Phronesis
φρόνησις

Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche

Anno II seconda serie, numero 4, luglio 2021

GIACOMETTI E SE LA FILOSOFIA FOSSE UNA PSICO-LOGIA?

PENSIERO FEMMINISTA E COSTRUZIONE DEL SOGGETTO ADDOTTA

UBIZZO I DIALOGHI DI CITTADINANZA

PROFESSIONE FILOSOFO PHRONESIS

CARNICELLA/ADDOTTA INTERVISTA A FELICE CIMATTI

L'ARTE DI VIVERE INSIEME MANCINI/MICCIONE

RECENSIONI MICCIONE PISAPIA DEEP PHILOSOPHY

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. 4 seconda serie, luglio 2021

INDICE

Editoriale di Antonio Carnicella 5

IDEE
E se la filosofia fosse una psico-logia?
di Giorgio Giacometti 9

Pensiero femminista e costruzione del soggetto. Dalla centralità all'eccentricità
di Saveria Addotta 19

ESPERIENZE
I Dialoghi di cittadinanza. Un'esperienza di pratica filosofica
di Davide Ubizzo 39

Professione filosofo: il corpo e l'anima nella consulenza filosofica
Phronesis XXIII Seminario Nazionale
di Antonio Carnicella 49

CONVERSAZIONI
Intervista a Felice Cimatti
di Antonio Carnicella e Saveria Addotta 65

DIRITTO E ROVESCIO
Lettere su Secondo Manifesto Convivialista, *L'arte di vivere insieme*
di Marta Mancini e Davide Miccione 75

REPERTORIO

Davide Miccione, *La svolta pratica*
di Teresa Cimò 83

Giuliano Pisapia, *Il mediatore filosofico e l'esperienza delle mani*
di Renato Pilutti 95

AA.VV., *Il gruppo Deep Philosophy. Storia, teoria, tecniche*
di Augusto Cavadi 101

Hanno scritto su questo numero 107

Phronesis, n. 4, seconda serie, luglio 2021

Editoriale

Succede sovente, nel rileggere i contributi e impaginare il numero in uscita, di trovare un legame tra le varie componenti, che in fase di progettazione non si era affatto cercato. Forse per un riflesso condizionato dalla nostra formazione che ci porta ad estrarre concetti e a metterli in relazione, forse per un troppo umano desiderio di racchiudere in un'unità esperienze diverse. A fare da *trait d'union* agli articoli di questo numero mi sembra si siano scomodati Identità e Differenza, nobili genitori della stessa metafisica occidentale. A chi spetti il ruolo di padre e madre conta poco, è rilevante piuttosto l'infinita dialettica esistente tra i due concetti che nella stagione, lunga, tardo pandemica sembra quasi inceppata in favore di una deriva identitaria che tende a soffocare le differenze. Una volta di più, quindi, il nostro compito, in quanto filosofi, è quello di riportare al centro del dibattito pubblico la pensabilità plurale e articolata del mondo.

In questo numero della rivista, il dialogo tra Identità e Differenza comincia dal saggio di Giorgio Giacometti che proponiamo in apertura, *E se la filosofia fosse una psico-logia?* Paradossale come sa e vuole essere, il collega friulano ritorna a suo modo sulla annosa questione dell'identità del consulente filosofico, il quale, a suo vedere, non deve temere confronti con la galassia psi né rimuovere o cercare differenze da vantare. Gli fa da eco, sempre nella sezione *Idee*, Saveria Addotta. Nel suo saggio *Pensiero femminista e costruzione del soggetto. Dalla centralità all'eccentricità*, la condirettrice del nostro periodico fa luce su alcuni punti di contatto tra pensiero femminile e processo di soggettivazione che possono interessare la pratica filosofica, la cui ragion d'essere è quella di ricondurre nell'ambito dell'interrogazione e della riflessione le identità singolari e i loro vissuti.

Davide Ubizzo apre la sezione *Esperienze* facendoci entrare nei *Dialoghi di cittadinanza*, «incontri di vita e pensiero a più voci», come egli stesso li definisce, dei quali evidenzia tanto il debito d'impostazione verso il *Dialogo Socratico* (Sokratische Gespräch) di Nelson, Specht e Heckmann quanto i contatti con il più vasto panorama delle pratiche filosofiche. A seguire diamo conto dei lavori del XXIII Seminario Nazionale di Phronesis, che hanno messo in mostra, una volta di più, un'Associazione interessata a interrogare la propria identità, i presupposti e le prospettive del suo "oggetto sociale".

Con l'*intervista a Felice Cimatti* entriamo nel mondo personale del filosofo del linguaggio e conduttore/divulgatore radiofonico, il cui modo di intendere la filosofia ci ricorda una volta di più che il filosofare, inteso come esercizio di interrogazione delle differenze, è il motore della nostra professione.

Ad una ragione identitaria ci riporta il *Secondo Manifesto Convivialista* intorno al quale discutono Marta Mancini e Davide Miccione. Come ha mostrato la contingenza, la vita di comunità civili allargate come sono le nostre richiede un profondo

ripensamento, a cominciare dalla ri-scoperta di una dimensione collettiva che sappia porre un argine alle già citate derive identitarie.

Con le recensioni ci muoviamo nel folto sottobosco della "svolta pratica", anch'essa plurale, a partire da quella di Teresa Cimò della raccolta di saggi di Davide Miccione, uno dei teorici della filosofia *extra muros*. Renato Pilutti dialoga poi con Giuliano Pisapia e la *Mediazione Filosofica*, mentre Augusto Cavadi valuta in maniera profonda il linguaggio della *Deep philosophy*, ultima stazione nella quale si è fermato il percorso dell'autorevole Ran Lahav.

Buona lettura.

Antonio Carnicella

Idee

Phronesis, n. 4, seconda serie, luglio 2021

E se la filosofia fosse una psico-logia? *

di Giorgio Giacometti

Quale il rapporto tra pratica filosofica e psicologia, segnatamente psicoterapia?

Innanzitutto e per lo più (verrebbe da dire) i filosofi praticanti, soprattutto i consulenti filosofici, hanno cercato di definirsi (o perimetrarsi) *per differenza* rispetto agli psicologi. Sotto questo profilo si è insistito su alcuni tratti distintivi come quelli messi in luce a più riprese da Neri Pollastri e così riassunti nella mia introduzione al volume *Sofia e psiche*[1]:

> Il consulente filosofico (a differenza dello psicologo e/o dello psico-analista)
> 1) ha una precisa *intenzionalità filosofica* (intende fare filosofia e nient'altro),
> 2) non parte dal presupposto che il proprio interlocutore sia abitato da un *inconscio* in senso psicoanalitico,
> 3) non si serve tematicamente di strumenti come il *transfert*,
> 4) non si preoccupa di *spiegare* le *cause* del vissuto del proprio interlocutore, ma piuttosto cerca di *comprenderne* il *senso*,
> 5) si sforza, insieme al proprio interlocutore, di far luce sul *mondo* che circonda entrambi e non soltanto, intimisticamente, sul cosiddetto "sé" di chi gli sta di fronte,
> 6) istituisce, pertanto, un *setting* fondamentalmente intersoggettivo e anaffettivo, aperto sul *lògos* universale piuttosto che centrato sulla relazione stessa di consulenza e sui suoi attori.

A questi tratti va aggiunta la non terapeuticità della consulenza filosofica, ribadita anche nella perimetrazione della stessa a cura dell'Associazione Phronesis[2].

Tuttavia, in secondo luogo (o in un secondo tempo), a partire, ad esempio, da altri contributi contenuti in *Sofia e psiche* e anche dalle pagine del mio libro sulla consulenza filosofica dedicate alla questione del rapporto tra pratica filosofica e "psicologie" (al plurale)[3], ci si è resi conto che a questo tentativo di differenziazione, pur accettabile nelle sue linee generali, sfuggivano numerosi casi particolari, quelli rappresentati dagli approcci psicologici, generalmente denominati e denominabili come "*umanistici*", che, rifiutando uno o più tratti comunemente caratterizzanti la pratica psicologica (p.e. l'indagine relativa alle *cause* del disagio, la nozione di *inconscio* ecc.), potevano presentare elementi di più o meno accentuata confondibilità con la pratica filosofica, potendo addirittura essere considerati "precursori" di questa (il riferimento era ed è alla psicologia analitica di Jung, al *counseling* di marca rogersiana e frankliana ecc.)[4].

---

1 Cfr. Giorgio Giacometti (a cura di), *Sofia e Psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, Liguori, Napoli 2010, p. 3.
2 Cfr. «Phronesis», XI, n. 19-20, 2013, pp. 13-16.
3 Cfr. Giorgio Giacometti, *Platone 2.0. La rinascita della filosofia come palestra di vita*, Milano-Udine, Mimesis 2016, pp. 346 e ss.
4 Cfr. *Sofia e psiche*, cit., p. 4.

Per evitare di confonderci con gli psicologi, compresi gli psicologi umanistici, si è sostenuto allora, come ho fatto per molto tempo io stesso, che i filosofi, in quanto praticanti o consulenti, non muoverebbero da *dottrine* specifiche, neppure di tipo filosofico, ma aiuterebbero i loro consultanti a venire a capo delle loro "dottrine" implicite (visioni del mondo); laddove gli psicologi muoverebbero da dottrine psicologiche ben definite (come quelle di Freud, di Jung, di Rogers ecc.).

Il filosofo praticante, in particolare, per usare l'espressione di Paolo Cervari, sarebbe contraddistinto da un approccio privo di "*chiusura epistemologica*"[5] o, nelle parole di Gerd Achenbach, "*meta-teorico*"[6], caratterizzato, cioè, da una continua messa in discussione dei propri stessi assunti epistemologici[7].

Ma, se guardiamo al nostro concreto operare, come filosofi praticanti, è un argomento discutibile. Come l'analista lacaniano parte da una serie di assunti metodologici, salvo poi aprirsi a ciò che egli stesso paragona a un esercizio maieutico[8], così anche il filosofo consulente non può non partire a sua volta da una serie di assunti, come quelli che contraddistinguono la sua pratica secondo p.e. la già evocata perimetrazione della consulenza filosofica a cura dell'Associazione *Phronesis*.

Inoltre, ciascun singolo filosofo consulente, quando dialoga con un consultante, adotta inevitabilmente un approccio che è figlio della "teoria filosofica" che lui stesso abbraccia (teoria che include sempre indicazioni metodologiche, pensiamo ad es. alla concezione del linguaggio di Wittgenstein o alla nozione di "circolo ermeneutico" in Gadamer, per tacere della maieutica socratica).

Date le persistenti analogie tra pratica filosofica e psicoterapie, alcuni consulenti filosofici, con una certa prudenza, hanno ritenuto addirittura di *rifiutare il confronto* con il mondo "psi".

Questa strategia scaturisce dalla seguente considerazione: chi, come il filosofo praticante, non ha le competenze necessarie e sufficienti a conoscere a fondo un determinato campo (quello psicologico e psicoterapeutico) non può presumere di delimitare con precisione il proprio campo (quello pratico-filosofico) rispetto all'altro. La tesi è: «Io, filosofo consulente, faccio questo e quest'altro, del tutto indipendentemente da quello che fanno gli psicologi e gli psicoterapeuti, convergessero o divergessero i due diversi approcci».

Questa rinuncia a "perimetrare", tuttavia, se può esimere il filosofo consulente dal fare indebiti confronti, quasi che questi fossero necessari a giustificare la sua stessa "esistenza" professionale (quando invece non lo sono affatto), può però deludere il potenziale

5 Cfr. *Sofia e psiche*, cit., p. 183.
6 Cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, tr. it. Apogeo, Milano 2004, p. 83.
7 Cfr. anche Contesini in Stefania Contesini, Roberto Frega, Carla Ruffini, Stefano Tomelleri, *Fare le cose con la filosofia. Pratiche filosofiche nella consulenza individuale e nella formazione*, Apogeo, Milano 2005, p. 114.
8 Cfr. Jacques Lacan, *Scritti* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1974, p. 286.

consultante (o cliente), desideroso di afferrare la differenza, ammesso che ve ne sia una, tra consulenza filosofica e psicoterapia (o *counseling*).

Come soddisfare convincentemente questa legittima esigenza di chiarificazione?

Partiamo da una considerazione. Le nostre risorgenti difficoltà, come filosofi consulenti, a smarcarci dagli psicologi scaturiscono da una certa *inestricabilità* tra *io* e *mondo* (sulla quale da ultimo ci ha fatto riflettere la fenomenologia, non a caso presa a modello da psichiatri come Ludwig Binswanger); o tra la psiche e la (sua) "visione del mondo" (come Ran Lahav ci ha insegnato a chiamare la nostra "filosofia di vita"[9]).

Forse può soccorrere qualche esempio di questa inestricabilità. Se una persona non si sente riconosciuta per il suo valore dai suoi colleghi di lavoro ne va dell'immagine di se stessa. Riflettere se e quanto *io sia* quello che gli altri dicono (giudicano) *che io sia* è fare filosofia o psicologia? Si può senz'altro argomentare che la questione è filosofica, ne va della mia *identità*. Eppure vi sono senz'altro ottimi psicologi e psicoterapeuti che lavorerebbero nella medesima direzione (ne va della mia immagine, della mia *autostima* ecc.).

In *Sofia e psiche*[10] e anche nel mio libro *Platone 2.0*[11] ho sostenuto che queste zone di interferenza dipenderebbero da un'invasione di campo (del campo filosofico) da parte della psicologia e ho sostenuto che non dovremmo darcene pensiero, purché, come filosofi, continuiamo a fare il nostro mestiere (adottando, sotto questo profilo, la prospettiva di quelli che sospendono il confronto).

Lo psicologo potrebbe, però, legittimamente replicare che il campo da dissodare era *anche* "suo", e da sempre, trattandosi dell'anima ("*psyché*") umana.

Come controreplicare? La mia idea sarebbe quella di farlo inaugurando una strategia nuova, inedita, al limite della provocazione, strategia che vorrei ora sottoporre alla vostra attenzione.

Filosofia come psicologia

«E se la filosofia *fosse una psicologia*?»; intendo: «... la sola vera e giusta *psico*-logia?». Ecco la nuova prospettiva a partire dalla quale propongo di interrogare il rapporto tra pratica filosofica e psicoterapie.

La cosa si può intendere *genealogicamente* più ancora che epistemologicamente.

Innanzitutto, se è vero che la psiche è da sempre territorio privilegiato della psicologia, è anche vero che fino almeno all'Ottocento *la psicologia stessa era considerata una branca della filosofia*.

9 Cfr. Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, tr. it. Apogeo, Milano 2004., p. 136 e *passsim*.
10 Cfr. cit., p. 4.
11 Cfr. cit., pp. 346 e ss.

Ancor oggi, del resto, si parla legittimamente, come è ben noto, di "psicologia aristotelica", "kantiana" ecc., cioè delle rispettive "dottrine dell'anima"[12].

Ma c'è di più. La psicologia era concepita non solo come una "branca della filosofia" (come appare in Aristotele e in una certa tradizione che da lui promana), ma anche come un altro modo di intendere "tutta la filosofia", nel senso del suo cuore più profondo.

La tradizione platonica, al riguardo, è eloquente. Tutti ricordiamo il comando del dio di Delfi, «Conosci te stesso», fatto proprio da Socrate e interpretato come invito a conoscere la propria "anima" (in greco: *psychè*), alla luce dell'esplicita identificazione tra *noi e la nostra anima*[13].

Si potrebbe obiettare che non tutti i filosofi e neppure gli stessi platonici, di fatto, dedicano tutte le loro energie a meditare su se stessi, ma si interrogano anche sul *mondo* che li circonda, come invitano a fare oggi i filosofi praticanti (interrogazione che, come abbiamo ricordato, caratterizzerebbe la consulenza filosofica e la distinguerebbe dalle psicoterapie, ripiegate sul "sé" del soggetto "in cura").

Tuttavia, nel solco della tradizione platonica, Plotino arriva ad esempio a dire:

> Iniziando questa ricerca, noi obbediamo al precetto del dio che ci comanda di *conoscere noi stessi*. Se vogliamo *cercare e trovare ogni altra cosa*, è giusto che *ricerchiamo chi è colui che ricerca*: desiderando così di cogliere l'amorosa visione delle cose supreme (Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 1, 1);

e ancora:

> l'*anima* è e diviene *ciò che contempla* (ivi, IV, 3, 8, 15).

L'ipotesi sottesa a tali espressioni è che non si possa conoscere alcunché se non si conosce se stessi, poiché il "mondo", almeno il mondo che mettiamo a tema quando vi riflettiamo filosoficamente (che non è certamente l'universo fisico, ma è un universo di valori e ipotesi soggettive), è tale in quanto *si riflette* nell'anima (forse noi diremmo: "nella coscienza").

Ora, la storia recente che cosa ci dice, invece? Ci racconta dell'atto di nascita, in un clima culturale contraddistinto dal cosiddetto *positivismo*, di una psicologia che si voleva emancipata dalle sue radici filosofiche. Quando parliamo, infatti, di psicologia *scientifica* facciamo riferimento a un sapere relativamente recente che si è dato una patente di "scientificità" adottando una serie di accorgimenti che vorrebbero assimilarlo alle scienze della natura: ad esempio, l'attenzione all'oggettività, verificabilità, universalità dei propri risultati. Quest'attenzione ai procedimenti della scienza è evidente in varia misura in correnti di psicologia come il *behaviourism*, il cognitivismo, la *Gestaltpsychologie* e, in qualche misura, il costruttivismo. Queste correnti adottano un modello di "uomo" (ad esempio:

12 Non si tratta di dottrine secondarie. In Aristotele, come è noto, questa dottrina è parte della "fisica": l'anima vi assolve una funzione fondamentale, se pensiamo che il tempo stesso (il tempo della natura, non solo il tempo soggettivo, la *durée* bergsoniana) ne dipende: «Risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'*anima*» (*Fisica*, IV, 14, 233a21-26).

13 Cfr. Platone, *Alcibiade maggiore*, 130a.

un modello animale "pavloviano" per il *behaviourism*; il computer per il cognitivismo ecc.) troppo rigido e predeterminato (facendo dell'uomo un mero *oggetto*, piuttosto che un *soggetto*, di conoscenza) perché un filosofo consulente, che pure accetti la provocazione che qui ho lanciato (cioè che la filosofia sia anche una psicologia), possa accettarlo acriticamente.

Ecco perché, come abbiamo visto, il filosofo consulente teme soprattutto di essere confuso con il *counselor* di scuola rogersiana o frankliana, con lo psicologo del profondo junghiano, con il *daseinsanalista* binswangeriano ecc., insomma con professionisti aderenti a quelle correnti della psicologia e della psicoterapia che possiamo chiamare "umanistiche".

Tuttavia, anche questi psicologi, pur cercando di "fare i filosofi" (spesso, infatti, si ispirano a tradizioni filosofiche, come l'esistenzialismo o la fenomenologia) e riconoscendo l'insopprimibile soggettività del proprio interlocutore (al punto da valersi, talora, di strumenti come l'*empatia*), devono pur sempre di nuovo misurarsi (contraddittoriamente?) con le esigenze di oggettività, ripetibilità, verificabilità ecc. fatte valere dai loro colleghi.

La pretesa comune dalla psicologia contemporanea, infatti, più o meno soddisfatta, è quella di essere una (nuova) *scienza* dell'uomo, non più una branca della filosofia.

Il vantaggio dei filosofi consulenti è che possono fare i filosofi senza doversi misurare con esigenze estranee al filosofare.

Se tutto questo è vero e se ricordiamo l'uso filosofico della parola "psicologia", il filosofo consulente potrebbe allora dichiarare non tanto, genericamente, di non essere uno psicologo, quanto di non essere uno psicologo (preteso) "scientifico", ma di fare piuttosto della psicologia *filosofica*, indagando l'anima del proprio interlocutore e la propria, *in quanto tale*, non come un "nome" per nascondere un "arco riflesso" che risponde a stimoli, un computer che processa informazioni, un contenitore di "*Gestalten*", una ricetrasmittente di messaggi più o meno equivoci o contraddittori o in qualsiasi altro modo la si "rappresenti" all'interno di questa o quella scuola di psicologia contemporanea.

Filosofia come esercizio di ragione

Potrei concludere qui la mia riflessione, ma, proprio restando sul terreno storico-culturale, credo che sia utile meditare su un altro ordine di considerazioni in qualche modo legato al precedente.

Non ci dobbiamo nascondere un problema. La filosofia ha cessato da tempo di venire esercitata "nelle piazze", come al tempo di Greci, mentre la psicologia, pur nascendo come scienza rigorosa e del tutto "accademica", contraddistinta in taluni casi da un vero e proprio approccio *sperimentale*, non si è peritata di scendere dalla cattedra per misurarsi col disagio delle persone, trasformandosi in psicoterapia. In questa trasformazione – se ci si riflette un vero e proprio *salto* tutt'altro che innocente – la psicologia non solo si è portata dietro gli assunti che la istituivano come scienza (p.e. un determinato modello

umano acriticamente adottato), ma si è data anche implicitamente *fini etico-terapeutici*, a loro volta scarsamente giustificati sul piano strettamente filosofico. Essa ha perfino contribuito a creare un'idea di salute "psico-fisica", oggi promossa da istituzioni internazionali come l'OMS[14], che include una serie di assunti filosofici non dichiarati circa l'essenza e il fine dell'uomo nel mondo.

Un esempio molto chiaro di questo nuova "antropologia mondana", di matrice psicologistica, filosoficamente infondata, ma non meno diffusa e pervasiva, è offerto dal rovesciamento del rapporto tra *ragione* ed *emozioni*.

Come è noto, tradizionalmente la filosofia, quasi a prescindere dalla visione del mondo di cui si faceva latrice (spiritualistica o materialistica che fosse), ha sempre invitato a esercitare forme di autocontrollo (*enkràteia*) *razionale* sulle proprie emozioni o passioni. In alcune scuole greche, ad esempio, come la platonica e l'aristotelica, l'obiettivo era la *metriopatia* (la misura nelle passioni); in altre scuole, come quelle ellenistiche (epicurea, stoica, scettica), l'obiettivo era l'*apatia* (l'estinzione delle passioni). Ma, se ci si riflette, fino almeno a Kant escluso, anche la filosofia medioevale e moderna ha ereditato questa concezione (pensiamo solo all'importanza assegnata in ambito cristiano alle virtù cardinali o all'etica "intellettuale" di Spinoza).

Il filosofo (anche quella sorta di quasi caricatura del filosofo rappresentata dal *philosophe* illuminista) è classicamente colui che si lascia guidare essenzialmente dalla *ragione* e sorveglia accuratamente i propri istinti, desideri, sentimenti.

Oggi, dopo l'età romantica e sull'onda delle diverse mode psicologiche, si tende, invece, a dare una grande rilevanza alle emozioni, fino a parlare di *intelligenza emotiva*[15] o di *intelligenza delle emozioni*[16].

L'idea, in se stessa nient'affatto peregrina e che io stesso ho a lungo carezzato e sostenuto, è che le emozioni abbiano una propria "intelligenza" (ad esempio: la paura suggerisce che qualcosa sia pericoloso; il desiderio che qualcosa sia bello e buono per noi; l'invidia che qualcosa d'altri sia desiderabile ecc.).

Tuttavia, dietro questa giusta comprensione del significato delle nostre emozioni (peraltro, come dimostra Martha Nussbaum, di nobile conio filosofico, risalendo almeno allo stoicismo[17]), si nasconde spesso un implicito invito ad accondiscendervi più o meno ciecamente (se le emozioni hanno una loro intelligenza, perché non seguirle invece di lasciarsi irretire dalla pedante ragione?). Questo invito, implicito in molte pratiche psicoterapeutiche, più che scientificamente giustificato, appare un figlio "naturale" (non riconosciuto) del *nichilismo* filosofico contemporaneo, inaugurato storicamente da Schopenhauer e Nietzsche, che conduce al seguente, seducente "sillogismo": "Se nulla ha senso e

14 «Health is a state of complete physical, *mental and social well-being* and not merely the absence of disease or infirmity» (Preambolo della Costituzione dell'O.S, firmata il 22 luglio 1946).

15 Cfr. Daniel Goleman, *L'intelligenza emotiva. Che cos'è, perché può renderci felici* (1995), tr. it. Rizzoli, Milano 2005.

16 Cfr. Martha C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2004.

17 Cfr. ivi, p. 20.

la ragione è solo una maschera, perché non lasciarsi guidare (come fa l'oltreuomo nietzschiano) dal (presuntamente) infallibile istinto?". Implicitamente o esplicitamente diverse scuole psicoterapeutiche mirano a questa "liberazione" del soggetto (variamente denominata: "libero sviluppo della personalità", "*self-empowerment*", "auto-efficacia" ecc.) dall'oppressione secolare esercitata dai "rappresentanti psichici" delle figure genitoriali (Super-Io), della cultura religiosa tradizionale, della società capitalistica (il Grande Altro di Zizek) o di altre istanze giudicanti, visti come fonti del famigerato "senso di colpa" e come origine di una vasta gamma di disagi psichici.

Quello che voglio evidenziare è che l'obiettivo terapeutico di molti approcci psicologici è tutt'altro che neutro, ma dipende sotterraneamente da una *non dichiarata*, *occulta*, ma ben precisa visione del mondo, in ultima analisi da una determinata opzione *filosofica*, da una concezione *etica* (e talora anche *politica*), giusta o sbagliata che essa sia. In molti casi tale "visione del mondo", quale storicamente è emersa, può essere rubricata come *emotivismo*.

Questa concezione, figlia del nostro tempo, tende a giustificare le scelte fatte su base emotiva (in quanto *a priori intelligenti*), purché esse siano previamente "liberate" dalle pressioni indebitamente esercitate dalla società sull'individuo.

Lo stesso esercizio della *ragione* cade sotto la scure del *sospetto*: si tratterebbe per lo più di forme di *razionalizzazione* volte a giustificare ai propri occhi atteggiamenti in realtà determinati da altro, da moventi inconsci, spesso, appunto, di origine sociale (emozioni *parassite* ecc.).

L'equivoco qui consiste nel mettere in un unico calderone la *coscienza morale* prodotta dalla cultura (anche religiosa) di appartenenza (corrispondente all'incirca al Super-Io freudiano), fonte dei propri scrupoli morali e sensi di colpa *irrazionali*, e la *coscienza morale* maturata da una persona su basi strettamente razionali (corrispondente all'incirca all'Io freudiano).

Nella prospettiva filosofica classica i propri sensi di colpa (generati spesso da quelle superstizioni contro le quali si scagliavano, ad esempio, gli epicurei) non sono meno irrazionali dei propri desideri. In termini freudiani tanto l'Es quanto il Super-Io dovrebbero essere guidati dall'Io. Proprio a questo fine è utile acquisire consapevolezza dei propri moventi irrazionali, portandoli per quel che è possibile a coscienza. Giova a questo fine, ad esempio, l'esame quotidiano di coscienza (di ascendenza pitagorica, testimoniato da Seneca ed ereditato dal cristianesimo). In questo quadro nulla vieta di riconoscere l'intelligenza delle proprie emergenti emozioni, ma il punto è un altro.

Una cosa è riconoscere le passioni da cui si è abitati, interrogarle e sviscerarne il significato, quello che esse ci *chiedono*. Un'altra cosa è accondiscendervi ciecamente, *rispondere* positivamente alle loro richieste senza prima averne esaminato la plausibilità. Un filosofo classico (o un classico filosofo) segue all'incirca questo imperativo ipotetico (parafrasando in parte una celebre esortazione di Agostino):

> Fai quello che vuoi, *purché tu non te ne debba poi pentire*.

(Se proprio si vuole sofisticare si potrebbe aggiungere l'ulteriore condizione: «oppure purché tu metta in conto e accetti di potertene in seguito anche pentire»).

Questa condizione è posta dalla ragione e *supera sempre per intelligenza* qualsiasi spinta emotiva. Per quanto, infatti, un'emozione "sappia il fatto suo", essa tende a non calcolare lucidamente gli effetti che derivano dal fatto di accondiscendervi.

La cosa può essere espressa anche evocando il tipico modo di ragionare degli stoici, che mi permetto di semplificare come segue. Gli animali irrazionali (*àlogoi*) non possono fare altro che seguire i loro *istinti* (*hormài*, termine introdotto proprio dagli stoici). Questi istinti, indubbiamente, hanno una loro intelligenza (p. e. quando un animale ha sete, l'istinto lo induce a procurarsi i liquidi necessari per sopravvivere; quando ha paura, l'istinto lo induce a evitare i pericoli che potrebbero minacciare la sua esistenza ecc.), ma *possono sbagliare*. Anche noi uomini abbiamo gli istinti (e le emozioni, i desideri ecc.), che hanno una loro intelligenza, ma *possono sbagliare*; abbiamo, però, anche la *ragione* (*lògos*) che può esaminare le pretese di questi nostri istinti e desideri e valutare quando è il caso di accondiscendervi e quando no. Sebbene anche la ragione sia fallibile, *è sempre meglio seguire la ragione piuttosto che qualsiasi altra cosa*.

Dunque le emozioni sono superflue? Nient'affatto. Parafrasando Kant potremmo dire:

> le emozioni sono *cieche* senza la ragione, ma anche la ragione è *vuota* senza le emozioni.

Le emozioni, come suggerisce la stessa parola che le designa, sono *moventi* che spingono all'azione. Senza di esse la ragione girerebbe a vuoto. Tuttavia, in assenza di un esame della ragione il rischio dietro l'angolo resta sempre quello di commettere errori di cui poi ci si debba pentire.

N. B. Nel corso di questo esame, dal momento che si rivela necessario *conoscere se stessi* e, dunque, anche le proprie emozioni, *nulla vieta*, anzi *tutto invita* ad adottare tecniche, come quelle suggerite dalle moderne psicoterapie o, magari, da pratiche di matrice religiosa o spirituale, volte a portare a consapevolezza o mettere in luce le proprie più segrete (a noi stessi) emozioni. Ciò che l'impegno filosofico esige è non tanto di eludere tecniche di questo genere, qualora le si sappia padroneggiare, quanto di *non fermarsi al dato emotivo* ma concludere piuttosto l'esame della propria anima attraverso l'esercizio del *lògos* (più o meno "divinamente" ispirato, vedi la questione immediatamente successiva).

Vi è almeno un caso, anche se forse più frequente di quello che si immagina, – si potrebbe obiettare – nel quale sembrerebbe sensato affidarsi alle emozioni: quando le *ragioni* pro e contro una determinata scelta sembrano *equivalersi*. Tuttavia, anche in questo caso più che l'emozione, sempre soggetta all'errore, ciò che la filosofia invita a esercitare per coadiuvare la nostra decisione è qualcosa di simile a un'intuizione o a un atto di intellezione, alcunché di *supra*, non di *infra rationem*. Si tratta di un atto eminentemente

filosofico, anche se può essere suscitato da una forma sublimata di *èros*, come ci insegna Platone, un atto nel quale il *noûs,* nel trascendere la *diànoia*, se ne mostra tuttavia alla radice.

Che cosa, dunque, propongo in ultima analisi per distinguere la pratica *filosofica* e, segnatamente, la consulenza *filosofica* da approcci di carattere *psicologico* e *psicoterapeutico*? Quanto segue.

La pratica filosofica si fonda su una *psicologia filosofica* che non ha nulla da invidiare alle psicologie pretese scientifiche e meno ancora alle loro "implementazioni" psicoterapeutiche, cieche sulla valenza filosofica dei loro stessi assunti e obiettivi, nonché sull'etica *non dichiarata* che esse incorporano.

Questa psicologia filosofica riconosce la complessità dell'anima umana, nella quale *si riflette il mondo*, e, senza disdegnare altre tecniche di indagine, mette in luce il valore insostituibile dell'*esercizio della ragione* nell'esame di questa stessa complessità e nella selezione delle vie migliori attraverso cui l'anima stessa può perseguire i propri fini.

Inscindibilità dell'anima

Una parola infine, sulle ragioni anche personali che mi hanno portato a queste considerazioni che, per certi aspetti, senza contraddire frontalmente antecedenti modi di porre la questione, propongono una vera e propria "svolta" nel modo di pensare il rapporto tra pratica filosofica e psicoterapia.

Il presupposto da cui sono partito è quello dell'unitarietà dell'anima che, in quanto tale, merita, per così dire, un esame a sua volta unitario.

Per chiarire questo punto la cosa migliore è, forse, quella di fare un esempio.

Supponiamo che qualcuno soffra per la perdita di una persona cara. Costui si domanda il senso di quello che gli accade, potrebbe anche attraversare una crisi di fede, qualora fosse una persona religiosa, e potrebbe, infine, avere difficoltà anche a svegliarsi la mattina e andare a lavorare, cose che per lui sono ora diventate insensate. Che dovrebbe fare per ricevere un aiuto? Sotto il primo profilo (questione del senso di quello che gli accade) dovrebbe forse rivolgersi a un filosofo consulente, sotto il secondo profilo (crisi di fede) a un direttore spirituale e sotto il terzo profilo (sindrome lievemente depressiva) a uno psicoterapeuta. A queste figure dovremmo poi aggiungere gli amici e i parenti, sempre (anche troppo) prodighi di consigli, il medico di medicina generale per una prima prescrizione di farmaci adatti alla bisogna ecc. ecc. Non è un po' troppa gente?

Poiché *chi* soffre è sempre lui e la sua "anima" o "psiche" è sempre la *stessa*, la cosa migliore non sarebbe che vi fosse qualcuno, chiamiamolo un "filosofo a tutto tondo", in grado di prendersi cura *globalmente* (nella misura del possibile e in base alle proprie competenze) del disagio dell'anima di questa persona? Potrebbe trattarsi anche di un sacerdote con competenze e sensibilità psicologica o di uno psicoterapeuta "umanista" con una solida base filosofica.

Quello che vorrei suggerire è che, se *l'anima è sempre la stessa*, bisognerebbe riuscire a darle unitariamente quello che essa *chiede*. Chiunque sia colui a cui un'anima *principalmente* si rivolgerà a questo scopo (all'interno di una pleiade di diverse figure che verosimilmente accompagneranno quest'anima nel suo lutto), costui dovrebbe riuscire, nella misura del possibile, ad *accogliere* questa domanda e dare le *risposte* giuste (o almeno non così sbagliate come quelle che potrebbero dare altri).

E quale formazione dovrebbe avere questo "consolatore" (nel senso più filosofico e spirituale del termine) se non una formazione filosofica "a tutto tondo", grazie alla quale egli possa interrogare il proprio interlocutore, favorendo in lui l'emersione (il "parto" socratico, a cui non sono estranee le doglie del disagio e della sofferenza psichica) di qualcosa come una "verità" dell'anima, contraddistinta da aspetti certamente diversi, ma fondamentalmente *inscindibili*?

Nel nostro esempio il filosofo consulente dovrebbe avere dimestichezza con le questioni teologiche implicate nella crisi religiosa del suo interlocutore, ma saper anche suggerire qualche tecnica di sopravvivenza quotidiana affinché la stessa prosecuzione del dialogo sia resa possibile. In ultima analisi, di volta in volta, si tratta sempre di valutare ciò che sia *meglio* fare o non fare, considerando la situazione esistenziale nella quale versiamo nella sua *globalità* e non per compartimenti stagni. Questo, ovviamente, non esclude che su specifiche questioni liminari, ad esempio se assumere o meno antidepressivi e quali, il suggerimento possa essere quello di rivolgersi a chi è più competente e autorizzato a trattare tali questioni, ma la domanda di fondo, se provare a fare a meno di certi aiuti o, viceversa, riconoscere i propri limiti e attingervi, resta in ultima analisi filosofica (e "psicologica" in senso antico), perché per rispondervi occorre sempre di nuovo mettere in gioco "tutta l'anima" della persona.

** Il presente contributo è stato presentato in un incontro Phronesis, sez. Triveneto, giugno 2020.*

Phronesis, n. 4, seconda serie, luglio 2021

Pensiero femminista e costruzione del soggetto. Dalla centralità all'eccentricità

Saveria Addotta

«In teoria, così come in pratica,
il femminismo è (...) l'esperienza costante
di un pensiero critico che si dà pure come obiettivo di sviluppo
nuove modalità di esistenza, di creazione e di trasmissione del sapere».
(Rosi Braidotti, "Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea")

La *pratica filosofica*, in quanto più recente declinazione della filosofia come *co-pensare* - e non applicazione del "già pensato", secondo l'indicazione di Gerd Achenbach - pur situandosi nel solco della rivalutazione novecentesca della saggezza dopo la crisi del razionalismo moderno[1], non si riferisce in modo peculiare alla *filosofia pratica*, con cui ancora spesso viene confusa[2]. In quanto *metateoria praticante*[3] si confronta più ampiamente con la "metafilosofia", la riflessione filosofica sulla filosofia stessa, con il suo "statuto" di «indagine trasversale potenzialmente capace di attraversare tutti gli ambiti dell'esperienza»[4].

