Phronesis
φρόνησις

Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche

Anno I seconda serie, numero 1, marzo 2019

GIACOMETTI/ZANELLA DALLA TEORIA ALLA PROFESSIONE

CAVADI C'È ANCORA DIFFERENZA TRA BENE E MALE?

DE L'EPICHEIA PILUTTI

FILOSOFIA IN AZIONE PHRONESIS

INTERVISTA A UMBERTO CURI CARNICELLA

MICCIONE/POLLASTRI E L'UMILTÀ DEL MALE

RECENSIONI MICCIONE ZAMPIERI CURI

CASTIGLIONI SMITH

Direzione:	Antonio Carnicella, Saveria Addotta
Redazione:	Augusto Cavadi, Maria Teresa Cimò, Giorgio Giacometti, Marta Mancini, Davide Ubizzo, Chiara Zanella
Comitato scientifico:	Giuseppe Ferraro, Umberto Galimberti, Pier Aldo Rovatti, Luigi Lombardi Vallauri, Alessandro Volpone

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

ISSN: 2239-3870
Reg. Tribunale di Firenze n. 5282 del 23 giugno 2003
Direttore Responsabile: Antonio Carnicella
© Phronesis, Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica
Tutti i diritti riservati

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

INDICE

Editoriale di Antonio Carnicella **5**

IDEE

Dalla Teoria alla Professione. Lettura a quattro mani del lavoro di ricerca Phronesis sulla consulenza filosofica **9**
di Chiara Zanella e Giorgio Giacometti

C'è ancora una differenza tra bene e male? **21**
di Augusto Cavadi

Della "giustizia giusta" o epichèia **31**
di Renato Pilutti

ESPERIENZE
Filosofia in azione. Seminario Nazionale Phronesis 2018 **41**
a cura della redazione

CONVERSAZIONI
Intervista a Umberto Curi **49**
di Antonio Carnicella

DIRITTO E ROVESCIO
Lettere su Franco Cassano, L'umiltà del male **55**
di Davide Miccione e Neri Pollastri

REPERTORIO

Davide Miccione, *Lezioni private di consulenza filosofica* **65**
di Marta Mancini

Stefano Zampieri, *La filosofia nella vita quotidiana. Una proposta* **71**
di Giorgio Giacometti

Umberto Curi, *Le parole della cura. Medicina e Filosofia* **75**
di Antonio Carnicella

Chiara Castiglioni, *Filosofia dentro. Pratica e consulenza filosofica in carcere. Metodi ed esperienze* **79**
di Anna Colaiacovo

Justin E. H. Smith, *Il filosofo. Una storia in sei figure* **85**
di Saveria Addotta

Hanno scritto su questo numero **93**

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

EDITORIALE

Il numero di Phronesis che vi apprestate a leggere, il primo della seconda serie, propone un duplice percorso di lettura che comincia sin dalla sezione *Idee*, che sostituisce i Saggi. Da un lato, troviamo quella che potremmo definire la corrente *istituzionale* riferibile alla professione di consulente filosofico. Dall'altro, la consulenza resta sullo sfondo ed emergono temi etici su cui da sempre si confrontano le linee interpretative che hanno fatto la storia dell'Occidente.

Ad aprire il volume sono Chiara Zanella e Giorgio Giacometti, che a quattro mani fanno il punto sulla ricerca condotta all'interno dell'Associazione con oggetto la professione di consulente filosofico. Per più di un anno, un nutrito gruppo di ricercatori, riuniti dal presupposto che essa *sia* una professione a tutti gli effetti, si è interrogato sui nodi non ancora risolti della consulenza cercando di raccordare, una volta di più, i suoi capisaldi teorici alla *pratica.* Con questo termine non si vuole intendere solo ciò che avviene tra il professionista ed il suo ospite ma ancora prima il modo in cui la si descrive e propone, nonché a chi si rivolge. La questione s'incentra, quindi, non tanto e non solo intorno alla preferenza di medium e di messaggio, quanto su *chi* voglia essere il professionista. Si tratta di una scelta di campo inevitabilmente personale, che segna il discrimine tra la figura del cultore della materia idealista e un po' naif e il professionista che si prefigge di operare nel contesto delle opportunità e delle limitazioni previste dalla Legge 4/2013 che norma le professioni non ordinistiche.

Della personalità e preparazione del filosofo consulente, delle possibili declinazioni della sua attività e del suo rapporto con altre pratiche filosofiche ne hanno parlato lo scorso novembre a Firenze, nel Seminario Nazionale di Phronesis, Anna Ficco, Anna Colaiacovo, Anna Maria Corradini e Norma Romano, che hanno dato voce a competenze e prassi che fanno della nostra una professione di discreto successo, malgrado questo non emerga né all'interno né all'esterno dell'Associazione. Nelle loro narrazioni, riportate nella sezione *Esperienze*, si fa largo una professionalità chiara e specifica che anche in contesti "difficili" riesce a distinguersi per il suo portato dalle professioni d'aiuto e per questo viene riconosciuta e ricercata dai potenziali fruitori.

Tale apertura non trova sponda nelle parole di Umberto Curi, uno dei più prolifici e noti filosofi italiani, la cui intervista è riportata nelle *Conversazioni*. Nelle parole del professore veneto – il cui personale percorso di ricerca lo pone in maniera tangenziale rispetto al mondo dell'Accademia –, la "professionalizzazione" della filosofia è un'operazione che apre più rischi che opportunità. Anche Stefano Zampieri, già presidente di Phronesis, ha avuto un ripensamento sulla via che porta la consulenza filosofica verso la libera professione e tali perplessità affiorano in un gioco di rimandi con la sua proposta di filosofia nella vita quotidiana, tema della sua ultima fatica editoriale recensita da un osservatore acuto come Giorgio Giacometti.

Umberto Curi è presente anche nel *Repertorio*, con *Le parole della cura. Filosofia e Medicina,* saggio in cui espone un'interpretazione che potremmo definire "autentica" di termini specialistici oggi interpretati univocamente in chiave terapeutica, sebbene in origine viaggiassero in continuità e contiguità con la filosofia. Il tema della filosofia in carcere, trattato nel Seminario di Firenze e precedentemente anche sulle pagine di Phronesis, ritorna nella recensione di Anna Colaiacovo, che rilegge alla luce della propria esperienza tanto l'attività condotta da Chiara Castiglioni nell'Istituto penitenziario Lorusso e Cutugno di Torino, quanto la concezione che ha l'autrice della consulenza filosofica, non ancora del tutto smarcata dal counseling filosofico. Marta Mancini affronta le *Lezioni private di consulenza filosofica* di Davide Miccione. Da un punto di vista privilegiato, quale può essere

quello di chi allo studio della disciplina ha unito la direzione di questa rivista e partecipato attivamente alla costruzione di un percorso di formazione e di una scuola di consulenza filosofica, Miccione maschera sotto la veste privata delle *lezioni* riflessioni che investono ad ampio spettro tutti gli angoli della consulenza filosofica. Nell'ultima recensione, Saveria Addotta presenta il testo di J. Smith su *Il filosofo. Una storia in sei figure*, in cui l'autore enuclea dalla storia della filosofia alcune figure funzionali a rispondere in primo luogo alla domanda cruciale: cos'è la filosofia? Nella parte finale del volume, riportando un'esperienza personale come "filosofo free lance", l'autore fa emergere un'ulteriore figura di filosofo, che coincide con quella del filosofo "al dettaglio" o "dell'occasione" della svolta pratica.

A fare da spartiacque tra il primo e il secondo percorso, troviamo nel *Diritto e Rovescio* l'epistolario tra Davide Miccione e Neri Pollastri intorno al libro di Franco Cassano *L'umiltà del male*. Il tema è di quelli che la quotidianità non manca mai di riproporre all'attenzione generale e nella loro rilettura, forte della verve critica e ironica che li contraddistingue, diventa la messa in guardia contro la tentazione di indicare un bene identificato a priori, di porre divieti e prescrizioni ai cattivi che allignano sempre e solo nel campo avverso. Una tentazione che fa di ogni individuo, specie se filosofo, un potenziale Grande Inquisitore.

Per finire, nella sezione *Idee* troviamo gli interventi di Augusto Cavadi e Renato Pilutti. Le nozioni di bene e male sono al centro del saggio di Augusto Cavadi, che si confronta con l'ultima opera di Orlando Franceschelli (*In nome del bene e del male. Filosofia, laicità e ricerca di senso*, 2018), filosofo impegnato da anni nel tentativo di costruire un'etica laica che faccia da argine alla deriva nichilista, che trova tra le sue cause principali il relativismo e l'individualismo imperanti. Alla visione tutta terrena nella quale si riconosce Franceschelli, Cavadi oppone la sua prospettiva laico-cristiana nella quale la Natura è l'orizzonte penultimo dietro al quale si apre un Assoluto che solo una sorta di titanismo umano può mettere in questione. Renato Pilutti, invece, presenta il concetto di *epicheia*, termine greco oramai desueto che indica la "giustizia giusta", di cui segue le tracce dal suo apparire in Platone fino a Tommaso d'Aquino, senza tralasciare le sue implicazioni nella consulenza filosofica.

Antonio Carnicella

Idee

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Dalla teoria alla professione

Lettura a quattro mani del lavoro di ricerca *Phronesis* sulla consulenza filosofica (biennio 2016-2018)

di Chiara Zanella e Giorgio Giacometti

In una fase storica nella quale la consulenza filosofica sembra stentare a decollare come professione specifica e definita, *Phronesis* ha avvertito l'esigenza di tornare a interrogarsi su ragioni e fondamenti della propria *mission*, la promozione della consulenza filosofica come *professione.* L'obiettivo è stato quello di verificare se l'apparente *gap* tra la raffinatezza dell'elaborazione teorica, che a partire dai testi fondamentali di Achenbach fonda, per quanto in forma aperta, plurale e problematica, la *philosophische Praxis,* e l'(apparentemente scarso) esercizio effettivo della professione non si annidasse qualche lacuna a sua volta *teorica*; oltre che, come alcuni legittimamente ritengono, una mancanza di impegno e disponibilità dei singoli cultori della consulenza filosofica a *mettersi in gioco* sul piano professionale, considerando la pratica filosofica poco più che attività "dopolavoristica", quando non solamente un oggetto di interesse meramente culturale.

I diversi gruppi di ricerca che in modo formale e informale (pensiamo anche a quanto via via emerso in occasione dei seminari nazionali organizzati negli ultimi anni dall'Associazione) si sono interrogati criticamente e documentatamente su tale questione sembrano avere condiviso due convinzioni cardine che hanno animato e guidato il loro lavoro:

- la consulenza filosofica può e deve esistere legittimamente come professione (remunerata, riconosciuta ecc.), a differenza di quanto alcuni, anche tra gli "storici" soci professionisti di *Phronesis*, sembrano aver iniziato a pensare, immaginando un ritorno a una forma di filosofia praticata di tipo gratuito, vocazionale e amatoriale sull'onda non solo della "crisi" che la consulenza filosofica come professione sembra attraversare, ma anche della svolta in senso anti-professionale di autori come il "secondo" Ran Lahav, uno dei primi protagonisti della storia della consulenza filosofica nel mondo;
- si è, tuttavia, mancato di riflettere autocriticamente e filosoficamente su questo *passaggio all'atto* professionale, su ciò che esso richiedeva e richiede come superamento dell'immagine un po' "aristocratica" (che per anni ha contraddistinto la nostra Associazione, complice anche uno dei due autori del presente articolo, che in un saggio del 2006 aveva messo con forza l'accento proprio su certi tratti irriducibili della pratica[1]), secondo la quale la consulenza filosofica, in quanto "filosofia e nient'altro"[2], sarebbe caratterizzata *soprattutto* da una continua apertura auto-interrogante e auto-critica.

[1] Cfr. Giorgio Giacometti, *Consulenza filosofica come professione. Aporetica di un'attività complessa*, in «Phronesis», IV, n. 7, 2006, pp. 37-99.
[2] Cfr. Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano 2004, pp. 45-46.

Che cosa ha prodotto questo lavoro di ricerca? I soci di *Phronesis* possono consultare al riguardo tutti i ricchi e complessi materiali prodotti, che sono agli atti. Ci sembrava, tuttavia, opportuno che qualcuno si assumesse la responsabilità di proporre non solo ai soci, ma a tutti coloro che si interessano di consulenza filosofica, una sintesi del lavoro compiuto, del cammino intrapreso. Tale sintesi, se, da un lato, come è inevitabile, rispecchierà la peculiare prospettiva degli estensori della medesima (per quanto ci siamo sforzati di rendere conto di ciò che ci appare il senso del dibattito complessivo, piuttosto che delle nostre personali posizioni all'interno del medesimo), dall'altro lato – auspicabilmente –, in virtù della logica delle cose stesse, mostrerà quanto meno una direzione, da molti (se non da tutti) condivisa, nella quale ci si potrebbe muovere per colmare fruttuosamente quel *gap* tra teoria a pratica professionale di cui si diceva all'inizio. L'obiettivo è che la consulenza filosofica possa essere sempre meglio presentata al pubblico, autenticamente (non solo retoricamente o per ragioni di *marketing*), come una professione a tutti gli effetti, anche se decisamente *sui generis*.

I capisaldi teorici

Può sembrare scontato, ma non lo è affatto: il lavoro di ricerca non ha mai messo seriamente in discussione (con le due parziali eccezioni di cui diremo nei due rispettivi prossimi paragrafi) i capisaldi che hanno fatto della consulenza filosofica a marchio *Phronesis* un *unicum* nel panorama nazionale ed internazionale, motivo d'orgoglio per i soci che hanno avvertito quanto rimarchevoli siano la portata e la peculiarità del patrimonio teorico dell'Associazione.

Di che cosa si tratta? Di fatto, se guardiamo retrospettivamente il processo di riflessione che abbiamo messo in atto, si tratta della *radice achenbachiana*. Il riferimento a Gerd Achenbach è stato costante, anche quando ci si è confrontati criticamente (e quindi anche, talora, scontrati) sulle diverse interpretazioni che si potevano dare a certi assunti del "padre nobile" e, forse ancor di più, sulle diverse implicazioni e sui diversi sviluppi che tali assunti potevano comportare. Quali assunti?

Quelli "fuori discussione" sono stati senz'altro i seguenti:

- la consulenza filosofica, a differenza della filosofia accademica e scolastica, consiste nel filosofare con l'ospite, non nell'illustrargli o, meno che mai, imporgli dottrine filosofiche;
- la consulenza filosofica non è un prontuario di soluzioni teoriche da esibire all'ospite;
- non si deve pensare alla consulenza filosofica come a qualcosa che vada semplicemente applicato ai problemi concreti dell'ospite;
- l'utilizzo in consulenza di testi filosofici e di citazioni d'autore deve essere sporadico e funzionale alla ottimale gestione del dialogo (se un testo o una citazione esemplificano egregiamente una piega del dialogo, perché rinunciarvi?);
- prevale il lavoro in negativo (decostruttivo) rispetto a quello in positivo (prospettare soluzioni, fornire esempi);

- il criterio discriminante tra uso e abuso del pensiero dei filosofi stia nell'*appropriazione* da parte dell'ospite (ovvero nel fatto che un pensiero già pensato da un filosofo possa risultare illuminante o significativo per il consultante, tanto che egli se ne possa sentire *toccato*, e non certo per via di autorità).

Tutti si riconoscono, insomma, nel fatto che in consulenza filosofica si usano propriamente i *processi* della filosofia, e non i contenuti: in consulenza filosofica lo strumento è, infatti, il *filosofare*, ovvero l'intessere un *dialogo* filosofico, fondamentalmente paritetico (a differenza di quanto avviene in altre attività professionali), con il proprio ospite a partire dal cerchio disegnato dal suo problema, ovvero, in stretta aderenza con il tema esistenziale (e non puramente teorico) che lo conduce dal consulente.

Qual è l'obiettivo "storicamente emergente" (a partire, come detto, dagli scritti di Achenbach) di tale pratica? Sulla base di un esame analitico e creativo di ciò che di volta in volta l'ospite crede vero, tale da mettere in luce le incongruenze nella sua visione del mondo, offrire orientamento esistenziale – una vera e propria rinnovata comprensione della propria vita, come individui immersi in un determinato contesto storico-culturale – attraverso la presa di coscienza degli schemi valoriali, delle trappole del pensiero che imprigionano la condotta (il "girare in tondo" di cui parla Achenbach[3]), delle mappe relative alla propria posizione nel mondo (senza che ciò implichi necessariamente agire sul mondo per modificarlo, in quanto questa attribuzione non è compito del consulente, che rischierebbe così di "plagiare" l'ospite, ma, eventualmente, assunzione dello stesso ospite).

La domanda di fondo che ha animato la ricerca è stata, tuttavia: «D'accordo, ma perché fare di tale attività una pratica *professionale*, remunerata, lucrativa, in qualche modo "codificata", e non lasciarla invece svolgere in forma gratuita e amatoriale, come sembrerebbe più consono alla natura della filosofia, fondamentalmente *libera* da vincoli metodologici e finanche epistemologici?».

A tale *passaggio all'atto* professionale sembrano opporsi, in particolare, due assunti di matrice achenbachiana, che abbiamo finora deliberatamente sottaciuto:

- che la consulenza filosofica sia "*meta-teoria praticante*", cioè che essa metta continuamente in discussione la propria cornice metodologica ed epistemologica, risultando così difficilmente rappresentabile a chi chiedesse di dettagliarne i processi interni (a un organismo di controllo, ad esempio);
- che essa prenda le mosse non già dal *bisogno* del "cliente", bensì dalla "*bonifica*" (per Achenbach, la messa in discussione) di tale bisogno (istituzionalmente, infatti, una "professione" ha piuttosto come scopo la "soddisfazione del bisogno del cliente").

[3] Cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, tr. it. Apogeo, Milano 2004, p. 18.

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Fino a che punto la consulenza filosofica può proporsi come indeterminata nei suoi presupposti epistemologici?

Una prima questione è quella di capire che cosa Achenbach intenda quando descrive la consulenza filosofica, nel suo svolgersi, come "meta-teoria praticante". Dal contesto risulta abbastanza chiaro quello che Achenbach intende dire. Basti pensare all'altra importante caratterizzazione della pratica, secondo la quale essa lavorerebbe «non *coi* metodi, ma *sui* metodi»[4], nonché l'insistenza di Achenbach sull'impossibilità di generare una *teoria* della consulenza filosofica valida per tutti i consulenti filosofici[5]. Come spiega anche Stefania Contesini[6], la consulenza filosofica, in quanto esercizio filosofico a 360 gradi, investe necessariamente, mentre si svolge, i suoi stessi presupposti epistemologici, eventualmente mettendoli in discussione o spostandone continuamente il campo semantico. Ciò sembra costituire un problema, se si vuole fare della consulenza filosofica, in quanto professione, un approccio socialmente riconoscibile, dunque minimamente definito (o "perimetrato") in modo relativamente stabile.

La ricerca svolta da *Phronesis* negli ultimi anni non ha abbandonato la tesi achenbachiana secondo la quale la consulenza filosofica sarebbe metateoria praticante[7], rigettando, ad esempio, il tentativo di definire in maniera più analitica di quanto derivabile dagli assunti achenbachiani sopra evocati il *processo* in cui consisterebbe (e si renderebbe pertanto più immediatamente riconoscibile) una consulenza filosofica.

Nondimeno, la ricerca ha messo in luce i *limiti* della nozione di "meta-teoria praticante" e ha anche indicato i modi attraverso i quali è in qualche modo possibile e legittimo "superarla" (si direbbe nel senso di un hegeliano "toglimento nella conservazione") per connotare in modo più chiaro e "professionalizzabile" la consulenza filosofica.

Per quanto riguarda i limiti della nozione di "meta-teoria praticante", quale che sia il risultato della messa in discussione meta-teorica che accompagna ciascuna consulenza filosofica in quanto attività professionale, tale messa in discussione non potrà far venire meno il carattere *filosofico* e *professionale* della attività medesima, pena una "*metàbasis es àllo ghènos*", una trasformazione della consulenza filosofica in altro da sé e, dunque, la sua cessazione.

- Per quanto riguarda l'irrinunciabile carattere *filosofico* esso appare sufficientemente presidiato dalla caratterizzazione achenbachiana sopra evocata (comprensiva anche dello stesso carattere "meta-teorico" e della nozione di "bonifica dei bisogni" di cui discuteremo oltre),

[4] Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 13.
[5] Cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 22: «Il corso del dialogo filosofico si sottrae a ogni definizione generale»; ivi, p. 70: «Alla base [della consulenza filosofica] non si trova alcun concetto».
[6] Cfr. Stefania Contesini, Roberto Frega, Carla Ruffini, Stefano Tomelleri, *Fare cose con la filosofia. Pratiche filosofiche nella consulenza individuale e nella formazione*, Apogeo, Milano 2005, p. 114.
[7] Cfr. anche la tesi di Paolo Cervari secondo la quale la consulenza filosofica sarebbe priva di una "chiusura epistemologica" (cfr. Id, *Strategie indecidibili. Ambigui incroci tra psicologia strategica e consulenza filosofica*, in Giorgio Giacometti (a cura di), *Sofia e Psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, Liguori, Napoli 2010, p. 186 e *passim*).

caratterizzazione complessivamente ribadita e approfondita anche della "perimetrazione" della consulenza filosofica a cura di *Phronesis*[8].

- Per quanto riguarda l'irrinunciabile carattere *professionale*, si tratta appunto dell'oggetto della ricerca svolta in questi ultimi anni: si è trattato di verificare quali ulteriori requisiti, di carattere tanto *teorico*, quanto *empirico*, non in contraddizione col carattere filosofico, possano o debbano essere ascritti alla pratica perché essa possa essere seriamente proposta come professione.

Proprio l'esperienza professionale, per quanto svolta in modo spesso scollegato e discontinuo dai diversi professionisti, ha suggerito il modo in cui è possibile "superare" la nozione di consulenza filosofica come "meta-teoria praticante": il carattere *teoricamente* aperto e auto-critico, in ultima analisi sempre *in fieri*, dunque (*a priori*) epistemologicamente indeterminato della consulenza filosofica, non esclude di rilevare sotto profilo *storico* (*a posteriori*) tutta una serie di *caratteristiche ricorrenti* per quanto riguarda gli stili più fruttuosamente adottati dai professionisti nell'esercizio filosofico, così come (argomento che toccheremo subito) per quanto riguarda i *bisogni tipicamente* soddisfatti e i *benefici* per lo più arrecati a coloro che si sono rivolti a consulenti filosofici per "affrontare" i loro problemi (in particolari a consulenti filosofici formatisi in *Phronesis*).

In sede di presentazione e promozione della consulenza filosofica *come professione* appare dunque del tutto legittimo sottacere il tratto meta-teorico della pratica (non per negarlo, ma semplicemente perché esso, nel suo portato filosofico, appare comprensibile più agli addetti ai lavori che ai potenziali consultanti) per sottolineare, piuttosto, i bisogni che la consulenza filosofica ha mostrato di poter concretamente soddisfare e i benefici che essa ha mostrato di poter concretamente arrecare. Ci si propone, insomma, di tenere separati il piano divulgativo da quello della riflessione teorica sulla disciplina.

La consulenza filosofica può soddisfare i bisogni di chi le si rivolge?

Come ha notato Carlo Basili durante una sessione di ricerca: «Non avrebbe senso una relazione professionista/cliente che prescindesse completamente dai *bisogni* di quest'ultimo, in cui non ci fosse una condivisione di scopi e risultati. […] Si tratta quindi di stabilire che posizione debba avere il consulente filosofico rispetto ai bisogni del consultante».

La ricerca ha messo in luce una cosa importante: la vera questione non è se il consulente filosofico debba rispondere al bisogno del suo ospite (se non ci fosse il bisogno, l'ospite non chiederebbe una consulenza!), bensì *qual è il modo* in cui egli debba farlo. Se, infatti, il consulente filosofico facesse *semplicemente* del *problem solving* o del *coaching* o della *formazione* non farebbe consulenza filosofica.

[8] Cfr. «Phronesis», XI, n. 19-20, 2013, pp. 13-16.

La consulenza filosofica mantiene, dunque, al suo fondo l'idea achenbachiana di *bonifica* dei bisogni. Questo, tuttavia, non significa affatto che essa li ignori o ne prescinda, ma proprio al contrario: essa muove proprio da essi e li prende in seria considerazione, ma per interrogarli, decostruirli, inserirli in un orizzonte più ampio, trasformarli e, da ultimo, eventualmente, dissolverli. Nella misura in cui il bisogno del consultante si presenta come *problema* da risolvere, la consulenza, allora, più che risolverlo, lo dissolve.

Al riguardo Achenbach è chiaro: il consulente filosofico incontra, nella richiesta di consulenza che gli rivolge il suo ospite, «un bisogno *ancora sconosciuto a se stesso*, ma allo stesso tempo *efficace*». Di che bisogno si tratta? «Di un chiarimento, di una spiegazione filosofica, di un'elaborazione di un modellamento che siano vicini all'esperienza»[9]. L'ipotesi antropologica che fonda questo assunto è che «l'uomo è un essere complesso e non può limitarsi a vivere ed esistere. Volente o nolente egli deve prendere posizione sulla propria vita. […] L'uomo è un essere costituzionalmente filosofante»[10].

Se questa è l'ipotesi sul "vero" bisogno (la domanda implicita) di cui si nutre una consulenza filosofica, non meno importante è l'indagine delle *situazioni* tipiche che fanno sì che una persona si rivolga a un consulente filosofico per chiedergli un "aiuto" (manifestando così un bisogno "ancora sconosciuto a se stesso" di filosofia).

Queste situazioni possono essere del più diverso tipo. Lo stesso Achenbach talora indulge in elenchi di tali situazioni: «Si può trattare di crisi di coppia, che scatenano l'inquietudine sconfinata nelle certezze di vita apparentemente solide, tentativi di autorealizzazione naufragati, esperienze prive di senso di cui si discute ovunque, un'integrazione di attività eterogenee che non è riuscita come si voleva, […] pretese che ci impongono inaccessibili imperativi interiori così come aspettative esogene […], situazioni nelle quali incappiamo attraverso decisioni dubbiose o attraverso una forma di dogmatismo privato, nelle quali poi la strada della nostra vita sembra terminare in un vicolo cieco»[11]. Altrove: «Le delusioni, le esperienze non previste e inaspettate, le collisioni con altri individui, gli scherzi del destino, l'esperienza del fallimento, un bilancio di vita fastidiosamente negativo o semplicemente insipido»[12]. Ancora: «Rischi individuali nella vita, conflitti, o crisi stagnanti, esperienze di sopraffazione, decisioni rimandate, perdita di sicurezza nel comportamento o pesanti ostacoli nello sviluppo soggettivo, ma anche dubbi della coscienza e carenza di comprensione oppure l'esigenza di riflettere, e magari di risolvere, le "perdite di senso" nei colloqui con un partner competente e comprensivo»[13].

Questi elenchi di situazioni potrebbero continuare o, meglio ancora, venire stilati sulla base di indagini storico-empiriche.

[9] Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 76.
[10] Ivi, p. 66.
[11] Ivi, p. 18.
[12] Ivi, cit., p. 13.
[13] Ivi, cit., p. 76.

Ora, se ammettiamo che chi accede alla consulenza ha un confuso bisogno di aiuto, promanante da situazioni di questo tipo, ma ne esce per lo più soddisfatto, quale che sia lo specifico lavoro filosofico intrapreso (materia per gli addetti ai lavori), che cosa vieta di promuovere la consulenza filosofica come professione che effettivamente può "risolvere" un certo tipo di problemi e soddisfare i bisogni dei propri clienti, anche, per così dire, preterintenzionalmente?

Come ha sostenuto al riguardo una volta ancora Carlo Basili: «Ammettendo che in un numero significativo di casi a una stessa azione intenzionale (mettiamo: la chiarificazione della visione del mondo del consultante...) corrisponda una stessa conseguenza non intenzionale (mettiamo: la soddisfazione del bisogno del consultante...) allora vuol dire che in qualche modo *quella conseguenza è un effetto costante dell'azione intrapresa*. Avremmo trovato, anche se non intenzionalmente, il modo per giungere a un determinato risultato mettendo in atto comportamenti che di per sé non lo prevedevano, ma che, alla luce delle osservazioni effettuate, sembrano proprio averlo raggiunto, quantunque esso possa presentarsi in forme (anche) inaspettate. Allo stesso modo un effetto collaterale non previsto, benefico e desiderabile, che si presenta regolarmente, cessa di essere effetto collaterale e diventa una delle *prevedibili qualità* di un determinato farmaco […]. Ma allora forse sarebbe il caso di rivendicare questa scoperta e di affermarla con chiarezza senza nasconderla dietro formule che non sembrano facilitare la nostra comunicazione rivolta al pubblico e, soprattutto, la comprensione di noi stessi […]. Potremmo dire, per esempio, che la consulenza filosofica può rispondere, in qualche modo, ai *bisogni* del consultante quando questi si esplicitino come ricerca del *bene*, della *felicità* o del fatto di *dare un senso* alla vita. Potremmo affermare senza pudori, veri o falsi, che *aiutare* il consultante a soddisfare il suo bisogno di vivere una vita migliore perché "pensata" (il secondo pensare achenbachiano) è il nostro obiettivo e che abbiamo gli strumenti per farlo; che la filosofia per una parte importante della sua storia è stata proprio il tentativo di soddisfare questo bisogno [non nel senso che essa abbia costruito "teorie per una vita buona", bensì nel senso che ha "estratto dalla concretezza della vita" quanto la rendeva *esistenzialmente* significativa; tutt'altra cosa, dunque, da quella vuota teorizzazione "con la quale o senza la quale uno resta tale e quale" (come dice il proverbio)]. Una scelta del genere credo che ci permetterebbe di rimanere, senza troppi imbarazzi legalistici e filosofici, tra le professioni definite dalla legge [L.4 del 14 gennaio 2013, sulle professioni non regolamentate]».

In che termini è corretto presentare la consulenza filosofica come professione?

Alla luce di quanto emerso da ultimo si può tentare di soddisfare il secondo requisito che una consulenza filosofica, pur restando attività meta-teorica e auto-critica nel suo svolgersi, deve mantenere per continuare a restare tale: oltre che continuare ad essere attività *filosofica* (primo requisito), essa deve anche presentarsi come una *professione*, per quanto *sui generis*.

