

Maggio 2020

N. 12



RIVISTA ITALIANA DI COUNSELING FILOSOFICO

Organo ufficiale di Pragma, Società Professionisti Pratiche Filosofiche



in questo numero articoli di

Barrientos, Bisollo, Cicale,
Falconi, Marinelli, Marinoff,
Nave, Viganò, Zamarchi.

International special guests



LOU MARINOFF



JOSE BARRIENTOS-RASTROJO



www.rivistacf.com

EDITORIALE

Da tempo la storica Redazione che nel 2005 ha fondato la *Rivista Italiana di Counseling Filosofico* lavora per la rinascita di questo imponente progetto editoriale. La gioia che accompagna la sua realizzazione si unisce alle passioni tristi che aleggiavano ai tempi del Coronavirus. Dal 2005, il Counseling Filosofico e le Pratiche Filosofiche hanno conosciuto uno sviluppo inimmaginabile. Oggi i Professionisti delle Pratiche Filosofiche lavorano in molti ambienti professionali, le esperienze degli autori degli articoli pubblicati ne sono una testimonianza. L'evoluzione teorica e professionale della nostra filosofia che diventa prassi è emersa potentemente in occasione dell'emergenza sanitaria che stiamo vivendo: all'inizio della pandemia abbiamo infatti inaugurato un *Help Desk Philò*, un servizio di ascolto e di cura filosofica che Pragma offre alla popolazione sul territorio nazionale, coperto dalla presenza delle nostre Socie e dei nostri Soci che offrono consulenze telefoniche, via mail o tramite la piattaforma della *Pragma Web School*, ovviamente a titolo gratuito. Abbiamo ricevuto tante chiamate da persone di ogni età e da tutta Italia, in particolare dalle zone maggiormente colpite dall'emergenza. Riteniamo doveroso ringraziare Maddalena Bisollo per il lavoro di coordinamento del progetto e le nostre Socie e i nostri Soci per aver regalato il loro tempo e la loro filosofia a chi ne ha bisogno. Le mail e i messaggi di ringraziamento che riceviamo ripagano ogni investimento in questa iniziativa.

Veniamo ora a noi. Ebbene sì, abbiamo deciso di ricominciare l'avventura della *Rivista*, come si suol dire, con il botto! In questo numero abbiamo l'onore di ospitare i protagonisti del movimento internazionale delle *Philosophical Practices* e i fondatori del *Philosophical Counseling* nei rispettivi Paesi: Lou Marinoff (U.S.A.) e José Barrientos (Spagna). I loro articoli presentano

un elevato spessore speculativo relativo ai fondamenti della nostra disciplina insieme alle sue potenti applicazioni in vari settori della vita. Questi articoli sono molto utili per il dibattito italiano perché consentono un allargamento dello sguardo oltre il "provincialismo" in cui si è, almeno a tratti, arenato. In Italia le pubblicazioni di qualità sono esigue e si dibatte poco e male, spesso sostenendo tesi stantie che non sono al passo con le teorie discusse a livello internazionale. Annunciamo che il prossimo numero, che uscirà a dicembre, ospiterà il contributo di David Sumiacher (Sud America) e di altri protagonisti del *Philosophical Counseling* nel mondo, ma non vogliamo svelare la sorpresa adesso.

Lo spirito che animava il gruppo originario che ha fondato la *Rivista* ambiva a creare una fucina di idee e di Pratiche Filosofiche aperte alla scoperta, al confronto e alla condivisione tra i professionisti e i cultori della nostra disciplina. Questo spirito resta immutato e anzi si è accresciuto nel tempo: la *Rivista* è aperta al contributo di tutti, quindi invitiamo chi è interessato a collaborare con noi a contattare la redazione via mail: rivistacf@gmail.com.

Ringraziamo, infine, Elisabetta Zamarchi e la Redazione per il lavoro profuso per la realizzazione di questo numero, Salvatore Brasile per il progetto grafico e i nostri traduttori, Luisa Campedelli e Carlos Munos Novo, per la professionalità dimostrata. Al lettore diamo appuntamento a dicembre, quando ci auguriamo che l'*Help Desk Philò* avrà chiuso i battenti perché l'emergenza Covid19 sarà terminata e di poter così raccontare altre storie e altri progetti che nel frattempo realizzeremo.

Luca Nave e Roberto Mazza



LA REDAZIONE

DIRETTORI RESPONSABILI

Roberto Mazza, Luca Nave

DIREZIONE CREATIVA

Elisabetta Zamarchi

COMITATO EDITORIALE

Josè Barrientos Rastojo, Elena Belladelli, Valerio Biandrino, Maddalena Bisollo, Paolo Cicale, Stefania Contesini, Loris Falconi, Giancarlo Marinelli, David Sumiacher, Stefano Tanturli, Giulio Toscano, Claudio Viganò, Massimiliano Zonza

PROGETTO GRAFICO

Salvatore Brasile

TRADUZIONI

Luisa Campedelli, Carlos Munos Novo

AUTORI

Lidia Arreghini, Fabrizio Biasin, Eugenio Borgna, Giovanna Borrello, Silvana Borutti, Oscar Brenifier, Gianfranco Buffardi, Renato Buffardi, Angelo Caruso, Mario D'Angelo, Guido Del Monte, Duccio Demetrio, Thomas Gutknecht, Jocelyne Hatzenberger, Ran Lahav, Fabrizio Lomonaco, Lou Marinoff, Carlo Molteni, Giovanni Piazza, Pietro Pontremoli, Peter Raabe, Hansjörg Reck, Beatrice Ventacoli, Lucia Zorzi.

CONTATTI

rivistacf@gmail.com

www.rivistacf.com

INDICE

La Terapia Umanistica come rimedio per gli svantaggi della Tecnosocietà <i>Lou Marinoff</i>	p. 5
Un approccio esperienziale alla Filosofia Applicata <i>José Barrientos Rostrojo</i>	p. 13
Logica dei legami e slegami d'amore. Un approccio filosofico alla ricorsività e ripetizione nelle esperienze affettive <i>Elisabetta Zamarchi</i>	p. 30
La vita al bivio: il counseling filosofico e il dilemma morale. <i>Luca Nave</i>	p. 36
Meraviglia! La <i>Philosophy with children</i> come nuovo paradigma educativo <i>Maddalena Bisollo</i>	p. 44
L'importanza della riflessione etica nella relazione curante-paziente <i>Paolo Cicale</i>	p. 50
Il <i>mithos</i> come chiave di comprensione dell'anima umana <i>Loris Falconi</i>	p. 53
La discontinuità nella pratica filosofica <i>Giancarlo Marinelli</i>	p. 62
L'io e l'altro: l'edificazione dell'uomo a partire da diverse visioni del mondo <i>Claudio Viganò</i>	p. 66
Gli autori	p. 76

LA TERAPIA UMANISTICA COME RIMEDIO PER GLI SVANTAGGI DELLA TECNOSOCIETÀ.¹

LOU MARINOFF

TRADUZIONE DI LUISA CAMPEDELLI

COSA SI INTENDE PER “TECNOSOCIETÀ”?