Nella *pratica filosofica*, quindi, non si presuppongono metodi e oggetti dati una volta per tutte, ma il suo rivolgersi agli individui con la modalità dialogica comporta l'attenzione ad almeno due elementi ricorrenti: la *soggettività* e la *razionalità,* quest'ultima declinata perlopiù come *ragionevolezza,* diversa dal modello cartesiano di una conoscenza evidente, metodica e sistematica.

La cosiddetta *svolta pratica,* finalizzata a far emergere dai mondi concreti, dalle esistenze individuali, il sapere che guida le azioni quotidiane, la conoscenza tacita inclusa nelle attività della vita, ha delineato, sul modello socratico, un "ritorno della filosofia" all'"ordinario" come ambito della riflessione, in cui l'interrogazione filosofica crea «una forma di sospensione (…) nella quale abitudini, routine, presupposti impliciti e pregiudizi sono sospesi per essere indagati criticamente ed eventualmente modificati (…) prendere posizione sulle proprie prese di posizione»[5].

1 In qualche misura, almeno per quanto riguarda il contesto teorico di provenienza del fondatore della consulenza filosofica. Achenbach, prima di aprire il suo studio e dare avvio alla Consulenza filosofica agli inizi degli anni Ottanta, si è laureato con Odo Marquad, che era stato assistente di Joachim Ritter, tra i principali promotori della "riabilitazione della filosofia pratica" in Germania nel Novecento.

2 Per evitare che le due espressioni venissero scambiate il volume che, in qualche misura, inaugura la "svolta pratica" in Italia, ne presenta le differenze, *La svolta pratica in filosofia* vol. 2. "Dalla filosofia pratica alla pratica filosofica" in Discipline filosofiche, I/2005, a cura di Roberto Frega e Roberto Brigati.

3 Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo "Pratiche filosofiche", Milano 2004, p. 83.

4 Luca Corti, Luca Illetterati e Giovanna Miolli (a cura di), *Meta-filosofia. Pensare la filosofia tra attività e disciplina*, in "Giornale di Metafisica", 2/2018 (vol. 40), Morcelliana, pp. 389-405.

5 Roberto Frega, op. cit., pp. 15-16.

Questa prospettiva implica anche il rapporto con la filosofia come sapere (in tutte le sue "discipline") perché è in questa che si riconoscono come *filosofici* uno stile, una postura, una prospettiva e che si trovano modelli nella pluralità degli schemi categoriali. Punti di riferimento che consentono l'esercizio riflessivo del dialogo da cui prende forma la razionalità che è in gioco nella pratica filosofica.

Ciò che costituisce la "visione del mondo" dei singoli interlocutori, che emerge nei contesti delle pratiche, ovvero la *questione dell'identità*, si confronta, ad esempio, con quella *del soggetto*, centrale nella tradizione filosofica.

La definizione dell'*identità* è possibile con l'assunzione di una serie di categorie, tra le quali "essere uomo/essere donna" è la distinzione su cui si è soffermato il pensiero femminista, che è movimento politico fin dalla sua origine, alla fine del Settecento. Pensiero che si è confrontato, anche in modo critico e avanzando proposte di cambiamento, con la differenza biologica tra i due sessi, tradotta in ruoli e funzioni diversi, codificati socialmente in modo gerarchico, con la discriminazione di ciò che, secondo la nota definizione di Simone De Beauvoir, è stato delineato come il "secondo sesso"[6].

In questo articolo non si fa riferimento ad un "pensiero femminile" in cui classificare il pensiero che le filosofe donne hanno contribuito a formare, né si può ripercorrere l'intera storia dell'analisi/costruzione del soggetto nella filosofia occidentale, ma s'intende focalizzare alcuni aspetti di intersezione tra p*ensiero femminista e processo di soggettivazione* che possono interessare la pratica filosofica in quanto dialogo riflessivo a partire dai vissuti, da identità singolari.

Dalla seconda metà del Novecento anche il movimento delle donne ha sperimentato processi e attività di tipo riflessivo, svolte con modalità che richiamano le attuali e più diffuse pratiche filosofiche, quelle di gruppo. Come mostra l'esperienza dei dialoghi di "autocoscienza", del "partire da sé", che emerge, ad esempio, nel metodo di lavoro della Comunità di filosofia femminile *Diotima* di Verona[7], che conduce dagli anni Ottanta una *pratica del pensiero in presenza,* di scambi tra donne finalizzati a liberare la loro capacità riflessiva e a individuare e mettere in discussione il *simbolico dominante* per *reinterpretare il pensiero egemone*. La riflessione viene descritta da Chiara Zamboni (tra le fondatrici della Comunità) come caratterizzata da un dialogo privo di premesse date e aperto «all'intelligenza la quale procede nella sofferta tensione dello stare in paziente attesa pur di fronte allo scacco della contraddizione, all'ambiguità degli abbozzi intuitivi, all'impossibilità di trarre dal confronto orale una sintesi definitoria»[8]. La comunità di

6 Simone De Beauvoir, *Le deuxiéme sexe*, Librairie Gallimard, Paris 1949 (trad. it. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961).

7 La Comunità "Diotima" nasce presso l'Università di Verona nel 1983 grazie all'impegno di donne anche non accademiche, con lo scopo di *essere donne e pensare filosoficamente,* avendo come riferimenti principali la filosofa e psicanalista Luce Irigaray e il dibattito teorico e politico del movimento femminista, in particolare quello "della differenza", in relazione con quanto elaborato dalla Libreria delle Donne di Milano.

8 Chiara Zamboni, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori Editore, Napoli 2009, si interroga sulle forme e le qualità che caratterizzano il pensare oralmente insieme ad altri e su come questa pratica sia in grado di potenziare l'agire politico. Al pensare in presenza la filosofa riconduce anche la capacità, da parte della politica delle donne, di diffondersi «per contagio e per contatto» (p. 166), attraverso relazioni e

Diotima sperimenta *nuovi modi di pensiero nella pratica orale dello scambio* e della *reciproca sollecitazione*. Un *pensiero dell'esperienza,* come sottolineano Annarosa Buttarelli e Federica Giardini che, oltre criticare il già detto, intende «raccontare la storia da un'altra parte (…) fin dai gesti più ordinari del quotidiano sottraendoli così all'insignificanza e trasformandoli in un nuovo inizio»[9].

Il presente contributo, proponendosi di valorizzare nella Rivista[10] l'apporto teorico del pensiero femminista a una concezione concreta della riflessione che emerge dalla vita, ha così l'auspicio di avviare, se non una vera e propria nuova rubrica di *Phronesis*, almeno un confronto che tenga in considerazione questa pratica critica, anche per la sua analisi di concetti quali natura/cultura, del dualismo mente/corpo e di temi come l'avere diritti e l'etica della cura, che ricorrono nei dialoghi in consulenza filosofica.

L'economia binaria e la costruzione del soggetto

Alla base di ciò che attualmente è più opportuno definire al plurale come femminismi - considerata la varietà e le contrapposizioni all'interno del movimento -, c'è il riconoscimento delle radici storiche della subordinazione delle donne all'interno di un ordine individuato come il *paradigma patriarcale* (ma anche *androcentrico* e *fallologocratico*). Questo implica una serie di distinzioni dicotomiche, secondo ciò che Adriana Cavarero ha definito un'*economia binaria*[11], fra cui quelle di forza e razionalità (maschili) contrapposte a debolezza e sentimento (femminili), alla base della separazione tra sfera pubblica e privata, con la seconda subalterna alla prima[12].

Il pensiero femminista tematizza la questione della distinzione tra uomo e donna, con la declinazione della seconda in termini di mancanza e di inferiorità, ciò che dai movimenti degli anni Sessanta è stato definito come *sessismo*, ovvero la tendenza a giustificare e promuovere l'idea di una supremazia di un sesso sull'altro, che è implicita anche

---

reti informali piuttosto che attraverso strutture istituzionali, grazie al pensiero orale, legato ad un desiderio, un bisogno, spesso ad una urgenza. Soprattutto «vi è un godimento della presenza reciproca e del piacere del pensiero vivo mentre si va facendo», p.14.

9 Annarosa Buttarelli e Federica Giardini hanno curato il volume *Pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, Grisignano (VI), 2008, che nasce dal II Simposio dell'Associazione Internazionale delle Filosofe (IAPh, fondata nel 1974, con sede a Berlino) ed ospita contributi di diverse autrici sulla differenza tra *pensiero del pensiero e pensiero dell'esperienza*.

10 Sul pensiero femminista è stato pubblicato nel 2009 un interessante confronto tra Chiara Zanella e Chiara Chiapperini su *La via dell'amore* (testo di Luce Irigaray) in Phronesis, Anno VII, numero 12, aprile 2009.

11 In Adriana Cavarero e Franco Restaino, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 83.

12 Con l'autorevole modello aristotelico: «Tre si è detto che sono le parti dell'amministrazione familiare, una quella che concerne la figura del padrone[…] l'altra quella che concerne la figura del padre e, in terzo luogo, quella che concerne la figura del marito, perché esercitare il comando sulla moglie e sui figli è esercitare in entrambi i casi un'autorità su liberi, ma non allo stesso modo, in quanto l'autorità esercitata sulla moglie è simile all'autorità esercitata nella città, mentre quella esercitata sui figli è simile all'autorità del re. Il sesso maschile è per natura atto al comando più del sesso femminile, se non accade qualcosa che in qualche modo vada contro l'ordine naturale». Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2003, libro I, cap. 12, 1259a37-b8.

in contesti sociali occidentali. Le "democrazie avanzate", come noto, si confrontano ancora con la mancata parità dei diritti delle donne e del raggiungimento dell'uguaglianza rappresentata dall'accesso all'istruzione, alla cittadinanza, alla proprietà e alle professioni. La questione è tuttora aperta poiché le "dichiarazioni formali" non sembrano intaccare il cosiddetto *ordine simbolico patriarcale*, ovvero i codici e le convinzioni radicati socialmente, che continuano a presupporre una differenza sessuale femminile basata sugli stereotipi dell'economia binaria, la cui logica bipolare continua ad assegnare ad uno dei due poli la negatività. Modello binario che implica il rischio della "gabbia del linguaggio"[13] che finisce per intrappolare il "soggetto donna" anche quando le definizioni della polarità sono positive, correlandolo a caratteristiche quali, ad esempio, *altruismo* e *naturalità* e ad una specifica morale della cura che avrebbe origine nel *corpo* come sede dell'istinto piuttosto che nella *mente*.

L'indagine sulla differenza sessuale, partendo dalle caratteristiche attribuite al femminile, si è confrontata anche con la ridefinizione delle strutture generali del pensiero, facendo emergere che il soggetto di cui parla la tradizione filosofica sembra coincidere con l'"essere umano" di sesso maschile, delineato in termini neutri come un universale (*androcentrismo*). La generazione femminista nota appunto come *pensiero della differenza*, in particolare a partire da Luce Irigaray, ha sostenuto che il presunto ideale astratto di Uomo, simbolo dell'umanesimo classico, corrisponderebbe al maschio della specie: «egli è un lui»[14]. Nell'ordine simbolico patriarcale «la differenza sessuale non viene perciò intesa come una differenza che divide gli esseri umani in uomini o donne, bensì come una differenza che fa *differire* le donne *dagli* uomini»[15], ad esempio come assenza o inferiorità rispetto alla ragione. Così per "natura" l'uomo sarebbe atto a comandare, per la sua forza insieme fisica ed intellettuale.

Il concetto di *natura* - riferito al femminile e contrapposto a *cultura*, identificata con il maschile -, è quello più utilizzato per mostrare le diverse qualità che deriverebbero dalle differenze biologiche: per cui alle donne apparterrebbero la funzione di cura, la qualità dell'affettività e l'ambito domestico in quanto madri. La categoria "natura" mostra così la sua capacità ordinatrice in quanto «concetto che dipende da un processo di normalizzazione operato da coloro che decidono le norme»[16]. Ciò che le diverse società col passare del tempo definiscono naturale viene considerato "normale".

Un'altra dicotomia, a questa correlata, è quella di *ragione/passione*: le donne vengono infatti considerate emotive e perciò irrazionali. Anche le critiche alla tesi di una diversità dell'etica femminile - intesa come cura, responsabilità, centralità delle relazioni interpersonali - sono rivolte a questa concezione dualistica. Betty Friedan, ad esempio, nel sag-

13 Adriana Cavarero, op. cit. pp. 84-85.
14 Tra i primi testi di Irigaray: *Speculum. De l'autre femme* Le Edition de Minuit, Paris 1974, trad it, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano1975 ed *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano1985.
15 A. Cavarero, *Il pensiero femminista*, op. cit. p. 82
16 Ibidem.

gio *The Feminine Mystique* (1963)[17] mostra come negli anni Cinquanta sono stati imposti all'opinione pubblica statunitense temi quali l'enfasi sul ruolo di mogli e madri e la cura domestica come attività propriamente femminile, chiudendo una fase storica in cui le donne avevano conquistato spazi di autonomia e di affermazione personale. L'attenzione alla cura come attitudine femminile è oggetto di un'altra indagine, svolta circa venti anni dopo da Carol Gilligan[18] che, sulla base di interviste, ritiene - invece - che le donne abbiano una *voce diversa,* in quanto affrontano i dilemmi etici assumendo come criterio fondamentale la cura dell'altro, prestando attenzione al contesto relazionale nel quale questi sorgono.

L'etica della cura ha costituito uno dei più rilevanti paradigmi affermatisi all'interno del pensiero filosofico degli ultimi cinquant'anni, proprio nel contesto del pensiero femminista e sulla base di studi empirici. Questi, rilevando un differente approccio delle donne ai problemi e ai conflitti morali, hanno caratterizzato la cura come propriamente femminile, rischiando però di enfatizzarla come "virtù" delle donne e con ciò di rafforzare una visione essenzialista del *soggetto-donna,* non indagando i processi storici e culturali che hanno "femminilizzato" le attività di cura.

A partire dalla messa in discussione della soggettività, emersa in particolare nel XIX e XX secolo con la "scuola del sospetto" (Marx, Nietzsche, Freud a cui si può aggiungere Schopenhauer), negli anni Sessanta, con le analisi di Michel Foucault, la questione del *soggetto* si pone come sua *costruzione*: processo di "soggettivazione", di *assoggettamento a* e *attraverso diverse istituzioni*[19], con la ridefinizione del *potere* inteso come relazioni, non entità singola ma plurale, come *rapporti di potere*. La lettura foucaultiana, rimarcando la capacità dei rapporti sociali di potere di costituire/produrre soggetti, mostra il cambiamento di paradigma nel pensiero occidentale che ribalta «il pregiudizio modernista - ma di chiara derivazione platonica - che separa la teoria dalle pratiche della sua produzione»[20].

---

17 Nel volume (trad. it. *La mistica della femminilità*, Castelvecchi Editore, Roma 2012), l'autrice presenta un'indagine sulle donne della sua generazione, svolta attraverso interviste a casalinghe ed ex compagne dello Smith College, rilevando una *mistica della femminilità*, a causa della quale milioni di americane avevano rinunciato alla loro realizzazione professionale, per dedicarsi esclusivamente alla maternità e alla vita domestica. Dall'analisi, Friedan mette in luce come ci sia stato un preciso progetto di persuasione e condizionamento, anche con il concorso dei mass media, che ha portato milioni di donne a segregarsi nei sobborghi residenziali americani.

18 In "A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development", Cambridge, 1982 (trad. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987), ritenuto un classico della *care ethics*. Nel testo l'autrice, psicologa statunitense, critica la ricerca ("The Psychology of Moral Development", Harper &Row, 1981) di Lawrence Kohlberg – di cui era stata allieva e collaboratrice – secondo la quale lo sviluppo morale dei bambini risulta superiore a quello delle bambine.

19 Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963; Id., *Nascita della clinica: il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino 1969; Id., *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

20Allo *spostamento dalle entità alle pratiche*, dalle teorie alla loro costruzione, fa riferimento Riccardo Baldissone, con una ricognizione sulla storia del soggetto in *Io siamo. Per una genealogia della soggettivazione*, in "La Deleuziana", Rivista online di Filosofia n. 0/2014, pp. 192-210.

Judith Butler[21], utilizzando la lettura foucaultiana e quella della performatività del linguaggio di John Austin[22], ha incluso anche i concetti di corpo e di genere[23] come prodotti delle *pratiche di soggettivazione*, analizzandoli come costruzioni sociali, criticando così l'essenzialismo che, attribuendo caratteristiche innate diverse a donne e uomini, lega entrambi alla biologia e distingue caratteristiche psicologiche diverse, come ad esempio, l'empatia, ritenuta una qualità femminile. Butler supera, così, la distinzione che già De Beauvoir aveva fatto tra sesso e genere perché, a differenza della filosofa francese, considera anche il primo come prodotto sociale. Sesso, genere e sessualità "si costruiscono eseguendoli", sono *performativi*, conseguenze di norme dettate dal *disciplinamento sociale* che sostengono la dualità (binarismo) sessuale di cui Butler propone il superamento, ripensando appunto il soggetto (l'identità) in termini di intersoggettività e interdipendenza[24]. Anche Teresa De Lauretis, pensatrice italiana ma collocabile all'interno del femminismo americano[25], aveva sostenuto nel saggio *Tecnologie del genere* (1987) che il genere è una costruzione artificiale e discorsiva, effetto di una serie di rappresentazioni visive e linguistiche che si ripetono nei vari contesti sociali.

La lettura dei concetti e delle teorie non separate dalla loro costituzione sociale, nel pensiero femminista, si è tradotta nell'analisi di come la questione della differenza dei sessi è stata tematizzata in autori - anche della tradizione filosofica - nelle cui opere le donne sono presenti come l'"oggetto" e vengono descritte, perlopiù, come deboli, inferiori fisicamente e mentalmente anche quando viene riconosciuto loro pari dignità "umana". Il femminismo si è dimostrato essere, quindi, una *pratica critica* che ha dato avvio a un modo nuovo di costruire, interrogare e trasmettere il sapere in generale, compreso quello filosofico. A partire dal provocatorio *Sputiamo su Hegel* (1970) in cui Carla Lonzi[26] critica "i sistematici del pensiero" per aver «mantenuto il principio della

21 Judith Butler (1956), docente a Berkeley, presso il Dipartimento di Letteratura comparata della University of California, dove dirige il programma di teoria critica. Tra i suoi primi volumi, "Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1988; "Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity Routledge", New York 1990, prima trad. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004. Tradotta ora in *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari 2017.

22 John L. Austin*, How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Clarendon Press, Oxford 1962 (trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987).

23 L'espressione *sex-gender system* era già stata introdotta (nel 1975) dall'antropologa Gayle Rubin in "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", Monthly Review Press, New York, 1975 (trad. it. *Lo scambio delle donne*, in DWFdonnawomanfemmen 1/1976) per definire i processi, i comportamenti con cui le società traducono la sessualità biologica, organizzando la divisione di ruoli e compiti.

24 Judith Butler, raccolta di saggi *Fare e disfare il genere* (Mimesis, Milano 2014) che ritraduce **"**Undoing Gender" (Routledge, London 2004, tr. it. *La disfatta del genere*, Meltemi, Milano 2006).

25 Teresa De Lauretis (1938) è docente all'Università californiana di Santa Cruz, studiosa anche di semiotica, teoria del cinema e della letteratura. Il testo citato è la traduzione italiana di *Technologies of Gender,* Indiana University Press, Bloomington 1987.

26 Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, edizioni et al. Milano 2013. La critica dell'autrice riguarda anche il marxismo, perché pur prevedendo la cancellazione del dominio sessuale non valuterebbe la donna come soggetto autonomo, e la psicoanalisi, accusata di fallocentrismo. Le critiche di Lonzi sono legate ad una fase iniziale e radicale del femminismo italiano e internazionale. Come ricorda Franco Restaino, *Il femminismo,*

donna come essere aggiuntivo per la riproduzione della umanità, legame con la divinità o soglia del mondo animale; sfera privata e pietas»[27]. Nell'ultimo ventennio la pubblicazione di numerosi volumi nella serie *Re-reading the Canon* (Penn State University Press) ha proposto diverse reinterpretazioni di classici del pensiero politico e filosofico, con la sfida ambiziosa di rileggere il "canone occidentale", riscrivendolo da un punto di vista femminista[28].

Per comprendere come si è arrivati a queste riletture del pensiero filosofico può essere utile ripercorrere, sia pure a grandi linee, le cosiddette "ondate"[29] del movimento femminista.

Una teoria che è anche pratica

Il pensiero femminista è intrecciato alla politica fin dalle sue origini, nel contesto dell'affermazione illuministica dei diritti universali. Con la pubblicazione della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791) di Olympe de Gourges[30], nel contesto della rivoluzione francese, che rivendica gli stessi diritti e uguale potere di uomini e donne di creare norme, in quanto soggetti differenti, ma con pari dignità e valore. Così come fa Mary Wollstonecraft con la *Rivendicazione dei diritti della donna* (1792)[31], ritenuto il primo testo classico del pensiero femminista, in cui l'autrice non richiede parità immediata ma l'istruzione necessaria a sviluppare le stesse capacità degli uomini, creando scandalo perché «una donna che ragiona e pretende un'educazione adatta ad esseri razionali, appare contro natura e fuori di ogni norma»[32].

---

avanguardia filosofica di fine secolo. Carla Lonzi, in *Le avanguardie filosofiche in Italia nel XX secolo*, a cura di P. Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 269-86, Lonzi tratta «temi che negli anni successivi avrebbero avuto sviluppi teorici riccamente diversificati, sia in Italia sia fuori d'Italia», p. 12.

27 Dal suo *Manifesto di Rivolta femminile* (firmato con Carla Accardi ed Elvira Banotti e affisso sui muri di Roma 1970), pubblicato dalla casa editrice Scritti di rivolta femminile, Milano 1970 (fondata da Lonzi e Accardi), si fa iniziare il femminismo italiano con l'iconica frase: *La donna è altro rispetto all'uomo.* Affermazione di una differenza che rifiuta anche l'uguaglianza, ritenendola *un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli.*

28 Un'impresa importante, che conta diverse decine di volumi, si v. *https://www.psupress.org.*

29 La metafora dell'*onda* non rende esattamente la storia del pensiero femminista poiché accomuna, nello stesso periodo, istanze spesso molto diverse ma è usato storiograficamente.

30 Pseud. di Marie-Olympe Gouze (1748-1793), scrittrice e drammaturga, autrice di numerosi opuscoli su problemi sociali, oltre al famoso Declaration des droits de la femme et de la citoyenne (1791). Oppositrice di Robespierre, viene arrestata nel luglio 1793, in seguito alle sue proteste per la morte di Luigi XVI, e ghigliottinata poco tempo dopo.

31 Mary Wollstonecraft (1759-1797) sposa nel marzo del 1797 William Godwin e muore lo stesso anno, dopo la nascita di Mary, la futura moglie di Percy Bysshe Shelley, autrice (con il nome di Mary Shelley) del noto romanzo gotico *Frankenstein* (1818). L'opera più importante di Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), parte dalla critica delle tesi di Rousseau sull'inferiorità "naturale" della donna. Il testo si rivolge alle donne colte della classe media, considerate le sole che possano maturare la consapevolezza della questione femminile. A differenza delle donne aristocratiche, ritenute prigioniere del loro benessere, e delle donne della classe lavoratrice, oppresse dalle necessità della vita materiale.

32 Cavarero, *Le filosofie femministe*, cit. p. 83.

Il tema dell'*uguaglianza dei diritti* è presente nel pensiero liberale e democratico a partire da Harriett Hardy Taylor e John Stuart Mill[33]. Taylor pubblica *The enfranchisement of women* (1851) su "The Westminster Review" sotto il nome di J. S. Mill, in cui annuncia al pubblico inglese la nascita, nel contenente americano, del movimento delle donne (le cosiddette *suffragette*) che seguiva la *Dichiarazione di Seneca Falls* (New York, luglio 1848)[34], redatta sul modello della Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti. Il pensiero socialista promuoverà invece il tema della *parità nei diversi ambiti della vita sociale,* nel contesto più generale della lotta del proletariato contro il sistema capitalistico, temendo, in alcuni casi, che le rivendicazioni liberali del diritto di voto potessero invece rafforzare lo sfruttamento del proletariato e il sistema patriarcale[35].

L'obiettivo di questa "prima ondata femminista"[36] è la *richiesta di pari diritti*: di partecipazione alla vita pubblica (a partire dal voto), all'istruzione e al lavoro, anche sulla base del riconoscimento di una *differenza*. La questione sarà posta in modo più articolato da Virginia Woolf e Simone de Beavoir che operano una rifondazione teorica del pensiero femminista, in qualche misura preludio della cosiddetta "seconda ondata" degli anni Sessanta. Woolf, ponendo la questione del raggiungimento della parità attraverso l'istruzione e l'indipendenza economica[37], ritiene le donne capaci di *pensieri diversi da quelli degli uomini,* come mostra la sua risposta ad un responsabile di un'associazione antifascista che le chiedeva un contributo: «il modo migliore per aiutarvi a prevenire la guerra non è di ripetere le vostre parole e seguire i vostri metodi, ma di trovare *nuove parole e inventare nuovi metodi*»[38]. Le donne possono elaborare altre visioni e soluzioni proprio in quanto *estranee* ed escluse dal sistema patriarcale responsabile della loro discriminazione, così come della guerra, del militarismo e del nazifascismo.

---

33 *La soggezione delle donne* (1869) di J. S. Mill contiene quattro saggi; i primi due testi brevi (Sul matrimonio e sul divorzio; Sul matrimonio); i secondi (L'emancipazione delle donne e L'asservimento delle donne), furono scritti dalla sua compagna H. Hardy Taylor e dalla figlia Helen, tra le iniziatrici del movimento per il voto femminile in Inghilterra.

34 Il documento, elaborato da Lucretia Mott, Elizabeth Cady Stanton, Martha Wright e Mary Ann McClintock, è considerato l'atto fondamentale del movimento di rivendicazione dei diritti femminili e delle condizioni di uguaglianza tra i due sessi. La conferenza di Seneca Falls fece scandalo perché, oltre del diritto al voto per le donne, si parlò anche dell'abolizione della schiavitù e del lavoro nelle prime fabbriche. Già Margaret Fuller (1810-1850), vicina al circolo dei Trascendentalisti, nel 1845 aveva pubblicato un testo che ebbe molta diffusione, *Woman in the Nineteenth Century*, in cui chiedeva uguaglianza tra uomo e donna.

35 La questione femminile è affrontata più compiutamente da Friedrich Engels in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* (prima edizione nel 1884) che individua nell'origine della proprietà privata, quella della famiglia monogamica con a capo il maschio (patriarcato) e quindi la subordinazione della donna.

36 La prima ad utilizzare questa definizione è stata la giornalista Martha Weinman Lear, nel marzo 1968 su The New York Times per distinguere il movimento femminile a lei contemporaneo ("seconda ondata" appunto), dal quello precedente.

37 In *A Room of One's Own*, Hogarth Press, 1929, trad. it. *Una stanza tutta per sé*, Feltrinelli, Milano 2013, considerata un'altra opera importante della riflessione femminista, Woolf (1882-1941) sostiene la necessità che una donna debba possedere denaro e appunto "una stanza tutta per sé" per poter scrivere, studiare ed elevarsi dalla propria condizione.

38 Virginia Woolf, *Three guineas*, Hogarth Press, 1938 (trad. it. *Le tre ghinee*, Feltrinelli Milano, 1992 p. 188). L'autrice vi auspica una "Società delle Estranee", un'organizzazione di donne in cui praticare la "differenza", a partire dall'assenza di struttura e organizzazione.

Simone de Beauvoir con *Le deuxiéme sexe* (1949)[39]- testo fondamentale per il femminismo dei decenni successivi -, presenta la prima teorizzazione dell'opposizione "sesso-genere". L'ampia ricerca analizza gli aspetti teorici, storici, culturali ed esistenziali della condizione femminile, smontando i miti che relegano la donna in una condizione di subordinazione. L'analisi è finalizzata a confutare l'idea che la diversità biologica della donna implichi la sua inferiorità: che le funzioni riproduttive spettino in gran parte alla donna è divenuto il pretesto su cui è stata edificata la sua condizione di oppressione. De Beauvoir rivede il ruolo femminile all'interno della famiglia e della società mettendo in discussione la *naturalità* di alcune concezioni: la possibilità di fare figli, come funzione fisiologica della donna, non determina la scelta di averli o meno, o anche di averne cura dopo nati (il presunto "amore materno"). La filosofa francese sostiene per prima la costruzione sociale del genere, per cui «donna non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo»[40]. Il "soggetto donna" è delineato in termini di *alterità*, rispetto all'uomo e, condividendo la prospettiva esistenzialistica secondo cui ogni essere umano è (ed è costretto ad essere) libero, De Beauvoir mette in luce che le condizioni delle donne sono anche conseguenza delle loro scelte: possono decidere per la *via della trascendenza* e trasformare il mondo, o continuare sulla *via dell'immanenza*, accettando quello che altri hanno stabilito per loro.

Mentre le analisi di De Beauvoir (così come quelle di Woolf) avevano come riferimento le donne della classe media, alcune studiose di sinistra, come Juliet Mitchell, esamineranno la situazione delle donne della classe lavoratrice, come vittime di un doppio sfruttamento. Nell'articolo *Women: the Longest Revolution* (1966)[41] Mitchell individua quattro elementi, propri di ogni epoca e società, che determinano la condizione di subordinazione femminile: *produzione*, *riproduzione*, *sesso* e *socializzazione dei figli*. In linea con il pensiero socialista, la ricercatrice inglese ritiene obiettivo principale del movimento femminista quello economico, cioè l'entrata delle donne nel mondo del lavoro a parità di condizioni degli uomini.

Sugli altri elementi (la procreazione, la sessualità e la cura dei figli) si concentrerà il cosiddetto *femminismo radicale* - che è tale perché intende andare alla radice della subordinazione -, al centro della "seconda ondata", di cui fa parte Shulamith Firestone.

Firestone risponde idealmente a De Beauvoir (alla quale dedica il volume *La dialettica tra i sessi*, 1970[42]), analizzando le ragioni per cui le donne hanno accettato la loro subal-

39 *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1984. Le battaglie femministe intraprese a partire dai primi anni Settanta lo riterranno l'emblema del femminismo impegnato. De Beauvoir (1908-1986) dagli anni Settanta presiederà *La lega dei diritti della donna.*

40 De Beauvoir, op. cit., p. 325.

41 *Donne: la rivoluzione più lunga*, poi compreso nel volume *Women's Estate*, Penguin Books (trad. it. *La condizione della donna*, Einaudi, Torino 1971).

42 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, William Morrow and Company, New York 1970. trad. in it. *La dialettica fra i sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Guaraldi, Milano 1971. Insieme a *Sexual Politics* di Kate Millett, e *Sisterhoodis Powerful di* Robin Morgan, anche questi pubblicati nel 1970, sono testi di riferimento significativi del femminismo radicale americano, espressione

ternità, individuandone la causa proprio nel nesso "riproduzione-produzione": l'origine dello squilibrio di potere tra uomini e donne è radicato nei compiti femminili di nutrimento e di cura dei figli, da cui è possibile liberarsi attraverso l'*appropriazione dei mezzi di riproduzione* resa possibile dall'uso della tecnologia. L'autrice americana propone di ampliare la teoria marxiana sviluppando una visione materialistica della storia basata sul sesso. Perché nella condizione della donna «abbiamo a che fare con un sistema più vasto, con un'oppressione che risale più indietro della storia scritta»[43] che precederebbe quindi, il fattore economico.

Dagli anni Settanta il dibattito sulla questione della divisione del genere è affiancato anche da quello relativo alla razza e all'etnia grazie al contributo delle teoriche femministe afroamericane[44] che ampliano le rivendicazioni del movimento - ritenute centrate sulla realtà delle sole donne bianche di classe media -, alle *differenze tra le stesse donne*. Per cui, contro il mito di una *sorellanza* universale[45], le pensatrici afroamericane propongono analisi per interpretare il modo in cui razza e genere incidono sulle vite, introducendo la nozione di "intersezionalità"[46] per tenere insieme tutte le differenze, comprese quelle di classe e gli orientamenti sessuali, ritenendo sessismo e razzismo sistemi di potere interconnessi.

Le "altre differenze" sono prese in considerazione dai *Women's e Gender Studies* degli anni Ottanta che introducono il pensiero delle donne nell'accademia, aprendo nuove prospettive nelle diverse discipline. Sulla necessità di riconoscere le differenze tra le donne insistono anche i movimenti femministi che si sono sviluppati nei paesi del Sud del mondo (in particolare India, Sudafrica, America Latina e Medio Oriente) nel corso degli anni Novanta, sottolineando come il femminismo bianco e occidentale tenda ad imporre un unico modello di emancipazione basato sul punto di vista delle donne occidentali. Come sostiene Gayatri Chakravorty Spivak47, che critica il femminismo bianco

---

dell'elaborazione politica sviluppata fra il 1966/67 e il 1968 e che si era manifestata in documenti come *No More Miss America* del 1968, le *Notes from the First Year* del 1968 e il *Redstockings Manifesto* del 1969, e in altri saggi che ebbero grande influenza anche sul femminismo italiano.

43 Firestone, *La dialettica dei sessi*, cit. p. 16.

44 La Dichiarazione del Collettivo Combahee River, 1978, tra le firmatarie Barbara Smith, riassume gli aspetti principali del *black femminist*, di cui fanno parte anche bell hooks (*Elogio del margine: razza, sesso e mercato culturale*, 1990) e Angela Davis il cui testo *Donne, razza e classe* (1981), scritto in carcere nel 1971, è un punto di riferimento per la riscoperta della storia dimenticata delle ribellioni delle donne nere contro la schiavitù.

45 Robin Morgan aveva intitolato il suo volume (la prima raccolta organica di scritti del femminismo radicale americano), *Sisterhoodis Powerful* (Random House, 1970), ignorando, appunto, alcune differenze determinanti tra donne – bianche e nere, benestanti e proletarie – appellandosi alla "sorellanza".

46 Termine introdotto dall'attivista e giurista statunitense Kimberlé Crenshaw nel 1989 per affermare che cultura, classe, orientamento sessuale, colore della pelle e disabilità sono intersezioni che costruiscono l'identità.

47 In "A Critique of Postcolonial Reason", Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, trad. it. *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi Editore, Roma 2004. Gayatri Chakravorty Spivak (1946), dopo aver conseguito la laurea all'Università di Calcutta nel 1959, si trasferisce negli USA. È tra le artefici dell'introduzione nelle accademie americane del decostruzionismo, avendo tradotto dal francese *De la grammatologie* (di Jacques Derrida), nel 1976.

in quanto non avrebbe messo in discussione la dinamica di sfruttamento del capitalismo verso i Paesi più poveri, considerando le donne occidentali come "privilegiate".

Il pensiero della differenza

Nella crescita teorica e organizzata del movimento femminista tra gli anni Sessanta-Settanta**, in** modo associativo, non verticistico - con la costituzione di circoli di donne che praticano la "Crescita di coscienza", avendo come riferimento il motto "il personale è politico"[48]- si può contestualizzare anche il pensiero femminista italiano. Questo si è sviluppato come *pensiero della differenza sessuale,* tenendo in considerazione la corporeità, "incarnando" la soggettività femminile, in polemica con il *femminismo dell'uguaglianza,* accusato di sottovalutare il rischio dell'omologazione al modello maschile.