Se formalmente nulla osta che essa si presenti come tale (i professionisti formati da *Phronesis* possono presentarsi sul "mercato" professionale soddisfacendo pienamente le richieste della legge 4/2013 sulle professioni non regolamentate), che cosa "aggiunge" sotto il profilo *teorico* alla consulenza

questo "*passaggio all'atto*" professionale, rispetto a quanto finora rilevato, sulla scia di Achenbach, relativamente al suo carattere filosofico?

In primo luogo occorre sgombrare il campo sulla questione della *legittimità*, da taluni contestata, di questo passaggio all'atto professionale.

La ricerca, per la verità, non si è concentrata su tale questione, dal momento che coloro che l'hanno svolta, in quanto appartenenti a *Phronesis*, associazione professionale, sono partiti comprensibilmente dal presupposto (o si dovrebbe dire dal postulato pratico), unanimemente condiviso, della legittimità dell'esercizio professionale della filosofia come consulenza. Tuttavia, pare opportuno, in questa sede ricostruttiva, dal momento che, come accennato, alcuni illustri cultori di pratiche filosofiche sembrano essere passati a una concezione amatoriale e non professionale dell'attività filosofica, dedicare qualche parola a questo tema.

Achenbach stesso ne ha trattato discutendo della "*vergogna*" del filosofo a presentarsi professionalmente come tale (a differenza di quello che fa il "commerciante" o lo "psicologo"[14]). Non si tratterebbe, secondo Achenbach, del fatto che manca (ancora) al filosofo una qualificazione civile-professionale, perché molti "filosofi" fanno gli insegnanti (a scuola o all'università) e, dunque, questa qualificazione già ce l'hanno. Il fatto è che «[noi filosofi] pensiamo la filosofia troppo elevata per poterci poi chiamare "filosofi" senza vergogna e, sotto questa prospettiva, pensiamo troppo male di noi stessi»[15]. Se, tuttavia, non concepiamo più la filosofia come "filosofia della pretesa" (cioè come filosofia che pretenda di dire la verità, "metafisica" o anche solo "storico-sociale", sul mondo[16]), e ci mettiamo in gioco, umilmente, per quello che siamo, ecco che tale vergogna può venire meno e ci possiamo presentare socialmente (dunque professionalmente) come tali.

Questa tesi è corroborata da quanto Achenbach sostiene in un testo successivo, in forma di domanda retorica: «Potrebbe essere che la filosofia, visto che come *consulente all'ingrosso* non è più richiesta, possa essere richiesta in futuro come *consulente al dettaglio*, e cioè come partner di dialogo tra individui?»[17]. In altre parole, il *tramonto* delle grandi narrazioni (come quella marxiana, che Achenbach ha in mente in queste pagine) che ambivano alla trasformazione dell'intera società giustifica il *passaggio* a quella micro-narrazione in cui si sviluppa la consulenza filosofica individuale, in quanto attività professionale, privata, che ambisce alla trasformazione dei singoli che vi si impegnano. In entrambi i casi l'*engagement* intellettuale, in quanto risponde a una precisa richiesta, può legittimamente ricevere un giusto riconoscimento economico, esattamente come avviene nel caso di quella particolare forma di "consulenza filosofica all'ingrosso" che è la filosofia accademica (che non si vergogna affatto di costituirsi come professione e di venire ampiamente remunerata come tale).

[14] Cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 31.
[15] Ivi, cit., p. 34.
[16] Ivi, cit., p. 31 e sg.
[17] Ivi, cit., p. 61.

Altre considerazioni possono, infine, venire fatte sulla legittimità dell'esercizio della consulenza filosofica come professione remunerata, che, come ogni arte o professione che si rispetti, ha nella copertura dei suoi "costi di produzione" niente di più che un mezzo per continuare a potersi svolgere[18].

Ammesso, dunque, come legittimo tale passaggio all'atto professionale, la questione che ci si è posta è stata che cosa esso richieda di specifico.

Un prima risposta è stata già data: si tratta di riconoscere francamente la capacità della consulenza filosofica di *soddisfare i bisogni* dei propri clienti modificando riflessivamente la prospettiva sui loro problemi, e, in ultima analisi, migliorando la qualità della loro vita.

Sull'onda dei primi passi mossi in questa direzione dallo stesso Achenbach (come abbiamo visto) si può anche approfondire il tipo di *situazioni problematiche* (adottando quest'espressione di Dewey) che per lo più vengono portate all'attenzione del consulente filosofico per essere sviscerate nelle loro implicazioni concettuali.

In quest'operazione di "trasparenza", non tanto o solo a scopi meramente promozionali, quanto per contraddistinguere la consulenza filosofica, quale effettivamente è risultata dopo anni di esperienza, come professione non troppo inutilmente "aliena", né troppo compiaciutamente paradossale (insomma non troppo *snob*), si possono anche serenamente sdoganare – questo ci sembra l'esito più fecondo della ricerca svolta – una serie di parole chiave, considerate frettolosamente per troppo tempo come "tabù" (mentre, come in parte abbiamo visto ed è possibile verificare, esse sono state talora perfino utilizzate, in determinate accezioni, dai "padri" della *philosophische Praxis* a cominciare da Achenbach), quali: "cura" (da avere)[19], "aiuto" (da dare)[20], "bisogno" (da soddisfare), "problema" (da risolvere/dissolvere), "bene" (da ricercare), "beneficio" (da arrecare)[21], "utile" (da perseguire).

L'attenzione che si tratta, allora, di prestare consiste nel meditare sul peculiare *significato* o torsione semantica che tali termini assumono quando sono adoperati per caratterizzare una pratica filosofica, in quanto attività filosofica. Insomma, anche tali parole, come i bisogni, vanno "bonificate" e restituite alla loro (spesso originaria) valenza semantica di matrice filosofica.

Ma in che cosa consiste questa torsione semantica? Quale il loro nuovo, od originario, significato?

Per saperlo, se e finché restiamo alla "lezione" di Achenbach, si tratta di non predeterminarlo sulla base di "teorie" preesistenti, ma lasciare che esso emerga nel vivo del dialogo filosofico. A proposito di una serie di questioni tra le quali il rapporto tra consulenza filosofica e "aiuto", ad

[18] Cfr. Giorgio Giacometti, *Consulenza filosofica come professione*, cit., pp. 77 e sg.
[19] Cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, p. 71, dove Achenbach parla di "cura filosofica".
[20] Ivi, cit., pp. 86-87, e quanto diremo sotto sulla nozione di "aiuto".
[21] Cfr. quanto scriveva Schlomit Schuster: «Achenbach valuta la qualità del dialogo filosofico dalla *capacità di recare beneficio*; è il criterio per distinguere tra consulenti competenti e incompetenti» (Schuster Schlomit, *La pratica filosofica. Una alternativa al counseling psicologico e alla psicoterapia*, tr. it. Apogeo, Milano 2006, p. 51).

esempio, Achenbach, in un saggio che riproduce una sua conferenza, scrive che ha «solo cominciato a toccarle sotto forma di esempio», poiché esse «*non* sono proprio – e questa era essenzialmente la tesi della mia conferenza [dedicata alla consulenza filosofica come metateoria praticante] – di casa in una conferenza, cioè in un monologo, ma [solo] in un *dialogo* razionale che merita di essere chiamato "filosofico". In altre parole, esse guadagnano il diritto di cittadinanza in una *consulenza filosofica*, dove *non vengono risolte*, ma solo rese *fruttuose*. Forse solo la consulenza filosofica sulla vita è il loro ultimo asilo. Ci sono persone che lo insinuano. E questi sono gli ospiti di una consulenza filosofica»[22].

Sotto questo profilo si può dunque certamente dire, ad esempio, che in un dialogo abbia luogo una "cura", ma resta da riflettere, nel fuoco del dialogo stesso, di chi e di che cosa ci si prenda esattamente cura (della verità, dei concetti[23], dell'anima, di me, di noi, del mondo ecc.). E come negare che il consulente *aiuti* il consultante a conseguire qualche *beneficio* (per cui il primo viene pagato al secondo)? Ma sarà il dialogo a "scoprire" in che cosa il beneficio (così come il bene, l'utile, il progresso ecc.) sia consistito.

Una precisazione a parte merita forse il termine "aiuto", che, associato alla consulenza filosofica, è stato per troppo tempo vera e propria parola "tabù" per i consulenti filosofici di *Phronesis*. A leggere con attenzione quello che ne scrive Achenbach, ci si accorge che la sua critica non è affatto rivolta al concetto di aiuto, ma all'uso che ne fanno le cosiddette professioni d'aiuto, le quali presumono di sapere troppo bene *come* aiutare le persone. Achenbach si chiede, ad esempio, che cosa sia l'aiuto a un essere umano e si domanda, con un filo di retorica e una strizzatina d'occhio alla migliore psicoanalisi, se forse non «lo si possa *aiutare* di più con una "malattia", cioè con la presenza ammonitoria di sintomi insistenti», piuttosto che nel farlo sentire a tutti costi "sano"[24]. Insiste col suggerire che problemi, dubbi e preoccupazioni spesso sono più *d'aiuto* che la loro cancellazione, concludendo con la celebre frase: «Solo la stupidità militante sa quando l'uomo è aiutato»[25]. Dunque la critica di Achenbach non è all'ipotesi che la consulenza filosofica possa aiutare, anzi! Essa è rivolta alla pretesa di altre pratiche di saperlo farle. La stessa domanda retorica che si pone «Nel caso singolo potrebbe essere *vero aiuto* proprio quello di non aiutare?»[26] suggerisce come la consulenza filosofica possa costituire il *solo vero aiuto* proprio perché non pretende di sapere *a priori come* aiutare e dunque non lo fa *in una predeterminata direzione* (solo così si può sciogliere il paradosso di tale domanda retorica se non si vuole che sfoci in una mera contraddizione). Tutto si gioca, ancora una volta, nel fuoco del dialogo concreto.

Se non ci si può, dunque, concedere, da filosofi, a differenza di quello che fanno psicologi e direttori spirituali, di predeterminare rigidamente sul piano *teorico* la meta da perseguire, nulla vieta, tuttavia, di ricordare – questo ci sembra emerso dalla ricerca andando *oltre*, ma non *contro* Achenbach –

---

[22] Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, p. 87.
[23] Cfr. Luciana Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, Unicopli, Milano 2006, *passim*. Luciana Regina arriva perfino ad affermare un "personalismo del concetto": il "concetto" durante una consulenza filosofica avrebbe vita propria, sarebbe un «personaggio invisibile […] in cerca della sua verità» (ivi, p. 36).
[24] Cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 86.
[25] Ivi, cit., p. 86.
[26] *Ibidem*.

le interpretazioni che storicamente, dunque empiricamente, vengono per lo più date, soprattutto dai nostri consultanti, alle parole generalmente impiegate per designare tale meta, dopo che i nostri ospiti hanno appunto attraversato il fuoco del dialogo filosofico. "Saggiate" o "temprate" da questo fuoco, queste parole, altrimenti "tabù", possono restituire significati impensati, magari profondi od originari, ai quali si potrà fare appello a ogni nuova presentazione della nostra pratica. Si potrà, dunque, far riferimento non alle parole in quanto tali, fin troppo "esauste"[27], ma a quello che esse hanno significato per i nostri ospiti, come ai "risultati" a cui la pratica *può* dare luogo, perché, storicamente, essa ha *effettivamente* dato loro luogo.

Certo, lo si farà con la cautela di chi è consapevole che il linguaggio comune è molto potente. La questione, sotto questo profilo, concerne, più che la genesi del concetto, la pragmatica della comunicazione: quanto più alla consulenza filosofica interessa diversificarsi professionalmente dalle professioni d'aiuto, tanto più sarà necessario tener conto del significato che certi termini hanno assunto nell'uso comune e tanto più sarà prudente restringerne l'uso nella promozione per evitare indebite sovrapposizioni con altri ambiti professionali.

Il passaggio all'atto professionale, accogliendo le esigenze del mercato (tra cui una promozione della pratica che ne illustri presupposti e finalità in termini comprensibili), non comporta – ci sembra che sia questo il risultato dal lavoro di ricerca – vendersi l'anima (praticare il *business del pensiero*, come lo chiamava Dal Lago[28]), ossia rinunciare allo specifico lavoro filosofico per soddisfare le esigenze (apparenti, superficiali) del cliente, bensì cercare uno spazio proprio, filosofico appunto, che né *collida* con le giuste richieste del professionismo, né, tuttavia, *colluda* con l'ormai ampio settore delle professioni d'aiuto, nella misura in cui queste, fortemente orientate agli obiettivi loro assegnati, sono contraddistinte – come denunciava Achenbach – da un dogmatismo di fondo (da una cornice metateorica rigida, dettata magari da irriflessi "bisogni" – della società o del mercato – che impongono, per esempio, di "efficientare" le persone, correggendone gli errori di "funzionamento") che mal si accorda con le esigenze e la libertà del filosofare.

[27] Stefano Zampieri ha messo giustamente in guardia la consulenza filosofica dal cadere nella retorica di chi abusa di quelle che l'autore chiama, efficacemente, "parole esauste" (cfr. Zampieri Stefano, *L'esercizio della filosofia*, Apogeo, Milano 2006, p. 38).

[28] Cfr. Alessandro Dal Lago, *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, Manifestolibri, Roma 2007.

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

C'E' ANCORA UNA DIFFERENZA FRA BENE E MALE?

In dialogo con Orlando Franceschelli

Di Augusto Cavadi

Tra le questioni che più frequentemente vengono proposte a un filosofo consulente da parte di singoli interlocutori, o di piccoli gruppi omogenei di committenti, si registrano senza dubbio le problematiche etiche. Ognuno di noi assorbe, sin dal latte materno, delle convinzioni sulla distinzione fra ciò che è bene e ciò che è male; e le conserva anche a lungo sino a quando persone o avvenimenti non le mettono in crisi. Infatti, se nessuno ci chiede ragione del *perché* riteniamo un'azione buona e un'altra disdicevole, procediamo determinati come treni su binari ben piantati. Se invece qualcuno ci interroga in proposito si configura un bivio: o interrompiamo, anche violentemente, la comunicazione (compromettendo la stessa relazione interpersonale) o, più raramente, ci mettiamo – talora anche con l'aiuto di un filosofo consulente – alla ricerca dei fondamenti delle nostre convinzioni morali.

Sappiamo che, in questi casi, il ruolo del consulente (almeno in una prima fase della relazione professionale) potrebbe consistere nel sondare nel consultante una qualche forma di coerenza logica fra alcune sue premesse di ordine generale (ontologiche e antropologiche) e le sue conclusioni pragmatiche; solo in una seconda fase, una volta accompagnato l'interlocutore a uscire dalla contraddizione schizofrenica fra alcuni princìpi e alcune conseguenze operative, potrebbe essere opportuno (con il consenso del consultante stesso) risalire al nucleo fondante della sua visione-del-mondo per sottoporla – dialogicamente - a critica. Per far questo, il consulente deve avere una panoramica abbastanza completa degli scenari possibili, almeno nell'epoca contemporanea, in ambito ontologico, antropologico e etico.

Tra questi scenari occupa un posto di rilievo – sia dal punto di vista della diffusione sociologica sia soprattutto dal punto di vista della consistenza teorica – la prospettiva "naturalistica" che, dopo Spinoza e Feuerbach, ha trovato delle conferme sperimentali formidabili nella biologia evoluzionistica darwiniana. Ed è all'interno di questa (per altro variegata) angolazione filosofica che Orlando Franceschelli, preoccupato da possibili derive relativistiche in senso nichilistico, propone la sua teoria etica nel recente *In nome del bene e del male. Filosofia, laicità e ricerca di senso* (Donzelli, Roma 2018). Il suo pensiero, limpido ma profondo, mi stimola a una triplice operazione: sottolineare l'impianto metodologico della ricerca; richiamare i tasselli principali cui essa perviene e che, insieme, costituiscono un quadro logicamente coerente; quindi, in un terzo momento, sollevare alcune riserve sulla sua prospettiva ontologica e antropologica di partenza.

L'impianto metodologico mi sembra particolarmente congeniale all'approccio di un consulente filosofico che, pur nel rispetto pregiudiziale per tutte le idee del consultante, deve aver chiara (almeno dentro di sé) la differenza fra teorie "plausibili" e teorie manifestamente inverosimili. E appunto a una «epistemologia della plausibilità» (pp. 49-50) si appella Franceschelli, intendendola come "sinergia tra filosofia e scienza" ossia come produzione di "valide argomentazioni razionali" senza "entrare in

conflitto con l'attuale visione scientifica del mondo": epistemologia a cui «non può non accompagnarsi anche una pedagogia della plausibilità, ossia la laica disponibilità al dialogo e a rivedere la propria visione del bene e del male – nonché la condotta pratica che essa ispira – ogni volta che ci si trovi di fronte a evidenze empiriche o ad argomentazioni prima sconosciute o scarsamente considerate» (p. 50).

Con queste premesse di metodo, l'autore entra nel merito delle questioni prendendo l'avvio dalla prospettiva ontologica e delineando, in proposito, due scenari principali.

Il primo è dominato dal "*principio creazione*": le cose sono "creature" che devono a un Essere creatore l'esistenza, la quale è in se stessa un bene. Di conseguenza anche le nostre valutazioni di bene e male devono confrontarsi con i valori e i fini che il creatore, secondo il suo provvidenziale disegno, ha incorporato nella stessa realtà empirica dell'universo (pp. 15-16).

Il secondo scenario è dominato dal "*principio natura*": le cose sono «indipendenti da ogni potere e disegno della mente-volontà di un agente soprannaturale» e in esse, generate dalla natura e soggette a "inesauribile divenire", «non è inscritto o incorporato alcun valore morale e alcun senso-fine ultimo» (pp. 17-18).

All'interno delle grandi prospettive onto-cosmologiche troviamo, come caso particolare, la questione antropologica. A proposito della quale l'autore riprende la contrapposizione fra ottica naturalistica (secondo cui gli esseri umani sono «una delle tante forme di vita […] *emerse dalla* fucina cosmica che è al di là del bene e del male», (p. 31) e l'ottica teistica (secondo cui essi non sono effetto accidentale dell'evoluzione cosmica ma rientrano a pieno titolo nel "provvidenziale disegno" del Creatore).

Poiché l'autore si riconosce all'interno delle concezioni naturalistiche sia in ontologia che in antropologia, le conseguenze etiche che gli interessano non derivano dal "trinomio Dio-uomo-mondo" bensì dal "binomio mondo-uomo": e si tratta di conseguenze assai lontane dal nichilismo rinunciatario o, peggio, aggressivamente dominatorio (alla Nietzsche). Infatti esse si fondano su due "segnavia" (o "formule imprescindibili"): la prima prescrive di procedere «al di là del bene e del male *soprannaturali e naturali*, ossia al di là di ogni concezione di entrambi condizionata da prospettive teologiche o antropomorfiche» (p. 35); la seconda – che integra dialetticamente la prima – prescrive, spinozianamente, che "*bonum et malum retinenda sunt*". Dunque: «male e bene non esistono *veramente*: non si trovano in qualche cielo metafisico e non sono incorporati nella realtà naturale (prima formula). Essi però a noi esseri umani *appaiono* come tali, ossia per noi costituiscono un problema che non possiamo non affrontare (seconda formula)» (pp. 37-38).

Come *homines sapientes* abbiamo a disposizione «empatia e ragione» (p. 63) grazie al cui connubio ci è possibile individuare quegli atteggiamenti, personali e collettivi, atti a «contrastare la fonte del sommo male morale (l'indifferenza verso la sofferenza) e a far fiorire il sommo bene terreno (la possibile felicità di ogni essere senziente)» (p. 77). Franceschelli stesso dedica tutta la parte *construens* del suo denso testo ad esemplificare come l'identificazione del bene con la felicità possibile e del male con

l'indifferenza verso la sofferenza» potrebbe contribuire ad affrontare alcune scottanti questioni del nostro tempo: "dignità e diritti degli esseri senzienti; utilizzazione della crescente potenza della tecnica, a cominciare dalle bio-tecnologie; solidarietà samaritana verso chi soffre; cooperazione a favore dei beni comuni, incluso il godimento di quello che certo rientra tra i più preziosi e feriti: la bellezza in ogni sua manifestazione» (p. 83).

Pur se brutalmente sintetizzato, il discorso di Franceschelli suscita riflessioni, perplessità e obiezioni che proverò a esternare nello stesso atteggiamento di *concordia* (convergenza di cuori pensanti!) di cui egli dà ancora una volta testimonianza[1].

La mia prima considerazione riguarda il passaggio dal «trinomio Dio-uomo-mondo» al «binomio mondo-uomo» (p. 17): questo "congedo", che non ha nulla di nostalgico, anzi viene designato anche come "affrancamento" e "emancipazione" (termini tutti che non gettano una luce molto favorevole sul termine *a quo*), da cosa è giustificato? Anche in questo testo, come nei precedenti, mi pare di cogliere nell'autore un'oscillazione fra due posizioni: sembrerebbe da una parte che in omaggio al suo "scetticismo" consideri le due teorie ugualmente "plausibili", ma dall'altra che la teoria teistica lo sia assai scarsamente e la teoria a-tea molto di più. Mi chiedo quanto siano compatibili scetticismo e ateismo: non costituisce quest'ultimo una posizione un po' troppo 'forte' per uno 'scettico' (proprio come lo sarebbe, d'altronde, il teismo creazionistico)? Poiché escludo che in un filosofo si possano dare preferenze davvero immotivate, quasi dogmatiche[2], avanzo un'ipotesi esegetica: Franceschelli, acuto e stimato studioso di Karl Löwith, registra quasi come incontrovertibile l'orientamento ateo del pensiero moderno dopo Spinoza, Hume, Feuerbach e Nietzsche.

Se questa mia spiegazione fosse fondata, mi sorgerebbero due perplessità. La prima riguarda una questione di fatto, storica: nel pensiero moderno troviamo orientamenti altrettanto rilevanti, ma non certo atei, come Cartesio – Locke – Voltaire – Kant – Hegel – Schelling – Jaspers. La seconda perplessità è di principio: se Franceschelli fosse storicista, potrebbe esonerarsi dalla fatica di giustificare il suo ateismo appellandosi al principio che lo sviluppo storico è di per sé evoluzione teoretica. Ma egli, che da decenni si è lasciato consapevolmente alle spalle il marxismo, si vieta da sé il ricorso (sia pur tacito) al criterio della verità come figlia del tempo.

La problematica, dunque, appartiene per intero al piano teoretico-ontologico: il *principio natura* (p. 17) è davvero più convincente del *principio creazione* (p. 15)? Sarebbe ridicolo affrontare in questa sede l'interrogativo. Posso solo accennare ad alcune considerazioni per cui lo ritengo tuttora legittimo. Come

[1] Forse non è superfluo precisare che esporrò opinioni del tutto personali che non pretendono di coinvolgere nessuna corrente di pensiero e nessuna chiesa. Infatti sono stato affettuosamente citato dall'autore (a p. 161) come "filosofo e credente": ma, soprattutto nel contesto culturale italiano, è molto facile essere confusi con certi modi di filosofare, e ancor più di credere, in cui non mi riconosco per nulla.

[2] Costretto dalla sinteticità dell'esposizione qualche volta l'autore dà l'impressione di un'eccessiva sbrigatività sulla tematica, come quando scrive: E tuttavia, proprio se non siamo interessati a tornare prima di Nietzsche, ossia al trinomio Dio-uomo-mondo» (p. 48). C'è una notevole differenza, filosoficamente impegnativa, tra essere "interessato" a una questione (ogni pensatore ne esclude tantissime dal suo orizzonte) e ritenere che quella determinata questione non sia, in sé, interessante.

vedo attualmente le cose, l'universo è una sorta di frutto maturo in evoluzione (per certi versi) e in deperimento (per altri versi). Le scienze hanno il diritto/dovere di indagare questo dato empirico, osservabile, misurabile, nella speranza di darci delle risposte a domande tutt'ora aperte (sull'età del cosmo, sulle sue dimensioni quantitative, sull'eventuale esistenza di cosmi paralleli…). Possiamo fermarci a questo approccio fenomenologico, descrittivo; oppure sporgerci su una domanda meta-scientifica: perché questo universo, o questo eventuale pluriverso, esiste anziché no? E' la domanda di chi guarda wittgensteiniamente il mondo come una noce racchiusa nelle mani di un bambino e si chiede, con Leibniz e con Heidegger, come mai esista qualcosa anziché il nulla.

A questa domanda si può rispondere, come opportunamente ricorda Franceschelli, in almeno due modi alternativi[3]: il mondo è "creatura" (la sua esistenza «dipende necessariamente dalla scienza, potenza e benevolenza di un padre celeste») (p. 15) oppure è "natura" («la totalità cosmica è una realtà generata spontaneamente da madre natura») (p. 17)[4]. Ciò che mi preme notare, innanzitutto, è che entrambe queste risposte sono filosofiche. Nel discorso di Franceschelli mi pare adombrata un'illusoria differenza fra chi fa metafisica (qualsiasi forma di teismo) e chi non la fa (qualsiasi forma di ateismo), laddove sono convinto che affermare che la "natura" sia evidente non implica che lo sia il "naturalismo". In altri termini: che la *natura sia* è un dato evidente, che *esista-solo-la-natura* è una tesi metafisica esattamente come la tesi che non-esiste-solo-la-natura (uso l'aggettivo metafisico come sinonimo di ontologico, non di sopra-naturale; forse sarebbe meglio sostituirlo con intra-fisico). Aggiungo che ciascuna di queste due tesi comporta serie obiezioni e aporie, ma – appunto – *ciascuna delle due* (e non la tesi creazionistica soltanto). Come conciliare una qualche intenzionalità benevola nell'ipotetico Fondamento assoluto dell'universo con la marea incontenibile di sofferenze constatabili

[3] Forse in questa sintesi sto forzando il pensiero dell'autore perché egli, piuttosto che esaminare alcune risposte a questa domanda, mette in discussione proprio la legittimità della stessa: una domanda che, «essendo condizionata alla radice dal principio creazione […] non può costituire neppure la domanda fondamentale della stessa filosofia» (p. 162). Se, come Franceschelli, si intende "principio creazione" in senso lato, sostenendo dunque che risale a Platone (seguito a ruota, almeno sulla domanda teologica, da Aristotele), ci troviamo in una strana situazione: di non poter considerare "fondamentale" (magari non "la" domanda fondamentale della filosofia, ma "una delle" domande fondamentali della filosofia) una questione che è stata ritenuta tale da quel pensatore a proposito del quale «non si è mancato di affermare che tutta la filosofia successiva… sarebbe poco più di un commento alla sua opera e alla versione demiurgica del principio creazione» (p. 130). Sorge dunque il sospetto che le riserve verso questa domanda siano "condizionate" pregiudizialmente dall'adozione del "principio natura".

[4] Sembrerebbe che per l'autore questo "naturalismo" sia un ritorno alle origini del pensiero filosofico: «una natura ormai tornata a essere effettivamente *sine Deo,* ossia la *natura creatrix* e "affrancata da padroni superbi" – *dominis privata superbis* – descritta da Lucrezio sulla scia di Epicuro e Democrito» (p. 23); sarebbe interessante chiedersi se la polemica contro il politeismo antropomorfico popolare, operata dai pensatori citati, li abbia condotti davvero lontano da qualsiasi ipotesi di "divino", fosse pure il panteismo dei primi pensatori greci (da Talete a Senofane e Parmenide). Insomma: sarebbe interessante chiedersi se il "naturalismo" odierno sia davvero una rinascita del "naturalismo" pre-cristiano, impregnato di un senso del sacro da cui oggi ci si guarda come da un fattore inquinante. Secondo Giorgio Colli, ad esempio, è possibile affermare che "tutta la sapienza di Eraclito sia un tessuto di enigmi che alludono a un'insondabile natura divina. Si tratta del tema dell'unità dei contrari. Si è detto che l'unità, il dio, il nascosto, la sapienza sono designazioni del fondamento ultimo del mondo. Tale fondamento è trascendente. Dice Eraclito: «Nessun uomo, tra quelli di cui ho ascoltato i discorsi, giunge al punto di riconoscere che la sapienza è separata da tutte le cose» (*La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2002, p. 68). Comunque, anche se il naturalismo greco fosse materialistico, noi oggi siamo indotti – o addirittura costretti – dalla fisica post-newtoniana a chiederci se la "natura" sia sinonimo di "materia" (e, nel caso lo si possa affermare, se – più radicalmente – il costitutivo primigenio della "materia" sia tale nel medesimo senso in cui abbiamo usato questo semantema da Platone e Democrito sino a Feuerbach e Comte o non consista, piuttosto, in una "energia" tutta da determinare).

dappertutto?[5] E, però, d'altra parte, dire che «la totalità cosmica […] è generata spontaneamente da madre natura" (p. 17) non significa affermare che il mondo (per ipotesi privo di autocoscienza e di intenzionalità) è il Fondamento assoluto di se stesso, dal cui nocciolo caotico per un gioco di improbabilissime probabilità si è evoluto questo cosmo e, in esso, si sono configurati del tutto casualmente animali autocoscienti e progettanti come gli esseri umani? Qui il vocabolario consueto non ci supporta più. Se si adotta un'angolazione ontologica, secondo cui *tutto ciò che è* è evocabile come "essere", l'ambito della natura percepibile certamente *è*; ma si spiega da sola o possiamo – se non addirittura dobbiamo – ammettere che esista un ambito non sopra-naturale, ma super-naturale, iper-naturale, che rientri esso stesso nel grande mare dell'*essere*?

