: quello teoretico, che risiede nella ricerca comune, e quello morale, che risiede nel rispetto dell'interlocutore.

Ecco in che senso utilizzare il dialogo significa fare filosofia pratica: ragionare insieme su un determinato tema, cercare attraverso il confronto di disvelare una più profonda autenticità, cercare la via per uscire dalla caverna platonica, abbandonando il torpore dato dalle false credenze.

Anche in ambito scientifico troviamo l'idea dell'importanza del dialogo, come formulata dal premio Nobel per la fisica, lo scienziato David Bohm. Tale importanza risiede nel riconoscimento del fatto che il pensiero è incoerente, e dunque poco produttivo, se portato avanti in modo individuale. La situazione cambia nel momento in cui le conoscenze vengono condivise e quindi si fa del pensiero un *fenomeno collettivo*, com'era al principio della società umana. La conversazione di gruppo permette la creazione di mappe mentali che guidano la nostra percezione e azione, instaurando un flusso d'intelligenza più ampia e migliorando, di conseguenza, il tipo di comprensione possibile. Attraverso il dialogo non solo si modifica la nostra forma di interazione ma si alimenta anche il pensiero in modo positivo, arricchendolo e sostenendo lo sviluppo di una nuova mentalità. La condivisione di più punti di vista permette una nuova analisi dell'oggetto del dialogo, in cui le conoscenze a disposizione si intersecano, approfondendosi. La particolarità del dialogo è quella di portare il gruppo a un superamento del punto di vista individuale. Tale modello è sorprendentemente sovrapponibile al modello di *dialogo socratico*, di cui il Counseling Filosofico fa ampiamente uso.

Lo strumento attraverso cui esprimiamo i nostri pensieri è il linguaggio, anch'esso fenomeno collettivo, il quale non si limita alla funzione di veicolare il pensiero che si vuole esprimere, ma è anche il modo in cui noi pensiamo il nostro pensiero: quando noi pensiamo, lo facciamo attraverso le parole e le strutture linguistiche che conosciamo. Dunque è inevitabile che il linguaggio non sia solo un medium di espressione del pensiero, ma anche che gli dia forma e lo orienti. Per questo, parlare di dialogo e di pensiero implica parlare di linguaggio.

Relazione focus: filosofia-pratica

Heidegger aveva magistralmente compreso ed espresso l'equivalenza tra pensiero ed essere, insita nel linguaggio inteso in senso non solo strumentale ma anche ontologico-sostanziale. Infatti, se *pensare* è per l'uomo il modo di *abitare il mondo*, tale modo si concretizza attraverso il linguaggio e le sue forme. Esso non è dunque soltanto un mezzo di comunicazione verbale, come segno o strumento, ma è anche la *dimora dell'essere*



umano in quanto attraverso il linguaggio stesso l'uomo pensa la propria esperienza del mondo. L'attività di parola dell'uomo è condizionata dall'orizzonte linguistico in cui esso si muove, la possibilità dell'essere umano di esprimere il proprio pensiero è condizionata dal suo linguaggio. Questo implica che il linguaggio non sia un puro mezzo di comprensione, ma che sia il modo concreto in cui si danno i pensieri, ed è così in conseguenza del fatto che l'uomo si trova già da sempre immerso nel linguaggio. In questo senso si comprende come per il filosofo "l'essere dell'uomo si fonda nel linguaggio", e poi aggiunge: "questo accade autenticamente solo nel colloquio" in quanto possibilità di parlare co-originaria alla possibilità dell'ascolto, co-originarietà su cui si fonda l'incontro. Soltanto nell'ascolto che accompagna la parola dell'altro e su questa reciprocità può avvenire l'incontro dell'essere degli esseri umani.

Heidegger è stato un filosofo con cui Hans Georg Gadamer si è confrontato sin dal periodo della propria formazione e il cui pensiero è rintracciabile come riferimento teorico. In *Verità e Metodo*, Gadamer espone il concetto di espressione linguistica come ciò che non si identifica mai totalmente né con l'uomo, né con gli oggetti del mondo, ma come ciò che esprime il loro reciproco appartenersi, e tutto ciò che può essere compreso. Il linguaggio, quindi, non è inteso nemmeno da Gadamer come strumento, ma come totalità di senso attraverso cui accedere alla verità. Questa idea è espressa dalla formula "L'Essere, che può venir compreso, è il linguaggio". Ciò significa che l'oggetto della comprensione è l'oggetto del linguaggio, non essendo possibile fare esperienza del mondo disgiuntamente dall'orizzonte linguistico in cui l'uomo è inserito. Ogni incontro con il mondo è, per l'uomo, un incontro linguistico e, di conseguenza, crescere nella comprensione del linguaggio significa crescere nella comprensione del mondo.

In seguito alla "*svolta linguistica*" operata da Habermas, il soggetto non è più inteso come coscienza solitaria, ma soggetto che può dirsi tale in quanto capace di linguaggio e parte di un contesto intersoggettivo strutturato linguisticamente. In esso, la possibilità della comunicazione rivela l'essere già accomunati degli uomini ed è condizione della possibilità di ulteriore relazione. L'orizzonte dei significati possibili della comunicazione è insito nel mondo di riferimento condiviso dai parlanti e che rimane sullo sfondo. Se attraverso l'agire comunicativo, e quindi il dialogo, si crea una relazione individuo/i-mondo, attraverso l'agire comunicativo si hanno delle ricadute pratiche sulle relazioni tra individui e su quelle tra individui col mondo.

In riferimento a questa teoria possiamo ritrovare un'eco del significato di *dialogo* come *connessione tra-, unire attraverso – mettere in relazione con-*.

A conclusione di questo *excursus* su alcune teorie del linguaggio non mi posso esimere



dal citare il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, il quale racchiude idealmente non a livello cronologico, ma di pensiero, il percorso fin qui esposto. Per il secondo Wittgenstein il linguaggio ha una natura pragmatica ed è legato al contesto antropologico in cui avviene l'attività linguistica, non solo, più nello specifico, il significato di una parola varia anche in relazione al contesto in cui è inserita, e la comprensione dei significati del linguaggio è legata ai suoi modi d'uso nei diversi ambiti della vita quotidiana. Il linguaggio è il mediatore della costruzione della realtà e del rapporto che lega l'uomo, la sua azione e il contesto in cui vive. Se, come afferma Wittgenstein: "il linguaggio è il limite del mio mondo", l'ampliamento del linguaggio attraverso il dialogo genera l'ampliamento del mio mondo (e di quello di coloro che partecipano al dialogo). Wittgenstein riconosce alla filosofia un compito di chiarificazione del linguaggio: "la filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio", cioè un'indagine dei significati dell'espressione linguistica amplia i miei significati di riferimento e il loro utilizzo, offrendomi nuove prospettive sul mondo stesso.

È sulla scorta di tutto quanto detto e nella direzione indicata da Wittgenstein che è stato pensato il lavoro pratico svolto con l'equipe di oncologia dell'ospedale di Parma: condividere e indagare significati linguistici e dunque esistenziali degli operatori, affinché la condivisione portasse il gruppo a una maggiore consapevolezza di sé e del proprio orizzonte comune.

Parte seconda: esposizione del progetto "Filosofia clinica, filosofia e clinica"

Relazione focus: dialogo-pratica

Il lavoro svolto presso l'azienda ospedaliero-universitaria di Parma, nel reparto di Oncologia, degenza e day-hospital, ha coinvolto tutta l'equipe su base volontaria: medici, infermieri e O.S.S. Ciò che mi è stato richiesto attraverso questo lavoro era "*misurare il cambiamento in ambito esistenziale*". Per chiunque affronti un lavoro in ambito esistenziale, è subito evidente la difficoltà, che implica anche la diversa prospettiva tra il "*korper*" della medicina e il "*leib*" degli approcci umanistici, come il Counseling Filosofico. Al fine di corrispondere alla richiesta ho creato *ad hoc* un questionario di "misurazione" che valutasse la predisposizione dei partecipanti verso le tematiche in programma, da sottoporre prima dell'inizio del progetto e anche alla fine, per vedere come le risposte, anonime, sarebbero cambiate. Gli esiti sono stati significativi.

Il sottotitolo del progetto è: *Progetto di applicazione del Counseling filosofico in oncologia elaborato su tematiche specifiche al fine di potenziare il benessere in ambito*



lavorativo; il concetto di “benessere” qui utilizzato merita un chiarimento: si riferisce al benessere “umanistico”, cioè alla sua dimensione esistenziale e soggettiva, escludendo riferimenti di psicologia e definizioni dell’OMS. L’intenzione era di potenziare la capacità di adattarsi positivamente alle situazioni problematiche specifiche dell’ambito oncologico dal punto di vista degli operatori. Questo processo di potenziamento parte dall’individuo e coinvolge progressivamente il gruppo, stante la relazione che sussiste tra essi.

Il parallelismo su cui si gioca il titolo del progetto “filosofica clinica, filosofia e clinica” sta nel significato di “clinica”, che deriva dal greco “*klino*”, cioè “reclinarsi”: come il medico si reclina verso il malato per trarre dall’osservazione e da altri esami diagnostici gli elementi oggettivi, così il counselor filosofico si re-clina verso l’individuo al fine generare, attraverso una capacità critica e speculativa, un cambiamento “terapeutico”. Il “nuovo sguardo” del counselor filosofico istituisce una circolarità attorno all’individuo che diviene contemporaneamente oggetto e soggetto della cura. In senso filosofico, dunque, il termine “clinico” condivide con l’ambito medico il significato di “conoscitivo” e “trasformativo”. L’atteggiamento clinico della filosofia è il rivolgersi verso il pensiero e il modo-di-essere dell’altro, aderendo al suo “dire”.

Il nodo tematico che ha motivato il mio intervento risiede nel fatto che la tecnica di cui si avvale la medicina tende alla rimozione del limite e dell’impossibilità, ma la medicina in quanto disciplina, soccombe al limite umano della sofferenza e della morte, in particolare nel contesto oncologico dove la cronicizzazione della malattia, le recidive e l’eventuale avviamento verso il drammatico *exitus* connotano, danno forma e ri-modellano l’esistenza, non solo del paziente stesso, ma anche del professionista della salute. Date le peculiarità della specializzazione oncologica, sulla base delle conoscenze scientifiche fin qui acquisite, l’operatore sanitario, qualsiasi ruolo rivesta, si trova contemporaneamente esposto sia alla domanda di senso che il paziente gli rivolge, sia all’impossibilità, troppo spesso, di offrire una guarigione, e dunque al venire meno della propria capacità vocazionale di guarire, restandogli invece la possibilità di curare. Questo richiede anche ai professionisti di confrontarsi con il limite, con la sofferenza molto spesso drammatica ed inestinguibile e con le conseguenze che ciò ha nella loro sfera interiore, in relazione sia al modo di vivere il lavoro, sia al rapporto con i colleghi, con i pazienti e con se stessi. Questo discorso estremamente sintetico di illustrazione delle premesse teoriche del lavoro svolto mostra come in oncologia, anche l’operatore sanitario possa aver bisogno di cure “esistenziali”, in quanto coinvolti dalla domanda di senso.



Descrizione del progetto nelle sue parti operative:

Obiettivi generali:

Potenziare il benessere “umanistico” dei sanitari coinvolti – medici e infermieri-
migliorare le condizioni di lavoro nel reparto oncologico – degenza e day-hospital-.

Obiettivi specifici:

Far emergere gli aspetti vissuti come problematici dall’equipe e favorire l’elaborazione di una modalità di approccio serena e costruttiva.

Sostenere la consapevolezza del proprio ruolo e degli aspetti personali inerenti a esso.

Offrire la possibilità di analisi e revisione di situazioni o aspetti causa di disagio.

Porre il *focus* su temi caratterizzanti l’attività clinico-sanitaria oncologica.

Attività: cinque incontri di tre ore ciascuno, con temi specifici.

Temi:

La morte: pensare la morte è pensare la vita, seppur nei suoi estremi istanti. L’impossibilità di pensare la morte porta direttamente all’impossibilità di “dire” la morte, e per cui ogni tentativo resta un “parlare attorno, mai un parlare di”. E tuttavia l’uomo, il morituro per eccellenza, vive nella morte dell’altro l’unica esperienza che ne può fare, prima che la morte “lo” riguardi.

Discussione del tema: le esperienze su cui il personale si è confrontato riguardano morti recenti o impressionanti, come sono state da loro vissute, come hanno agito e come hanno imparato a gestirle.

La speranza: il medico si muove nel solco tra sofferenza e speranza e accompagna il paziente, come su una scala, nella discesa dei possibili livelli di speranza. Ma cosa succede quando non si può più sperare, quando la vita inizia a indebolirsi? Qual è la relazione tra speranza e auto-inganno e tra speranza e disperazione?

Discussione del tema: gli operatori hanno fatto emergere un senso di inadeguatezza, mistero, e insondabilità dell’animo umano, hanno riconosciuto di essere non solo coloro cui i pazienti guardano con fiducia, ma anche i depositari di confidenze e desideri, che riguardano la vita e la morte del paziente stesso.

La comunicazione: il problema della comunicazione in oncologia è il problema di come comunicare una prognosi infausta, atto moralmente gravoso per l’oncologo e dialogicamente complesso. L’oncologo può ancora scegliere di tacere la verità, agendo



in modo paternalistico, sia come forma di protezione, sia per corrispondere alle richieste dei familiari del paziente il cui diritto, comunque non prevale mai su quello del malato. Quali danni conseguono da una mancata comunicazione al momento giusto? La fiducia che il paziente ha nel medico, in che relazione si trova con l'informazione corretta sullo stato di salute? Dire la verità è responsabilità del medico?

Discussione del tema: l'equipe ha rivelato un senso di inadeguatezza rispetto alla comunicazione, la percezione di una grande fragilità di questo ambito e la mancanza di preparazione a comunicare al paziente il suo stato di salute, nonostante i corsi sulle tecniche di comunicazione. Permane la consapevolezza che si tratti di un contesto relazionale difficile e affidato all'individuo che in quel momento ha in carico il paziente.

Il rapporto tra colleghi: Lavorare in ospedale non vuol dire solo essere a contatto con la sofferenza, ma anche misurarsi con essa a modo proprio. Per questo moltiplicare il numero delle persone che interagiscono per lavoro nello stesso reparto significa aumentare il numero dei paradigmi esistenziali con cui ciascuno viene a contatto, se non attraverso il dialogo, attraverso le azioni e i comportamenti. La convivenza con la diversità non è facile, e questo può far sorgere disagi nell'equipe che perde la propria forma armonica di collaborazione, ma può anche generare un incontro fertile e arricchente. Prendere coscienza del proprio orizzonte di valori personale ove sia convergente col ruolo svolto è un sostegno importante per l'attività.

Discussione del tema: il gruppo ha portato esperienze di relazione fallite o insoddisfacenti, basate sul mancato riconoscimento del lavoro svolto, la fatica di lavorare con persone con cui non si condividono modi e ideali e la necessità di formare il personale affinché lavori in modo cooperativo, riconoscendo lo sforzo di ciascuno.