A partire dalla già citata Carla Lonzi, che ha affermato in modo radicale la differenza femminile - criticando in modo deciso tutte le ideologie (religiose, filosofiche, politiche, ecc.) in quanto presuppongono sempre una gerarchia dei sessi[49] -, prima che Luce Irigaray (ritenuta l'ideatrice del pensiero della differenza sessuale) fosse tradotta in Italia. Alla teoria della differenza della filosofa-psicanalista franco-belga farà riferimento la Comunità di Diotima per la quale le donne possono ottenere un'indipendenza simbolica solo se si muovono su un altro piano rispetto agli uomini. Luisa Muraro, tra le fondatrici della comunità veronese, sostiene la necessità di creare un *nuovo ordine simbolico materno* e una *genealogia femminile* che deve costituirsi attraverso l'incontro e la relazione tra donne[50]. Nell'*Ordine simbolico della madre* (1991), Muraro approfondisce le differenze con la tradizione maschilista, elevando "l'ordine della madre" ad un valore pari, se non superiore, a quello maschile; cambiamento simbolico possibile soltanto se le donne riescono a istituire un rapporto di fiducia e gratitudine verso l'autorità materna e di debito simbolico verso una propria simile alla quale si affidano.

Adriana Cavarero ha partecipato al gruppo Diotima sottolineando la questione della non neutralità e universalità del linguaggio e delle categorie del pensiero. In *Per una teoria della differenza sessuale* (1987) analizza il linguaggio filosofico ritenendolo come proprio del pensiero maschile e ritrovando più possibilità di espressione del pensiero femminile nel linguaggio poetico e nella narrazione. Proprio a partire dal racconto, le donne possono costruire un *linguaggio della differenza* secondo una logica non più monistica come quella maschile ma duale. Cavarero si allontanerà dal gruppo di Diotima nei primi anni

48 La saggista Carol Hanisch utilizzò questa frase, divenuta iconica, in un testo pubblicato su *Notes from the Second Year: Women's Liberation* (1970).

49 Mentre «il porsi della donna non implica una partecipazione al potere maschile, ma una messa in questione del concetto di potere» in *Sputiamo su Hegel*, cit. p. 20.

50 Sull'ordine semiotico (segni, immagini, ordine della madre che precede l'ordine simbolico del padre) si concentra l'attività della psicanalista e semiotica J. Kristeva (1941). Cfr. *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Marsilio, Venezia 1979, così come alla ricerca di un linguaggio altro rispetto a quello maschile si dedica e H. Cixous (1938), *Le rire de la Méduse*, Edition L'Arc, 1975. Queste autrici sono le teoriche del femminismo francese degli anni Settanta, insieme a Irigaray, di riferimento per il pensiero della differenza sessuale.

Novanta per intraprendere un percorso personale, sempre comunque nell'ambito della teoria della differenza. In *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*,51 rileggendo alcune figure femminili di testi classici - da Omero a Platone (Penelope, Demetra, Diotima e la servetta tracia del Teeteto - ne fa assumere un senso diverso, delineando un nuovo soggetto (non più astratto e universale) ma singolare e incarnato. In *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione* (2005) la filosofa italiana afferma che la domanda fondamentale legata all'identità è "chi sono io" e non "che cosa sono io", trovando nella narrazione, fatta però da un'altra persona, la possibilità di identificazione, di delineare il sé[52]. In polemica con il pensiero femminista postmoderno che parla di soggettività multipla, per Cavarero, il soggetto è quindi unico, irripetibile e sessualmente definito.

Soggetti (?) in trasformazione

La nascita del *soggetto femminile* all'interno del pensiero femminista, il "soggetto imprevisto"[53], finisce per coincidere con la crisi di una certa idea di *soggetto universale* che sembra seguire le sorti della metafisica, condannata dal pensiero contemporaneo e dalla critica femminista che la identifica con il "pensiero patriarcale". Così, soprattutto sulla scia del decostruttivismo, alcune teorie femministe, in particolare della cosiddetta "terza ondata" - anche se ormai le "onde" si susseguono e si sovrappongono fino all'attuale "quarta" - radicalizzano il tema della differenza, considerando il concetto di "individuo" come un insieme di più differenze. Il soggetto, proprio in quanto *non sostanza ma processo*, è concepito come positivamente instabile, in continuo cambiamento e caratterizzato da diverse variabili, tra cui il sesso e l'orientamento sessuale. Proprio in quanto *fluide*, le identità sono considerate più aperte, sensibili all'incontro e alla relazione con l'altro da sé.

Ne sono esempi le "figure" che compaiono nelle teorizzazioni di alcune femministe. Ad esempio, Donna Haraway nel suo *A cyborg Manifesto* (1985)[54] propone la metafora del *cyborg* come soggetto senza genere - uomo, donna e macchina contemporaneamente -, che rappresenta il superamento, non soltanto delle opposizioni natura e cultura, maschile e femminile, ma anche psiche e materia, normale e alieno. Prefigurando una sorta di distopia, per cui anche il concetto di corpo sembra scomparire, divenendo una realtà di numeri, onde magnetiche, immagine di un computer Haraway ha pensato, in modo

51 Edito da Ombre corte, Verona 2009. Pubblicato per la prima volta nel 1990 da Editori Riuniti, tradotto in molte lingue, questo testo è tuttora al centro del dibattito internazionale sulla filosofia della differenza sessuale, la teoria politica di stampo radicale e gli studi culturali e di genere.

52 Fra i testi di Adriana Cavarero (1947): *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinellli, Milano 1995; *A più voci: filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003 e *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Cortina Raffaello Editore, Milano 2014.

53 Carla Lonzi, op. cit. p. 60.

54 Donna Haraway (1944), trad. it. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, introduzione di Rosi Braidotti, Milano, Feltrinelli 1995.

ironico e provocatorio, ad un mondo postgender, avviando la cosiddetta *teoria femminista post-umanista*, antispecista.

La critica all'essenzialismo è sfociata anche nei cosiddetti studi *queer*[55] sulle diverse forme di sessualità, che originano parallelamente alla presenza di movimenti per i diritti civili di «soggetti sessuali che non si riconoscono nelle categorie binarie (...): transessuali, transgender, travestiti e travestite, ermafroditi e androgini»[56], che mostrano la performatività del genere analizzata anche da Butler[57]. Soggetti *eccentrici* in quanto forme di "devianza" dalla normatività dell'eterosessualità, che delineano un individuo «non immune o esterno al genere, ma autocritico, distanziato, ironico, eccedente, insomma eccentrico»[58].

A queste figurazioni, Rosi Braidotti[59] aggiunge quella di *soggetto nomade*, come rappresentazione teorica più rispondente alla soggettività contemporanea che implica «anche una presa di distanza critica dalle forme diffuse della mobilità a fini commerciali, intesa come l'economia politica del capitalismo avanzato»[60] e include la corporeità come dato costruito, variabile e mobile.

L'attenzione al corpo, tipica del femminismo più recente, consente anche di recuperare un modello metafisico. Christine Battersby in T*he Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity* (1998)[61] delineando la donna come *soggetto fenomenale*, sostiene la necessità di costruire una nuova "metafisica carnale" che parte dall'atto della nascita, in quanto rappresenta la forza della carnalità, con l'immediata dipendenza del figlio dalla madre per la sopravvivenza. In antitesi al pensiero esistenzialista di Heidegger e Sartre - per i quali venire alla vita significava "essere gettati" nel mondo, senza alcun legame - Battersby sostiene invece la centralità della *relazione*, un vincolo doppio tale per cui la donna rappresenta una maternità insieme biologica e culturale, che crea e rende possibile il *dia-logos* come continuo scambio con la creatura.

---

55 Il termine *queer* è stato introdotto nel dibattito pubblico e nelle scienze sociali nel campo degli studi sulla sessualità, all'inizio degli anni Novanta. La sua prima apparizione in ambito accademico è fatta risalire al numero speciale della rivista «differences» curato da Teresa De Lauretis, *Queer theory. Gay and lesbian sexualities* (1991. *Queer*, strano, bizzarro, a sua volta deriverebbe dal tedesco *quer*, diagonale, di traverso.

56 Michele Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, Booklet, Milano, p. 444.

57 Judith Butler in "Bodies that matter. On the discursive limits of 'sex'", New York-London 1993 (trad. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996) fa riferimento alla teoria Queer. Con il termine si indica, in generale, ciò che si pone in maniera eccentrica per le definizioni e le pratiche sessuali e sociali, rispetto a quelle imposte dal codice culturale egemone. La definizione queer è stata riconosciuta dalla comunità LGBT (Lesbiche, Gay, Bisessuali, Transgender) ed è inserita nell'acronimo comunitario (LGBTQ**)**, più di recente ampliato a LGBTQIA+ (ad includere anche Intersessuali e Asessuali). Il segno + rappresenta le altre identità che non trovano posto nell'acronimo.

58 Teresa De Lauretis, op. cit. p. 60.

59 Rosi Braidotti (1954), Cfr. *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità,* Donzelli, Roma 1995; *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003*; Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Derive Approdi, Roma 2014.

60 Rosi Braidotti in *Nuovi soggetti nomadi. Transizioni e identità postnazionaliste,* Luca Sossella Editore, Roma, 2002, p. 10.

61 Christine Battersby, T*he Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity,* Routledge, London 1998), tr. parz. in Cavarero, Restaino, op. cit. *La donna fenomenale. Metafisica femminista e modelli di identità*, p. 217.

Anche Elena Pulcini[62] riprende il tema del corpo e propone la visione di un *soggetto contaminato* con l'intenzione di preservare due aspetti importanti dell'identità: «l'unicità dell'Io e l'interazione Io/altro che rischiano di perdersi nell'enfasi decostruzionista del femminismo postmoderno»[63]. Pur riconoscendo a quest'ultimo il contributo al superamento dei dualismi del pensiero occidentale e l'avere giustamente insistito sulla questione dell'alterità, proprio per la salvaguardia di tale nozione, Pulcini intende mantenere «la concreta e insostituibile singolarità dell'Io, di ogni particolare Io; quello che consente (...), di narrarne e ricostruirne la storia, frammentata e molteplice, e pur tuttavia diversa da ogni altra, unica e irripetibile».

L'incontro e la contaminazione con l'altro, senza *un luogo del soggetto* - sia pure non essenziale, naturale, fissato da norme e regole - non sarebbe possibile. Proprio nella misura in cui l'altro è *l'inappropriabile e l'inassimilabile* può rappresentare *lo spazio della differenza*. L'Io è sempre potenzialmente un altro «e per questo, solo per questo, virtualmente disposto a lasciarsi contagiare, interrogare, contaminare». Questa consapevolezza può indurre il soggetto all'auto-critica, a quel "distacco da sé" che consente di prendere *distanza dal proprio pensare*, ma anche *dal proprio sentire e desiderare*[64]. In questa "posizione eccentrica" il soggetto può trovare la capacità non soltanto di resistere al «potere dei discorsi e delle ideologie egemoni, emancipandosi dalla propria posizione "assoggettata", ma anche di smascherare le proprie complicità con quei discorsi e quelle ideologie, aprendosi al rischio e all'incertezza di «nuovi saperi e nuove modalità di conoscenza»[65].

Verso il superamento dell'"uomo": da monade a nomade

Negli ultimi decenni, soprattutto a partire dalla generazione poststrutturalista, una parte della teoria femminista ha svolto una critica "anti-umanista", perché il concetto di "uomo" è stato tradizionalmente costruito per contrapposizioni/esclusioni di ciò che, di volta in volta, è stato ritenuto "non umano". La critica femminista dell'umanesimo parte dal presupposto che «la soggettività come pratica discorsiva e materiale equivalga

62 Pulcini Elena, (1950-2021) morta di recente a causa del Covid, è stata docente di Filosofia Sociale all'Università di Firenze. Tra i suoi testi: *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa* (con Sophie Bourgault), Il Mulino, Bologna 2018.

63 Questo e i virgolettati che seguono sono tratti da Elena Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, cit. pp. XVII- XVIII.

64 Pulcini riprende su questo tema Foucault: «staccarsi da sé (*se déprendre se soi-même*) (...) Ci sono momenti nella vita in cui la questione di sapere se si può pensare o percepire differentemente da come si pensa e si vede, è indispensabile per continuare a guardare o a riflettere (...) Ma che cos'è dunque la filosofia oggi – voglio dire l'attività filosofica – se non il lavoro critico del pensiero su sé stesso?» (M. Foucault, *L'Usage des plaisirs,* Gallimard, Paris 1984, trad. it. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984).

65 Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, cit. p. XIX.

alla coscienza razionale e universale (…) mentre l'Alterità è definita come il suo opposto negativo»[66].

Rosi Braidotti, cogliendo la mutazione culturale in atto verso una società multietnica, ritiene necessario un nuovo tipo di identità, *nomade* e *postnazionalista* e propone un progetto etico e politico fondato sulla *disidentificazione* da tutte le *identità prestabilite*. L'assunzione di una *coscienza nomade* rappresenta un impegno in difesa delle differenze contro le *identità dominanti*, una scelta a favore di una visione del soggetto in divenire e nello stesso tempo incarnato e situato, che per questo è in grado di pensare ogni altra differenza, mostrandone la positività e la creatività.

In tale prospettiva la donna è l'altro dell'uomo, l'immigrato e il rifugiato è l'altro del cittadino: avviene il superamento dell'identità individuale per costruire una *soggettività* che è trasversale e collettiva, *postumana* nel senso che rompe i limiti dell'umanesimo e dell'antropocentrismo occidentali - quali la prevaricazione e il dominio sui popoli ritenuti inferiori - individuati anche dagli studi e dai dibattiti postcoloniali[67]. Oltre alla razza, alla classe, al genere e all'orientamento sessuale, anche età e abilità fisica determinano la nozione e stabiliscono l'accesso a ciò che viene ritenuto umanità. A partire da una filosofia dell'immanenza radicale si approda a un *materialismo vitalista* che tiene in considerazione una concezione relazionale del sé, come unità/totalità generata dall'effetto di molteplici legami. Il corpo, la *carne pensante dell'umano*, è intelligente come il resto della materia, data la sua capacità di autoorganizzazione e perché interconnesso al resto della vita organica. Secondo la *filosofia nomade dell'immanenza radicale* si pensa con tutto il corpo, per questo «bisogna riconoscere l'incorporazione dell'intelletto e l'intellettualizzazione del corpo»[68].

Venuta meno l'egemonia dell'*ánthropos*, emerge l'importanza degli "altri": animali, piante, l'ambiente e il mondo in generale verso i quali la specie umana ha responsabilità[69]. La definizione dell'attuale era geologica come *Antropocene* evidenzia, insieme, il maggior potere acquisito dall'ánthropos attraverso la tecnologia e le sue conseguenze letali: una nuova consapevolezza che comporta una nuova prassi politica. «La teoria femminista postumana è una sperimentazione oltre i sistemi binari, che funziona per "e...e", non per "aut-aut". Il principio del Non-uno come struttura profonda della nostra soggettività, tramite il riconoscimento dei legami che ci uniscono ai molteplici altri

66 Rosi Braidotti, "Fourtheses on posthuman feminism", in Richard Grusin (a cura di), *Anthropocene Feminism*, University of Minnesota Press, 2016; trad. it. *Quattro tesi sul femminismo postumano*, in La Camera Blu. Rivista di Studi di Genere, vol. 12, p. II). Braidotti è tra le principali autrici per gli studi sul tema della soggettività e del postumano, soprattutto in relazione alle prospettive neofemministe.

67 A partire da quelli ritenuti ormai dei classici come Franz Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1961 (or. *Les Damnés de la terre*, Éditions Maspero, Paris 1961) e di Eduard Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991 (or. *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978).

68 Rosi Braidotti, *Quattro tesi sul femminismo postumano*, op. cit. p. XV.

69 Posizione anche dell'*Ecofemminismo* che è iniziato nel 1974 con uno scritto di Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*. éd. P. Horay, Paris, in cui l'autrice si sofferma sui costi ambientali dello "sviluppo", individuando nelle donne i soggetti del mutamento. Il femminismo incrocia anche l'antispecismo nel 1989 con Carol *J.* Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, tradotto di recente in *Carne da macello. La politica sessuale della carne,* VandA Edizioni, Milano 2020.

(…) in una trama vitale di interrelazioni complesse (…). La priorità data alla relazione deriva dalla consapevolezza che il soggetto è l'effetto del perenne flusso di incontri, interazioni, affettività e desideri»[70].

Con il soggetto nomade l'Io, da *fascio di percezioni* - che già David Hume[71] aveva ipotizzato, mettendo in discussione i due principi caratterizzanti la soggettivazione: «l'unità dell'individuo e la fondamentale razionalità del suo comportamento»[72] - diviene un *fascio di relazioni*. Se con la «fabbrica dell'individuo moderno nel XVII sec.»[73], con la produzione del confine tra l'interno e l'esterno, di cui l'esempio più estremo è rappresentato dalla *monade* leibniziana, il soggetto è ora non più autonomo, indipendente e chiuso in sé stesso (monade, da *monas*, unità), ma *nomade,* errante, nel senso di aperto, plurimo, relazionale e per questo anche più vulnerabile. Con il recupero positivo della corporeità, della sensibilità, viene superata anche la dicotomia cartesiana mente/corpo, con le passioni relegate nell'ambito del secondo.

Si delinea, quindi, un "soggetto complesso", come quello che emerge nell'esercizio delle pratiche filosofiche.

Complessità generativa

La pratica filosofica - in particolare la consulenza, rivolgendo l'indagine ai singoli -, si confronta con il possibile nichilismo che può derivare dalla messa in discussione radicale del soggetto. Un rischio che, sottolinea Francesca Brezzi[74], può essere evitato proprio tenendo in considerazione, «il politeismo dei valori, dei linguaggi e delle concezioni della vita umana, che è il dato epocale del nostro presente storico, una complicazione senza precedenti non solo della teoria della storia, ma anche del soggetto (e dei soggetti)»[75]. La riflessione femminista, offre, in questo senso un esempio di «espressione di quel "pensare senza ringhiera", di cui parla Hannah Arendt (…) siamo abituati ad appoggiarci alla ringhiera dell'identità, al valore dell'unità, al logos, al sistema, oggi, invece, "abbiamo perso la ringhiera". Da qui sorgono aporie e interrogativi, ma anche movimenti di pensiero di grande rilevanza (…) in cerca di nuove fondazioni o di fondamenti "altri", dal momento che permane la domanda filosofica intorno ai principi generali e al

70 Rosi Braidotti, *Quattro tesi sul femminismo postumano*, cit. p. XXII e p. XXIV.
71 «Da parte mia, quando mi addentro più intimamente in ciò che chiamo me stesso, m'imbatto sempre in qualche percezione di caldo o di freddo, di luce o d'ombra, d'amore o d'odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai ad afferrare me stesso senza una percezione, né posso mai osservare qualcosa che non sia una percezione. […] Il resto del genere umano non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, susseguenti le une alle altre con rapidità inconcepibile, e si trovano in perpetuo flusso e movimento» (David Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1982, p. 505).
72 Lo ricorda Riccardo Baldissone in *Io siamo. Per una genealogia della soggettivazione,* cit. p. 207.
73 Ibidem.
74 Brezzi Francesca, Che genere di pratiche filosofiche? In B@belonline, n. 14-15, Anno 2013, p 61. Brezzi insegna Filosofia morale presso l'Università di Roma Tre ed è presidente dell'Osservatorio interuniversitario Studi di genere e Pari opportunità che riunisce le tre università romane («La Sapienza», Tor Vergata e Roma Tre). Fa parte del direttivo del "Réseau international des femmes philosophes", promosso dall'Unesco.
75 Op.cit., p 61.

senso valoriale delle nostre azioni»[76]. Brezzi ricorda che il femminismo, soprattutto quello rappresentato dal "partire da sé", si confronta con «precarietà esistenziale e rischio, sicurezza e fragilità, possibili mascheramenti (occorre ricordare l'etimologia di persona che rinvia a maschera?) di fronte alla nudità, cioè alla consapevolezza dell'illusione, per evitare la rete o ragnatela del relativismo soggettivo e gnoseologico, ma anche la gabbia della verità assoluta»[77].

Pensare la complessità del soggetto nella sua *relazionalità costitutiva* è la sfida della pratica filosofica. In questo contesto assume un ruolo rilevante l'idea di *ragione* - che è in gioco nel dialogo (*dia-logos*) riflessivo -, non considerata come sostanza, come un'entità separata da passioni e desideri. Piuttosto è *pensiero complesso* (*cum-plexum*, con nodi, intrecciato) in cui sono implicate tutte le dimensioni "umane"[78]: oltre a quella logico-critica, anche la creativa/generativa e quella emotivo-valoriale, un "dare valore" che richiama l'aver cura (idea tradizionalmente legata al "femminile", come presunta vocazione delle donne) come parte fondamentale dello stesso *logos*. Nella nozione di *pensiero/soggetto complesso* l'aspetto cognitivo non è separato da quello affettivo, così come dall'elemento corporeo: percettivo e concettuale, fisico e mentale sono tenuti insieme. Nel soggetto, inteso nella sua complessità, la razionalità non si riferisce alla mera logica ma all'articolazione di ragioni credute attendibili: le "buone ragioni", che sono tali in quanto mostrano una loro forza e rilevanza. Pensare razionalmente/logicamente comporta il riferimento a criteri quali, ad esempio, validità, valore probatorio, coerenza, ecc., come avviene nella ricerca scientifica. Allo stesso modo, la dimensione valoriale non fa riferimento ad un pensiero "buono e affettivo", ma a quando «si presta attenzione a ciò che importa, si costruiscono graduatorie, si assegnano priorità, si distingue ciò che è urgente da ciò che non lo è, ecc.»[79]. Così come il pensiero creativo/generativo non è inteso come disposizione psicologica alla creatività (non appartiene, insomma, soltanto agli artisti o agli inventori) ma si definisce in riferimento a caratteristiche più generali quali stupore, originalità, indipendenza, immaginazione, inventiva, sperimentazione, produttività.

Il dialogo riflessivo può consentire di appropriarsi di questi *mezzi di produzione* del soggetto quando si affrontano le *questioni identitarie,* come avviene (nella maggior parte dei casi) nelle pratiche filosofiche, dove spesso emergono anche problematiche di "ge-

76 Op.cit., p. 66.
77 Ibidem.
78 La multidimensionalità del pensiero, e quindi del soggetto, è teorizzata da Lipman Matthew (1923-2010), che a partire dalla fine degli anni Sessanta ha sviluppato, insieme ad Ann Margaret Sharp, il curricolo didattico della Philosophy for Children. Oltre a pubblicare i racconti e relativi manuali del curriculo, Lipman ha presentato la sua filosofia dell'educazione in diversi testi, tra cui "Thinking in Education" (Cambridge University Press, 1991; tr. it. *Educare al pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 2005). Nel 2018 è stata tradotta in italiano anche la sua autobiografia, *L'impegno di una vita: insegnare a pensare*, Mimesis, Milano.
79 Lipman sottolinea che il pensiero *caring* può essere definito «conservativo, nella misura in cui si preoccupa di mantenere la situazione esistente ed è operativo, quando tende a cambiarla […]. In entrambi i casi rappresenta un orientamento al valore, perché coloro che ne sono privi non si preoccupano né di conservare le cose importanti, né cercano di produrre qualcosa di importante" in *Orientamento al valore caring come pensiero*, in Antonio Cosentino, *Filosofia e formazione, 10 anni di Philosophy for children in Italia*, Liguori, Napoli 2002, p. 41.

nere" e sempre più anche di "generi" e orientamenti sessuali diversi. Negli incontri - sia con bambini/ragazzi che con gli adulti -, affiora una questione femminile dietro varie forme: mancata o scarsa occupazione lavorativa, difficoltà ad accedere alle posizioni apicali (anche nella politica) e, più in generale, riguardo ruoli considerati in modo separato "maschili e femminili", con i primi che tendono alla prevaricazione dei secondi, fino alla violenza di genere. L'*ordine simbolico* che decide i luoghi comuni che sono parte, a volte consistente, delle singole "visioni del mondo" - i diversi "sistemi" in cui ciascuno articola la propria posizione gnoseologica - sembra ancora costituito dalle diverse dicotomie che il pensiero femminista, in quanto teoria critica delle culture e dei modi di produzione della conoscenza, ha contribuito a rivedere.

Benché il femminismo si sia affermato come prospettiva capace di rinnovare i saperi e come riflessione sul pensiero che interpreta la realtà, sembra invece avere difficoltà ad essere una teoria in grado di incidere più diffusamente sui rapporti sociali e materiali. Anzi, proprio a fronte della vasta e articolata teorizzazione appare più ampia la distanza con quanto avviene nei diversi contesti di vita.

Le pratiche filosofiche - che mostrano come non ci sia una «natura della filosofia, qualcosa che la filosofia sia *ab aeterno* e una volta per sempre»[80] e che pongono l'attenzione sulle categorie utilizzate, sulla "grammatica", il linguaggio con cui si traducono/costruiscono identità e mondo - possono rendere più diffusa (come suggerisce di fare Braidotti), l'articolazione di singole *cartografie.* Letture del presente dotate, oltre che di fondamenti teorici, di consapevolezza pratica, poiché «l'approccio cartografico adempie alla funzione di fornire strumenti interpretativi e, allo stesso tempo, alternative teoriche creative»[81].

Il dialogo filosofico, offrendo la possibilità di configurare *mappe del pensiero,* rivedibili dalla porzione di luogo nel quale si è, con le tutte le particolari, importanti, differenze "individuali", può rendere *con-sapevoli* (un *sapere comune*), e quindi orientati nella complessità. Compresa quella che riguarda la dimensione corporea, che implica il *soggetto* come *con-dividuo*[82]: un *singolo-molteplice* che è tale in termini biologici, perché abitato dalla eterogeneità di mondi batterici e virali. Come l'attuale pandemia ha mostrato nei suoi effetti drammatici: un soggetto/nodo di reti di dipendenze ecologiche.

80 «Come non c'è una "natura umana" e tanto meno una "natura della donna"». Lo ricorda Francesca Rigotti in Nicla Vassallo (a cura di) *Donna m'apparve*, Codice Edizioni, Torino 2009, p. 43.
81 Rosi Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, cit. p. 10.
82 Elena Gagliasso, *Condividui in evoluzione: quale filosofia?*, in (a cura di) Monica Monti, Carlo Alberto Redi, "CON-dividuo. Cellule e genomi", Ibis, Pavia 2019, pp. 81-96.

Esperienze

Phronesis, n. 4, seconda serie, luglio 2021

I Dialoghi di cittadinanza. Un'esperienza di pratica filosofica

di Davide Ubizzo

"Filosofia (compresi i problemi della conoscenza, ecc.), cosa esclusivamente in atto e in pratica.
Per questo è tanto difficile scrivere al riguardo.
Difficile così come un trattato di tennis o di corsa a piedi, ma in misura superiore"
(Simone Weil, Quaderni)

Premessa

I Dialoghi di cittadinanza nascono nella primavera del 2017, come progetto di pratica filosofica di gruppo in contesti pubblici. L'occasione era la rassegna chiamata *"Patentino di educazione alla cittadinanza",* proposta e patrocinata dall'amministrazione di Cavallino - Treporti, comune litoraneo della Città Metropolitana di Venezia. Questo percorso, nato nel 2016, è giunto perciò alla quinta edizione. Gli appuntamenti in programma si tengono nel periodo primaverile, con cadenza settimanale e seguono un tema comune di attualità culturale o socio/politica stabilito e proposto di stagione in stagione; quelli finora affrontati sono stati: *Individuo e società, Res publica e partecipazione, Post verità e false verità, L'uomo e l'agire nella società.* Nel 2021 il tema è *Pensare per uno sviluppo sostenibile.* Gli incontri vengono progettati in modo trasversale su tre ambiti: prima coinvolgendo dei rappresentanti del mondo accademico, in seconda battuta studiosi e specialisti dell'argomento scelto. Il terzo ambito, da me curato personalmente, è legato ad attività di pratica filosofica.

Nel corso degli anni[1], ho realizzato, nel calendario delle attività culturali, laboratori e Caffè filosofici. Nell'autunno del 2019, in seguito alla rinnovata proposta dell'amministrazione di gestire parte delle attività filosofiche previste nell'ambito del progetto, ho coinvolto tre amici e colleghi: Stefano Zampieri, Andrea Modesto e Renato Pilutti, filosofi consulenti operanti nel territorio del nord-est d'Italia, tra Brescia, Venezia e Udine. Il tema scelto per il 2020 è stato l'*Autonomia* - declinato a partire dai concetti di *identità, persona e libertà*; gli incontri si sono svolti presso la locale Biblioteca comunale, eccezionalmente nel mese di gennaio, a cui ha partecipato un gruppo stabile di circa quindici persone.

I dialoghi di cittadinanza sono incontri di vita e pensiero a più voci che hanno come obiettivo la chiarificazione comune di concetti, temi e idee che percorrono la nostra società a partire da esempi di esperienza concreti. I dialoghi di cittadinanza rivendicano il primato della domanda, o meglio del domandare interrogante, o interrogazione radicale e si ricollegano alle pratiche filosofiche di matrice dialogica, in particolare al Dialogo Socratico (*Sokratische Gespräch*) di Leonard Nelson, Minna Specht e Gustav Heckmann - pionieri della pratica filosofica nell'Europa degli anni Venti e Trenta del Novecento - e si

[1]Attività svolte presso la Biblioteca comunale grazie alla preziosa collaborazione della Dott.ssa Renata Enzo, responsabile dei servizi educativi e culturali e al supporto dell'Assessore Dott. Alberto Ballarin.

possono definire anche sedute di pensiero o processi creativi collettivi di pensiero. Esaminare problemi, formulare ipotesi è un impegno che richiede, prima di tutto, un'attenzione al dire, che comporta una particolare riflessione critica sull'uso delle parole nel loro senso comune. Questa proposta di pratica filosofica si regge sull'idea che il ragionare sia un "pensare-parlare" qui innescato da tematiche d'attualità civile, politica e sociale in situazioni comunitarie in cui la decisione di argomentare le proprie idee, motivare scelte e comportamenti - di cui da sempre si fa portavoce la riflessione filosofica - è dettata proprio dal vivere in una comunità di pensanti che condividono il valore e i vincoli della razionalità. Come accade in altre pratiche filosofiche (seminari, laboratori e Caffè filosofici), il senso dei dialoghi di cittadinanza non è tanto in un qualche risultato finale (anche una ipotetica risposta/chiarificazione della questione posta inizialmente) quanto nel percorso che si intraprende nella pratica, denso in ogni suo momento di occasioni di riflessione e crescita per i partecipanti.

L'idea iniziale dei *Dialoghi di cittadinanza* prevedeva una pratica centrata su di una proposta di discussione di un membro del gruppo a cui si contrapponeva contro argomentando un partecipante con il ruolo di partner dialogico, e i partecipanti che assistevano potevano contribuire proponendo richieste, chiarimenti o approfondimenti. Nell'edizione del 2020 ho lasciato piena libertà ai colleghi di impostare il dialogo secondo il loro orientamento o stile di conduzione. Come curatore degli interventi è stata mia unica premura quella di specificare di progettare l'intervento nella cornice di un, comunque già condiviso e implicito, intendimento operativo di una pratica dialogica e partecipata in cui chi la vive ha la possibilità di mettersi alla prova del dialogo. Il tema identità è stato così declinato: 9 gennaio: *Identità. Singolare plurale, Stefano* Zampieri. 16 gennaio: *Persona. Tra maschere e ruoli, responsabilità e possibilità.* Andrea Modesto. 23 gennaio: *Le declinazioni della libertà.* Renato Pilutti[2].

Le diverse proposte realizzate hanno offerto l'occasione per una riflessione sul dialogo e su cosa intendiamo quando pensiamo al dialogo filosofico. Prendendo spunto dal dialogo inteso come elemento base del "paradigma socratico" tramandato dai dialoghi platonici e attraverso un succinto confronto con il Dialogo socratico, nato intorno ai primi anni del '900, saranno qui proposte alcune riflessioni sul dialogo nella pratica filosofica in base all'esperienza sviluppata in questi anni di attività.

Una pratica centrata sul dialogo

Il recupero dell'oralità è il nuovo paradigma che caratterizza la pratica filosofica. La differenziazione rispetto alla pratica della filosofia accademica si gioca in gran parte su

[2] Schematicamente e quindi provvisoriamente si potrebbe così riassumere la peculiarità degli interventi: Stefano Zampieri ha utilizzato un approccio narrativo, laboratoriale di analisi linguistica ed esistenziale, legato al quotidiano. Andrea Modesto ha utilizzato un approccio laboratoriale tramite esercizi di interrogazione individuale e introspettiva. Renato Pilutti infine ha utilizzato un approccio storico, linguistico ed ermeneutico, tra professione e pensiero filosofico. Per ragioni di spazio non è possibile analizzare le diverse modalità di gestione e conduzione degli incontri che pure potrebbe essere un proficuo spunto di ricerca professionale.

questo aspetto ed è per questo che il dialogo assume un ruolo rilevante. È perciò possibile affermare che, quella definita filosofica, è una pratica centrata sul dialogo.

> Il vero inventore del dialogo è Platone, che per il magistero dello stile rivendica a sé il primato così della bellezza come dell'invenzione stessa. Il dialogo è un discorso che risulta da domanda e risposta intorno ad un tema filosofico o politico, con una conveniente espressione dei caratteri dei personaggi in esso adottati e con accuratezza per ciò che riguarda l'espressione stilistica[3].

La prima caratteristica che la contraddistingue è che la pratica filosofica non utilizza i testi dell'antichità per fare filosofia, cioè non applica i dialoghi platonici all'interpretazione di difficoltà esistenziali. Nell'esercizio della filosofia piuttosto si mette in pratica il "gesto" socratico, cioè attraverso il dialogo mette in circolazione vissuti e pensiero. Il Dialogo Socratico è un metodo che, oltre a permettere la chiarificazione intellettuale di concetti o problematiche che ci coinvolgono quotidianamente, da una parte produce una profonda interiorizzazione delle nuove comprensioni che avvengono nel processo, dall'altra suscita una forte senso di condivisione del pensiero e del vivere altrui, mettendo in gioco una comunicazione autenticamente empatica.

Per sviluppare un approfondimento sulla questione del dialogo nella pratica filosofica alcune riflessioni sembrano prevalenti, in particolare, partendo dal "Dialogo socratico", la prima pratica filosofica ispirata ai testi platonici e dalla praxis socratica.

Leonard Nelson delineò per la prima volta la sua proposta di pratica filosofica nel 1922 in una conferenza tenuta presso la società pedagogica di Göttingen, intitolata *"Il metodo socratico*[4]" che contiene l'affermazione decisiva e rivelativa sulla natura del Dialogo socratico*: «*Il dialogo socratico non è l'arte rivolta all'insegnamento della filosofia ma al filosofare stesso[5]».

Questa pratica rimanda evidentemente a Socrate (il Socrate *di* Platone e non per forza la filosofia di Platone) unanimemente considerato *padre nobile*[6] del *variegato settore delle pratiche* filosofiche, dove è quasi naturale trovare più distinguo che coincidenze. Gerd Achenbach, nel denso saggio *La filosofia come professione*, parlando di esperienze di pensiero e intuizioni spirituali caratterizzanti il bisogno di filosofare, nota che «Socrate inaugura una pratica»[7], pur non specificando granché nel prosieguo del testo in riferimento al dialogo, se non facendo riferimento alla libertà del dialogare.

---

[3] Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi,* citato in Gabriele Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 14.

4 I riferimenti al Dialogo socratico provengono dall'opera omonima di Paolo Dordoni, *Il Dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile* (con scritti di Leonard Nelson, Gustav Heckmann e Minna Specht), Milano, Apogeo, 2009. A oltre dieci anni dalla pubblicazione resta l'unico testo esaustivo sul tema in edizione italiana e che offre l'accesso diretto ai i testi di Nelson, Specht e Heckmann.

5 L. Nelson, *Il metodo socratico,* in Paolo Dordoni, *Il Dialogo socratico,* Apogeo, Milano 2009, p. 110.

6 Definizione coniata da Pier Aldo Rovatti, *La filosofia può curare?*, Milano, Cortina Raffaello 2006.

7 Gerd B. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita.* Apogeo, Feltrinelli, Milano 2004, p. 82.

Diversi autori nel Novecento si sono occupati di Dialogo: Buber, Gadamer, Calogero. Se prendiamo per buona la definizione di Abbagnano del 1960, come punto di partenza, il dialogo è:

> un conversare, un discutere, un domandare e rispondere tra persone associate dal comune interesse della ricerca. Per buona parte del pensiero antico e sino ad Aristotele, il dialogo non è soltanto uno dei modi in cui può esprimersi il discorso filosofico, ma il suo modo proprio e privilegiato[8].

Se facciamo un salto di cinquant'anni e leggiamo la definizione del *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche* del 2013 riusciamo a cogliere quanto il termine abbia guadagnato di senso e significato in riferimento a Socrate (prima inesistente) nell'ambito della pratica filosofica, che ne ha fatto il metodo di lavoro filosofico.