Senza inoltrarmi in una diatriba millenaria, mi limito a segnalare un'implicazione fondamentale: a differenza di quanto sostiene l'autore, in entrambe le prospettive metafisiche il cosmo fisico si svolge su un registro "extramorale". Per chi crede in un Dio come per l'ateo, la pioggia che cade sui campi aridi non è più "buona" del fulmine che incenerisce un contadino. Ma allora che farsene dell'adagio tomistico del *bonum et ens convertuntur* («l'esistenza delle cose è in se stessa un bene») (p. 16)? Qui si tratta del bene ontologico che non va confuso con il bene morale. Nerone o Hitler in quanto esseri viventi, pensanti, volenti… sono un *quid* positivo: costituiscono un *bonum* maggiore, ad esempio, di una pietra. I loro pensieri, i loro sentimenti, le loro azioni… valutati non in sé stessi, ma in relazione al resto dell'umanità, sono condannabili: moralmente un *malum*. La vita biologica, piscologica, intellettuale è sempre una ricchezza preziosa (Hegel ha scritto in proposito pagine efficaci), un "bene al di là", o meglio "al di qua", del "bene e del male" in senso etico. Con un'immagine (forse claudicante): tutto nell'universo è *preferibile al nulla*, se si prescinde dal rapporto con gli uomini; tutto, invece, diventa *preferibile o meno al nulla* in relazione all'uso che gli esseri umani ne possono fare. L'energia atomica è *ontologicamente* una risorsa e *moralmente* neutra: solo l'uso tecnologico e politico la può rendere moralmente valutabile. Se queste mie considerazioni – che ritengo del tutto in linea con la costante tradizione giusnaturalistica, anche cristiana – sono valide esse fondano la possibilità, anzi la imprescindibile necessità, di un confronto paritetico sulle questioni morali tra "creazionisti" e "naturalisti": quale che sia il loro pensiero in ontologia, sono ugualmente disarmati di fronte alle sfide etiche. Per nessuno dei due esistono, *in sede di giudizio morale*, «i valori e i fini che il creatore, secondo il suo provvidenziale disegno, ha incorporato nella stessa realtà empirica dell'universo» (p. 16). Che da un accoppiamento eterosessuale possa generarsi una nuova vita è, in sé, sempre e comunque un *bonum:* se, quando, per quali ragioni, a che condizioni sia *moralmente* un *bonum* o un *malum* interrompere lo sviluppo

[5] Franceschelli dedica a questo nodo cruciale di ogni creazionismo le pp. 24 – 28. Il mito della cacciata di Adamo e Eva dal Giardino originario è chiaramente inutilizzabile, come ha fatto sant'Agostino e dopo di lui moltissima teologia, per spiegare la presenza del male "fisico" nell'universo. Se esso rimane tra i più "tenaci" e "diffusi" – nonostante che «la visione della sofferenza come espiazione di una colpa» sia «ormai messa apertamente in questione anche da non pochi teologi» (p. 29) – a mio parere dipende dal fatto che tale mito, invalido come strumento di spiegazione di *ogni* sofferenza e di *ogni* dolore, tuttavia getta una luce istruttiva sul legame fra *alcuni* errori umani ed *alcune* sofferenze (nella vita dei colpevoli e soprattutto di altri incolpevoli). Anzi, a parere di numerosi esegeti contemporanei, il racconto biblico più che protologico, rivolto al passato, è escatologico, rivolto al futuro: vorrebbe, poco teoreticamente e molto praticamente, suggerire che l'umanità abiterebbe in un paradiso terrestre se vivesse la lealtà, la trasparenza, la solidarietà.

di uno zigote (o di un embrione) è una questione che va affrontata con gli strumenti della ragione dialogante, a prescindere dalle proprie convinzioni teologiche e/o metafisiche[6].

Se l'etica è, come sostiene Luigi Lombardi Vallauri, "a-tea" (nello stesso senso in cui lo è la matematica) – almeno sin quando si tratta di determinare le norme della convivenza civile, senza arrivare alla eventuale fondazione ultima delle stesse – non altrettanto si può dire della sua autonomia rispetto all'antropologia: le nostre etiche, infatti, sono strettamente legate alle nostre concezioni (filosofiche) dell'essere umano. E anche da questa angolazione ritorna l'alternativa tra teismo creazionistico e naturalismo immanentistico.

Darwin insegna che l'essere umano è il risultato di un'evoluzione dovuta all'intreccio di mutamenti genetici accidentali e di condizioni ambientali favorevoli; a questa tesi le religioni monoteistiche hanno, tradizionalmente, opposto la convinzione che la comparsa dell'uomo fosse il fine dell'universo e di tutte le possibili specie viventi. Personalmente ritengo che simile convinzione teologica, alla luce delle conoscenze astronomiche e astrofisiche attuali, sembra davvero assai poco sostenibile, se non addirittura risibile. Ma negare ogni delirio antropocentrico significa, necessariamente, optare per la tesi che siamo frutto del "caso" e della "necessità"? Che solo una fortuita concatenazione di incidenti nel percorso biologico abbia portato qualche ameba a diventare progenitore di Michelangelo, di Shakespeare e di Beethoven? Che, come gli animali respiriamo, comunichiamo nell'intesa e nella lotta, ci riproduciamo… solo per una concatenazione di fattori imprevedibili grazie ai quali la temperatura atmosferica si è attestata in un *range* tale da non sopprimerci per l'eccesso di freddo e da non soffocarci per l'eccesso di caldo? Grazie ai quali troviamo nel pianeta di che sfamarci e di che dissetarci? Non ci vuole troppa "fede" per credere questo? Ovviamente non si tratta di mettere in discussione le acquisizioni (per la verità sempre riviste e precisate) delle scienze positive: si tratta solo di non trarre da esse delle conclusioni di carattere filosofico complessivo che le stesse non giustificano o, per lo meno, non impongono. Non conosciamo ancora i confini dell'universo né la sua origine (se ne ha avuto una) né la sua fine (se ne avrà una): come possiamo pretendere di pronunciarci sulle strategie di un Essere che, se dovesse esistere, sarebbe l'Origine e il Fine dell'intero cosmo? Tra le constatazioni

[6] Cito una pagina in cui mi sono imbattuto, quasi casualmente, proprio in questi giorni: «L'analisi razionale della "natura" è un principio al quale il pensiero cristiano ama riferirsi e si sa quanto frequente è stato il ricorso alla cosiddetta "legge naturale" nelle questioni etiche: vedi l'etica tradizionale, che condanna come "contrari alla natura" alcuni comportamenti. Questo principio va sottoposto a un'attenta riflessione critica, perché l'utilizzazione di questo criterio è talora avvenuta con accentuatissime forme di assolutismo, quasi che le leggi naturali consistano in un prontuario preciso di precetti specifici e immutabili, deducibili dalla "natura" stessa. Si tratta, invece, di un criterio complesso, che tiene conto di tutta la realtà del creato nella varietà e complementarietà dei suoi elementi strutturali e si tratta soprattutto di un criterio dinamico, quanto evolutiva e dinamica è la realtà del creato. La natura cioè non è una realtà compiuta e finita (entelechia), ma è soggetta a fondamentali processi di sviluppo e di evoluzione. Ciò vale non solo nel senso che si evolve la conoscenza che l'uomo ha della natura e dell'universo, ma nel senso più profondo che la natura stessa viene evolvendosi secondo processi di perdita e assunzione di dati, che la conoscenza e la scienza di volta in volta colgono, sceverano e propongono. Entro questi processi dinamici è possibile attribuire qualche significato permanente alla natura? Senza dubbio, ed è quanto anche il pensiero teologico cerca di fare, ma non già riflettendo su un 'ordine naturale' sentito e difeso come immutabile, ma partendo dall'autocomprensione che gli uomini hanno della natura in quel momento e luogo e confrontandola, quanto è possibile, con quella di altri tempi e luoghi. E' questo il solo modo di riferirci alla natura. Alle sue leggi; dobbiamo affidarci criticamente alla cultura in cui *hic et nunc* siamo immersi, utilizzando ad esempio i risultati a cui pervengono nel nostro caso l'insieme delle discipline biologiche (come la sociobiologia, la fisiologia, l'anatomia comparata, le neuroscienze, l'etologia, la zooantropologia)» (Gianfranco Nicora, *Anche gli animali pregano*, Messaggero, Padova 2018, pp. 17-19).

empiriche vediamo la ferita di un dito che si rimargina con regolarità impressionante: senza invocare teorie generalissime (l'universo sarebbe intellegibile se non corrispondesse a una qualche forma di Intelligenza originaria? [7] Possiamo negare che ci sono enti non-intelligenti che si comportano intelligentemente? Hans Jonas è convincente solo quando mette in crisi le teodicee tradizionali o non merita neppure una confutazione quando sottolinea l'intrinseco finalismo di ogni ente "naturale"? E, più globalmente, era del tutto ingiustificata la convinzione di Aristotele che solo il *più* (un Essere già compiuto, in atto) può spiegare il *meno* (la tendenza di un ente ancora abbozzato, in potenza, a maturare)? Che è la gallina a dare senso (direzione) all'uovo e non viceversa?

In una prospettiva contemporanea la questione può anche essere riformulata in altri termini: è pacifico ammettere che "noi esseri umani" siamo «una delle tante forme di vita […] *emerse dalla* fucina cosmica che è al di là del bene e del male» (p. 31)? So che questa è la narrazione ormai quasi unanime nel mondo degli scienziati: ma a me continua a far problema l'idea che il Tutto ignori una sua parte; sia incapace di accorgersi di ciò che avviene in una sua microscopica concretizzazione (nell'essere umano, intendo). Mi continua a interrogare la teoria che il Tutto sia solo Natura priva della consapevolezza, ma che, in un qualche remoto angoletto del suo stesso tessuto, stia emergendo un ente dotato di autocoscienza e di autodeterminazione. Se si risponde che è proprio nell'uomo che la Natura prende consapevolezza di sé, avremmo il paradosso di una Natura (a-morale) che, almeno in un punto, si manifesta come dotata di senso morale: il paradosso di una madre, né benevola né malvagia (cfr. p. 23), che partorisce un figlio al quale s'impone "ineludibile" (p. 33) la domanda sulla benevolenza e sulla malvagità. Se, invece, si ritiene che l'essere umano costituisca non una manifestazione qualsiasi della Natura extra-morale bensì un *novum* unico, assoluto, che emerge dalla storia evolutiva inaspettatamente e ingiustificatamente, ci troviamo col rischio di esaltare la nostra condizione antropologica ancor più di quanto lo facesse l'antropocentrismo ebraico-cristiano. Personalmente sono proclive a ipotizzare (proprio per rendere conto dei dati esperienziali a noi evidenti) che la nostra specie sia una delle innumerevoli spie, più o meno luminose, sparse nell'universo, rivelanti che la Natura sia un orizzonte penultimo; che il Tutto (l'Intero dell'Essere) abbracci la Natura (visibile e misurabile) ma non si esaurisca in essa. Nel vocabolario di Eraclito, «il sapiente sa che la natura è armonia visibile-conoscibile e *insieme* segno dell'invisibile; non confonde in uno la distinzione; non pecca di *hybris* pensando che la propria umana saggezza possa disvelare il 'proprio' della natura. Ma può far-segno a 'ciò' di cui la natura, nella sua manifesta armonia, è segno. Il sapiente non nasconde il nascondimento, né discorsivamente può conoscerlo, ma lo ri-*vela,* lo mostra appunto come tale, nel farne-segno, *semainein.* Allora nella sua trama il discorso giunge alla massima tensione: tra conoscenza chira, saphes, e oscurità»[8].

[7] Come è noto (l'autore lo ricorda a p. 40) questa intrinseca intellegibilità del cosmo induceva Einstein a una forma di "religiosità" a-confessionale.

[8] M. Cacciari, *Filosofia e tragedia. Sulle tracce di Carlo Diano*, Introduzione a C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici*, p. 14.

Nel vocabolario di Giordano Bruno direi: che la natura *naturata* sia la faccia a noi conoscibile della natura *naturante*. Per riprendere la metafora materna: che, attraverso la maternità della Natura, operi una maternità ancora più radicale che designiamo, approssimativamente, con il termine "Dio" (del quale, ci avverte Tommaso d'Aquino sulla scia della teologia negativa, sappiamo ciò che non è piuttosto che ciò che è). In questo scenario, come il frutto di ogni albero saremmo interamente e veramente prodotti dal ramo (la Natura) e interamente e veramente prodotti dal tronco (Dio). Insomma: non riesco, ancora (?), a staccarmi dalla supposizione (così poco cara a Nietzsche e a Franceschelli) di un "retromondo" che dia ragione di alcuni enigmi del "mondo"; di un "mondo noumenico" che dia ragione dei "mondi fenomenici"; di una Bellezza assoluta che dia ragione delle bellezze relative che, certo, vengono *riconosciute* solo perché esistono esseri capaci di "conoscenza sensibile" (cfr. pp. 114 e ss.), ma che non potrebbero essere riconoscibili se non possedessero delle caratteristiche ontologiche intrinseche (al punto che non pochi pensatori hanno considerato il *pulchrum* come il quarto trascendentale, accanto a *ens*, *verum* e *bonum*)[9].

Se, dopo aver messo fra parentesi la questione ontologica, sospendiamo (provvisoriamente) anche la questione antropologica, arriviamo alla tematica specifica di questo libro di Franceschelli: l'etica. Qui distinguerei due piani. A un primo, fondamentale, livello (qualcuno direbbe meta-etico) ci si potrebbe chiedere con che coerenza teoretica si possa parlare di «male morale» (p. 34) in una prospettiva naturalistica in cui ogni vivente – dunque anche l'essere umano – appaia una manifestazione delle leggi (o dell'anomia caotica) della Natura: in virtù di quali argomentazioni le "passioni" e le "azioni" umane sarebbero diverse dalle azioni e dalle passioni di una pianta o di una belva? Perché, a differenza di queste ultime, le prime sarebbero valutabili con criteri morali (e non soltanto giuridiche: se mordi ti metto la museruola, se picchi le donne ti metto in prigione)? Ma così non usciamo dall'angolazione della questione antropologica: la ritroviamo dal punto di vista della libertà e, dunque, della responsabilità etica. C'è però un secondo livello, meno radicale, in cui possiamo parlare di etica: il livello della dialettica sociale fra pensanti. Qui l'approccio di Franceschelli mi pare molto convincente: mettiamo fra parentesi ciò che ci separa (concezioni teologiche, teorie ontologiche, visioni antropologiche) e appelliamoci, quasi a un minimo comune multiplo, a quello che ci unisce al di sopra di ogni ragionevole dubbio. Mi permetterei solo di avanzare un'ultima obiezione e di suggerire un'ultima precisazione.

L'obiezione. Il pensatore cattolico Romano Guardini, che per altro stimo molto, ha accusato di "slealtà" quei pensatori esterni alla tradizione biblica che avrebbero abusivamente tradotto la

[9] A questo proposito tengo a precisare che la tesi platonica (di Platone e dei platonici) sul rapporto fra bellezza terrena e bellezza sovra-terrena (differenza che non coincide con naturale e soprannaturale: ho sempre capito che per Platone e i platonici la dimensione divina fa parte della *Physis,* anzi le "idee" sono le matrici ontologiche che rendono ciò che sono gli enti naturali) non mi sembra che sia sintetizzabile nella frase: «la (falsa) promessa di felicità di cui, secondo i platonici, è portatrice la bellezza terrena» (p. 131). Che per alcuni platonici, come Agostino (specie da anziano), sia così è probabilissimo; ma, in generale, ho sempre inteso la questione nel senso che la bellezza terrena è una promessa attendibile della felicità assoluta, promessa che diventa falsa (cioè deludente) qualora tale felicità assoluta la si attenda esclusivamente dalla bellezza terrena (goduta nel tempo) e non dalla Bellezza assoluta (goduta intermittentemente nel tempo e definitivamente nell'eternità). Trovo la teoria dell'amore platonico, come Socrate la espone nel *Simposio,* di un realismo ineccepibile.

Rivelazione in «valori cristiani secolarizzati»[10]; e Franceschelli sembra d'accordo con lui, al punto da voler prendere esplicitamente le distanze da questo genere di abusivi. Questo modo di vedere le cose si basa su alcuni presupposti che mi sembrano oggi, anche alla luce della storia delle religioni e della teologia delle religioni, ingiustificabili: primo fra tutti il presupposto che la Bibbia sia proprietà esclusiva di chi l'ha scritta, di chi l'ha tramandata e di chi l'accoglie come Parola di Dio in senso unico e incomparabile. A mio avviso, la Bibbia – che contiene pagine altissime e pagine bieche – è inspirata (nelle pagine altissime) dallo Spirito divino esattamente come lo sono (nelle pagine altissime) la Bhagavad Gita, i Dialoghi platonici, il Corano, le liriche di Leopardi, i discorsi di Gandhi e di Martin Luther King: e come tutte queste – e simili opere somme dell'umanità – appartiene all'intera umanità. Può un cristiano, rimanendo tale, prendere in prestito un'intuizione di Lucrezio o una teoria di Marx o una riflessione antropologica di Nietzsche senza essere tacciato di slealtà o di appropriazione indebita? Perché a un non-cristiano dovrebbe essere vietato fare altrettanto con qualche intuizione di Gesù o con qualche riflessione antropologica di san Paolo?

E, per finire, arrivo alla precisazione. La virtù (sacrosanta?) della laicità implica certamente il riconoscimento del "pluralismo" come «un dato di fatto da affrontare rispettando la libertà, le ragioni e i valori dell'altro» (p. 129): ma "rispettare" la libertà altrui è da intendere nello stesso senso in cui diciamo "rispettare" le ragioni e i valori altrui? Sono decisamente convinto di no. Non sarei intellettualmente ed esistenzialmente ciò che sono se non avessi vissuto in un contesto antropologico, sociale e politico in cui è stata – quasi sempre – rispettata la mia "libertà"; ma non lo sarei neppure se non fossero state assai poco rispettate molte mie "ragioni" e non fossero stati contestati molti miei "valori". Da queste critiche distruttive sono uscito o rafforzato nelle mie convinzioni o, più spesso, liberato da pregiudizi ed errori. Qualche volta, supponendo negli altri il medesimo desiderio di confronto radicale (che non solo non esclude, ma al contrario presuppone una solidarietà *cor*-diale con il portatore sano di teorie insane), ho incontrato reazioni amareggiate e amareggianti: ma non vedo alternative.

[10] Cfr. pp. 155-156.

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Sulla "giustizia giusta" o *epichèia*

A volte seguire le *regole* e fare la *cosa giusta* non è la stessa cosa

di Renato Pilutti

Il tema della giustizia accompagna la storia umana probabilmente dai tempi del baratto.

L'uomo ha sempre sentito come centrale il sentimento di giustizia e ne ha fatto elemento di riflessione filosofica e poi del diritto. Nell'antico Egitto e in Mesopotamia vi erano regole di giustizia: basta ricordare le tavole di re Hammurapi del XIX secolo a. C., dove si esprime per la prima volta un sistema criteriologico di giustizia, ancorché incardinato in buona misura sulla legge del taglione. In Oriente estremo troviamo Confucio, che sosteneva come "*L'uomo superiore comprenda la giustizia e la correttezza mentre l'uomo dappoco comprende solo l'interesse personale*; e anche il Buddha, il quale non aveva un concetto di giustizia come il nostro, ma proponeva di agire secondo criteri di *equanimità*, *compassione*, *amore*, e *gioia altruistica*, che necessariamente costruirebbero e costituirebbero una *giustizia umana*, sebbene imperfetta.

Nel nostro ambiente teologico non possiamo non avere presente la legge mosaica espressa fin dalla stesura dei libri torachici della Torah, in specie in *Esodo* e *Deuteronomio*. I *Dieci Comandamenti* hanno costituito l'*imprinting* di tutta la cultura occidentale a partire dalle nazioni mediterranee, costituendo uno dei due polmoni delle fonti del diritto, insieme con la grande filosofia greca. E non mancano importanti cenni alla giustizia nelle stesse dottrine coraniche, in larga parte delle quali si parla della giustizia e di come reagire contro l'iniquità secondo i precetti di Dio.[1]

Mentre Aristotele scriveva le sue *Etiche*, la Repubblica romana emanava le *XII tavole*. Nei secoli successivi la progressiva presa di coscienza dei popoli trova nel XVII secolo una nuova consapevolezza con il giusnaturalismo e poi con le fondamenta dell'Illuminismo franco-inglese e tedesco, soprattutto con Kant, e della democrazia moderna, fino alla nozione di Stato di diritto. Con tutte le sue contraddizioni contemporanee, che suggeriscono approfondimenti e aggiornamenti.

In questa breve riflessione proverò a sviluppare un discorso su quella parte della giustizia che classicamente, dai tempi della filosofia classica, e da Aristotele in particolare, si chiama "giustizia giusta",[2] o *epicheia*.

[1] Cf. *Corano*, Sure 16, 90; 6, 144, in particolare.

[2] Ci si potrebbe chiedere come mai un termine così chiaro come "giustizia", in quanto autonomo sostantivo, necessiti, per essere chiarito, anche dell'aggettivo derivante "giusta", e tocca dire che lo rende necessario la presa di coscienza che vi è, vi può essere, per qualche ragione, anche una "giustizia ingiusta".

La Dottrina

Nel nostro tempo parlare di giustizia è particolarmente arduo, poiché questa antica importantissima *virtù*,[3] studiata in profondità da Aristotele[4] e in seguito da molti filosofi e politologi, sta vivendo una fase di profonda *crisi*.[5]

Possiamo intendere il senso di questa difficoltà considerando molte cronache recenti e attuali, che hanno mostrato limiti teorici e pratici di non poco conto nell'esercizio della giustizia stessa, tant'è che è stato coniato, soprattutto dai *media*, l'ambiguo e fuorviante termine di "giustizialismo", con ciò intendendo una sorta di *verbum et vox populi*, caratterizzato da un afflato e un desiderio quasi lancinante di punizioni, di pene, di vendette *coram populo*. Insomma, nel "popolo", tanto osannato da politici attuali che vanno per la maggiore, sopravvivrebbe, anzi sopravvive un grande desiderio di decapitare il re, o chiunque, anche in proporzione del misfatto compiuto.

Per questo, oltre al tema della giustizia generale, trattato con metodo dallo Stagirita nel libro V dell'*Etica Nicomachea*, spicca la tematica specifica della giustizia *giusta*, che è l'*epicheia*, quasi come antidoto al giustizialismo e medicina misericorde, difficilissima da applicare, poiché richiede prudenza, temperanza, ponderatezza e riflessione rigorosa, quasi ad applicare nell'esercizio della giustizia, l'azione delle altre virtù cardinali o umane, così come le chiamavano Sant'Agostino e San Gregorio Magno, papa.

In quest'ambito la filosofia, nella sua declinazione morale,[6] supporta il diritto e la sua applicazione giurisprudenziale, temperando la necessità di garantire il rispetto delle norme e delle leggi, anche con la dimensione della pena, mediante le sanzioni civili e penali e con la necessità di mantenere comunque il rispetto della persona, come in Italia garantisce la Costituzione della Repubblica all'art. 27, proibendo punizioni di carattere disumano e degradante, che purtroppo non mancano neppure da noi anche in questa fase storica.

Il *doctor angelicus* [Tommaso] definisce così l'*epicheia* in latino: *aequitas iustitia dulcore misericordiae temperata,* cioè una giustizia temperata dall'equità misericorde, che vale inoltre a dire una giustizia che non tiene conto solo della norma scritta, ma anche delle circostanze particolari che, se non considerate, potrebbero rendere ingiusta l'applicazione della norma stessa.

Il termine e il concetto stesso di *epicheia* ha la sua origine nella Grecia classica, per cui bisogna partire da lì, colloquiando con autori come Gorgia e Aristotele, Tucidide e Plutarco, Esiodo ed Euripide, e con autori meno noti presenti su papiri di quel tempo.

---

[3] O *valore*, o *principio*.
[4] Cf. Libro V dell'*Etica a Nicomaco*.
[5] In qualche misura il termine "crisi" in questo contesto va inteso, non solo nella sua accezione più diffusa, che è di carattere negativo, ma anche in quella etimologica, che conserva elementi intellettuali positivi, legati alla capacità e all'esigenza di esercitare i giudizi sempre con spirito *critico*, appunto.
[6] In questo caso si può dire anche "etica".

Innanzitutto il termine *epicheia* è polisemantico, propone diversi significati. Lasciando in questa sede da parte gli autori "minori" sull'argomento, mi soffermerei essenzialmente sui due padri "magni" del pensiero greco, Platone e Aristotele.

In Platone il termine assume vari significati come "equità", "convenienza" o "moderazione", come si può trovare nei testi seguenti: *Politico*,[7] e *Leggi*.[8] Nel *Politico* Platone, tra l'altro, afferma che «*il perfetto monarca sarà sempre da preferire alla più perfetta legislazione, perché la legge irrigidita nella scrittura non si può adattare con sufficiente prontezza al mutar delle situazioni e non permette perciò di fare nel necessario momento ciò che è veramente necessario*». Le leggi scritte sono dunque rigide, poiché esse non possono «*attribuire con precisione a ciascun individuo ciò che gli conviene*».

In ogni caso, Platone sa che non esiste il governante perfetto, come anche noi sappiamo empiricamente, essendoci sempre il rischio di imbattersi nel dominio di incompetenti e crudeli tiranni. Per questo, spiega, le leggi sono necessarie anche se imperfette, con queste parole: «*Io credo, infatti, che contro le leggi stabilite sulla base di una lunga esperienza e per consiglio di uomini che le hanno meditate con cura nei singoli particolari e che hanno persuaso la popolazione a promulgarle, chi osasse agire contro questi leggi, commetterebbe un errore, sconvolgendo ogni attività in misura ancora maggiore di quanto facciano le leggi scritte*».[9]

Un passaggio interpretativo non facile è quello contenuto in *Leggi*,[10] dove si propone, forse per la prima volta in filosofia politica, la questione dello "Stato di diritto", cioè ciò che attiene l'eguaglianza dei cittadini nei confronti dello Stato.

In ogni caso, Platone propone l'idea di dare a ciascuno secondo i *meriti* e i *bisogni* (da chi ha copiato il dottor Marx quest'idea?), anche se ciò è molto difficile da realizzare, in quanto si configura come una sorta di *eguaglianza proporzionale*, vale a dire una forma di *egualitarismo equo*, sintagma in parte ossimorico, in parte metaforico di una verità morale difficilmente definibile, poiché fa correre sempre il rischio al legislatore o al giudice di commettere parzialità a favore o a sfavore dei singoli.

In Aristotele, l'*epicheia* diventa una virtù di enorme importanza, con conseguenze decisive nel successivo pensiero morale cristiano-cattolico, come si evince soprattutto dall'*Etica Nicomachea*,[11] e dalla *Retorica*[12]. Anche la *Grande Etica*[13] contiene un ampio riferimento, peraltro meglio sviluppato nello scritto a Nicomaco.

Occorre ricordare che il grande stagirita è il primo filosofo a credere che l'etica sia il sapere precipuo della vita buona e delle virtù, cioè di ciò che dal cristianesimo in poi si dice "Etica della persona". Questo tipo di etica, a differenza di quanto sostengono pensatori contemporanei, figli dello

[7] 294 a-301 a.
[8] VI, 757 a ss.
[9] Ivi.
[10] VI, 757 a ss.
[11] Libro V, 1137 a 31-1138 a 3.
[12] Libro I, 1374 a-1375 b.
[13] Libro II, 1198b -1199a.

scetticismo di tutti i tempi, afferma con chiarezza che è fondata su: a) una ragione pratica, dei suoi principi, delle sue condizioni e della sua attività; b) da una propria teoria dell'azione; c) e da un modo particolare di intendere il ruolo della norma e il suo rapporto con le virtù morali in quanto principi pratici, antropologici, ontologici e – in teologia morale – anche teologici.

Aristotele tratta dell'*epicheia* verso la fine del libro V dell'*Etica Nicomachea*, libro dedicato alla giustizia. E' evidente che questa virtù è strettamente correlata alla giustizia, pur non essendo la stessa virtù, e comunque non è facile correlarle, se si giustappongono in termini alternativi come nel seguente schema: infatti, appare strano che l'equo, che è qualcosa di diverso e ulteriore rispetto al giusto, sia tuttavia degno di lode: infatti, se sono diversi, o il giusto non è buono o l'equo non è giusto; o se entrambi sono buoni, essi sono la stessa cosa.

Ma non è così, come spiega Aristotele nel seguente brano:

«Ciò che produce l'aporia è il fatto che l'equo è sì giusto, ma non il giusto secondo la legge, bensì un correttivo del giusto legale. Il motivo è che la legge è sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non è possibile trattare correttamente in universale. Nelle circostanze, dunque, in cui è inevitabile parlare in universale, ma non è possibile farlo correttamente, la legge prende in considerazione ciò che si verifica nella maggioranza dei casi, pur non ignorando l'errore dell'approssimazione. E non di meno è corretta: l'errore non sta nella legge né nel legislatore, ma nella natura della cosa, giacché la materia delle azioni ha proprio questa intrinseca caratteristica. Quando, dunque, la legge parla in universale, ed in seguito avviene qualcosa che non rientra nella norma universale, allora è legittimo, laddove il legislatore ha trascurato qualcosa e non ha colto nel segno, per avere parlato in generale, correggere l'omissione, e considerare prescritto ciò che il legislatore stesso direbbe se fosse presente, e che avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione. Perciò l'equo è giusto, anzi migliore di un certo tipo di giusto, non del giusto in senso assoluto, bensì del giusto che è approssimativo per il fatto di essere universale. Ed è questa la natura dell'equo: un correttivo della legge, laddove è difettosa a causa della sua universalità. Questo, infatti, è il motivo per cui non tutto può essere definito dalla legge: ci sono dei casi in cui è impossibile stabilire una legge, tanto che è necessario un decreto. Infatti, di una cosa indeterminata anche la norma è indeterminata, come il regolo di piombo usato nella costruzione di Lesbo: il regolo si adatta alla configurazione della pietra e non rimane rigido, come il decreto si adatta ai fatti. Che cosa è dunque l'equo, e che è giusto e migliore di un certo tipo di giusto, è chiaro. Da ciò risulta manifesto anche chi è l'uomo equo: è equo infatti chi è incline a scegliere e a fare effettivamente cose di questo genere, e a chi non è pignolo nell'applicare la giustizia fino al peggio, ma è piuttosto portato a tenersi indietro, anche se ha il conforto della legge. Questa disposizione, *Hèxis*,[14] è *l'epicheia*, che è una forma speciale di giustizia e non è una disposizione di genere diverso».[15]

[14] E' il latino *habitus electivus*, che sarà ripreso sistematicamente da Tommaso d'Aquino.
[15] *Etica Nicomachea*, 1137 b 11 – 1138 a 3.

Aristotele intende dunque l'*epicheia* come una vera e propria virtù morale dell'uomo, una virtù della vita buona e del buon vivere, non una mera interpretazione soggettiva della legge. Ciò significa che essa non è l'interpretazione della legge positiva fatta dal legislatore o dal giudice quando i termini della legge sono oscuri. In ogni caso è un correttivo della legge, laddove essa è carente per la sua universalità e incapacità di interpretare i singoli fatti concreti, il giusto e l'ingiusto, ma quello lì, non quello generico o generale. La prima versione latina dell'*Etica Nicomachea*, dovuta a frate Roberto Grossatesta, dell'Ordine francescano, uno dei fondatori dell'Università Oxoniense, rendeva, infatti, il termine greco con *directio*. Virtù direttiva come capacità di orientare la scelta verso ciò che è giusto, anche se legalmente non secondo la norma. Una frase aristotelica che illumina quest'ultimo passaggio è la seguente: «[...] *è legittimo considerare prescritto ciò che il legislatore stesso direbbe se fosse presente, e che avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione*.»[16] E la seguente: «*non è pignolo nell'applicare la giustizia fino al peggio, ma è piuttosto portato a tenersi indietro, anche se ha il conforto della legge*»[17].