Innanzitutto, è necessario distinguere tra tecnocrazia e tecnosocietà. Una tecnocrazia è una società governata da elites la cui expertise è primariamente tecnologica. Una tecnosocietà è una società governata da un sistema politico generalmente basato sul consenso, ma le cui transazioni quotidiane personali, sociali, economiche e culturali sono mediate da tecnologie veicolate o imposte. Esempi emblematici di tali tecnologie sono rintracciabili nell’acronimo noto come “FANG”: Facebook, Amazon, Netflix and Google. Al di là di tutto, è sempre più impossibile condurre qualsiasi transazione personale, sociale, economica o culturale senza il coinvolgimento di una o più reti, di interfaccia o dispositivi digitali. Pertanto, il processo fondamentale di interazione tra esseri umani è stato soppiantato da un processo mediato dalla tecnologia. Questo intendiamo noi per “tecnosocietà”. Ciò detto, tuttavia, la demarcazione tra tecnocrazia e tecnosocietà potrebbe non essere tanto impermeabile rispetto a quanto sotteso dalla precedente distinzione. Poiché i governi stessi dipendono dalle tecnologie informatiche emergenti non meno dei loro cittadini, si possono prefigurare lotte di potere cibernetiche

che potrebbero trasformare grandi parti di una tecnosocietà in una vera e propria tecnocrazia.

“LE DUE CULTURE”.

Poiché il tema di questa Conferenza Internazionale sulla Terapia Umanistica nella Tecnosocietà è “colmare il divario” tra scienze e cultura umanistica, è opportuno indagare la natura stessa di tale divario. Per costruire un ponte resistente e funzionale, si dovranno acquisire informazioni sul terreno che ne ospiterà le fondamenta e nel quale verranno piantati i supporti. In Occidente la frattura tra scienze e cultura umanistica ebbe inizio dopo la Seconda Guerra Mondiale e fu esaminata per la prima volta dal chimico fisico e romanziere C.P. Snow nella sua memorabile *Rede Lecture* del 1959. Questa distinzione, che egli chiamò “Le Due Culture”, ebbe diffusione nell’ambito dell’istruzione superiore occidentale -e globale-, a tal punto che le università sono diventate istituzioni a compartimenti stagni, nelle quali gli studenti vengono incoraggiati a specializzarsi o nell’ambito scientifico o in quello umanistico, uno ad esclusione dell’altro. Questa reciproca esclusione non è né necessaria né salutare. Il cervello umano è bicamerale, con l’emisfero sinistro deputato alle funzioni del *logos* (comprese le scienze) e il destro a quelle del *mythos* (cultura umanistica inclusa). Come yang e yin, i due emisferi sono complementari e lavorano meglio in connessione tra loro (Marinoff, 2012, pp. 27-48). La tesi di Snow era che questa divisione costituisse uno dei più grandi ostacoli per la soluzione dei problemi del mondo.

MONOCULTURA: CULTURA UMANISTICA SOTTO ASSIEDIO

Le società scientifiche e tecnologiche hanno innegabilmente risolto molti problemi su larga scala ma ne hanno creati ed esacerbati molti altri, come

¹ Pubblicato in, L. Marinoff, “Humanities Therapy: Restoring Well-Being in an Age of Culturally-Induced Illness.” Discorso d’apertura, in *Proceedings of the 11th*

International Conference on Philosophical Practice, Humanities Institute, Kangwon National University, 27-48, 2012.

alienare le masse dalla consapevolezza fondamentale di cosa significa essere umani. Le accelerazioni tecnologiche guidate dalla globalizzazione e dalla rivoluzione digitale hanno determinato una transizione da “Le Due Culture” dell’era di Snow alla nostra “Monocultura”, vale a dire la tecnosocietà stessa. Nelle università dei Paesi occidentali e occidentalizzati, i programmi di cultura umanistica sono assediati dalle amministrazioni universitarie, il cui fondamento logico principale nel finanziamento dei programmi non è l’eccellenza qualitativa (che non sanno più come misurare) ma criteri quantitativi quale la prospettiva di impiego dei laureati (Theo D’haen, 2011, pp. 136-146). Allo stesso tempo, e per loro stessa ammissione, le amministrazioni stanno istruendo gli studenti in funzione di professioni che ancora non esistono e i cui requisiti sono dunque imprevedibili. Ciononostante, crescenti stanziamenti finanziari vengono destinati alle cosiddette discipline “STEM” – Scienze, Tecnologia, Ingegneria, Matematica – a fronte di tagli corrispondenti per i programmi di Cultura Umanistica e le Arti. Questa tendenza sta producendo una “Monocultura” che i consumatori sperimentano come tecnosocietà. Se l’attuale sradicamento della Cultura Umanistica continuerà, non ci sarà nemmeno più un divario da colmare. E questa sarebbe una grandissima tragedia per l’umanità.

SVANTAGGI DELLA TECNOSOCIETÀ.

La maggior parte di questo articolo è dedicato all’identificazione e alla sintetizzazione di otto dei principali problemi causati dalla tecnosocietà. Alcuni sono abbastanza distinti mentre altri si sovrappongono tra loro in varia misura. Ognuno di questi problemi potrebbe essere trattato in un articolo a sè stante o addirittura in un libro; il tempo riservato a questa lezione consentirà solamente una breve elaborazione di alcuni.

1. Prima considerazione. L’istantaneità della comunicazione digitale – come E-mail e messaggi – ha causato un accorciamento dei tempi in cui

la mente può riflettere e un conseguente impoverimento delle abilità linguistiche – ad esempio l’uso degli “emoji” e dei simboli alfanumerici in sostituzione di pensieri compiutamente formulati nei linguaggi naturali. Confrontando la comunicazione digitale con la corrispondenza manoscritta dei secoli precedenti, è impressionante notare l’inarrestabile degenerazione del linguaggio scritto. L’usurpazione della tradizione scritta da parte della rivoluzione digitale ha causato dei deficit da moderati a gravi nella popolazione generale (Marinoff, 2003 cap. 9 e 2007 cap.10).

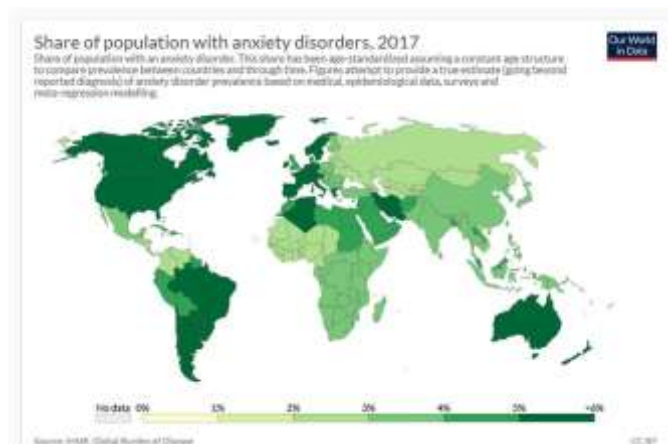
La concatenazione delle cause della deteriorazione cognitiva – o precisamente della ri-sofisticazione, poichè il processo è reversibile – fu verosimilmente spiegata per la prima volta da Thomas Hobbes nel 1651. Nella distinzione del significato di *logos* in parola e ragione, Hobbes osservò il primato della prima sulla seconda. Egli scrisse: “Nelle definizioni sbagliate o in assenza di definizioni è il primo abuso [della parola]; e da ciò derivano tutte le opinioni false o senza senso” (Hobbes, 1992, cap. 4). Le implicazioni del pensiero di Hobbes sono state espresse nel ventesimo secolo nella nota ipotesi di Sapir-Whorf (1949). Nelle parole di Whorf, “il linguaggio non è meramente un meccanismo di riproduzione per verbalizzare le idee ma, piuttosto, è esso stesso il modellatore delle idee, il programma e la guida per l’attività mentale individuale” (Id., pp. 212). In altre parole, con il linguaggio naturale si formano i simboli necessari ad esprimere il ragionamento stesso. La parola non è tanto una funzione della cognizione quanto la cognizione è una funzione della parola. Pertanto, mentre le abilità linguistiche vanno deteriorandosi nella popolazione generale, come diretto risultato della sostituzione della tradizione scritta e orale con il linguaggio digitale che Hobbes, Sapir e Whorf prevedono, si assiste anche ad un generale deterioramento

delle abilità cognitive. Più si usano emoji (ad esempio) come scorciatoie per rappresentare idee più complesse ed emozioni, più si perde l'abilità di cognizione dei propri stati interiori. La propria auto-coscienza riflessiva ne risulta conseguentemente impoverita.