> Si intende una pratica comunicativa tra due o più persone nella quale si scambiano opinioni idee informazioni. La Culla del dialogo risale infatti alla filosofia platonica e la sua fortuna si deve al metodo (dal greco mètodos) la via da seguire, adottato da Socrate per raggiungere la verità. Obiettivo dei dialoghi platonici non è predominare sull'altro ma vincere insieme, farsi cioè convincere dalla verità della ragione che può scaturire dal confronto tra i diversi interlocutori guidati dall'amore per il sapere[9].

Il dialogo socratico si articola e si completa con alcuni fattori distintivi: accordo/disaccordo, ascolto/argomentazione, le regole del dialogo, la conoscenza e la trasformazione di sé, il pathos, l'eticità. I diversi filosofi consulenti operanti oggi si potrebbero a ragione distinguere anche in base al loro rapporto con l'idea metodologica di dialogo d'ispirazione socratica: chi lo predilige riconosce il debito e l'ascendenza socratica/platonico; chi invece non vi si riconosce o si appella a metodi e definizioni diverse (colloquio, incontro, intervista) o si richiama esplicitamente a forme contemporanee del lavoro consulenziale che guardano più a metodi comunicativi tipici della società e del sistema di massa di matrice novecentesca.

Un approfondimento del tema del dialogo filosofico di matrice socratica si trova nel testo di Linda M. Napolitano Valditara, *Il Dialogo socratico, fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé* (Mimesis 2018) che in Italia riempie un vuoto di quasi 10 anni che separano dalla pubblicazione del testo di Dordoni, che apparve in una fase pioneristica delle attività di pratica filosofica extraaccademica. Il volume della Valditara "guadagna" un periodo di accumulo d'esperienze e riflessioni in questo campo che permette uno sguardo più focalizzato e ad ampio raggio su quello che è definito come il «variegato mondo della pratica filosofica[10]».

Questo testo della Valditara cerca di indagare da un punto di vista accademico e teorico la questione della pratica filosofica sondandone la costituzione storica negli ultimi decenni

8 Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Torino, UTET 1960.

9 L. Nave, E. Zamarchi, P. E. Pontremoli, *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche,* Mimesis, Milano 2013.

10 Un contributo importante sarebbe sicuramente l'auspicabile edizione italiana del testo *Der philosophische Dialog: Eine Poetik und Hermeneutik,* Beck C. H, Monaco 2006, di Vittorio G. Hösle, in inglese *The Philosophical Dialogue: A Poetics and a Hermeneutics,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2013.

a cavallo del nuovo secolo partendo dalla domanda che chiede di quale Socrate si stia parlando quando si presuppone Socrate come il padre nobile delle pratiche filosofiche. L'autrice ritiene che questa esigenza sia propriamente il campo di lavoro degli studiosi di storia della filosofia antica e questo è forse il limite del testo che pure rappresenta un piccolo nuovo timido passo della filosofia "ufficiale" verso il mondo della pratica filosofica. Un guadagno importante a mio avviso anche se non immediatamente evidente è la sottolineatura del carattere *spirituale*, sulla scorta di Pierre Hadot, che caratterizza l'*askèseis,* cioè l'insieme di pratiche di trasformazione radicale di sé verso la saggezza. L'autrice sottolinea questo termine "ombrello" che contiene semanticamente l'ambito psichico, morale, etico, intellettuale, di pensiero e dell'anima, *spirituale* è così un aggettivo che per la sua ampiezza è più adatto a indicare i molti aspetti del proprio sé verso cui il soggetto presta cura nell'esercizio della filosofa[11]. Tornando al Socrate della Valditara, il fatto è che Socrate non esiste se non nel gioco di specchi dei dialoghi platonici e di Aristofane o Senofonte, e la letteratura socratica accumulatasi ha percorso dall'Ottocento a oggi tutte le strade percorribili, con un sostanziale fallimento del tentativo di arrivare a definire il Socrate storico. La definizione dei caratteri specifici del Socrate storico appare, così, un falso obiettivo e maggiormente utilizzabile appare la comprensione eidetica, cioè per caratteri specifici, del suo agire filosofico, perlomeno per quanto riguarda gli obiettivi della praxis filosofica odierna e quindi interpretare Socrate come paradigma[12].

Il dialogo nella pratica filosofica.

Riportato al presente, il dialogo socratico della filosofia platonica, si concretizza in due possibili operatività nella pratica, una individuale e una di gruppo, a seconda che siano una o più persone a chiedere a un (esperto) filosofo di essere aiutati a risolvere una situazione problematica di vita. Se la prima immagine che viene in mente, ripensando ai dialoghi platonici, è quella di Socrate che discute al mercato di Atene o lungo le sponde dell'Illisso, il dialogo forse più noto di Platone, del resto, non è una conversazione a due ma il *Simposio,* il resoconto di una festa greca conviviale tra amici ebbri che discettano a turno di Eros. Il *Carmide* si svolge in una palestra e l'*Apologia di Socrate* è un resoconto del noto processo in cui si riporta la difesa del filosofo accusato di empietà e corruzione della gioventù. La questione se Socrate dialogasse sempre con un interlocutore o i dialoghi fossero anche pubblici e a più voci resta comunque ancora dibattuta tra gli studiosi.

Ad una attenta analisi, il Dialogo socratico rappresenta la matrice paradigmatica della pratica filosofica, il precedente che fonda la stessa idea contemporanea di *philosophische praxis*, in quanto attività comune, empirica, dialogica, antidogmatica, critica, intuitiva e

11 In assonanza con Gustav Heckmann che utilizza l'aggettivo *geistig* (spirituale, mentale) per caratterizzare quell'intenso scambio che avviene nel dialogo socratico, qualcosa che ha a che fare con il pensiero e lo spirito ad un tempo.

12 Socrate lo si può intendere come paradigma, come *exemplum* concreto di agire filosofico. Interessante da questo punto di vista il volume della storica della filosofia antica Maria M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino,* Einaudi, Milano 2005

astrattiva. Il Dialogo non è qui inteso per forza ed esclusivamente quello che si realizza in un rapporto privato individuale che verte su questioni quotidiane e personali ma, piuttosto, un rapporto comune che investe il quotidiano di questioni filosofiche, che sono sociali e politiche. Se c'è una critica che si può fare ad Achenbach è, forse, questa: aver "congelato" il Dialogo filosofico in una consulenza privata di pratica filosofica, rappresentandolo in esclusiva come rapporto duale. In realtà non nasce così e presentare Socrate come il maestro di un rapporto esclusivamente a due, così come nella consulenza, è fuorviante e pretestuoso.

Riflettendo sulle caratteristiche peculiari che contraddistinguono il Dialogo socratico e la *Philosophische praxis* di Gerd Achenbach emergono diverse somiglianze. Per indicare le sovrapposizioni e le convergenze riferibili alla pratica della Consulenza filosofica e al Dialogo socratico è sufficiente ricordare alcuni topos di entrambe. Le segnaliamo pur consapevoli che non è il tema di questo scritto. La consulenza filosofica prende spunto dalle questioni importanti e impegnative della vita, che equivale al partire dalle esperienze concrete di vita del Dialogo socratico. La consulenza filosofica lavora a partire dalla messa in questione interrogativa delle forme di pensiero, delle ragioni, dei vissuti, dei valori, delle visioni del mondo, e di quant'altro offerto allo sviluppo del dialogo, specularmente il partire dalla domanda è principio del Dialogo socratico. La consulenza riconduce ai presupposti per far emergere la visione del mondo del consultante per evidenziare incoerenze e incongruenze: i presupposti sono ciò che il Dialogo Socratico chiama regressione o astrazione regressiva per risalire ai principi dei nostri giudizi. Così come la consulenza riconosce parità e pari dignità nella diversità dei ruoli, ugualmente il Dialogo socratico utilizza il procedere nel senso della ricerca collettiva, cioè il "gesto", pluralistico e comunitario, il pensare insieme. Ultimo punto di convergenza è il non riconoscere autorità precostituite, tutto è posto al vaglio critico interno; ciò è riconducibile all'antidogmatismo tipico del Dialogo socratico: non portare argomentazioni d'autorità ma esperienze personali.

Considerate tali sovrapposizioni come controesempio è evidente che la matrice filosofica e intenzionale che le accomuna rende maggiormente sfumata la distinzione tra pratiche di gruppo e pratiche individuali che diventa in tal modo un argomento falsificabile.

I rischi del dialogo

Quali sono i rischi che corre chi intende utilizzare il Dialogo di matrice socratica? Una premessa necessaria è che questo interrogativo rischia di portare altrove il discorso fin qui svolto. Sarà necessario perciò limitarsi ad alcuni accenni. Il riferimento è alla questione che interroga se la pratica filosofica possa collocarsi tra il novero delle pratiche terapeutiche e d'aiuto. Per esemplificare la portata di tale questione si potrebbe usare la suddivisione in "visioni" di Ran Lahav su quando si può intendere una pratica filosofica come pratica terapeutica e d'aiuto. Lahav afferma che una prima visione è la concezione di

consulenza filosofica come opera di chiarificazione linguistica e che viene generalmente usata nell'ambito della professione di cura. La seconda visione, la consulenza filosofica come una auto-comprensione, da cui il termine *comprensione vissuta*. Leonard Nelson scrisse di intuizione e astrazione come vie d'accesso filosofiche all'autonomia di pensiero e allo sviluppo personale.

Da una parte, il primo rischio è quello di dirigere il dialogo secondo proprie inclinazioni, il secondo è quello di porre dei limiti al dire, banalizzare, omologare, normalizzare. Il consulente che intenda manipolare e dirigere il pensiero difficilmente potrebbe affermare di utilizzare il Dialogo di matrice socratica nella propria attività, la assoluta libertà dell'interloquire è caratteristica peculiare del dialogo socratico.

Una delle differenze tra la pratica psicologica e la pratica filosofica, a mio avviso una tra le più importanti e poco evidenziate, è che la psicoterapia si preoccupa di "normalizzare" l'individuo in difficoltà, attraverso i protocolli che adotta e il setting medico terapeutico che la caratterizza, e avendo giustappunto scelto questa legittimazione istituzionale. La pratica filosofica per converso non intende curare e nemmeno adattare nessuno ad alcunché ma è appunto una ricerca filosofica sulle relazioni esistenziali di chi si rivolge al consulente.

Ulteriori rischi possono essere quelli che appartengono alla responsabilità del consulente filosofico o filosofo pratico. In alcuni casi infatti la personalità e la cultura di formazione del consulente pesano eccessivamente e il rapporto si sbilancia, buona norma è sempre l'umiltà per cui il filosofo dev'essere capace di fare un passo indietro rispetto al discorso in gioco, «diventare modesto come filosofo» come scrive Achenbach[13]. Il dialogo è altrimenti orientamento intellettuale. Capacità necessaria del consulente per evitare questi rischi è quella di individuare improprietà dei concetti, dei metodi, del linguaggio; i rischi sono anche quelli legati ad una incapacità di vedere in sé, ovvero un atteggiamento tendenzioso verso sé e verso gli altri (strumentalizzazione); selezione non obiettiva degli elementi positivi e negativi (valutazione tendenziosa) oppure la confusione tra motivi razionali e impulsi emozionali (autogiustificazione o autocolpevolizzazione)[14].

Il Dialogo che si voglia definire quindi d'ispirazione socratica dovrebbe sapersi distinguere anche dalle diverse mode psico filosofiche che tendono negli ultimi vent'anni a dare una eccessiva rilevanza alle emozioni, alla corporeità, ai sensi. Si tratta di una corrente che si lega ad alcuni autori, come Nietzsche, Deleuze, Foucault e che inaugura il postmodernismo, una decostruzione critica di temi come il superamento della metafisica, la fine delle grandi narrazioni, la morte della filosofia della storia, l'uomo nel rapporto con il biopotere. Questa tendenza espande una filosofia nichilistica per la quale se nulla ha senso (e la metafisica è morta con Dio) se non i sensi, allora qualsiasi desiderio è un ordine, anzi, un diritto, tanto più in un mondo capace di sedurre con ogni genere di piacere e qualsiasi libertà. Questa tendenza, a mio avviso perniciosa perché spesso occulta, non indagata né accertata, affermata acriticamente e inespressa, investe spesso anche i

13 Gerd B. Achenbach*, La consulenza filosofica, Il filosofo come consulente, un dialogo,* cit. p. *30*
14 Cfr. Andrea Poma, *La consulenza filosofica,* in Kykeion, n. 8, 2002.

consulenti ponendosi - certamente con diversi buoni argomenti - nella prospettiva delle riflessioni di Schopenauer, Freud, Merleau-Ponty[15]. Queste *teorie del sospetto,* vedono la ragione come *complice* della presunta oppressione del soggetto da parte dei "poteri forti": società, famiglia, educazione e cultura e mirano e inneggiano ad una sorta di "liberazione" del soggetto, che si erge così, sciolto da vincoli e legami che ne nascondono - come un "velo di Maya" - l'intima natura, a divinità di sé stesso nell'apoteosi dell'*unico* stirneriano «Giusto sarà solo ciò che ti andrà bene»[16]. Tale soggetto liberato da presunti condizionamenti, parodia del *Übermensch* nicciano, diventa un soggetto sradicato, privo di legami e responsabilità, inconsapevole della propria cultura che del resto lui stesso nega. Privo di ancoraggi esistenziali, di bussole spirituali, di criteri d'ordine e di mappe, di valori e di punti cardinali, tale umano, che rigetta interamente il proprio bagaglio culturale, incapace a quel punto di sostenere quella libertà cui anelava come un assoluto, cioè *absolutus* sciolto da legami, precipita in quell'orrido abisso di vuoto di senso che inghiotte l'uomo contemporaneo (*Homo Saecularis*[17], per dirla con Roberto Calasso), in cui vale solo l'immediata soddisfazione di piccoli istinti. La sua è un'autolatria: si auto-sacrifica a tutti gli oggetti del suo piacere, fino ad auto-annullarsi nella dispersione, per giungere alla terra desolata della "edonia depressa" e "impotenza riflessiva" per citare Mark Fischer di *Realismo capitalista*[18]. Questa antropologia del desiderio sensista, che pare caratterizzare i neo depressi della società globale[19], privo di ragione e di saggezza pratica, vede l'uomo diventare una monade irrelata incatenata ai sensi, un essere umano totalmente assoggettato esclusivamente alle proprie voglie pulsanti e sempre rinnovabili, chiuso nella prigione angusta dei propri desideri, assoggettato alle proprie illusioni, e alle proprie paure, un tipo umano assolutamente privo di autocontrollo da qualsiasi impulso da cui è trasportato - e quindi facilmente manovrabile poiché incapace di mediare e di accettare mediazioni -, un soggetto proteiforme, capace di assumere qualsiasi forma la situazione richieda.

15 Prospettiva che si apre sulla questione del soggetto a partire da Nietzsche, irrisolta e tuttora aperta come dimostra il dibattito sulla definizione di coscienza. Vedere anche Pier AldoRovatti. *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto,* Mimesis, Milano 2010.

16 Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà,* Adelphi, Milano 1979. Nell'edizione Bocca del 1921 il passo è così tradotto: «il diritto sarà ciò che, per te, tu consideri come tale» *p.* 187.

17 «Homo saecularis è un risultato molto sofisticato della storia. Per arrivare a lui bisogna essersi scrollati di dosso una quantità di pesi. E questa mancanza di gravami di vario genere - religioso, politico, tradizionale - non ha prodotto soddisfazione o felicità, ma una specie di panico. La vittoria della secolarità, che ormai pervade tutto il mondo, è paradossale. Homo saecularis si è trovato di fronte un mondo che non è in grado di trattare. Ha vinto ma gli manca qualcosa di essenziale, domina ma si rivolta contro se stesso». Roberto Calasso, intervista a Repubblica, 30 settembre 2017.

18 Mark Fischer, *Realismo capitalista,* Nero Edizioni, Roma 2018. L'*edonia depressa* è un neologismo utilizzato da Mark Fisher, il quale mostra come le società capitalistiche occidentali stiano diventando una guerra hobbesiana di tutti contro tutti, intossicate da un'atmosfera «che agisce come una barriera invisibile che limita tanto il pensiero quanto l'azione» in uno stato appunto di "edonia depressa", incapaci a inseguire altro che il piacere, in un mondo in cui «il capitalismo semplicemente occupa tutto l'orizzonte del pensabile».

19 A cui si associa specularmente la tesi sul nichilismo della filosofia contemporanea di cui tratta Ray Brassier filosofo del realismo speculativo per cui se lasciamo libera la ragione, questa nostra facoltà sostanzialmente antiumana, possiamo vedere il vero volto del Reale. Il nichilismo è la necessaria conseguenza dell'Illuminismo, il suo frutto nero.

Certamente differente è la strada che Platone indicava nel Fedro e le possibili alternative tra una vita guidata dai sensi e una vita filosofica:

> Vedi dunque che se ottengono la supremazia gli elementi migliori dell'anima che guidano a una vita ordinata dall'amore a dalla sapienza, i loro giorni su questa terra saranno beati e in piena armonia, perché sono padroni di se stessi e misurati, avendo assoggettato ciò che produce il male nell'anima e liberato ciò che è fonte di virtù[20].

Ritorna la questione dell'uomo e del suo costituirsi (o anche a non-costituirsi) come soggetto e dell'orientamento esistenziale che nel Novecento ha interessato la gran parte della filosofia europea[21].

Una pratica filosofica critica e radicale

Se è vero ciò che appare nell'orizzonte globale, che si caratterizza come «nichilismo realizzato dalla ragione liberale»[22], in cui dilagano le difficoltà di pensiero ovvero difficoltà a vedere o a leggere situazioni, difficoltà a concettualizzare, a dare spiegazioni, a fornire un argomento, a proporre più ipotesi, a problematizzare, questo è accaduto perché prevale un pensiero disfunzionale, che semplifica la complessità e smercia facili adattabilità funzionali al sistema che garantisce e tutela. La richiesta è di essere funzionali al sistema vigente, adattabili, malleabili, conformi. Si diffida dei mediatori di cultura tradizionali: pensiero, filosofia, fede, ideologia ma al contempo ci si affida con cieca fiducia a super mediatori - gli scienziati ed i tecnici: commerciali, tecnologici, economici, finanziari -, si svaluta la cultura per la scienza e la tecnica, avrebbe detto Severino, non sapendo prevedere quanto esse influenzino il pensiero, o meglio temendo di saperlo. Tali le caratteristiche di un un'epoca dominata dallo scientismo, la fiducia assoluta nella scienza, l'atteggiamento che tende ad attribuire a questa la capacità di soddisfare i problemi e i bisogni dell'uomo. Dall'altro lato, le riflessioni che si ricavano dall'esperienza, e l'analisi dei nostri vissuti, necessitano di una comprensione immaginativa capace di orientare l'esistenza al di fuori del corto raggio dell'agire economico adattivo. Questo è ciò che solo la filosofia è in grado di garantire[23].

---

20 Platone, *Fedro,* Laterza, Bari 1998, p. 59.

21 A partire almeno dalle riflessioni husserliane di *Ricerche logiche* (E. Husserl, Il saggiatore, Milano 2015) e di *Ideen II* (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. II. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro terzo. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*. Einaudi, Milano 2002)

22A. Zhok, *Critica della ragione liberale. Una filosofia della storia corrente,* Meltemi, Milano 2020. «La ragione liberale è una forma della ragione che strutturalmente crea insicurezza. Essa vive di insicurezza, vi si alimenta. Il competitivismo economico, la lotta sociale di tutti contro tutti è uno straordinario creatore di insicurezza, tanto maggiore quanto più precaria la propria collocazione, ma comunque operante ad ogni livello. Questo carattere sistematicamente destabilizzante si ripercuote su ogni struttura tradizionale in quanto tale, famiglia, comunità, Stato, che di nuovo produce ulteriore insicurezza». Intervista all'autore, in *L'intellettuale dissidente* 24 luglio 2020 di A. De Sio.

23 Nell'ambito della Pratica filosofica questo si chiarisce riferendosi al termine *phronesis* traducibile in saggezza pratica. Aristotele nell'*Ethica Nicomachea (*ed. Bompiani, Milano 2000, p. 231*)* afferma «intelletto che desidera o desiderio che ragiona, e tale principio è l'uomo». La *phronesis* mira all'opinione vera, che è frutto di esperienza e

Per fare questo la pratica filosofica qui indagata (il dialogo socratico/di cittadinanza) agisce in comunione, con-filosofa, cioè permette di pensare insieme, si sottrae ad uno spazio privato, individuale, tanto del filosofo che di chi la accoglie. Si delinea come pratica filosofica relazionale, prevede un movimento dinamico intenzionale di riflessione partecipata. Nella pratica filosofica come scrisse Achenbach, «la parola chiave è *Umagang* (rapporto) (…) Ora, la Pratica filosofica si sforza di ottenere questa lode, [di essere socievole n.d.a.] poiché essa è il tentativo di rendere la filosofia *umganglich* (socievole) nel dialogo, cioè nella lingua spontanea del rapporto». Da ciò derivano tre aspetti che la caratterizzano - conseguenze che forse sono state scarsamente esplicitate - che sono: la relazione, la mediazione, il *logos*.

L'esercizio del pensiero che si compie nell'ambito della Pratica filosofica qui definita come Dialoghi di cittadinanza acquista un significato nuovo e allo stesso tempo antico se si realizzano le due caratteristiche che lo contraddistinguono: la problematizzazione e la libertà del linguaggio. L'esercizio critico autonomo che il problematizzare implica riguarda l'abbandono dei pregiudizi e l'accettazione aprioristica di presupposti dogmatici per una ricomprensione proattiva del proprio essere. La libertà del linguaggio, necessità di un esercizio rigoroso e metodico del pensare argomentato. La radicalità del pensiero e dell'azione della pratica filosofica non è senza conseguenze, in quanto esercizio riflessivo essa ha risvolti esistenziali, cambiare modo di pensare significa cambiare i parametri di valutazione e l'intenzionalità del nostro agire. Anche dei filosofi consulenti.

Che cosa non è un Dialogo filosofico

Che sia di cittadinanza o d'ispirazione socratica o filosofico appare innegabile affermare che la pratica filosofica sia individuale che di gruppo mette in questione esattamente il tema del soggetto, da una parte prendendo inizio proprio dalle idee di soggetto esplorate dalla filosofia nella storia, dall'altra decostruendo l'idea stessa di soggetto, in questo ponendosi nel contempo come ricerca metateorica che indaga i fenomeni per come si presentano e l'indagare stesso. Il Dialogo d'ispirazione socratica non è quindi un pensare il soggetto, nemmeno la persona, oppure l'io della psicologia e quindi non riproduce una rinnovata forma del detto delfico *conosci te stesso* acritica o analitica, personalistica. Al contrario il dialogo socratico mette in discussione l'idea stessa di soggetto, di io, di persona, cerca di vedere oltre i suoi piccoli desideri, spiritualmente, elevandosi a un livello più alto dell'esistenza, oltre l'individuazione personale e rifiutando la dittatura dell'io: l'io di tutti i giorni, l'io che vuole, che desidera, che si illude, che freme e scalpita. Il dialogo è piuttosto ricerca verso la radice costitutiva del soggetto. Un dialogo d'ispirazione socratica del soggetto indaga le connessioni che lo costituiscono, cerca di far luce sul modo di vivere e sul mondo, su quella rete di relazioni che l'uomo genera e che circonda chi partecipa al dialogo, *aura relata* che ci portiamo appresso, suggestione che attesta l'insieme di

di saggezza. Quindi la *phronesis* si pone come virtù che media tra il particolare e l'universale, poiché necessita di conoscere il caso particolare e tende al bene universalmente inteso, basandosi sull'esperienza.

tutto ciò che a me e da me è relazionato, in quel doppio movimento che è l'intenzionalità della coscienza. Questo agire filosofico si sviluppa sovvertendo l'idea comune di individuo e dei suoi bisogni, indagandone non illusioni o paure, inconscio e desideri, quello è il compito che si prefigge la psicoterapia[24], ma pensando da capo la relazionalità degli uomini: solo un pensare di nuovo, sospendendo qualsiasi giudizio, può rimettere in discussione soggetto, io, persona che non è possibile dare per scontati e presupporre. Queste facoltà del mettere in discussione, sospendere il giudizio, ripensare da capo, pensare l'impensato, sono la peculiarità originaria della filosofia[25]. Il dialogo di matrice socratica così descritto si prefigura come una ricerca filosofica, che non ammette preconcetti, presupposti, pregiudizi cioè che non pensa prima secondo schemi già dati se non quelli della verità del fenomeno e della libertà di pensiero. Un pensiero sulla vita: «Rifletti come devi pensare, rifletti come devi agire, rifletti come devi vivere»[26].

Da questo punto di vista anche il concetto di "visione del mondo", comunemente additato come il focus della pratica filosofica, può apparire come un concetto troppo vago, che andrebbe chiarito. Il dialogo filosofico non intende affatto delineare una visione in qualcuno (obiettivo e tentativo della consulenza filosofica e del *counseling*) ma casomai indagare se esista una cornice di senso e di intenzionalità, di proattività, che in seguito si potrà anche definire *visione del mondo* ma non necessariamente o per forza e che non ha alcuna utilità definire a priori. Siamo così sicuri che ognuno abbia una visione del mondo? O che il filosofo pratico nel rapporto con il suo interlocutore si debba assumere il compito di costruirla in sua vece? Il presupposto del soggetto è quindi non utile nella pratica filosofica in un dialogo d'ispirazione socratica. Meno che meno il *conosci te stesso*, che è protrettico in Socrate - cioè rappresenta la sua motivazione al filosofare, esclusivamente in riferimento alla vicenda umana, storica e filosofica, dell'uomo Socrate - può avere qualche utilità nella pratica del dialogo, ciò che vale è il teorema vitale che si esprime e si attua realizzandosi *nel* dialogo. Parlando di pratica filosofica, scrive Achenbach che: «essa non pensa più in anticipo, pensa insieme[27]». Essa è radicale anche per questo aspetto. I presupposti sono quindi sempre da evitare in quanto schematismi della ragione, cioè pre pensieri che incanalano l'agire filosofico, che di norma assomiglia più ad un vagare che ad un preciso ordine direzionale. In un certo senso la pratica filosofica che si realizza nel dialogo ha più a che fare con il vedere con sguardo diverso. Essa è una nuova visione, cioè può aiutare a vedere meglio senza lenti di supporto, o per dirla diversamente, può aiutare a vedere meglio la visione del mondo di chi partecipa al dialogo, liberandola dai

24 Il presupposto che l'interiorità sia composta di una parte oscura e primordiale, il subconscio, e l'idea che le nostre azioni abbiano un significato reperibile nei vissuti del passato familiare e legati a condizionamenti e al funzionamento bio sociale sono capisaldi delle correnti psico analitiche e psicoterapeutiche.

25 «Questa fase preliminare è l'ironia socratica. Lungi dall'essere una caratteristica del pensiero moderno, questa fase deliberatamente dubitativa, distruttiva dei pregiudizi (di quelli che Bacone chiamerà idola) è caratteristica di ogni autentico filosofare: la troviamo in Socrate, la ritroveremo nella formazione del metodo scolastico medievale, della scienza moderna e via via fino all'epochè della fenomenologia di Husserl». Sofia Vanni Rovighi, *Filosofia della conoscenza,* a cura di Alessandro Ghisalberti, ESD, Bologna, 2007.

26 Ágnes Heller, *La filosofia radicale,* Il saggiatore, Milano 1978.

27 Gerd B. Achenbach, La consulenza filosofica*, La filosofia da tavolo. Ovvero chi è il filosofo*, cit. p. 45

gravami dell'io. A. Huxley scriveva: «quando sull'io cosciente gravano con peso eccessivo emozioni come il timore, la collera, la preoccupazione, l'afflizione, l'invidia, l'ambizione, allora la mente e il corpo soffrono insieme»[28]. Filosoficamente, nello stesso senso, nel dialogo socratico è utile quella "vigile passività" (o *l'ethos dell'attenzione*) che è preziosa per vedere bene, infine anche in noi stessi. Scriveva S. Weil: «L'attenzione è distaccarsi da sé e rientrare in sé stessi, così come si inspira e si espira»[29].

In quanto messa in discussione del soggetto/persona/io il dialogo filosofico non può essere di conseguenza un dialogo eristico, cioè di competizione dialettica in cui il discorso più convincente "vince", poiché non riguarda gli *ego* in gioco ma la *psyché,* non si tratto di io ma di anima. *Eris* in greco significa "discordia", "conflitto". L'eristica è l'arte della discussione conflittuale, il cui fine non è la ricerca della verità, bensì la vittoria sull'avversario. L'eristica (dal greco *erìzein*, "battagliare") proviene dalla sofistica di Protagora e di Gorgia e il suo unico fine è quello di confutare il proprio avversario e di persuaderlo con la retorica a cambiare opinione. Schopenhauer nel saggio *L'Arte di ottenere ragione* offre una chiara definizione di eristica: «precisamente è l'arte di disputare in modo da ottenere ragione, dunque per *fas et nefas* (con mezzi leciti e illeciti)[30]». A questo tipo di filosofia non interessa se un discorso possa essere vero o falso, né le caratterizzazioni concettuali in esso impiegate, perché il suo fine è quello di confutare il prossimo creduto avversario, o cliente da persuadere, mediante retorica, alla propria ragione (i sofisti della scuola eristica si vantavano di poter confutare qualsiasi cosa reputata vera o reputata falsa). Chiaramente ciò è in contrasto con una filosofia d'ispirazione socratica che concepisce la conoscenza come un momento di dialogo come ricerca, metodo costruttivo comune nel quale gli interlocutori rinunciano (o, perlomeno, mettono tra parentesi) ai propri pregiudizi per ricercare insieme dialetticamente la verità[31]. La differenza tra eristica e dialogo socratico non è una questione di metodo, ma di disposizione emotiva o di intenzione. «Il metodo del dialogo è rispondere più dialetticamente» (*dialektikoteron*)», dice (Socrate) a Menone (75d4), è rispondere «più gentilmente (*praioteron*), ed è ciò che avviene quando quelli che dialogano sono, come me e te ora, degli amici» (75d2-3)»[32]. Pannikar lo spiega bene nella sua definizione di dialogo dialogico[33]. Di riflesso l'interpretazione della parola dialogo

28 Aldous Huxley, *L'arte di vedere,* Adelphi, Milano 1989.

29 Simone Weil, *L'attesa di Dio,* Adelphi, Milano 2008, pp. 191-201.

30 Arthur Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione esposta in 38 stratagemmi*, Traduzione di Nicola Curcio, Franco Volpi. Adelphi, Milano 1999, p. 15.

31 In questa direzione è esemplare la posizione di Giannantoni (Il dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone, Bibliopolis*, Napoli* 2006) che mostra come Socrate privilegi la brachilogia, ossia il dialogo breve e serrato, ai lunghi discorsi, la macrologia, dei sofisti. Sbeffeggia la loro esibizione oratoria. Ne svela l'avidità e la strumentalità che spesso sono nascoste dietro la prosopopea. Attacca l'epidissi, ossia quei ragionamenti che contengono in sé una *petitio principii*, che simulano un'argomentazione.

32 Michel Narcy, *Che cosa è un dialogo socratico?* In G. Mazzara, M. Narcy, L. Rossetti, *Il Socrate dei dialoghi.* 2006, Levante Editori, Bari 2007, p. 164.

33 «Il dialogo dialogico è più – non meno – di un dibattito o di una discussione razionale. Nel dialogo dialogico siamo coscienti che i concetti che utilizziamo scaturiscono da una sorgente più profonda. (…) Il dialogo dialogico non tende né alla vittoria nel contesto delle idee, né a un accordo che sopprima un'autentica diversità di

come pensare diviso, contrapposto, che interpreta il *dia* del prefisso come separazione, che contrappone i partecipanti, è fuorviante ed errata. Errore che si pone là dove si fraintende che «dialogos» traduce, oltre al «logos» della parola in discorso, il prefisso «dia», che significa principalmente «fra», «attraverso» o «per mezzo di». Dialogo significa attraverso il pensiero, la parola, il discorso. Altrettanto errata appare la forma mentis che da questa etimologia sbagliata deduce che il *polemos*, il conflitto, sia caratteristica del dialogo. Se esiste una forzatura, una violenza anche simbolica a mio parere non si può parlare di dialogo filosofico d'ispirazione socratica, è altro, è chiacchera, è diatriba, è dibattito, è contesa, o manipolazione dialettica, disputa, è scambio di opinioni, è sofistica nel senso deteriore, è psicanalisi mascherata, è egocentrismo del filosofo, è un interrogatorio poliziesco, è una filosofia della pretesa, per dirla con Achenbach a cui si deve dare un qualsiasi altro nome[34].

Dal dialogo socratico ai dialoghi di cittadinanza

La derivazione dal Dialogo socratico dei Dialoghi di cittadinanza è decisamente libera e si tratta sicuramente di una forma di adattamento, in quanto i Dialoghi di Nelson, Heckmann e Specht hanno una struttura a torto ritenuta rigida e schematica, piuttosto in realtà variamente flessibile e adattabile a diversi contesti. I Dialoghi di cittadinanza condividono l'idea guida di quelli socratici, vale a dire che il filosofare sia la base di un rinnovamento della vita comune, un atto di fiducia nei confronti dell'uomo che è qui inteso nella sua intima natura di cittadino responsabile, capace di orientare a sé e agli altri il suo operare, in ciò testimonianza di come un'educazione dialogica possa diventare un'azione politica e spirituale[35], ovvero aperta all'agire comune e alla consapevolezza di sé. Come spiegarono prima Nelson e in seguito Heckmann il discorso socratico si pratica sempre dove e quando gli uomini, per mezzo di una riflessione collettiva delle ragioni in gioco, cercano di avvicinarsi alla verità presente in una questione. Minna Specht scrisse che non abbiamo criteri per sapere se una affermazione contenga una verità valida universalmente oppure no, ciò che possiamo fare è un percorso grazie a cui avvicinarci alla verità. La Specht proseguiva dicendo che abbiamo bisogno di discutere, e purificare le nostre vecchie convinzioni, verso un cambiamento che affina la nostra ricerca[36].

---

opinioni. (…). Il dialogo dialogico è un processo che non finisce mai, appartiene alla vita stessa dell'uomo». Raimon Pannikar, *Incontro indispensabile. Dialogo delle religioni,* Jaca Book, Milano 2001, p. 52-53, 72.

34 «Chi conduce l'indagine dialettica, infatti, non è un ragionatore bastante a se stesso, o autarchico (a*utárches*, per dirla con Aristotele), ma una comunità di ricerca, cioè quella costituita dagli interlocutori». Alessandro Volpone, *Eteronomia degli elementi argomentativi nella dialettica antica, con cenni a qualche sua conseguenza,* in Phronesis, Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, n. 23-24, 2015, pag. 62.

35 Cfr. p. 4, nota 11: «L'autrice sottolinea questo termine "ombrello" che contiene semanticamente l'ambito psichico, morale, etico, intellettuale, di pensiero e dell'anima, spirituale è così un aggettivo che per la sua ampiezza è più adatto a indicare i molti aspetti del proprio sé verso cui il soggetto presta cura nell'esercizio della filosofa, in assonanza con Gustav Heckmann che utilizza l'aggettivo *geistig* (spirituale, mentale) per caratterizzare quell'intenso scambio che avviene nel dialogo socratico, qualcosa che ha a che fare con il pensiero e lo spirito ad un tempo».

36 Dordoni, *Dialogo socratico* cit. p. 346. Minna Specht diresse la scuola di Walkemühle, a Melsungen nell'Assia, tra il 1923 e il 1933 quando fu chiusa da funzionari nazionalsocialisti. Successivamente si spostò in Danimarca.

Il Dialogo socratico prende avvio da questioni e interrogazioni che nascono dal racconto di esperienze personali, si sviluppa attraverso discussioni in cui, procedendo per tesi e argomentazioni, i partecipanti tentano di raggiungere un consenso unanime sulle varie questioni emerse, cercando di *approssimarsi alla verità*. Ciò che differenzia i Dialoghi di cittadinanza dal Dialogo socratico (o meglio, dal modello che si è diffuso negli anni Ottanta e Novanta del Novecento, cioè quello proposto in contesti aziendali da Kessels e ripreso anche da Marinoff che è diverso da quello originario di Nelson[37]) è la mancanza dell'obiettivo del consenso unanime e della strategia, cioè del convenire su di un'unica possibile risposta condivisa al quesito iniziale e utilizzare tecniche di manipolazione per indirizzare il dialogo, anzi, si predilige l'emergere del confronto e delle differenze a condizione che le rispettive posizioni siano argomentate e inclusive. Il consenso che i Dialoghi di cittadinanza e i Dialoghi socratici hanno di mira è una convergenza di intenzioni, cioè i partecipanti condividono l'idea di costruire insieme un discorso attorno ad una questione che li sollecita, questo assenso è comune nei dialoghi filosofici.