In Tommaso d'Aquino troviamo alcuni commenti all'*Etica Nicomachea*.

Egli tratta del testo aristotelico nella *lectio* 16 del libro V del suo Commento, che si può sintetizzare come segue. Intanto, Tommaso conferma che l'*epicheia* è un *habitus*, una virtù, e concretamente «*est quaedam species iustitiae, et non est alius habitus a iustitia legali*», cioè si tratta di una specie di giustizia, poiché non vi è altra virtù dalla giustizia legale. Secondo la traduzione latina su cui lavora, S. Tommaso spiega che il compito dell'*epicheia* è la *directio iusti legalis*, cioè la direzione della giustizia legale, poiché di certe materie non è possibile parlare in termini universali con totale esattezza.

Il punto in cui San Tommaso sembra aggiungere qualcosa è il suo richiamo al diritto naturale, del quale parla Aristotele nello stesso libro V. «*Verum est enim quod id quod est epiiches est quoddam iustum et est melius quodam alio iusto: quia, ut supra dictum est, iustum quo cives utuntur dividitur in naturale et legale; est autem id quod est epiiches melius iusto legali, sed continentur sub iusto naturali. Et sic non dicitur melius quam iustum, quasi sit quoddam aliud genus separatum a genere iusti. Et cum ambo sint bona, scilicet iustum legale et epiiches, melius est illud quod est epiiches*»[18].

Si vede come l'*epicheia* in qualche modo è superiore al "legale" evitando in radice qualcosa di moralmente negativo e di andare contro il diritto naturale. L'applicazione della legge positiva va regolata, dunque, secondo il diritto naturale. In questa ottica, l'*epicheia* non è qualcosa che si può benevolmente applicare, ma va necessariamente applicata. Ciò è richiesto dalla giustizia e dall'ordine morale.

---

[16] Ivi, 1140 b 1.
[17] Ivi, 1145 c 2.
[18] *In decem libros ethicorum*, 1083 - 1085; Trad. mia: «Infatti è vero che ciò che è *epicheia* è qualcosa di giusto ed è meglio di qualche altra cosa definibile come giusta: poiché, come si dice sopra, il giusto utilizzato dai cittadini si divide in naturale e legale: infatti ciò che è *epicheia* è meglio del giusto legale, in quanto è contenuto nel giusto naturale. E così non si può dire meglio che giusto, quasi che sia un qualcosa di genere separato dal giusto. Ed essendo tutti e due buoni, intendo il legale e l'*epicheia*, è comunque meglio ciò che è *epicheia*».

Non manca il riferimento all'atteggiamento proprio del virtuoso: «[…] *et dicit quod talis non est acribodikaios, idest diligenter exequens iustitiam ad deterius, idest ad puniendum, sicut illi qui sunt rigidi in puniendo, sed diminuunt poenas quamvis habeant leges adiuvantem ad puniendum. Non enim poenae sunt per se intentae a legislatore, sed quasi medicina quaedam peccatorum. Et ideo epiiches non plus apponit de poena quam sufficiat ad cohibenda peccata*».[19] Neanche qui si può evitare l'impressione di duplicità, poiché si passa ad un altro argomento, e specificamente ad una tematica di diritto penale.

Negli esempi prima riportati non si tratta di essere miti nel punire, o di non punire più di quanto basta per reprimere i peccati, ma di situazioni nelle quali punire sarebbe stato moralmente cattivo e intrinsecamente ingiusto, in quanto sarebbero state punite azioni che in realtà non rientravano nella legge che stabiliva la pena.

In ogni caso, San Tommaso propone riflessioni di notevole interesse per il diritto penale, specialmente quando il giudice valuta le attenuanti eventualmente rinvenibili nelle intenzioni dell'atto delittuoso detto reato.

Anche in teologia morale cristiana, *caro lettore*, partendo dalle cosiddette "avversative matteane" al cap. 5 del vangelo secondo Matteo, dopo il versetto 8 che conclude l'elenco delle *Beatitudini*, trovi la fonte originaria e originante di ogni commento teologico successivo, come quello sopra citato di Tommaso d'Aquino, mio rispettato maestro.

Potremmo anche citare altre scuole e altri autori classici, a partire dalla tradizione stoica antica e, nella modernità, qualcosa del pensiero kantiano e di altri *eticisti* che ben conosciamo, ma non lo facciamo in questa sede, rinviando ad eventuali future riprese del tema.

Nella Consulenza filosofica

E ora chiediamoci pure in che senso e in che modo una riflessione sulla virtù di *epicheia* può essere utile nell'ambito della consulenza e delle pratiche filosofiche. Innanzitutto non è mai dannoso informare l'utenza, il consultante, il partecipante, delle dottrine classiche connotanti alcuni dei principali filoni della filosofia morale, o etica generale, soprattutto se questi lo richiede. In ogni caso, se restiamo alle *pratiche filosofiche*, così come sono state variamente declinate nell'esperienza della filosofia *extra* accademica degli ultimi vent'anni, il tema dell'*epicheia* può essere un tema interessante da trattare in modalità laboratoriale o seminariale, immergendo i partecipanti in un caso pratico. L'ambito politico, sociale, culturale possono costituire gli ambienti adatti alla riflessione e all'esercizio dell'*epicheia*.

[19] Ivi, 1089; Trad. mia: «[…] e dici che il tale non è virtuoso, cioè uno che esegue diligentemente la giustizia, cioè per punire. Come quelli che sono rigidi nel punire, ma riducono le pene sebbene abbiano leggi atte al punire. Infatti anche le pene non sono per se stesse vigilate dal legislatore, ma sono quasi un farmaco contro i peccati. Cosicché l'*epicheia* non aggiunge non più di quanto non sia sufficiente a coprire i peccat».

Nella consulenza individuale può risultare utile trattarne a modo di esempio quando i due interlocutori, il consulente e l'ospite insieme, riflettono sulla biografia di quest'ultimo, nella quale può essere produttivo utilizzare un concetto come il nostro, soprattutto quando ci si trova di fronte a *difficoltà* di carattere morale, o a insuperabili *sensi di colpa*. L'*epicheia* permette di collocare al giusto posto il giudizio morale, senza che ciò scivoli nel relativismo scettico o nel cinismo più crudele. In definitiva, l'*epicheia* può contribuire a dipanare temi e problemi relativi alla dimensione morale della giustizia, specialmente quando questi sembrano porsi in termini seccamente alternativi o manichei.

Tale virtù può aiutare molto in tempi in cui le parti o le posizioni che si scontrano, nella società, nella politica e a livello intersoggettivo, non riescono a riconoscere nell'interlocutore un soggetto di pari dignità, ma lo configurano come nemico da abbattere. L'*epicheia* è un farmaco che aiuta al *riconoscimento dell'altro* come valore pari al proprio, e quindi è una salutare lezione indiretta di antropologia morale, e di vita vera.

Esperienze

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Esperienze. Filosofia in azione

Seminario nazionale Phronesis 2018

a cura della redazione

Si è soliti pensare alla consulenza filosofica come all'incontro tra il filosofo e il suo ospite in un setting che riproduce, per analogia, tanto quello dello psicologo quanto quello di una qualsiasi figura professionale che eroga un servizio specialistico a chi ne faccia richiesta; i suoi ospiti sono persone come tante che hanno bisogno di venire a capo dei loro problemi e che per questa finalità decidono di rivolgersi ad un filosofo, anzi ad un consulente filosofico. Tuttavia, c'è chi ha potuto sperimentare la valenza dell'interrogazione filosofica in ambiti in cui, senza voler fare una impossibile graduatoria, l'"urgenza" del consultante nasce all'interno di contesti caratterizzati da particolari condizioni di complessità o di sofferenza e che, per questa ragione, imprimono una forma alla domanda pur lasciando intatta la "novità di ognuno". Questo è quanto ha messo in evidenza il XXI Seminario Nazionale di Phronesis, intitolato *Esperienze. Filosofia in azione*, che si è svolto a Firenze dal 23 al 25 novembre 2018 in continuità ideale con il punto di arrivo di un percorso di ripensamento sulla consulenza filosofica come professione. Il tema è stato scelto per dare voce ad esperienze attualmente in corso che testimoniano la pregnanza della consulenza filosofica anche in ambiti "strutturati" dai quali poter trarre spunto propositivo collegato alla riflessione teorica. A darne un saggio sono stati i contributi di Anna Maria Corradini, consulente veneta e dalle socie Phronesis Anna Maria Ficco, Anna Colaiacovo e Norma Romano.

Praticare la filosofia nei luoghi di cura: il racconto di un'esperienza divergente

Nel primo intervento Anna Ficco ha ripercorso la genesi e lo sviluppo del suo lavoro come consulente filosofica "interna" presso l'ex Ospedale Le Molinette di Torino, ora Città della Salute. Questa significativa esperienza, nata all'inizio degli anni Duemila grazie alla intraprendenza della consulente, è stata sostenuta da un lungimirante responsabile di Dipartimento che ha voluto dotare il nosocomio torinese di uno spazio di ascolto e di aiuto per gli operatori sanitari. Partita in via sperimentale ed in sordina, l'iniziativa, volta a coniugare il lavoro di un filosofo e di uno psicologo, si è presto trasformata in progetto a tempo pieno che ha assorbito molta parte del tempo lavorativo per lo sportello interno di consulenza filosofica. Malgrado qualche comprensibile perplessità iniziale, l'esperienza ha acquisito sempre maggiore riconoscibilità tra il personale dell'azienda (medici, infermieri, amministrativi, ricercatori), anche grazie a iniziative di pratica filosofica durante le quali Anna Ficco presenta la consulenza filosofica e affronta teoricamente i temi fondamentali di chi esercita una professione d'aiuto.

Oltre alla passione e alla convinzione dell'utilità del proprio ruolo, è stata la risposta dei colleghi a dare alla consulente la spinta necessaria a mantenere per così lungo tempo il suo impegno, persone che hanno riconosciuto il loro "bisogno di filosofia" e di un approccio che le aiuti nel loro lavoro a

tenere distinta la malattia − uno stato oggettivo che dev'essere valutato sotto il profilo sanitario dei sintomi, della diagnosi e della cura − dalla persona sofferente che non è soltanto un malato, perché la sua esistenza non coincide con essa. Anche i medici si aprono nello scoprire, attraverso un'inusuale dimensione filosofica, una professionalità riflessiva che si rapporta alla sofferenza e alla morte dal punto di vista etico-dialogico, la prima modalità − secondo Anna Maria Ficco − attraverso cui si dipana il rapporto consulenziale.

Filosofia nelle carceri: consulenza e pratica filosofica in dialogo

Il lavoro nelle carceri non giunge certamente nuovo ai lettori della Rivista, che in un precedente numero ha riportato l'esperienza di Augusto Cavadi[1] presso il carcere dell'Ucciardone di Palermo. Nel Seminario sono state messe a confronto due diversi tipi di esperienza, una di pratica filosofica equiparabile a quella condotta dallo stesso Cavadi, e l'altra di vera e propria consulenza filosofica individuale con i reclusi. Per Anna Colaiacovo la possibilità di portare la filosofia nel carcere San Donato di Pescara è stata aperta dall'Assessorato alle Politiche sociali che ha promosso un progetto cooperativo tra più realtà attive sul territorio[2]. Anna Maria Corradini, consulente filosofico formatasi al Master dell'Università Ca' Foscari di Venezia, invece, si è immersa nel suo percorso, inizialmente sperimentale e ora riconfermato a tempo indeterminato, nelle carceri del Triveneto con un Protocollo d'Intesa tra Ministero della Giustizia, PRAP (Provveditorato Regionale per il Veneto – Friuli Venezia Giulia-Trentino Alto Adige) e il suo Studio. Anche in questo caso, la lungimiranza delle autorità competenti è stata determinante.

Per quanto diverse, le due narrazioni hanno fatto emergere la comune valenza della filosofia per i luoghi di detenzione, che parafrasando il titolo di un romanzo di Tahar Ben Jalloun potremmo sintetizzare nella capacità di portare un raggio di sole in un luogo *accecato dall'assenza di luce*. In carcere, dove il passato è un peso crudele e il futuro una dimensione difficile da intravedere, la riflessione filosofica è l'occasione per far emergere le domande che nascono in quel presente sospeso in cui vivono i detenuti; è l'opportunità per aprire concretamente spazi di libertà anche per chi esperisce quotidianamente la sua mancanza, per risvegliare maieuticamente la capacità di "logos" e per dare un senso al disagio. In quei contesti, gli incontri col filosofo inizialmente sono un modo per impiegare il tempo e fuggire la noia, ma già al primo contatto, il detenuto avverte di trovarsi in una situazione inedita, che non sa decifrare ma che avverte come opportunità per dare un senso alla sofferenza.

Per Anna Colaiacovo, che in qualche modo ha fatto propria la missione di Elvio Fassone[3], magistrato che vive sulla propria pelle la responsabilità di umanizzare i luoghi di detenzione, la pratica filosofica in carcere non ha intento pedagogico-formativo, piuttosto, stimolando la riflessione, si rivela

[1] Augusto Cavadi, *Filosofare all'Ucciardone*, in "Phronesis" n. 23-24, pp. 67-83
[2] Un resoconto completo dell'esperienza nel carcere di Pescara "Sulle ali della libertà" è contenuto in Diogene Magazine n. 43/2017
[3] Elvio Fassone, *Fine pena ora*, Sellerio, Palermo, 2015

autopedagogica poiché porta a ripensare alle proprie scelte e a rivedere cosa ne è stato della propria vita. La mancata preparazione filosofica dei partecipanti agli incontri non è un intralcio. Le condizioni necessarie sono l'ascolto, l'attitudine a pensare, a mettere in condivisione le proprie esperienze, la disponibilità di sottoporle alla prova del concetto e di ritornare alla realtà. Le difficoltà per il filosofo riguardano semmai il mantenimento di una traccia di lavoro, vista la mobilità del gruppo dovuta al normale espletamento delle prassi giudiziarie.

Dal 2015, anno in cui è partito il suo progetto, ad oggi, Anna Maria Corradini ha condotto un migliaio di ore di consulenza individuale con i detenuti delle carceri del Triveneto. Questa notevole apertura di credito, che trova poco riscontro in altri ambiti, non è dovuta solo alla disponibilità di tempo dei reclusi, ma al fatto che il filosofo è visto come non integrato alla struttura penitenziaria e custode di una "zona franca" che, oltre alla dovuta riservatezza, consente di guardare dentro la sofferenza senz'altra finalità di capire e far capire all'altro se stesso. Ciò che Corradini ha raccolto in questi anni sono narrazioni difficili da ascoltare. Ha dovuto sostenere la sfida e l'ostentazione di persone abituate alla violenza, che costituisce il loro metro di giudizio e di organizzazione del mondo, ma ha sempre ricondotto il discorso al piano filosofico non accettando di essere lo sfogo al dolore, all'iniquità e ai sogni di riscatto. Per lei il compito del filosofo resta quello di imbastire un lavoro intellettuale con tutti, anche con chi ha una logica e codici di condotta diversi. Su questa base occorre avviare una revisione critica dei princìpi che hanno governato la loro vita, tra cui si trovano anche i valori tradizionali come la famiglia e soprattutto i figli, mettendo in questione i rapporti personali, familistici, mafiosi e la visione del mondo a partire dalla loro logica.

Per carattere, formazione e, forse, in virtù di questa probante esperienza, Anna Maria Corradini ha maturato assunzioni teoriche forti che meriterebbero un confronto e un approfondimento. La prima riguarda la valenza del lavoro svolto in carcere, che non trova la sua dignità meramente nel fatto di essere esercitato in quell'ambiente e con fini di recupero: la dignità del consulente filosofico è data dal modello antropologico di cui è portatore. Forse è per questo che affronta il suo lavoro in una sorta di epoché etica. Il filosofo − afferma − deve mettere da parte il suo pensiero strutturato e sospendere il suo pregiudizio etico, perché ad essere depravato è sempre il reato e non la persona. In questo le ha fatto eco Anna Colaiacovo, attraverso le parole di Elvio Fassone, per il quale *la persona è più ampia del gesto che compie*. Questo mettere se stessi tra parentesi e andare verso l'altro senza pregiudizi abbattendo le barriere, equivale ad una forma di amore senza il quale non si può incontrare l'altro, dialogare e instaurare una relazione. La propria messa in discussione, lavoro non solo preliminare che il consulente filosofico compie su se stesso nonché sua caratteristica principale, è ancora più fondamentale per affrontare il lavoro nelle carceri.

Prendersi cura di chi si prende cura

L'ultima narrazione ha visto impegnata Norma Romano, consulente filosofico di Udine che, dopo aver esercitato per anni nel suo studio privato ha integrato tale attività con quella di consulente-responsabile delle risorse umane in un'azienda che opera con i malati di Alzheimer e i loro familiari. Anche questo passaggio è stato possibile dopo un periodo di volontariato per un'associazione che ospita durante il giorno malati di Alzheimer. Questa esperienza, importante e formativa, ha permesso

alla consulente di assumere un ruolo professionale che le richiede di confrontarsi quotidianamente con una malattia esistenziale, che mette in crisi l'idea stessa di identità e che, ad oggi, non ha cura. Il morbo di Alzheimer è una patologia subdola, intermittente nella fase iniziale, non da subito invalidante e provoca rabbia e frustrazione in chi ne è colpito e nei familiari. Non è facile per questi ultimi riconoscere i sintomi e costruire una relazione con una persona che progressivamente diventa altro da ciò che è stato, così come non lo è per gli operatori sanitari.

Oltre a coordinare e supportare i *care giver* che lavorano nella struttura, Norma Romano esercita come consulente con gli stessi colleghi, i familiari dei malati e i malati stessi, con i quali si possono costruire frammenti di dialogo filosofico a partire da domande semplici. «Sono io», dice Norma Romano, «che devo cambiare il modo in cui mi rapporto all'altro, entrare nel suo mondo e trovare una mediazione». Se si vuole aiutare, bisogna comprendere, gestire le emozioni e lavorare su un'identità che non è più quella costruita in una vita ma è transitoria e mutevole. «Da filosofi», aggiunge, «non possiamo dire che un malato di Alzheimer non abbia un'identità, ne ha un'altra, momentanea, con cui entrare in dialogo». Con i familiari, invece, si tratta di lavorare sulla relazione con il malato, far capire che per mantenerla occorre in primo luogo non negare la malattia ma riconoscerla, quindi instaurare un nuovo rapporto sulla base di ciò che resta.

Note conclusive

Sono molte le considerazioni che portiamo con noi da questo Seminario. Tutte meriterebbero un approfondimento che non ne esaurirebbe, comunque, la portata. Ad esempio, partendo dall'ultima narrazione, si può affermare che in una società che invecchia come la nostra, e in cui il servizio di assistenza e il peso della malattia gravano sulle famiglie, la proposta del lavoro filosofico è essenziale. Come sostiene Norma Romano, la filosofia non interviene come assistenza o cura in termini clinici, ma come ricostruzione di un tessuto esistenziale e di uno spazio umano. È quanto già sperimentato in passato da Neri Pollastri[4], che ha portato la consulenza filosofica all'interno di un centro di salute mentale. Tale progetto ha dimostrato non solo che si può entrare in dialogo con chi ha una logica diversa da quella cosiddetta normale ma che una comunicazione non mirata esclusivamente alla normalizzazione dei processi mentali può ridurre l'impatto farmacologico nelle terapie.

Più in generale nelle esperienze riportate è interessante cogliere quello che può essere il ruolo del filosofo nelle organizzazione complesse[5]. Il mondo del lavoro sta cambiando a ritmi vertiginosi e provoca sconvolgimenti che si ripercuotono a livello sociale e identitario. Nelle aziende, complessi sistemi di relazioni sociali, il patto etico che ne determinava il funzionamento è stato messo in crisi dallo sviluppo tecnologico, dalla gestione affidata a procedure e protocolli, dall'ideologia del risultato e dal capitalismo finanziario che pretende di massimizzare l'utile degli investitori riducendo in primo

[4] Neri Pollastri, *Il consulente filosofico nei centri di salute mentale, in* "Phronesis" nr. 19-20, pp.37-50.
[5] Sull'argomento vedi Neri Pollastri e Paolo Cervari*, Il filosofo in azienda,* Apogeo, Milano, 2010.

luogo il costo del personale. Così, l'articolo 41 della Costituzione, che attribuisce al mondo delle imprese una responsabilità sociale, appartiene a un'era geologica in cui l'umanismo vantava ancora un peso specifico superiore rispetto all'utile. Infatti, anche dietro il pretesto della crisi economica, tale articolo è disatteso costantemente, mentre la Legge 626/94, emanata in materia di salute e benessere del dipendente, anche se figlia della nuova visione del mondo, viene applicata solo formalmente. In questo contesto, la crisi del sistema produttivo è in primo luogo una crisi etica che provoca estromissione di persone considerate non affidabili, inefficienza e disaffezione verso il lavoro, con conseguente aggravio di quei costi che gli imprenditori vorrebbero tagliare.

Il compito del consulente filosofico non è, ovviamente, quello di interpretare i processi mentali, tanto meno quello di curare o di porsi come *instrumentum regni* di riadattamento. Piuttosto, deve creare un porto franco dove manager e dipendenti possano riflettere su quello che sta succedendo, sui fini perseguiti e sui mezzi usati, dove far emergere le questioni sospese e taciute e interrogare il sistema di valori di ognuno. È un lavoro etico-politico che partendo dal singolo si allarga al corpo collettivo costituito dall'azienda. Questo tipo di lavoro ha evidenti ricadute positive sul clima, quindi sulla produttività e sui risultati ma, e questo è il suo problema, non è possibile inquadrarlo in una *slide*. Il filosofo non ha obiettivi predefiniti da perseguire né criteri di misurazione per dimostrare che ciò che fa funziona; per natura è abituato a rimettere tutto in discussione, anche se stesso, quindi il suo lavoro evoca astrattezza tanto in chi ragiona in termini di economicità, efficienza e specificità dei ruoli, tanto in chi pretende un consiglio, un orientamento chiaro, una soluzione concreta ai problemi che l'assillano. Il suo ruolo è quello del *carbonaro* che resta nell'ombra, ma, nello stesso tempo, dobbiamo dire con Davide Miccione che tale prospettiva si apre a chi abbraccia questa professione: «chiunque oggi si formi come consulente filosofico lo fa in una società dove lo sguardo filosofico è scomparso e deve trovare la forza di affermarlo ed esercitarlo[6]».

Un'ulteriore riflessione sulle tre narrazioni, riguarda le competenze e la formazione. Se Anna Maria Ficco, Anna Colaiacovo e Norma Romano hanno compiuto un percorso Phronesis integrato da una conoscenza maturata sul campo, Anna Maria Corradini ha completato un Master universitario. Viene naturale porsi la domanda se la loro esperienza sia replicabile o necessiti di una specifica formazione. Più che rispondere direttamente, possiamo chiederci se la tendenza a pensare in termini di formazione specifica non sia un residuo di quella categorizzazione del pensiero (sano/malato, normale/anormale) che Achenbach voleva superare, se non sia la dimostrazione della presa che il paradigma terapeutico continua ad avere sul nostro modo di pensare. Su questo argomento si è soffermato ancora Davide Miccione nella sua ultima fatica, dove riflette tanto sul concetto di formazione quanto sull'acquisizione di competenze certificate. Insieme a lui ci chiediamo quale tipo di corso possa addestrare un filosofo a rapportarsi a determinati contesti. Se non c'è un punto di vista filosofico e una teoria da far prevalere ed insegnare, se ci si troverà a riflettere su problematiche mai affrontate, il compito di un corso di formazione in consulenza filosofica è in primo luogo quello di selezionare in ingresso «individui che *siano* filosofi, non che facciano i filosofi […] in grado di dare uno

[6] Davide Miccione, *Lezioni private di consulenza filosofica*, Diogene Multimedia, Bologna, 2018, p.64

sguardo filosofico sul mondo e consapevoli di farlo, di esporsi all'occasione di pensare[7]». Questo habitus non si può formare ma dev'essere maturato negli anni e diventare «il modo in cui pensi i fatti della tua vita e della vita di chi ti sta accanto[8]». Su questa linea si era espresso anche Giuseppe Ferraro, forte di un'esperienza maturata sia in carcere che presso aziende, in un'intervista a Phronesis di qualche anno fa: «non si tratta di capire come si fa consulenza filosofica, ma come si è consulenti filosofici. Quelli che si preoccupano di avere degli schemi sembrerebbero pensare alla trasmissibilità. Attenzione però, perché il principio sacrosanto della filosofia è che essa ha a che fare con delle sostanze che socraticamente appartengono alla categoria dell'*adidakton*, non sono trasmissibili. Quindi questi schemi non funzionano se non per chi li ha inventati. È evidente che ogni relazione è assolutamente singolare[9]».

Torniamo così alla *vexata quaestio* che agita il movimento fin dal suo apparire e che Achenbach pone come fondamento: «la forma concreta della filosofia è il filosofo e questi, in quanto istituzione della filosofia in un singolo caso, è la consulenza filosofica[10]». Quella che sembra un'affermazione tarata a filosofo-mensura ha diverse chiavi di lettura e qui ne accenniamo solo un paio. Da un lato, presuppone che ogni filosofo, prima di rapportarsi ad altri, abbia metabolizzato la prima tappa di quel percorso che per Achenbach è la Philosophische Praxis, vale a dire l'invito «rivolto a ciascuno, perché provasse anzitutto con se stesso a porre in atto una ininterrotta riflessione filosofica, perché facesse la spola tra il pensiero e la vita, tra la ricerca dei concetti ed il loro incarnarsi quotidiano in chi li cerca e li pensa. Partire dalla propria esistenza per ritornare alla propria esistenza[11]». Dall'altro, pone al centro dell'azione l'uomo con il suo pensiero e la sua umanità, che porta nel dialogo con l'altro tutto se stesso e la sua *capacità di saper vivere*. Una conferma di questo punto di vista possiamo rintracciarlo nell'interpretazione che ha dato Donata Romizi, allieva diretta di Achenbach, dell'affermazione in questione: «la *Philosophische Praxis è il filosofo* significa, in questo caso, che io devo avere la libertà intellettuale e di pensiero per lavorare secondo il mio modo di intendere la filosofia e alla luce della mia formazione (e assumermi la responsabilità che ogni libertà implica)»[12].

---

[7] Ivi, p. 73
[8] ibidem
[9] Aldo Elefante, *A dialogo con Giuseppe Ferraro*, in "Phronesis", n. 11, pp. 55-65
[10] Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2004, p. 29
[11] Davide Miccione, Achenbach come educatore. Considerazioni inattuali sulla pratica filosofica, in *L'uomo è ciò che pensa*, di Neri Pollastri e Davide Miccione, Di Girolamo, Trapani, 2008, p. 81
[12] Domizi Donata (intervista a), in "Phronesis", n. 25-26, pp. 73-84

Conversazioni

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Intervista a Umberto Curi

A cura di Antonio Carnicella

Umberto Curi, professore emerito di Storia della filosofia all'Università di Padova, è uno dei più noti filosofi italiani, con una bibliografia che conta più di quaranta volumi. Tra questi, un manuale di filosofia per le scuole superiori nel cui titolo, *Il coraggio di pensare*, vogliamo leggere un'epitome del suo lavoro. La riflessione del Professor Curi, infatti, che non si acquieta in facili certezze, nelle teorie dei grandi del passato, è piuttosto un percorso in divenire. Nei suoi libri, ricchi di immagini linguistiche, metafore, personaggi mitologici e letterari, emergono contraddizioni e aporie, pluralità di significati irriducibili a un concetto.

Phronesis: Nel suo lavoro si distingue un modo di concepire la filosofia affatto diverso da quello maggioritario nella tradizione accademica. Come nasce questo percorso di ricerca alternativo?

Curi: Da un certo punto di vista, potrei dire che l'origine può essere collocata negli anni della mia formazione universitaria. Pur essendo molto giovane e relativamente immaturo, già al primo contatto con la filosofia accademica ho avvertito un profondo senso di disagio e di disorientamento. Non riuscivo a trovare alcuna corrispondenza fra ciò che mi aveva spinto a iscrivermi al corso di laurea in filosofia (in particolare, la lettura di alcuni folgoranti saggi di Kierkegaard e di alcuni dialoghi di Platone) e ciò che veniva insegnato nelle aule universitarie. Sono stato allora quasi costretto a costruirmi un percorso personale di ricerca, soprattutto attraverso la lettura diretta delle opere dei maggiori autori.

Phronesis: L'esortazione al pensare liberamente implica anche quella ad assumersi le responsabilità della propria condizione. Quello che lei delinea per il filosofo è quindi un compito eminentemente politico?

Curi: La filosofia nasce storicamente come riflessione sulla *physis* – e cioè sul processo della nascita delle cose che sono – e sulla *polis*, intesa come comunità di appartenenza della quale siamo parte anche quando non ne abbiamo piena consapevolezza. La filosofia è dunque costitutivamente e intrinsecamente politica.

Phronesis: Rifacendosi ad una tradizione decisamente minoritaria nella storia della filosofia, nei suoi libri e nei suoi discorsi utilizza immagini mitologiche, letterarie e cinematografiche. Ragionamento e racconto hanno la stessa valenza per l'indagine filosofica?

Curi: Un riferimento importante è quello che riguarda il Protagora di Platone, là dove è posta la sostanziale equivalenza fra *mythos* e *logos*, con la sola differenza che il primo è *chariesteron,* e cioè più "piacevole", più carico di *charis* (di "grazia", potremmo dire), rispetto al secondo. Ma la scelta della modalità narrativa per esprimere una concezione filosofica non si limita a Platone, visto che si potrebbero citare numerosi altri esempi nella tradizione storico-filosofica. Ma più ancora che rivendicare la "pari dignità" fra *mythos* e *logos*, a me interessa soprattutto cercare di superare distinzioni disciplinari che nulla hanno a che vedere con il rilievo specificamente filosofico di alcune forme di

espressione. Tanto per esemplificare: sono convinto che non si può capire nulla del pensiero antico, arcaico e classico, escludendo pregiudizialmente – perché non "filosofici", ma letterari – i poemi di Omero e di Esiodo, le liriche di Pindaro e Saffo, le tragedie di Eschilo, Sofocle e Euripide, la Storia della guerra del Peloponneso di Tucidide o i trattati del Corpus Hippocraticum. Le etichette disciplinari possono andar bene per sistemare i libri negli scaffali di una biblioteca, ma non possono funzionare come criteri di inclusione fra i testi "filosofici".