Questo deterioramento generale è evidente nei modelli di linguaggio correnti, nei media più diffusi e, ovviamente, nel nostro sistema di istruzione. Inoltre, ci sono anche delle implicazioni economiche e politiche, come George Orwell aveva perfettamente compreso: "La trasandatezza del nostro linguaggio rende più facile per noi formulare pensieri insensati" (1946). Affronteremo alcuni effetti diretti del pensiero insensato (o non critico) nei prossimi esempi di svantaggio della tecnosocietà.

2. Seconda considerazione. L'attesa di istantaneità ha portato a deficit comportamentali, come la mancanza di pazienza o sentimenti di rabbia (ad esempio, quando le risposte a messaggi o e-mail non arrivano immediatamente), e ad un aumento dello stress (ad esempio, quando si sente aumentare la pressione nel rispondere a richieste digitali, anche in modalità multi-tasking). Nonostante le crescenti aspettative di vita, le accelerazioni della tecnosocietà causano riduzione di tempo disponibile in concomitanza di altre forme di pressione, e questo aumenta lo stress. Mentre gli stress biologici più adattivi e utili vengono percepiti dagli individui che lottano per la sopravvivenza in situazioni di minaccia per la propria esistenza – sia che si tratti di disastri naturali sia di scenari causati dall'uomo – i membri delle tecnosocietà stanno sperimentando livelli crescenti di stress psico-fisico maladattivo e controproducente, a prescindere da condizioni medie di benessere materiale, progresso tecnologico e diritti civili che non hanno precedenti nella storia umana. Tali stress vengono indotti chiaramente da fattori

culturali e non biologici. Le Diagnosi di Disordine da Stress Post Traumatico (PTSD) sono aumentate notevolmente nel tempo sia nei Paesi sviluppati sia in quelli in via di sviluppo (Wilson, 2016). La Figura 1 si riferisce ad un'indagine globale sullo stress del 2017. Non può essere una coincidenza che i livelli più alti di stress siano sperimentati dalle società più avanzate tecnologicamente e i livelli più bassi da quelle meno sviluppate. Ma perchè le popolazioni con tenore di vita più alto, prosperità economica, mobilità sociale, diritti civili e stabilità politica stanno sperimentando i livelli di stress più alti? Forse perchè esse hanno perso il contatto con la propria umanità. Approfondiamo ulteriormente questo aspetto.



Uno dei deficit comportamentali tipici della tecnosocietà è la diffusa scissione tra mente e corpo, generata dall'uso incessante (e dall'abuso) del telefono cellulare e dalla proliferazione infinita di app. I cittadini delle tecnosocietà vivono praticamente al telefono mentre camminano, guidano, lavorano, socializzano o si siedono a tavola. Si muovono come zombie nella vita reale mentre le loro menti coscienti vengono trasportate nel mondo virtuale. La disconnessione tra corpo e mente produce danni sia individuali sia sociali. Individualmente, questa tecnologia potenzia lo stress in quanto rende ogni utente costantemente raggiungibile da tutto e da tutti, aumentando ulteriormente la richiesta

di essere multitasking e riducendo il tempo per la riflessione indisturbata, e semplicemente per *essere*. Questa tecnologia riduce anche l'intervallo di attenzione, frammentando la coscienza anzichè focalizzarla. In questo modo aumenta il rischio di incorrere in incidenti anche mortali camminando nel traffico con disattenzione o guidando mentre si sta messaggiando. Socialmente, questa tecnologia crea anche stress per gli altri, creando inquinamento acustico in luoghi pubblici altrimenti tranquilli, obbligando gli altri ad ascoltare conversazioni che preferirebbero non sentire e causando collisioni tra corpi che camminano distrattamente in spazi pubblici muovendosi come zombie. Nell'insieme, tutto questo rappresenta disinteresse per il benessere personale e disinteresse per il benessere degli altri, su una scala crescente di tempo dedicato. L'americano medio adulto dedica sei ore al giorno – circa il 33% del suo tempo vigile – ai media digitali.²

L'intensa scissione della mente dal corpo provocata dagli abusi della tecnologia digitale (compresa la cosiddetta "dipendenza da internet") porta a malattie culturalmente indotte come lo stress, la mancanza di attenzione e l'infelicità. I rimedi più efficaci per questa condizione sono dati dalle pratiche antiche Orientali – come lo yoga indiano, il tai-chi cinese, il qigong e arti associate, la meditazione buddista (come la mindfulness). Queste pratiche si concentrano sulla respirazione, sulla postura, sul flusso di energia equilibrato, sulla riunificazione tra mente e corpo. Esse accrescono l'attenzione, la consapevolezza, la concentrazione, la cognizione, la gratitudine e la compassione e sono sempre più diffuse tra gli occidentali che tentano di recuperare la propria umanità. Queste

pratiche sono radicate in sistemi filosofici profondi e la loro efficacia è corroborata da studi scientifici contemporanei (Marinoff 2016). Sono le terapie umanistiche più fortificanti.

3. Terza considerazione. L'intelligenza artificiale sta contribuendo al rapido deterioramento di due abilità cognitive fondamentali: la matematica e la composizione linguistica. La macchina da calcolo più antica, apparsa dal 500 b.C. circa ed utilizzata da molte popolazioni antiche e da alcune contemporanee, è l'abaco. L'utilizzo di questo dispositivo richiede una comprensione non solo delle operazioni aritmetiche ma anche di alcuni concetti primitivi della matematica, oltre che un buon intervallo di attenzione e memoria attiva. La prima macchina da calcolo analogica è il regolo, il quale richiede la stessa serie di abilità dell'abaco e, inoltre, una comprensione ancora più grande dei concetti primitivi della matematica. In altre parole, questi dispositivi sono estensioni della mente umana attiva. Infatti, la loro "fonte di alimentazione" non è altro che la mente umana. Analogamente, quando battevano gli articoli alla cassa meccanica, i cassieri dovevano inserire i prezzi manualmente. Veniva visualizzato solo l'importo totale e i cassieri dovevano perciò calcolare il resto dovuto al cliente. Oggi i cassieri scansionano semplicemente i codici a barre degli articoli e non è richiesta alcuna attività mentale. I registratori di cassa digitali visualizzano (e poi addirittura erogano) anche il resto, perciò i cassieri non devono più ricorrere all'aritmetica. Di conseguenza, molti di loro trovano difficoltà anche nel calcolo del resto. In altre parole, la mente umana è diventata un'estensione passiva della macchina attiva, al punto che l'abilità mentale per eseguire anche le fondamentali operazioni aritmetiche si è

² <https://blog.textmarks.com/time-spent-on-mobile-phones-greater-than-on-desktopslaptops/>

atrofizzata. La tecnosocietà ha perciò danneggiato la funzione cognitiva umana. Allo stesso modo, un tempo dire qualcosa di significativo richiedeva la conoscenza delle basi linguistiche, vale a dire del vocabolario e della sintassi. Scrivere qualcosa di significativo richiedeva a sua volta simili conoscenze, oltre alla coordinazione occhio-mano aggiuntiva, che poteva arrivare a forme artistiche squisite come la calligrafia o richiedere grande e velocissima accuratezza con la macchina da scrivere. Ancora una volta, questi media erano estensioni passive della mente umana attiva, alimentati dalla mente umana stessa. Ma oggi, le app digitali convertono il discorso orale in messaggi e correggono anche la grammatica e l'ortografia. Pertanto, molti utilizzatori di queste app non conoscono più la grammatica o non sanno compitare. Più le menti diventano estensioni passive di macchine attive, più le abilità linguistiche vengono danneggiate e gli orizzonti semantici ristretti in modo corrispondente.