Il rapporto con i familiari del paziente: gli operatori sono in contatto con tanti micro-cosmi quanti sono i pazienti e le loro famiglie. Le richieste delle famiglie non costituiscono surplus di lavoro, ma ne fanno parte. Come far fronte, considerati i ritmi di lavoro e la delicatezza delle questioni poste dalla famiglia del paziente, anche all'ambito umano e fragile del dolore dei familiari?

Discussione del tema: l'equipe dichiara il proprio spaesamento di fronte a mondi e modalità tanto diverse di affrontare la malattia del paziente, e di essere testimoni di come la malattia crea barriere comunicative insormontabili, talvolta, tra paziente e familiari. Nella formazione non è previsto alcun insegnamento in ambito umanistico e tutto il percorso di acquisizione della modalità più adeguata avviene tramite l'esper-



rienza dell'operatore o è affidata a protocolli con indicazioni tecniche sulle modalità comunicative, insufficienti a sostenere il personale in questo ambito.

Strumenti: Dialogo Socratico.

Esiti: In questo modo si sono fatte spazio durante i dialoghi domande fondamentali sia di ordine esistenziale sia di ordine etico. Nello spazio condiviso della discussione, che non è solo un luogo ideale, ma diviene luogo concreto di confronto e di crescita, le barriere interpersonali si sono abbassate notevolmente e la forma del colloquio ha superato gli ostacoli di ruolo, permettendo l'espressione di parti del mondo interiore dei partecipanti e un acuirsi della sensibilità reciproca. La condivisione di opinioni ed esperienze, mettendo in luce il modo di sentire e il modo di abitare il mondo di ciascuno, ha favorito la nascita della capacità di "guardare l'altro" riconoscendolo come parte di un gruppo di lavoro interconnesso e comunicativo. La condivisione di un orizzonte di significati e la consapevolezza di questa condivisione ha avuto come conseguenza un avvicinamento dei desideri, la condivisione di bisogni e l'elaborazione di strategie atte a soddisfarli. In questo modo si è verificato un passaggio dal singolo all'equipe, con la nascita di un'entità superiore e a se stante, che è il gruppo disponibile all'ascolto reciproco. Un aspetto fondamentale di questo percorso è stato il generarsi di un clima di fiducia tra tutti gli operatori, basato sul riconoscimento dell'altro come "collega" e superando il pre-giudizio della differenza di ruolo. L'interconnessione dei partecipanti era percepibile non solo dalla forma scorrevole e fertile del dialogo, ma anche dalla formazione di una rete di rimandi reciproci al discorso dell'altro e dall'utilizzo di questo come parte di un processo di indagine e disvelamento concettuale ininterrotto sia sul piano teorico, che sul piano esperienziale. Si potrebbe esemplificare visivamente il risultato di questo percorso con un cerchio, la circolarità infatti si è data sia rispetto alla conoscenza riflessiva di se stessi, sia al coinvolgimento individuale come parte di un gruppo consapevole di essere tale. Il risultato di questo lavoro coincide con le teorie sopra esposte dei filosofi riguardo al linguaggio, alla sua funzione e al contesto di riferimento dello stesso, come strumento di creazione di un contesto sociale unitario.



23.

Medical Humanities: una cura per la medicina

Simona Gasparetti

Riassunto

Il contributo delle *Medical Humanities*, in quanto esercizio riflessivo e autoriflessivo, per ripensare i fondamenti epistemologici della medicina e per riconsiderare l'esistenza umana, sotto l'impatto della medicina moderna e del progresso tecnologico, in una dimensione spirituale, formativa, politica. L'aspetto quantitativo e qualitativo della pratica medica. La personalizzazione delle cure.

*La medicina non è una scienza
ma una pratica basata su scienze
che opera in un mondo di valori
e differisce dalle altre tecniche
perché il suo oggetto è un soggetto
l'uomo*

Giorgio Cosmacini, 2008

Stando alla felice definizione di Giorgio Cosmacini, la pratica medica si situa alla convergenza tra due settori di studio dell'essere umano: le scienze naturali, prima fra tutte la biologia, e le scienze umane, in particolare l'antropologia e le scienze sociali. Allo studio e alla conoscenza delle leggi e dei meccanismi che si ipotizza regolino la fisiologia – e le patologie – dei corpi è indispensabile quindi, per comprendere l'essere umano malato, affiancare la ricostruzione della storia delle persone che incarnano la malattia e la narrazione personale di questa storia. Se si prescinde – come nella nostra cultura è avvenuto per secoli – dalla ricostruzione del *proprium et ipsissimum* dell'essere *in situazione* di ogni essere umano malato va perduta la peculiarità personale della condizione patologica e il contesto relazionale, sociale, storico nel quale essa emerge. L'accento posto sulla malattia – come oggetto di studio scontornato dal soggetto che la vive – o sull'organo malato può essere considerata una semplificazione necessaria che tuttavia, nell'intento di renderla spiegabile, “riduce” drasticamente la complessità



della situazione. L'astrazione nosografica indispensabile alle scienze biomediche per il percorso diagnostico non è in grado, da solo, di comprendere la portata esistenziale e relazionale dell'essere malati, le sue ricadute sociali, culturali e politiche, né di aiutare nella cura. Paradossalmente proprio l'impostazione riduzionistica, che in teoria dovrebbe facilitare l'analisi di una situazione complessa – scomponendola nelle sue parti più piccole per poi risalire, ricomponendone i frammenti, alla comprensione dell'intero – resta imprigionata nel dettaglio, nei frammenti appunto, nei quali si disperde l'intero, cioè l'essenziale. Non riuscendo a percepire la profondità e la vastità di questioni complesse, tale visione per così dire monoculare fallisce però anche nella considerazione dei problemi particolari, che possono essere pensati e trattati solo in relazione al loro contesto, per poter cogliere l'essenziale, il globale. La tendenza della cultura scientifica e tecnica a parcellizzare, a disgiungere e compartimentare i saperi rende cioè sempre più difficile la loro contestualizzazione, mentre il taglio delle discipline – secondo l'illuminante osservazione di Edgar Morin – rende incapaci di percepire ciò che è tessuto insieme. Di questa mutilazione si preoccupano le *Medical Humanities*, che nascono negli Stati Uniti nei primi anni Sessanta del secolo scorso proprio dalla consapevolezza della necessità di connettere, nell'indagine sulla condizione dell'essere malati, le scienze biomediche e le scienze umane. Questo movimento – che si tiene lontano dalle distinzioni disciplinari e promuove una cultura della relazione – emerge come espressione di un impegno anzitutto spirituale e formativo: riflettere sull'*emorragia di anima* che affligge la professione medica e riportare nelle scuole di medicina l'interesse per le questioni di fondo dell'esistenza umana segnata dalla malattia: la sofferenza, la ricerca di senso, di guarigione, i limiti nell'impiego della tecnologia – la filosofia insomma!

In medicina le *Humanities* non vanno dunque intese in senso filantropico e compassionevole, o come *umanizzazione* delle pratiche mediche – il che presupporrebbe medici e pratiche disumani – e non nutrono alcun intento antagonistico, né ripropongono *aut-aut* convenzionali e nella sostanza falsi. Esse promuovono piuttosto una cultura dell'*et-et*, dell'interconnessione di sguardi diversi – mai viziati dalla presunzione illusoria dell'immunità propria di un osservatore obiettivo, ma sempre partecipi e 'affettivi' – sulla persona malata, sul suo contesto esistenziale e culturale, sul suo mondo di valori e sulla relazione con il curante. Le *Medical Humanities* si nutrono dunque di riflessioni etiche, filosofiche, storiche e letterarie per ripensare l'esistenza umana sotto l'impatto della medicina moderna e del progresso tecnologico – in questo sono per la medicina stessa una terapia necessaria –, e per ripensare anche il nostro tempo in una dimensione politica e spirituale che promuova la consapevolezza e la responsabilità verso le



diseguaglianze, la fragilità, l'indigenza. Il tema della relazione è senz'altro cruciale in questa impostazione: relazione tra le scienze che studiano l'essere umano, relazione tra le persone che agiscono sulla scena terapeutica, relazione tra i contesti deputati alla cura. Una semplificazione comune, e perniciosa, è credere che le *Medical Humanities* oppongano a una medicina orientata al risultato e all'efficacia dei trattamenti una cultura medica fondata sulla qualità relazionale e la condivisione dei percorsi di cura, quasi fosse la dimensione relazionale un *di più* che non ha alcun rapporto con l'efficacia terapeutica. In realtà questo movimento è promotore di un autentico cambio di paradigma in medicina, sostenendo l'idea che proprio la personalizzazione dei trattamenti e la cura della qualità relazionale rende i trattamenti stessi più efficaci in quanto adeguati ai singoli pazienti. La dimensione quantitativa, biomedica, non può dunque che interconnettersi con la dimensione qualitativa in una relazione di virtuosa causalità circolare.

I territori prediletti dalle *Medical Humanities* sono perciò le terre di mezzo, che non somigliano a *terre di nessuno* del pregiudizio reciproco, ma forniscono l'*humus* da cui possono germogliare legami significativi, rivelazione reciproca, mutua fecondazione. Molte delle questioni su cui s'interrogano le *Medical Humanities* sembrano oggi largamente presenti nelle coscienze, solo in rari casi tuttavia si traducono in buone pratiche, in esperienze vissute con la ragione della scienza e la sensibilità del cuore. Per questo occorre che l'educazione alla cura e il pensiero complesso diventino un patrimonio comune. I temi affrontati dalla medicina a livello teorico sono caratterizzati infatti da una crescente complessità e a livello clinico i contesti nei quali i servizi sanitari vengono erogati sono altrettanto complessi, segnati dall'interconnessione di problemi economici, politici, sociali ed etici. La relazione tra paziente e curante è essa stessa un organismo composito, di elementi espliciti e impliciti, che non può *funzionare* sulla base un paradigma riduzionistico, l'incontro non può generarsi spontaneamente nel momento in cui si entra in scena in ruoli predefiniti e pietrificati, ma va preparato con uno sforzo educativo che formi le persone all'umanità e parta da molto più lontano. Allo stesso modo la connessione tra le scienze, le pratiche e le culture non si giova dell'improvvisazione. Perché non sia un frutto acerbo, e amaro di conflitti e incomprensioni, c'è bisogno di conoscenza per frequentazione – il nutrimento che genera la fiducia reciproca – quindi ancora di formazione.

La buona medicina nella prospettiva delle *Medical Humanities* è dunque il frutto maturo di una buona formazione delle persone, curanti e pazienti. Nella condizione della malattia, diventando cioè paziente, non si cessa infatti di essere persona, nell'integrità della propria dignità, del proprio progetto di vita e delle relazioni che caratterizzano l'esistenza, come peraltro diventando medici non si sacrifica la dimensione personale e umana.



Nel modello tradizionale dell'etica medica a un medico che *in scienza e coscienza* s' impegna a mettere in campo tutte le proprie conoscenze e le risorse terapeutiche di cui dispone per *fare il bene del proprio paziente* corrisponde un paziente docile e osservante, che si consegna fiducioso. Questo modello prevede un' alleanza terapeutica basata su una sostanziale diseguaglianza e su un atteggiamento di paternalismo benevolo da parte del medico, a fronte di una condizione di effettiva minorità del paziente.

Negli ultimi vent'anni tuttavia il paradigma etico della buona medicina ha subito trasformazioni radicali. Il principio-guida di queste trasformazioni è l' autonomia del paziente, dalla quale deriva il diritto all' informazione, alla condivisione delle decisioni, all' assunzione di responsabilità nelle scelte terapeutiche. Il nuovo paradigma richiede l' acquisizione di una consapevolezza nuova sia da parte del medico sia da parte del paziente, una consapevolezza che va opportunamente educata perché possa tradursi in pratiche sensate e in qualità della relazione. Come non è facile per il medico rinunciare al paternalismo benevolo che ha per secoli caratterizzato il suo operato, così per il paziente è gravoso condividere informazioni complesse, scomode responsabilità, decisioni estreme. Nella relazione terapeutica irrompe infatti il mondo personale del paziente, con i suoi valori, i suoi vissuti affettivi, i suoi progetti, le sue scelte esistenziali, che il medico ha l' obbligo di accogliere e di cercare di rendere compatibili, nel modo più leale, con le proprie conoscenze scientifiche, l' esperienza clinica e le proprie personali convinzioni. Un compito etico per il medico, cui corrisponde un impegno esistenziale per il paziente, il quale, accettando il proprio coinvolgimento nelle scelte terapeutiche, porta anche il peso della condivisione dell' orizzonte d' incertezza nel quale le decisioni cliniche quasi sempre si situano. Entrambi devono disporsi, nel mutuo rispetto, a negoziazioni virtuose che possano comporre l' eventuale divergenza, o estraneità, spesso etica e talora anche più generalmente culturale.

In questo quadro sembra andare perduta ogni certezza. Finché il medico era al centro della scena, in essa regnava l' ordine della scienza, l' autorità del ruolo, il linguaggio obiettivo. Con l' irruzione del paziente, il campo è invaso dal disordine, dalla imprevedibilità del percorso terapeutico, dall' *eccezione personale*, che si affianca con pieno diritto alla regola della descrizione nosografica e spesso la mette in scacco. È inevitabile che questo comporti anche l' entrata in scena delle emozioni e dei vissuti del curante, una risorsa preziosa che gli consente di porsi in relazione con il mondo raccontato dal paziente. Per il medico è una grande trasformazione del modo di vivere il proprio ruolo professionale acquisire la consapevolezza di essere lui stesso soggetto di emozioni, saperle riconoscere, educare, comprendere come parte integrante della complessità



della relazione e dell'esercizio della professione. Il disordine, anche quello portato dalle proprie emozioni e anzitutto dal timore di sbagliare, va dunque accolto nella sua imprevedibilità e amministrato con prudenza e lealtà. Anche qui occorre esercizio riflessivo e autoriflessivo, fiducia nelle pratiche dialogiche e narrative. In questo cammino la filosofia – intesa come conversione e visione dell'intero – può dare un contributo cruciale alle *Medical Humanities*.



24.

Un'esperienza di dialogo filosofico con la Philosophy for Children

Barbara Piani

Riassunto

Resoconto e meta-riflessione sull'esperienza di dialogo filosofico vissuta dal gruppo che ha partecipato al *Workshop su dialogo filosofico e scienza* durante il Primo Convegno Internazionale di Pratica Filosofica dal titolo: *Pratica filosofica: una questione di dialogo* tenutosi a Roma il 23-24-25 ottobre 2015.

“...non è parlando agli altri, in particolare dall'alto al basso come fossimo portatori della verità da trasmettere a tutti, che apprendiamo ad ascoltare, ma ascoltando che impariamo.”