I Dialoghi di cittadinanza condividono con il Dialogo socratico quattro aspetti: innanzitutto il prendere le mosse dall'esperienza, dal vissuto concreto, secondo il procedere nel senso della ricerca collettiva, cioè il "gesto", pluralistico e comunitario, dove ogni questione, obiezione o proposta dei partecipanti viene attentamente e rispettosamente esaminata; inoltre, l'attenzione alla particolare cura nel creare un clima caratterizzato dall'assenza di violenza dialogica: polemiche, prevaricazioni e pregiudizi; infine, la questione dell'intuizione (*insight* o *einsicht*), cioè un atto di subitanea impressione conoscitiva intenzionata dal dialogo comune[38]. È lo sguardo altrui che ci dice chi siamo non lo specchio di una relazione sbilanciata che regola un bisogno nell'analisi delle relazioni linguistiche che lo descrivono.

Con quali effetti? Il Dialogo di cittadinanza può creare consapevolezza, produrre l'interiorizzazione riflessiva delle nuove comprensioni che avvengono nel processo

37 Nelson intende il Dialogo socratico come base per una filosofia pratica, nel senso pedagogico e politico, di aspirazione alla libertà, all'antidogmatismo, che formi all'autonomia personale attraverso il pensiero critico, e che, attraverso l'astrazione e la purificazione linguistica, metta in comune il pensiero. Cfr. Dordoni, Op. cit. p. 122-141.

38 In Italia, a parte l'opera e l'applicazione in campo etico e medico di Paolo Dordoni, i Dialoghi socratici hanno scarsa diffusione, anche editoriale, se non inquadrati (con etichetta infelice) come una delle tante tecniche di gestione manageriale in azienda. Si è consolidato un pregiudizio diffuso sul Dialogo socratico che, ignorandone le origini prettamente filosofiche, socio-politico e formative, lo presenta come attività prevalentemente applicabile nel campo della filosofia in azienda. Tale campo di applicazione effettivamente si è affermato nei Paesi Bassi a cura tra gli altri (ma il suo metodo sembra il più citato) di Jos Kessels, nella metà degli anni Novanta. In precedenza in Germania, Gran Bretagna e Stati Uniti, il Dialogo socratico era invece diffuso in università, centri ricreativi e luoghi pubblici. Sì è così creata una erronea percezione dei Dialoghi socratici soprattutto sul tema del consenso unanime quale obiettivo della pratica, indicandola addirittura come *"strategia psicologica di costruzione del consenso"* in parte dovuta alle considerazioni critiche ma contraddittorie di S. Schuster in *La pratica filosofica, Apogeo 2006*. Più completa ed esaustiva appare la definizione di dialogo che si trova nell'articolo di F. Cecchinato, *La filosofia e il management nelle organizzazioni,* in Phronesis, rivista di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, Anno II, numero 3, ottobre 2004. In Italia una recensione al testo di P. Dordoni si trova in: *P. Dordoni, Il dialogo socratico, di* Roberto Peverelli in *Phronesis*, Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, n. 17, ottobre 2011.

dialogico, può suscitare e favorire un diverso senso di condivisione del pensiero e del vivere, proprio e altrui, mettendo in gioco una comunicazione autentica e profonda[39]. Dove c'è dialogo c'è rapporto, che è opera comune e condivisione[40].

Per ragioni di spazio non è possibile qui occuparsi nello specifico della "questione socratica" in riferimento alle pratiche filosofiche. Un approfondimento di tale tema meriterebbe un capitolo a parte, basti la segnalazione di un "ritorno a Socrate" in diverse pubblicazioni degli ultimi vent'anni[41].

Nei Dialoghi di cittadinanza l'altro focus è il concetto di cittadino. Cittadino è termine che nasce nel secolo XVIII con Diderot in senso etico, politico ed economico. Il concetto di cittadinanza oggi non è in esclusiva l'appartenenza meramente giuridica o l'illuministico appello alla deliberazione guidata dalla ragione dischiarante ma, mediando il termine anche dal campo giuridico, cittadino è colui che è capace di pensare sé stesso e riconoscersi come parte di un sistema complesso di relazioni dinamiche; questa attitudine all'orientamento è reciprocamente comune tra il filosofo ed il cittadino, entrambi vivono una realtà complessa che insieme cercano di decifrare, il filosofo è colui che ne conosce gli assi portanti, che si fa portatore di pratiche attivatici di consapevolezza e di esercizi critici di razionalità.

Consapevolezza e razionalità si concretizzano nel dialogo attraverso l'utilizzo del pensiero critico, della capacità di analisi, della capacità argomentativa e di riflessione, di critica all'ideologia, al pensiero dominante, soprattutto in questi anni in cui lo stato delle democrazie europee appare fortemente indebolito. Il risultato può essere una nuova comprensione di sé e del mondo che ha, o pretende di avere, capacità trasformativa. La praxis socratica qui presentata si realizza come anima critica della società, come tentativo di ricostruzione di un discorso razionale e civile, possibilità di esercizio collettivo di pratica esistenziale. La filosofia nella sua intima essenza è ipoteca residua del cittadino, perché lavora alla costruzione della *polis*. Scrive Federica Negri:

> La filosofia è intesa non a caso come attività, come pratica di vita che coinvolge il pensiero in una continua ridefinizione del proprio statuto, in modo da seguire quanto più possibile l'essere vivente. La filosofia deve essere in grado di riaccogliere in sé ciò che l'accademia ha dimenticato, ossia la parte oscura, reale o non perfettamente razionalizzabile del mondo, che normalmente viene emarginata dal pensiero[42].

39 Maggiori sviluppi si potrebbero aggiungere ma la brevità del testo lo esclude. Indico almeno la questione della contaminazione, del mimetismo della pratica filosofica, così come accennato in *Phronesis*, rivista di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, Anno XIV, numero 25-26, aprile 2016, D. Ubizzo, *Recensione al testo di Giorgio Giacometti, Platone 2.0* oppure in *P. Dordoni, Il dialogo socratico,* di R. Peverelli in *Phronesis*, Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, n. 17, ottobre 2011.

40 Impossibile non citare il lavoro di A. Cosentino sul dialogo socratico nel campo della P4C. Per segnalare le numerose convergenze basti ricordare i ripetuti interventi negli anni passati e recenti su questa Rivista e perlomeno: A. Cosentino, *Dialogo e pratica filosofica di comunità*, su Logoi.ph – Journal of Philosophy – ISSN 2420-9775 N. II, 6, 2016 – Children for Philosophy, disponibile in rete.

41 Da Gabriele Giannantoni e Giovanni Reale fino a Livio Rossetti, Charles Khan, Emidio Spinelli, Franco Trabattoni, Mario Vegetti e Laura Candiotto.

42 Federica Negri, *La riflessione dell'ultima Weil tra mistica e proposta politica,* (Contributo in Durst, M. - Manfreda, L. A. - Meccariello, A. *"Simone Weil tra mistica e politica",* Aracne, Roma 2011, pp. 37-52.)

Per concludere

Nell'ambito degli studi e delle pubblicazioni sulla pratica filosofica non sono troppo numerose le indicazioni specifiche relative al dialogo, che - vale lo stesso per il cosiddetto "paradigma socratico" - appare come un presupposto raramente indagato e poco approfondito ma purtuttavia quasi sempre ribadito.

Secondo le riflessioni qui sviluppate, che non hanno nessun intento prescrittivo ma esclusivamente di riflessione deontologica e metodologica per chi si occupa a livello professionale di pratica filosofica, il dialogo filosofico si caratterizza come il modo proprio e privilegiato della praxis filosofica di matrice socratica che permette il filosofare stesso nella dimensione relazionale e condivisa dei contesti interpersonali. Seguendo le riflessioni di L. Valditara abbiamo visto che il dialogo coinvolge l'ambito psichico, morale, etico, intellettuale, di pensiero e dell'anima di chi lo frequenta. Il dialogo che si realizza nella pratica filosofica prende spunto dalle questioni rilevanti della vita, lavora a partire dalla «messa in questione», dalla domanda che riconduce ai presupposti di ciò che ci relaziona a noi stessi e al mondo. Il dialogo procede nel senso della ricerca condivisa, il pensare insieme. Come nella *Philosophische Praxis* di Achenbach nel dialogo filosofico è previsto di non portare argomentazioni d'autorità ma esperienze personali. Il dialogo filosofico di matrice socratica prevede un atteggiamento preciso del filosofo per evitare i rischi impliciti di un rapporto dialogico: in primis l'escludere l'idea di adattamento e di terapia medica, abbiamo visto come il termine comprensione vissuta sia preferibile per designare il rapporto dialogico, attraverso intuizione e astrazione favorisce l'autonomia di pensiero e lo sviluppo personale. I rischi di un'erronea modalità dialogica sono di dirigere il pensiero secondo le inclinazioni del filosofo, di porre dei limiti al dire, banalizzare, omologare, normalizzare. Il filosofo deve saper evitare l'orientamento intellettuale. Capacità necessaria del consulente per evitare questi rischi è quella di individuare improprietà dei concetti, dei metodi, del linguaggio. Il dialogo filosofico deve saper affrancarsi dalle mode correnti, ad esempio quella di dare una eccessiva rilevanza alle emozioni, alla corporeità, ai sensi.

I Dialoghi di cittadinanza sono un modello di pratica di gruppo in cui l'esercizio della filosofia può creare consapevolezza, produrre l'interiorizzazione riflessiva di nuove comprensioni che avvengono nel processo dialogico, può suscitare e favorire un diverso senso di condivisione del pensiero e del vivere, proprio e altrui, mettendo in gioco una comunicazione autentica e profonda. Cambiare modo di pensare significa cambiare i parametri di valutazione e l'intenzionalità del nostro agire. Consapevolezza e razionalità si concretizzano nel dialogo attraverso l'utilizzo del pensiero critico, della capacità di analisi, della capacità argomentativa e di riflessione, di critica all'ideologia, al pensiero dominante, verso una comprensione immaginativa capace di orientare l'esistenza al di fuori del corto raggio dell'agire economico adattivo. Il Dialogo di cittadinanza è relazionale, prevede un movimento dinamico intenzionale di riflessione partecipata. Se intendiamo il dialogo filosofico come ricerca verso la radice costitutiva del soggetto allora un dialogo d'ispirazione socratica del soggetto indaga le connessioni che lo costituiscono, cerca di far luce

sul modo di vivere e sul mondo, su quella rete di relazioni che l'uomo genera e che circonda chi partecipa al dialogo (*l'aura relata*). Il dialogo di matrice socratica così descritto si prefigura come una ricerca filosofica, che non ammette preconcetti, presupposti, pregiudizi cioè che non pensa prima secondo schemi già dati se non quelli della verità del fenomeno e della libertà di pensiero. Un pensiero sulla vita. In quanto messa in discussione del soggetto/persona/io il dialogo socratico non può essere di conseguenza un dialogo eristico, una competizione dialettica, poiché non riguardagli *ego* in gioco ma la *psyché,* non si tratto di io ma di anima. Il dialogo filosofico non prevede forzatura, violenza anche simbolica, non è chiacchera, non è diatriba, non è dibattito, non è contesa, o manipolazione dialettica, non è disputa, non è scambio di opinioni.

Appare un pericolo che si annida, ad uno sguardo più approfondito, nelle dinamiche delle pratiche filosofiche che oggi si vorrebbero, pur se vagamente e generalissimamente, di ispirazione filosofica e socratica. Appare come una tendenza che si insinua mediata da cattive abitudini e superficialità che questi tempi di pratiche sbrigative, di abituazione e iperinformazione, tendono a favorire, contrario ad un *pensare i problemi concreti in modo produttivo*. Il pericolo è confondere con il dialogo socratico ciò che non è né dialogo né socratico, ma piuttosto disputa, eristica, conflitto, sofistica. Da questo consegue che, derivato dal primo, appare il rischio di simulare un dialogo che attesti la *filosoficità* anzi la *socraticità*, per essere più precisi, della pratica proposta (una sorta di *travestimento)* per poi deviare nei modi più fantasiosi e occulti in pratiche pseudofilosofiche, psicoterapiche se non psicoanalitiche o di vaga derivazione orientale, e in tal modo proporsi come "filosofanti" e così liberamente applicare metodi e ispirazioni che con la filosofia hanno poco o nulla a che fare[43]. La pratica filosofica esigerebbe e dovrebbe proporre un modello diverso, soprattutto differente da quel *"dialogo effimero"* rappresentato dall'idolatrato e mistificatorio ambito di comunicazione digitale che sono i social network, per contaminarlo, vivificarlo e riattualizzare la funzione sociale e politica[44] che ha sempre svolto, e dovrebbe saperlo proporre nella sua specificità. Diverse pratiche oggi proposte come filosofiche, andrebbero invece piuttosto qualificate come *blended* o miste o *d'ispirazione* filosofica. Il non definire il dialogo nella sua più corretta specificazione filosofica e socratica (come pure tralasciare il suo sviluppo storico in quanto pratica) rischia di portare ad una maggiore confusione e alla dispersione della pratica filosofica nel *mare magnum* delle cosiddette attività consulenziali di massa, oggi sempre più indistinte.

43 Ricordando Achenbach anche quando scrive che «La filosofia è qualcosa di più del tipico sforzo scientifico di creare una teoria (…) poiché non diventa appunto teoria ma ripensa a sua volta queste teorie (…) essa scioglie ogni irrigidimento del pensiero (…) nella consulenza filosofica si tratta di pensare i problemi concreti in modo produttivo». *La consulenza filosofica, Il filosofo come consulente, un dialogo*, cit. p. 26.

44 Sul tema politico vedere anche D. Ubizzo, *Recensione a Sofia e polis. Pratica filosofica e agire politico*, a cura di Stefano Zampieri, in Phronesis, Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, n. 21-22, aprile 2014.

Phronesis, n. 4, seconda serie, luglio 2021

Professione filosofo: il corpo e l'anima nella consulenza filosofica XXIII Seminario Nazionale

di Antonio Carnicella

La crisi pandemica ha trasformato lo scorso anno in una sorta di tempo sospeso e necessariamente anche il mondo dell'associazionismo ha conosciuto distanza e confinamento. Nell'autunno 2020, profittando per la prima volta delle piattaforme Web, Phronesis è tornata ad incontrarsi per eleggere il nuovo Consiglio Direttivo e discutere di temi importanti per la sua gestione e a distanza di pochi mesi, il 27 e 28 marzo scorsi, da remoto, ha avuto luogo anche il XXIII Seminario Nazionale, atteso momento di approfondimento teorico. Darne conto sulla Rivista che è diretta anche ad un pubblico di non specialisti, di cultori e fiancheggiatori della disciplina è importante perché, come evidenziato dal discorso di apertura del Presidente Renato Pilutti, è il segno della vitalità intellettuale dell'Associazione, di un gruppo di filosofi che a oltre venti anni dalla sua fondazione non tiene sul caminetto i propri fondamenti come fossero *Lari e Penati*, ma continua ad interrogarli perché li considera materia viva. In questo senso, la riflessione che ha avuto luogo a partire dal titolo dell'evento – *Professione filosofo: il corpo e l'anima nella consulenza filosofica* – non poteva non allargarsi al ruolo del consulente in un momento storico difficile come quello attuale.

Nell'intervento d'apertura, quindi, Pilutti non ha rappresentato un vacuo "vaste programme" ma, con una metafora guerresca che rende bene l'idea, una sorta di chiamata alle armi, l'invito alla comunità ad alzare la testa e fare sentire la propria voce in un'epoca che, dal punto di vista filosofico, va secondo lui ri-pensata attraverso il sintagma *Planet-People-Responsability*. L'esercizio della professione di consulente non può non tenere conto del necessario cambiamento di paradigma nella vita umana richiesto dalla situazione senza precedenti in cui ci siamo venuti a trovare e si deve necessariamente collegare alla vita del Pianeta a quella delle Persone, con un approccio che è innanzitutto sotteso all'idea di Responsabilità ma che non può prescindere dalla consapevolezza di una sana precarietà dell'esistenza. Phronesis, d'altro canto, con le storie personali e le qualità dei suoi associati, diverse e plurali ma coerenti con la storia associativa, ha la forza per svolgere un compito così complesso. L'invito che si leva dalle sue parole è altresì quello di riconoscere tanto i propri limiti quando i saperi che, in quanto filosofi, ci mettono nelle condizioni di essere, sotto certi aspetti, dei privilegiati e mettere tutto ciò a disposizione della cittadinanza con spirito di servizio e umiltà, nel segno di quella comunità di destino che è Phronesis.

A seguire, Luca Borrione ha dato conto dello stato dell'arte del nuovo filone di ricerca interna "*Il corpo nella Consulenza Filosofica*". Fermandosi al titolo, nel quale echeggia il fantasma del dualismo mente-corpo, il nuovo percorso d'indagine intrapreso da un gruppo di dieci colleghi appare, a tutta prima, inatteso, imprevisto o, addirittura,

eccentrico perché sembrerebbe porre una questione di scarso peso per la consulenza filosofica. In realtà la pratica dialogica della consulenza filosofica, già a partire dalle premesse del suo fondatore, prevede per il filosofo l'impossibilità di fare astrazione dal suo modo di essere e di pensare, dalle sue sensazioni, dalle sue esperienze e dal proprio particolare vissuto. Nella presentazione metodologica dell'attività e nella primissima resa dei lavori cominciati solo ad inizio 2021, emerge, pertanto, un filone d'indagine molto ricco, non solo perché riporta l'attenzione su una fonte di conoscenza che per molti secoli la filosofia ha considerato fuorviante, non veritiera, particolare e divisiva, ma anche perché pone in evidenza quanto sia implicato il corpo nella metariflessione del filosofo consulente.

Marta Mancini ha riproposto all'attenzione dei colleghi il suo saggio-articolo pubblicato sul precedente numero di Phronesis "Per una critica della ragione professionale". Frutto di una ricerca personale molto approfondita e, auspicabilmente, primo tassello di un lavoro più corposo, nel testo la collega fiorentina riflette sulla professionalità del consulente filosofico a partire dalle prospettive di D. Schön, R. Sennett e I. Illich per arrivare a tratteggiare la figura di un professionista artigiano che nelle fattezze specifiche è ancora da definire e individuare. La discussione seguita alla presentazione dei passi più importanti dell'articolo ha riportato in primo piano questioni annose, quali il posizionamento filosofico del consulente, che in qualche modo può definirne l'identità, la centralità della perimetrazione della professione che una decina di anni fa ha tracciato i confini porosi ma stabili entro i quali si muove Phronesis, la necessità di una efficace strategia comunicativa che una volta di più distingua la matrice della consulenza filosofica da altre professioni "d'aiuto", l'opposizione tra cultori della materia e fautori del professionismo, strada scelta dall'associazione e riconosciuta a fine 2019 dal MISE con la sua iscrizione nel registro delle associazioni operanti ai fini della legga 4/2013. Temi importanti che scaldano le menti e gli animi ma che rimangono esteriori rispetto alla proposta di Marta Mancini, diretta a sondare l'identità del consulente filosofico. È in questo senso che occorre cogliere il suo invito esplicitato nell'incontro ad andare oltre ciò che sul tema ha scritto e detto il fondatore della disciplina, il quale, pur puntando sulla professionalizzazione del mestiere di filosofo distinguendolo dall'accademico, dal ricercatore e dall'insegnante, si confrontava negli anni Ottanta del secolo scorso con un mondo del lavoro statico e non ancora preso nel vortice della specializzazione. Se la proposta di Achenbach continua ad essere fondativa per la consulenza filosofica, il professionista del XXI secolo deve interrogarsi sulla propria ragion d'essere in quanto filosofo in relazione con l'altro.

A ribadire che la questione dell'identità sia primigenia e prioritaria rispetto a tutte le altre che la comunità di Phronesis deve affrontare, indipendentemente dal riconoscimento ministeriale e dall'esercizio a pagamento dell'attività, hanno poi contribuito le relazioni e le successive animate discussioni della seconda giornata. Il primo intervento, dal titolo *Promuovere la filosofia in pratica senza perdere l'identità di "Phronesis": ipotesi prospettiche da condividere,* è stato di Augusto Cavadi che ha presentato quella che ha subito

definito un'idea *balzana*. La sua proposta di promozione del lavoro dei filosofi pratici è incentrata sulla creazione di una sorta di confederazione di associazioni che operano nel settore, che da sole, come hanno dimostrato i singoli tentativi avvenuti negli ultimi due decenni, non hanno la capacità di far sviluppare la massa critica necessaria a far riconoscere la valenza della loro opera. A rendere bizzarro questo suggestivo progetto sono una serie di criticità che riguardano tanto la struttura interna di Phronesis quanto il panorama nazionale della consulenza e delle pratiche filosofiche. Il primo aspetto chiama in causa proprio l'identità del consulente filosofico di Phronesis, che deve essere pienamente consapevole della propria specificità e del proprio ruolo nella società contemporanea. Alla domanda se questa consapevolezza esista o meno, Cavadi ha risposto riconoscendo che, malgrado i contrasti anche laceranti, ma immancabili in una comunità intellettuale, negli anni l'Associazione ha saputo contemperare un approccio teoretico ortodossamente achembachiano con una pluralità di visioni della professione, anarchiche e diverse ma comunque mai troppo lontane dalla prima. Il secondo aspetto critico della proposta riguarda la platea da coinvolgere in questo spazio condiviso. Un possibile parallelo, ha evidenziato Cavadi, può essere rappresentato dalla "galassia Psi", nella quale convivono indirizzi terapeutici differenti ma che si presenta al pubblico sotto una veste unitaria, nonostante la composizione variegata degli operatori. Ha quindi tratteggiato il mondo delle pratiche filosofiche attraverso tre cerchi concentrici, in cui il più ampio ed esterno racchiude tutte le modalità di filosofia-in-pratica (dalla *Philosophy for children* e *for community* al *Dialogo socratico*), il secondo, comprende tutte le modalità della consulenza filosofica ed il nucleo annovera i singoli consulenti che si riconoscono nella *Philosophische Praxis* di Gerd Achenbach. Secondo Cavadi, per quanto riguarda l'adesione a Phronesis, l'inclusione dovrebbe limitarsi al nucleo e al secondo cerchio (professionisti della CF anche non achenbachiani), senza andare oltre per mantenere una certa specificità. Tuttavia, affinché la capacità promozionale possa determinare effettivamente la costituzione di una massa critica nei confronti dell'opinione pubblica, secondo lui la confederazione dovrebbe includere l'ecumene dei praticanti filosofici, chiamati a metter da parte per una volta ciò che distingue gli uni dagli altri per presentarsi al pubblico attraverso convegni, festival e interventi su riviste come un fronte unico sotto l'egida di un Manifesto.

La discussione che ha avuto luogo in seguito alla proposta di Cavadi ha immancabilmente diviso il campo tra possibilisti e contrari ma le varie voci si sono trovate d'accordo nel riconoscere come punti forti dell'identità associativa la Perimetrazione, che sancisce un approccio metodologico variegato ma con un fondamento unitario e non anarchico, gli itinerari formativi succedutisi a partire dal 2013 nei quali tale pluralità è un punto essenziale, lo Statuto che identifica nella consulenza filosofica individuale l'oggetto sociale e la professionalizzazione e il pagamento delle prestazioni consulenziali. Secondo i favorevoli è su queste basi che si può approcciare un lavoro congiunto con altre associazioni di filosofi in pratica, mentre i resistenti, oltre a paventare il pericolo di un annacquamento della struttura di Phronesis hanno invocato la propedeuticità di un

approfondimento del tema dell'identità professionale così come emerso dal lavoro di Marta Mancini riportato in precedenza.

L'incontro è poi proseguito con la pratica filosofica attraverso la quale Giorgio Giacometti ha voluto rivelare in anteprima all'Associazione la sua tesi paradossale, argomentata diffusamente nel saggio presente sulle pagine di questo numero di Phronesis, ovvero: è possibile considerare la filosofia come una vera psico-logia, dal momento che interroga il vissuto da tutti i punti di vista. La sua spiegazione si è appoggiata ad un dialogo tra un consulente ed un consultante, nel quale quest'ultimo manifesta al professionista uno stato di tensione, un disagio interiore che gli impedisce di portare a termine il proprio lavoro. Nella sua narrazione, insicurezza, senso di inferiorità, sconforto si alternano ad una alta concezione di sé che innalza immancabilmente il livello delle sue aspettative, un percorso di vita autonomo che contrasta col bisogno di un aiuto esterno o di regole che lo possano aiutare a superare l'impasse. Come agisce il professionista in questo conteso? Instaura con lui una relazione paritetica e non giudica quanto ascolta, fa domande per meglio comprendere la questione e allargare il discorso, non fornisce consigli, anche se richiesti ma interroga le contraddizioni, arriva a far emergere la visione del mondo dell'ospite mettendo in evidenza i conflitti che da questa derivano, anche attraverso domande retoriche che in qualche modo suggeriscono ipotesi. Si potrebbe affermare, con una discreta certezza, di avere assistito ad una situazione tipica di consulenza filosofica invece, rivela Giacometti, tale svolgimento è stato espunto dal caso Bronson, narrato da Rollo May in *L'arte del counseling* scritto nel 1939 (tr. it. Roma, Ubaldini 1991), riadattato per l'occasione, sostituendo nel dialogo alcuni caratteri prettamente psicologici, come il riferimento all'inconscio, con altri di stampo filosofico.

Cosa ha messo in mostra tale pratica? Che sul piano concreto, a parte l'utilizzo di caratteri poco ortodossi e sovente stigmatizzati dai filosofi, come, appunto, porre domande retoriche e suggerire ipotesi, esiste un evidente parallelismo tra il percorso intrapreso dal counselor e quello che avrebbe compiuto un filosofo, tanto che il loro lavoro potrebbe essere equivalente per un cliente che presenta loro il proprio disagio e chiede per prima cosa ascolto incondizionato, senza stare a distingue se uno è uno psicologo, psicoterapeuta o counselor e l'altro consulente filosofico. Questo significa, sottolinea Giacometti, che le differenze tra le pratiche vadano piuttosto cercate nei loro presupposti epistemologici, cioè nei modi in cui esse giustificano e "pensano" se stesse. I conflitti, invece, nascono dalle parole, dallo specifico dizionario che le pratiche usano per distinguere le une dalle altre e che troppo spesso trasformano in barriere. Scendendo nel contesto in cui esse sono usate, invece, le parole sembrano indicare concetti molto simili. È il caso, tanto per limitarci ad un esempio, del compito di "aiutare il cliente a interpretare se stesso", specifico del counselor, che in ambito filosofico diventa "chiarificazione della visione del mondo". Bisogna poi considerare che tratti certamente riferibili al dominio psicologico, come inconscio ed empatia, in alcuni casi, vengono con ragione integrati nel lavoro filosofico perché hanno origine in ambito filosofico. L'invito che Giacometti ha rivolto alla comunità phronetica è stato quello di non impedirsi di

usare alcuni "strumenti" pensando di invadere il campo altrui, perché la stessa psicologia è entrata su un terreno già arato dai filosofi. Dal suo punto di vista, il filosofo deve interrogarsi su quello che fa quando lo sta facendo, deve saper giustificare le peculiarità del proprio lavoro filosofico anche quando accoglie strumenti di pratiche diverse. Non si tratta di mettere Achenbach tra parentesi, ma rileggerlo alla luce dell'esperienza ventennale che permette di proporre all'ospite percorsi di lavoro differenti.

L'ultimo intervento in programma ha visto Saveria Addotta ragguagliare i colleghi sullo stato dell'arte della nostra rivista che, proprio come l'Associazione, si avvicina a raggiungere la maggiore età. Proprio per questo ha cominciato ripercorrendo i motivi che hanno condotto il gruppo di pionieri della consulenza filosofica a dare vita a questo progetto editoriale. Innanzitutto, dare voce alla svolta pratica della filosofia, qualcosa che stava agitando la disciplina già da qualche decennio e che li ha condotti a seguire i passi di Gerd Achenbach, fondatore della Consulenza Filosofica. Quindi, approfondire le basi teoriche ed epistemologiche della disciplina e segnare le coordinate della sua identità, questioni che lo stesso Achenbach ha (volutamente) lasciato nebulose, anche per differenza rispetto alle altre pratiche. Un elemento fondamentale della storia della rivista è stato il dialogo instaurato con queste ultime e con l'Accademia, per farsi conoscere, certamente, ma anche per valutare le rispettive obiezioni. Sin dal primo numero, altro intento primario, è stato quello di affermare la consulenza filosofica come professione, nel senso vero e proprio di dichiararne l'esistenza e rivendicarne la portata, darle spazio e visibilità, dar voce anche al dibattito interno che ha contributo a perimetrare i suoi ambiti. A partire dall'inizio del secondo decennio del secolo, una volta superati gli anni del grande entusiasmo e dell'attesa del successo, hanno trovato spazio sulle sue pagine anche l'interrogazione sulla mancanza di popolarità, i malumori e le prese di distanza, ma contestualmente anche la discussione che ha accompagnato il percorso di riconoscimento pubblico della disciplina nel novero delle professioni, raggiunto a gennaio 2020 con l'iscrizione nel registro della associazioni autorizzate a operare ai sensi della legge 4/2013. Dopo l'avvicendamento alla sua guida, attraverso interviste, saggi, i risultati della ricerca interna e articoli come quello già ricordato di Marta Mancini, *Phronesis* ha continuato a proiettare all'esterno gli spunti teorici che nascono in seno all'Associazione e le esperienze professionali degli associati, mostrando forte attenzione nei confronti della dinamiche della società civile e intellettuale, spesso presupposti nel dialogo consulenziale, come il "realismo capitalista" che chiude prospettive di sviluppo o il cambiamento antropologico conseguente alla rivoluzione digitale, ed ha mantenuto un dialogo con analisi teoriche che tangenzialmente toccano la consulenza filosofica, come l'analisi del rapporto tra filosofia e senso comune redatta da Antonio Cosentino. Se la matrice su cui opera il consulente filosofico Phronesis è quella della professionalità auto o meta riflessiva, che coimplica se stessa nello stesso momento in cui si pone all'ascolto dell'altro, la Rivista conduce la propria attività collaterale e di supporto in continuità con tale solco.

Conversazioni

Phronesis, n. 4, seconda serie, luglio 2021

Intervista a Felice Cimatti

a cura di Antonio Carnicella e Saveria Addotta

Specializzato in filosofia del linguaggio, Felice Cimatti, non è solo un accademico (insegna all'Università di Calabria) ed un autore molto apprezzato (*Filosofia dell'animalità, Il taglio, Cose, La fabbrica del ricordo*), ma un divulgatore conosciuto grazie alla conduzione di trasmissioni di approfondimento culturale su Radio Tre (Farehneit, Uomini e Profeti) e alla collaborazione con Zettel, programma televisivo dedicato a tematiche filosofiche. A rendere interessante un'intervista per la nostra rivista è sia la sua produzione teoretica sia la molteplicità dei suoi punti di vista (accademia, media, filosofia, psicologia, letteratura e arte) che gli permettono di indagare le varie sfaccettature delle dinamiche della nostra società.

Phronesis: Non solo divulgazione della filosofia ma coinvolgimento nel dialogo dei suoi interlocutori. Vorremmo partire proprio dal suo interesse per diverse dimensioni del sociale, chiedendole qual è la domanda filosofica che guida la sua ricerca e come si lega al suo percorso? Quali domande filosofiche hanno avviato la sua indagine?

Cimatti: Ho cominciato ad insegnare italiano, storia e geografia in una scuola media e proprio quella è stata la mia esperienza formativa. I ragazzi di quell'età, se davvero sono sani, non hanno nessuna voglia di stare a scuola, tantomeno di fare attività poco piacevoli come l'analisi logica o grammaticale. Come insegnante dovevo escogitare dei modi per destare il loro interessare, coinvolgerli e, contemporaneamente, comprendere cosa mi volessero dire quei bambini. Per tornare alla questione che lei ha posto, più che una domanda filosofica, alla base della mia ricerca c'è un atteggiamento generale nei confronti della vita e degli esseri umani, un'ispirazione che forse è una vera e propria ossessione: provare a capire e farmi capire.

Il mio problema filosofico, che metto in opera in tutti i campi in cui, più o meno professionalmente, mi capita di intervenire, è quello di cercare il meccanismo che spiega un certo fenomeno, sempre che ce ne sia uno, e di arrivare fino in fondo. Così ad esempio, nel mio campo di studio che è il linguaggio, ritengo sia proprio il linguaggio il meccanismo fondamentale che spiega tutto quello che riguarda noi umani.

Phronesis Ascoltando le sue trasmissioni, questa sua ossessione emerge con chiarezza, ad esempio nella straordinaria capacità di porre ai suoi interlocutori domande che aprano agli ascoltatori la possibilità di capire. Proprio su questo possiamo fare un parallelo con l'atteggiamento del consulente filosofico, che si pone di fronte all'altro non con l'intenzione di spiegare ma con quella di capire e far capire. Nel suo percorso ha mai incrociato la strada di quella che è stata definita "la svolta pratica" della filosofia, cominciata con M. Lipman e proseguita con altri autori come G. Achenbach, fondatore della consulenza filosofica?

Cimatti: Non ho un pensiero perché non conosco questi autori e non so se ci sia o meno stata una svolta pratica. Per come la intendo io, la filosofia ha sempre a che fare con la vita delle persone, e quindi non c'è bisogno di darle un orientamento in questo senso. Questo non vuole dire che la filosofia non abbia un suo linguaggio, una serie di questioni e una tradizione. Da parte mia, credo esistano questioni che valgono tanto per me quanto per una persona che svolga una qualsiasi altra professione e in quanto tali sono problemi filosofici.

Quando insegno cerco sempre di ricondurre questi ultimi alle situazioni concrete delle persone e questo non mi sembra un cambiamento rispetto allo statuto della filosofia. Sotto tale profilo, non credo esista la necessità di una svolta pratica, ma parlando con voi mi sto incuriosendo al vostro modo di fare filosofia, poiché nelle università la filosofia sta diventando una disciplina meramente specialistica rispetto all'intento pratico che ho evidenziato e di conseguenza fare filosofia è sempre meno praticabile.

Phronesis: Questa tendenza è proprio quella che ha spinto Lipman negli anni Settanta a pensare ad una filosofia per bambini e poi Achenbach nel decennio successivo ad aprire uno studio di filosofia per incontrare direttamente i problemi delle persone, proprio perché ritenevano che in accademia si portasse avanti una disciplina diversa, quella che Achembach ha definito ~~l~~a filosofia della pretesa*, intendendola come trasmissione del già pensato. Intento specifico della pratica filosofica è proprio mostrare che attraverso il dialogo - più o meno socratico - è possibile fare filosofia con le persone. In questo senso intendiamo "la svolta pratica": riportare il filosofico alla vita di ciascuno. Normalmente le persone non ritengono di avere una propria filosofia, di essere in qualche misura "filosofi" come diceva Gramsci: ciascuno è filosofo a diversi livelli. In questo senso il linguaggio è molto importante, perché riteniamo che ognuno "costruisca" la propria visione del mondo attraverso i concetti e le parole che riesce ad utilizzare. Visione che sarà tanto più articolata quanto meglio si saprà padroneggiare tali categorie.*

Per questo ci ha colpito, in particolare, la sua "filosofia della realtà", tema del suo testo Cose*, in cui compie il passaggio da una ontologia delle cose a una ontologia delle relazioni. Ci può illustrare questo passaggio che sembra emergere anche nei nostri dialoghi di pratica filosofica?*

Cimatti: prima di arrivare al punto devo fare alcune premesse. Partiamo innanzitutto dall'idea che il linguaggio, malgrado si presenti come trasparente, è piuttosto qualcosa di misterioso e non sempre comprensibile. In secondo luogo, qualsiasi problema riguardi noi umani si presenta solo in forma linguistica e questo vuol dire avventurarsi in un campo, quello del linguaggio appunto, che è perfettamente sconosciuto. Quindi, penso che non sia possibile fare filosofia senza fare filosofia del linguaggio. Per finire, io seguo la tradizione inaugurata da Wittgenstein e se dovessi dire cos'è l'inconscio, direi che è il linguaggio. Ne consegue che l'attività filosofica è quella di avere a che fare con porzioni di linguaggio all'interno delle quali proviamo a muoverci per cercare di capire dove portano le parole e i pensieri che utilizziamo, o che crediamo di utilizzare.