L'inevitabile conclusione è che l'intelligenza artificiale dilagante sta indebolendo e diminuendo l'intelligenza umana. Una spaventosa conseguenza incombe sulla dimensione morale umana. Poiché la tecnosocietà sta debilitando le abilità cognitive, non eroderà anche la nostra capacità di ragionamento morale? Poiché la mente umana sta diventando una estensione passiva dei motori linguistici e computazionali, cosa ci impedirà di diventare passivi anche moralmente? Dato che oggi possiamo sostituire i cassieri umani e gli insegnanti umani di lingua con le macchine, forse possiamo arrivare a sostituire con le machine anche i giudici e i filosofi morali.

Se è così, allora la stessa mente umana potrebbe diventare obsoleta.

4. Quarta considerazione. Il mondo sviluppato sta assistendo a vere e proprie "epidemie" di depressione e ADHD, oltre ad altre disfunzioni dell'umore e disordini cognitivo-comportamentali, a livelli mai visti nella storia della medicina. Allo stesso tempo, non c'è discussione in merito ai due aspetti più importanti di ogni epidemia, e precisamente la patologia e l'epidemiologia. Se queste cosiddette "epidemie" sono in effetti indotte culturalmente, come molti counselor filosofici e terapeuti umanistici hanno affermato, questo deporrebbe per l'assenza di spiegazioni che afferiscano alla patologia e all'epidemiologia. Ma, allo stesso tempo, i trattamenti farmacologici per questi disturbi sono aumentati assieme alla frequenza delle diagnosi.

Il pensiero critico nella storia della medicina mostra che ogniqualvolta la scienza medica riesce a "tagliare la natura seguendo le nervature" – arrivando cioè ad una piena conoscenza della patologia e della epidemiologia di una data malattia e sviluppando un rimedio efficace, si assiste a una diminuzione della frequenza di una data malattia in relazione alla diffusione del trattamento efficace. Ad esempio, il virus della poliomielite, che un tempo colpì milioni di bambini in tutto il mondo, è stato ridotto a livelli quasi trascurabili grazie alla disponibilità di un vaccino efficace.³ Anche il morbillo è stato controllato in modo analogo.⁴ E si potrebbero portare moltri altri esempi.

Consideriamo la depressione, invece. Diversamente dai virus come la polio e il morbillo, i cui sintomi, diagnosi e trattamenti sono definiti, la

³ <https://microbiologysociety.org/publication/past-issues/halting-epidemics/article/polio-what-are-the-prospects-for-eradication.html>

⁴ <https://vaccines.procon.org/view.additional-resource.php?resourceID=005969>

“depressione” può avere molti significati, molte cause, molti sintomi e molti trattamenti. E diversamente dalla polio e dal morbillo, la depressione sta aumentando nelle tecnosocietà di tutto il mondo, e in ogni gruppo di età, di pari passo con la prescrizione e il consumo dei cosiddetti farmaci “anti-depressivi”.⁵

Analogamente, prendiamo in considerazione il disordine da deficit di attenzione e iperattività, o ADHD. Esso non ha una patologia o epidemiologia definite ma viene ugualmente diagnosticato e trattato in proporzioni epidemiche. E per quanto riguarda la depressione vediamo aumenti simultanei di incidenza e trattamento.⁶

Sia i counselor filosofici sia i terapeuti umanistici sanno perfettamente da molti anni che numerose malattie contemporanee, compresa la maggior parte delle forme di depressione e ADHD, appartengono ad un ampio gruppo di malattie culturalmente indotte delle quali vengono diagnosticati e curati semplicemente i sintomi e non le cause profonde. Se queste malattie stanno aumentando in termini di frequenza e anche rispetto al consumo crescente di farmaci prescritti per curarle, allora o questi trattamenti farmacologici non hanno alcun effetto, oppure hanno un effetto negativo peggiorando i problemi. Io ritengo che peggiorino i problemi, non solo perchè ingannano i consumatori inducendoli ad acquistare rimedi inefficaci, ma anche perchè ostacolano la ricerca delle cause profonde e l'implementazione di cure effettive.

⁵ Vd. <https://nbcpalmsprings.com/2018/05/10/major-depression-on-the-rise-among-everyone-new-data-shows/>; <https://www.cdc.gov/nchs/products/data-briefs/db283.htm>; <https://www.businessinsider.com/countries-largest-antidepressant-drug-users-2016-2>

⁶ Vd. <https://www.cdc.gov/nchs/products/data-briefs/db70.htm>; [Nel 2013 il *New York Times* è arrivato alle stesse conclusioni, attribuendo la responsabilità dell'ADHD a fattori culturali e non biologici \(Feary, Marinoff, 2014\). Il *New York Times* ha affermato che la causa principale dell'epidemia di ADHD è la pubblicità televisiva di aziende farmaceutiche che seminano panico tra genitori ignoranti o acritici, i quali somministrano medicinali ai propri figli per potenziarne in realtà le prestazioni scolastiche. Nel Regno Unito, un genitore arrabbiato, che non era caduto nel tranello di questo immorale scandalo consumistico, ha sfidato l'amministrazione farmaceutica britannica a diffondere l'evidenza clinica dell'efficacia del Ritalin.⁷ Contemporaneamente, l'Istituto Nazionale di Salute Mentale \(NIMH\), la più grande organizzazione scientifica mondiale per la ricerca sulle malattie mentali e sulla salute mentale, ha rifiutato il DSM V, per le stesse ragioni che ho espresso sopra: diagnostica i sintomi e non le malattie \(Feary, Marinoff, 2014\).](http://www.braintrainuk.com/nhs-</p></div><div data-bbox=)

Questa gigantesca industria di diagnosi pseudo-scientifiche e trattamenti inefficaci è trainata dal capitalismo predatorio: le multinazionali farmaceutiche hanno colonizzato la psichiatria e la psicologia clinica, e hanno utilizzato i propri medici abilitati come trafficanti legalizzati di farmaci. Il che equivale al traffico di droga approvato dallo Stato e alla frode commerciale di massa. Queste epidemie culturalmente indotte possono essere invertite solo riconoscendone le cause profonde, che risiedono nelle manifestazioni disumanizzanti della tecnosocietà, e avviando un processo di riumanizzazione delle persone

[considers-brain-training-treatment-as-adhd-prescriptions-reach-1-1-million/](http://www.braintrainuk.com/wp-content/uploads/2014/03/Letter-form-MHRA-re.-Ritalin-Licence-Records-Lost-Jan-2014.pdf)

⁷ <http://www.braintrainuk.com/wp-content/uploads/2014/03/Letter-form-MHRA-re.-Ritalin-Licence-Records-Lost-Jan-2014.pdf>

attraverso terapie umanistiche e pratiche filosofiche congiunte.