Paulo Freire

Il Workshop intendeva offrire uno spazio di dialogo e confronto che sapesse risvegliare in ogni singola persona, a partire dalla dimensione comunitaria, quella sensibilità filosofica tipica di ogni essere umano. Questo momento di dialogo e confronto è quello del laboratorio di pratica filosofica, ovvero uno spazio fisico e relazionale in cui i partecipanti fanno pratica del filosofare acquisendo gradatamente le abilità generali di ragionamento e argomentazione indispensabili per lo sviluppo di un pensiero autonomo e critico e quindi aperto all'ascolto e al dialogo. Le finalità principali sono: sperimentare l'interrogazione personale e radicale, sviluppare il pensiero critico e speculativo, fare esperienza del filosofare come una pratica comunitaria che coinvolge integralmente la persona e non solo la sua dimensione cognitiva. Il laboratorio di pratica filosofica nasce dall'idea che il filosofare e il con-filosofare sia un'attitudine peculiare di ogni essere umano indipendentemente dall'età, dal sesso, dalle sue origini etniche, dalla sua condizione culturale, sociale e religiosa. S'invita ognuno a quel lavoro di ri-flessione, di contatto con il domandar-si, radicale sul mondo, sulla vita, sul senso del vivere che appartiene a tutti gli esseri umani, da sempre.



Perché filoso-fare, in un laboratorio vuol dire ri-flettere, e domandar-si mettere a dura prova le nostre idee, i nostri giudizi i nostri dubbi e ampliare i nostri orizzonti, le nostre conoscenze, appropriandosi di uno sguardo diverso dal nostro. Ogni incontro filosofico è solitamente progettato, condotto, monitorato e rielaborato da un esperto in pratiche filosofiche che sa, a seconda della sua impostazione filosofica ed esperienza, dare una ben determinata connotazione al di là delle abilità che, come abbiamo visto, va a potenziare o stimolare un dialogo filosofico. In particolare questo workshop s'ispira al metodo della *Philosophy for Children* (P4C) di Matthew Lipman, padre del metodo pragmatista per la pratica filosofica di gruppo. Tale incontro voleva essere la presentazione del possibile inizio per l'apertura di un dialogo argomentativo, – ma anche far sperimentare il clima di un gruppo che nel proseguire degli incontri potrebbe assumere i contorni di una “Comunità di ricerca” anche partire dal tema in questione che era l'indagine sul possibile dialogo tra scienza e filosofia – che s'interrogasse sulla ricaduta pratica nel quotidiano della lettura e condivisione del testo scelto. Come sostiene il Antonio Cosentino: “Una comunità, anche quando è formata in quanto tale, non si dedica spontaneamente alla ricerca metodica e tanto meno alla sistematica riflessione filosofica [...]. Il filosofare è un'attività diretta verso l'interiorità ma si situa nel punto in cui la soggettività si apre all'intersoggettività. “Un gruppo di persone o una comunità non sviluppa spontaneamente un'indagine filosofica. Perché questo avvenga è indispensabile una intenzionale mediazione professionale: non di un maestro con una dottrina da insegnare ma di una figura le cui competenze abbiano a che fare con quelle del filosofo maieutico e tafano. La “comunità di ricerca”, nella forma in cui la presentiamo, è basata su una pratica di pensiero riflessivo che in generale fornisce risposte a questo tipo di istanze, configurandosi globalmente come *setting* coerentemente e intenzionalmente strutturato a questo scopo. L'orientamento contestualista e costruttivista dell'epistemologia di riferimento garantisce la messa in gioco, sebbene mediata e filtrata, dei vissuti personali, delle credenze e delle prospettive ermeneutiche dei partecipanti” (Cosentino, 2008, p. 49). In generale ogni “comunità di ricerca” all'interno del suo laboratorio filosofico può decidere prima di ogni incontro quale saranno i contenuti da cui partire per la riflessione oppure lasciare al facilitatore¹ totale libertà sulla scelta dei materiali stimolo, perché ciò che solitamente viene privilegiato è l'attivazione dell'esercizio di pensiero e confronto con il pensiero altrui. In questo caso, infatti, il tema era dichiarato sin dall'inizio mentre la scelta dei materiali di partenza e del tipo di approccio e di proposta iniziale era responsabilità del facilitatore.



La pratica filosofica proposta attraverso questo approccio non mira alla costruzione di un sistema filosofico “forte” ma piuttosto a fare esperienza del lavoro del filosofo: filosofo-fare ossia fare filosofia appunto.

È nel dialogo continuo con l’altro all’interno di una comunità in ricerca che è possibile ampliare il proprio orizzonte di comprensione di sé, del mondo e degli altri. Interiorizzando e condividendo l’esperienza personale di ognuno si potrà rivivere quel sentimento di meraviglia aristotelica e stupore nei confronti di una realtà che poteva apparire univoca se vista a partire solo da noi stessi ma che nasconde una ricchezza infinita se si ha la possibilità di vederla con gli occhi di altri esseri umani. La metodologia dalla quale si è partiti per impostare nello specifico questo tipo di laboratorio filosofico si è avvalsa in parte degli strumenti e dell’organizzazione del *setting* della P4C ma è importante sottolineare che con l’esperienza e la formazione continua in ambito filosofico tale metodo ha subito inevitabilmente ogni volta nuove contaminazioni. Inoltre parlerei di vero e proprio innesto con la metodologia, ma soprattutto l’orizzonte di significato espresso negli esercizi spirituali delle pratiche filosofiche elaborati, proposti e sperimentati da Romano Màdera, inizialmente in collaborazione con Luigi Vero Tarca, e successivamente messi a punto con i suoi allievi e collaboratori mirabilmente illustrati nel suo ultimo libro: *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*. Cercherò quindi di elencare schematicamente qui di seguito, per far comprendere meglio quali sarebbero stati i contenuti, le fasi e le modalità pratiche di realizzazione e sviluppo di un percorso laboratoriale di stampo filosofico a seguito di questo primo incontro.

Contenuti

- Riflettere in profondità senza mai dare nulla per scontato a partire dal testo (l’interrogazione continua come stile di pensiero aperto e dinamico).
- Prendere posizione autonoma motivata nei confronti delle questioni considerate a partire dalla ricerca di senso per sé e per gli altri.
- Individuare con chiarezza i problemi e delimitare le questioni che possono essere utili a migliorare la propria vita.
- Stabilire connessioni e associazioni di idee tra il significato del testo e il significato che ogni partecipante ha individuato fondante e fondamentale per la sua vita interiore.
- Creare ipotesi alternative non arbitrarie, ricercare possibili nuovi orizzonti di pensiero che abbiano una ricaduta nella vita quotidiana.
- Imparare a confrontarsi con idee e pensieri diversi dai nostri cercando di assumerli



nella loro originaria differenza ed eventualmente integrarli nella nostra visione del mondo e nella prassi quotidiana.

Fasi

1. Inizio dell'incontro a partire da un piccolo esercizio di centratura tra corpo, mente e cuore.
2. Condivisione della lettura di un brano o dell'esperienza immaginativa e/o corporea proposta.
3. Ricerca spontanea intorno alla lettura del brano a partire dagli interrogativi che questa ha suscitato in ognuno a partire dal confronto con il proprio mondo delle idee, dei sentimenti e della prassi etica quotidiana.
4. Redazione di un'agenda da parte del facilitatore ossia trascrizione su un foglio grande visibile da tutti della lista di domande, temi emersi o parti del testo emersi a seguito della riflessione svolta individualmente o in piccolo gruppo.
5. Costruzione di una mappa concettuale rappresentativa del dialogo intercorso tra i partecipanti.
6. Discussione dove la partecipazione è libera ed il conduttore è garante del metodo filosofico.
7. Integrazione tra ricerca spontanea dei partecipanti con l'autore di riferimento e/o tradizioni di pensiero affini.
8. Riformulazione della mappa concettuale e del percorso dialogico sviluppato.
9. Conclusione con invito da parte del facilitatore di formulare un giudizio su alcuni aspetti che hanno caratterizzato l'incontro come ad esempio il clima creatosi nella "Comunità di ricerca", il livello di approfondimento del tema scelto, il tipo di dialogo sviluppatosi ecc.. Talvolta è consigliabile concludere con un piccolo esercizio di chiusura per curare il momento del congedo così come si è curata l'apertura dell'incontro per fornire il senso di compiutezza che ogni incontro di pratica filosofica ha, seppure inserito in un processo più ampio rappresentato dell'intero ciclo degli incontri pianificati.
- 10.

Tale descrizione dettagliata è indispensabile come meta-riflessione sul lavoro del workshop così in questo modo sarà possibile comprendere a fondo e contestualizzare le scelte dei materiali usati e soprattutto la metodologia immaginativa da cui tutto l'incontro ha preso inizio. Ora i partecipanti hanno tutte le coordinate teoriche e metodologiche per dare senso all'esperienza vissuta che è stata in realtà l'apertura di quello che in altri



incontri poteva diventare la stesura dell'agenda e la scelta del piano di discussione, che avrebbe fatto emergere le mappe concettuali del dialogo. Quello che invece non è mancato è lo spazio per raccogliere e condividere il giudizio sul clima che si è venuto a creare durante la sessione di lavoro. Per documentare il lavoro fatto; di seguito è possibile consultare il materiale proposto dal facilitatore come stimolo per l'inizio della sessione.

“Un’esperienza di dialogo filosofico con la P4C”

Immagine/Parola/Definizione di FILOSOFIA

Immagine/Parola/Definizione di SCIENZA

DIALOGANDO di Immagini/Parole/Definizioni TRA FILOSOFIA e SCIENZA

Immagini, suggestioni, definizioni autorevoli tra filosofia e scienza

* Mia madre ha fatto di me uno scienziato senza volerlo. Ogni altra madre a Brooklyn avrebbe chiesto al suo bambino dopo la scuola, “Hai imparato qualcosa oggi?” Ma non è mia madre. “Izzy”, diceva, “hai fatto una buona domanda oggi?”. Tale differenza – fare buone domande – mi ha fatto diventare uno scienziato (Isidor Isaac Rabi).

* Il filosofo non è l'uomo che fornisce le vere risposte; è quello che pone le vere domande (Claude Levi Strauss).

* La filosofia è una disposizione naturale dell'essere umano. Ogni bambino, dopo i sei anni, si chiede che cos'è la morte (Hans Georg Gadamer).

* Gli uomini amano meravigliarsi, e questo è il seme della scienza (Ralph Waldo Emerson).

* La meraviglia è propria della natura del filosofo; e la filosofia non si origina altro che dallo stupore (Platone).

* L'essenza di tutte le scienze è indiscutibilmente nel punto di domanda. Dobbiamo la maggior parte delle grandi scoperte scientifiche al “Come”? La saggezza della vita consiste invece nel chiedersi, per qualunque proposito, “Perché”? (Honoré de Balzac)

* Il filosofo non deve mai dimenticare che la sua è un'arte e non una scienza (Arthur Schopenhauer).

* La filosofia è come un albero, le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica, i rami che spuntano dal tronco sono tutti le altre scienze, cioè la medicina, la meccanica e la morale (Cartesio).



* La filosofia è morta, non avendo tenuto il passo degli sviluppi più recenti della scienza, e in particolare della fisica. Così sono stati gli scienziati a raccogliere la fiaccola nella nostra ricerca della conoscenza (Stephen Hawking e Leonard Mlodinow).

* La scienza e la tecnologia si moltiplicano attorno a noi. A un punto tale che esse dettano il linguaggio col quale noi parliamo e pensiamo. O utilizziamo questi linguaggi o rimaniamo muti (James Graham Ballard).

* Mi faccio spesso domande sul cielo notturno. Lo immagino come un grande soffitto rotondo con tantissimi buchetti e dietro al soffitto c'è un fuoco che li illumina. Lo so che non è proprio così, ma non so come immaginarlo altrimenti (Matthew Lipman).

NOTE

1) Tale termine viene usato principalmente nel campo della P4C per indicare la persona che conduce gli incontri di pratica filosofica ed è il garante del metodo filosofico dal momento in cui inizia l'incontro sino alla fine. Ciò significa che il facilitatore oltre a preparare i materiali per l'avvio della sessione filosofica e regolare l'alternanza dei partecipanti al dialogo sapendo contenere chi tende a prender sempre la parola e dall'altra parte stimolare chi è più taciturno, dovrà saper direzionare il dialogo, aiutare il gruppo attraverso domande aperte o chiuse a seconda di come il dialogo evolve, saper stimolare l'approfondimento quando è necessario o proporre vie alternative se il dialogo si volge verso un vicolo cieco, sollecitare il gruppo a un confronto franco ed aperto che sappia integrare il pensiero di tutti benché diverso, saper riformulare nel modo giusto i pensieri riportati affinché ogni partecipante comprenda se quanto ha detto ha avuto la ricaduta che pensava ecc.



Bibliografia

Cosentino A., *Filosofia come pratica sociale*, Apogeo, Milano 2008

Id., *Pratica filosofica e professionalità riflessiva. Un'esperienza di formazione con operatori psico-socio-sanitari*, Liguori, Napoli 2005

Id., *Costruttivismo e formazione*, Napoli, Liguori Editore 2002

Kohan Walter O., *Infanzia e filosofia*, Milano, Morlacchi Editore 2006

Freire P., *Pedagogia dell'autonomia*, EGA, Torino, 2004

Id., *Pedagogia in cammino*, Milano, Arnaldo Mondadori Editore 1977

Lipman M., *Educare al pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 2005

Màdera R. *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica.*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012

Màdera R., Tarca L.V., *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003

Porcarelli A., *Cammini del conoscere*, Giunti, Prato 2012

Santi M., *Philosophy for Children: un curriculum per pensare*, Liguori, Napoli 2005

Santi M., *Ragionare con il discorso. Il pensiero argomentativo nelle discussioni in classe*, La Nuova Italia, Firenze 1995



25.

La ludosofia e le sue potenzialità dialogiche. “L’anello di Gige”

Arcangela Miceli

Riassunto

Il rapporto che intercorre tra il gioco, immaginazione “attiva” e comunicazione dialogica si definisce a partire dalla concezione husserliana delle determinazioni spazio-temporali tra mondo reale e ambiente, un tempo possibile espresso da immagini, simboli, miti; e da quel sapere intuitivo e libero, tematizzato dalla Zambrano, che fa da sfondo alla fantasia ludica, alla capacità immaginativa, investigativa e discorsiva proprie del gioco filosofico che, in questo caso, si è ispirato al mito platonico di Gige.

La *ludosofia*, un “sapere” acquisito dalla dimensione ludica, è una pratica filosofica che ha lo scopo di attivare potenzialità comunicative, mediante l’attività del giocare. Il gioco filosofico – interpersonale o di gruppo come “L’anello di Gige” –, si snoda a partire da un testo, da un’immagine, da un verso, da un mito, da una suggestione filosofica, e man mano che si sviluppa può sollecitare negli interlocutori l’attitudine al dialogore, al dialogo interiore, all’attenzione, cura e valorizzazione del sé, all’ascolto “attento”, alla riflessione “dialogata”, alla considerazione e rispetto del punto di vista dell’altro.