L'idea della relazione nasce da qui, dal fatto che le cose esistano indipendentemente dalle relazioni che le attraversano e le costituiscono, le più importanti delle quali passano attraverso le parole che usiamo per nominarle e identificarle, le quali tuttavia ci sfuggono.

Io credo che fare filosofia significhi, in primo luogo, rendersi conto che le parole ci sfuggono e di conseguenza anche il soggetto sfugge a se stesso.

Per tornare al discorso precedente, da questo punto di vista l'idea di fare filosofia con i bambini non mi sembra molto sorprendente, perché facendo filosofia siamo tutti come bambini di fronte al linguaggio. Il bambino è colui che utilizza la lingua in modo immediato, che è attaccato alle cose, che vuole sentire solo le storie che già conosce, per cui il linguaggio è evidenza. Io credo che fare capire a un bambino quanto il linguaggio sia scivoloso sia uno dei più importanti passi filosofici. Non per niente, ma non so se sia proprio così, secondo alcuni commentatori il passaggio fondamentale nella filosofia di Wittgenstein coincide col periodo in cui smette di fare il logico e comincia ad insegnare in una remota scuola di campagna e cura un Dizionario per bambini semi analfabeti.

Ecco, fare filosofia significa proprio questo, fare lezione con un gruppo di persone più giovani di me che hanno un rapporto meno critico col linguaggio, che considerano qualcosa di scontato, e lavorare con parole e concetti con cui credono di pensare. Quindi significa avventurarsi nel campo del linguaggio e sviluppare, nei limiti del possibile, le direzioni che sono in ogni espressione o insiemi di espressioni linguistiche. Da questo punto di vista, non smettiamo mai di essere bambini rispetto al linguaggio e la cosa fondamentale è che colui che conduce questo gioco, filosofo o insegnante che sia, fa parte di questo gioco esattamente come colui che partecipa. Su questo punto mi fa piacere sapere come si pone un consulente filosofico.

Phronesis: Per noi, e per Achenbach in primo luogo, la consulenza filosofica è una metateoria praticante, nel senso che il filosofo che conduce il dialogo non solo partecipa facendo domande ma le risposte dell'altro lo investono, se così vogliamo dire, nel suo modo di vedere e rapportarsi al mondo. Il consulente filosofico non si pone su un piedistallo – ritenendo di essere colui che sa – ma, nell'analisi che viene svolta insieme e non al posto del proprio interlocutore, è chiamato a ripensare continuamente i presupposti del proprio lavoro, delle idee e delle categorie filosofiche di riferimento. Come filosofi, non tematizziamo l'inconscio, concetto psicologico, semmai ritenendolo il non pensato ovvero quel mondo di idee che viene dato per scontato, che è stato acquisito passivamente, quindi sul quale non si è riflettuto.

Un tema su cui vorremmo riflettere con lei è quello della memoria. Normalmente, diamo per certo che gli eventi passati siano andati proprio nel modo in cui li ricordiamo e che i ricordi siano nostri. Ne La fabbrica del ricordo *lei smonta l'idea della memoria come elemento personale e lo ricollega alla cultura nel quale si costituisce e costruisce. Anche il lavoro del CF va in questa direzione: parte dalla narrazione del disagio del consultante e cerca di contestualizzarlo nella società che ha contribuito a farlo sorgere, e nella sua visione del mondo (altrimenti sembra che facciamo sociologia). Ci può illustrare il percorso che compie in questo libro?*

Cimatti: in quel libro mi sono avventurato in questioni psicologiche. Per spiegare il percorso che ho fatto bisogna tornare ancora all'idea che l'inconscio è il linguaggio e, pertanto, il principale mezzo con cui abbiamo un rapporto col mondo ci sfugge. Il che significa che non so da dove provenga la sequenza di suoni che pronuncio, so solo che esce dalla mia bocca. Assumere pienamente questa tesi significa guardare con sospetto

coloro che tematizzano la presenza di un'interiorità nascosta dentro di noi che aspetterebbe solo di essere comunicata. Io cerco di rovesciare questa tesi mostrando che per comprenderla veramente io soggetto ho bisogno di dirla a un altro e, nel momento in cui viene comunicata, tale interiorità diventa qualcosa di scontato e banale perché chiunque può capirla. Più che sul ricordo, il libro corrisponde al tentativo di isolare qualcosa della nostra vita che non sia comunicabile ma che, paradossalmente, per farlo rimanere tale, il soggetto non debba rivelare neanche a se stesso. Le parole con cui esprimiamo le nostre esperienze più profonde tradiscono la singolarità di quelle stesse esperienze perché siamo costretti a formularle con parole che non sono nostre ma della lingua e della società in cui viviamo. In questo senso, in quel libro rovescio la tesi di coloro che sostengono l'importanza del ricordare, sostenendo che, al contrario, la salute mentale presupponga la capacità di dimenticare, di passare attraverso il campo del linguaggio non per rimanerci ma per riuscire a muoversi. Nelle sue lezioni Wittgenstein spiegava questo passaggio attraverso un'immagine: pensiamo al linguaggio come ad una città e a noi come dei tassisti. Essere un bravo tassista significa conoscere tante strade e muoversi agevolmente per andare da un punto all'altro. Un qualsiasi problema, infatti, dal traffico ad uno sciopero, può impedirci di fare il nostro lavoro al meglio, oppure ci costringe a lavorare solo in un ambito particolarmente ristretto. Sapersi muovere nel campo del linguaggio significa non essere inchiodati ad una sola posizione. Allo stesso modo, ricordare significa essere aperti e coincidere in qualche modo con l'intera città. In quel libro mi piaceva l'idea di lasciare andare i ricordi, di smuovere quello che ci fossilizza su una determinata posizione.

Capisco quanto possano essere rassicuranti le abitudini, ad esempio frequentare sempre lo stesso bar, lo stesso ristorante, così come il confinamento che abbiamo conosciuto durante la pandemia, ma a me sembrano il sintomo di una sorta di malattia mentale. Se per fare bene il tassista devo conoscere l'intera città e non solo il mio quartiere, allo stesso modo per stare bene devo essere aperto al movimento, non restare ancorato ad un dato ricordo e, se il linguaggio è il ricordo, non può andare bene un'identità che mi confina ad un contesto determinato.

Phronesis: in questo momento storico, ci sembra che un atteggiamento di chiusura, per niente filosofico, sia riscontrabile nel bisogno piuttosto diffuso della figura del saggio, di colui o colei che è capace di infondere pace interiore e conforto, della guida, personale o spirituale che sia. Cosa ne pensa?

Cimatti: Penso a quanti psicanalisti e filosofi assumono la funzione pubblica di maestri o guru, di esperti e conoscitori, che poi è un modo abbastanza in linea con quanti credono che la filosofia sia fare domande a qualcuno che ti spieghi come stiano le cose. Personalmente guardo con preoccupazione a coloro che colludono con quello che è un reale bisogno di certezze. Tornando al lavoro con i bambini, è importante che il dialogo non arrivi ad una conclusione ma faccia emergere tutti i pensieri, anche i più strampalati e divertenti, e pensare all'insegnante-filosofo non come a qualcuno che sta in mezzo a loro con una qualche posizione da difendere. Da questo punto di vista, tutti i tentativi di

arrivare alla stabilità o a una qualche forma di saggezza li vedo reazionari, fascisti, perché ci chiedono di restare fermi su una determinata posizione.

Phronesis: Si può dire che questo stesso bisogno sia quello che avvicini alcune persone al consulente filosofico e nello stesso tempo le faccia poi allontanare, magari subito dopo il primo incontro, perché pensano di trovare qualcuno che insegni loro la via da seguire, che li lusinghi con una teoria edificante e li conforti, invece trovano un professionista sì disposto ad accogliere le loro esigenze ma che le mette in questione, che li fa riflettere sulle idee che conducono la loro vita. Per certi versi il disagio viene addirittura deluso perché il primo approccio è quello di problematizzare la stessa difficoltà del consultante, questo proprio perché condividiamo la centralità del linguaggio che lei ha bene spiegato con l'esempio di Wittgenstein. Il linguaggio che pensiamo di controllare, che traduce quanto pensiamo senza preoccuparci di comprendere da dove viene, come lo abbiamo acquisito, se lo stiamo utilizzando in coerenza con la nostra vita? Entriamo qui nel mondo delle certezze, nel grande tema del senso comune su cui ha scritto Wittgenstein e anche del "bisogno di radicamento", che forse appartiene ad ogni essere umano come sosteneva Simone Weil.

Proprio sul tema della memoria, stiamo riflettendo in questo periodo di coda della pandemia, sulla necessità evocata da molti di tornare esattamente come si era, con poca riflessione su quanto "normale" fosse quella normalità. Come se, riprendendo il There Is No Alternative *di Mark Fisher, non avessimo possibilità diverse da quello che c'era prima.*

Cimatti: Non dobbiamo tornare al mondo che vivevamo prima perché c'erano tante cose che non andavano e la mia sensazione personale è di ritorno a una normalità strana, come quando uno scampato e pericolo ci conduce a vedere il mondo sotto un diverso punto di vista. Si tratta senz'altro di un'esperienza positiva, perché vedere l'anormalità in ciò che si considerava normale significa pensare che quello non fosse l'unico modo di poter vivere. Il dubbio è essenziale per poter considerare altre possibilità che prima non apparivano e questo tratto penso riguardi anche il vostro lavoro.

Ne *La fabbrica del ricordo* torno anche su un concetto espresso da Walter Benjamin: l'unica cosa che possiamo cambiare della nostra vita non è il futuro, che dobbiamo ancora vivere, ma il passato, il quale non è univoco ma un insieme di possibilità che non abbiamo preso in considerazione e che forse possiamo riattivare. Da questo punto di vista, il momento che stiamo vivendo è molto particolare perché ci mostra quanto passato abbiamo lasciato andare senza accorgercene e questa può essere un'esperienza trasformativa. Sono invece piuttosto pessimista su quello che diventerà la filosofia nelle nostre università, perché quelle sacche residue che corrispondono all'idea tradizionale di università stanno venendo progressivamente eliminate, soppiantate dal modello americano teso alla professionalizzazione. Uno degli aspetti migliori dell'università italiana, finora, è stato proprio quello di non avere di mira la professione. Capite bene, per l'insegnamento della filosofia ragionare su tale tipo di professionalizzazione è una vera contraddizione.

Phronesis: Anche per noi che portiamo avanti la consulenza filosofica in quanto professione parlare di professionalizzare i corsi di filosofia nelle università è una contraddizione, poiché riduce la profondità

della cultura filosofica al livello di un corso mirato ad una formazione specifica. Così la filosofia finisce per "servire" il mercato del lavoro.

Cimatti: C'è in atto la precisa tendenza di costringere i giovani a capire cosa vogliono fare nella vita, la conseguenza sarà che il lavoro di ricerca filosofica si dovrà fare fuori dalla università, perché non penso che la società possa vivere senza che qualcuno faccia questo tipo di lavoro.

Phronesis: Uno dei momenti del nostro lavoro coincide proprio con questo tentare di riallacciare quei fili del nostro passato che sono stati tranciati perché non servivano e rivelare le loro potenzialità. A volte però i modelli offerti dal passato bisogna cambiarli e gli ultimi quindici mesi della nostra vita ce lo hanno ribadito con forza. Non possiamo più permetterci di continuare sul registro che ci ha condotto "alle crisi", climatica, pandemica, ai livelli di disuguaglianze senza precedenti nella storia. Sembriamo non sentire il peso della "colpa" e continuiamo ad andare avanti come se niente fosse: viviamo "senza colpa", per riferirsi al titolo di un suo libro?

Cimatti: Senza esagerare con quest'idea della colpa. Il Covid-19 ha ucciso moltissime persone, a dimostrazione che la natura non sia proprio una vittima… Per come la vedo io, questo momento storico offre molte possibilità perché ha scombussolato le nostre esperienze. Prendiamo come esempio il distanziamento sociale. Non erano pochi durante il lockdown ad essere contenti di non avere rapporti diretti con gli altri, così come non lo sono adesso coloro che rimpiangono quel periodo. A me sembra preoccupante che ci siano persone che rimpiangano quella fase così triste della nostra storia recente, ma questo dimostra quanto i ritmi frenetici della nostra vita siano diventati troppo faticosi e insostenibili. Anche questi sono fenomeni di cui prendere atto.

Phronesis: Il distanziamento è uno di quei fenomeni che vivevamo sotto traccia anche prima della crisi pandemica, molto probabilmente anche indotto dal cambiamento antropologico conseguente alla "rivoluzione digitale". Nell'ultimo decennio i rapporti umani sono sempre di più mediati da dispositivi di vario livello, tanto che incontrarsi è diventato quasi superfluo. Questo futuro è quello che ci ha mostrato un romanzo di diversi anni fa come La possibilità di un'isola *di Michel Houellebecq.*

Cimatti: Sono d'accordo. Nell'ultimo anno la nostra società è andata avanti in un modo tutto sommato funzionante, proprio perché il cambiamento verso un maggiore sfruttamento della tecnologia era già in atto. Pensiamo solo a quanta burocrazia abbiamo potuto mettere da parte grazie alle norme anti Covid. Nel dipartimento della facoltà in cui lavoro, grazie ad un cambio di stanza, abbiamo ritrovato l'archivio cartaceo dell'ultimo anno che nessuno ha controllato e verificato, quindi materiale prodotto inutilmente.

Phronesis: Il digitale ha impattato fortemente anche sul sistema scolastico con la cosiddetta didattica a distanza La pandemia ha accelerato, probabilmente in modo irreversibile, dei fenomeni che erano in corso. Le nuove tecnologie hanno un ruolo importante anche nella trasmissione del sapere, influenzando, quindi, il modo in cui pensiamo, come ha mostrato anche Raffaele Simone alcuni anni fa in un bel libro (La terza fase, 2000). Riguardo all'impatto della tecnologia nelle nostre vite, nei dialoghi con i nostri

consultanti, a volte torna una contrapposizione tra apocalittici e integrati, per chiamarla con la fortunata definizione coniata da Umberto Eco. Lei come si pone in questo confronto?

Cimatti: Che ci sia questo cambiamento è un fatto nei confronti del quale non posso esprimere un parere perché, come avete detto voi, era già tutto pronto. Il problema è che produce molti problemi, ha spinto ancor di più le ineguaglianze che già c'erano. D'altra parte però, grazie alle tecnologie ci sono nuove forme di vita che nascono e vanno studiate. Il fatto che al momento non possiamo immaginarle non è un male in sé. Questo ritorna in generale con il discorso filosofico che stavamo facendo prima. Per quanto mi riguarda, fare filosofia significa non dare mai giudizi: il filosofo non può dire cosa sia giusto o cosa sia sbagliato, non è un poliziotto o un prete. Per tornare all'esempio di Wittgenstein, al tassista chiediamo di portarci in un determinato punto della città, non sta a lui giudicare se quella destinazione sia per noi un bene o male. Credo che il filosofo tassista non debba giudicare come stia andando il mondo, perché le contrapposizioni molto spesso non funzionano. La DAD, per esempio, ha impedito che le scuole chiudessero. Nel mondo della formazione vedo in atto un grande cambiamento, buono e cattivo insieme. Per fare ancora un esempio, il grande numero di podcast oggi presenti nella rete è una ricchezza perché, rispetto al sistema in cui solo chi aveva la possibilità di accedere ad un determinato luogo poteva ascoltare un oratore, chiunque ora disponga di una buona linea internet, anche se lontano da qualsiasi circuito, può collegarsi e ascoltare. A prescindere dall'uso che se ne farà di queste emissioni, questo cambiamento mi sembra molto positivo.

Phronesis: Rispetto alla sempre maggiore presenza della tecnologia nella nostra vista ci sembra si possa rilevare un'altra delle contraddizioni oggi presenti nella nostra società. Da una parte, i vari dispositivi tecnologici, frutto della razionalità calcolante e governata da algoritmi sempre più complessi, vengono adottati acriticamente perché facilitano tanti momenti della nostra vita, dall'altra, altri ambiti della scienza hanno difficoltà a vedere accettati i risultati della loro ricerca. Sembra che la scienza vada bene quando risolve i problemi per magia, meno quando chiede assunzione di responsabilità. In entrambi i momenti manca un'adeguata riflessione. Lei che ne pensa?

Cimatti: Prima avete detto che potenzialmente siamo tutti filosofi, potenzialmente appunto. Credo che la stragrande maggioranza della gente non voglia per niente essere turbata nel proprio rapporto con la verità. Cosa vuol dire questo: che se c'è un'attività decisamente innaturale questa è la filosofia, non per nulla i bambini detestano stare troppo a ragionare sulle faccende, vogliono un mondo che si spieghi facilmente, stabile intorno alle figure di mamma e papà. A nessuno piace mettere in questione quello che pensa sia definitivo e l'accettazione della tecnologia o delle nuove forme di relazione va proprio in questa direzione. Ci sono, usiamole, punto. L'attività filosofica, così come il pensiero in generale, detto senza nessuno snobismo, non è così diffusa. Il fatto che la tante persone non si avvicinino alla filosofia non significa che difettino di intelligenza, ma semplicemente che non hanno nessuna intenzione di mettere in questione se stessi e le proprie

idee. Solo un accadimento personale può indurle a cercare una riflessione. Per tornare a quello che dicevamo prima, l'equivoco per il quale tante persone pensano che la filosofia sia una sorta di religione laica nasce dal fatto che non sono interessate al lavoro filosofico ma soltanto a delle certezze cui aggrapparsi.

Phronesis: Questa è la vera sfida per noi filosofi in pratica: cogliere il disagio di una persona come pretesto per offrire l'occasione di filosofare. È vero che la tendenza comune va in senso contrario, e quindi nuotiamo controcorrente come i salmoni che tornano a monte, ma è quello in cui crediamo, proprio perché, nel senso che diceva lei, questo sapere o attività altrimenti finirà per avere un ruolo residuale nella nostra società. La filosofia rischia di essere una tra le tante discipline umanistiche che non servono, mentre si spinge già a partire dalle scuole secondarie superiori verso la professionalizzazione degli studenti, verso cosiddetti saperi utili. Al contrario, così come indicano le proiezioni sociologiche per le quali il futuro sarà ricco di professioni che oggi non possiamo neppure immaginare, la cosa migliore che possiamo "insegnare" ai ragazzi è l'esercizio dello spirito critico, la capacità di imparare ad imparare, di essere creativi. Come ha evidenziato prima, parlando de La fabbrica del ricordo*, il nostro passato offre la possibilità di vedere i nostri percorsi, scorgere alternative e praticarle. Sotto questo aspetto, il con-filosofare della pratica filosofica tiene conto anche della creatività - dei bambini e degli adulti - della possibilità di alimentare la generatività del pensiero. Vorremmo chiudere accennando ad un altro dei temi a lei caro, quello dell'animalità. Poche settimane fa il Senato della Repubblica ha approvato una modifica all'articolo 9 della Costituzione nel senso di garantire protezione e tutela all'ambiente, all'ecosistema, alle biodiversità e agli animali. In realtà, la tendenza sembra andare non verso il riconoscimento dell'alterità del mondo naturale ma, in senso opposto, verso la sua completa antropomorfizzazione. Se l'animale è tale solo quando è ridotto a pet, addomesticato e divenuto parte della famiglia, il suo essere altro rispetto all'essere umano viene ancora una volta negato. Lei cosa ne pensa?*

Cimatti: Questa è una questione molto interessante, che permetterebbe di aprirne altre ancora. A me pare che la pandemia abbia dimostrato quanto gli animali siano misteriosi, incontrollabili, inafferrabili e impensabili. Capisco il punto di vista dell'animale come parte della famiglia ma, dal punto di vista filosofico, a me interessa l'animale nella sua alterità, perché è questa l'oggetto della filosofia. La tendenza a trasformare gli animali in bambini da coccolare penso sia animata da buone intenzioni ma stravolge la loro natura. Un animale è diverso da un umano, non per razzismo o specismo ma perché sono oggettivamente differenti. Da questo punto di vista, non ci rendiamo conto che nei confronti del mondo, degli animali e della natura ci comportiamo in un modo assolutamente autocentrato. Fare filosofia, invece, significa proprio provare ad uscire dal proprio punto di vista. La natura è pericolo, il virus è un vivente che ci uccide e questo dimostra una volta di più quanto l'idea vittimistica della natura sia palesemente falsa. La natura non è né buona né cattiva e questo è l'ordine di idee in cui dobbiamo entrare se non vogliamo vivere con essa un rapporto immaginario. Le posizioni animaliste sono assolutamente condivisibili ma l'idea di umanizzare la natura è un modo per non vederla. Se vogliamo riportare questo discorso in ambito filosofico, filosofare significa produrre diversità e non uniformità, vive e lavora nel diverso senza riportarlo al medesimo.

Diritto e Rovescio

Phronesis, n. 4, seconda serie, luglio 2021

Lettere su Internazionale Convivialista (curatore Alain Caillé), *L'arte di vivere insieme. Secondo Manifesto convivialista* Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano 2020

di Marta Mancini e Davide Miccione

Cara Marta,
da qualche tempo finisco sempre con l'occuparmi di manifesti: stavo rileggendo, per motivi che se spiegassi farebbero perdere tempo al lettore, il papà di tutti loro, il manifesto di Marx ed Engels, quando mi sono imbattuto, seguendo le tracce del realismo capitalista di Mark Fisher, nel *Manifesto Accelerazionista* (di cui ho scritto nel precedente numero di questa stessa rivista). Adesso, incaricato dal nostro direttore di proporre un testo interessante e adatto a questa rubrica di "recensioni epistolari", ha attirato la mia attenzione questo titolo: *L'arte di vivere insieme. Secondo Manifesto convivialista. Per un'alternativa al neoliberismo* uscito per i tipi della Fondazione Feltrinelli nel 2020. Avendolo proposto al direttore, e a te come partner di scambio epistolare, sento l'obbligo di spiegare quali motivi (oltre all'occasione, dea che stende discreta il suo manto sulle nostre esistenze) mi abbiano portato a preferire questo libro, prima ancora di averlo letto, alla miriade di uscite di questo periodo e a rischiare di far perdere tempo a te e al lettore. Credo mi abbia attirato il titolo così palesemente asincrono (con quel "vivere insieme") ai tempi in cui ci troviamo dove ci viene semmai richiesta l'arte di vivere separati (richiesta che a ben pensarci si potrebbe retrodatare già a tempi prepandemici). E poi il sottotitolo ha attivato l'insana attrazione per i manifesti cui prima alludevo.

Credo che i manifesti mi attraggano per quella loro implicita chiamata identitaria e operativa. Non sono semplici libri, sono libri che ti stanno chiedendo se vuoi aderire ad una posizione sul mondo e una azione che ad essa sia collegata. E poi possono essere semplicisti ma, per il genere letterario a cui appartengono, non ambigui. Sono costretti a schierarsi, a dire come la pensano. Queste caratteristiche, a cui si accompagna di solito la brevità, mi fanno pensare che la risposta minima a questo invito sia la lettura, aprire questa "lettera" che ci è stata mandata (ad ognuno di noi) e prendere una posizione nei loro confronti (che questa posizione venga poi espressa come in questo caso o dibattuta nel proprio foro interiore è questione per me non rilevante). Fare meno sarebbe comunque scortesia.

E poi i manifesti fanno pensare che dietro ci sia una dimensione collettiva (almeno qualcuno in più dei soli estensori) che ci crede e che produce un dibattito di cui quello scritto è in qualche modo il riassunto e la bandiera; in tempi come i nostri che ci sia un dibattito teorico tra persone e che esso possa portare ad una espressione intellettuale ed operativa è sempre cosa che mi lascia senza fiato. Qui per inciso ci troviamo di fronte a

un "Secondo Manifesto", dunque ad una riflessione-dibattito che si prolunga nel tempo. Come resistere alla curiosità?

E proprio la curiosità a farmi chiudere questa lettera per poter sapere da te quali "pregiudizi" di lettura hanno accompagnato il tuo rapporto con questo testo e come, a lettura avvenuta, ti sia sembrato**.** Insomma, se devo sentirmi in colpa o meno per averti rubato del tempo di lettura, che per tutti noi è sempre troppo poco.

***

Caro Davide,

per una favorevole coincidenza - non sarà che va a braccetto con la dea occasione? - anch'io mi sono imbattuta ultimamente nel genere "manifesto" per ragioni che immagino diverse dalle tue e sulle quali anch'io non mi dilungo. Perciò non mi dispiace affatto scambiare con te qualche considerazione sul "Secondo Manifesto convivialista" perché lo trovo un genere di scrittura che ha il suo fascino. Come non pensare al manifesto di Marinetti? Un testo letterario formidabile, qualunque opinione si abbia sul movimento dei futuristi. Avendo poi letto la tua recensione al *Manifesto Accelerazionista* mi sono incuriosita e ho letto anche quello, press'a poco in contemporanea all'intenzione di scrivere questo nostro contributo per la rivista. Dunque condivido con te la curiosità, rafforzata dalla circostanza, altrettanto curiosa, che l'autrice della prefazione a questo manifesto è stata controrelatrice alla mia tesi di laurea. Più che di occasione e di coincidenza parlerei di destino ... annunciato. Infatti il titolo di questo breve volume mi ha messo in una prospettiva ben precisa, richiamando un collegamento "naturale" con il concetto di società conviviale teorizzata da Ivan Illich già negli anni Settanta del secolo scorso, di cui mi sono occupata per altre ragioni. Anche Illich è stato un critico tuonante contro l'impulso prometeico e l'idea di sviluppo indefinito, denunciando le storture del rapporto uomo-macchina e i guasti della società mercificata, ecc. Argomenti sui quali tu stesso ti sei soffermato più volte nei tuoi scritti e che hanno ascendenti in autori ad entrambi ben presenti: Anders, Jonas e tutta la linea di pensiero critico verso la modernità.

La disposizione d'animo - se vogliamo chiamarla così - nell'accingermi alla lettura di questo testo è stata come al solito di interesse per l'argomento, con un'aspettativa di novità per la prossimità cronologica dalla prima stesura del 2013. Mi sono chiesta, al netto di legittime strategie editoriali, se non ci fossero motivi ancora più stringenti per giustificare il ritorno su sentieri in certa misura già battuti. A pensarci bene, gli eventi degli ultimi due decenni hanno messo in evidenza qualcosa di già noto ma in una dimensione simbolica globale che ha dello straordinario. Non dico di imprevedibile, dal momento che prima o poi i nodi sarebbero venuti al pettine, ma certamente di straordinario per la concentrazione di eventi di grande rilevanza accaduti in pochi anni: la destabilizzazione geopolitica, la crisi finanziaria del 2008, adesso la pandemia e naturalmente l'acuirsi dei problemi legati al riscaldamento climatico che stride con lo scarso impegno degli stati maggiormente industrializzati a prendere serie contromisure. Insomma, un'accelerazione di eventi che

non può che spingere le coscienze a prendere posizione, come giustamente osservi. Ma passando oltre le mie divagazioni forse improprie, questo libro mi ha suggerito qualche riflessione in più nella lettura critica della realtà in cui ci troviamo a vivere. Ho trovato interessante, ad esempio, la rivalutazione della conflittualità che sembra pensata come il vero antidoto alla *hybris:* Illich predicava l'austerità, Latouche l'ha ripresa teorizzando la decrescita felice e il loro pensiero ha effettivamente guadagnato un certo seguito ma, pur con ammirazione verso queste figure, ritengo che la loro prospettiva sia poco adatta a favorire un vero cambiamento dello stile di vita perché contiene un intento normativo troppo netto. Superare il predominio dell'economicismo sulla politica non significa sostituirlo con un'etica predefinita. Spetta alla politica come sfera del possibile comporre (nel senso di superare) gli interessi di parte e gli appetiti sfrenati. La natura umana è portata ad andare oltre se stessa, in ragione dell'eccentricità di cui parlava Anders, mi pare. La *hybris* c'è e va incanalata ma con il confronto/scontro dialettico, non attraverso l'indicazione di una forma ideale di vita. Insomma la battaglia del Secondo Manifesto non si gioca solo *contro* la globalizzazione ma *nella* globalizzazione, anche con gli strumenti tecnologici di cui disponiamo.

***

Cara Marta,
mi piacerebbe essere convinto che, noi umani, ad un certo punto si sia diventati delle canaglie. Che insomma si sia fatta strada la *hybris* e da lì in poi non si sia più trovato un equilibrio. Mi piace molto l'idea che la modernità faccia corpo con la dismisura e a ben guardare i suoi profeti (i Bacone, i Cartesio, gli illuministi) c'è da convincersi sia vero. Il problema è che appena vai indietro nel tempo questa "misura" non la trovi facilmente neppure prima, non la trovi nella cultura romana e neppure in quella mesopotamica. Come tu giustamente annoti l'eccentricità dell'essere umano lo accompagna se non da sempre perlomeno da quanto la storia ricordi. Forse anche prima. Anche prima della prima città, a sentire i "collassologi" alla Jared Diamond, dove si troverebbe questa umiltà e questa misura? E quale maggior esempio di *hybris* dell'invenzione dell'agricoltura e della pretesa della stanzialità? Come vedi non se ne esce facilmente.

In questo senso, questa onnipresenza del concetto di *hybris* nel Manifesto l'ho trovata debole e generica. Vi è *hybris* tanto in colui che vuole trovare cure di malattie antichissime e dolorose con l'*editing* genetico quanto in chi deve costruire l'automobile più veloce del mondo per battere un record. Siamo sicuri che tutte le forme di *hybris* siano per noi condannabili o diventa *hybris*, viceversa, solo ciò che condanniamo? Mi sembra che l'idea di trovare la polarità del male eterno e universale non possa che portare a genericità.

Sto insistendo su questa questione non perché lo ritenga un difetto particolarmente grave di un libretto che ha tante buone intenzioni ed alcune pagine sagge ma perché mi sembra che riveli una debolezza presente anche altrove nel volume e secondo me collegata al grande numero di autori (che si firmano con il nome collettivo di Internazionale

Convivialista, che a noi italiani evoca forse più un gruppo di buongustai che una associazione di politici radicali) che lo ha stilato. Un manifesto si schiera, chiede di seguire, esprime idee forti, provoca, scuote, si prende dei rischi. Un manifesto non è un trattato, non è uno studio, anche se presuppone una profonda riflessione previa per poter essere così appuntito in poche pagine. Ebbene, ciò abbisogna di un autore (o pochissimi autori) che si prenda la responsabilità di quello che si scrive. Da un comitato non può uscir fuori un vero manifesto. Un autore vuole convincerti, cambiare la tua prospettiva, invece un comitato vuole che tu entri a far parte del gruppo (innanzi tutto non offendendoti), cerca un minimo comune denominatore, moltiplica gli aspetti di cui parlare aggiungendo ciò che è accessorio a ciò che è centrale per interessare più gruppi e più sensibilità. È un prodotto politico non nel senso più elevato ma nel senso "medio" di una buona ragionevole mediazione. Ma un manifesto politico e un programma di un partito sono due cose diverse. Questo volume sembra un po' restare nel mezzo tra i due modelli.

***

Caro Davide,
è innegabile che la *hybris* accompagna da sempre la storia dell'umanità proprio per quell'impulso al superamento dei limiti che, secondo alcune teorie scientifiche, l'essere umano avrebbe sviluppato nel corso della sua evoluzione per sopperire alla costitutiva inferiorità fisica rispetto ad altre specie animali e alle forze della natura. Il nesso natura-cultura si è formato nella *hybris* e tuttora avviene e si rinnova così: ciò che richiede disciplina, applicazione, modificazione dalla condizione di "naturalità", fosse pure per gli scopi più nobili e le azioni più degne non è innocua, come tu suggerisci, ma accade a spese di qualcosa o di qualcuno. Non ti pare che al di fuori di questa dimensione potremmo collocare solo l'*ethos* dei Cinici? Mi sembra perciò che il Manifesto, nel proporre il metaprincipio del controllo della *hybris,* cerchi, senza trovarla, una via d'uscita dai corsi e ricorsi storici che hanno visto l'avvicendarsi di forme e di gruppi di dominio senza però uscire dalla logica della sopraffazione e dello sfruttamento. In effetti questo Manifesto non "morde", descrive una realtà e i suoi possibili anticorpi. Per il resto è tutto da inventare: un nuovo fondamento per l'esistenza comune, nuovi valori, una nuova filosofia politica. L'unica proposta più definita che ha il profumo della novità si intravede nell'esplicitazione del conflitto, immaginato all'interno di una cornice di interdipendenza tra princìpi, valori e interessi diversi, in opposizione all'idea del principio unico. La *hybris* viene interpretata come predominanza dell'unicità, come sproporzione di una parte rispetto al tutto e non solo nel senso classico di superamento del limite in quanto tale. Non ci sarebbero perciò ideologie in grado di costruire la società perfetta perché ogni valore può scadere nell'intransigenza e ogni ideale trasformarsi in un incubo: questo è ciò che è accaduto con il neoliberismo a livello globale e nessuna forza, per ora, sembra in grado di contrastarlo così come nessun gruppo o movimento di protesta appare abbastanza solido da metterlo in crisi. Anzi, ad ogni crisi, il capitale si rafforza. Il Manifesto convivialista ha

il merito, purtroppo modesto, di additare un vuoto di progettualità e l'assenza di un soggetto della politica.

***

Cara Marta,
hai ragione a porre l'accento sul fatto che il *Manifesto* meritoriamente non espunga il conflitto dal mondo, ciò lo salva da arcadie varie e deboli irenismi. Eppure l'insieme non cessa di apparirmi vago e generico. Il giudizio sul capitalismo ad esempio: sembra duro ma è anche limitato ai tempi recenti, a questo – si dice più volte – "capitalismo rentier e speculativo", a quello degli ultimi anni insomma. Ciò significa che quello degli anni Venti del Novecento americano è invece un capitalismo buono? E nel resto del mondo, prima di diventare "rentier e speculativo", come si è comportato? Il manifesto non ce lo dice perché il "comitato" glissa sulle questioni spinose. E l'ecologia? Il capitalismo "rentier e speculativo" (non è colpa mia, è il libro che lo ripete continuamente) non appare conciliabile con l'ambiente. Ma quello di prima lo era o era la terra che ancora reggeva uno sfruttamento comunque ingiusto e squilibrato? Il comitato tace.

A me sembra che il tema forte di oggi per una convivenza proficua e conflittuale dovrebbe essere invece quello del pluralismo, della pensabilità di ogni tesi (pensabilità, dunque dicibilità, non plausibilità o applicabilità) e meno quello della *hybris*. Abbiamo smesso di accettare la pensabilità plurale del mondo. Siamo terrorizzati dalle opinioni che escono fuori dall'elenco di ciò che è opportuno dire. La fine dei fascismi e dei comunismi (la fine della loro pensabilità) e tra pochissimo la fine del sacro (si può dire ciò che si vuole ma delle chiese che si chiudono per evitare il contagio mentre prima si aprivano per scongiurarlo ben misurano il tempo passato) ci hanno lasciati soli con un'unica immagine del mondo. Questa è la vera *hybris*. La pretesa che il mondo sia uno e sia come lo diciamo noi. Senza questo fondamentale passaggio non si può spiegare, pur con tutte le attenuanti economiche e sociologiche del caso, l'odio feroce verso tutte le *élites* che in vari modi spingono per questo avvento di un unico pensiero.

Il numero di cose che non si può più pensare aumenta di minuto in minuto. Abbiamo la necessità di pensare il mondo anche in altri modi. Per questo è nato il consulente filosofico, per questo lo si vuole addomesticare, è nato per collaborare a pensare il mondo in molti modi non per consolarci del fatto che non ci piaccia. Senza questa possibilità, l'attrito con l'unico mondo che ci viene detto di pensare si farà latente, si ingrotterà rispuntando fuori come rifiuto totale (giacché non gli è stato concesso di poter essere rifiuto parziale) della intera razionalità occidentale tra sarabande di complotti, alieni e semplificazioni di cui finora abbiamo assaggiato solo l'antipasto

Non si può reintrodurre il conflitto invitando quietamente al conflitto, ma prendendosi la responsabilità di sostenere idee che riteniamo vere e non idee che riteniamo opportune. Per questo serve la creazione di altre potenti metafore e immagini del mondo, non comitati, non mediazioni. Serve l'idea di poter parlare con la voce di tanti per capacità

"profetica" non per estenuata ricerca di minimi comuni denominatori. Servono altri Anders, Illich o Pasolini non le pur brave e sagge persone dell'internazionale convivialista.