5. Quinta considerazione. Il benessere materiale unito alla povertà spirituale, la sopravvalutazione delle tecnologie nel risolvere i problemi umani e la corrispondente trascuratezza della cultura umanistica e delle arti, hanno tutti assieme contribuito alla perdita generalizzata di significato tra i cittadini del mondo sviluppato. Questa perdita di significato fu osservata clinicamente per la prima volta dopo la Seconda Guerra Mondiale da Viktor Frankl, che sviluppò la logoterapia quale rimedio. Il problema fu anche affrontato dagli esistenzialisti e verosimilmente esacerbato dai postmodernisti. Le persone diventano dunque puri e semplici ingranaggi, o semplici nodi della telecomunicazione in rete, e le loro narrazioni mito-poetiche tradizionali vengono destrutturate e svalutate; il significato della propria vita tende a perdersi e si diventa soggetti ad una molteplicità di problemi spirituali.

Nelle pre-tecnosocietà, se una famiglia desiderava ascoltare della musica doveva attivarsi per produrla direttamente. La Figura 2 fornisce una illustrazione del Rinascimento, nel XVI secolo. Fare musica assieme in famiglia ha molti benefici collaterali, oltre al piacere della musica in sé. Ad esempio, rafforza i legami familiari, instaura comunicazione interpersonale, premia la cooperazione, migliora la socializzazione, rinforza l'attenzione e sviluppa le abilità motorie. Sono certo che potete pensare anche ad altri benefici di tale attività.



Ora, mettete a confronto questa immagine con la tipica famiglia nella tecnosocietà odierna, come descritta nelle Figure 3 e 4. Se vogliono ascoltare della musica, i singoli membri ne fruiscono passivamente e individualmente, ognuno collegato al proprio mondo. Il consumo passivo di musica in isolamento individuale presenta molti effetti collaterali negativi. Ad esempio, indebolisce i legami familiari, impedisce la comunicazione interpersonale, incoraggia l'isolamento, ostacola la socializzazione, indebolisce l'attenzione, accentua la debolezza fisica. Sono anche in questo caso sicura che potrete pensare anche ad altri effetti negative di tale passività.





Questo è solo un esempio di come la tecnosocietà trasforma gli esseri umani da produttori attivi a consumatori passivi di cultura. Questo tipo di trasformazione evidentemente impoverisce lo spirito e rende le persone più vulnerabili al ventaglio di malattie culturalmente indotte discusse nelle sezioni precedenti.

6. Sesta considerazione. La virtualizzazione dell'identità è un altro problema, specialmente per i giovanissimi. Essenzialmente, piattaforme come Facebook trasferiscono l'identità da spazi reali a spazi virtuali rendendola più inconsistente, effimera e vulnerabile. Se riflettiamo sul significato dell'amicizia, come espresso nell'antichità da Aristotele e Confucio, essa si esprime nella realtà tra esseri umani fisici, assumendo un significato profondo e un valore elevato. Diversamente, nulla è più insignificante e superficiale che stringere amicizia su Facebook con un semplice click del mouse. Pertanto, è senz'altro possibile avere un gran numero di "amici" virtuali, ma è indiscutibilmente più desiderabile e salutare avere anche solo pochi amici ma fisicamente reali.
7. Settima considerazione. La migrazione della coscienza in spazi virtuali pone anche molti altri problemi, il più grande tra i quali è travisare la percezione della realtà. In Occidente, la tradizione scritta – che ha fornito l'architettura di ogni istituzione della civiltà moderna – sta morendo. La coscienza umana non assimila più il sapere leggendo o riflettendo cognitivamente

ma guardando video in diretta e reagendo emotivamente alle immagini e agli slogan. È esattamente ciò che Platone cercò di contrastare nel suo Mito della Caverna: la confusione della percezione con la realtà. Nella tecnosocietà, la percezione è diventata la realtà. Così le masse sono state di nuovo ammassate nella Caverna di Platone. Il pericolo che le persone vengano trasformate in pecore, e i cittadini riflessivi in massa indistinta, è grande.

8. Ottava considerazione. Sebbene i livelli di istruzione stiano in generale aumentando nei paesi sviluppati (uno dei benefici della globalizzazione), negli stessi sta parallelamente aumentando l'analfabetismo culturale. L'analfabetismo culturale è la condizione per cui si è in grado di leggere le parole ma non se ne comprende il significato (Hirsch, 1988). Ad esempio, la maggior parte degli americani sanno leggere "Lee si arrese a Grant ad Appomattox". Ma la maggior parte degli americani non sa più chi fossero Lee e Grant, dove si trova Appomattox e nemmeno che con questa resa terminò la Guerra Civile Americana. L'analfabetismo culturale è la scomparsa dalla coscienza collettiva di migliaia di testimonianze di conoscenze culturali che un tempo erano considerate essenziali per l'orientamento culturale generale ed erano insegnamenti disciplinari fondamentali del curriculum d'istruzione. Ciò vale per la storia ma anche per la geografia, la letteratura, la filosofia e tutte le discipline tradizionali. La tecnosocietà ha compromesso il curriculum condiviso e lo ha sostituito con un flusso indifferenziato di informazioni disordinate, un oceano in tempesta di caos informativo, ordinato non dalla condivisione di individui pensanti (come avviene per il catalogo di una biblioteca) ma secondo gli oscuri algoritmi dei motori di ricerca, escogitati in segreto e senza trasparenza. Pertanto, l'ignoranza generale (cioè l'analfabetismo culturale)

è aumentata come una funzione del sovraccarico di informazioni.

CONCLUSIONI

Innanzitutto, qualcuno potrebbe sorprendersi nell'apprendere che nel 2013 l'Association for Advancement of Arts and Sciences (AAAS) ha sottoposto al Congresso Americano un report che menzionava la marginalizzazione della Cultura Umanistica come causa primaria del declino culturale e del malessere sociale. Questa lezione non solo condivide questa osservazione ma coglie anche alcuni aspetti specifici del problema. Se vogliamo chiederci quale effetto ha avuto il report della AAAS sull'organo legislativo del Congresso governativo americano nel porre rimedio a questa situazione, la risposta purtroppo è assolutamente nessuno. Al contrario, il declino e il malessere sono peggiorati dal 2013. Questo significa che il Governo americano, in senso lato, è parte del problema e non parte della soluzione.

In secondo luogo, apprendere dell'esistenza del master MLA, che sembra creato su misura per porre rimedio al problema, potrebbe essere sorprendente. MLA, o Master of Liberal Arts, è un programma interdisciplinare che integra studi umanistici, arti, scienze comportamentali, scienze naturali e scienze sociali. Decine di università americane, anche alcune tra le più prestigiose, offrono oggi questo master. Ma c'è evidenza che i diplomati in questo programma di studi stiano facendo una differenza determinante nel rimediare i problemi della tecnosocietà? Sfortunatamente no. Il fatto è che il focus di questi programmi è quasi interamente teorico, non pratico. Se da una parte essi sono giustamente rivolti all'offerta di alternative alla precoce iper-specializzazione dalla quale dipende la tecnosocietà, dall'altra si dedicano alla conoscenza primariamente per la soddisfazione della

curiosità intellettuale e non con l'obiettivo più ampio di rimediare ai mali sociali e culturali.