Phronesis: Sempre più spesso, il pensiero di alcuni filosofi, in special modo i classici, viene riletto, riadattato e presentato come un prontuario di teorie preconfezionate. In quest'ottica, c'è il tentativo di vendere la filosofia come brand e la figura del filosofo come il saggio che consola ed edifica con il suo pensiero?

Curi: La "commercializzazione" della filosofia, in forme diverse, accompagna la storia del pensiero come la sua ombra. A differenza di ciò che abitualmente si pensa, infatti, già nel mondo antico si era colta l'importanza della filosofia per la vita pratica. Così Talete può speculare sul guadagno che gli è possibile ottenere prevedendo un'abbondante raccolta di olive, e affittando dunque anticipatamente i frantoi della zona, o Protagora può pretendere di essere pagato per spiegare quali siano le caratteristiche dell'arte politica. Di per sé, si tratta semplicemente di segnali che lasciano intendere quanto possa essere utile alla vita pratica la rigorizzazione del pensiero. Di tutt'altro segno, molto meno innocente e persuasiva, è la degenerazione puramente affaristica che soprattutto al giorno d'oggi si cerca di fare utilizzando spregiudicatamente la filosofia.

Phronesis: Se la filosofia è attività del filosofare, come ha più volte rilevato, quale verità si dischiude all'indagine del filosofo?

Curi: Certamente non una verità intesa come contenuto specifico e determinato, suscettibile di essere trasmesso attraverso una qualche forma di insegnamento. Anche nelle sue espressioni più mature, si tratta sempre di una *veritas indaganda*, di qualcosa che allude a un percorso inconcludibile, che non può che restare aperto.

Phronesis: Ne Le parole della cura, *lei ha definito* rovesciamento totale*, il processo di trasformazione del significato delle parole che le ha recise dal fondo multiforme dal quale sono nate per oggettivarle in una interpretazione univoca. Secondo lei questo processo, che più in generale sta sacrificando la ricchezza e la complessità del sapere a vantaggio della semplificazione, è irreversibile?*

Curi: Per abitudine ormai consolidata, sono incline a diffidare di espressioni troppo categoriche e di enfasi eccessive. Dubito che si aprano e si chiudano continuamente fasi storiche nettamente differenziate, come fossero le porte di un appartamento. E credo, fra l'altro, che in linea generale gli aspetti di continuità non siano meno importanti di quelli di cesura o di vera e propria rivoluzione. Di conseguenza, non credo che si possa parlare di una tendenza generale alla semplificazione, se non in rapporto a campi ben definiti e a questioni molto determinate.

Phronesis: La sua indagine incede sulle figure dell'inquietudine umana (duplicità, estraneità, amore morte, passioni, passaggio all'età adulta, solo per citarne alcune) per mostrare come la nostra natura sia originariamente attraversata da

contraddizioni, campo di gioco di identità e alterità. Di fronte a questa condizione di insicurezza, ritiene che la parola filosofica possa avere una funzione terapeutica?

Curi: Personalmente, sono affezionato all'idea che la filosofia non serva a nulla. Non solo perché, come scrive Platone, essa non è serva, ma semmai è padrona. E poi perché l'autentica indagine filosofica si sviluppa in maniera indipendente da qualunque calcolo di utilità o di convenienza. Non penso che la filosofia abbia un "compito" e neppure una missione particolare. Concepisco la filosofia come espressione di una necessità che si impone anche a prescindere dalle nostre scelte consapevoli. Cancellare o attenuare la libertà della ricerca, piegandola a finalità determinate, comunque precisate, vuol dire smarrire il valore e il significato originario del filosofare.

Phronesis: Lei ricorda come Antifonte, che in qualche modo ha anticipato la moderna psicoanalisi, "abbia aperto un locale con un'insegna nella quale dichiarava di poter trattare il dolore morale per mezzo della parola". Più o meno la stessa cosa ha fatto il fondatore della Philosophisce Praxis, Gerd Achenbach, non con l'intenzione di supportare, consolare o adattare, come proponeva la techne alypias*, ma con quella di pensare e percepire insieme al suo ospite, di compiere con lui un percorso di chiarificazione che coimplichi entrambi. Secondo il suo punto di vista, la consulenza filosofica è un modello di cura filosofica?*

Curi: Non posso nascondere una certa diffidenza nei confronti non della consulenza filosofica in generale, ma della sua traduzione concreta in attività che in realtà di filosofico hanno molto poco. Ad ispirarmi scetticismo (che non vuol dire però ostilità intransigente) sono quei tentativi di fare della consulenza filosofica una variante della psicoanalisi, spesso con un ancor più marcato approccio utilitaristico. Il paragone non sembri irriverente, ma se potessi caccerei i mercanti dal tempio della filosofia. La forte influenza di un retroterra culturale segnato dal pragmatismo angloamericano suscita in me una forte perplessità. D'altra parte, anche in questo campo si tratta di evitare generalizzazioni. Ho infatti potuto constatare direttamente, per avervi partecipato, l'attendibilità di alcune esperienze formative nel campo ampio del counseling. I ciarlatani – si sa – allignano un po' dovunque. Ma ciò non deve condurre a non riconoscere un giusto valore ad esperienze impostate correttamente.

Phronesis: La scommessa di Achenbach, era quella di puntare su una pratica che facesse del filosofo un professionista con un ruolo e una visibilità sociale indipendentemente dall'insegnamento e dalla ricerca accademica. Secondo lei la filosofia può essere una professione fuori dalla scuola e dell'università?

Curi: Schiettamente, guardando in particolare al panorama italiano, vedo più i pericoli, piuttosto che le opportunità dischiuse da un'ipotesi di "professionalizzazione" della filosofia. L'idea di un filosofo professionista fa emergere in me un'istintiva avversione, forse anche a causa degli esempi tutt'altro che entusiasmanti offerti da alcuni sedicenti professionisti del pensiero. Tutt'altro giudizio mi sentirei di dare se per professionismo si intende la serietà della ricerca e il rigore dell'interrogazione. Ma così si ritorna al significato originario – e per me intramontabile – della filosofia come tentativo di *didonai logon* intorno alle grandi questioni che riguardano la condizione umana.

Diritto e Rovescio

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Lettere su
Franco Cassano, *L'umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 94.

di Davide Miccione e Neri Pollastri

Caro Neri

qualche settimana fa preparavo il programma di un modulo di insegnamento per la Scuola di Consulenza filosofica di *Phronesis*. Cercavo di farmi venire in mente qualche testo non specificamente di consulenza da inserire nel programma e che mi potesse aiutare a chiarire, con un giro mentale più ampio, aspetti delicati del rapporto tra la filosofia, la teoria da una parte e gli uomini concreti, quelli che in consulenza dialogano, dall'altra. Ho pensato subito a un bel libro che avevo letto da poco e di cui noi due non avevamo mai parlato: *L'umiltà del male* di Franco Cassano. Una decina di giorni dopo tu lo citavi in una mail come un libro estremamente utile. Questa coincidenza mi ha portato a chiedere al direttore di questa rivista se gli potesse piacere l'idea di uno scambio di lettere sul libro, per quanto sugli scaffali già dal 2011, supponendo che la natura dialogata di questa rubrica che ci ospita renda meno giustificata la necessità di stare sull'attualità rispetto ad una normale recensione.

Di Cassano, che insegna Sociologia della conoscenza a Bari ma possiede uno sguardo da filosofo, avevo apprezzato (per un po' persino brandito) *Il pensiero meridiano* (1996), per un certo periodo una sorta di manifesto di una mediterraneità della cultura per nulla rivendicativa e piagnona. Avevo apprezzato anche *Modernizzare stanca* (2001), pieno di spunti acuti sul nostro occidentale (e da noi non riconosciuto) "universalismo espansivo e missionario". Anche *L'umiltà del male*, come un po' tutti i libri di Cassano, è composito. Non è però è una semplice raccolta di saggi o di articoli quanto un discorso unico che si snoda attraverso tre pas-saggi. Il primo è rappresentato dalla figura del Grande Inquisitore dostoevskiano, il secondo dalla scrittura di Primo Levi e il terzo viene tessuto intorno al ripensamento di un dibattito pubblico avvenuto tra Adorno e Gehlen, negli anni successivi alla seconda guerra mondiale, sull'emancipazione umana.

Cassano è un autore che per un consulente è assai salubre leggere, soprattutto per l'attenzione finemente antropologica con cui segnala al lettore le ossessioni e le ripetizioni del pensiero unico. Se questo vale per tutti i suoi libri l'impressione è però che proprio *L'umiltà del male* ci dica qualcosa di più difficilmente reperibile tra le pagine degli altri. Questo qualcosa però, con il privilegio accordatomi dall'essere io il primo ad aprire questo scambio epistolare, mi riservo di spiegare cosa per me possa essere solo dopo di te, anche perché sono più curioso di vedere cosa ci hai visto dentro tu.

Davide

Caro Davide,

ho conosciuto l'opera di Franco Cassano oltre vent'anni fa, quando uscì *Il pensiero meridiano*, che apriva un discorso diverso nella creazione di un'alternativa all'ordine mondiale di quello che allora si chiamava "pensiero unico", tutto incentrato sul modello di sviluppo americano, basato sulla crescita, sul consumo e sull'individualismo proprietario. Ricordo che, tra le tante cose interessanti di quel lavoro, una ha prodotto in me un impatto permanente: la discussione che Cassano vi fa del celebre "dialogo strategico" tra ateniesi e meli, riportato da Tucidide nel V libro de *La guerra del Peloponneso*, che ho in seguito avuto molte occasioni di riprendere (per esempio nel mio articolo *Filosofia, nient'altro che filosofia*). Una dozzina d'anni fa ebbi poi anche il piacere di conoscerlo, avendolo invitato come relatore a una delle "chiacchierate in piazza" che allora organizzavo a Monfalcone per un'iniziativa che si chiamava "Lettere mediterranee", approfittando dell'uscita de *L'alternativa mediterranea*, volume collettaneo da lui curato assieme a Danilo Zolo (grande studioso della politica e del diritto purtroppo scomparso lo scorso anno), che conteneva contributi di personaggi come Serge Latouche, Pedrag Matvejevic, Bruno Amoroso e Samir Amin, oltre a quelli di molti studiosi mediorientali. Trovai una gran bella persona, acuta, riflessiva, aperta e priva di affettazione, con la quale parlai un po' di tutto nel pomeriggio prima dell'incontro pubblico: dei limiti dell'università, di consulenza filosofica, in generale di filosofia e in particolare di politica, il suo oggetto privilegiato nella ricerca filosofica.

Qualche anno dopo, alla sua uscita, mi procurai *L'umiltà del male*, un libro che mi attrasse subito per la sua prossimità analogica con l'achenbachiano *Del giusto nel falso*. Il tema è il medesimo - i rischi della sedicente "perfezione", della prevalenza del moralismo sull'etica, della presuntuosa sapienza sull'umana impotenza - anche se in Cassano viene sviluppato direttamente in campo politico, mentre in Achenbach quello politico è l'orizzonte in cui si muove il singolo individuo pensante. Anche in questo caso, mi è capitato di citare le parole di Cassano (nell'articolo *La vita filosofica è una vita politica*), ma l'importanza che quel lavoro ha avuto per me va ben oltre le poche cose per cui l'ho menzionato. Un'importanza alla quale − tanto per cominciare − potrei accennare riportando poche parole dell'introduzione. Prima quelle che oggi suonano profetiche:

> I Grandi Inquisitori del nostro tempo non rinviano alla salvezza eterna, ma agli orgasmi del presente, non custodiscono verità rivelate e il potere di un apparato, ma sono "democratici", ripetono al popolo che ha sempre ragione (IX).

Poi quelle più propriamente programmatiche del saggio:

> Perché le cose comincino a cambiare è necessario che il bene si giri verso l'imperfezione dell'uomo e smetta di guardarla dall'alto, abbandoni l'inerzia che discende dalla sua presunzione. Tale supponenza può essere in parte capita: chi è impegnato seriamente a cercare la perfezione può reagire con un gesto di sufficienza verso chi non è all'altezza dei principi. Ma anche la presunzione dei migliori è una forma di imperfezione. Ed è più diffusa di quanto si pensi. […] Alla fine della strada si può scoprire di essere diventati troppo simili a coloro che si intendeva combattere, di rassomigliare troppo al Grande Inquisitore. […] La salvezza che preferiamo è quella che ha l'ambizione di portare con sé anche la fanteria. Non per incolonnarla e

> portarla poi a votare per il bene, ma per ridurne la dipendenza ed innalzarne la dignità, anche quando questo comporta una perdita di potere (IX-X).

Parole, queste ultime, che trovo perfette per la politica, ma addirittura essenziali per la consulenza filosofica.

Neri

Caro Neri

Supponevo fosse la parte "inquisitoriale-dostoevskiana" ad averti interessato particolarmente. È stato così anche per me, sebbene il discorso si prolunghi chiaramente nel dibattito Adorno-Gehlen del terzo saggio. Visti in unico sguardo entrambi i saggi, viene da pensare che la proposta del cristianesimo come conversione di massa e la proposta dell'illuminismo come emancipazione di massa abbiano scontato un insufficiente dose di "pessimismus" iniziale nella propria ideazione. Diciamo, con metafora scolastica, che costruito un programma di studio troppo difficile per la classe, dopo pochi mesi si sia stati costretti a creare una enorme pressione di sorveglianza e punizione per ottenere gli obiettivi prefissi o si siano dovuti trovare dei capri espiatori (i devianti dell'ultimo banco) che ne spiegassero la mancata attuazione. Come intellettuale (so già che il sostantivo crea più problemi di quanti ne risolva ma qui sono costretto ad applicare una tassonomia tradizionale) che ha achenbachianamente smesso di produrre pensieri all'ingrosso ed è passato al dettaglio, credo che al consulente non faccia male una riflessione su come i "grossisti" del pensiero abbiano risolto i problemi di distribuzione alle masse. Lo aiuterebbe a pensare la propria diversità, la propria appartenenza al paradigma della svolta pratica.

E poi sono diversi millenni che il filosofo costruisce antropologie dell'uomo calcate sulla sua vocazione (affascinante ma minoritaria) proponendole con convinzione e misurando sulla vicinanza relativa ai *loci* di questa il resto di un'umanità spesso per nulla interessata all'offerta. La vita teoretica, la contemplazione, il piacere di abitare il dubbio e dunque la ricerca invece che cercare di uscirne in un qualsiasi modo, la compressione della corporeità e della spontaneità (per citare solo alcuni dei temi ritornanti nella bimillenaria storia dei "consigli filosofici") vengono visti come tendenze quasi naturali dell'uomo invece che itinerari per nulla ovvi (anche se per me, naturalmente, non privi di enormi guadagni) da percorrere. Un Grande Inquisitore dovrebbe legare a un palo ogni filosofo (e a maggior ragione ogni filosofo consulente) e fargli il proprio discorso affinché il filosofo possa misurare il grado di consapevolezza interiore, sociale e storica della propria azione. Per esserci utile questo "sequestro" però, dobbiamo avere il coraggio, la forza d'animo, (e qui mi sembra Cassano ci faccia un grande regalo) di non allocare con comodità il Grande Inquisitore tra i cattivi e noi tra i buoni. Prendere sul serio la verità del Grande Inquisitore, pensarlo persino in buona fede, è l'unico modo per evitare che alla fine della fiera (e della storia) sopravviva solo costui e il suo discorso. Chi si pone contro di lui del resto, sta già prendendo su di sé la parte del giusto e del martire, parte ormai sempre meno simpatica nel teatro della storia, e mi sembra dunque corretto faccia ricadere su di sé l'onere della prova di essere ciò che dice.

Volendo fare una breve incursione negli smottamenti politici contemporanei potremmo vedere

un'élite sempre suppostamente giusta che ha ritenuto di non dover fornire alcuna prova di sé e ha preteso di indossare insieme la porpora del martire, l'aureola del giusto e i privilegi, i poteri e il cinismo del Grande Inquisitore. Siamo adesso nell'atto successivo dell'opera, che si spera non abbia una fine senechiana.

Avrei forse qualche altra connessione da fare ma non vorrei portare il discorso troppo lontano da Cassano e poi, se vuoi, mi piacerebbe una illustrazione della analogia da te ravvisata tra i due libri di Achenbach e Cassano.

Davide

Caro Davide,

additando l'inveterata abitudine dei filosofi a costruire antropologie hai toccato il nucleo del rapporto tra il libro di Cassano e la consulenza filosofica. Lo si coglie bene proprio dalle risposte che l'Inquisitore dà al Cristo ritornato e Gehlen dà ad Adorno: entrambi affermano infatti, su basi esperienziali che si fanno conoscenza "scientifica", che l'uomo sia troppo imperfetto, debole, soggetto alla tentazione per poter seguire una strada di "perfezione", la si chiami conversione o emancipazione. Cosa significa questo? Semplicemente, che entrambi hanno preso una conoscenza "all'ingrosso" e l'hanno "applicata" al reale, traendone conseguenze operative. Ma, socraticamente, mi verrebbe da chieder loro: cosa ne sanno, entrambi, di cosa sia l'"uomo"? Cosa garantisce loro che l'antropologia che hanno assunto a unica "lettura vera" di quest'essere complesso e imprevedibile, sia corretta? L'"esperienza"? Ma l'esperienza − ci insegna la filosofia della scienza (e basterebbe il solo Kant) − è intrisa di teoria, condizionata da apriori che ne condizionano la decodifica! In questo caso, dire che l'esperienza dimostri come *è* l'uomo risulta palesemente condizionato dall'assunzione previa del concetto di essenzialità immutabile, senza il quale la medesima esperienza mostrerebbe solo come l'uomo *è stato* e non come è adesso e sarà in futuro. Del resto, le antropologie assunte dall'Inquisitore e da Gehlen (le assimilo per quel che ci interessa, anche se non sono la stessa) sono altrettanto palesemente scorrette: se l'uomo è imperfetto e fragile, come si spiega l'esistenza dei "diecimila angeli" e di tutti quei "fanciulli" (come li chiama Max Weber) che non capiscono che "il mondo è governato da demoni"?

La realtà, caro Davide, è che qui la differenza non è tra idealisti e realisti, filosofi e scienziati, sognatori e operativi, bensì solo tra *ottimisti* e *pessimisti*, accomunati da una serie di elementi: la *speranza*, l'*agire strategico*, l'*abbandono della ricerca*. Il Cristo dostoevskiano e Adorno da un lato, l'Inquisitore e Gehlen dall'altro, condividono infatti la *speranza* nella possibilità di raggiungere un fine a dispetto della loro sostanziale ignoranza riguardo alla precisa strada da percorrere (si *spera* quando non si è padroni dell'arte per fare, altrimenti non si spera, si fa), contano di farlo *applicando una strategia*, ancorché diversa, basata su un pensiero "all'ingrosso", assunto il quale *cessano di comprendere* il mondo, saldi nel loro averlo già compreso a sufficienza. Elementi dai quali si trae una conseguenza: nessuno di loro è (più) filosofo, perché "sanno" e applicano il loro sapere.

Ora, Davide, il bello di questo libro è proprio il suo messaggio radicalmente filosofico, che si

potrebbe riassumere con una citazione tratta dalla sua parte conclusiva:

> «Chi pretende di combattere contro il grande inquisitore dovrebbe decostruire l'unica categoria della debolezza, figlia dell'assolutismo etico, e riconoscere che essa è composta da diverse dimensioni, dovrebbe *smettere di etichettare come debole ciò che spesso non riesce a capire*» (p. 91, corsivo mio).

Smettere di etichettare e cercare di capire; ovvero abbandonare l'applicazione di conoscenze all'ingrosso e, ponendole in dubbio, tornare a occuparsi del dettaglio per provare a perfezionarle, o a sostituirle con delle nuove; ovvero, ancora, cessare di fare gli strateghi e tornare a fare i filosofi. Questo Cassano dice a quelli che chiama − sulla scorta della leggenda dostoevskiana − i "migliori", ma che io allargherei anche agli altri (certo a Gehlen, che ritengo in buona fede, lasciando in sospeso la sincerità dell'Inquisitore): perché anch'essi inforcano la categoria della debolezza e, con ciò, si guardano bene dal capire coloro che con essa etichettano, limitandosi strumentalmente a *blandirli*.

Tornerò in seguito sulla più diretta analogia tra *L'umiltà del male* e *Del giusto nel falso*; qui mi limito a ricordarne un'altra, tra passaggi di questo libro come quello sopra citato o, ancor più, come quelli in cui si parla della «rinuncia ad ogni idea normativa dell'uomo», che è «la forza dell'inquisitore» (p. 87), e uno dei passi di Achenbach per me decisivi:

> «Una filosofia dei divieti del pensiero, delle costrizioni dell'intelletto e delle pretese della ragione […], una filosofia "rigorosa" (*strenge*) non può mai essere una filosofia pratica e, se lo fosse, diventerebbe terrorismo» (Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004, p. 53, mia correzione della traduzione).

Quando lessi queste parole, ormai sono vent'anni (Achenbach l'ho letto in originale ben prima della sua traduzione in Italia), mi venne da piangere: io, che sono ben lungi dall'essere un "angelo" ma che tuttavia devo a malincuore riconoscere di resistere alle tentazioni con più facilità della media, troppe volte mi ero scontrato contro l'inapplicabilità della "razionalità rigorosa", anzi, avevo personalmente esperito il contrasto − assurdo per una razionalità semplicistica e lineare − che può esservi tra il "giusto" e il "vero". Le parole di Achenbach − e gli argomenti con cui le accompagnava − furono al tempo stesso illuminanti e liberatorie. Quelle parole, *mutatis mutandis*, le ritrovo nelle riflessioni di Cassano.

Neri

Caro Neri,

potrei dirti di aver avuto da giovane, come molti, una fase da "moralista", da applicatore indefesso delle verità che mi sembrava di aver trovato. Credo mi abbia salvato (almeno parzialmente) una inesausta frequentazione, oltre che degli amici, della letteratura (la cui scomparsa nella formazione dei giovani, sostituita dalla sua controfigura "di genere": gialli seriali, romanzi d'amore ecc. o più radicalmente dai *social* e dalle serie tv, vedo come una sciagura) che mi scombinava gli schemi e mi insegnava a restare in ascolto della complessità umana e delle sue infinite sfumature. Certo, suturare

tutto ciò con la filosofia che ci è stata insegnata ha necessitato di pazienza e volontà. Poi l'incontro con la consulenza filosofica ha fatto il resto.

Tornando a Cassano però, mi viene in mente un'altra questione a cui ricordo di aver collegato la lettura del libro. Non è strettamente connessa in prima battuta ai temi consulenziali né penso ci sia lo spazio in questa recensione epistolare per analizzarla avendo in sé temi ampi e complessi, ma ritengo possa essere utile proporla come stimolo al lettore.

Ha a che fare proprio con le antropologie filosofiche soggiacenti nella storia del pensiero filosofico. La sensazione è che esse a volte non appaiano esplicitamente ma si servano dell'etica come braccio armato. L'etica per le aziende, l'etica applicata, la bioetica, la ricerca costante di barriere che dividano ciò che è lecito da ciò che non lo è, la casuistica etica di moda in certa filosofia statunitense ("abbiamo due uomini stesi su un binario e un treno in arrivo, hai la possibilità di deviare il treno ma in tal caso..." e via almanaccando). Considerate da un punto opposto al tuo, ma non necessariamente contrario, allora le antropologie filosofiche mi sembrano una grazia più che una disgrazia perché permettono di confrontarsi con la questione centrale e non con le sue conseguenze.

Mi spiego. La prima sensazione, se mi guardo in giro, è quella dell'ingrottamento di qualsiasi discorso che non sia economico o tecnico (cioè relativo ai mezzi per raggiungere qualcosa dando sempre "il qualcosa" come inconfutabile), ma a ben guardare si fa strada un secondo discorso diffuso, sebbene perda terreno progressivamente, quello dell'etica o peggio della salvaguardia dei valori. È probabile che il secondo discorso aiuti il primo a farsi sempre più potente perché cerca di arginarlo senza mai metterlo radicalmente in mora (quasi a dire: puoi picchiarmi ma solo un pochino). L'etica cerca di frenare (quella aziendale e ospedaliera in tal senso sono esemplari) ma non chiede alla prassi tecnoeconomica di mettere fuori le sue carte, di giustificarsi; a mio parere il discorso antropologico-filosofico (non una specifica dottrina ma il discorso: in tal senso potremmo riprodurre la diade antropologia filosofica applicata e antropologia filosofica pratica già usata per l'etica) può provare a riportare il ragionamento in ciò che adesso resta del tutto non rilevato. Ecco, inteso così, uno spostamento dall'etica all'antropologia filosofica, come è implicito tanto nel monologo del Grande inquisitore quanto nel duetto Gehlen-Adorno, mi sembra un modo per prenderci meno in giro. Non parlando di niente o appellandoci al problema morale finiamo con l'occuparci di come risolvere l'inquinamento di un fiume considerando, nel nostro piano di analisi, solo la foce. È necessario un modo per evitare la somma follia di parlare di cosa è giusto fare senza mai chiedersi per chi. Se si pensa ad alcune questioni presenti attualmente nel dibattito se ne vedrà l'ovvia natura antropologico-filosofica: il *gender*, lo specismo, il veganesimo e i diritti animali, i diritti dei migranti, l'intelligenza artificiale, l'automazione, il transumanismo, ecc. Se vogliamo prendere sul serio il Grande Inquisitore non possiamo fare a meno di notare come il suo monologo non faccia altro che ricordare come non sia plausibile un discorso senza destinatari e che dunque una riflessione sui destinatari ci tocchi farla. E chi meglio di un consulente filosofico che trova nella presenza del destinatario parte integrante della propria identità può evitare questo passaggio?

Davide

Caro Davide,

sono certo d'accordo sull'impostazione generale, anzi specificherei che non può neppure esistere un'etica senza un'antropologia e che il problema sta proprio nel fatto che di solito l'antropologia che sostiene l'etica è inespressa, implicita, per cui non se ne vede l'inconsistenza e si tira avanti a testa bassa su principi di valore assunti per mera osmosi educativa e adatti solo a "principati che non esistono". E, come sai, considero la cosiddetta "esplicitazione degli impliciti" l'elemento qualificante della consulenza filosofica, tanto che proprio per questo ho sempre difeso il valore politico della sua pratica nel mondo delle aziende: perché permette (o meglio avrebbe permesso, visto il suo scarso attecchimento) di mettere a nudo i presupposti impliciti della prassi tecnoeconomica che vi domina.

Se tuttavia ho qualcosa da ridire su Adorno e su Gehlen, così come sulla diade dostoevskiana, è perché trovo *filosoficamente* insensato e controproducente schierarsi su una delle due alternative: un filosofo *non sa* mai, deve ogni volta di nuovo guadagnare una posizione; figuriamoci poi se può assumere per buona un'antropologia, ossia una mappa che gli dica come sia fatto l'uomo! L'uomo, un oggetto d'osservazione così imprevedibilmente complesso e − soprattutto − coincidente con l'osservante, cosa che viola un principio fondamentale dell'oggettività teoretica.

Come ti dicevo nella precedente missiva, qui la scelta non è dettata da *ragioni*, ma solo da *umori*: l'ottimista assume un'antropologia non essenzialista che permetta all'uomo di diventare angelo, il pessimista una essenzialista per la quale solo una minoranza possono diventarlo; nessuno dei due ha alcuna *prova* della validità delle proprie assunzioni, entrambi hanno solo una diversa *fede* nella realizzazione delle cose secondo le loro preferenze emotive. Razionalmente dovrebbero invece sospendere ogni giudizio e guardare al dettaglio, così da capire *il processo* a seguito del quale così tanti uomini non riescono a diventare angeli.

Ma quest'ultimo è un lavoro complesso, lento e che − soprattutto − *non fa agire* (il solito paradosso della filosofia...), per cui meglio agire *alla cieca* che non agire. Tranne poi lamentarsi dei danni provocati e darne la colpa all'aver assunto un'antropologia ritenuta falsa sulla sola base di non essere la propria *fede*.

Ecco, io di tutto questo (che si applica perfettamente anche a tutti i temi che hai elencato nella tua ultima e perfino alle scelte politiche) ne avrei anche abbastanza, specialmente se a metterlo in atto sono sedicenti filosofi:

> «La filosofia *rende onore* al pensare e proprio per questo impedisce di bloccare o usare un pensiero come un *mezzo*. Un filosofo non maneggia i pensieri, né li adopera, e tantomeno li utilizza. Non può farne uso come fossero strumenti, né li può applicare. Che cosa ci fa allora? Li *mette alla prova*. Li onora nel momento in cui li *pensa*. E mentre pensa il pensato, lo mette alla prova. In questo modo il pensiero ottiene una possibilità di dar prova di sé, o di essere bocciato» (Gerd Achenbach, *Del giusto nel falso*, Apogeo, Milano 2008, p. 106).

Certo, come sempre si fa alla filosofia, si potrebbe contestare che vivere significa (anche) agire e

che non si può (o è troppo comodo) assumere come unico approccio al mondo l'atteggiamento *contemplativo*. Ma io non voglio né ridurre la vita alla contemplazione, né dare a quest'ultima una priorità di valore. Al massimo voglio darle una priorità *cronologica*, quella stessa che le riconoscono anche i più fieri avversari della filosofia dal versante del senso comune: se *prima* di agire non si pensa a quel che si vuol fare, è pressoché certo che si agirà male. A ciò aggiungerei solo un'ulteriore osservazione, spesso trascurata e che invece è il cuore dell'"efficacia" della consulenza filosofica: se non si pensa correttamente la realtà, sarà pressoché impossibile sentircisi a proprio agio. Come scrive Achenbach, ancora in *Del giusto nel falso*:

> «Dove sta la consolazione? Nell'informazione (o forse dovrei dire nella "chiarificazione") di come stanno le cose. Chi accetta quest'informazione abbandona la rabbia e l'istinto alla ribellione e si adegua. E se si adegua, chiamerà questo atteggiamento "comprensione"» (p. 120).

E allora ben venga l'attenzione al *destinatario*, come tu dici, a patto però che non sia un universale (l'*uomo*, fatto *per essenza* così o cosà), il quale non può essere destinatario per ragioni logiche (non invii un pacco all'*indirizzo*, ma in via Manzoni 112), bensì un *ben preciso* soggetto vivente (e perciò pensante): lui può esser *compreso* invece che − come diceva Achenbach fin dagli esordi − *trattato*: da santo o da assassino, da sano o da malato, da stolto o da genio, tutte categorie che etichettano generalizzando, che non son degne della filosofia e ancor meno della consulenza. Quelle categorie che il libro di Cassano cerca infatti di decostruire.