***

Caro Davide,
per dirla in una parola, comune alla filosofia e alla politica militante di un tempo, ciò che manca in generale è la dialettica. A me pare che tu ne sottolinei l'assenza nel prosciugarsi del pensiero, io vedo l'innesco nell'omologazione della realtà che impoverisce la capacità di pensarla altrimenti. Ma è solo una questione di accenti, non di sostanza, tanto più che da consulenti filosofici abbiamo una concezione circolare e non gerarchica del nesso tra il pensiero e la vita. Tuttavia, diversamente da te, penso l'attuale morfologia del capitalismo rappresenti il peggiore dei mondi possibili. E lo penso proprio per le considerazioni che fai a proposito del politicamente corretto e delle voci del dissenso che non si odono più. Il Manifesto, è vero, insiste fin troppo sul capitalismo "speculativo e rentier" e così facendo, a mio modo di vedere, non coglie il cuore del problema. La mia "ossessione" è che è oggi il pensiero "altro" sia indicibile, incomunicabile, privo della forza profetica che lo ha sostenuto fino alla disfatta dei grandi movimenti di protesta. Quei movimenti hanno avuto il grande merito di scoprire le dinamiche del potere ma, una volta svelate, esse sono state chiare anche per chi le praticava e che da quella rivelazione ha saputo trarne vantaggio. Semplificazione e velocità, amplificate dalla comunicazione digitale breve e democratica, sono state e sono l'enzima del processo di neutralizzazione del pensiero a cui assistiamo. Può darsi sia l'ultima accelerazione del capitale? Difficile dirlo, è stato dato per moribondo troppe volte. La sua capacità di triturare non solo le barriere spazio-temporali ma anche le architetture ideologiche, che nella loro falsità declinavano tuttavia una parvenza di bene e di male, non fa ben sperare. In fondo il *Manifesto* fra le righe e se proprio vogliamo trarne una morale, mi pare che dica proprio questo.

Repertorio

Phronesis, n. 4, seconda serie, luglio 2021

Davide Miccione
La Svolta Pratica. Presupposti, Classificazioni e Conseguenze
(Algra Editore, Zafferana Etnea 2020)

di Teresa Cimò

Il testo comprende un saggio inedito: *Dizionario delle idee comuni e non comuni della pratica filosofica*; saggi editi più o meno modificati: *Le nuove forme della filosofia, prese sul serio, Lineamenti di una tassonomia possibile per la consulenza filosofica*, *Note per una divulgazione filosofico-pratica;* un saggio edito rimasto identico alla sua prima edizione: *Quattro glosse sulla pratica della pratica filosofica.*

Gli scritti di Miccione auspicabilmente vocati – per indiscussa qualità, acutezza, attualità della riflessione nonostante il trascorrere degli anni –, ad alimentare interesse negli addetti ai lavori, meritano anche di essere promossi soprattutto nella platea degli interessati alla consulenza filosofica ma forniti di conoscenze piuttosto generiche che, pertanto, potrebbero avvantaggiarsi delle numerose citazioni e delle dense note inserite in questa recensione.

Il volume consente, infatti, di attraversare la storia dell'Associazione Phronesis, cioè della Consulenza filosofica in Italia: i momenti di maggior vitalità, le fasi critiche, l'approdo a posizioni arricchite da una esperienza teorico-pratica ormai ventennale. Di farlo dal punto di vista di uno dei più noti consulenti filosofici di Phronesis spesso inserito, a torto o a ragione, nella categoria degli apocalittici per le sue note spesso desolate e graffianti intorno alla nostra condizione di uomini inermi nel tempo della Tecnica, per il dolente e continuo appello ad essere presenti a noi stessi e al mondo contro l'incoerenza e l'irragionevolezza delle numerosissime posture esistenziali della contemporaneità.

Credo valga la pena riportare, a questo proposito, il parere del filosofo Carmelo Vigna che, nella Prefazione ad uno dei più importanti scritti di Miccione, l'ha definito «uno dei giovani pensatori più indipendenti che io conosca. Forse non vado lontano dal vero se dico che è uno dei pochi che han preso sul serio la filosofia, ossia che ne hanno fatto uno stile di vita e non una semplice dottrina (…) Davide Miccione, di cui stimo molto la libertà di spirito e la generosità di sguardo e di cui, quindi, molto apprezzo le pagine appassionate e vigili ma pure quelle impietose e al vetriolo[1]».

Un prezioso riconoscimento per un consulente filosofico perché, come dice il fondatore della *Philophische Praxis* Achenbach, chi si propone come interlocutore di dialogo «è partner del suo ospite, in quanto egli stesso è garante di ciò che pensa»[2]; «Chi non applica

[1] Carmelo Vigna, Prefazione a *Ascetica da tavolo. Pensare dopo la svolta pratica*, IPOC, Milano 2012, pp. 5-6.

[2] «Il pericolo più grande sarebbe che mi servissi di un pensiero che non potessi poi giustificare con la mia stessa intera esistenza. Questa rivendicazione di sé e della propria evoluzione personale, che è costitutiva per la consulenza filosofica, elimina poi per principio il dislivello terapeutico (…) In un dialogo filosofico non esporrò

questa sensibilità verso sé stesso non è adatto come consulente filosofico, oppure detto più precisamente, è un pericolo per le persone che a lui si rivolgono»[3].

Un pericolo o un portatore di irrilevanza in assenza di un faticoso ma indispensabile previo lavoro filosofico su di sé. Non a caso, sulla credibilità anzitutto umana dei consulenti si concentrano le non rare feroci denigrazioni della consulenza filosofica ad opera di noti divulgatori come Maurizio Ferraris che, disinteressati ad operare distinzioni, parlano genericamente di philosophical counseling[4].

Appartenente di diritto al ristretto gruppo dei pionieri della consulenza filosofica in Italia, impegnati nel faticosissimo tentativo di creare le condizioni di possibilità per garantirne l'affermazione o nel peggiore dei casi la sopravvivenza, nel saggio *Avvertenze per l'altrui abuso. Note per una divulgazione filosofica-pratica*[5] Miccione indaga il mondo delle pratiche filosofiche in continuo aumento e il fiorire di libri filosofici divulgativo pratici:

> Vari fenomeni, movimenti, associazioni hanno mostrato, in modo evidente, questa tendenza della filosofia a divenire quotidiana, a mostrare (o millantare) un'efficacia per la vita concreta dell'uomo comune (…) Mi riferisco (…) ad un universo costituito da tutti quei tentativi organizzati di portare la filosofia in luoghi che non siano le aule universitarie e con fini diversi dalla trasmissione della storia del pensiero o dalla ricerca filosofica teoretica (…) Queste dimensioni, più o meno strutturate, si lasciano difficilmente ignorare, se non altro per il carico di passioni e sforzi che numerose persone vi spendono. Tra i fenomeni elencati (…) tutti rispondono, comunque, alla necessità di irrorare tessuti sociali che procedono verso la necrosi razionale. I *caffè filosofici*, ad esempio, sono una dimostrazione lampante della esigenza di discussioni che non si limitino alla espressione della propria emozionalità o (come amano dire gli psicologi) del proprio vissuto, ma procedano verso l'utilizzo di argomentazioni filosofiche (…) Queste attività potrebbero essere tra i campi e non tra i meno importanti, entro cui si giocherà la sopravvivenza della filosofia come lievito sociale stante l'ovvio declino accademico che l'attende. Se questi fenomeni e altri similari che magari ancora non conosciamo o immaginiamo, si estingueranno, la necessaria specializzazione accademica potrebbe trovarsi ad essere non più avanguardia intellettuale ma conversazione tra adepti di una setta esoterica. Questi aspetti di cui stiamo parlando possono essere unificati in un orizzonte, che chiameremo, al plurale, secondo la lettura di Alessandro Volpone, delle *pratiche filosofiche*. Che una tendenza pratico-applicativa esista sembra ovvio,

---

alcun pensiero che non possa accettare completamente come mio. Chi cerca una consulenza filosofica avrà a che fare non con un amministratore di teorie, ma con un essere umano». Gerd B. Achenbach *La consulenza filosofica,* Feltrinelli, Milano 1987, p. 32.

[3] Ibidem.

[4] «Immaginiamo che uno, chiamiamolo Cliente, decida di ricorrere alla consulenza filosofica. Non è implausibile che trovi, a casa del Consulente, i resti di una vita andata a male, un catalogo di tutti gli errori condensato in quell'uomo che gli sta di fronte. Non è inverosimile - a meno che stia veramente male, di un male di cui nessun Consulente può farsi carico - che si chieda perché diavolo è finito lì e come possa scappare (…) Il Cliente tornerà a casa nelle condizioni di partenza; ma, e questo è il punto che vorrei sottolineare sin dall'inizio, era proprio questo che si aspettava dalla consulenza, se ha un minimo di sincerità con sé stesso. Dal consulente non si aspettava saggezza, né consiglio, ma solo la rassicurante sensazione che anche quelli che credono di saperla lunga, più lunga degli altri o comunque più lunga di lui, sono dei disgraziati e dei pasticcioni qualsiasi, dei poveri diavoli, nel migliore dei casi». Pierre Riffard, *I filosofi: vita intima,* Prefazione di Maurizio Ferraris (pp. IX-X), Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.

[5] Davide Miccione, *Il frantoio di Talete. Note per una divulgazione filosofica-pratica,* Phronesis, Semestrale di consulenza e pratica filosofiche, Anno 1, n. 1 ottobre 2003.

che essa abbia una sua unità e che comprenda le succitate discipline è cosa che comincia a non sembrare improbabile (pp. 85-87).

Il fermento delle pratiche filosofiche favorisce l'espansione di libri filosofici divulgativo pratici sui quali non è facile orientarsi e trovare dei criteri che permettano di determinare il confine tra ciò che fa parte dell'universo della "filosofia in pratica" e ciò che è semplice antica divulgazione filosofica.

La ricognizione avviata sul variegato settore delle suddette pubblicazioni evidenzia «la tendenza ad autoaccreditarsi come appartenenti al mondo delle pratiche (…) fin dalle copertine» (p. 90).

Ma,

> Il fine della "filosofia in pratica" è chiaramente esterno alla cultura o alla filosofia. Non è quello di capire la storia della filosofia o la filosofia per essere meno ignoranti (…) è piuttosto la filosofia che deve far capire o causare qualcos'altro. Così considerata, la quantità di libri che pur essendo divulgativi non sono "pratici" è enorme (pp. 94-95).

I testi analizzati nel saggio sono *A che cosa serve la filosofia* di J.P. Jouary, *Piccola filosofia per non filosofi* di F. Moser, *Filosofia per tutti* di S. Law, *Nel meraviglioso mondo della filosofia* di P. Emanuele*, La bottega del filosofo* di P. Wouters, *Le consolazioni della filosofia* di A. De Botton, *Platone, amico mio* di E. Bencivenga. Per lo più si tratta di operazioni editoriali discutibili:

> Dai testi esaminati possiamo ragionevolmente concludere considerando come afferenti alla divulgazione filosofico-pratica solo quelli di Wouters, Bencivenga e, seppur a un livello di scarsa efficacia, De Botton (p. 105).

Sin dai primi approcci alla consulenza filosofica, Miccione ha indirizzato la sua analisi critica su molti dei temi più caldi della disciplina proponendo riflessioni che hanno poi finito per coinvolgere professionisti e studiosi. È il caso de *Quattro glosse sulla pratica della pratica filosofica*[6]*,* il cui merito è quello di avvertire che il cammino del potenziale consulente si presenta irto di spine: prevedibile lo sgomento per il rifiuto di ogni tipo di recinzione e di modellizzazione rassicurante, della garanzia degli esiti, della dogmaticità del setting:

> una specializzanda laureata in Psicologia mi chiese (ignorando tutte le possibili questioni filosofiche) se la consulenza veniva fatta in poltrona o lettino. Mi trovai a destare il suo scandalo sostenendo che, in fondo, se non c'era troppo traffico, andava bene anche una passeggiata in bicicletta (pp. 66-67).

Anche se la consapevolezza delle difficoltà non mina l'entusiasmo del Nostro, ribadito anche in una recente pubblicazione[7], tuttavia i nodi problematici sono sin troppo

[6] Davide Miccione, *Quattro glosse sulla pratica della pratica filosofica*, Phronesis, Semestrale di consulenza e pratica filosofiche, Anno 7, n. 13 ottobre 2009.

[7] Davide Miccione *Lezioni private di consulenza filosofica,* Diogene Multimedia, Bologna 2018, pp.19-21

evidenti. Anzitutto la scarsità di esperienze. Il problema è ancora vivo, anche se in misura decisamente minore, ai nostri giorni:

La sensazione è dunque che nella letteratura secondaria di cui da qualche tempo iniziamo ad andar fieri ci siano dei grossi buchi. Per riflettere sulla storia della consulenza o fare una panoramica delle figure dei consulenti e delle loro teorie i testi non mancano, né mancano i tentativi di raccordare la pratica alle correnti della filosofia contemporanea (penso a Frega, Galimberti, Rovatti, Volpone) o di indagare l'araba fenice dello statuto epistemologico. Sparsi qui e là non mancano neppure i resoconti di casi. Dunque da una parte avremmo i casi che è possibile raccattare nei vari libri dei consulenti, dall'altra dotte disquisizioni di metapratica. E nel mezzo? Cosa ci andrebbe nel mezzo? Probabilmente ci andrebbe l'esperienza del filosofo pratico non schiacciata sui singoli casi, ma neanche esclusivamente assorta nella contemplazione del ruolo o del fondamento o della storia della consulenza filosofica (p. 63).

Sfiancanti l'annoso confronto con le psicoterapie, il contrasto all'equivoca identificazione consulenza/counseling,

errore che Achenbach aveva cercato di contrastare fin da principio e che in una società ossessionata dalla terapia (psicologica o meno) si paga profondamente e a lungo (…) Difficile intendersi. Difficile spiegare in un'epoca dove al linguaggio psicoterapeutico viene assegnato d'ufficio il compito di parlare di tutto ciò che non ricada immediatamente sotto l'altro linguaggio, quello tecnocratico-mercantile. In un periodo in cui si pensa comunemente che l'empatia sia un termine inventato dalla psicoanalisi è assai improbo provare insieme a ripensare il rapporto intersoggettivo a "prima" della lettura che ne fa la psicologia. Difficile soprattutto se non si ricorda più, per abitudine e ignoranza, che quella psicoanalitica e psicoterapeutica è una lettura - geniale o sciocca qui non conta - tra le tante possibili (pp. 66-67).

Sprofondare nel gorgo del variegato settore delle professioni d'aiuto è un pericolo mortale per l'affermazione della consulenza. Miccione ne è profondamente convinto, condividendo la *Philophische Praxis* di Achenbach e…

l'insistenza di Pollastri nel tentare di riportare per quanto sia possibile la consulenza filosofica nella pratica filosofica e questa nella filosofia *tout court* (…) Molte delle questioni, anche minime, che il consulente si pone prendono un altro aspetto se si tiene chiaramente ferma l'idea che si stia semplicemente facendo filosofia: io faccio filosofia con le persone, non risolvo i loro problemi, non li curo, non solidarizzo con loro, non offro conforto. Tutto ciò può succedere (…) che uno stia meglio, che si senta confortato, che i suoi problemi si dissolvano. Ma non era ciò che stavo cercando, ciò che si cercava era un autentico, sincero dialogo filosofico. Questo è un ottimo punto di partenza. Spazza via tante ossessioni, regolette, pesature con il bilancino del farmacista (pp. 69-70).

Ma per scongiurare il rischio di sterili enunciazioni teoriche fin troppo elevate sul dialogo filosofico il saggio tenta di entrare nel merito delle questioni piccole o grandi che assediano la prassi del consulente proponendo quattro glosse, tafaniche e parresiaste:

1) se si possa fare consulenza filosofica con chiunque, indipendentemente dalla relazione esistente, fuori dal rapporto di consulenza, tra consulente e consultante; 2) se il consulente debba parlare di sé in consulenza; 3) se le convinzioni filosofiche del consulente pesino sulla consulenza; 4) se l'idea di fornire un resoconto dei propri casi abbia senso (p. 70).

Le angolazioni da cui cogliere possibili risposte ai suddetti quesiti, sempre attualissimi, non possono, a giudizio di Miccione, prescindere da alcuni punti fermi:

> Ci sono le condizioni per un autentico dialogo filosofico consulenziale (…) per la piena sincerità, per la parresia, il parlar franco che spesso viene tirato in ballo nella consulenza (…) E in che misura un dialogo di consulenza filosofica può sopravvivere alle omissioni dei dialoganti (pp. 73-74).

> La ricerca della pariteticità è fondamentale per distinguere la consulenza dalla terapia da una parte e dall'altra dalla pedagogia (…) Mettersi in gioco con episodi della propria vita mostra all'altro che si sta davvero giocando in due (…) Ovviamente gli episodi della propria vita non possono essere portati (…) creando una agiografica vita del consulente (…) quanto per aumentare il materiale di vita messo a disposizione (…) Per dimostrare a noi stessi e al nostro compagno di dialogo che la filosofia è riesame continuo e senza luoghi sacri di fronte ai quali si debba dismettere l'indagine razionale (pp. 75-76).

> Il filosofo consulente è tale proprio perché pone le sue convinzioni costantemente sotto la lente della propria e altrui critica. Il percorso di consulenza costituisce in tal senso per lui una grazia (…) Il filosofo che considera sua proprietà inalienabile le proprie convinzioni, cioè inattaccabili, fuori dalla messa in questione, ha già smesso di essere filosofo, ed è sapiente, guru (p. 79).

> Direi che il resoconto dei casi sta al concreto rapporto di consulenza come la pornografia sta al reale rapporto sessuale (…) C'è invece un lavoro di manovale del quotidiano, un confrontarsi sulle piccole cose, un ripulire i propri concetti, un guardare le proprie idee a volte più da vicino a volte più da lontano, un tornare sugli stessi argomenti con sempre maggiore profondità, un conoscere la propria posizione sul mondo. Soprattutto un dare i nomi alle cose, un costruire un linguaggio comune che ci serve per pensare. Tendo a pensare che questo tipo di lavoro sia il miglior successo di una consulenza e che sia pressoché irrappresentabile per iscritto, ritengo paradossalmente che il caso rappresentabile perfettamente sia invece quello meno significativo, cioè quello dell'uomo che viene dal consulente con uno specifico problema, lo analizza, insieme trovano una chiave per leggerlo diversamente e quindi "agirlo" diversamente (pp. 82-83).

Convinzioni talmente radicali da destare qualche sorpresa leggendo, nella recensione del 2016 ad un testo di Stefano Zampieri, un ammorbidimento sul resoconto dei casi a cui si riconosce qualche valore formativo all'interno della Associazione:

> Se siamo un centinaio per nazione e se nessun caso di consulenza può essere descritto o raccontato come sapere con esattezza come lavora il collega (e dunque come un'organizzazione potrebbe manlevare i propri aderenti)?[8]

Con il passare degli anni non si può negare che si assista ad una progressiva marginalizzazione della consulenza filosofica all'interno della babele delle più accattivanti e meno impegnative pratiche filosofiche e, ahimè, anche ad oscillazioni/tentazioni di alcuni consulenti verso soluzioni/scorciatoie devianti rispetto agli intenti iniziali.

[8] Davide Miccione Recensione a *Manuale di consulenza filosofica. Strutture, momenti, forme del dialogo* di Stefano Zampieri, in Phronesis, Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, n.25-26, aprile 2016, p. 123

Nel 2015, data della prima pubblicazione de *I lineamenti di una tassonomia possibile nell'ambito della consulenza filosofica*[9], i tempi comunque sembrano maturi, per fare il punto sullo stato dell'arte di una pratica che

si presenta come inattuale appena colta rigorosamente nel suo complesso, dunque non stupirà se essa, nella misura in cui venga praticata e teorizzata, si scolli dal *mainstream* contemporaneo (p. 46).

Traccia, pertanto, con sguardo lucido, disincantato e convincenti risultati, un quadro delle teorie della consulenza filosofica di cui si è a conoscenza senza tacere della perniciosa autoreferenzialità con cui spesso viene presentata:

La consulenza viene purtroppo da anni presentata come se nascesse sempre adesso, come se colui che la presenta l'avesse appena fondata. È questo un gravissimo peccato originale (un peccato contro il senso del ridicolo, tra l'altro) dei teorizzatori della consulenza filosofica (oltre a una non comune dimostrazione di egotismo teoretico e umano) (p. 40).

Il più efficace dei criteri individuati per la classificazione tassonomica proposta si rivela l'intervento della razionalità, cioè il ruolo della ragione nell'approccio filosofico alle tematiche e problematiche della realtà quotidiana:

Nella relazione tra un consulente e un consultante, rispetto a un altro focus possibile o immaginabile, quale peso assume la dimensione concettuale/logica? (…) Nel resoconto dei casi questa posizione si esprime principalmente *ex silentio* nel mancato isolamento di una qualsiasi contraddizione logica o teoria o concettualizzazione *erga omnes*. Invece, nelle conversazioni (…) tra consulenti apparirà come timore che il porre al centro la ragione possa indebolire una non meglio definita empatia (…) o comunque che rappresenti uno "strappo" rispetto all'accoglienza piena della persona (pp. 44-46).

Il disappunto verso la mancata ricezione della differenza tra counseling filosofico e consulenza - «cosa ancor più grave, con filosofi accademici o cosa sommamente grave, con aspiranti consulenti» (p. 47) – sfocia in giudizi al vetriolo contro gli improvvisati operatori, collocati nel primo quadrante cioè il gradino più basso della delineata tassonomia, che per carenza identitaria non riescono ad affrancarsi dall'ambito dell'aiuto:

In questo primo quadrante della nostra classificazione il grosso problema teorico è costituito dall'identità, ovvero dal fatto che la consulenza, così delineata, non trova alcuna giustificazione per pensarsi come qualcosa di diverso da altre professioni d'aiuto, e soprattutto che ha difficoltà a difendere il proprio specifico filosofico, e spesso persino a trovarlo. La mia tesi sulla "popolazione" di questo quadrante è che essa sia essenzialmente costituita da operatori che tradiscono una insufficiente conoscenza della filosofia (tanto rispetto ai contenuti quanto rispetto al linguaggio e agli strumenti) (…) ma che soprattutto non siano riusciti ad acquisire negli anni un habitus di lettura filosofica della realtà quotidiana (che è cosa che si ripercuote, e si nota subito, nelle modalità con cui affrontano i problemi). Sbarrato dalle proprie manchevolezze, l'accesso al cielo della filosofia, il consulente del primo quadrante resterà nei pressi del "discorso di buon senso" nel migliore e meno nefasto dei casi, cercando di surrogare con la gentilezza e l'ascolto il suo deficit identitario o, nel peggiore dei casi, si dirigerà verso una messa in atto scarsamente consapevole di quei cascami di lettura psicologica che

[9] Davide Miccione, *I lineamenti di una tassonomia possibile nell'ambito della consulenza filosofica*, Postfazione a O. Brenifier *Filosofare come Socrate*, IPOC, Milano 2015.

circolano nella nostra società, e che ogni persona di cultura media riceve a mo' di pacco-dono attraverso conversazioni e letture non specialistiche. Privi della filosofia, costoro non hanno il propellente per abbandonare quel pianeta e restano in un'orbita ibrida fatta di empatia, senso comune, qualche interpretazione psicologistica (pp. 47-48).

Ricordo che, insicura formanda, nel biennio 2013-2015, vigilavo rigorosamente su me stessa per non precipitare inconsapevolmente nell'ignobile fossa degli aiutanti soccorritori.

La tassonomia, tra i punti estremi dell'emotivismo e del logicismo scorporato dalla persona, mette in luce con acutezza il travaglio teorico-pratico dei consulenti alle prese con le difficoltà di un approccio dialogico filosoficamente da costruire.

I due saggi, *Dizionario delle idee comuni e non comuni della pratica filosofica* e *Le nuove forme del filosofare* riconfermano, con inesauribile verve, sostanzialmente gli orientamenti che ho cercato di documentare a partire dai primi anni del 2000.

Nel *Dizionario delle idee comuni e non comuni della pratica filosofica* emerge il riferimento forte ad Achenbach. Anzitutto al profilo umano e professionale del consulente filosofico, da Achenbach delineato, caratterizzato da una elevata resistenza alla frustrazione:

Quando Achenbach vede la consulenza anche come la frustrazione della domanda e inserisce quindi tra le virtù minime del consultante la resistenza (almeno un po') alla frustrazione, poco si fa caso al fatto che essa appare e chiama in causa anche il consulente filosofico di cui dovrebbe essere virtù massima. A pensarci bene una elevata resistenza alla frustrazione è già *magna pars* di un perfetto consulente. Superi la frustrazione quando capisci che ti converrebbe prendere scorciatoie e non lo fai, quando vedi che si attendono da te risposte e tu vorresti aiutarli a fare domande migliori. Quando i pensieri ti stanno comodi e ciononostante senti che non sono veri e li smonti. La deriva religioso-mistica di alcuni vecchi consulenti l'ho sempre spiegata così: a un certo punto vuoi eliminare le aporie, non vuoi trovarti a dover aspettare il passo altrui, spesso incerto e lento, e vuoi costringere invece il loro passo a uniformarsi al tuo (…) La resistenza è tutto (pp. 18-19).

Un consulente in grado di rivendicare con fierezza la necessità del suo ruolo:

La cosa che più manca è l'orgoglio della filosofia. Spostarsi sul buon senso, sulla psicologia, sull'abbraccio, cercare di travestirsi da formazione per entrare in qualche scuola, fare finta di poter assicurare una tracciabilità dei risultati per ottenere fiducia quando la filosofia deve ancora decidersi se la convincono i risultati ottenuti dopo Parmenide, sbattersi per essere utili, per essere accettati, hanno tutti una sola radice: la mancanza di fierezza. Prima di provare a esportare fuori da sé la filosofia bisognerebbe aver superato la vergogna del filosofo che Achenbach diagnosticò fin da principio (pp. 19-20).

Affermare graniticamente l'orgoglio della filosofia significa, infatti, essere convinti che la filosofia è la cosa di cui abbiamo più bisogno per leggere noi stessi e il mondo; eppure, lamenta Miccione,

continuamente incontro persone che chiedono riconoscimenti di extraterritorialità filosofica per aspetti della propria esistenza. Alcuni sono consulenti filosofici (…) Quello che mi sfugge è il motivo per cui la gente che ha appunto problemi di denaro, tecnologia, pubblicità, burocrazia, lavoro, sesso ecc. (…) dovrebbe venire a parlarne con loro (p. 19).

Solo lavorando filosoficamente nella quotidianità e sulla quotidianità, parlando del mondo e riflettendo anche politicamente su di esso, la consulenza filosofica può rivendicare l'importanza della sua funzione:

> Chi voglia cogliere *per speculum* il destino di irrilevanza e deformazione che minaccia fin dall'inizio la consulenza filosofica contempli, se il cuore gli regge, la misera fine della Meditazione, un tempo lettura di sé e del mondo, sorella di religioni e mistiche, che ora batte i viali dell'Occidente facendosi chiamare *mindfulness*, fattasi scelta alternativa alla cyclette per manager in pausa pranzo affinché riprendano il lavoro più ricaricati e ancor meno domande (p. 19).

Ma il fondamento del filosofare in consulenza è il Dialogo, non altro. Non il ricorso, ad esempio, alla scuola ellenistica,

> una filosofia commovente per la sua schiettezza, animata da una sincera pietas per l'umano. Ciononostante per il consulente essa oscilla tra l'inutile e il nocivo. Un'antropologia filosofica rigida e stretta, un'etica tendente al ricettario, una parte applicativa violenta degna di una religione. Che cosa di più lontano dalla consulenza del reciso richiamare sé stesso alla regola di uno stoico? Sembra di sentire lo schiocco di un guinzaglio che si tende più che una riflessione? Persino l'odierna psicoterapia breve a confronto sembra il luogo delle disinteressate e articolate riflessioni sul senso della vita (pp.13-14).

C'è spazio pertanto nella consulenza per gli esercizi spirituali? È possibile una mediazione sull'argomento per combattere le sacche di non pensato più o meno predominante in tutti noi?

Il parere del Nostro, a questo proposito, è come al solito senza appello:

> Quale antropologia filosofica soggiacente il consulente filosofico utilizza come bussola quando propone i suoi esercizi? Ne ha una? Lui come uomo di certo sì, più o meno implicita (si spera meno giacché è un consulente) ma come consulente filosofico la deve porre in dialettica, metterla in gioco come il consultante mette in gioco la propria. Dove potrebbe mai darsi lo spazio dialettico nell'esercizio spirituale? (…) Ho sempre pensato gli esercizi filosofici come una duplicazione rigida e più ottusa del filosofare (pp. 14-17).

L'alternativa potrebbe essere costituita da «Esercizi di radicalità (…) appartenenti più a una costituenda *Antropotecnica filosofica* che alla pratica filosofica» (pp. 14-15) per fare chiarezza sui parametri/ valori, spesso non adeguatamente indagati, che orientano tutti gli aspetti della nostra vita:

> Il primo esercizio (…) lavorare sul rapporto con il proprio tempo: pensare il proprio tempo analizzandone gli aspetti migliori e peggiori e soprattutto cercando di coglierne la cifra caratteristica (…) Il secondo (…) vertere sul pensare gli uomini in migliori e peggiori, partendo dai conoscenti fino agli uomini pubblici (…) compararle in ordine alla superiorità e inferiorità tanto tra loro quanto tra voi e loro. Non per fare una classifica ma per provare a capire quali parametri (se preferite quali valori) vi permettono di affermarli tali. (…) Questo imbarazzante e poco politicamente corretto esercizio (…) vi permetterà innanzitutto di sapere quali valori costituiscano per voi il valore. Cosa vi rende o rende gli altri migliori o peggiori di qualcun altro? (…) Un terzo esercizio potrebbe (…) vertere sulla violazione del grande tabù, cioè valutare i guadagni e le perdite che gli strumenti e gli ambienti tecnologici di cui ci dotiamo ci causano (pp. 15-17).

Il tema della necessaria cogenza del circolo vita-pensiero apre il saggio *Le nuove forme del filosofare*, perché accettare che un filosofo non rifletta sui mutamenti del mondo e sul loro ruolo nella vita quotidiana significa «pensare gli "operatori della filosofia" come consegnati alla minorità di un'accettazione irriflessa della propria epoca» (p. 25).

Ma fare della filosofia una pratica è una scommessa che purtroppo deve fare i conti con la divulgazione imperante, con quelle simulazioni della svolta pratica rappresentate da forme del filosofare convinte di rappresentare il nuovo per aver assunto l'abusato e sbandierato criterio distintivo dell'extra muros:

> C'è qualcosa di nuovo oltre al fatto stesso che la filosofia si trovi lì? È questo "lì" di cui parliamo rappresenta proprio una novità (un mettersi alla prova della filosofia) o semplicemente un'espansione di tendenze già esistenti e oggi più visibili solo per motivi logistici, economici o sociali? In questo "vecchio vestito di nuovo" che rischia di essere la filosofia *extra muros* mi sembra si possa inscrivere l'attenzione da più parti data al fenomeno dei vari festival in giro per la penisola che spesso vengono presi come un rilevante indice di vitalità del filosofare contemporaneo (…) I festival sono soltanto l'espressione più evidente perché mediatamente coperta (perlopiù per investimento e volontà delle amministrazioni locali che vi stanno dietro), di una strana categoria di "incontro con la filosofia" caratterizzata solo dalla non collocazione in scuola e università (pp. 28-30).

Nel solco della falsa innovazione filosofica deve essere collocato anche un fenomeno alla moda come la pop filosofia perché…

> essenzialmente la pop filosofia si configurerebbe come una produzione esplicativa di filosofia su film e programmi televisivi con qualche incursione nel fumetto (…) ci troveremmo all'interno di una tendenza alla apparente miscidazione di generi (…) Nulla che accada in modo specifico alla sola filosofia (…) Ma a parte l'eccessiva concentrazione sulle serie tv c'è da chiedersi: non è sempre stato così? La filosofia non si è sempre occupata di tutto? (…) La pop filosofia nella sua apparente iconoclastia sancisce e sacralizza una categoria debole come quella del pop differenziandola da una supposta cultura alta e soprattutto relega il filosofare a un commento dei prodotti culturali (pp. 31-32).

In questo desolante quadro quali nuove forme del filosofare meritano attenzione, a parere del Nostro?

Chiede con urgenza di essere analizzata l'influenza massiccia della rivoluzione digitale:

> per chi nasce oggi l'incontro reale con un individuo in carne ed ossa sarà solo una particolare forma dell'incontro con l'altro e dunque si chiederà come mai, poniamo sulla questione della giustizia o della globalizzazione, debba ascoltare dal vivo i propri dignitosi professori della locale università quando può ascoltare i Sandel o gli Sloterdijk dell'epoca futura in una modalità telematica che a loro è ancor più familiare (p. 37).

Chiedono e meritano spazio «la consulenza filosofica e i fenomeni ad essa affini (penso alla Philosophy for children o alle forme di consulenza bioetica) (pp. 34-35)» per la novità dell'esperienza che propongono.

La Consulenza filosofica è

> un fenomeno, probabilmente nuovo, o comunque scomparso da lungo tempo, quello di un filosofo (o supposto tale) che si metta a disposizione dei singoli in quanto filosofo, che esibisca la filosofia

come sua specifica competenza, che pretenda di basare il suo ruolo sociale sulla sua capacità di filosofare. E sebbene ciò non sia esente da problemi e paradossi non si può disconoscere l'ambizione di questa prospettiva (…) Infatti la consulenza (…) sarebbe innovativa nel presentare il filosofo non come docente o divulgatore (…) ma come ragionatore di fronte alla singolarità delle persone e delle esperienze. In secondo luogo la consulenza darebbe, diversamente dai festival, una diversa identità sociale al filosofo (…) e infine in essa, diversamente dal festival, si produrrebbe pensiero nuovo, a livelli probabilmente assai diseguali, ma nuovo perché costretto dalla novità dell'esperienza che gli si para davanti (p. 34).

La prospettiva è ambiziosa e in quanto tale destinata ad una attività di resistenza che ha il suo punto di forza nel filosofare, ossia nell'intessere un dialogo filosofico che usa i processi della filosofia e non i contenuti, che riconferma la validità del diktat achenbachiano di non eleggere un singolo filosofo come proprio idolo da somministrare ai propri consultanti:

Di ogni comandamento si possono dare violazioni al ribasso (…) come un invito a prendere un po' di questo e un po' di quello risparmiandosi persino la fatica di conoscere bene almeno un autore (…) Mi chiedo se l'interdetto originario a volte non ci abbia frenato nella costruzione di una mappa delle vicinanze o delle lontananze nel continente della filosofia rispetto alla consulenza. Una filosofia vitalistica che non lasci spazi alla ragione o al pensiero cosciente ha margini per giustificare l'esistenza della consulenza filosofica? e una che ritenga il linguaggio come incapace di reale comunicazione? E una che ritiene non esservi filosofia fuori da Verità incontrovertibili e interamente comunicabili ugualmente per ogni essere umano? Nulla da fare! Il terrore di trovarmi una consulenza severiniana o una consulenza derridiana (magari divisa in destra e sinistra severiniana o derridiana) mi impedisce di occuparmene (pp. 17-18).

Proprio una ostinatissima e appassionata attività di Resistenza, in conclusione, sembra essere quella di Miccione che, assemblando e ripubblicando i suoi scritti, ribadisce quei fondamenti identificativi della consulenza filosofica che la distinguono da altri approcci; lavoro indubbiamente proficuo di fronte a tortuose proposte di semplificazioni teorico-pratiche, ad esempio sul tema dell'aiuto, che di tanto in tanto occhieggiano in quel mondo della pratica filosofica che non aveva messo in conto le difficoltà di affermazione della professione.