Infine, dalle due precedenti conclusioni consegue che le soluzioni non provengono né dai governi né dalle università e che rimediare i danni delle tecnosocietà dipende da iniziative fondamentali intraprese dai terapeuti umanistici, compresi i counselor filosofici. Noi abbiamo le chiavi di lettura per comprendere i danni della tecnosocietà, i governi occidentali e le università occidentali non le hanno. Noi abbiamo sviluppato pratiche che contribuiscono fortemente a rimediare le affezioni umane derivanti dalla tecnosocietà, i governi occidentali e le università occidentali non le hanno sviluppate. E noi possiamo lavorare con le persone a livello profondo per aiutarle ad alleviare le sofferenze generate dalla tecnosocietà; i governi occidentali e le università occidentali non possono farlo. Forse siamo pochi ma la nostra sfida è grande, e quello che possiamo offrire è inestimabile. Per questo vi incoraggio a continuare il vostro ottimo lavoro in questo ambito, e vi assicuro che i vostri sforzi fanno una significativa differenza verso il miglioramento della condizione umana.

BIBLIOGRAFIA

- D'haen, Theo. 2011. Is Humanities Under Siege? *Diogenes*, Volume: 58 issue: 1-2, page(s): 136-146.
- Feary, Vaughana; Marinoff, Lou. 2014. The Case Against a 'Philosophical DSM', *Journal of Humanities Therapy*, 5, 47-70
- Frankl, Viktor. (1959) 2006. *Man's Search for Meaning*, (1959), Beacon Press, Boston.
- Hirsch, Ed. 1988. *Cultural Literacy*, Vintage Books, New York.
- Hobbes, Thomas (1651) 1992. *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge University Press.

Marinoff, Lou. 2003. *The Big Questions*, Bloomsbury, New York and London.

Marinoff, Lou. 2007. *The Middle Way*, Sterling, New York

Marinoff, Lou. 2012. "Humanities Therapy: Restoring Well-Being in an Age of Culturally-Induced Illness." Keynote address, in *Proceedings of the 11th International Conference on Philosophical Practice*, Humanities Institute, Kangwon National University, 27-48.

Marinoff, Lou. 2016. "Mind Over Mind, Mind Over Brain, Man Over Man: A Convergence of Buddhism, Neuroscience, and Nietzsche," in *Proceedings of 2016 Mind Humanities International Conference*, Wonkwang University, 581-608.

Orwell, George. 1946. *Politics and the English Language*, *Horizon*.

Sapir, Edward. 1949. *Selected Writings*, ed. D. Mandelbaum. University of California Press, Berkeley and Los Angeles

Whorf, Benjamin. (1956) 1959. *Language Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. J. Carroll. The Technology Press of MIT and John Wiley & Sons Inc., New York.

Wilson, Stuart; Guliani, Harminder; Boichev, Georgi. 2016. On the economics of post-traumatic stress disorder among first responders in Canada. *Journal of Community Safety and Well-Being*, Vol.1, No. 2.

<https://journalcswb.ca/index.php/cswb/article/view/6/30>

<http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/2cultures/Rede-lecture-2-cultures.pdf>

<http://www.braintrainuk.com/nhs-considers-brain-training-treatment-as-adhd-prescriptions-reach-1-1-million/>

<http://www.braintrainuk.com/wp-content/uploads/2014/03/Letter-form-MHRA-re-Ritalin-Licence-Records-Lost-Jan-2014.pdf>

http://www.humanitiescommission.org/pdf/hss_report.pdf

<https://blog.textmarks.com/time-spent-on-mobile-phones-greater-than-on-desktopslaptops/>

<https://microbiologysociety.org/publication/past-issues/halting-epidemics/article/polio-what-are-the-prospects-for-eradication.html>

<https://nbcpalmsprings.com/2018/05/10/major-depression-on-the-rise-among-everyone-new-data-shows/>

<https://ourworldindata.org/mental-health>

<https://vaccines.procon.org/view.additional-resource.php?resourceID=005969>

<https://www.businessinsider.com/countries-largest-antidepressant-drug-users-2016-2>

<https://www.cdc.gov/nchs/products/data-briefs/db70.htm>

<https://www.cdc.gov/nchs/products/data-briefs/db283.htm>

UN APPROCCIO ESPERIENZIALE ALLA FILOSOFIA APPLICATA. (PRIMA PARTE).⁸

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

TRADUZIONE DI CARLOS MUNOS NOVO

I professionisti della filosofia dovrebbero prendere sul serio la filosofia ed evitare di accorciarla, di falsificarla o di passarla per ciò che non è. Prendere la filosofia sul serio significa essere fedeli ai suoi obiettivi. Il consulente filosofico che pensa che la teoria filosofica non sia importante, non si fida della propria disciplina, *philo-sophia*, che mostra un amore per la saggezza o di una riflessione proficua sulla vita. Potrebbe emulare forme di consulenza prese da altre discipline, come la psicologia o le teorie del *New Age*, credendo che il suo essere filosofo porti qualcosa di nuovo in una discussione. Tuttavia, non tutte le conversazioni con un filosofo sono filosofiche." (Amir, 2018, P. 429)

1. DOVE RISIEME LA CONDIZIONE FILOSOFICA NELLE CONSULENZE INDIVIDUALI E NEI SEMINARI DI FILO- SOFIA APPLICATA?

1.1. SITUAZIONI CHE FANNO PENSARE

La buona accoglienza e l'alta richiesta di formazione in "filosofia applicata" e "filosofia per bambini" tra gli specialisti estranei alle lauree in

filosofia, dovrebbe essere un motivo di gioia nelle circostanze attuali, nelle quali si mette in dubbio l'impatto sociale della filosofia. È dimostrato l'interesse che suscita tale filosofia anche all'interno delle lauree correlate, come sono la Pedagogia, la Psicologia e la Teologia, e di altre più lontane, come la Medicina, l'Economia, il Diritto, la Criminologia o l'Ingegneria⁹.

La soddisfazione diviene preoccupazione quando si pensa al rischio che la natura filosofica delle sessioni e dei seminari venga edulcorata perché i facilitatori non conoscono la "storia del pensiero" e non hanno gli strumenti filosofici di base (logica, dialettica, ermeneutica, epistemologia, ecc.) per impartirli. Ran Lahav, organizzatore del primo congresso internazionale di filosofia applicata, si lamentava così durante la sua valutazione: "Personalmente, riconosco che molte delle attività presentate in Messico sono preziose. Ma per favore, non chiamiamo 'filosofia' ciò che è ovviamente molto diverso dalla filosofia che i filosofi hanno fatto nel corso della storia" (Lahav, 2018a).

Condivisi questa preoccupazione con Félix García Moriyón, specialista di Filosofia per Bambini in Spagna e presidente dell'*International Council of Philosophy Inquiry for Children*, in un congresso iberoamericano di Filosofia per Bambini nel 2005: quando finì una così detta attività di filosofia per bambini, Félix ed io ci interessammo alla natura filosofica dell'attività. La risposta fu la stessa che ricevetti qualche settimana fa in Messico durante un seminario di filosofia tenuto da una psicologa. La giovane psicologa indicava che il suo seminario era filosofico sulla base di due

⁸ Questo lavoro è una versione migliorata e ampliata di "Philosophical practice as experience and travel", *Socium i vlast'* 2019. № 4 (78), pp. 29-44.