È chiaro che se da un semplice gioco di gruppo si passa a una vera e propria attività auto-esplorativa, di auto-investigazione e di confronto dialogico-comunicativo, la relazione intersoggettiva si arricchisce di uno spettro di possibilità filosofiche e riflessive. Dalla disponibilità al cambiamento, alla scoperta di risorse e bisogni sopiti, alla chiarificazione di scelte, atteggiamenti, valori, fino alla possibilità di trovare il bandolo per riappropriarsi della propria vita, per essere “riconcepito”, per “rinascere”, e “nascere a se stessi per aderire alla vita”.¹

La pratica ludosofica scandisce, chiarifica e rende comunicativo il “sentire” di ogni giocatore, dal momento che il verbo greco *dialegomai* nel significato di *converso, discuto, parlo, discorro, tratto, spiego*, quando è associato a *pros tina* “verso qualcuno” si arricchisce della vera componente dialogica che prevede, necessariamente, il *me* e l’*altro*, il *con me* e con l’*altro da me*. La dimensione ludica nella sua attivazione pre-



suppone, e pone, la natura esplorativa e auto-esplorativa proprio nella relazione, nella condivisione del “gioco giocato”. Si può giocare con se stessi, ma solo misurandosi, senza competere, con l’altro, con l’interlocutore, in un continuo “parlarsi tra”. E l’altro, nella frontalità della parola parlata, mi restituisce l’immagine che ho di me, e, ri-flettendo i miei pensieri e le mie convinzioni, mi consente di *sciogliermi* nella comunicazione che si misura, si confronta e agisce *pros tina*, proprio parlando. Si rinforza così la mia identità che si “proietta” non per sostituirsi e/o desiderare di essere al posto dell’altro, ma per chiarificarsi nei pensieri, bisogni, desideri, per “vedere meglio” direbbe Zambrano.

L’acquisizione del *dialogare ludoso-fico*, che è il cuore del gioco filosofico, consente, inoltre, di recuperare la propria dimensione profonda di essere, e tornare, come bambini, capaci di stupore, esplorazione e scoperta, di curiosità e purezza di essere nel mondo. In un’irripetibile condizione di libertà e di inizio del cammino di vita. I bambini del mondo sono stati anche i bambini del tempo. E di quel tempo forse ogni essere umano conserva la memoria sopita, che da adulti è costretto ad abbandonare. Quell’essere presenti, “all’alba del mondo, quando l’Aurora è guida, radice, fiore, anima del sentire originario” (Zambrano, 2000 pp. 30-31).

Il rapporto che intercorre tra gioco filosofico, “corredo immaginale” e comunicazione dialogica connota, anche se ne siamo spesso inconsapevoli, la nostra stessa condizione esistenziale, che si muove tra la “vita come gioco giocato” e l’inaspettata eppur operante “coscienza figurale” (Husserl 1918). Infatti quelle determinazioni spazio-temporali che costituiscono da una parte il nostro mondo reale [*real*], e il nostro ambiente [*Umgebung*], si collocano, sull’altro versante, in quanto interlocutore privilegiato della nostra domanda di senso, nel “mondo dei racconti”, un mondo possibile, un tempo possibile espressi dalle immagini, dai simboli, dai miti, dalla fantasia ludica, dalla capacità immaginativa e discorsiva. Dal momento che fin dall’inizio il bambino ha esperienze estremamente intense nello spazio potenziale tra l’oggetto soggettivo e l’oggetto percepito oggettivamente, tra le estensioni del *me* e del *non me*, ogni gioco filosofico diventa uno spunto di riflessione su di sé e sul mondo; un’apertura di canali comunicativi e dialogici con se stessi e con gli altri; una “coscienza consapevole” e aperta verso nuovi orizzonti di senso.

A supporto che l’esperienza conoscitiva – quella vera, pura e “radicale” del bambino – filosofo che è in noi –, “adombri” una verità inattingibile, troviamo due posizioni interessanti: una del logico Frege in cui la verità è un *primitivo* impossibile da analizzare in quanto la logica studia le leggi dell’essere vero ma il predicato “vero” non è esso stesso sottoponibile a un’indagine logica; e l’altra del matematico Hilbert che, nell’affrontare



il problema relativo alla incompatibilità degli assiomi, afferma che anche in aritmetica esistono delle verità che rimarranno per sempre al di fuori della nostra portata. E, ci viene da dire, “coglibili” forse solo con l’apporto dell’intuizione, di quel *sentire ludico* che sottende la creatività, il mito, la poesia, la leopardiana *filosofia poetica*. E d’altra parte la genesi delle due forme di ragione, “poesia e filosofia”, che hanno segnato la storia della filosofia e della cultura europea del Novecento, finisce per intrecciarsi con la crisi delle scienze e i fallimenti culturali dei quali l’Europa intera era arrivata a soffrire. Che tuttavia costituisce anche la sfida vitale che il filosofare della Zambrano assume per il rinnovamento di “un’amicizia perduta” attraverso un “sapere dell’anima”.

In età arcaica non esiste contrapposizione tra *mythos* e *logos*, tra mitologia e filosofia, anche perché la filosofia intesa come pensiero razionale e dialettico inizia con Socrate e Platone. È lo stesso Platone che nella *Repubblica* chiamerà, per la prima volta, la tradizione *letteraria* “mitologia” contrapponendola alla “filosofia” nella sua nuova configurazione di ricerca e conoscenza. Eppure è lo stesso Platone che nel *Fedone* fa dire a Socrate che è bello credere al racconto mitico e fare a se stessi “tali incantesimi” perché rinviano comunque a una “verità indubitabile”. Così Valgimigli: “Dunque un poetare che è anche un filosofare; e qui è la radice dei famosi miti di Platone che non sono mai qualcosa di estraneo, come chi dicesse un abbellimento o un ornamento del suo filosofare, e il suo filosofare è anch’esso un poetare, un comporre musica un cantare per incantare l’anima dell’uomo. Perocché ogni vero e grande filosofare non è mai speculazione teorica astratta, bensì nasce e risponde alle più vive esigenze dell’uomo, il quale chiede ai filosofi, come chiede ai poeti, la ragione del suo vivere e del suo morire” (*Fedone*).

In tutta l’opera platonica – come emerge anche dal dibattito europeo degli anni Trenta, a cui idealmente associamo ciò che Cassirer afferma sulla importanza delle simbolizzazioni operanti nel mito, nell’arte e nel linguaggio, in quanto vie espressivo-culturali di una messa in scena del mondo –, i miti svolgono, e hanno, un ruolo centrale e ne costituiscono spesso gli snodi argomentativi e decisivi rispetto alla conoscenza, al destino dell’anima, all’essenza e al significato del sapere antico. E possono essere anche: guida e preparazione al *logos*; strumenti di indagine e descrizione della realtà; “supporto” alla discorsiva *dianoia*, che, pur procedendo per gradi, in contrapposizione a quella intuitiva, non sempre è in grado di cogliere e di definire in maniera adeguata l’acquisizione del sapere; apertura del discorso verso l’idea pura. Posizioni queste utili a riconoscere al mito la sua universalità quasi archetipica e il grande e innovativo compito conferito alla filosofia come *praxis*, letta nella feconda accezione che ne dà Thomas Gutknecht.



Il gioco filosofico “L’anello di Gige”

Nel secondo libro della *Repubblica* è Glaucone a parlare del mito dell’anello di Gige, rielaborando quello di Erodoto:

Gige era un bovaro al servizio del re di Lidia, Candaule. Mentre pascolava le sue capre, un terremoto aprì una voragine nel terreno e Gige, incuriosito, la esplorò scoprendovi un enorme cavallo di bronzo nel quale si trovava il cadavere di un soldato con al dito un anello d’oro di cui si impossessò. Portandolo poi scoprì che, girando la pietra nel castone dell’anello, egli diventava invisibile a chiunque. Così si recò al palazzo del re per dar notizie delle sue greggi, e con il potere dell’anello, sedusse la moglie di Candaule e con il suo aiuto lo uccise, divenendo re al suo posto. Glaucone cita il mito per dimostrare che nessuno, se c’è l’opportunità di non essere scoperto, evita di compiere azioni illegittime e criminali, “[...] *cosicché, facendo e subendo reciprocamente ingiustizia, coloro che non sono in grado di fuggire il male o di ottenere il bene, considerano vantaggioso scendere al compromesso per il quale l’ingiustizia non deve essere fatta, né subita. Ed è così che cominciarono a stabilire leggi e patti, e chiamarono legittimo e giusto ciò che è prescritto dalla legge*” e poco prima “*ti sembra che esista un bene tale che potremmo accettarlo non per il desiderio dei vantaggi che ne derivano ma perché ci è caro per se stesso o di quel bene che amiamo per se stesso e per ciò che ne deriva oppure una terza specie di beni [che] ci danno giovamento e non accetteremo di possederli per se stessi ma per il compenso e per tutti gli altri vantaggi che ne derivano*” (Repubblica 357-360a).

La lettura del mito e il riferimento all’argomentazione relativa ai tre desideri è il punto di avvio del gioco, che, senza addentrarsi negli aspetti etico-morali, conduce i “giocatori” a dialogare tra loro e a valorizzare, in presenza o in assenza di uno di loro, il parlare “intimo”. Ognuno sceglie una tipologia dei tre desideri, comunicarlo agli altri e ascoltare poi, da “invisibile”, il commento degli altri due. I partecipanti, infatti, vengono riuniti in gruppi di tre: uno che impersona Gige e che possiede l’anello, e gli altri due che parlano tra loro in assenza di Gige. Il gioco completo prevede che ciascuno membro del gruppo impersoni Gige. La suggestione del mito pone ciascuno dei partecipanti nella condizione di “aver cura” della comunicazione dialogica in modo diretto, quando comunica i propri sogni e aspirazioni, e cerca di essere il più possibile sincero; e nella modalità indiretta, quando con delicatezza, senza essere giudicante, e con la piena consapevolezza di aver ricevuto un piccolo ma significativo segmento di vita, si accinge a “trattare” ciò che ha ascoltato senza interpretare; anzi a riscontrare



assonanze, analogie e risonanze nei propri pensieri e desideri. Si verifica una sorta di triangolarità dialogica che consente ai giocatori, in ogni momento del gioco, a:

- chiarirsi;
- scoprire bisogni e risorse;
- ascoltare attento, partecipe e rispettoso;
- saper discernere;
- “dire autentico”.

NOTE

1) Sul concetto di riconcepimento cfr. Zambrano (2009, pag 53), su quello di “nascere a se stessi” cfr. Miceli (2013, pp. 54-59); sul gioco filosofico in genere cfr. Miceli (2014 pp. 27-34).

Bibliografia

Miceli A., “Il mito della nascita di Venere e la funzione auto-poietica della bellezza” in *Anamorfosis*, n. 11-2013

Miceli A., *Ludosofia. Il counseling e i giochi filosofici*, Ananke, Torino 2014

Zambrano M., *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 2009



26.

Dialogo mancato in un'aula scolastica: parole inefficaci tra i banchi e la cattedra

Maria Giuseppina Ottaviana Piras

Riassunto

La scuola è un luogo dove la pratica filosofica del dialogo è impellente. Eppure realizzarla implica difficoltà e insuccessi, per affrontare i quali il pensiero filosofico commenta, chiosa e avvalora l'esperienza, perché essa non rimanga lettera morta ma si consegni, trascendendo la frustrazione e la solitudine che spesso l'accompagnano.

Il pilota di nave, anche il più abile e capace, se riesce a mantenersi freddo di fronte al profilarsi di una tempesta, soccombe invece alla violenza della sua intensità.

L'immagine platonica (*Lettere*, VII 351 d) si presta a rappresentare una condizione in cui a disorientare e sorprendere non è che *quel fatto* si verifichi, ma *la forza* che lo costituisce. Perché, nell'impossibilità del dialogo, è spesso la mera forza a sostituirlo. Che non a caso si tramuta verosimilmente in violenza.

La scuola è un luogo dove la pratica filosofica non può non esercitarsi, tanto come *paideia*, quanto come essenziale, *democratico* riconoscimento della versatilità del pensiero e della parola.

Quando il dialogo, almeno in apparenza, non si realizza, è premura della mente ricercare quale sorte spetti al dialogo irrealizzato, nella fattispecie, nel rapporto tra un insegnante di scuola superiore e i suoi studenti. Ovvero, formulando la ricerca in una domanda diretta: è possibile declinare il dialogo in una direzione altra che gli consenta di non arrendersi? O, ancora, imparare a prepararlo, se la curvatura non ha luogo? O, invece, prepararsi alla trenodia finale già sul dialogo morituro?

È una mia recente esperienza professionale a muovermi queste domande, tentandomi a dire mentre rifletto sulla questione.

Nelle aule scolastiche, si guarda e si è guardati in una dimensione "polemica", e il teatro dell'agone finisce per trasformarsi in un'arena in cui curiosamente ad essere azzannato è l'insegnante.



Chi abbia la sorte di osservare i propri studenti al di fuori dell'aula, dentro un locale, un cinema, una piazza, potrebbe incorrere nella spiacevole sensazione del grande scialbore della propria persona rispetto alla grande fascinazione della vita esterna alla scuola, fatta dell'essere liberi da.

In questa quarta classe, gli studenti, ragazze e ragazzi tra i 17 e i 19 anni, si serravano rispetto alle emozioni, alle proposte, ai corteggiamenti.

Stare in loro compagnia è brutto, pensavo sempre più spesso. Trovavo i loro modi sguaiati, le loro voci urlate, la loro prosopopea d'ostacolo e ingombrante; mi era difficile mantenermi calma e ragionevole.

Inizialmente, poiché insegno italiano e storia, tentavo di catturarne l'attenzione mostrando loro quanto possa essere interessante scavare dentro la lingua di un autore o andare e tornare nel tempo: mi dissero chi credevo di essere e cercavano i più critici ed interessati di mettermi in difficoltà.

Al resto della classe versacci, smalto e trucco, pettini; telefoni e cuffiette musicalmente provvide.

Nell'urgenza di una reazione, ho improntato la mia condotta senza la piena cognizione di ciò che facevo.

Dapprima combattiva, ho ostentato sicumera ed energie che non avevo; ho poi cercato una conciliazione, scivolando perfino nel compiacimento demagogico. Sono quindi diventata indifferente e sedevo in cattedra semplicemente aspettando, vanamente, una anche modestissima attenzione.

Ho tentato allora un gruppo autocentrato ma al terzo cerchio, ostilmente taciturno, ho gettato la spugna: mi è piombato addosso il ridicolo. Mi sentivo insultata e stancamente ho chiuso l'anno per inerzia. L'unica zona di tregua era nella lettura di Leopardi, che è durata poco.