Repertorio

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Davide Miccione
Lezioni private di consulenza filosofica
Diogene Multimedia, Bologna 2018

di Marta Mancini

Il bel libro di Davide Miccione, *Lezioni private di consulenza filosofica* (Diogene Multimedia, 2018), fra i molti pregi che gli si possono riconoscere ha soprattutto quello di mostrare che a proposito di consulenza filosofica non è stato detto tutto e con la dovuta chiarezza. Ciò può apparire sorprendente e forse eccentrico, dato che l'argomento sembra diventato démodé, surclassato da nuove frontiere più patinate e *just in time* del filosofare, ma si tratta di un pregiudizio presto smentito dalla lettura del libro.

In particolare, Miccione riesce a trarre con disincanto un bilancio sulla consulenza filosofica, necessario per chiunque voglia ripensarla in retrospettiva indipendentemente dagli esiti a cui la riflessione può giungere: un'operazione utile che, nonostante il "privato" evocato nel titolo, è tutt'altro che solitaria e solipsistica. Sullo stato dell'arte della consulenza filosofica, già all'interno dell'associazione *Phronesis*, si sono esperite a più livelli le vie del confronto – in alcuni seminari e nell'attività di ricerca ma anche in conversazioni "private", appunto – ottenendo risultati di pregio sia pure da approfondire ulteriormente; un contributo illuminante è arrivato più di recente dall'intervista a Donata Romizi pubblicata nel penultimo numero di questa rivista. A livello nazionale e internazionale, tuttavia, l'argomento è sostanzialmente derubricato dal dibattito i cui protagonisti, prima ancora di essersi misurati sulla questione, tendono a sconfinare verso altre prospettive. Miccione, invece, torna sull'argomento entrando con le sue "*Lezioni*" nelle pieghe trascurate di una realtà unica nel suo genere qual è la consulenza filosofica.

Lo dichiara nell'introduzione del libro quando scrive di inseguire «una speranza ormai sempre più pallida perché negli anni (lo) ha sempre più stupito l'impossibilità di chiarirsi su alcuni temi della consulenza. L'impossibilità di capire persino da che parte si stia, quali posizioni diverse si abbiano per poter almeno decentemente litigare» (pp. 16-17). L'appannarsi della consulenza filosofica sembra dipendere proprio dalla volontà di gran parte dei suoi cultori di non rimetterla in discussione, ignorandola, liquidandola o confondendola con altro per ragioni non solo e non sempre filosofiche.

L'innesco da cui parte il ragionamento di Miccione, infatti, è un dato di evidenza: «da anni dialogo con consulenti filosofici delusi della mancata affermazione della consulenza (che) lamenteranno, di volta in volta, e sempre comunque a buona ragione, la scarsa penetrazione della consulenza nella cultura filosofica oppure il mancato riconoscimento dell'università, la mancata conoscenza dell'esistenza della disciplina da parte della gente comune o la difficoltà delle istituzioni a tenerla in conto […] annoteranno, sconsolati, il numero dei consulenti che resta modesto, lo scarso

afflusso di clienti […] e il basso introito per il consulente medio» (pp. 19-20); da tale constatazione l'autore pone la domanda che sposta l'attenzione dalla reattività di superficie e dalla soluzione «fai da te" all'analisi filosofica, per indagare «come questi fatti li inseriamo nel mondo che ci circonda e come li correliamo con noi stessi» (p. 20).

Il guadagno che si trae già dalle prime pagine del testo è la qualità della riflessione che aggiunge un punto di vista spiazzante e poco presente nelle ipotesi in circolazione. Di fronte all'assottigliarsi della consulenza nel panorama delle pratiche filosofiche, Miccione afferma, infatti, di non provare la stessa delusione dei suoi colleghi e sodali, ma semmai un positivo stupore nei confronti di persone – e di se stesso fra queste – decise a procedere controcorrente e ad impegnarsi affinché questa "deviazione della filosofia" chiamata consulenza possa continuare ad essere interpellata sui guai del contemporaneo, inteso come singolo individuo e come momento storico in cui si trova a vivere.

Miccione accompagna il lettore in questo percorso con la *levitas* dell'ironia e la consapevolezza di una precisa scelta di campo, soggettiva ma non arbitraria, da cui giocare al rialzo. Del resto, che la strada della consulenza filosofica fosse impegnativa lo ricorda lo stesso autore, fra i primi in Italia ad occuparsene e alle prese fin dall'inizio con il "pressante problema" di come farla sopravvivere. E il punto di osservazione da cui guarda, interno ad un'associazione che «ha visto ripararsi sotto le sue ali la quasi totalità di chi aveva scritto qualcosa di sensato sulla consulenza filosofica» (p. 12), è certo privilegiato ma non viziato al punto da rendere la riflessione limitata dalle e alle vicende associative e da restringere la portata teoretica delle *"Lezioni"*.

Secondo l'assunto generale del libro «la filosofia occidentale seriamente presa in considerazione è la cosa di cui avremmo più bisogno ma anche la cosa a cui ricorriamo con più difficoltà […] un occidentale che patisca la mancanza di un significato nella propria vita non ricorrerà alla filosofia […] bensì cercherà altrove» (p. 21) così come accade nelle Università extraeuropee dove la filosofia continentale «è l'unica cosa occidentale che non alligni» (p. 32) e dove anche dall'aneddotica si ricava che per costruirsi una carriera universitaria un giovane filosofo è costretto a presentarsi come «esperto in *Education*» (p. 33).

Fra gli "altrove" in cui trovare riparo, Miccione passa in rassegna il suo personale catalogo delle forme di "*ascensus* al senso generale delle cose", una serie di autentiche perle del pensiero unico contemporaneo fra le quali la filosofia è confinata a "mozione di minoranza", sebbene non sia proprio l'ultima della lista. Al suo interno, brechtianamente ancora più marginalizzata, si colloca quella postura consulenziale della filosofia, che si ribella a vedersi ridotta allo stato di "distrazione aggiuntiva"; essa si identifica con un particolare *habitus* che «non offre soluzioni e ricette ma ci rende più acuti e capaci di farci domande» (p. 34). E' praticando questo modo di intendere la filosofia che i pochi consultanti e i pochi consulenti si incontrano, facendo sì che la vita quotidiana ed il pensiero – «queste due cose che si è cercato di spacciare come estranee l'una all'altra» (p. 35) – tornino ad avvicinarsi stabilendo quel rapporto paritetico tra i due dialoganti, sancito non dall'ovvio riconoscimento della pari dignità che si deve ad ogni persona o dal grado di empatia che si stabilisce tra gli interlocutori, ma dalla presa in carico del non pensato che riguarda tanto il consultante quanto il consulente: «Ti trovi a dover riflettere

su cose su cui non hai mai riflettuto né probabilmente lo avresti mai fatto: da maschio non sposato e non genitore ti puoi trovare a dover riflettere sulla possibile invasività delle cure ormonali in chi si prepara per una gravidanza assistita e sulla pesantezza della medicalizzazione implicita; lo fai perché è ciò su cui è costretto a riflettere il tuo consultante e la sua presenza *esige* una riflessione immediata e condivisa. Non lo fai perché ti è venuto in mente di scriverci un libro ma perché è venuta da te una persona che chiede di riflettere con te, che ha urgenza, che fa di questa riflessione un punto non evitabile della sua vita» (p. 15).

Dunque è per via di questa mossa che avviene la trasformazione della filosofia in consulenza, cioè in *praxis*, attività che in senso aristotelico ha in sé la sua ragion d'essere, che Miccione descrive come la «forma contemporanea privilegiata attraverso cui questo duello tra il non pensato e il pensiero oggi può riprendere […] Questo passaggio achenbachiano del nostro compito filosofico dall'ingrosso al dettaglio è una grossa sfida per il filosofo come intellettuale, che tende a pensare i suoi discorsi sempre *erga omnes* e l'altro sotto forma di pubblico, lettore o discepolo, cioè all'interno sempre di rapporti asimmetrici e unidirezionali» (p. 40), dove l'asimmetria consiste, appunto, nel pensare "prima" dell'altro. Viene così in mente al lettore che in consulenza, al contrario di quanto accade nell'interazione, prevalentemente accademica, con il corpus disciplinare, il filosofo non decide quasi niente: non l'oggetto della riflessione che gli arriva da un altro mondo, non il momento in cui si manifesta, né tantomeno il suo interlocutore; e grazie a questa sorta di depotenziamento delle sicurezze del filosofo *ex cathedra* che «la vecchia missione della filosofia (far pensare, far pensare meglio, far pensare più onestamente) riprende forza» (p. 41).

Queste considerazioni portano Miccione a riflettere su una delle questioni primarie della consulenza filosofica che consiste non solo nell'uscita della filosofia dai luoghi deputati (se si trattasse solo di questo, una buona divulgazione sarebbe – ed è – in grado di assolvere egregiamente il compito) quanto nel rischio che tale uscita *extra muros* comporta per il filosofo. La relazione tra filosofia e filosofo, nel momento in cui questi abbandona il ruolo di amministratore di teorie, è la novità e insieme la difficoltà più irta per chi aspiri a vestire i panni del consulente filosofico e, di conseguenza, per la diffusione stessa della pratica: come può darsi, allora, la consulenza filosofica se manca all'appuntamento proprio il soggetto in grado di farla essere? Sulla questione, che pure è uno dei principali assunti della *Philosophische Praxis*, non si è riflettuto con la dovuta attenzione, evitando le implicazioni profonde che riguardano la trasformazione della persona che filosofa più che la filosofia come disciplina. Questa è la zona d'ombra che Miccione ha il merito di riportare in primo piano, dedicando alla figura del filosofo, già consulente o aspirante tale, i tre capitoli centrali del libro.

Chi è dunque il filosofo quando si propone come consulente?[1] «Il consulente filosofico è proprio questo, colui che punta all'uscita dalla sua minorità in ogni campo della vita» (p. 44) colui cioè

[1] Intorno a questa domanda ruotano anche due interessanti riflessioni di Carlo Basili: *Gerd B. Achenbach: il ritorno del filosofo* in Comunicazione Filosofica n. 16, 2006 e *Il filosofo e la consulenza filosofica* nel volume collettaneo *Filosofia Praticata*, Di Girolamo, Trapani, 2008. Che la questione sia centrale nella riflessione di Achenbach è evidente quando afferma che proprio questo

che in prima persona esce dalla minorità e lo fa prima ancora di immaginare di poter liberare altri dalla minorità. In questo caso il "prima" è d'obbligo perché non essendo "giocato" come anticipazione di un supposto sapere non produce asimmetria ma espone in simultaneità alla "prova del fuoco" la tempra umana e teoretica del filosofo. «Il fallimento di un consulente filosofico passa allora da una ideologica indisponibilità a riflettere su alcune cose», sostiene Miccione che vede apparire talvolta «anche nell'atteggiamento del consulente, il "pericolo di pensare", di rendere lecito ciò che si è deciso che non lo è […] il pericolo che il solo parlare della cosa significhi metterla in dubbio» (p. 50). Essere o diventare consulenti filosofici implica dunque la disponibilità a dubitare, a vedere contraddette e perfino smontate le proprie convinzioni e sentirsi grati verso l'interlocutore che ha reso possibile una tale scoperta. È questa, secondo Miccione, la migliore dimostrazione della forza della consulenza e la messa alla prova di quanto si è disposti davvero a praticarla, offrendo «la piena libertà della pensabilità di ogni cosa» in assenza della quale «non si capisce allora a cosa i consulenti filosofici possano servire» (p. 53). Sulla stessa linea corre il monito per i consulenti in formazione, con ogni probabilità suggerita da taluni equivoci più ricorrenti e svianti del passato fra i quali, per citare il più marchiano, quello di abbandonare l'idea che la consulenza filosofica consista in una declinazione del *filosofare* e non di *una filosofia* (p. 56), e ritenere che questo o quell'altro autore, così come un certo indirizzo o periodo storico sia imprescindibile per praticarla: «il consulente può allocarsi dove vuole, ma deve però sapere dove si trova e come c'è arrivato, meglio ancora se abbia riflettuto anche sul perché altri siano finiti altrove» (p. 61). Insomma, consulenti filosofici si è diventati o si può diventare a patto di percorrere strade impervie che hanno a che fare, prima di tutto, con la propria trasformazione personale e non con la mera acquisizione di competenze; «il punto rimane la necessità per la consulenza filosofica di essere incarnata nei filosofi consulenti. Non in esperti di consulenza filosofica, non in applicatori di una consulenza non si sa dove collocata, ma in filosofi consulenti. Individui che siano filosofi, non che facciano i filosofi» (p. 73). Individui, ci permettiamo di aggiungere, capaci di rendere se stessi immuni (e tuttavia non esenti) dalla sterilizzazione indotta dai meccanismi concettuali ipermoderni (standard formativi, protocolli e processi, certificazioni, skills, ecc.) e desiderosi di esporsi all'occasione di pensare, a coltivare la filosofia non come un vizio ma come un'arma da lucidare. Il passaggio verso questa trasformazione richiede almeno una consapevolezza previa del fatto che viviamo in una società dove lo sguardo filosofico si è perso e occorre anche uno sforzo della volontà per affermarlo ed esercitarlo di nuovo.

Con tali premesse si capisce come, per Miccione, la mancata diffusione della consulenza filosofica sia da leggere tutt'altro che come l'evidenza di un fallimento; e, per gusto di paradosso, potremmo andare oltre l'autore e affermare che la consulenza filosofica è la prova che il filosofo (e non la filosofia) ha vinto la sua battaglia ricostituendo le condizioni di possibilità, per quanto esili ed ostili, di tornare ad essere filosofo. Il che non significa che riesca a farlo o a farlo con continuità ma che, in ogni caso, è sempre chiamato a scegliere tra la filosofia della dottrina e l'essere filosofo.

---

interrogativo è il fondamento della consulenza filosofica ed è però soggetto ad una potente rimozione che fa dimenticare lo stesso "far dimenticare", Gerd Achenbach, *La filosofia da tavolo*, in *La consulenza filosofica,* Apogeo, Milano 2004.

Intrecciato a questo ragionamento, la riflessione di Miccione ce ne offre un altro che abbiamo lasciato in sospeso: il rapporto della consulenza filosofica con la dimensione professionale. Lo riprendiamo dal punto in cui Miccione (si) chiede in via retorica «come si fa a pensare se si deve lavorare?» (p. 46), «dove trovare oggi la pace e il tempo per pensare seriamente?» (p. 47) introducendo da qui una delle questioni più trascurate dal punto di vista teorico della consulenza filosofica, probabilmente lo scoglio sul quale si è infranto il sogno iniziale del ritorno alla filosofia come consulenza e del suo successo. La tesi completa la si può così riassumere: per essere filosofo serve una vocazione al pensiero critico insieme alla volontà di difendere e di affermare uno sguardo non ammaestrato sul mondo ma servono anche un tempo e uno spazio adeguati, un luogo abbastanza vicino ma non del tutto interno alla *polis* per guardare e riflettere sulle cose da una giusta distanza. Le conseguenze di questa rappresentazione del filosofo sul piano della professione, Miccione le esplicita bene nelle pagine finali del libro: «che la consulenza appaia come professione la trovo quasi una via obbligata per l'età contemporanea. Ma è una via obbligata da un punto di vista sociale, economico, giuridico e psicologico, non da un punto di vista filosofico» (p. 104), come dire che tra la filosofia e la professione può esserci un rapporto di tipo funzionale ma non necessario. Già rende perplessi la distinzione tra filosofico e tutto il resto, come se la filosofia potesse bastare a sé stessa in una sorta di elitario monadismo, ma c'è da chiedersi se «il coraggio di pensare la filosofia come qualcosa di essenziale per la comprensione di ogni cosa» (p. 68) non debba investire filosoficamente anche il rapporto tra filosofia e professione. Ci sembra infatti di cogliere un salto logico tra il senso della filosofia dopo la svolta pratica e il ritenere possibile (e perfino ovvio) ma non sostanziale, l'esito professionale per la consulenza filosofica.

Lasciando per il momento da parte aspetti problematici non da poco come le insidie del mercato e le sue volgarizzazioni, l'insofferenza per le strettoie burocratiche, il problema pratico della sopravvivenza della consulenza o, al contrario, l'urgenza di farne un mestiere, al netto di tutto ciò, il dualismo tra filosofi (consulenti) e professionisti ci pare preludere ad una contraddizione proprio con i capisaldi della svolta pratica: la messa al centro del con-filosofare, l'esposizione del filosofo alle occasioni di pensiero, il colloquio filosofico come atto originario della filosofia, ecc. Per la consulenza filosofica la prospettiva della professione è effettivamente ambivalente. Si può interpretare, infatti, come una ulteriore *enclosure* e come esposizione alla governamentabilità ma, al tempo stesso, vederla anche come la forma e il contesto in cui oggi è possibile offrire individualmente la filosofia come bene comune. Posta in questi termini la questione sembra ricadere nel territorio che Miccione considera extra-filosofico ma dobbiamo riflettere se è davvero e solo così, se è sufficiente, dopo la svolta pratica, filosofare *ad personam* restando appartati come il magnifico Constantin Noica. L'obiezione è ovviamente interlocutoria e si collega al ruolo del filosofo come intellettuale; colui che, in quanto filosofo, è maggiormente investito dalla trasformazione della *Philosophische Praxis* e, in quanto intellettuale, è esautorato socialmente da altre figure più influenti a livello pubblico. Poiché la riflessione delle *Lezioni* fa perno sul convincimento profondo che la filosofia è oggi quantomai necessaria, l'ipotesi della sua professionalizzazione porta a chiedersi, in via preliminare, quale sia oggi la struttura sociale in cui collocarsi, in quanto filosofi, per condurre la battaglia di resistenza che è di per sé azione filosofica. Perennemente errante, ritiratasi nelle scuole dell'antichità classica, trovato rifugio nelle organizzazioni

monastiche medievali e infine, con l'avvento della società borghese, approdata nelle università, oggi la filosofia ha bisogno di uno spazio e di un tempo da abitare nella *polis,* senza per questo lasciarsi ammansire, confinata nelle zone edificanti dell'intrattenimento culturale. E' per questa ragione che la prospettiva professionale non può apparire come una sorta di amaro calice.

Infine, vale la pena di ricordare che nella celebre e niente affatto immediata affermazione di Achenbach secondo il quale "la consulenza filosofica è il filosofo" non è irrilevante che tale coincidenza si realizzi per il filosofo in quanto "istituzione della filosofia in un singolo caso". E quale potrebbe essere oggi l'istituzione rappresentativa del filosofo della *Praxis* – termine che, come è noto, indica sia l'attività che il luogo dove essa si svolge – se non la professione? Pragmaticamente e in subordine, si dovrà poi riflettere bene sulle sembianze che la filosofia come consulenza vorrà assumere in questa veste professionale e sul modo di proporsi e di farsi conoscere, ma è da qui che comincia la politica della consulenza filosofica, un momento dopo da dove Miccione la fa iniziare.

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Stefano Zampieri
La filosofia nella vita quotidiana. Una proposta
Diogene Multimedia, Bologna 2018

di Giorgio Giacometti

Stefano Zampieri, filosofo praticante, già presidente di *Phronesis*, si è già prodotto in diversi testi intersecanti, da diverse angolazioni, il multiverso delle pratiche filosofiche. In questo volumetto egli propone un nuovo modo di intendere non solo la filosofia, *tout court*, ma la stessa pratica filosofica (come ad esempio la consulenza filosofica): cioè appunto come una forma di filosofia *nella* (non "della"!) *vita quotidiana* (cfr. p. 78).

L'angolazione è senz'altro azzeccata e meritevole di attenzione, dal momento che, come scrive l'autore, «tornare alla filosofia è tornare *alle cose stesse*, alla complessità della *vita di tutti i giorni*, la sola che viviamo» (p. 9).

Opportunamente Zampieri chiarisce, nel secondo capitolo del volumetto, che per "quotidiano" non si deve intendere qualcosa di separato dal "non quotidiano": quotidiano è *tutto*: «La vita quotidiana è ciò che ci circonda da ogni parte, e noi siamo in essa come un pesce nell'acqua» (p. 14). Sotto questo profilo quotidiana è la *routine*, ma quotidiano, pur se meno frequente, è anche l'*evento* che la rompe (cfr. il quarto capitolo, pp. 21-25); quotidiano è il *bisogno* (materiale), ma quotidiano è anche il *desiderio* (di qualcosa di immaginario, che apparentemente trascende la quotidianità, ma, di fatto, ne rampolla, cfr. p. 71).

Ma quali sono i caratteri fondamentali del quotidiano? Zampieri li individua – un'eco di Deleuze? – soprattutto, mi sembra, nel fatto che «la quotidianità è *ripetizione* ma non dell'uguale, è ripetizione e mutamento insieme. Ripetizione della *differenza*» (p. 28). Il quotidiano, per la precisione, – un'eco di Eraclito? – ha un certo *ritmo*, «giorno notte, veglia sonno» (*ibidem*), diverso per ciascuno, ma fondamentale per vivere anche la novità, l'evento (si direbbe un "basso continuo" necessario per cogliere la melodia delle cose, cfr. pp. 65-67).

Riprendendo temi già sviluppati nel libro precedente, *Filosofia dello spazio quotidiano*[1], Zampieri mette poi in luce, si direbbe *fenomenologicamente* (non a caso evoca l'husserliano "*mondo della vita*", cfr. p. 70), il caratteristico *spaziotempo* del quotidiano, irriducibile all'idealizzazione che ne fa la scienza: uno spaziotempo in cui coesistono necessariamente non-luoghi (nel senso in cui adopera quest'espressione, direi, un Marc Augé[2]) e luoghi «che prendono anima» (cfr. p. 75, i soli che parrebbero filosoficamente rilevanti nella meditazione p.e. di un Heidegger).

[1] Cfr. Stefano Zampieri, *Filosofia dello spazio quotidiano. La città, la strada, la casa, luoghi e altri non-luoghi*, Diogene, Bologna 2017.

[2] Cfr. Marc Augé, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, tr. it. Elèuthera, Milano 2009.

Che ha a che fare il quotidiano con la filosofia? La chiave di volta del discorso di Zampieri, nella mia prospettiva, sta nel terzo capitolo, intitolato *Quotidiano. Luogo di autenticazione*. Il quotidiano, infatti, è «il luogo in cui tutto il nostro operare ritorna e *si mette alla prova* [corsivo nel testo]», «il luogo dell'autenticazione [e, potremmo aggiungere, della falsificazione] dei processi intellettuali, delle teorie, delle affermazioni scientifiche, dei progetti politici, economici, sociali ecc.» (p. 16).

Il libro offre anche qua e là un saggio, un esempio, di questo processo di autenticazione/falsificazione dei processi intellettuali e delle teorie, soprattutto quando mette in discussione la "bestia nera" del filosofare di ogni tempo, i "luoghi comuni" (cfr. p. 42); ad esempio quando, intelligentemente, riabilita la *routine*, troppo spesso frettolosamente screditata, ma che ha, invece, una funzione fondamentale per la nostra vita, tanto naturale quanto intellettuale (cfr. pp. 57-60); o quando, evocando Blanchot, mette in luce le virtù della *noia* in quanto «presupposto per una percezione reale del quotidiano» (p. 56).

Dunque, il filosofo, che vive nel quotidiano, è colui che lo interroga criticamente? Senz'altro, ma non solo. «La pratica filosofica è *nella* vita quotidiana anche quando la descrive e la mette in questione. La pratica filosofica, non può non essere consapevole del suo stato di *implicazione radicale* [corsivo nel testo]» (p. 80). La pratica filosofica, se è autentica, non può estraniarsi dal quotidiano, collocandosi in un immaginario piedistallo, per giudicarlo, ma ne è piuttosto radicalmente embricata; e questo perché, come avverte Zampieri, «il quotidiano, non è affatto un *oggetto*, ma è una *condizione*, un modo di essere dell'uomo in un determinato spazio-tempo. E dunque non può essere circoscritto e delimitato come un oggetto, ma deve essere invece percorso, attraversato, vissuto» (*ibidem*).

In questa prospettiva si comprende bene il legame inscindibile tra quotidianità e pratica filosofica, intesa come qualcosa che «può *tornare* ad essere il primo dei compiti per chiunque voglia interrogarsi senza sconti e senza infingimenti, intorno alla propria esistenza» (p. 9).

A questo punto, però, sorgono alcune domande (a cui non possiamo immediatamente rispondere, ma sulle quali siamo, piuttosto, invitati a *meditare* – il che è comunque un consigliabile esercizio filosofico di sospensione del giudizio –, dal momento che, come i filosofi praticanti sanno bene, uno scritto filosofico, a differenza della parola di un interlocutore in carne e ossa, non può rispondere alle nostre domande, se "suo padre non gli viene in aiuto"[3]).

Il primo interrogativo è questo. Se il "quotidiano", anche se centrato sul soggetto che lo "abita", è qualcosa di così vasto e inoggettivabile, qualcosa che include paradossalmente (o contraddittoriamente?) il "non quotidiano", come risulta dalle argomentazioni di Zampieri, ha senso parlare di una *particolare* "filosofia *nel quotidiano*" che non sia *la* filosofia *tout court*? Tradizionalmente la "cosa" su cui la filosofia, anzi *il filosofo* in carne e ossa si interroga e in cui è, tuttavia, necessariamente implicato (e da cui dipende) è il "tutto", l'intero; certo, a condizione che il filosofo sia un "vero filosofo", non p.e. un docente di filosofia (cfr. la distinzione che fa Epitteto tra i "filosofo" e il

[3] Cfr. Platone, *Fedro*, 276e.

"grammatico" che si spaccia per filosofo[4]). Ora, il "quotidiano" non è forse la sola forma possibile in cui, se siamo intellettualmente onesti con noi stessi, cioè se siamo "veri filosofi", ci si manifesta il tutto, l'intero (anche quando puliamo il culetto di nostro figlio o siamo in ritardo a un appuntamento)? Del resto lo stesso Zampieri ribadisce più volte che la «vita quotidiana è la vita *tout court* […], *non c'è un'altra vita* [corsivo nel testo]» (p. 18). Dunque, se questa "filosofia nel quotidiano" si distingue certamente dall'insegnamento della filosofia e dalla produzione di "teorie" filosofiche, in che modo essa si differenzia dalla (o costituisce una specificazione della) filosofia come "pratica filosofica", come *esercizio* del filosofare o come *vita* filosofica (oggetto di altri preziosi scritti di Zampieri[5])?

La seconda questione mi pare che sia la seguente. Se, certamente, il filosofo vive la quotidianità senza pretendere di smarcarsene (vi è, per così dire, "gettato"), questo implica che la debba anche accettare così com'è, che non *vi* si debba (o se *ne* debba) in alcun modo "elevare"? La critica che il filosofo esercita vuole soltanto *comprendere* il quotidiano o mira anche a *trasformarlo*? E, in quest'ultima ipotesi, come non ricadere in quella che Zampieri chiama critica "dialettica" del quotidiano (per la quale Zampieri evoca Lukács, ma dalle cui pretese egli prende, tuttavia, le distanze)?

Veniamo a un terzo interrogativo. Se, come scrive Zampieri, si tratta di «*tornare* all'esercizio della filosofia nelle strade» (p. 8) al modo di Socrate (esplicitamente evocato nel capitolo introduttivo, attraverso una lunga e preziosa citazione di Plutarco), si può davvero prescindere dal *modello* rappresentato dalla tradizione antica (così ben ricostruito da Pierre Hadot[6] e, sulla sua scorta, da Michel Foucault[7]) e immaginare «una filosofia del Terzo Millennio» del tutto nuova, come Zampieri sembra suggerire a p. 81? E se sì, in che termini?

[4] Cfr. Epitteto, *Manuale*, n. 46, n. 49, n. 51 e n. 52.
[5] Cfr. Stefano Zampieri, *L'esercizio della filosofia*, Apogeo, Milano 2006; Id, *Introduzione alla vita filosofica. Consulenza filosofica e vita quotidiana*, Mimesis, Milano 2010.
[6] Cfr. l'ormai classico Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. Einaudi, Torino 1988.
[7] Cfr. Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-82)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2004.

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Umberto Curi
Le parole della cura. Medicina e Filosofia
Raffaello Cortina Editore, Milano 2017

di Antonio Carnicella

All'inizio fu Adamo. Dopo aver creato tutti gli animali dei campi e tutti gli uccelli del cielo, Dio diede a lui la facoltà di attribuire loro dei nomi e la responsabilità di dominare il creato. È evidente che il primo uomo abbia potuto assumere tali potestà in virtù della conoscenza diretta sia del padre che delle cose, animate e non. A partire da quel momento, però, le parole si sono allontanate dal loro riferimento tanto che, come scrive Platone nel *Cratilo*, è anche difficile rintracciare l'origine e il significato dei loro nomi. Capirsi è arduo pur usando la stessa lingua e la diluizione dell'asse genealogico di Adamo, con la progressiva moltiplicazione degli eredi, ha reso impossibile per chiunque reclamare la proprietà di ciò che il linguaggio nomina. Quello che possiamo fare per avvicinarci a quell'aura oramai lontana è avviare con le parole un discorso (logos) su ciò che è vero e reale (étimo dal gr. ἔτυμον). È questo il percorso che compie Umberto Curi nel suo *Le parole della cura. Medicina e Filosofia* (Raffaello Cortina Editore, 2017) con l'intento di ricercare ambito, natura, strumenti e finalità della scienza medica attraverso l'analisi etimologica e lessicale di quattro parole che per eccellenza la definiscono: medicina, terapia, farmaco e chirurgia. La sua indagine chiarificatoria, con un metodo sperimentato in diverse decine di opere, si poggia sulle origini storico-mitologiche della nostra cultura, lì è possibile trovare sedimentato tutto ciò che nell'umano c'è di duplice e ambiguo e le successive stratificazioni hanno nascosto dietro false certezze e approssimazioni.