⁹ Peter Raabe insegna in corsi di filosofia per studenti di vari rami della psicologia, presso la Simon Fraser University in Canada (Raabe, 2014). Inoltre, le formazioni

all'Università Vasco di Quiroga in Messico, APPA negli Stati Uniti, APAEF e APEFP in Portogallo o PRAGMA in Italia hanno studenti delle discipline sopra menzionate. Questa polifonia nella richiesta crea una sensazione agrodolce che l'autore ha sofferto in paesi come Giappone, Brasile, Messico o Portogallo, tra gli altri.

criteri: 1) si fondava sul dialogo; 2) utilizzava dei concetti filosofici. Chiesi se ci fosse qualche caratteristica specifica nel dialogo che utilizzava per essere connotato come filosofico. L'oratrice, che, va sottolineato, faceva un eccellente lavoro psicologico con i suoi gruppi, segnalò che i partecipanti condividevano concetti tali come "genere" o "libertà" che, secondo lei, appartenevano al campo filosofico.

Mi rallegrò di sapere che discipline diverse dalla filosofia considerassero che l'utilizzo di concetti come il dialogo ci appartenessero; ma, potrebbe anche essere che altre professioni come la pedagogia o persino la psicologia non usino il dialogo come strumento nodale e fanno appello ai termini indicati come esempi cruciali della loro pratica? Peter Raabe allude che, in effetti, è così, ma è perché queste professioni sono in debito con la nostra e portano avanti la filosofia senza saperlo (Raabe, 2014). Tuttavia, anche se le cose fossero realmente così, il dialogo sarebbe uno strumento meticcio. Questa soluzione è insoddisfacente perché rivela l'ignoranza, che la giovane psicologa ha, della storia della filosofia. Alla nostra domanda, riguardo all'essenza filosofica del dialogo usato nelle sue sessioni, avrebbe potuto evidenziare alcuni dei seguenti argomenti: è stato fatto un uso ontologico del dialogo, invece di uno basato sulla trasmissione strumentale di idee (Horkheimer, 2000; 2010); si cerca di dire *parole che dicono* invece di parole strumentali, per raggiungere l'origine del tema (Gadamer, 1997); si cerca di schierare una ragione critica contro quella strumentale per emancipare l'ideologia costituita e costituente (Horkheimer, 2010; Foucault, 2009); il dialogo non era tanto interessato al contenuto quanto alla creazione di nuovi lessici in cui sia possibile la solidarietà tra i partecipanti (Rorty, 1991; 1996; 2002; Marín Casanova, 2010; 2011; 2014); l'obiettivo è analizzare la verità inscritta nei concetti a partire dall'analisi della comunità condotta dalla

sociologia della conoscenza (Mannheim, 1997), si cerca l'*eidos* del termine centrale attraverso riduzioni fenomenologiche (Husserl, 1982); allora, avrei pensato ad uno sviluppo *aletheico* (Heidegger, 1998). Ciò non solo si sarebbe dovuto affermare in ambito accademico o come mezzo per mettere a tacere l'insolenza di una domanda sprezzante da parte del pubblico, ma, soprattutto, si sarebbe dovuto realizzare all'interno dei seminari attraverso specifiche tecniche e attività filosofiche, evitando così che io esponessi la mia domanda. Ora, è possibile che questa conoscenza sia alla portata di un laureato o dottorato in psicologia che ha studiato soltanto alcuni mesi (o un anno) filosofia applicata? L'implementazione di un laboratorio gadameriano, heideggeriano, aristotelico o rortyano richiede una profonda conoscenza del lavoro di ciascuno di essi.

Il fatto che questi specialisti arrivino a questi congressi è, come ho già detto, la speranza di una laurea che è stata spesso considerata una disciplina isolata nella sua torre d'avorio. Sorgono anche altre domande se confrontiamo la situazione con ciò che accade in altre professioni: quanti filosofi, architetti o pedagoghi partecipano a conferenze di biochimica? Com'è possibile che ci sia un numero così elevato di professionisti di altre discipline in una conferenza di specialisti di filosofia applicata? Come si spiega che non vengano come semplici ascoltatori, ma vengano accettati come specialisti con discorsi pubblici qualificati? Non staremo accettando come filosofia qualsiasi tipo di pratica basata su una conoscenza superficiale? Tristemente, riecheggia l'eco di una critica che, nel 2004, il professor Barrios fece nel Congresso ibero-americano di Consulenza e Orientamento Filosofico: "Per non girarmi intorno, dirò che la prima e più pronunciata mancanza che osservo [nell'orientamento filosofico] è, puramente e semplicemente, la mancanza di filosofia, ovvero l'assenza di l'elaborazione concettuale rigorosa di

categorie e conoscenze storicamente reputate degne di questo nome e la sua sostituzione con una sfilata di filosofemi semplificati e presi in astratto per essere applicati *ad libitum*" (Barrios, 2005, 308).

1.2. MOTIVI PER LA SPERANZA: LA FILOSOFIA APPLICATA LOGICO-ARGOMENTATIVA.

Avendo messo in guardia il lettore, saremmo considerati non molto rigorosi (con ragione) se riducessimo tutta la filosofia applicata al caso di una giovane apprendista, se ignorassimo i teorici della disciplina o se conoscessimo soltanto uno dei suoi testi. Bilanciamo la visione precedente con alcune visioni complete della filosofia applicata. Iniziamo, per vicinanza, indicando le fonti di una delle mie prime definizioni.

La filosofia applicata è un processo di concettualizzazione e/o chiarimento su questioni pertinenti e/o essenziali il cui obiettivo è migliorare l'atto di pensiero del querente e il suo contenuto veritiero, il cui risultato è solitamente il benessere¹⁰.

La concettualizzazione è iniziata da strutture epistemologiche contenute nel *Discorso sul metodo* di Cartesio, e *How we think* di John Dewey, *The uses of argument* di Stephen Toulmin, *Making decisions* di Friedrich Schick o considerazioni della scuola ossoniana, come il carattere performativo della parola di Toulmin. L'intenzione era quella di migliorare il pensiero, e pertanto, nella misura in cui si stava svolgendo all'interno delle sessioni, le idee dei presenti sarebbero migliorate: ampliate, precisate e più acute. Le origini sono nella bibliografia di logica informale proveniente da manuali come quelli di Johnson-Blair (1983), Goviert (1997), García Damborenea (2000), Capaldi (2000); sebbene, anche, degli

Analitici Primi e Secondi di Aristotele e del *Trattato sull'argomentazione* di Chaïm Perelman.

La nostra descrizione era allineata con la tendenza logico-argomentativa degli autori di Filosofia Applicata (da qui in poi FA) come Warren Shibles. Egli, nel 2001, ha osservato quanto segue:

Anche se i consulenti filosofici possono differire nel metodo e nell'orientamento teorico, ad esempio analitico o esistenziale-fenomenologico, facilitano attività quali: (1) l'analisi degli argomenti e delle giustificazioni dei consultanti; (2) il chiarimento, l'analisi e la definizione di termini e concetti importanti; (3) l'esposizione e l'analisi delle ipotesi e delle implicazioni logiche sottostanti; (4) l'esposizione di conflitti e incoerenze; (5) l'esplorazione delle teorie filosofiche tradizionali e il loro significato per le problematiche dei consultanti; e (6) tutte le altre attività correlate che sono state storicamente identificate come filosofiche (Warren Shibles, 2001).