Con uno scomodo tormento, e concependo il tormento giovanile, ho chiesto al dirigente scolastico di non attribuirmi la classe per l'anno successivo, nonostante sapessi che i colleghi avevano avanzato la stessa richiesta e che la classe era passata negli anni di mano in mano perché giudicata insostenibile.

Sono stata accontentata.

"Beauty is truth, truth beauty, that is all/ Ye know on earth, and all ye need to know"
(*Ode on a Grecian Urn*)

Giobbe prese a dire: "Ne ho udite già molte di cose simili! Siete tutti consolatori molesti. Non avranno termine le parole campate in aria? O che cosa ti spinge a rispondere? Anch'io sarei capace di parlare come voi, se voi foste al mio posto: comporrei con



eleganza parole contro di voi e scuoterei il mio capo su di voi. Vi potrei incoraggiare con la bocca e il movimento delle mie labbra potrebbe darvi sollievo. Ma se parlo, non si placa il mio dolore; se taccio, che cosa lo allontana da me?” (*Giobbe*, 16, 1-6).

Da allora mi assilla una domanda: può il dialogo pretendere di essere primario ovvero: possiamo pensarlo come precedente ad ogni altra maniera di comunicare?

Mi sono resa conto che le mie parole sono inette e bastano appena a dire che cosa il dialogo *non* è.

In base a questa mia esperienza, il dialogo non è luogo e strumento primario perché il dispositivo biologico del conflitto è risultato vincente: esso è stato più funzionale e idoneo alla crescita individuale di quanto non sia stata la prospettiva del dialogo che provoca difficoltà e dubbio in chi lo pratica, ed esige lo sforzo cosciente del muoversi in direzione molteplice, al fine di soppiantare la reazione immediata dell'essere umano che vuole affermare l'esclusività della propria posizione. Il dialogo, avendo per fondamentale diatesi la controintuitività, non è, infatti, imposizione, ma culturale proposizione. Per diventarlo, non esclude la blandizie, spesso blandamente, carezzevolmente menzognera, socialmente facilitante e apprezzata. Ma in quest'ottica il dialogo non è più integralmente ricerca di verità se i suoi modi sono tattiche che concretano strategia e conclusione preordinate, per forzare l'interlocutore in un'identità/misura che non gli appartiene, facendo del dialogo il letto di Procuste. Ritengo, cioè, che l'*edoné* appartenga al dialogo come esperienza erotica e daimonica se entrambi le parti vogliono dialogare, senza costrizioni. La parola è simultaneamente il modo d'esistenza e la sua forma/sostanza di comunicarsi. E ancora: il dialogo *deve* cercarsi, *deve* cercare se stesso prima di tutto (non dispone al suo inizio di misure interne di controllo che non siano questa sua proprietà di proporre se stesso come proprio oggetto).

Sulla scorta di queste considerazioni, il dialogo non è, quindi, primariamente ricerca di verità.

Ad essere primariamente ricerca di verità, ignara di sé perché istintuale, è il conflitto in quanto dispositivo biologico (conflitto che da intra passa ad essere inter-psichico perché l'io fa da specchio al tu, (ac)cadendo nella zona di sosta dell'*alter ego*), e domandare *in nuce*, indiretto e violentemente timido (violenza quale dichiarazione di debolezza) forse integrabile nel dialogo che infine è, costitutivamente è, domanda, euristica, esegesi, ma non più scontro.

Ma la verità se intesa come veracità è del conflitto, se come bellezza del comprendere è del dialogo.



“Bellezza è verità, verità è bellezza”, suggerisce Keats.

Capire in tutta la sua straordinaria profondità questa parola poetica e grande! Un “questo solo” inesauribile!

Perché il mio dialogo si è arreso di fronte alla bruttezza: il dialogo non può essere brutto: è bellezza.

C’è che le parole si sono insabbiate in una scuola che pretende di risolvere con la *sua* parola le storture cui soprattutto la *sua* parola dà forma. Mentre non mancano i rimedi scolastici di chi invoca sistemi punitivi secondo un regolamento.

Dismetteremo mai la parola pedagogica della cattiva pedagogia che crea piedistalli su cui salire, cattedre da cui parlare, osservatori da cui parrebbe inequivocabile cosa sia il bene dei più piccoli? Che fa della parola uno strumento di e del potere? Giobbe chiamava “campata in aria” la parola didascalica e farisaica dei consolatori e si chiedeva per quanto tempo essi l’avrebbero durata.

E intanto ci sono studenti che, fenomeno o epifenomeno?, negano il bisogno di essere avvicinati e capiti, spingono lo scontro all’estremo e logorano la sopportazione degli insegnanti, nell’*élan vital* del loro tempo ridotto ad imitare la comunicazione soprattutto televisiva, ad esaltare *eidola* prodotti dalla contraffazione della spontaneità. Il bello del Caos annega nei suoi effetti, manovrati dagli adulti, nell’illecita operazione di vietare al Caos la generazione spontanea del suo *principium individuationis*, sostituito da modelli del mercato comunicativo e mass-mediale.

Prima di capire cosa fare, il nocchiero platonico lascia che il fortunale lo sormonti, aprendo lo sguardo all’*atopia* e all’*aloghia*, esito finale dell’essere sopravvissuto. Il dislocamento e l’illogicità, l’assurdità e la stranezza aspettano chi, come me, per riguardarli si volta indietro ma pensa nella speranza che il dialogo della bellezza possa maturare dal conflitto: la lotta è necessaria tra generazioni istituzionalmente contrastanti, banchi e cattedra, e da essa si produce bisogno di bellezza, a patto che non si privi il *Caos* dei propri effetti. I suoni falsi della parola campata in aria, con cui il dialogo non può essere confuso, saranno allora il solo inno ad una voluta bruttezza.

Bibliografia

Platone, *Lettere*, Rizzoli, Milano, 1988

Stanghellini G., Rossi Monti M, *Psicologia del patologico*, Raffaello Cortina, Milano 2009

Giobbe (*Il libro di*) in, *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009



27.

La valenza pedagogica del Counseling Filosofico

Carlo E. L. Molteni

Riassunto

L'articolo riporta l'esperienza di Counseling Filosofico con dodici gruppi di professionisti dell'aiuto, evidenziando l'effetto pedagogico di crescita personale dei consultanti e del Counselor. Si riportano gli indicatori di gradimento dei partecipanti ai percorsi di "Cura di sé" nella vita professionale.

La tesi di fondo del mio intervento è che le Pratiche Filosofiche (PF) in generale ed il Counseling Filosofico (CF) in particolare costituiscano una possibilità di crescita nella relazione dialogica che si instaura tra *Counselor* da un lato e *Counsellee* (sia esso un singolo, una coppia o un gruppo) dall'altro. Ora la crescita, l'evoluzione, la maturazione o almeno l'apprendimento risultano essere l'effetto di una *formazione* efficace. Formazione che può esser letta non solo sul versante pedagogico, ma anche filosofico.

Ci possiamo chiedere infatti: che significa *formare*? In quale modo *formare*? Come distinguere la vera dalla falsa *crescita*? Se alla base della formazione c'è il prendersi cura, in quale direzione "*prendersi cura di*"? Quali presupposti filosofici rendono possibile formare? Chi cresce nella relazione d'aiuto? Ed infine: quale efficacia formativa ha il CF?

Sappiamo che tra gli esistenziale che connotano il *Da-sein* Heidegger pone la Cura, sia nella forma del prendersi cura degli utilizzabili intramondani sia in quella dell'aver cura degli altri (1970, p.306). Ma questo è tipico di molte specie animali oltre all'uomo, che si prendono cura dei piccoli, del partner sessuale, o del territorio che presidiano. Qual è allora la forma specificamente umana della cura? In ultima analisi ritengo sia il trovare/costruire un senso (o meglio molti possibili sensi) nell'esistenza, ivi compresa la vita professionale; qui farò riferimento a quella dei professionisti dell'aiuto. Ora la storia della pedagogia insegna che si può formare in molti modi, che schematizzerò chiedendomi quale sia il più adatto alla relazione tipica delle PF e del CF.

Semplificando, esiste un primo *modello sociocentrico* (Molteni, 2012), che dà per scontato l'adattamento ai valori dominanti in una data cultura (penso alla funzione dei sorveglianti notturni nelle *Leggi* di Platone, o alla riduzione dell'educazione alla socia-



lizzazione in Durkheim, ecc.). Estremizzando questa visione, si corre il rischio di ridurre il Counselor ad un *life coach*, che non può mettere sotto domanda la *Weltanschauung* di cui è portatore il cliente. Esiste però anche un *modello magistrocentrico*, centrato sull'autorità del maestro: ne sono un esempio le consorterie pitagoriche (*ἀντὸς ἔφα!*), le varie scolastiche, platoniche, aristoteliche, cartesiane, marxiste ecc. Il rischio di fondo nascosto in questa prospettiva è quello di presupporre che il Counselor sia l'Esperto dispensatore di soluzioni, una sorta di guru che ha scoperto/attuato la perfezione di vita. Al contrario il *modello puerocentrico* mette al centro del processo formativo il discente/cliente (cfr. la rivoluzione educativa di Dewey e dell'attivismo pedagogico); radicalizzando questa prospettiva, si arriva all'autoaiuto dei consultanti che ridurrebbe il Counselor a una conduzione *laissez-faire*, con evanescenza finale del ruolo. Più adeguato alle PF e al CF ritengo invece il *modello formativo relazionale*, rappresentato ad esempio da P. Freire. Se il fine dell'educazione è la liberazione individuale e sociale, la dicotomia, tipica della *conceição bancaria*, tra insegnante che sa ed è attivo e allievo che non sa e riceve passivamente, come se fosse un vaso da riempire, è superata. Il nuovo paradigma è quello della *conceição problematizadora* che pone in relazione maestro ed allievo con la realtà, considerata non più come dato fisso, naturale, ma come processo storico mutevole.

Una relazione basata sul dialogo che riprende il metodo socratico: “Attraverso il dialogo si verifica il superamento da cui emerge un dato nuovo: non più educatore dell'educando; non più educando dell'educatore; ma educatore-educando con educando-educatore. Ambedue diventano così soggetti del processo con cui crescono insieme e in cui gli “argomenti di autorità” non hanno più valore” (Freire, 1972, p. 89). Applicare questa modalità formativa al CF significa valorizzare tre fattori: *Counselor*, *Counsellee*, *problema*, attraverso la relazione dialogica.

Ma quali presupposti filosofici rendono possibile una relazione formativa, che aiuti a crescere nel CF?

Soccorre una metafora di Rumi Mevlana (1207 – 1273) filosofo e mistico arabo: “La verità era uno specchio che cadendo dal cielo si ruppe. Ciascuno ne prese un pezzo e vedendo riflessa in esso la propria immagine, credette di possedere l'intera verità”. Commenta Panikkar, filosofo e teologo a cavallo tra Oriente e Occidente: “Quindi la verità non è possesso [...] la verità è relazionalità. Possiamo imparare l'uno dall'altro” (Panikkar, 2007).

Anche tra Counselor e consultante/i?

Prima di rispondere alla domanda vediamo in quale direzione può svolgersi il pro-



cesso dell'aver cura, che costituisce la radice filosofica del formare. È ancora lo stesso Heidegger a chiarirlo: “L'aver cura può in un certo modo sollevare gli altri dalla ‘cura’ sostituendosi loro nel prendersi cura, intromettendosi al loro posto [...] gli altri possono essere trasformati in dipendenti e in dominati. [...] Opposta a questa è quella possibilità di aver cura che, anziché porsi al posto degli altri, li presuppone nel loro poter essere esistitivo, non già per sottrarre loro la “Cura”, ma per inserirli autenticamente in essa. [...] La cura autentica aiuta gli altri a divenire consapevoli e liberi per la propria cura” (Heidegger, 1970 p.194).

In particolare nel CF ho trovato funzionale fare riferimento all'antropologia filosofica sottesa alla logoterapia esistenziale di V. Frankl (1992). Il quale concepiva la persona come tensione verso valori, significati, scopi, che danno un senso all'esistenza e permettono l'autodistanziamento dai problemi personali, in direzione dell'autotrascendenza. A questo punto il “frammento di specchio” che possiamo raccogliere è quello di Hadot, nell'interpretazione che ne dà Màdera (2012): l'elemento differenziante e qualificante di un'analisi orientata filosoficamente, rispetto a ogni altra analisi soltanto psicologica è l'accettare come criteri della dimensione della pratica filosofica – pratica che supera le contrapposizioni delle singole filosofie e che precede la articolazione in filosofia teoretica e pratica – le tre *trascendenze* indicate da lui: trascendenza della centratura egoica nella ricerca della *verità*, trascendenza nel rapporto con il *cosmo*, trascendenza nel rapporto con gli *altri* (Hadot, 2002). Perciò prendersi cura di sé non è fermarsi solo a se stessi.

Un orientamento che riprende l'originaria dimensione etica della filosofia, che diventa esercizio spirituale e pratica di vita. È quest'etica della cura che ritengo adatta a sostenere il CF: altrimenti esso rimane succube della cultura diffusa in occidente, che può ridurlo ad una dimensione narcisistica, in cui il benessere è semplice *wellness*.

In questa prospettiva il ruolo che assume il *Practitioner* filosofico diventa quello dell'*accompagnatore maieutico*, dove il primo termine riprende la funzione educativa del *παιδαγωγός* di memoria ellenistica, il secondo manifesta la vocazione non direttiva di ascendenza socratica (Molteni 2012).

In definitiva l'orientamento filosofico del formare trasforma il problema “Che cos'è il C.F.?” nella domanda “Chi è filosofo?”, che rimanda all'Eros platonico figlio di Penia e di Poros, il quale sta in mezzo tra il sapiente e l'ignorante, che non possiede la *σοφία* come gli dei ma la ricerca. Tradotto in pratica per il Counselor: si tratta di aiutare a far passare all'atto il potenziale esistenziale del consultante, poiché non esiste solo l'essere attuale della persona/coppia/gruppo in difficoltà, ma esiste anche un *poter-essere*, che costituisce il fondamento filosofico della resilienza (Id.).



Ma è possibile credere nel poter-essere del consultante (e del Counselor!)?

Questa volta il frammento di specchio ci è offerto da Bloch, con il suo “principio speranza”: “Si tratta di imparare a sperare [...] Sperare è superiore al temere: non è passivo come questo, né è chiuso in un nulla. L’affetto della speranza si allarga, amplia la dimensione umana anziché restringerla [...] Il lavoro di questo affetto esige uomini che attivamente si gettino dentro a quel divenire a cui essi stessi appartengono. [...] Il lavoro contro l’angoscia della vita e contro gli intrighi della paura [...] è ricerca nel mondo stesso di ciò che aiuta il mondo: tutto ciò si può trovare. [...] La vita di tutti gli uomini è attraversata da sogni fatti di giorno di cui una parte consiste unicamente di sciocchezze, di fughe snervanti preda dell’inganno, ma dall’altra parte stimola, non si lascia soddisfare dallo scadente dato di fatto, non rinuncia affatto. Questa parte ha nel nucleo lo sperare, e si può insegnare. Attesa, speranza, intenzione verso una possibilità non ancora divenuta: ciò non è solo un elemento fondamentale della coscienza umana, ma, corretto in senso concreto e compreso, rappresenta nell’insieme una determinazione fondamentale all’interno della realtà oggettiva” (Bloch 1959).