Stranamente, in un contesto storico-sociale dove opera la contraddittoria tendenza a patologizzare l'esistenza, se è vero che la medicina non si è mai dimostrata così efficace come lo è oggi, è altrettanto vero che il numero dei cittadini non soddisfatti delle prestazioni del personale sanitario sia in costante aumento così come il numero delle cause intentate contro di esso. Di chi è la colpa? Dei medici, sempre più distanti e negligenti, oppure dei pazienti, che non seguono le prescrizioni? Che dire poi di avvocati e assicurazioni, che hanno fiutato un nuovo mercato da colonizzare e soffiano sul fuoco del malcontento? Fin dall'"Introduzione" Curi solleva una serie di interrogativi che mettono in questione lo statuto ontologico della medicina, troppo semplicisticamente equiparato a quello delle scienze esatte come la matematica. Importanti riviste specialistiche, vedi *The Lancet* e il *New England Journal of Medicine*, attraverso la voce di autori di assoluto riferimento per la comunità scientifica, hanno rilevato che gran parte della ricerca in ambito medico sia basata su studi incoerenti e analisi non valide, per di più falsata da errore umano, competizione, spinta alla produttività e interesse per ottenere finanziamenti. Nello stesso tempo, l'autore non inclina verso la deriva decostruttiva introdotta dalla democratizzazione della conoscenza favorita da internet e dai social media che ha dato voce a tanti praticoni.

Il suo lavoro di ricostruzione parte dalla nascita del dio Asclepio, nume tutelare della medicina. Figlio di Apollo e della ninfa Coronide, Asclepio viene allevato da Chirone, metà uomo e metà cavallo,

da cui apprende i segreti di quest'arte, per poi ricevere in dono da Atena il sangue sgorgato dalla testa mozzata di Medusa, dotato tanto della capacità di guarire quanto di quella di uccidere. Che questa intrinseca ambivalenza fosse connaturata alla medicina era cosa ben chiara a Ippocrate che, già nel IV secolo a.C., doveva fronteggiare pratiche alternative. Oltre ai tanti ciarlatani che portavano pozioni in giro per la Grecia, della concorrenza faceva parte la scuola di Cnido, che affidandosi a «strutture logico argomentative rigidamente deduttive» procedeva per ipotesi generali, pratiche empiriche e postulati. Il medico di Cos, al contrario, con la *iatrike techne* (scienza medica) delineò «una prima, sebbene non compiutamente formalizzata, definizione di un vero e proprio paradigma scientifico». Ippocrate, scrive Curi, si può considerare come «l'iniziatore di un modello logico-epistemologico di tipo semeiotico o indiziario».

Anche la parola "farmaco", cui è dedicato il terzo capitolo, è ben lontana dal contenere una pretesa salvifica. La sua etimologia rimanda alla doppia natura del pharmakon, veleno e medicina insieme a seconda del dosaggio e della destrezza di chi lo prepara, che cura veramente solo quando intossica, così come la cicuta di Socrate «è agente di morte ma insieme e ineliminabilmente tramite per una nuova vita».

La parola chiave dell'ultimo capitolo del libro, in cui temi si incontrano, incrociano e ritornano, è "chirurgia", che designa l'opera di chi lavora con la mano (dal greco cheir-ergon, rispettivamente mano e lavoro), e in cui risuona il nome di Chirone. Figlio del titano Crono e della ninfa Filira, il centauro è immortale come il padre ma, irrimediabilmente ferito da Ercole, cederà la vita eterna a Prometeo in cambio del sollievo che dà la morte.

Il minimo comune denominatore tra medicina, farmaco e chirurgia è l'*intelletto*, l'uso della ragione che addomestica la materia per porre rimedio ad una condizione naturale deficitaria e mortale. Ci muoviamo quindi nel mondo della *téchne*, il lascito testamentario di Prometeo. Ma cosa significano scienza, con cui viene normalmente tradotto il termine greco, e i termini correlati arte, tecnica, pratica? E cos'è la salute? Curi approfondisce anche il significato di questi termini, sovente confuso malgrado l'uso comune. Lo statuto della *téchne*, ricorda Curi, è quello di un fare destinato ad un determinato fine, che non può essere regimentato in un compito puramente strumentale ma cambia la natura in cui opera. Così, l'arte medica (*iatrike techne*) fondata da Ippocrate e ancor di più la chirurgia – «*suo destino* – non si limita a ripristinare lo stato naturale (*physis*) in un corpo colpito dalla malattia, ma tende a produrre una nuova salute. Tuttavia, come tutte le *technai*, anche la scienza medica può portare solo *false speranze*, come recita il coro del *Prometeo incatenato* di Eschilo. La sua natura, di questo dobbiamo essere consapevoli, non è completamente scientifica e per questo ancora fallibile, ambigua e imperfetta come la condizione umana. Lo spazio in cui si muove la medicina è quindi quello che separa la certezza dell'*epistème* dall'aleatorietà del caso, uno spazio intermedio (*metaxy*) proprio come quello in cui oscilla la filosofia, senza la quale, scrive Curi riprendendo Galeno, «non è possibile esercitare bene l'arte medica, mentre è più facile lasciarsi risucchiare dalla logica del guadagno».

Con il capitolo intitolato alla "cura" (il secondo), il libro entra nel territorio che fornisce più spunti di riflessione per la consulenza filosofica, non solo perché con Wittgenstein tale disciplina può essere intesa come una vera e propria terapia, ma anche perché "cura" e "terapia" rientrano in quella

serie di parole su cui la recente ricerca interna di Phronesis ha posto particolare attenzione. Considerati finora tabù perché forieri di confusione con altre pratiche, questi termini rientrano in alcune definizioni attraverso cui il pubblico intercetta la nostra professione senza dover passare per la più complicata letteratura specialistica, vedi *terapia per le idee* o *cura per persone sane*. Più volte i consulenti, sia nei loro scritti che in occasioni di convegni, ne hanno rivendicato l'utilizzo in ragione del loro significato, ma è innegabile, volenti o nolenti, che la vulgata contemporanea ne abbia schiacciato il significato su quello che con Furedi abbiamo imparato a chiamare *paradigma terapeutico*. Si potrebbe anche ipotizzare che quella mancanza di un più largo successo della consulenza filosofica lamentata da molti derivi dalla difficoltà che incontra il pubblico nel comprendere di cosa si tratti dal momento che l'utilizzo di termini come cura, terapia, benessere e salute, nonché il "setting" del dialogo, ci pongono sullo stesso piano dell'approccio psicologico. Ragione per cui, spesso, preferiamo proporre al potenziale consultante di avviare il confronto, di farlo sperimentare direttamente, piuttosto che articolare spiegazioni sulla pratica.

Rispetto all'originale greco (*therapeia*) e latino (*cura*), scrive Curi, queste parole sono quelle che hanno subito il cambiamento più forte, un capovolgimento di significato accompagnato da un rovesciamento dei ruoli e delle parti. *Therapeia,* infatti, è "servizio" e colui che lo svolge, il *therapon*, si mette a disposizione dell'altro, gli obbedisce e lo ascolta, sta in pensiero per lui senza essere vincolato da subordinazione o coercizione. Questo significato lo ritroviamo anche nel latino *cura*, che sta per "preoccupazione, prendere a cuore". Così, chi si intesta la *cura* dichiara di stare in pensiero per un altro, è mosso da sollecitudine verso di lui. Entrambi i termini fanno riferimento quindi a uno stato d'animo, al coinvolgimento emotivo per la condizione in cui si trova "l'altro", che Curi rivela essere stato funzionalmente definito con termini che ne segnano la subalternità come "paziente" – dal latino *patiens*, colui che sopporta – "malato" e, per un breve periodo, "cliente" – dal latino *cliens*, colui che è a disposizione del padrone, quindi in stato di subalternità. Il *therapon* non oggettiva la sua disposizione in un trattamento medicalizzante ma mantiene un'apertura soggettiva nei confronti dell'altro, instaura una reciprocità che non sostanzializza la debolezza del secondo ma sottolinea il suo atteggiamento di riguardo. Questo significato è mantenuto distinto nella lingua inglese, dove il verbo *to cure* (curare) rappresenta l'attività esercitata dai medici per curare le affezioni del corpo e *to care*, l'aver cura, il prendersi a cuore.

Nella riscoperta di questi significati, oltre all'esplicita critica alla mera somministrazione di farmaci senza partecipazione emotiva in cui questi termini vengono intesi oggi, vogliamo anche trovare, secondo una chiave di lettura più vicina al nostro mondo, un riferimento a quel «dialogo privato tra un consulente e un non consulente sulla vita e il pensiero di quel singolo uomo che lì si trovava a dialogare con il filosofo, ma di fatto anche sulla vita e il pensiero di quel filosofo: cioè l'attività che siamo abituati a chiamare consulenza filosofica»[1]. La reciprocità che s'incarna nella stessa vita del filosofo è il marchio di fabbrica del filosofo consulente che trova nell'altro un «interesse teoretico e umano»[2]. D'altronde, *aver cura della verità*, il mettersi al suo servizio con amore e preoccupazione, secondo Emanuele Severino

[1] D. Miccione, "Achenbach come educatore", in N. Pollastri D. Miccione *L'uomo è ciò che pensa*, Di Girolamo, Trapani, 2008, p. 81.
[2] D. Miccione, *Lezioni private di consulenza filosofica*, Diogene Multimedia, Bologna, 2018, p. 40

corrisponde al significato etimologico di *philo sophia* che, come ribatte sovente Neri Pollastri, è il solo campo nel quale opera il filosofo consulente.

Tuttavia, affermare che "cura" e "terapia" siano tornate a disposizione dei filosofi è un azzardo. Come riconosce lo stesso Curi, il processo di professionalizzazione della medicina è talmente avanzato che è estremamente difficile introdurre nel dizionario pubblico l'accezione di un termine diversa da quella in voga. L'avvio presso il MISE (Ministero dello Sviluppo Economico) delle pratiche di riconoscimento della consulenza filosofica ai sensi della Legge 4/2013 in materia di professioni non ordinistiche lo conferma. Ordini professionali che operano in campo medico, in grado di mettere in pista una forte e convincente attività di lobbying presso organi pubblici e media si sono intestati non solo i termini "cura" e "terapia", ma anche "pensiero", tanto che diventa complicato poterli usare in un ambito professionale diverso dal loro. Se è vero, come ha dichiarato anche Donata Romizi sullo scorso numero di Phronesis, che c'è aria di famiglia tra la consulenza filosofica e psicoterapie, psicologia e altre forme di aiuto di profilo clinico, la ragione l'aveva trovata già Isidoro da Siviglia nel VI secolo d.C., che definiva la medicina *seconda filosofia*, poiché entrambe le discipline sono *complementari all'uomo*. Ma già in antichità la filosofia e la cura dell'anima viaggiavano su binari separati. A Socrate, che discuteva per le vie di Atene con i suoi interlocutori, rispondeva il sofista Antifonte, che a Corinto, scrive Curi citando Plutarco, «aprì un locale con un'insegna nella quale dichiarava di poter trattare il dolore morale per mezzo delle parole (logoi): si informava sulle cause della sofferenza e consolava i suoi malati». Riprendendo la *melete tanatou*, tecnica di premeditazione dei mali già codificata da Anassagora, Antifonte elaborò la *techne alypias,* una pratica terapeutica anticipatrice della moderna psicanalisi. Come la medicina che si stava sviluppando nell'isola di Cos, la *techne alypias* non procedeva a caso ma trattava la sofferenza fisica, psichica e la paura della morte attraverso «un corpus di conoscenze teoriche e regole di condotta stabili e ben strutturato, e quindi tale da poter essere insegnato e appreso».

Dopo duemilacinquecento anni questa divisione fatica a mantenersi tale, soprattutto perché le parole hanno assunto un valore sempre più economico, e alcune di esse, benché antiche, vengono "registrate all'ufficio brevetti" da qualcuno che decide siano appannaggio della propria professione. Tuttavia, il compito della filosofia resta essenziale e sempre lo stesso. Contro la tendenza sostanzialista che neutralizza la complessità ritenuta patologica, la filosofia riporta al pensiero il non pensato, instaura con esso un discorso di verità che passa anche attraverso la chiarificazione delle parole senza la quale non avremmo un pensare corretto. Proprio questo libero esercizio del pensiero, impossibile da racchiudere in un intervento tecnico precodificato, è ciò che mostra Curi.

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Chiara Castiglione
Filosofia dentro
Pratica e consulenza filosofica in carcere. Metodi ed esperienze
Mursia, Milano 2017

di Anna Colaiacovo

Portare la filosofia in luoghi estremi, come un carcere minorile o un carcere ad alta sicurezza, è sempre una sfida. Innanzitutto con se stessi. Significa mettersi in gioco senza rete. Senza le corazze difensive o le maschere che ognuno di noi attiva nelle relazioni con gli altri, ma anche senza le rassicurazioni che vengono da una visione del mondo condivisa. Chi fa una esperienza di pratica filosofica in carcere ne esce cambiato, perché – come scrive Chiara Castiglioni nel suo libro "Filosofia dentro" – incontra «la vita nella sua nudità ed essenzialità come in nessun altro luogo» (p. 129). Sottoscrivo in pieno.

Nel testo, in particolare nel quarto capitolo dedicato ai detenuti ad alta sicurezza (carcere all'ennesima potenza) dell'Istituto penitenziario Lorusso e Cutugno di Torino, ho trovato una conferma dell'esperienza che ho vissuto a Pescara, nel carcere S. Donato, con i collaboratori di giustizia[1]. In ambedue i casi, si tratta di detenuti isolati dagli altri, che scontano lunghe pene e che, rispetto ai detenuti comuni, non possono accedere ad attività di tipo pratico generalmente presenti negli istituti penitenziari (occorrerebbe predisporle solo per loro, ed è più difficile). Per loro la vita scorre sempre uguale, in una condizione di spazio limitato e di tempo vuoto. Così si esprime un uomo ancora giovane che sconta una lunga pena nel carcere di Pescara: "tante ore passate sul letto a guardare il soffitto, che senso può avere una vita così?" Possiamo sorprenderci se poi tanti detenuti cadono in depressione o tentano il suicidio? Possiamo stupirci se stringono sodalizi criminali in carcere e, una volta fuori, tornano a delinquere?

Il bisogno di comunicare e di essere riconosciuti appartiene a tutti gli esseri umani, ma è tanto più forte e urgente in condizioni di deprivazione e di vuoto, in cui la tenuta della persona è in bilico. L'interrogazione filosofica è sicuramente in grado di avviare un percorso di costruzione della coscienza di sé nella relazione con l'altro e di chiarire e ampliare la visione del mondo di ognuno. È fondamentale, però, che chi la propone in carcere sia capace di generare un'apertura autentica all'altro, senza pregiudizi. Se questo accade, si scopre che, in un contesto carcerario, esiste un terreno molto fertile per la pratica filosofica. Sicuramente più fertile rispetto al mondo che è *fuori*. Presi dai mille problemi quotidiani da affrontare e dalle tante luci della società dello spettacolo in cui tutti viviamo, noi, persone libere, non troviamo mai *tempo*. Il problema dei detenuti è che ne hanno tanto, troppo, e non sanno che cosa farne.

1 L'esperienza di Pratica filosofica in carcere, condotta da me e dal mio collega Tino Di Cicco, è partita da ottobre 2016 e si è conclusa a giugno 2017. Si è sviluppata all'interno di un progetto chiamato "Le ali della libertà" avviato dall'Assessorato alle Politiche Sociali del Comune di Pescara e sostenuto dal sottosegretario di Stato al Ministero della Giustizia, sen. Federica Chiavaroli. Il n. 43 di Diogene Magazine – *Leggere la realtà con gli occhi dei filosofi* – è in gran parte dedicato a questa iniziativa. I nostri incontri filosofici con i detenuti sono ripartiti alla fine del 2017 e continuano tuttora.

Nel primo capitolo del libro "La filosofia come percorso e pratica di riconoscimento", in cui espone il suo modo di intendere la filosofia, Chiara Castiglioni pone l'accento sull'essenza multipla e in divenire di ogni essere umano.

Ognuno di noi riveste molti ruoli ed è tanti aspetti contemporaneamente, che possono coesistere, ma possono anche entrare in conflitto tra di loro. Ognuno di noi muta nel tempo attraverso quello che fa ogni giorno, attraverso i luoghi che abita, i gesti che compie, le relazioni che intreccia, e aggiungo (riprendendo Foucault), i dispositivi che utilizza. La molteplicità dell'io è sempre in relazione con il *tutto*, ovvero con gli altri, con la natura, con il mondo intero. Ricomporre l'unità nella molteplicità che siamo, è un'impresa ardua, ma necessaria. La filosofia, intesa come pratica e consulenza filosofica, ha proprio questo compito: «quello di aiutarci a riconoscere e ricomporre l'unità nella moltitudine (per riprendere Pessoa) che siamo e che viviamo, per evitare che essa deflagri in un caos senza forma, generando inquietudine, e ai fini di rendere le nostre vite migliori e vivibili con maggiore pienezza, presenza ed equilibrio» (p. 33).

Siamo continuamente esposti al rischio di perdere il nostro centro di equilibrio, ma abbiamo, come suggeriscono Pessoa, Proust, Ricoer (citati nel testo), uno strumento molto efficace: la narrazione autobiografica. Può essere orale, nel dialogo filosofico, o scritta. Attraverso la narrazione emerge la nostra visione del mondo ed è possibile, a questo punto, prenderla in esame. Anzi, è necessario, perché una vita non esaminata non è degna di essere vissuta (Socrate). Fare filosofia è – concordo con l'autrice – rendere esplicita la nostra personale visione del mondo. È diventare consapevoli che il nostro sguardo sul mondo è sempre prospettico (un particolare punto di osservazione) ed è sempre "un pensiero vivo" (Jaspers) che muta nel tempo.

Punto di riferimento teorico di Chiara Castiglione, per la pratica e la consulenza filosofica, è Ran Lahav. Il consulente filosofico può aiutarci a raggiungere una comprensione più profonda di noi stessi e a superare, attraverso un ampliamento del nostro sguardo sulla realtà, quello che Lahav chiama il nostro "perimetro". Il concetto di "perimetro", inteso come confine tra noi e il mondo, da un lato rappresenta una protezione per noi, ma dall'altro è una limitazione, e può diventare una prigione, perché non ci consente, anche se lo desideriamo, di sperimentare altre forme di vita. L'essere umano è senza dubbio potenzialmente più grande del suo perimetro.

Chiara Castiglioni cita anche Achenbach e si sofferma correttamente sul suo modo di intendere la consulenza filosofica: non ha il compito di guarire o curare il consultante ma, attraverso un lavoro filosofico focalizzato sulle visioni del mondo, promuove la capacità di "soggiornare nel negativo", nel senso (hegeliano) che il negativo non va rimosso, ma abitato e superato. Stupisce quindi che lo reputi fondatore del Counseling Filosofico, professione che fa riferimento all'ambito psicologico a alle professioni d'aiuto, ambito a cui Achenbach è estraneo. Come ha chiarito in tanti articoli Neri Pollastri, tra i pionieri della consulenza filosofica in Italia, l'espressione tedesca Philosophische Praxis, coniata da Achenbach, è stata tradotta in italiano (traduzione non letterale) da un gruppo di studiosi tra cui proprio Neri Pollastri, con Consulenza Filosofica. Utilizzare come sinonimi Consulenza F. e Counseling F., come avviene nel testo, crea solo confusione in chi legge.

Il primo capitolo del libro si conclude con il riferimento a Pierre Hadot, alla sua filosofia intesa come arte di vivere che impegna l'intera esistenza, e agli esercizi spirituali da lui proposti, ripresi dalla filosofia ellenistica. Esercizi come meditare sulla vita e sulla morte, vivere in modo pieno il tempo, guardare dall'alto le cose umane, sono utili nell'ambito delle pratiche filosofiche, perché la pratica riflessiva «è un'azione che attraversa la persona nel suo intero e la trasforma profondamente, alla radice del suo essere» (p. 51).

Il secondo capitolo di "Filosofia dentro" è interamente dedicato al progetto "Esserci. Uno spazio e un tempo tutto per noi. Pratiche di dialogo filosofico e cura di sé in carcere". L'iniziativa è stata realizzata presso l'Istituto penale minorile Ferrante Aporti di Torino ed è stata poi estesa alla Casa Circondariale Lorusso e Cotugno di Torino, nella sezione ad alta sicurezza (la seconda esperienza – come ho accennato all'inizio – è raccontata nel quarto capitolo).

Per esperienza personale, posso dire che non è facile svolgere attività presso le carceri. Come scrive Chiara Castiglioni, in uno spazio relativamente ristretto si trovano, oltre ai detenuti, professionalità molto diverse tra loro (polizia penitenziaria, educatori, psicologi, insegnanti, medici, avvocati, operatori di attività varie) che sono in rapporto con un mondo esterno costituito da tribunali, servizi sociali, Asl, etc.. L'organizzazione interna al carcere risente, sia dal punto di vista dei tempi che degli spazi, di questa molteplicità di figure che vi gravitano e gli imprevisti sono all'ordine del giorno. Occorre avere una grande capacità di resilienza.

Il progetto ha previsto, dopo una prima fase di osservazione del contesto e di conoscenza dei detenuti (in maggioranza immigrati stranieri) che hanno scelto di partecipare alle attività: 1) la creazione di uno spazio di consulenza filosofica collettiva (per gruppi), attraverso l'attivazione di laboratori filosofici narrativi (metodo narrativo autobiografico e dialogo socratico) su temi legati al vissuto personale; 2) la creazione di uno sportello di consulenza filosofica di sostegno individuale.

Per quanto riguarda il primo punto, all'inizio di ogni incontro, a ogni gruppo (se ne sono costituiti tre) è stata proposta un'immagine come spunto per avviare la libera discussione. Subito dopo è stato letto un testo connesso con l'immagine che ha dato luogo a un'analisi di gruppo. Nella seconda parte dell'incontro, invece, è stato chiesto ai partecipanti di raccontare un episodio personale collegato al tema affrontato. Infine, dai vissuti si è tornati alle idee, arricchite dalla concretezza delle esperienze di vita.

I temi proposti per ogni incontro, della durata di tre ore, sono stati: la visione del mondo, il tempo, le relazioni interpersonali, la libertà, le emozioni, il rapporto vita/morte.

Il libro riporta, in sintesi, lo svolgimento dei dialoghi che hanno composto ogni laboratorio, con i contributi più significativi dei detenuti. Particolarmente riuscito mi è sembrato il laboratorio dedicato alle emozioni. Introdotto dall'immagine di un quadro di Chagall "Gli amanti" e da alcuni brani del testo di Eugenio Borgna "Le emozioni fragili" e del testo di Khalil Gibran "Il profeta" ha dato luogo a riflessioni e a esercitazioni pratiche di auto-rappresentazione. Ogni partecipante ha tracciato il proprio autoritratto emotivo, individuando i suoi tratti emotivi dominanti, e lo ha condiviso con il gruppo.

Inoltre, dopo aver scelto l'emozione per lui più importante, ha narrato un episodio della sua vita collegata con essa. Nella seconda parte dell'incontro, l'intero gruppo ha realizzato su un cartellone una mappa delle emozioni a partire dal finito (quelle che hanno un oggetto preciso come la paura) per andare all'infinito (come l'amore).

Per tutti gli esseri umani, in particolare per chi vive in una condizione di reclusione, è molto importante avere occasioni per esprimersi ed essere ascoltati. Ma comunicare le proprie emozioni non è semplice, specialmente se si è stranieri e si possiede solo una conoscenza di base dell'italiano. Provare a dare un nome alle emozioni (a partire dall'analisi delle parole), cercare di riconoscerle dentro se stessi e confrontare la propria esperienza con gli altri produce sicuramente effetti positivi sulla consapevolezza di sé e sulle relazioni.

Tra i contributi dei detenuti relativi al laboratorio sulle emozioni molto significativo è quello di B. sulla gioia: «la gioia è un'emozione bellissima di pienezza e bisogna avere una pace interiore per provarla, in arabo diciamo *avere il cuore bianco* per esprimere la tranquillità dell'anima, bianco come quando cade la neve. Durante il Ramadan mi capita di sentire questa purezza che è anche il sentimento della condivisione e della fratellanza» (p. 98).

Lo sportello di consulenza filosofica di sostegno individuale, previsto dal progetto, è stato attuato ponendo al centro gli stessi temi proposti nei laboratori. I contenuti delle consulenze individuali non sono riportati nel libro perché tutelati dalla privacy.

Tutti i laboratori proposti da Chiara Castiglioni partono da un'immagine (una fotografia o un dipinto) a segnalare una sua attenzione speciale al visivo. Nel terzo capitolo del libro si comprende perché: «Filosofia e fotografia sono entrambe un modo di vedere il mondo, una visione che si fa gesto, un'azione capace di cogliere l'eternità nell'istante dello scatto e della idea pensata e rappresentata. Sia in filosofia che in fotografia *vedere è tutto»* (p. 122). Ambedue presuppongono la capacità di concentrazione, l'attenzione e l'ascolto. L'atto del vedere, che le accomuna, diventa capacità di cogliere l'essenziale. La fotografia è essa stessa un esercizio spirituale: "La fotografia è un modo di vivere" (Henri Cartier-Bresson).

Indubbiamente la pratica filosofica può servirsi della fotografia in vari modi: si possono utilizzare le immagini (prodotte dai partecipanti o da altri), su un tema definito, per confrontarle e per riflettere sulla non-neutralità delle fotografie e sulle diverse visioni del mondo che sottendono; si possono usare al posto delle parole per raccontarsi, per costruire una propria identità narrativa; si possono utilizzare, infine, e questo è un aspetto a mio parere particolarmente interessante, per porre un argine al flusso delle immagini televisive o dei video che ci stordiscono e che ci conducono all'assuefazione. La fotografia ci riporta a un tempo lento che è il tempo del pensiero.

Il quarto capitolo del libro è dedicato al racconto del progetto "Filosofia come cura di sé. Dialoghi dal carcere", realizzato presso la Casa Circondariale Lorusso e Cotugno di Torino nella sezione ad alta sicurezza. Rappresenta un ampliamento del progetto attuato nel carcere minorile Ferrante Aporti di Torino. La metodologia seguita è la stessa.

Ho avvertito, nel leggere questo capitolo, un coinvolgimento particolare dell'autrice, che mi ha richiamato le emozioni vissute nel carcere di Pescara con i detenuti collaboratori di giustizia. Trovarsi di fronte persone che scontano lunghe condanne, in una condizione di isolamento rispetto ai detenuti comuni, significa affrontare il tema del vuoto, del non senso, della paura di non farcela. Significa confrontarsi con un bisogno vitale di comunicare, di esprimersi, di essere accettati, nonostante tutto. Ho ritrovato nelle voci dei partecipanti al progetto di Torino le stesse richieste e le stesse proteste dei detenuti della mia città: *cosa pensano di noi le persone fuori? – la giustizia spesso non è giusta – perché non ci è consentito di lavorare o studiare? – perché ci sono così tante differenze tra un carcere e l'altro? – puoi redimerti, ma come persona hai ormai un marchio indelebile – nessuno mi prenderà a lavorare quando sarò fuori e allora che farò?*

Ho ritrovato la stessa percezione del tempo e della vita: «Dentro il tempo è congelato, come la vita di chi come noi è qui in carcere. Noi qui siamo come tante vite congelate e sospese: non esistiamo più né per noi stessi, né per il mondo fuori» (partecipante al laboratorio di Torino, p. 148).

In questa condizione, in cui il pensare resta la sola attività praticabile, il pensiero stesso può diventare ossessivo e può condurre a un ripiegarsi su di sé. Invece, il "pensare insieme" (ad altri detenuti e a persone che provengono dal mondo esterno) crea relazioni, produce un confronto di idee ed esperienze, amplia il "perimetro" di ognuno e apre orizzonti nuovi.

Si può partire, nel laboratorio filosofico, da un'immagine (come a Torino) o da un testo (alcuni pensieri di Simone Weil letti in circolo da tutti i partecipanti per due volte, come a Pescara), ma lo svolgimento dell'incontro è lo stesso: l'avvio di una discussione sul tema proposto dall'immagine/testo, il confronto delle diverse posizioni emerse, la narrazione di episodi di vita relativi a quel tema, il ritorno, infine, al piano teorico arricchito dalle esperienze personali. Anche negli incontri di pratica filosofica che si sono svolti a Pescara, i detenuti, incoraggiati a tracciare un racconto della loro vita, hanno prodotto testi autobiografici[2]. Da questi testi sono emersi i tanti aspetti che hanno caratterizzato la vita di ognuno, dai condizionamenti ricevuti nell'ambiente di origine alle azioni criminali, alla consapevolezza delle tante sofferenze procurate agli altri. Ricomporre le diverse parti della propria esistenza è un esercizio che aiuta a trovare un filo conduttore, a individuare il proprio particolare modo di essere nel mondo e ad agire sul mondo stesso.

L'ultimo capitolo del libro, già dal titolo "La filosofia come atto di amore e di ospitalità universale", sottolinea la dimensione etica della pratica filosofica: «La filosofia per me è quindi essenzialmente uno stile di vita, fondato sul paradigma del dono – in opposizione all'utilitarismo che domina le società attuali e la maggior parte delle relazioni sociali e interpersonali – volto a coltivare l'amore e la solidarietà universale tra gli esseri umani» (p. 164). Una visione confermata dai riferimenti a Giuseppe Ferraro, Eugenio Borgna, Raimon Panikkar, Martin Buber e soprattutto a Simone Weil che rappresenta senza dubbio la testimonianza più alta e forte di "filosofia vissuta".

Personalmente condivido ciò che ha scritto un detenuto del carcere di Pescara: *dentro ognuno di noi ci sono due lupi, uno è cattivo, l'altro è buono. Vince il lupo che viene maggiormente nutrito.* Che cosa facciamo,

2 Le testimonianze più significative sono riportate, in modo anonimo, sul n. 43 di Diogene Magazine.

come società, per nutrire la parte buona? In molte zone del nostro paese la pressione della malavita è fortissima e la presenza dello Stato è inesistente. Non c'è da stupirsi se tanti ragazzi privi di istruzione e di lavoro cadono nella rete della criminalità organizzata. Nelle carceri si offrono opportunità formative o misure alternative ai detenuti in modo disomogeneo: in alcuni istituti si fa molto, in altri meno. Eppure è noto che la recidiva è molto più alta tra i detenuti che non hanno beneficiato di alcuna possibilità di lavoro o formazione. A ben guardare, investire sul recupero e il reinserimento dei detenuti significa investire sulla sicurezza dei cittadini liberi.

Molti cittadini sono convinti, e in questo modo negano la validità dell'art. 27 della nostra Costituzione, che il recupero dei condannati è impossibile, che chi ha sbagliato continuerà a farlo.