Che fare, allora? Incurante di eventuali rilievi di aristocraticismo, Miccione rifiuta le scorciatoie, le illusorie soluzioni ai problemi e le trappole dell'aiuto:

La violenza con cui Achenbach si scaglia contro l'aiuto appare sempre più necessaria man mano che negli anni lo si vede buttato con ritualità fuori dalla porta e lasciato rientrare dalla finestra di cui le imposte sono state lasciate aperte. Eppure l'aiuto è semplicemente la versione, all'interno della relazione intersoggettiva consulenziale, di quello che è l'utilità per la filosofia: il sistema di domesticazione e il guinzaglio (pp. 9-10).

Che fare se non coltivare un'indomabile fiducia nel filosofare e riaffermarla con orgoglio?

Potremmo metterci in ascolto di questo esercizio del filosofare, questa costruzione di un habitus in cui si ascolta anche ciò che ci fa male, si riesaminano le proprie posizioni, si chiede a sé stessi

lentezza e non velocità, fedeltà e non disattenzione, una disciplina che non offre soluzioni e ricette ma ci rende più acuti e capaci di farci domande. Quanti arrivano fin qui? E dunque come non meravigliarsi e gioire che una seria pratica della filosofia sia ancora viva, che qualcuno vi si dedichi e addirittura paghi per farla[10].

[10] Davide Miccione, *Lezioni private di consulenza filosofica*, Diogene Multimedia, Bologna 2018, p. 34.

Phronesis, n. 4, seconda serie, luglio 2021

Gianvittorio Pisapia
Il mediatore filosofico e l'esperienza delle mani
(CLEUP, Padova, 2020 pp.66)

di Renato Pilutti

Un *pamphlettino* di men che sessanta pagine, il saggio di Gianvittorio Pisapia, che insegna filosofia in quel di Padova. La sua gentilezza me ne ha donato una copia, che ho letto e apprezzato, e ospitarlo sulla rivista di *Phronesis* parrebbe appropriato. E poi il professor Pisapia è quantomeno un nostro *sodale* filosofico, avendo promosso una forma di "mediazione con la filosofia", e un nostro *affine*.

Ecco che già, fin da queste prime righe, entro *in medias res* del "suo" filosofico, sperando di non tradirlo. Infatti, parlo della sua "gentilezza" come se questa fosse l'astratto soggetto donatore, ben sapendo che il donatore è la sua stessa persona… che è gentile. Ma Pisapia mi ci porta dritto dritto, poiché il titolo stesso è vocazione al dialogo fra *corpo* e *mente*, fra *sòma/ sarx* e *psyché*, fra *corpus* e *anima/ spiritus*, e potrei continuare con le coppie concettuali dello storico dualismo di uno dei grandi filoni della filosofia occidentale, ma incapperei immediatamente in una *immensità* (*dove s'annega il pensier mio*…) non gestibile in poche decine di righe.

Il mediatore filosofico e l'esperienza delle mani, il titolo del volumetto, edito da *cleup* di Padova. Vien subito alla mente che cosa possa essere "il *quantum* e il *quod* di filosofico" in questo testo, quasi come un ossimoro di *virtus/vitium* acquisito, un riflesso condizionale, anzi un *habitus* tommasiano.

Ebbene, il "filosofico", siccome *tutta-la-realtà* è contemplabile filosoficamente, sta - appunto - nel guardare le cose come-se le stesse esistessero senza il nostro-guardarle (e a volte, il più delle volte, esistono in questa condizione!), e anche come se si potesse *dare* la loro non-esistenza pur parlando di esse. Infatti, quando in filosofia si discute del "nulla" ci si mette d'accordo sul piano nel quale si discute, anche se altri potrebbero pensare a sofisticherie: in altre parole il "nulla" esiste, ma solo in logica, poiché né in fisica né in metafisica si può dare il *nulla*[1].

Pisapia propone un'ipotesi che mi pare molto originale, innanzitutto interpellando i letterati, i poeti, piuttosto che la pletora dei "soliti filosofi" (ovviamente *absit iniuria verbis*), noti e stranoti agli addetti ai lavori e anche agli altri, perlomeno per sentito nominare. Poeti come Eliot e Keats[2], e scrittori alla Saramago, io aggiungerei i grandi Russi dell'800,

[1] Mi fa piacere constatare che, nei suoi ultimi scritti, lo stesso Carlo Rovelli riconosce essere plausibile quanto qui scrivo.

[2] Il quale, in una lettera ai suoi due fratelli, parla di *negative capability*, cioè di "capacità negativa", una caratteristica intellettuale e morale in grado di accettare di "stare nell'incertezza, nel mistero, nel dubbio, senza essere impazienti di pervenire a fatti e a conclusioni", ivi, p. 16.

Manzoni, le narratrici inglesi del XIX secolo e altri, *tangono* talora la realtà più subitamente (e fors'anche più profondamente) dei filosofi. E ciò non suoni scandaloso in questa sede. I filosofi dovrebbero anche *accorgersi*, e dunque *cor-reggersi*[3], quando paiono quasi arrampicarsi sugli specchi di teoresi a volte non poco autoreferenziali e autocompiaciute. La filosofia certamente deve rifletter su se stessa, ma non limitarsi a questo. Lo scrivo senza che suoni polemico, ma come constatazione di un limite che ho constatato, e non in-solitaria, anche in *Phronesis*, come è umanissimo che ciò sia.

Il filosofo mediatore[4] cerca di individuare il proprio "ospite", anche giocando con analoghe etimologie, come *hospes* e *hostis*, cioè ospite e nemico. Un punto unitivo-relazionale tra la figura del mediatore e quella dell'ospite è la *responsabilità*, con tutto il possente suo portato di generosa reciprocità: non che il mediatore (o il consulente) sia collocato in modo simmetrico rispetto al suo ospite, in quanto vi sarà solitamente una obiettiva asimmetria di competenze, almeno nella stragrande maggioranza dei casi. Dico "stragrande", poiché nulla vieta che un filosofo mediatore/ consulente chieda un intervento a un collega anche meno esperto e seniore… in materia.

In secundis, Pisapia, come si può constatare nel pure breve saggio, "lavora" molto con l'etimologia, trovando con ciò, voglio dirlo qui, tutto il mio consenso. I padri/ madri dell'italiano, il greco e il latino vanno ben oltre la loro importanza semantica e significante, poiché esemplificano come la "parola", ancora prima di essere corrispondenza (imperfetta) della cosa, è *symbolon*, è "rinvio" a sempre qualcosa d'altro. La *parola* è più ricca e - nel contempo - anche più povera della cosa descritta, significata. La parola a volte è "pretenziosa", e il Nostro autore lo fa notare quando si sofferma, ad esempio, sul verbo *experĭri*, per chiarire la sua semantica del rapporto esistente fra esperienza e teoresi sull'esperienza. La parola dunque, mi pare anche per Pisapia, è simbolo e anche strumento indispensabile per una logica umana in grado di discernere, sia i flussi psichici, sia i detti, sia gli elementi fattuali, cioè gli atti del vivere umano.

Mi fa particolarmente piacere, poi, che Pisapia citi il nostro[5] Stefano Zampieri, quando accoglie la tesi, non relativistica, delle "verità locali"[6], per spiegare o, meglio, far comprendere al lettore come la *verità-delle-cose* sia un *atto-in-divenire*, potrebbe dire Tommaso d'Aquino con qualche mia forzatura. Un altro aspetto relativo all'ambito dell'ambiente della *mediazione* (aggiungo, cioè della consulenza) *filosofica* è il seguente, secondo l'autore: si può ammettere, non solo in termini di etica della mediazione filosofica, che non tutto ciò che si sa essere accaduto, soprattutto se è autobiografico, debba essere riferito, pena - appunto - la violazione di un'etica della comunicazione di carattere generale. Pisapia riporta su ciò un esempio illuminante, quello narrato da Dietrich Bonhoeffer[7], là dove un

[3] I due verbi riflessivi hanno la medesima etimologia.
[4] Per *Phronesis* la dizione corrispondente è *filosofo consulente*, là dove il *consulere* è - di per sé - un collocarsi-in-mezzo, e ciò vale per ogni tipo di consulente, aziendale, finanziario, etc.
[5] Nel senso che ogni lettore può dare a questo aggettivo.
[6] Zampieri Stefano *Manuale di consulenza filosofica*, Ipoc, Milano 2013, nuova edizione 2018.
[7] Bonhoeffer Dietrich, *Che cosa significa dire la verità*? In *Etica*, Bompiani, Milano 1969, [ed. originale del 1949].

bimbo, interpellato dal maestro in classe evita di dire, raccontando la propria vita in famiglia, che «il papà beve ed è spesso ubriaco». In questo caso si tratta di una menzogna moralmente riprovevole in quanto menzogna, o del *ritagliarsi* un legittimo spazio di riservatezza, che nessuno può violare, in questo caso neppure nel nome dei più alti principi pedagogici? Pisapia, e implicitamente anche il citato Zampieri, nonché io stesso, propendiamo, ritengo con ragionevole certezza, per la seconda ipotesi. L'opportunità di agire e di giudicare questo *spazio-di-non-detto* appartiene solamente all'ospite, in certi casi. Ovviamente non in tutti, poiché, se il dialogo avvenisse costantemente in un'aura di finzione e di insincerità, verrebbe meno il suo stesso senso d'essere, anche qui trascurando il tema arduo[8] dell'efficacia, sempre oltremodo complesso.

Un altro aspetto interessante che troviamo nel libro di Pisapia, e che altrettanto concerne la consulenza filosofica è quella relativa all'essenzialità del *dialogo*. Senza qui riprendere le citazioni più classiche riferibili alla tradizione socratico-platonica, ma anche stoica e agostiniana, per tacere di autori più vicini a noi, si rileva la forte sottolineatura delle possibilità che il linguaggio parlato, rispetto a quello scritto dà, configurandosi addirittura come una "via maestra", un *metà-òdon*, il lemma greco che - quasi traslitterato - dice il nostro "metodo". Trovare dunque una strada per ampliare, non solo i campi semantici dei significati trasmessi con il metodo orale, con il dialogo, ma anche le possibilità di rendere più grandi gli scenari esistenziali nei quali si svolge la vita dell'ospite.

Pisapia nel prosieguo del testo conferma la sua predilezione per letterati e poeti. Pablo Neruda gli ispira una sorta di ri-concentrazione sul "corpo", sulla dimensione, cioè, che permette (nientemeno) di vivere. *Corpo* inteso (aristotelicamente, e anche sulla base delle neuroscienze contemporanee) come *tutto-e-totalmente* l'essere umano, laddove *mente*, *spirito*, *intelletto, νους* e *ψυχή*, sono declinazioni sostanziali dell'analisi dell'uomo su alcune "parti" di se stesso, ma senza cedere a sottesi (o sottintesi) *atomismi* o *positivismi* "di risulta".

Pisapia interpella filosofi di tutti i tempi, paleoantropologi, poeti e artisti per ricordarci come le mani abbiano, prima favorito lo sviluppo dell'ominazione, proponendo perfino un divertente colloquio immaginario fra Aristotele e Anassagora, di diverso avviso circa il nesso causale generativo reciproco fra mani e cervello: Aristotele che pone l'intelletto come "agente" e guida dell'uso delle mani e Anassagora che pone le mani, insieme con l'acquisizione della stazione eretta, come elemento e organo generativo del pensiero umano… in una circolarità virtuosa difficile da consegnare a una verità incontrovertibile univoca.

Le mani sono al centro di espressioni innumerevoli, che raccontano la vita umana: il filosofo padovano ne elenca a decine. Basti qui ricordarne alcune, da lui riportate o da me ricordate: venire alle mani, avere in mano, dare una mano, a mano a mano, essere alla mano, vincere una mano (al gioco delle carte)... Si eserciti pure il lettore a continuarne l'elenco. Le mani sono solo un arto, si chiede Pisapia, o sono parte del *tutto-e-totalmente* dell'essere umano? Superfluo è dire che egli propende per la visione unitaria, poiché la

[8] Quantomeno per alcune "scuole" di consulenza filosofica.

prima visione peccherebbe di inadeguato meccanicismo, se riferita alla struttura psicofisica dell'uomo.

La struttura umana, intravedo nel pensiero sotteso di Pisapia, attiene alla *complessità*, così come studiata da Ilya Prigogyne e Alberto F. De Toni[9], non semplicemente alla *complicazione* delle macchine costruite dall'uomo. La *complicazione* di un oggetto, pure se costituito da migliaia di componenti, è del tutto conoscibile dal suo progettista, mentre la *complessità* costituente la struttura delle mani, del cervello e dell'intero corpo umano, non è mai del tutto conoscibile, ma è essenzialmente comprensibile (da *com-prehendo*), e dunque interpretabile. Le mani sono parte del corpo-nel-quale-l'uomo-*è*, per cui possiede la *corporeità una cum* lo *psichismo* e la *spiritualità*[10]. È il *synolon* aristotelico, oltre ciò che le scienze biologiche e le neuroscienze contemporanee insegnano, con ampia condivisione.

Il trattato procede echeggiando quasi un tipico espediente retorico di matrice agostiniana: la doppia inversione di un sostantivo al nominativo e di un altro sostantivo al genitivo. Ecco che troviamo i due capitoli che avviano il testo alla chiusura: *L'esperienza delle mani* e *Le mani dell'esperienza*. Nel primo dei due capitoli Pisapia richiama ed esemplifica gli innumerevoli modi nei quali le mani dell'uomo agiscano sull'uomo, dalla carezza alla violenza, in ogni loro declinazione attiva, compreso il loro uso nello sport; nel secondo, propone - mi pare con l'intenzione del paradosso creativo - di immaginare, tramite raccontini non molto noti (almeno a me), l'ipotesi che anche le mani possano annoiarsi, possano *mani*-festare una sorta di accidia che è uno dei mali di questa nostra modernità. Pisapia non cita questo vizio capitale, presente nell'elenco cristiano fin dai tempi di papa Gregorio Magno, ma mi pare di intravedere in filigrana proprio questa strana situazione dello spirito, che i nostri antichi padri cristiani definivano come una sorta di "malattia dell'anima", che chiamavano anche *tristitia*.

Forse, e questa è una mia opinione che mi ispira lo scritto di Pisapia, dovremmo tornare a questo lessico un po' desueto, come filosofi, togliendo spazio alle pervasive descrizioni psichiatriche dei Manuali Medico-diagnostici - ultima edizione, ora la Quinta[11], nei quali il termine diagnostico di *depressione* la fa oramai da padrone. Come filosofi, sia che ci chiamiamo "pratici" o "consulenti", sia che ci definiamo "mediatori", dovremmo forse tornare a impadronirci della "parola filosofica"[12], che ci siamo lasciati un po' scippare dalle varie psicologie contemporanee, senza gelosie o inutili contrapposizioni, ma rimarcando la nostra primazia storico-linguistica.

La conclusione del docente (per una volta chiamo in questo modo il collega Pisapia) padovano e filosofo, conclude con un *undersatement* di credibile umiltà, che ben si attaglia alla filosofia in generale, forse meno alla sua versione accademica, e in particolare alla sua

[9] Cf. De Toni Alberto, Comello Luca, *Prede o ragni*, UTET, Torino 2010.

[10] Cf. Grandi G., in *Sofia e Agape. Pratiche filosofiche a attività pastorali a confronto*, AA.VV., a cura di Chiara Zanella, ed. Liguori, Napoli 2012; Pilutti Renato, *Non quello che voglio io faccio ma quello che detesto* [R*m* 7, 14], *o alla ricerca del Bene. Elementi fondamentali di Filosofia morale*, Epistème edizioni, Pordenone 2004.

[11] che, peraltro, consulto volentieri.

[12] E qui intendo proprio quella greco-antica, le cui etimologie innervano positivamente, di fatto, tutto il linguaggio scientifico moderno e contemporaneo, a volte nella nostra inerzia silenziosa.

versione pratica, proprio perché si pone come un sapere che accompagna le persone con loro dialogando, senza addestrarle o istruirle ad alcunché, distante galassie dalle deformazioni presenti in molti ambienti, e talora persino nelle declinazioni pericolose di scuole manipolatorie o addirittura di ciarlatanerie e raggiri[13].

Mediatore e *consulente/filosofo pratico*, mi pare possano percorrere tratti di strada assieme, per rimettere al centro dell'attenzione sociale la filosofia *tout court*. Penso che in questa fase storica, *Phronesis*, ad esempio, si possa e si debba aprire al confronto con esperienze come quella di Gianvittorio, la quale può tranquillamente far parte di un "insieme" filosofico[14], anche variamente declinato e vissuto.

[13] Quanti guru o sé dicenti esperti, conosciamo! Io personalmente ne ho "sgamato" qualcuno, come si sa in Phronesis.

[14] Su questo tema, mi piace considerare e ritenere importante la ricerca che sta sviluppando in *Phronesis* il collega siculo Augusto Cavadi.

Phronesis, n. 4, seconda serie, luglio 2021

AA.VV.
Il gruppo Deep Philosophy. Storia, teoria, tecniche
a cura di R. Lahav, trad. it. M. Bavieri
(Loyev Books, Hardwick 2019, pp. 114)

di Augusto Cavadi

Per chi di noi ha contribuito, nei primissimi del XX secolo, a importare la "consulenza filosofica" in Italia, Ran Lahav ha costituito un punto di riferimento e, a questo titolo, è stato anche invitato a tenere un seminario sull'argomento a Roma. Nei venti anni successivi ognuno di noi ha coltivato i semi iniziali in direzioni differenti che lo hanno indotto o a preservare la pratica professionale della consulenza filosofica in senso achenbachiano da contaminazioni esterne o ad integrarla in una costellazione più ampia di pratiche filosofiche o ad abbandonare del tutto l'idea originaria di consulenza filosofica per sostituirla con altre modalità (ugualmente extra-accademiche) di filosofia-in-pratica. Lahav sembra collocarsi in questa terza tendenza e questo agile volumetto a più mani, tradotto in italiano da Massimiliano Bavieri, sembra attestarlo in maniera inequivoca. Esso viene infatti dedicato alla *Deep Philosophy*, «un modo contemplativo di filosofare che viene praticato» (p. 1) da un gruppo nato in un borgo (Brado) nei pressi di Torino a conclusione di un *ritiro* svoltovi nel settembre del 2017. Nel primo capitolo è lo stesso Lahav a illustrarne sinteticamente i «cinque pilastri» (p. 6): l'«anelito alla realtà» (p. 7) grazie al quale siamo proiettati, estaticamente, fuori da noi per cogliere ciò che è davvero, e che merita di essere riconosciuto e amato; la «profondità interiore» (p. 8) ossia il grado di coinvolgimento esistenziale con cui tendiamo ad esperire la dimensione fondamentale della realtà; il «pensare *da* (dare voce)» (p. 9) ossia l'atteggiamento per cui ci accostiamo a ciò che conta mediante la vigilanza intellettuale, ma per così dire pensando *dalla* realtà (ascoltando il suo modo di risuonare nella mia profondità interiore) e non soltanto su *di* essa; «filosofia e dunque con l'intento non soltanto di «sperimentare la realtà» (come i poeti e i mistici), ma anche di *comprenderla* elaborando «idee filosofiche» (p. 10); «insiemità» ossia in assetto comunitario con lo scopo che il proprio pensiero divenga «parte di un orizzonte più ampio, di una polifonia più ricca, di una realtà più completa» (p. 12).

Nel secondo capitolo Michele Zese, tramite il racconto di uno dei primissimi *ritiri filosofici*, ne espone una struttura tipica: si sceglie un brano filosofico; lo si legge e rilegge a voce alta per comprenderlo (lettura interpretativa); si focalizza qualche passaggio ritenuto più significativo (centratura); ci si concede un'ora di silenziosa «contemplazione» in gruppo (la *ruminatio* della tradizione monastica cristiana) in cui ciascuno è invitato a collegare idee e intuizioni con «un'esperienza personale avuta di recente»; infine si restituisce al gruppo il risultato di questo collegamento fra pensieri e vita vissuta «per mezzo di frasi

brevi e concise, nella procedura che noi chiamiamo *parlare prezioso*» (p. 20). A completamento delle sessioni canoniche principali si svolgono anche «sessioni sperimentali» quali «una passeggiata contemplativa» scandita dalla lettura di paragrafi tratti da *L'unico e la sua proprietà* del filosofo tedesco Max Stirner o anche la drammatizzazione di un testo filosofico, a riprova che «vi sono molti modi in cui si può essere coinvolti e trasformati da un testo filosofico» (p. 23).

Un commento esplicativo sulla struttura di una sessione tipica è offerto da Francesca D'Uva nel terzo capitolo. Di particolare rilevanza, almeno a mio parere, le sottolineature che le tecniche adottate (lettura interpretativa con eventuale mappa delle idee, *ruminatio*, parlare prezioso) sono funzionali alla possibilità per ciascuno dei partecipanti di avere «profonde intuizioni»: *profonde* nel doppio senso di originare dalla profondità dell'io e di cogliere aspetti non superficiali della Totalità in cui siamo immersi. Un possibile arricchimento è dato dall'integrazione della «fase contemplativa» (p. 31) con esercizi silenziosi pensati «per far giungere al linguaggio le profonde intuizioni che ogni partecipante ha sperimentato»: ad esempio «scrivere un paio di versi poetici» o «la realizzazione di un disegno» (pp. 31 - 32). Come in assetti del genere è possibile, a sessione conclusa, una *meta-conversazione* che consenta di «far conoscere al conduttore le reazioni dei partecipanti e aiutare il gruppo *Deep Philosophy* a pensare al futuro sviluppo delle sue attività» (p. 32).

Sulle «procedure per lo studio dei testi» (p. 42) filosofici in queste pratiche si sofferma, nel quarto capitolo, Massimiliano Bavieri. Alle indicazioni fornite dai co-autori dei capitoli precedenti egli aggiunge alcune precisazioni. Per esempio che, nel corso della *lettura interpretativa*, è lecito - se «si rimanga colpiti da interpretazioni date da uno o più lettori precedenti» - «entrare in risonanza non solo col testo, ma anche con le parole degli altri partecipanti alla sessione» (p. 47). Oppure che i testi solitamente scelti appartengono a «quelli che noi chiamiamo *filosofi trasformativi*, perché invitano il lettore a cambiare atteggiamento nei confronti della vita. I loro scritti realizzano ciò che Kierkegaard chiama *comunicazione esistenziale*, che è un parlare e uno scrivere che incoraggia il lettore a lasciarsi alle spalle - o almeno a modificare - i suoi atteggiamenti inautentici, così che possa essere creato spazio affinché trovi espressione una realtà più profonda, includente anche una concezione di fondo della vita e della realtà. Questo tipo di comunicazione è opposta a quella oggettiva, in cui si ha a che fare solo con ciò che può essere descritto e misurato» (pp. 52 - 53).

Alla focalizzazione della nozione, centrale in questa modalità di praticare filosofia, di *profondità interiore* è dedicato il quinto capitolo, a firma di Kirill Rezvushkin. Egli prova a illustrare questa categoria come «punto d'incontro di diverse prospettive complementari»: la «prospettiva autobiografica personale» (p. 55), la «prospettiva della nostra attività di gruppo» (p. 58), le «prospettive delle teorie filosofiche» (p. 59) e le «prospettive religiose e psicologiche» (p. 65). Tra le considerazioni più significative (almeno a mio sommesso avviso) disseminate in queste pagine: «la psicologia e la religione» non hanno l'esclusiva

del potere di «trasformare le persone» (p. 57); se ci si riunisce con l'intento di «trovare accesso a una dimensione interiore» che «sia fonte di vitalità», si sperimenta una *interazione* molto diversa che «nelle fredde discussioni accademiche» (p. 58); cosa ognuno intenda per «profondità interiore» lo si può esprimere mediante *metafore* più che «in un modo che sia razionale e analitico» (p. 62); nella ricerca filosofica della *profondità* possono riuscire di sostegno sia la psicoterapia (se dobbiamo risolvere «esperienze traumatiche» pregresse, p. 66) sia le tradizioni religiose (quando non pretendono di includere le esperienze spirituali in angusti limiti confessionali). A bilancio concluso, chi sperimenta - almeno per qualche ora - la profondità interiore porta con sé un nuovo «senso della realtà e del tempo» (p. 70).

Sulla sottolineatura della *preziosità* che impregna i vari momenti di una sessione di Deep Philosophy è imperniato il contributo di Stefania Giordano (corrispondente al sesto capitolo). L'autrice precisa che tale pratica non si prefigge il compito di «curare problemi psicologici o di alleviare l'angoscia, perché secondo noi la vita non ruota intorno alla questione della malattia e della salute»; né di «trovare cure per problemi personali, ma di cercare fugaci raggi di luce in una foresta buia - di trovare l'elemento prezioso all'interno della nostra vita» (p. 74). E aggiunge: «È chiaro che, a differenza del counseling filosofico, noi non cerchiamo di individuare meccanismi o modelli psicologici, né di modificare - al fine di migliorarlo - un modello emotivo o comportamentale» (p. 78). (L'autrice mostra qui una nozione di counseling filosofico tipica dell'associazione Sicof cui appartiene e ben diversa dalla consulenza filosofica - come perimetrata dalla nostra associazione professionale Phronesis - che è distante da intenti terapeutici almeno quanto la Deep Philosophy).

Nel penultimo capitolo Sebastian Drobny tematizza la *polifonia filosofica* che costituisce il «modo principale di interagire gli uni con gli altri» (p. 83) in una sessione di pratica filosofica: «come i musicisti jazz che suonano insieme, le diverse voci filosofiche non suonano le une contro le altre, ma, piuttosto, le une con le altre, in *insiemità*. Ascoltandosi a vicenda, i partecipanti sono ispirati a creare le proprie melodie in armonia con gli altri» (p. 84). Questo «significa che vada tutto bene e che ogni idea sia buona» (p. 85)? Non necessariamente. Si tratta solo di sospendere provvisoriamente, nel corso di una sessione, il diritto/dovere filosofico di polemizzare con gli argomenti di altri. (Forse già l'esposizione della propria visione filosofica può essere sufficiente per vivacizzare il quadro, senza esplicitare la critica delle idee altrui). Solo così ognuno si alleggerirà dalla preoccupazione che gli amici possano osservare con *occhi giudicanti*, valutare una sua idea «immatura o difettosa» e, dunque, solo così - restando «fianco a fianco (…) i pensieri scorrono liberamente. Sviluppandosi l'uno dall'altro, senza che l'atmosfera contemplativa venga interrotta» (p. 91).

L'ultimo capitolo, redatto da Sergey Borisov, è dedicato alla pratica individuale della *recollection*, termine inglese che vorrebbe evocare il duplice significato di ricordo, ma

«anche di "trovare di nuovo" (*re-collecting*) se stessi, ossia di ritrovarsi dopo essersi persi nelle attività della vita quotidiana» (p. 101). Si tratta, molto semplicemente, di ritagliarsi degli spazi giornalieri di *raccoglimento* (parola che mi sembrerebbe una soddisfacente traduzione di *recollection*) in cui ascoltare «interiormente tutte quelle profonde intuizioni che possono sorgere dentro di noi, o agitarsi nella mente. Per facilitare questo processo, si può leggere con cura un breve testo di una recente sessione contemplativa, o recitare più volte una frase, copiata su carta in precedenza, oppure ci si può sedere a fare contemplazione per alcuni minuti, oppure si può scrivere una frase lentamente e con cura, e così via. In seguito - per esempio alla fine della giornata - le intuizioni che saranno sorte nella mente vengono messe per iscritto. Al termine della settimana, le *recollection* possono essere inviate a un compagno - il lettore - che, a sua volta, può rispondere, commentando in modo «non giudicante» (p. 102).

Al termine della lettura di questo dossier, insieme all'ammirazione per un'ennesima modalità di sperimentare "la svolta pratica della filosofia" (come direbbe Davide Miccione), possono sorgere perplessità e interrogativi. Al primo di questi (può un'attività filosofica seguire un metodo di ricerca pre-stabilito?) mi pare che gli autori rispondano in maniera confortante: gli elementi essenziali della Deep Philosophy non vanno abbracciati come «dogmi. Essi servono come indicatori della direzione generale verso cui ci stiamo dirigendo insieme, e sappiamo che in futuro potrebbero cambiare, mano a mano che proseguiamo nel nostro cammino». Più che «punti di arrivo», dunque, si tratta di «semi» destinati «ad un ulteriore arricchimento e sviluppo» (così Lahav a p. 12). Se metodo c'è, va inteso e adottato in maniera flessibile, elastica, creativa. Ad una seconda perplessità (può una pratica filosofica mettere fra parentesi la dialettica delle idee su una determinata tematica?) i co-autori rispondono in maniera indiretta (dunque non del tutto inequivoca e soddisfacente). «Nella filosofia tradizionale - leggiamo ad esempio - è normale che vengano analizzate idee e sviluppati argomenti a favore o contro idee di altri filosofi» (p. 84): sarebbe stato meglio, allora, asserire in maniera più esplicita che questa pratica contemplativa non ha l'intento di sostituire tutte le altre modalità di filosofare nelle quali il confronto, l'esame critico, la confutazione, l'auto-correzione, la "lotta amorevole" (per riprendere Karl Jaspers) sono momenti non solo legittimi, ma addirittura costitutivi e ineliminabili. A una terza riserva - devo ammettere - non ho trovato, nei vari contributi raccolti in questo volume, elementi sufficienti per rassicurarmi. Le pratiche meditative producono spesso «un senso di abbondanza e di completezza» (p. 61), «un forte sentimento esistenziale di autenticità, accompagnato da un senso di felicità» (p. 64): chi le vive, si aspetta tali stati d'animo e li persegue intenzionalmente. Ma questa attesa e questo risultato come si conciliano con l'inquietudine incessante dell'indagine filosofica? Non può darsi che la meditazione in "profondità", dalla profondità del nostro essere e sulla profondità della totalità dell'essere che ci circonda, invece di regalarci pace e letizia, ci sollevino dubbi angoscianti e ci facciano intravedere abissi di insensatezza? Mi torna qui,

inaggirabile, l'avvertenza hegeliana sulla filosofia che non dev'essere consolatoria a tutti i costi. Per queste perplessità mi sentirei più in sintonia con i colleghi che percorrono pionieristicamente il sentiero della *filosofia profonda* se presentassero il loro metodo come una modalità sì di aprirsi «alla realtà, alla sua abbondanza e ai suoi molteplici aspetti» (p. 100), ma intendendo per *realtà* anche la storia in cui siamo immersi, con il suo carico di sofferenze e di cattiverie. Essi vivono la loro pratica filosofica nell'alveo degli *esercizi spirituali* su cui tanto ci ha insegnato Hadot. A me questa tradizione dice molto, ma a patto di intendere la spiritualità come sistole e diastole, inspirazione ed espirazione, moto centripeto e moto centrifugo: ritorno al proprio intimo, ma inseparabilmente proiezione nel sociale. Nei vari contributi non ho trovato, neppure *en passant*, un riferimento - diretto o indiretto - all'impegno politico. L'invito a interrompere il cieco attivismo, tipico non solo del capitalismo iperproduttivistico ma anche della militanza diuturna contro di esso, ritagliandosi, da soli o in buona compagnia, degli spazi di meditazione, mi risulta opportuno, anzi necessario. Purché (alla scuola di Socrate, Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso, Kant, Hegel, Marx, Levinas, Popper …) il distanziamento dalle convulsioni della cronaca quotidiana non venga mai assolutizzato, separato dalla memoria della sofferenza dei viventi e dalla progettazione lucida di possibili rimedi. Spiritualità in senso laico, integrale, filosofico è - a mia meditata convinzione - fioritura della nostra soggettività in tutte le possibili direzioni: dunque anche nella relazione con l'altro, specie se il peso delle ingiustizie gli ha oppresso il petto e tolto la voce. Solo a queste condizioni la dimensione contemplativa della vita eviterà il rischio di essere privilegio di pochi benestanti e diventerà il diritto/dovere di tutti i mortali che vogliano vivere in profondità la breve esistenza terrena.

Phronesis, n. 4, seconda serie, luglio 2021

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. È Teacher educator in Philosophy for children. Ha svolto attività editoriali, di ricerca e consulenza sull'agire sociale presso enti privati. È autrice di articoli su riviste di settore, contributi in volumi e co-autrice di *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. È membro del Consiglio direttivo del CRIF (Centro di Ricerca sull'Indagine Filosofica).

Antonio Carnicella
Laureato in filosofia a Roma, è consulente filosofico *Phronesis*. e direttore della omonima rivista dal 2018. 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 "www.filosofiaperlavita.it". Tra i suoi numerosi volumi ha pubblicato di recente la trilogia *Voglio una vita spregiudicata. La filosofia come spiritualità per chi ritiene di non averne una; Tremila anni di saggezza. La spiritualità nella storia della filosofia*; *La filosofia come terapia dell'anima. Linee essenziali per una spiritualità filosofica* (Diogene, Bologna 2019 - 2020). Per altre notizie: www.augustocavadi.com.

Maria Teresa Cimò
Laureata in filosofia presso l'Università di Palermo, è stata docente di lettere nella scuola media e di filosofia e storia nei licei. Ha promosso e coordinato progetti, finanziati dal Comune di Rivoli (To), per sviluppare "Il piacere di leggere" nelle biblioteche scolastiche del territorio. È consulente filosofico *Phronesis* e membro del Consiglio Direttivo. Ha curato, in collaborazione con alcuni soci *Phronesis* della sezione piemontese, uno sportello di consulenza filosofica individuale presso la Circoscrizione Due Santa Rita - Mirafiori Nord di Torino.

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 e in volume sulla pratica filosofica.

Marta Mancini
Laureata in Filosofia presso l'Università degli Studi di Firenze con una tesi sul pensiero di Max Horkheimer e la Scuola di Francoforte. Ha conseguito presso la SILAE di Padova le qualifiche di Consulente esistenziale (1996) e Logoanalista esistenziale (1997). Si è occupata di formazione manageriale e di coaching presso un istituto bancario di livello nazionale. Dal 2009 è consulente filosofico *Phronesis*, di cui è stata Presidente Nazionale e Responsabile della formazione dal 2016 al 2018. Vive e lavora a Firenze dove ha uno Studio professionale di consulenza 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, *La svolta pratica*, Catania 2020 e, con Neri Pollastri, *L'uomo è ciò che pensa*, Di Girolamo, 2008.

Renato Pilutti
Dottore di ricerca in Filosofia teoretica e in Teologia sistematica, Laureato in Scienze politiche e sociologo. Attualmente è Presidente di *Phronesis*. Docente universitario di *Teologia filosofica* e di *Etica sociale* nelle Facoltà pontificie (delle Venezie e dell'Emilia Romagna), e di *Sociologia industriale* nelle Facoltà civili (Ud). Presiede diversi Organismi di Vigilanza ex D.Lgs. 231/ 2001 in aziende multinazionali e nazionali, nelle quali è autore dei Codici etici. Formatore di gruppi dirigenti aziendali; consigliere di Gruppi familiari imprenditoriali e membro di *Trust* di due Società per Azioni. È autore di una cinquantina di saggi e articoli scientifici di carattere filosofico, sociologico e teologico, a carattere filosofico, teologico, sociologico e letterario, tra i quali *La Parola e i Simboli nella Bibbia per una Teologia dell'Eros e L'eros come struttura ermeneutica per la comprensione del senso*, editi da Cantagalli; *Il senso delle cose. Parole e dialoghi per riflettere*; *Gente & Lavoro. La fatica del quotidiano e la passione di speranza* (raccolta di articoli pubblicati per un decennio sul quotidiano Messaggero Veneto); *L'uomo e l'altro. Per un progetto di consulenza filosofica*; *Per una critica dell'io-centrismo cosmico*; *La sapienza del koala* (raccolta di saggi filosofici); *Il Filo trasparente di Sofia. Girovagando nelle fenditure dell'essere e del divenire*; *Comunicare stanca. Note per un contromanuale del capo*; *Educare all'infelicità*, con la psico-pedagogista Anita Zanin, tutti editi da Segno. Ha pubblicato il

romanzo storico *Rizko*, edito da Albatros, scritto insieme con il giornalista e storico Fulvio Comin. Ha pubblicato tre sillogi di liriche, rispettivamente nel 1998, nel 2004 e nel 2017: *La cerchia delle montagne*, *In transitu meo* (Premio nazionale Rai1 Zapping) e *Il canto concorde del trovatore inesistente* (Premio nazionale padre David Maria Turoldo).

Davide Ubizzo
Mestre 1968. Consulente Filosofico Phronesis. Laureato in Filosofia presso l'Università Cà Foscari di Venezia con tesi su Fenomenologia e Pedagogia, ha conseguito un Master di I livello in Formazione continua e e-learning. È docente nella Scuola Primaria.