Ora nella relazione di aiuto una buona pratica professionale sperimenta questo: non causalità lineare da Counselor (filosofo in atto) a consultante (con-filosofo implicito), ma la reciprocità della crescita.

Infatti un Counselor senza la coscienza del non-sapere e la disponibilità ad apprendere finisce per esercitare una *disabling profession* (Illich, 2008) che mantiene in stato di minorità il consultante. Col rischio di diventare quell’esperto di troppo (Furedi, 2003) che anziché esercitare un ruolo formativo mantiene il senso di inadeguatezza funzionale al sistema tardo-capitalistico (Foucault, 1984).

Questo per quanto attiene alle prospettive teoriche. Che dire però della pratica professionale?

Vediamone qualche esempio. Nell’ambito di una valutazione qualitativa, alla domanda finale “Che cosa mi porto a casa del per-corso ‘Prendersi cura di sé?’”. Ecco le risposte dei partecipanti, il cui commento lascio al lettore. “Soddisfazione di essermi presa un tempo per me”; “più curiosità sulla filosofia al femminile”; “tecniche di rilassamento più capacità riflessive”; “intenzione di approfondire nuove prospettive”; “condivisione e arricchimento reciproco”; “conferma del piacere della responsabilità”; “la filosofia considera concretamente la vita”.

Se passiamo ad una valutazione di tipo quantitativo, posso fare riferimento a 12 percorsi di CF gruppali (in cui l’attività di Counseling è stata integrata con micropratiche filosofiche quali esercizi di consapevolezza corporea, pratiche narrative, letture personali



di brani filosofici inviati via mail, elaborazione di metafore sulla vita professionale). Di cui: 8 percorsi di 1° livello di *filosofia preventiva dello stress lavoro-correlato e del Burn-out nelle professioni d'aiuto* (4 con insegnanti della scuola primaria, 1 con Dirigenti Scolastici, 1 con educatrici di una Comunità Alloggio per minori, 1 con la Comunità Capi AGESCI, 1 con operatori sociosanitari di un Consorzio, per un totale di 130 partecipanti); 3 percorsi di 2° livello in cui alla prevenzione si è affiancata la promozione del ben-essere professionale (di cui 1 con gli insegnanti, 1 con le educatrici della Comunità Alloggio, 1 con gli operatori sociosanitari, per un totale di 32 partecipanti); 1 per-corso sulla *cura di sé* condotto con 10 partecipanti di varie professioni (non *caregiver*). (tot. = 172 persone, anni 2008 – 2014, provincia di Milano).

Ovviamente il campione non è rappresentativo, tuttavia è possibile affermare che il bilancio è positivo. In sintesi l'indicatore complessivo di gradimento percepito dà una media ponderata di 7,88 punti su un massimo di 10. (Poiché due gruppi di insegnanti erano stati costretti a mia insaputa ad aderire al per-corso di 1° livello dal Dirigente Scolastico, ho voluto scorporare gli indicatori, che risultano quindi essere: 1° liv. volontari = 8,19; 1° liv. obbligati = 6,98; 2° liv. = 8,83; non *caregiver* = 8,00; m. p. depurata dagli obbligati = 8,35).

Nel dettaglio ecco qualche risposta ad alcune domande.

“Gli stimoli inviati via mail tra un incontro e il successivo ti sono serviti per la riflessione personale?” (Media *molto* + *abbastanza*) = 75,02%. “Il per-corso effettuato ti ha fornito stimoli per migliorare le tue capacità di relazioni con gli altri?” M. = 71,79. “Grazie all'esperienza fatta ritieni di aver acquistato degli strumenti in più da usare per prenderti cura di te?” M. = 80,33.

“Pensi che il fatto di essere stati in gruppo sia risultato arricchente sul piano dei contenuti?” M. = 90,30. “Grazie al per-corso ritieni di aver acquistato un po' più di fiducia nelle tue capacità di gestire bene il tuo lavoro?” M. = 75,00. “Consideri gli spunti di riflessione emersi utili anche nella vita personale in generale, al di là del lavoro?” M. = 80,00.

In conclusione è possibile crescere in epoca di crisi, professionale ma anche sociale? Rispondo con le parole di Epicuro a Meneceo: “Non si è mai troppo giovani o troppo vecchi per filosofare: chi dice che l'età per filosofare non è ancora giunta o è già trascorsa, è come se dicesse che non è ancora giunta o è già trascorsa l'età per essere felici”. A ragione ritiene Madera (2012) che nella nostra epoca postmoderna le comunità di ricerca di senso sono un bene comune. Se persone non si nasce ma si diventa per mezzo della *παιδεία*, come insegna la filosofia dell'umanesimo, il valore formativo del CF può essere un contributo all'umanizzazione.



Bibliografia

- AA. VV., *Enciclopedia pedagogica* diretta da Laeng M., La Scuola, Brescia 1989-1994 (6 voll.)
- Berra L. E., “L’identità del Counseling Filosofico: rapporti con la consulenza filosofica e la professione di psicologo” in, *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*, n. 8, 2012
- Bloch E., *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005
- Freire P. *Pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1972
- Frankl V. E., *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l’uomo d’oggi*, ElleDiCi, Torino 1992
- Foucault M., *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985
- Furedi F., *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2005
- Guiducci F., “Avvicinarsi ai gruppi: un gioco di luci e di ombre” in, Spaltro E., *Conduttori. Manuale per l’uso dei piccoli gruppi*, Franco Angeli, Milano 2005
- Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005
- Heidegger M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970
- Illich ed Al., *Esperti di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*, Erickson, Trento, 2008
- Màdera R., *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2012
- Massa R., *Istituzioni di pedagogia e di scienze dell’educazione*, Laterza, Roma Bari 1991
- Molteni C. E. L. “La valenza educativa del Counselor Filosofico. Contributi ad una professione in divenire” in, *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*, n. 8, 2012
- Molteni C. E. L., *Filosofia preventiva. Il Philosophical Counseling per la prevenzione del Burn-out negli insegnanti*, Isfipp, Torino 2009
- Molteni C. E. L., “Esistenza e possibilità: tra disagio e cambiamento” in, Berra L., (a cura di), *Filosofia ed esistenza. Counseling filosofico, logoterapia ed analisi esistenziale*, Libreria Universitaria, Padova 2012
- Panikkar R., DVD *Oltre il logos, il pensiero del cuore*, Studio Oikos, Milano 2007
- Pollastri N., *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007



28.

Dialettica dialogante della Pratica filosofica nel rapporto tra counselor-tutor e counselor-tirocinante, nei progetti con i giovani studenti e con gli anziani presso gli Enti pubblici

Margherita Conteduca

Riassunto

L'importanza del rapporto con gli Enti pubblici, per una visibilità della figura professionale del counselor/consulente filosofico, e del coordinamento tra le Università, le Scuole e le Associazioni di Counseling e Pratica filosofica, le Amministrazioni pubbliche e la supervisione per gli operatori.

La funzione di “accompagnamento” del counselor-tutor per i tirocinanti, e il confronto tra progetti con studenti e anziani presso Enti pubblici.

Introduzione

In questo intervento si offre la testimonianza di due esperienze di *pratica filosofica* applicata a gruppi, nell'ambito di progetti svolti presso Enti pubblici italiani.

La prima esperienza riguarda la funzione di coordinatore, counselor/consulente, e tutor dei tirocinanti nel *Progetto di Consulenza filosofica. Le Pratiche filosofiche dall'Università alle scuole laziali*, organizzato dal Master in Consulenza filosofica del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università degli Studi Roma Tre, e finanziato dalla Regione Lazio. Il resoconto dell'intero progetto, svolto presso sette scuole della Regione Lazio nell'anno 2014, può essere visionato sul sito <http://www.consphiluniroma3.it/progetti/>. I titoli delle mie attività come consulente, ed in collaborazione con alcuni tirocinanti del Master di Roma Tre, sono stati: “*Io e gli altri: un dialogo, dalla caverna platonica alla possibilità dell'amicizia*” e *Il concetto di utopia: critica della realtà e percorsi del possibile*.

La seconda esperienza si riferisce ad un progetto di Pratiche filosofiche, che ho svolto nell'anno 2015, presso i Centri anziani del Comune di Tivoli (RM). Il titolo è stato *Prendi la vita...con filosofia. Memoria del passato, vita quotidiana, futuro: un*



dialogo filosofico. Anche in questa iniziativa sono stati coinvolti dei tirocinanti del Master di Roma Tre.

Si evidenziano, in particolare, i seguenti punti oggetto di riflessione:

1) L'importanza del rapporto con gli Enti pubblici, per il raggiungimento di una maggiore visibilità della figura professionale del counselor filosofico.

È fondamentale per il riconoscimento della figura del counselor-consulente, e per l'acquisizione di un'identità professionale, la partecipazione a iniziative presso gli Enti pubblici; questo permette di definire la peculiarità delle Pratiche filosofiche, rispetto ad attività similari. In particolare la scuola ha sperimentato, attraverso la pratica filosofica, approcci alternativi rispetto alla psicologia, considerata spesso come l'unico strumento per affrontare problematiche giovanili.

Anche l'iniziativa di collaborazione con i Centri Anziani ha permesso una maggiore visibilità della Pratica filosofica con l'Assessorato alle Politiche sociali e Welfare, e in un contesto nel quale si prevedono solo attività come il gioco delle carte, il ballo, i corsi di lingua e d'informatica, la ginnastica, le escursioni, ecc.

Si rileva, quindi, la necessità di individuare attraverso il web l'opportunità di bandi pubblici per l'ampliamento delle Pratiche filosofiche nei vari settori.

2) Il significato del coordinamento tra le Università, le Scuole e le Associazioni di Counseling e pratica filosofica, le Amministrazioni pubbliche, e la supervisione per gli operatori.

Sarebbe auspicabile un maggiore coordinamento tra i Master universitari, le Scuole di formazione e le Associazioni, con la definizione di obiettivi e caratteri comuni, pur mantenendo l'autonomia delle singole impostazioni. L'unità di intenti agevola il rapporto con gli Enti, che riescono, quindi, a riconoscere l'identità della pratica filosofica nella congerie di proposte culturali e formative. Lo sfilacciamento degli approcci non aiuta la costruzione dell'identità professionale, alla quale tutti auspichiamo. Risulta delicato anche l'aspetto relativo alle relazioni umane che si costruiscono, attraverso le operazioni burocratiche da svolgere per la realizzazione dei progetti. La pratica filosofica inizia già nel rapporto con l'Ente, rappresentato, ad esempio, dall'impiegato, dall'assessore, o da tutto il personale scolastico. Tutte queste relazioni vanno curate a livello umano in ogni dettaglio.

Il collegamento tra Master, Associazioni e Scuole di appartenenza, per i singoli operatori, in un'ottica di formazione permanente, si aggancia con il ruolo imprescindibile



della supervisione da parte dei formatori, per evitare che ci siano forme di allontanamento evidenti dalle impostazioni deontologiche generali, ma anche per affrontare le eventuali problematiche nello svolgimento della professione. Inoltre è auspicabile una maggiore unità perché i bandi prevedono spesso collegamenti in rete, e occorre quindi predisporre a monte degli accordi, anche in funzione degli accreditamenti presso i vari Ministeri.

3) Il riconoscimento della funzione del counselor-tutor per i tirocinanti, come figura di “accompagnamento”, che collega la formazione acquisita, nei Master e nelle Scuole, con l’entrata nel mondo in qualità di professionisti.

Avendo svolto esperienza di tutor, sottolineo la fondamentale importanza della formazione attraverso il tirocinio, oltre la preparazione teorica e lo svolgimento delle pratiche in simulata.

L’esperienza sul campo, in alcuni casi, fa cadere schemi precostituiti, spesso non adattabili alle situazioni concrete, quindi risulta centrale il ruolo dell’*accompagnamento* nella costruzione di progetti calibrati ai contesti, ed il rapporto diretto con l’Ente. Da parte del tirocinante, i passaggi burocratici, le relazioni con tutte le persone con le quali si entra in relazione, la progettazione, l’osservazione, e la conduzione, sono aspetti imprescindibili. E ancora, le riflessioni in itinere, gli eventuali aggiustamenti in corso d’opera, la presa in carico di problematiche che possono sopraggiungere con l’utenza, nonché le riflessioni finali.

Perché dunque *dialettica dialogante*, come indica il titolo della relazione? Nel rapporto tutor – tirocinante ognuno dovrebbe vivere l’esperienza facendo tesoro della propria formazione in un rapporto di collaborazione, di condivisione, di umiltà, di rispetto e di riconoscimento dei ruoli. C’è diversità tra il rapporto tutor-tirocinante nella pratica filosofica e in altre professioni, per le quali il tirocinante è in una posizione di maggiore subalternità rispetto al professionista. Nel nostro caso abbiamo la costruzione di un dialogo che permette la creazione di un qualcosa che è altro, e forse superiore nell’efficacia, se posto in relazione a ciò che si potrebbe fare singolarmente. Da parte del tutor, è fondamentale cogliere gli spunti, gli stimoli, i diversi punti vista, gli arricchimenti, che provengono dal tirocinante, e da parte di quest’ultimo il riconoscimento della formazione, delle competenze e dell’esperienza della figura del tutor, e soprattutto la sua funzione di guida, nell’ambito di un percorso in costruzione.

In questo rapporto possono verificarsi delle criticità, come forme di eccessiva autonomia del tirocinante, e di non riconoscimento della funzione del tutor, oppure atteggiamenti di partecipazione distaccata e di non coinvolgimento, che possono infi-



ciare il raggiungimento degli obiettivi preposti, ed il risultato finale del progetto, e su questo occorre operare per l'eventuale risoluzione, soprattutto attraverso un'adeguata supervisione.

4) Confronto tra le specificità della Pratica filosofica con i giovani studenti e con gli anziani.

Nell'ambito di tutto il Progetto della Regione Lazio, con gli studenti è stato sperimentato l'utilizzo dei contenuti e degli strumenti delle Pratiche Filosofiche per chiarire il proprio pensiero, per mettere in luce la propria visione del mondo, per la conoscenza di se stessi e degli altri. Dai vari riscontri è risultato un miglioramento delle relazioni tra gli alunni, e una maggiore disponibilità nell'accoglienza dell'altro, attraverso il riconoscimento della ricchezza del dialogo. È stato favorito un maggiore clima di serenità e tranquillità, libero da forme di competizione, di ansia e di timori legati alla prestazione, nel rapporto paritario con il facilitatore che ha aiutato a liberare il confronto dialogico da pre-giudizi e pre-concetti. L'attività ha favorito il recupero di valori etici come il rispetto dei diversi punti di vista, nello svolgimento di un pensiero condiviso, in un'esperienza di partecipazione democratica.