Il magistrato Elvio Fassone, che ha una lunga esperienza di tribunali e che ha incoraggiato l'iniziativa di pratica filosofica nel carcere di Pescara, scrive: «un uomo non è mai interamente compreso nel gesto che compie, buono o cattivo che esso sia. L'uomo è molto più ampio di una sua azione e, come tale va guardato: perciò deve essere valorizzato, se e quando è venuta al mondo l'altra parte di lui che è stata oscurata dal delitto […] l'uomo attraversa il tempo mutando se stesso, non solo nelle sue cellule che si rinnovano ogni giorno, ma nel suo modo di guardare il mondo e se stesso: e come tale va considerato».[3]

3 Elvio Fassone, *Da tanto tempo non ho più notizie di me,* Diogene Magazine, n. 43, pag. 59. Fassone è autore del libro *Fine pena: ora* (Sellerio, Palermo 2015) di cui consiglio vivamente la lettura. È il racconto della corrispondenza, durata oltre ventisei anni tra un condannato all'ergastolo e il magistrato (lo stesso Fassone) che lo condannò a tale pena.

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Justin E. H. Smith
Il filosofo. Una storia in sei figure
Einaudi, Torino 2016

di *Saveria Addotta*

La domanda che Achenbach definisce "imbarazzante" su *chi è il filosofo* sembra trovare più facili risposte di quella, più rischiosa, su "che cosa è la filosofia". E' quanto deve aver ritenuto anche Justin Smith, storico e filosofo della scienza (all'Université Paris Diderot), che nel suo *Il filosofo. Una storia in sei figure*, cerca di rispondere alla seconda domanda partendo dalla prima. Il testo, in uno stile divulgativo, con parti narrative, autobiografiche e nella forma dell'ennesima introduzione alla filosofia, presenta diverse figure di filosofo, a tratti in modo parodistico, che emergono però dallo sfondo di un'analisi ampia, ambiziosa, finalizzata ad «arricchire la comprensione attuale di quale sia, o quale potrebbe essere, il progetto della filosofia». L'attività filosofica viene comparata ad altre attività – soprattutto alla ricerca scientifica e alla letteratura – con le quali condivide una "somiglianza di fondo" ma anche a filosofie "altre", distinguendo con il termine Philosophia, la particolare tradizione storica che parte dal mondo greco e con "filosofia" diverse "pratiche culturali che abbiano una plausibile affinità" con la prima.

La conclusione (aporetica) per cui "la filosofia si può dire in molti modi", viene raggiunta, quindi, dopo aver provato a disegnarne i possibili confini rispetto ad altri saperi e trovando, appunto, l'escamotage di far emergere delle "forme concrete", incarnate da figure tipo di filosofo.

Smith, senza la pretesa di essere esaustivo, racchiude in sei forme altrettanti ruoli sociali di quanti, considerando epoche e culture diverse, possono essere (e si sono) definiti filosofi, declinandone una al femminile, quella presentata inizialmente, la Curiosa (studiosa di scienze naturali, forse quella trattata con maggiore benevolenza), a cui si aggiungono il Saggio, il Polemico, l'Asceta, il Mandarino e il Cortigiano.

Per presentare il suo lavoro di scavo, l'autore si serve di un'efficace metafora che, in qualche misura, lo protegge da diverse obiezioni: «la filosofia si presenta solitamente allo stato grezzo e il processo per estrarla nella sua forma pura è in genere molto costoso: spesso danneggia proprio l'elemento che si sta cercando» (p. 14).

Premettendo che «la relazione tra la filosofia e i sedicenti filosofi che aspirano a "farla" è molto diversa, per esempio, da quella che esiste tra la medicina e il medico, dove la relazione appare di reciproca nobilitazione», quanto potrebbe affermarsi per qualsiasi altra professione rispetto al proprio sapere di riferimento, «all'opposto, coloro che si definiscono filosofi devono sempre essere pronti a difendersi dall'accusa di non essere all'altezza della vocazione della filosofia e, di conseguenza, di essere filosofi solo di nome. In altre parole, la filosofia non è necessariamente all'opera ovunque ci sia qualcuno che si definisce un filosofo» (p. 15). Evocando, così il temuto spettro della "vergogna" che aleggia quando si prova a presentarsi (soprattutto se professionalmente) come filosofi.

Smith inizia il suo elenco dal Curioso «un grande ma dimenticato modello della vita filosofica (…) il filosofo che studia le tempeste e i temporali, la variazione magnetica, i fini dettagli delle ali di una mosca» che è anche una Curiosa «molti adepti di questa filosofia sperimentale della prima modernità sono donne». Si tratta di quanti «ritengono che non ci sia nulla di male nella conoscenza delle *res singulares* (…). Anche queste possono dischiudere l'ordine della natura nel suo complesso e, nella loro visione, è eminentemente compito del filosofo scoprire questo ordine». L'autore ricorda che «l'affermazione paradigmatica di questo approccio alla filosofia può essere trovata nella difesa che Aristotele fa, contro critici ignoti, circa il valore della biologia marina» e del resto, come noto, al punto zero della "Philosophia" lo stesso Aristotele colloca Talete, come noto, studioso di ciò che oggi definiremmo scienze naturali, matematiche e astronomiche.

Nonostante già Socrate avesse rappresentato «un modello per una filosofia che non si cura di ciò che accade in cielo e in terra», continua Smith, soltanto più di recente «è accaduto che l'autocomprensione dei filosofi si sia completamente separata da quella di coloro che oggi chiamiamo "scienziati". È verso la fine del XVIII secolo che la filosofia della natura cessa di essere parte integrante (…) di ciò che i filosofi ritengono essere la loro attività» (p. 49). L'autore vede lo spartiacque tra due epoche nel percorso di Kant che durante gli anni della formazione, «facendo ciò che era previsto per un giovane aspirante filosofo, scrisse una dissertazione in latino intitolata *De igne*. Continuò scrivendo ampiamente di cosmogonia, antropologia e geografia fisica. Ma, quando venne il momento del suo lavoro critico più maturo, come per esempio i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza* del 1783, Kant era profondamente consapevole del divario crescente tra scienza e filosofia o, di nuovo, tra filosofia della natura e filosofia *tout court*: la prima stava facendo progressi rapidi, senza precedenti, mentre la seconda continuava a girare attorno alle stesse questioni e sembrava non approdare mai da nessuna parte»; implicando, così, che la scienza fosse qualcosa di distinto dalla filosofia. Distinzione, fino ad allora, non rilevata. Malgrado l'avvertenza al lettore che uno degli scopi del libro sarebbe stato proprio il comprendere i motivi della scomparsa del "Curioso", Smith non ne dà una spiegazione, accennando soltanto che questa avrebbe a che fare «non solo con gli sviluppi interni della comprensione che i filosofi hanno di se stessi, ma anche con la storia sociale e istituzionale», trovando una corrispondenza con il passaggio dell'attività filosofica dai centri esterni all'università "corti reali, musei, società scientifiche eccetera" all'*enclosures* in «una disciplina prettamente accademica nel senso che è anche nostro, contemporaneo», per cui si è spostata «in facoltà e dipartimenti (…) nell'ambito di un curriculum definito». (pp. 50-51). Forse un'occasione persa per comprendere come si arrivi alla "fallacia delle due culture", la scientifica e l'umanistica, che vede schierati da un lato i fautori dello scientismo, dall'altra, quelli dell'anti-scientismo.

L'autore sembrerebbe così far confluire (non è chiaro se secondo una metamorfosi ovidiana o zoologica) il/la Curioso/a nello scienziato, passando a presentare la figura del Saggio, il ruolo sociale più antico del filosofo, che precede di diversi millenni l'utilizzo della parola *philósophos* «anche se la denominazione, in questo caso, dev'essere intesa in senso lato, e include tutte le figure socialmente venerabili, con ruoli di mediazione tra il regno dell'immanente e quello del trascendente, capaci di parlare per conto degli dèi e di interpretare ciò che accade al di là dell'esperienza umana». E' in questa categoria ampia che «sono inclusi, per esempio, i commentatori brahmanici delle Sacre Scritture in

India» ma anche «quello degli sciamani e di altre figure simili in culture non-testuali, nonostante ai nostri occhi cominci ad apparire un'impresa filosofica, o pseudofilosofica, solo nel momento storico in cui il ruolo mediatore dei sacerdoti è stabilito nei testi che mostrano di tenere alla chiarezza concettuale e a inferenze valide». L'autore ricorda che anche questo è un ruolo ricoperto sia da donne sia da uomini «anche se le donne sono spesso state private di riconoscimenti istituzionali o sociali. Significativamente, la parola francese per "levatrice", un ruolo che ha indicato a lungo la conoscenza del corpo umano e del suo ruolo nella natura, è *sage-femme*», (p. 19), ancora a conferma che il sapere delle donne appare legato alle "res singulares".

In ogni caso, le donne non compaiono più nella lista smithiana, anche se l'autore ipotizza che probabilmente «il problema demografico che la filosofia ha oggi di fronte, per cui le donne, sia studentesse sia professoresse, vengono sistematicamente svantaggiate, scoraggiate dal continuare, e fatte sentire a disagio negli ambienti della filosofia professionale, derivi direttamente e fatalmente dal modo in cui la filosofia continua a definire se stessa come progetto intellettuale» (p. 43). Per continuare con la metafora geologica, questo punto apre la voragine del tema della diversità dei sessi che diventa di "genere", visto che dalle differenze sessuali derivano ancora disparità nei ruoli sociali, malgrado l'attuale riconoscimento formale (almeno nella nostra parte di mondo) dei diritti civili e politici. La "questione femminile", come noto, ha richiesto e richiede ancora particolare attenzione anche nel comprendere se e in che misura si possa parlare, ad esempio, di un "pensiero femminile", di un "altro logos". Nel testo, nonostante le prese d'atto dell'autore, a parte Margaret Cavendish e un vago accenno ad Hanna Arendt, non vi sono altri riferimenti a filosofe.

Continuando con la classificazione smithiana, viene presentata come terza figura quella del Polemico, «che intende il ruolo sociale del filosofo non come una mediazione tra ciò che è sociale e ciò che è divino, e nemmeno come un abbandono del sociale, ma, piuttosto, come la correzione, nella misura del possibile, delle visioni miopi e dei fraintendimenti da parte dei membri della propria società». Ne è un caso particolare Socrate, «dato che non aveva un programma positivo per sostituire le opinioni e i piani mal concepiti dei propri contemporanei», diversamente, commenta l'autore con un po' d'ironia, dai «vari critici della società dei *philosophes engagés* che aderiscono a questo filone rispettabile e ancora oggi vivace».

Al quarto posto compare l'Asceta, per molti versi vicino alla figura del Saggio ma più "atopico", una figura che Smith colloca nel periodo che definisce l'"Età Assiale", in cui «Buddismo e Cristianesimo fecero la loro comparsa nel mondo». Evidentemente, l'autore amplia il periodo (tra 800 a.C. e 200 a. C.) indicato dal Karl Jaspers oppure interpreta l'apparizione dei profeti in Palestina come inizi del cristianesimo. Comunque, siano essi i «Cinici, i Giainisti (noti ai Greci come "gimnosofisti" o "sofisti nudi"), i primi Cristiani, e altri che avevano compiuto la propria rinuncia al mondo» si tratta tutti di rappresentanti di «una concezione della filosofia quale prima e principale struttura del modo multiforme in cui si vive rispetto alla natura, alla legge divina o a qualcosa che sia oltre l'illusoria autorità della società, dello Stato e del tempio». L'Asceta continuerà ad essere «un personaggio familiare nella filosofia per tutto il Medioevo, anche se spesso è confinato tra le mura di un monastero, e ha qualche lontana eco nella modernità laica, in figure come quella di Friedrich Nietzsche (…) spesso considerato

un personaggio bizzarro, ma più che altro per il fatto che, alla fine del XIX secolo, non c'era più un ruolo sociale scontato per lui. L'ascetismo come stile filosofico era fuori moda» (p. 20).

Con le figure del Saggio e dell'Asceta il filosofo della Philosophia sembra confrontarsi maggiormente con i personaggi di "altre filosofie". Smith ricorda che già la stessa voce «Filosofia» della *Encyclopédie* «deve molto all'opera in più volumi di Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, pubblicata tra il 1742 e il 1744, un'opera importante perché fa coincidere la storia della filosofia con "la storia della comprensione umana"», per questo Brucker presentava «la prima esauriente indagine moderna della storia della filosofia» non supponendo che questa fosse «proprietà esclusiva dei rappresentanti di una particolare tradizione. Piuttosto, la filosofia è qualcosa che può appartenere ad ogni cultura», per questo sarebbe «necessario analizzare ogni cultura separatamente al fine di determinare se essa sia dotata di filosofia o meno». Il metodo corretto, raccomandava l'autore tedesco, era quello di «scrivere la storia della filosofia iniziando con una sorta di indagine storico-etnografica di tutte le popolazioni note basata su tutte le informazioni disponibili, e dedurre dalle credenze culturali – per esempio, degli Abissini o dei Celti – le prove di una riflessione filosofica» (p. 95). Smith, quindi, sulla via indicata da Brucker, si chiede, facendo un'analogia tra la relazione Philosophia-filosofia con quella tra balletto-danza, se si tratta di una tradizione culturale particolare (come il balletto, appunto) o invece un'attività umana universale (la danza) con molte declinazioni distinte. Nel caso la filosofia fosse soltanto "Philosophia", allora, per esempio, non potrebbe esserci una filosofia indiana, eppure la tradizione intellettuale indiana ha prodotto risultati importanti, «si può presumere che le sei scuole ortodosse del pensiero indiano classico si sarebbero sviluppate anche se i Greci non fossero mai esistiti» (p. 52).

L'autore, dopo un vasto esame, conclude che «la maggioranza delle parole per "filosofia" nel mondo sono prestiti più o meno diretti dalla parola greca "philosophia". Molti, se non la maggior parte, di questi termini derivano dal contatto con il mondo arabo-musulmano. Invece che derivare dalle recenti imposizioni coloniali dell'Europa, in molti casi le parole greche prestate alle lingue in Africa e in Asia (…) vengono da un contatto diretto o indiretto con l'Islam che, con la tradizione della *falsafa*, ne diffonde anche il lessico greco» (p. 55). Rilevando l'eccezione dell'India ne conclude che «la resistenza dell'Asia meridionale all'introduzione di prestiti e calchi ha certamente a che fare con la ricchezza e la profondità delle tradizioni intellettuali locali che più assomigliano alla Philosophia e, in gran parte della storia del contatto con l'Europa, con la sensazione di non avere alcuna necessità di imparare la filosofia dagli stranieri». Questo sembrerebbe confermare l'ipotesi che «la filosofia sia un'attività umana sviluppatasi indipendentemente solo due volte nella storia dell'umanità, una in Grecia e l'altra in India, mentre ogni altro caso di filosofia sarebbe un esempio della loro irradiazione o diffusione» (p. 145). Ma se anche la filosofia fosse «sorta due volte in modo indipendente l'una dall'altra, allora non potrebbe essere comparata al balletto o a qualche altro tipo di danza», quindi se ne può trarre la conseguenza «che sia come la danza stessa: un'attività umana universale che si articola in differenti variazioni in diversi tempi e luoghi». E allora dovremmo «essere pronti ad assumere che tutte le culture umane, in ogni luogo (…) facciano qualcosa di omologo all'attività che gli europei moderni concepivano come filosofia». D'altro lato, se il termine nella gran parte del mondo deriva da Philosophia mostra che «con la circolazione della conoscenza nelle espansioni dapprima islamiche e poi europee, la filosofia era concepita dalle persone che la diffondevano più simile al balletto che alla danza». L'autore avanza

quindi la proposta di utilizzare il termine filosofia anche nel senso dell'«etnofilosofia» a comprendere «così l'insieme di variazioni culturali rispetto a una gamma di credenze circa la natura, il sé, eccetera, credenze che gli esseri umani in quanto esseri umani non possono non avere». Smith suggerisce, in modo condivisibile, che la stessa Philosophia corra il rischio di "provincialismo" da cui potrebbe uscire valutando «la possibilità che tutta la filosofia sia, da un certo punto di vista, etnofilosofia» (p. 99).

L'excursus sincronico e diacronico di questa Storia in sei figure mostra l'ampiezza della prospettiva filosofica, mettendo in rilievo che «la filosofia non è necessariamente la contemplazione di verità universali in contrapposizione alle entità singolari; non è, necessariamente, la presentazione di argomentazioni in forma scritta», di cui Socrate è l'esempio più conosciuto, «non è necessariamente la presentazione di idee in forma sistematica, rigorosa o deduttiva, poiché numerosi importanti contributi alla filosofia sono stati portati dalla poesia allusiva, dal mito e dagli aforismi; non è necessariamente il progetto di "uscire dal proprio io" e raggiungere uno "sguardo da nessun luogo", poiché numerosi personaggi importanti e tradizioni della filosofia (…) hanno enfatizzato l'importanza della prospettiva in prima persona». Smith conclude, anche per delineare le altre due figure di filosofo (il Mandarino e il Cortigiano) e per fare i conti con un'altra questione aperta che riguarda i filosofi: «che la filosofia non è il rifiuto del denaro in quanto ostacolo all'indagine libera, il rifiuto della sofistica assieme al potere corruttore della remunerazione» per la semplice constatazione che «chiunque sia in possesso dell'identità sociale di filosofo, al giorno d'oggi e in passato, si aspetta un compenso per la propria attività».

Mandarino, precisa Smith, «a differenza di "Cortigiano" descrive un'intera classe di persone, e non gli individui eccezionali che da questa classe possono emergere», ricordando che «il termine proviene dal sistema degli esami imperiali che produceva la classe dei burocrati nella Cina imperiale» come nel «sistema francese che produce i *normaliens*» e nel «sistema di istruzione elitaria di matrice anglo-americana in cui, peraltro, la grande maggioranza delle carriere filosofiche di successo prende forma». I Mandarini, nel senso negativo che Smith enfatizza «hanno un interesse specifico nel preservare ciò che Thomas Kuhn chiama "scienza normale" e, in genere, sono guardiani gelosi delle barriere disciplinari, quali che esse siano nel periodo in cui esercitano la propria attività professionale». Avendo il vantaggio come i Cortigiani, di avere «spesso facoltosi benefattori (ora appartenenti a una corporazione, ora a una dinastia reale)», e comunque sempre vicini ai centri di potere. Con la differenza che i Mandarini possono andare avanti con le proprie carriere senza la necessità di dover procurarsi il denaro, per questo «sono i più pronti nel denunciare i Cortigiani per le loro condotte inappropriate». Anche se, avverte Smith «nello scenario post-universitario a cui potremmo arrivare, quella dei Mandarini è la sorte più incerta».

Il sesto e ultimo tipo di filosofo presentato, quello del Cortigiano appunto, è un ruolo sociale altrettanto noto, sebbene oggetto di disprezzo, poiché con esso «fa esplicitamente la sua comparsa, il denaro», fino alla sua più recente incarnazione, quella del «venduto» ovvero «l'intellettuale pubblico che, a differenza del Polemico, è nella società non per cambiarla ma per far avanzare se stesso e la propria fama» (pp. 18-19).

Benché non tematizzato, e quindi, non incluso nelle figure, al termine del testo, nel racconto di un'esperienza personale dell'autore, sembra affacciarsi forse un'altra forma: un personaggio noto alla "svolta pratica". Anche se Smith non cita mai Marc Sautet, non rischia di essere l'ennesimo "talete" della filosofia in pratica, poiché non mostra di conoscerla (accenna vagamente ad esperienze analoghe) e circoscrive la sua attività pubblica in un locale di Parigi ad un periodo della sua carriera in cui decide di "inventarsi qualcosa" per integrare lo stipendio «diventando un *filosofo free lance*, offrendo conversazioni filosofiche a clienti interessati».

Il racconto, in prima persona, risale ad un'esperienza del 2012: «a metà carriera e in cerca di una svolta, accettai un incarico presso un'università francese. Fu una decisione che, per usare un eufemismo, non era giustificabile in termini economici. Si trattava di un aumento in termini di prestigio, ma di un duro colpo in termini di reddito mensile, peraltro in una delle città più care del mondo. Fu un momento difficile, molto (…). Così, ebbe inizio una piccola attività filosofica, parallela e non ufficiale, alla tariffa di sessanta euro. Individuai una nicchia di mercato e preparai un volantino (…). Per molto tempo fui convinto che avrei dovuto tenere questo lavoro segreto, ma cambiai idea nel momento in cui mi resi conto che renderlo pubblico era l'unico modo per farlo funzionare (…). All'inizio di questa esperienza, ciò che mi colpì fu che spesso le conversazioni erano almeno altrettanto interessanti, dal punto di vista filosofico, di un corso universitario propedeutico alla filosofia. Anzi, non di rado erano molto più interessanti. La mia clientela era in genere matura, curiosa e pronta a confrontarsi con idee e argomentazioni inattese». Smith sottolinea il disprezzo dei colleghi per la sua attività, lo stesso che sta al centro del mito posto a fondamento della filosofia occidentale, come viene narrato da Platone riguardo la condanna di Socrate, accusato di aver corrotto i giovani dietro compenso. Benché il denaro fosse presente «in entrambi i contesti, l'università e il caffè parigino. Probabilmente, la differenza principale è che nel primo caso è l'istituzione a riciclarlo al nostro posto, per creare una distanza tra l'attività e la remunerazione, permettendoci di coltivare l'illusione di non essere "qui per il denaro"». Forse, il biasimo per l'iniziativa intrapresa, cerca di giustificare Smith «potrebbe avere molto più a che fare con una cieca venerazione per le istituzioni, piuttosto che con il rispetto per la purezza della filosofia». Eppure «attualmente le istituzioni, che a lungo erano sembrate l'unica dimora legittima per l'attività filosofica, paiono attraversare una crisi profonda. Pur non essendo necessariamente in declino, esse sono certamente alle prese con una trasformazione radicale: non è dunque sorprendente imbattersi in iniziative che prendono corpo al di fuori dell'università, compreso quello status di free lance che è tanto sofistico quanto la carriera universitaria del filosofo» (p. 183). Il racconto dell'esperienza prepara alla conclusione del testo, in cui l'autore richiama la necessità di un'"autocomprensione storica" di ciò che viene definito filosofia (anche nella sua rappresentazione più nota di Philosophia) che diviene tanto più "urgente in periodi di drammatici cambiamenti sociali e istituzionali, come quello che il sistema universitario contemporaneo sta attraversando".

Se non avesse ignorato la "svolta pratica" della filosofia, il nostro autore avrebbe potuto già confrontarsi con una figura analoga al suo free lance, forse non un'ulteriore "metamorfosi" del filosofo, quanto un suo ritorno alla vocazione originaria di maieuta. Magari anche valutare come già Platone avesse dato «limiti e misura al filosofare inventando l'accademia, l'incunabolo di ogni università e, circoscrivendo gli interlocutori e le modalità di scambio dialogico, ponendo fine all'esercizio più

radicale di *filosofia dell'occasione* mai messo in scena» (lo ricorda D. Miccione, in *Ascetica da tavolo*). Occasioni, come direbbe G. Anders, intese quali "fenomeni attualissimi" dalla cui investigazione, l'interlocutore di un dialogo filosofico "viene sbalzato continuamente nel modo più inaspettato, nella discussione di problemi, i quali (poiché sono appunto problemi *filosofici* fondamentali) sembrano non avere alcun rapporto immediato con i temi occasionali» (*L'uomo è antiquato*, p. 17). Interlocutori che non sono necessariamente le persone "mature e interessate" come quelle che spesso partecipano ai caffè filosofici, quanto piuttosto quelle confuse, perplesse o preoccupate che s'incontrano nella consulenza, per cui le questioni centrali per la vita di ciascuno, le domande che sottolinea Achenbach "Che cosa so? Che cosa faccio? Che cosa spero? Chi sono?", diventano occasioni privilegiate del confilosofare.

Che trovi o meno convinti i "sacerdoti" della disciplina, la riflessione filosofica potrà avere il suo futuro sviluppandosi al di fuori dei luoghi istituzionali, scuole e università. Poiché la filosofia non è soltanto un "dono infinito" che deve continuare a "resistere" fino a quando le istituzioni ufficiali tornino a meritarsela, come auspicato da Smith, ma perché, soprattutto nelle sue dimensioni di saggezza, senso critico, curiosità, amore della conoscenza (e riflessione su di essa), la filosofia dovrebbe essere un bene sempre più comune.

Phronesis, n.1 seconda serie, marzo 2019

Hanno scritto su questo numero

Saveria Addotta
Laureata in filosofia presso l'Università La Sapienza di Roma, ha conseguito un master in Psicologia di comunità; è consulente filosofica Phronesis e vice direttrice dell'omonima rivista. E' Teacher educator in Philosophy for children. Ha svolto attività editoriali, di ricerca e consulenza sull'agire sociale presso enti privati. E' autrice di articoli su riviste di settore e co-autrice del volume *Piccoli e grandi. La comunità protegge i suoi bambini* (Maggioli, 2009). Ha realizzato diversi progetti educativi e di formazione, anche in ambito extrascolastico, dal 2010 di Pratica filosofica di comunità. E' membro del Consiglio direttivo del CRIF (Centro di Ricerca sull'Indagine Filosofica).

Antonio Carnicella
Laureato in filosofia a Roma, è consulente filosofico *Phronesis*. E' Vice Presidente e Tesoriere dell'Associazione *Phronesis* e direttore della omonima rivista. Lavora nella direzione del personale di una banca di livello nazionale. Studioso delle opere e del pensiero di Albert Camus, ha collaborato con il Gruppo di Studi Sartriani e con alcune testate giornalistiche locali della città di residenza.

Augusto Cavadi
Filosofo-in-pratica, gestisce a Palermo uno studio di consulenza filosofica. Ha insegnato filosofia in un liceo di Palermo. Collabora stabilmente con "La Repubblica" (edizione di Palermo) e "Centonove" (Messina). Tra i suoi numerosi volumi ha di recente pubblicato *Filosofia di strada. La filosofia-in pratica e le sue pratiche*, Di Girolamo, Trapani 2010 e *Mosaici di saggezze. La filosofia come nuova antichissima spiritualità*, Diogene, Bologna 2015. Per altre notizie: www.augustocavadi.com

Anna Colaiacovo
Laureata in filosofia e specializzata in psicopedagogia, ha insegnato storia e filosofia nei licei. Consulente filosofico Phronesis dal 2009, ha fondato nel 2011 l'Associazione culturale "Lo Spazio di Sophia" per favorire la diffusione delle pratiche filosofiche. Attualmente si occupa di consulenza individuale e di pratiche filosofiche di gruppo, collabora con diverse riviste e scrive sul blog www.filosofiaperlavita.it. Tra le sue ultime pubblicazioni: A. Colaiacovo, M. Giacintucci, B. Nasuti, *Stili di vita, Quanto libere sono le nostre scelte?* (Diogene Multimedia 2015); A. Colaiacovo, M. Giacintucci, B. Nasuti, *Cibo – dare forma al disordine - Miti, riti, passioni e ossessioni* (Diogene Multimedia, 2016).

Giorgio Giacometti
Consulente filosofico. Docente di filosofia nei licei e dottore di ricerca in Filosofia, ha insegnato a contratto presso l'Università di Udine. Tra i suoi volumi: *Ordine e mistero. Ipotesi su Schelling* (Padova 2000); *Filosofia e amicizia. Il* Liside *di Platone e dintorni, un esercizio maieutico* (2001); *Platone 2.0 – La rinascita della filosofia come palestra di vita* (Mimesis Edizioni 2016). Curatore del volume *Sofia e psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto* (Liguori, 2010) e autore di diversi contributi su rivista, o in volume sulla pratica filosofica.

Davide Miccione
Consulente filosofico. Già condirettore della rivista *Phronesis* e direttore della Scuola di consulenza filosofica Phronesis, ha insegnato a contratto in diverse università. Attualmente è docente di Estetica presso l'Accademia di Belle Arti "Rosario Gagliardi" di Siracusa. Oltre ad articoli, curatele e traduzioni ha pubblicato i volumi: *La consulenza filosofica,* Milano, 2007; *Guida filosofica alla sopravvivenza*, Milano, 2008; *Ascetica da tavolo. Pensare dopo la svolta pratica,* Milano 2012; *La vita commentata*, Acireale-Roma 2012; *Lumpen Italia. Il trionfo del sottoproletariato cognitivo*, Milano 2015; *Pensiero unico, forse neanche quello*, Catania 2018; *Lezioni private di consulenza filosofica*, Bologna 2018 e, con Neri Pollastri, *L'uomo è ciò che pensa*, Di Girolamo, 2008.

Renato Pilutti
Laureato in Filosofia e Scienze Politiche. È teologo sistematico (PhD), consulente di direzione in aziende nazionali e multinazionali e consulente filosofico Phronesis. Collabora con atenei statali e pontifici. Tra i suoi volumi: *La verità della parola e la parola della verità* (Ed. Segno, 2018), *Gli occhi del bosco* (Ed. Segno, 2018), *La Parola e i Simboli nella Bibbia per una Teologia dell'Eros* (Cantagalli, 2017), *L'eros come struttura ermeneutica per la comprensione del senso* (Cantagalli, 2015).

Neri Pollastri
Si occupa di consulenza filosofica dal 1998 e dal 2000 svolge la libera professione. Ha collaborato con le istituzioni sperimentando il primo sportello pubblico di consulenza per la cittadinanza in Italia (nel 2003-2004, con il Comune di Firenze) e il consulente filosofico in un Centro di Salute Mentale (dal 2010 al 2015, con la ASL di Firenze e la Regione Toscana). In materia ha pubblicato *Il pensiero e la vita* (2004), *Consulente filosofico cercasi* (2007) e *Il filosofo in azienda* (2010, con P. Cervari) per Apogeo e *L'uomo è ciò che pensa* (2008, con D. Miccione) per Di Girolamo, oltre a diversi articoli. Ha insegnato consulenza filosofica in numerose Università Italiane ed è stato più volte relatore alle International Conferences on Philosophical Practice. Il suo sito è www.neripollastri.it.

Chiara Zanella
Laureata in filosofia presso l'Università degli Studi di Padova, docente alla scuola secondaria di 1° grado, è esperta di Philosophy for Children e consulente filosofico Phronesis dal 2009; si occupa anche di tanatologia e di Death Education. Ha collaborato col Master di II livello in Consulenza filosofica dell'Università Ca' Foscari e col Master Interfacoltà Death Studies: studi sulla morte e il morire per il sostegno e l'accompagnamento dell'Ateneo di Padova. Curatrice del volume *Sofia e agape. Pratiche filosofiche e attività pastorali a confronto* (2012), è redattrice della rivista Phronesis e autrice di alcuni saggi. Presidente dell'Associazione dal 2012 al 2016, dal 2016 ha curato come responsabile la Ricerca e la Formazione Phronesis.