Dai docenti è stata apprezzata la ricaduta positiva nella prassi didattica, con occasioni per affrontare nodi critici quali bullismo, razzismo, violenza di genere, omofobia, rifiuto della diversità e forme di dipendenza, con approcci alternativi rispetto a metodi spesso direttivi ed impositivi. Si è avuta una buona partecipazione anche per i più timidi ed introversi, e una moderazione degli atteggiamenti tipici delle figure leader, con il raggiungimento di un maggiore equilibrio. Molto interessante può essere il rilevamento di potenzialità nascoste degli studenti, che ha ampliato il giudizio scolastico di profitto.

Anche il progetto svolto con gli anziani ha avuto un feedback positivo. Tra le riflessioni finali ricorre l'interesse per una disciplina culturale non conosciuta, e scoperta per la valenza formativa; la riflessione su aspetti fondamentali della vita umana; l'approfondimento su questioni esistenziali di interesse comune; la valorizzazione dei propri vissuti; la gratificazione personale per aver affrontato argomenti culturali, notoriamente complessi, con semplicità; l'aggregazione e il miglioramento delle relazioni; il confronto tra i diversi punti di vista e una maggiore conoscenza di se stessi. Aspetto interessante, sul quale riflettere, è la delusione da parte di alcuni per non aver trovato risposte certe e verità assolute su determinati aspetti della vita. Permane l'esigenza di trovare nel filosofo una fonte di verità, che invece è stata smentita proprio dal nostro approccio.

Ad alcuni incontri sono stati invitati degli studenti di scuola superiore, che aveva-



no già partecipato a percorsi di Pratiche Filosofiche, ed è stata svolta un'interessante esperienza di gruppo misto, nel quale si è sviluppata una dialettica intergenerazionale su questioni di rilevanza comune. Si è rivelata un'ottima occasione di socializzazione comunitaria, che ha toccato anche aspetti esistenziali di grande profondità, e che ha dimostrato come, attraverso il dialogo filosofico, possano cadere barriere pregiudiziali, favorendo una costruttiva riflessione e l'elaborazione di un pensiero che supera le differenze e che apre alla crescita ed alla trasformazione.



29.

Il counseling filosofico di comunità, una ricerca intervento nel comune di Pozzuoli

Daria La Ragione, Francesco Maddalena, Francesco Prudente

Riassunto

Il nostro lavoro si caratterizza principalmente come un Counseling Filosofico di comunità, ossia come la pratica del Counseling Filosofico che si svolge nello spazio di incontro tra la sfera personale e quella sociale. Un'area in cui spesso si forma il disagio individuale e nella quale si può intervenire in un'ottica di prevenzione e di sviluppo del benessere.

Un'associazione di volontariato: Orizzonti

L'associazione nasce a gennaio 2013, da un gruppo di persone che si sono incontrate durante il proprio percorso di formazione in counseling, e che hanno scelto di unirsi con lo scopo di impiegare quanto avevano imparato per aiutare chi si trova in situazioni di disagio esistenziale o a rischio di esclusione sociale.

In questi due anni di lavoro insieme, è stato possibile chiarire sempre di più gli obiettivi comuni, che rispetto ai primi tempi hanno subito un'evoluzione.

Gli obiettivi di partenza sono stati:

- Promuovere la salute e il benessere delle persone, proponendo spazi nuovi di riflessione in cui ricreare la capacità di porsi domande e di trovare risposte creative ai problemi di tutti i giorni.

- Progettare e gestire interventi in organizzazioni complesse, come scuole ed aziende, anche in rete con altre associazioni.

- Favorire la conoscenza del counseling e la sua applicazione negli ambiti di competenza.

Rispetto a questi obiettivi, la nostra azione è stata sempre più di concretizzazione di questi proponimenti, in attività e progetti che ci hanno posti davanti alla necessità di comprendere con quali modalità e in quali ambiti essi potevano essere realizzati.

Inoltre, fin dalla nascita, la nostra identità di Counselor Filosofici è stata la caratteristica peculiare per farci conoscere e proporci. Infatti, siamo la prima associazione in Italia di *Counselor* patrocinata dal Centro di Servizio per il Volontariato (CSV) di Napoli.



Un altro elemento centrale della nostra identità è proprio il volontariato: le ragioni che ci hanno spinto a organizzarci e a costituire un'associazione con questa vocazione sono numerose. La motivazione più forte nasce dal bisogno di dare risposte concrete e rapide a esigenze di ascolto e cambiamento che non trovano adeguato soddisfacimento da parte dei servizi pubblici.

Sensibili ai problemi economici attuali, ci siamo chiesti in qualità di uomini e di donne, cosa potessimo offrire agli altri, ed è stato questo che ci ha invogliati ad associarci.

Ci è sembrato che questo fosse lo strumento più idoneo per muoverci all'interno delle comunità, là dove il nostro intervento acquista senso per come lo intendiamo.

Il Counseling Filosofico di comunità

In quanto Counselor Filosofici, non potevamo esimerci da una riflessione sul concetto stesso di comunità e sulle implicazioni che da questa potevano scaturire.

Ci siamo mossi a partire dall'elaborazione che Roberto Esposito ha dato in *Communitas*: il filosofo napoletano pone l'accento sul *munus*, il dono, che i membri della *communitas* condividono; questo *munus* non è un regalo, qualcosa che si elargisca all'altro volontariamente, ma una sorta di dovere, un obbligo a mettere in comune parti di sé (una per tutte parte della propria libertà) per poter vivere insieme. Esposito afferma che “il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o una appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare. E dunque ciò che determinerà, che sta per divenire, che virtualmente *già* è, una mancanza”. (1998, p. XIII).

Questo dono scomodo, inquietante e impegnativo può generare la reazione opposta nell'individuo, spingendolo verso la *immunitas* intesa come immunizzazione, allontanamento dalla comunità. Hobbes fu il primo a teorizzare questo allontanamento, il filosofo inglese vedeva nella comunità un dono di morte, un fondo oscuro capace di minacciare la sopravvivenza degli uomini. Nella prospettiva hobbesiana, la *communitas* andava combattuta attraverso l'immunizzazione, ovvero contrapponendo al *munus* (dono) un contratto che neutralizzasse ogni legame comunitario. Tale contratto aboliva qualsiasi relazione sociale estranea allo scambio verticale protezione-obbedienza (Stato/Leviatano-suddito). Da qui si comprende come il *cum* venga completamente depotenziato e con esso l'uomo. Tuttavia l'istinto di sopravvivenza, come sostiene Esposito riprendendo Bataille, non imbriglia l'essere dell'uomo, ma è il “non-essere individuo della relazione”, la sua “eccedenza energetica”, che lo caratterizza e lo spinge a rischiare l'incontro con l'altro: “questo incontro, questa chance, questo contagio, più intenso di qualsiasi cordone immunitario, è la comunità” (1998, p. XXXII).



Communitas è dunque l'insieme delle persone unite non da una proprietà ma da un limite, da una mancanza, da un dovere inteso come un "ti devo" qualcosa e mai come un "mi devi" qualcosa, che espropria l'individuo della sua soggettività. In questo modo l'accezione classica ovvero il considerare la comunità come una proprietà dei soggetti subisce un rovesciamento: il comune non è rappresentato più dal proprio, ma dall'improprio o potremmo dire dall'altro. La comunità – sostiene il filosofo napoletano – non è un modo di essere del soggetto individuale. Non è la sua proliferazione e moltiplicazione. Ma la sua esposizione a ciò che ne interrompe la chiusura e lo rovescia all'esterno – una vertigine, una sincope, uno spasmo nella continuità del soggetto.

Questa dialettica tra collettività e individualità, tra *communitas* e *immunitas*, apre uno spazio, segna un solco per il counselor che voglia provare a trasformarla in dialogo e in relazione.

Per inserirsi in questo spazio, è necessario sforzarsi di comprendere come accade che un individuo senta l'esigenza di "immunizzarsi": questo accade quando percepisce le richieste come un'eccedenza rispetto alle sue capacità.

L'esigenza di immunizzazione può nascere indipendentemente dal fatto che lo siano realmente o che vengano percepite tali in virtù di un'elaborazione personale.

L'orizzonte interpretativo di Roberto Esposito ci è parso quello più adeguato a descrivere ciò che abbiamo vissuto nella nostra pratica quotidiana: situazioni in cui non possiamo non riscontrare lo scollamento tra le esigenze di relazione, ascolto, attenzione degli individui e la realtà che essi vivono, sempre più attenta alla produttività e all'efficienza; tra una sistema di comunicazione esigente e omologante (e in quanto tale spesso oppressivo) e la difficoltà per le identità di scoprirsi e svilupparsi armoniosamente; tra un pensiero unico imperante e lo sforzo e l'impegno di esercitare un pensiero critico.

Come filosofi, non potremmo imporci questo come unico paradigma possibile: lo assumiamo come quello più efficace nel qui e ora, aperti alla possibilità di accoglierne altri qualora si dimostrassero più validi.

Come Counselor Filosofici, lo utilizziamo come strumento interpretativo e come guida per calibrare i nostri interventi.

All'interno dello spazio aperto dalla dialettica tra gli individui e le comunità, moderne *agorà*, il *Counselor* può agire da catalizzatore di pensiero e da mediatore delle varie istanze per facilitare processi decisionali ma anche per dar voce a narrative minoritarie e per promuovere la produzione di nuovi copioni e ruoli per individui e gruppi sociali.

In ogni comunità esiste un patrimonio di affetti, esperienze, saperi e competenze da portare alla luce in quanto cruciali per affrontare i problemi che la attraversano e



per generare risorse affettive, cognitive, biografiche che possono essere da supporto per gli individui che la abitano nella costruzioni di nuove visioni del mondo. In molte aree territoriali di cosiddetto disagio sociale, molti problemi individuali possono essere ricondotti alla dimensione della qualità della convivenza, intendendo per convivenza le relazioni che le persone sono obbligate a intrattenere per il fatto di vivere sullo stesso territorio. La qualità della convivenza influisce significativamente sulla qualità della vita delle persone ed è una delle principali fonti di disagio. Nei contesti problematici, segnati da disoccupazione, povertà, conflitti sociali, criminalità, vandalismo, ecc., è difficile immaginare un effettivo benessere individuale senza un miglioramento di tutto il contesto.

Alla luce di queste riflessioni, non stupirà che il nostro lavoro si caratterizzi principalmente come un counseling filosofico di comunità: ovvero come la pratica del counseling filosofico che si svolge nello spazio di incontro tra la sfera personale e quella sociale. Un'area in cui spesso si forma il disagio individuale e nella quale si può intervenire in un ottica di prevenzione e di sviluppo del benessere. Le metodologie privilegiate del lavoro di comunità sono quelle della ricerca intervento e della progettazione partecipata che si ispirano al modello teorico della ricerca azione di Kurt Lewin (1948, pp. 82-86) che dà valore alla partecipazione e alla condivisione intese come componenti necessarie per conoscere e trasformare contemporaneamente la realtà esistente.

Le procedure della ricerca-azione furono teorizzate da Lewin secondo il noto paradigma: Pianificare – Agire – Osservare per poi Ripianificare – Agire – Osservare, quindi Riflettere di nuovo.

La prima fase ha inizio quando si individua un problema in un contesto. Spesso nel contesto si è chiamati o ci si è proposti senza una reale conoscenza dello stesso. Una volta “entrati” è necessario raccogliere dati ed effettuare una ricerca sulla situazione esistente. Il momento di raccolta delle informazioni vede come attori della ricerca non solo i counselor ma anche coloro che appartengono al contesto e che, attraverso il loro contributo attivo, consentono di compiere una analisi più veritiera.

Gli strumenti da utilizzare per l'indagine conoscitiva possono essere diversi. Noi utilizziamo il laboratorio delle parole, il dialogo socratico e la comunità di ricerca.

Le informazioni raccolte ci permettono di individuare le problematiche più nascoste e più urgenti per affrontare le quali possiamo progettare in maniera partecipata, coinvolgendo i soggetti più rilevanti del contesto dell'intervento (ad esempio docenti e leader), un intervento successivo.

La pianificazione è seguita dalla esecuzione che consiste nell'attuare gli inter-



venti progettati nella fase precedente, sempre coinvolgendo più membri possibili del contesto.

L'esecuzione conclude il primo ciclo e apre quello successivo nel quale verranno integrati tutti i nuovi elementi emersi dallo stadio precedente.

La nostra azione si caratterizza per alcuni aspetti:

– fare rete: collaboriamo con altre associazioni, organizzazioni, istituzioni ed enti calati nel territorio in cui agiamo.

– promuovere *l'empowerment*: attivare le energie e le risorse dei cittadini, affinché si sentano attivamente coinvolti nella comunità.

– progettare interventi a lungo termine, strutturati in relazione alle esigenze emerse e raccolte attraverso l'ascolto delle parti in gioco.

Orizzonte Flegreo

L'idea di Orizzonte Flegreo nasce come primo modulo di un più ampio progetto sperimentale denominato *Lo Sportello Itinerante* che intende rappresentare una struttura stabile e allo stesso tempo dinamica, di osservazione, ascolto, prevenzione e presa in carico del disagio esistenziale dei vari quartieri di Napoli e Provincia, con l'obiettivo di promuovere il benessere individuale e sociale e di ridurre i fattori di rischio socio-culturali nelle comunità oggetto dell'intervento.

Il progetto si svolge nel Comune di Pozzuoli (NA), a partire dalla comunità che si muove intorno a una delle più importanti istituzioni scolastiche presenti sul territorio, l'Istituto Statale d'Istruzione Superiore "Guido Tassinari". L'intervento di Orizzonti si pone l'intento di sviluppare una istantanea sulla vita dei cittadini della comunità – di tutte le fasce di età – e del loro rapporto con la società, la scuola, la famiglia, la chiesa, gli amici, al fine di promuovere il benessere individuale e sociale.

Il carattere peculiare della proposta risiede nell'intento di favorire l'incontro di tutte le voci della cittadinanza e istituzionali, nell'ottica di sviluppare un "patto sociale" attraverso nuove e funzionali connessioni all'interno della comunità stessa.

Al momento si è conclusa la prima fase, che si è concretizzata nell'apertura di uno sportello di ascolto presso l'Istituto Scolastico ospitante, individuato nell'I.S.I.S. Guido Tassinari di Pozzuoli, rivolto agli studenti e alle loro famiglie. Al fine di individuare le aree di disagio e per coinvolgere nello Sportello gli studenti, sono state svolte attività di laboratori, in classi individuate con la collaborazione dei docenti – nostri referenti scolastici dell'iniziativa.

I laboratori hanno avuto lo scopo di stimolare la nascita di un pensiero riflessivo,



base propedeutica all'individuazione delle principali problematiche che caratterizzano il mondo giovanile nel contesto specifico. Abbiamo svolto 11 laboratori a favore di 132 studenti tra i 15 e i 17 anni (prime, seconde e terze classi), aventi a oggetto, in un'ottica di ricerca-azione, "la pratica del pensiero riflessivo": nel corso di questi incontri abbiamo elaborato insieme agli studenti della definizioni condivise di alcuni termini come il pensiero, la riflessione, il punto di vista soggettivo.

I laboratori sono stati condotti con l'utilizzo di tecniche ludiche su temi concordati con i docenti e nell'ottica di predisporre successivi interventi individuali e di gruppo. Per esempio abbiamo diffuso tra gli studenti un disegno di Saint-Exupéry, tratto dal *Piccolo Principe*, che rappresenta un elefante ingoiato da un serpente e abbiamo chiesto loro di descrivere ciò vedevano; a partire da questo spunto abbiamo poi elaborato una definizione comune.

In un secondo momento abbiamo avuto 6 incontri per due gruppi interclasse (prime e terze) a favore di 30 studenti, aventi a oggetto la gestione delle relazioni e le difficoltà di comunicazione. Gli studenti sono stati selezionati in base agli incontri precedenti, ma potevano anche aderire spontaneamente, scegliendo i soggetti che si erano dimostrati più problematici (meno partecipi, più isolati, o segnalati dai docenti) così quelli più carismatici, potenzialmente *leader* nel gruppo classe. Con questi gruppi abbiamo lavorato inizialmente dando degli spunti filosofici e chiedendo loro di visualizzare le scene offerte su dei fogli; negli incontri successivi abbiamo proposto l'autobiografia musicale: a partire da canzoni proposte dagli studenti, li abbiamo invitati a scrivere i pensieri e le emozioni evocate. Quindi abbiamo chiesto loro di mettere in scena delle situazioni di disagio, durante le quali ciascuno poteva suggerire reazioni alternative a prendere parte alla rappresentazione.

Infine, abbiamo attivato uno sportello di ascolto, nell'ambito del quale si sono svolti 34 colloqui a favore di 25 studenti per consulenze individuali; in linea generale, i colloqui hanno avuto a oggetto disturbi d'ansia e ansia di prestazione, problematiche relazionali familiari, difficoltà nella relazione con gli insegnanti, rapporti problematici con fidanzati/e, problemi di autostima e dell'identità del sé, dinamiche relazionali disfunzionali all'interno del gruppo classe, ecc.

Lo sportello di ascolto ha offerto agli allievi dell'Istituto uno spazio di riflessione volto a valorizzare le potenzialità individuali, nell'ottica di sostenere il processo di crescita degli adolescenti, accompagnarne la risoluzione di disagi e prevenirne un nuovo insorgere.

Quest'ultima attività si è svolta in collaborazione con le Dott.sse Monica Civale, Anna Maria Silvestri e Simona Esposito, psicologhe, con le quali ci siamo riuniti periodicamente.



Il progetto Orizzonte Flegreo proseguirà sia con l'ampliamento dell'attività di sportello, sia con altri interventi: in particolare ci piacerebbe replicare nel carcere femminile le esperienze più che positive che abbiamo fatto in due istituti penitenziari: Poggioreale, con il progetto *Di padre in figlio* e Sant'Angelo dei Lombardi, con il progetto *Punti di fuga*.

Questi due anni di esperienza ci hanno convinto della necessità di un intervento di counseling filosofico di comunità, necessità non più derogabile di sbloccare un dialogo interpersonale e anche intrapersonale, che porti a una maggiore consapevolezza del ruolo che gli individui possono (felicitemente) svolgere nella *communitas*, ma anche di quello che le comunità devono offrire agli individui.

Bibliografia

Dordoni P., *Il dialogo socratico*, Apogeo, Milano 2009

Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998

Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2014

Ferraro G., *L'innocenza della verità*, Filema, Napoli 2008

Hobbes T., *Leviatano*, Fabbri, Milano 1996

Lewin K., *I conflitti sociali. Saggi di dinamica di gruppo*, Franco Angeli, Milano 1972



30.

Le Pratiche Filosofiche di gruppo: alcune esperienze

Paola Sisto

Riassunto

Incontrare l'altro e relazionarsi, in uno spazio che apre al dialogo, contribuisce alla riflessione personale, alla chiarificazione di dettagli della filosofia personale, all'apertura ad altre visioni del mondo.

1. Introduzione

In corso di formazione fui suggestionata dalla dichiarazione di un docente: "Una pratica non si può spiegare! Si esperisce!". Nell'introdurre le mie prime pratiche di gruppo sentii tale dichiarazione riemergere avviluppata ad un senso di stonatura; riflettendoci, constatai che una cosa è il presentare la pratica attraverso la metodologia e gli obiettivi, un'altra è esplicitarla, rispondendo alla domanda "Cos'è?". Poiché esperirla mi risultava la vera risposta, compresi il motivo della reviviscenza e della stonatura.

Fui, poi, sorpresa dal fatto che tali esiti sposavano il mio principio de-ontologico, per cui la libertà di sperimentazione, percezione, lettura degli accadimenti altrui va preservata; vi colsi il segno rivelatore della regola da porre a fondamento del filoso-fare in gruppo, cioè la deduttiva.

Da allora rinvio la comprensione definitoria della pratica al momento finale, quando invito i partecipanti a riflettere su ciò che hanno sperimentato, provato, scoperto.

Le pratiche filosofiche effettuate mi hanno permesso di verificare che il rispecchiamento, tra *Counselor* ed ospiti, facilitatore e partecipanti, partecipanti e partecipanti, è uno strumento essenziale per il riconoscimento/scoperta di sé o di aspetti di sé; e implica sempre un processo trasformativo, pur se non di immediata percezione.

A dimostrazione di ciò ripropongo due delle pratiche di gruppo esperite.

2. Un contributo al miglioramento del clima lavorativo e allo stemperamento dello stress da lavoro correlato. Gli incontri dialogico-filosofici e le interazioni fondanti, febbraio-luglio 2013

La pratica intende contribuire a rivitalizzare il clima relazionale-comunicativo di un



dato luogo di lavoro (ai sensi del decreto legislativo n. 81/2008) e a restituire significato, piacere, dignità al dialogo. Ha la forma degli incontri dialogico-filosofici, con soggetti dai ruoli interscambiabili: relatore/organizzatore, facilitatore, partecipanti. Gli incontri si articolano in tre fasi: accoglienza e presentazione di un tema; discussione, incoraggiata dalla figura del facilitatore, restituzione di quanto emerso.

Ciascun relatore apre l'incontro con il proprio contributo; nella veste di facilitatore riformulo gli aspetti più salienti, stimolando il dialogo. Quando la discussione affievolisce, sollevo domande. Lascio spazio alla discussione libera, scorgendovi un'opportunità di arricchimento generale, per il fatto che, in linea generale, può far emergere aspetti del pensiero individuale altrimenti non conoscibili; mi riferisco agli aspetti, valoriali, emozionali, ideal-simbolici, trasversali o apparentemente insignificanti, rispetto a quelli di più immediata fruizione, e perciò, di norma, trascurati; ma analogamente concorrenti alla produzione di una data convinzione su un dato argomento.

I partecipanti si dispongono al confronto e rispettano, in massima parte, i tempi della narrazione e dell'ascolto altrui.

2.1. Risultati e valutazioni del facilitatore

Gli incontri dialogico-filosofici consentono, ai relatori, di recuperare abilità personali quasi abiurate nel contesto di lavoro; ai partecipanti, di scoprire o riscoprire la predisposizione all'ascolto dell'altro e la condivisione.

Il dispiegamento di una tale ricchezza produce, come confermano i dati del questionario somministrato, un senso di riconoscimento e di valorizzazione individuale, mentre la cura-attenzione della narrazione solletica l'instaurarsi, con e tra i presenti, di un rinvio circolare di interessi, curiosità, piaceri, essenziale per l'incremento o la nascita, in ambito lavorativo, di relazioni interpersonali più solide, e la tendenziale apertura a nuovi orizzonti di vedute.

In qualità di facilitatore rilevo che la pratica filosofica non si è sottratta alla regola generale, secondo cui *persino il più corretto dei propositi necessita di tempo per essere accolto*. Tuttavia, ritengo che abbia contribuito ad avviare quel rinvio circolare di interessi e piaceri, richiamato sopra, del quale danno conferma la sincerità dei ringraziamenti, la manifestazione del senso di soddisfazione, le dichiarazioni sulla protrazione della riflessione nei giorni successivi all'incontro, come sull'apertura a possibilità inimmaginate.



3. La pratica filosofica dall'Università all'istituto Bertrand Russell di Roma. L'incontro e il riconoscimento di sé e dell'altro, marzo e maggio 2014

La pratica intende implementare o sviluppare nei ragazzi il riconoscimento di sé, o di alcuni aspetti del perimetro personale, contestualmente a quello dell'altro, o riconoscimento reciproco, attraverso il dialogo ed il confronto; elementi chiave, questi, per: una predisposizione all'apertura ad altri orizzonti di riflessione e di comunicazione (intersoggettiva), oltre quelli già conosciuti, (ovvero) la messa in discussione di quelli dati per acquisiti.

I suoi obiettivi sono: il potenziamento della capacità di narrare; il miglioramento o l'ampliamento della facoltà di ascolto; l'incremento della capacità di dialogo e confronto senza pregiudizio; la riappropriazione, consapevole, di quanto emerso nel corso del dialogo.

Le modalità operative prescelte si sostanziano: nel gioco della cartolina narrante di sé, nella lettura teatralizzata di brani del *Teeteto* platonico e del romanzo pirandelliano *Uno nessuno e centomila*, nella lettura dialogata del testo di Richard Bach, *Nessun luogo è lontano*, nella rappresentazione grafica degli aspetti emersi dalla lettura dialogata, nella discussione al film di Paolo Sorrentino, *Le conseguenze dell'amore*.

Articolo la pratica filosofica in quattro incontri; nel primo invito i ragazzi a scegliere da una a tre cartoline, con l'intento di favorire l'ascolto e l'auto-ascolto.

Tanto la scelta quanto la descrizione delle cartoline avviene in maniera spontanea; dietro mia sollecitazione, invece, si disvelano particolari e tonalità emotive inaspettate.

Il secondo incontro si apre con una riflessione sul motivo della partecipazione alla pratica di gruppo, scoperto, per alcuni ragazzi, nel dovere (morale) verso la docente referente, per altri, in una scelta personale.

Per la lettura teatralizzata presento, brevemente, i brani, chiedendo ai giovani di scegliere il proprio e di formare due gruppi, a ognuno dei quali attribuisco anche il compito di osservare attentamente. L'esercizio mira, soprattutto, a dare spazio all'espressività più autentica, ma vuole anche porre i ragazzi nella condizione di operare, insieme, scelte oculate per la fluidità della rappresentazione.

Tanto gli attori del gruppo *Teeteto* quanto quelli del gruppo di *Gengé* sperimentano l'ingabbiamento delle regole datesi; con sguardi d'intesa, se ne liberano, prendendo a seguirsi vicendevolmente. In fase di discussione lo dichiarano, ammettendo anche di aver vissuto un nuovo modo di stare insieme, aver sentito il piacere della lettura sostituirsi all'imbarazzo iniziale, essersi sentiti liberi *dal* giudizio e *di* esprimersi.

Nel terzo incontro presento la lettura dialogata del testo di *Bach*; le parole che



i ragazzi scelgono, amicizia, silenzio, ascolto, dispiegano valori e tonalità emotive fortemente connotanti. La parola amicizia, ad esempio, li divide in due gruppi: quello femminile, per il quale l'amicizia coincide con il sostegno reciproco, la condivisione, lo stare bene insieme – da qui un'idea di amicizia in costruzione e coltivazione continua; quello maschile, per il quale l'amicizia è l'indissolubile legame affettivo costruito – la lontananza è vicinanza.

Per alcuni studenti la parola ascolto risulta connessa al valore dell'utilità/interesse personale; ovvero, si ascolta l'altro dopo aver valutato se il suo dire è utile/interessante per il percorso di crescita/la curiosità personale. Le ragazze, al contrario, sostengono che l'altro va ascoltato sempre e indipendentemente dal contenuto del suo dire, rivelando la preminenza dei valori dell'accoglienza e della disponibilità all'ascolto/aiuto, che, come visto, sono alla base dell'idea di amicizia.

Nel quarto incontro invito gli studenti a rappresentare, con un disegno fatto insieme, quanto esposto nella pratica precedente; sorprendentemente, verifico che i loro disegni contengono figure traducenti il movimento, nel quale scorgo una risposta alle difficoltà dell'esistenza, esplicativa di parti della filosofia personale. Esempio, riproducendo con il numero 1 la risposta, con il numero 2 e in corsivo gli aspetti emersi: 1. “Non mi prendo molto sul serio nella mia ampolla/dimensione interna, nella quale mi rifugio! E quando arriva la luminosità/amici, mi lascio penetrare, aprendomi”. 2. *L'interno è il mio spazio personale, ma con una fessura sul mondo*; 1. “Mi muovo sempre tra due dimensioni, quella reale, dove tutti vivono, [...] crucciandosi, e quella più mia, ove rido e mi ritempero”. 2. *La vita va presa con filosofia*.

La discussione sul film si incentra, in particolare, sul tema del bleffare, rischiando tutto; qualcuno mostra di condividere il bleffare come mascheramento continuo, qualcun altro il bleffare esteso al rischio di ogni cosa, compresa l'identità personale.

Pur senza un confronto della pratica, i ragazzi la definiscono una “bella esperienza”, riconoscendo che: “È importante paragonarsi e sentire le idee degli altri compagni! In questi incontri si riesce a capire come sono fatte le persone”.

4. Tentativo di accostamento

Sebbene ogni pratica filosofica sia a sé, ribadisco di aver strutturato quelle presentate come un contributo allo stemperamento di problematiche di natura comunicazionale-relazionale.

Nell'esperire sia l'una che l'altra ho fatto leva sulla riformulazione e sulle doman-



de, per poi tastare, rispetto ai lavoratori, la preziosità della restituzione del sapere emerso, ai fini dell'avvio del processo di riappropriazione e di (eventuale) successiva apertura ad altri orizzonti di vedute. Rispetto ai ragazzi, invece, mi è parsa essenziale la simulazione e la domanda chiarificatrice, attraverso cui accompagnarli alla scoperta dell'interpretazione e del giudizio del portato altrui quale automatismo oscurante la significanza dell'ascolto attivo.

Sugli esiti delle due esperienze ha, di certo, influito l'appartenenza dei partecipanti a fasce d'età differenti; tuttavia, devo riconoscere che la predisposizione alla riflessione li ha contraddistinti entrambi. E che tanto gli adulti quanto i giovani hanno ammesso di essere stati nella relazione in una maniera più autentica.