Seguendo la metodologia discorsivo-concettuale, Oscar Brenifier conclude che la Filosofia Applicata si concentra su abilità di pensiero critico come l'identificazione (il riconoscimento dei confini di una realtà), la critica o la problematizzazione (stabilire distinzioni con il resto delle entità e mettere in discussione idee sulle quali costruiamo il mondo) e la concettualizzazione (nominare una realtà) (Brenifier 2010, pp. 43-44). Anni fa Peter Raabe aveva stabilito il suo metodo in quattro fasi: Fase 1: Libera fluttuazione; fase 2: risoluzione immediata del problema; fase 3: insegnamento come atto intenzionale; fase 4: trascendenza (Raabe 2001, pp. 129-166, 273-274).

¹⁰ Non possiamo soffermarci in dettaglio sulla sua spiegazione, ma il lettore interessato può andare alle seguenti

opere: Barrientos, 2010b, Barrientos - Packter - Carvalho 2014 e Beuchot - Barrientos, 2013.

Rendeva concreto questo lavoro in *Issues on Philosophical Practice* (Raabe, 2002) e in *Philosophy's role in counseling and psychotherapy* (Raabe, 2014) analizzando le visioni del mondo, i valori e i sistemi di pensiero ed utilizzando gli strumenti indicati da Shibles e la conoscenza della storia del pensiero. In effetti, la terza fase della metodologia di Raabe costituisce una profilassi razionalista per evitare conflitti futuri, poiché insegna ai consulenti le basi del pensiero critico con cui lavora¹¹.

In sintonia con il francese e il canadese, Lou Marinoff descrive tre dimensioni alle quali attribuire i problemi: le emozioni, terreno della psicologia; la biologia, terreno della medicina (e della psichiatria) e il pensiero, la conoscenza e la cultura, campo della filosofia (Marinoff 2002, 96). Le malattie mentali di origine biologica sarebbero riferite allo psichiatra, le malattie emotive allo psicologo¹² e quelle relative ai problemi concettuali, come i dilemmi etici o epistemologici, al filosofo, che, ancora una volta, avrebbe lavorato con tecniche derivate dalla logica formale e informale e utilizzando la sua conoscenza della storia del pensiero appresa durante gli studi universitari.

Partendo da questa struttura metodologica, di natura discorsiva, logica e argomentativa, alcuni autori hanno proposto tecniche particolari con tendenza utilitaristica e, a volte, sia detto, sulla base di una ragione strumentale poco critica nei

¹¹ Ricordo la gentilezza del professor Raabe quando gli chiesi quasi venti anni fa dove poteva imparare a esercitare la professione in modo pratico. La sua risposta fu l'invio di due libri sul pensiero critico e l'indicazione che avrei dovuto iniziare ad applicare ciò che ho studiato lì, nelle mie consulenze.

¹² Peter Raabe si opponeva a questo nel suo ultimo libro ipotizzando che le psicoterapie, la psicoanalisi e le "terapie del discorso", avessero usurpato la posizione della filosofia. Indica casi, come quello della logoterapia di Viktor Frankl, la terapia emotiva-razionale di Albert Ellis o

confronti del sistema. Ad esempio, Tim Lebon propose il metodo di presa di decisioni *Progress*¹³, quello della creazione e del filtraggio dei valori RSVP (o *Refined Subjective Values Procedure*), il *Charles Darwin Method* (Lebon, 2001: 77-80, 149) e con David Arnaud il *Toward wise decision-making* (Arnaud-Lebon, 2000). Jorge Dias ha progettato il metodo PROJECT (impregnato dei pensieri di Julián Marías y Ortega y Gasset) per sviluppare progetti vitali e per aiutare le persone a raggiungere la felicità (Dias, 2006, 201).

Il metodo di Kreimer, disponibile anche nel primo Ran Lahav, si basa sulle seguenti fasi: (1) esame degli argomenti del cliente e delle sue giustificazioni; (2) chiarimento e analisi dei termini e dei concetti coinvolti nel suo problema o la sua domanda; (3) esposizione dei presupposti impliciti e le implicazioni logiche di quanto sopra e (4) esplorare le teorie filosofiche rinchiuse nella sua filosofia di vita e nella connessione con il suo problema o la sua domanda.

Lo scenario si ripete nella "Filosofia per bambini". Ad esempio, nel riassunto di Carla Carreras (2013, 99): TABELLA A.

persino la psicoanalisi. Secondo lui, tutti sviluppano opere filosofiche usando concetti e metodologie che vanno avanti con l'antica idea della filosofia come cura per la mente o cura dell'anima (de la *psyché*) (Raabe, 2014).

¹³ Siamo andati nel dettaglio di ogni fase di ciascun metodo lebonasiano nel nostro lavoro *Introduzione alla consulenza e all'orientamento filosofico* (Barrientos, 2005, 145-161) e nella nostra tesi di ricerca *Analitica dell'orientamento filosofico dal pensiero critico* (Barrientos, 2006, 153- 169).

TABELLA A: Competenze legate al pensiero

Abilità di ricerca	Abilità di analisi e concettualizzazione	Abilità di ragionamento	Abilità di traduzione
Informano sul mondo	Organizzano l'informazione	Ampliano la conoscenza attraverso la ragione	Esplicitano, applicano o formulano il risultato di una conoscenza
Fare ipotesi Scoprire Osservare Cercare alternative Anticipare conseguenze Selezionare possibilità Immaginare ecc.	Formulare concetti Fare esempi e controesempi Trovare analogie e differenze Confrontare e contrastare Definire Radunare e classificare Porre in serie ecc.	Cercare e dare ragioni Fare inferenze Ragionare condizionalmente Ragionare analogicamente Stabilire relazioni di causa-effetto Stabilire relazioni tra le parti e il tutto Stabilire relazioni tra mezzi e fini Valutare ecc.	Spiegare: narrare e descrivere Interpretare Improvvisare Tradurre dal linguaggio verbale al non verbale, viceversa Tradurre dal linguaggio verbale al linguaggio plastico, viceversa Tradurre in diversi linguaggi Riassumere ecc.

Eugenio Echeverría ripete questo schema mostrando come azioni della disciplina, le seguenti:

- Indicare le ragioni. - Distinguere le buone ragioni da quelle cattive. - Costruire inferenze e valutare argomenti. - Generalizzare e utilizzare analogie (ragionamento induttivo). - Identificare, mettere in discussione e giustificare ipotesi. - Riconoscere le contraddizioni. - Rilevare errori. - Cercare coerenza. - Fare distinzioni e connessioni (parte/intero, mezzi/fini, causa/effetto). - Porre domande e trovare problemi. - Discutere in base agli interessi comuni delle persone coinvolte. - Sapere come ascoltare gli altri. - Fare previsioni, formulare e testare ipotesi. - Proporre esempi e controesempi. - Correggere il proprio modo di pensare. - Formulare e

- utilizzare criteri. - Rilevare vaghezze e ambiguità. - Richiedere prove. - Tenere conto di tutte le considerazioni pertinenti. - Essere aperti e fantasiosi. - Sviluppare coraggio intellettuale, umiltà, tolleranza e perseveranza. - Impegnarsi nella ricerca della verità. - Prestare attenzione alle procedure di richiesta. - Rispettare le persone e il loro punto di vista (Echeverría, 2006, 155).

Queste attività richiedono una profonda conoscenza della logica formale e informale, dell'epistemologia, delle virtù intellettuali e di altri contenuti che sono approfonditi nella laurea in filosofia.

1.3. AL DI LÀ DELLE METODOLOGIE ANALITICHE

Lo scenario precedente giustifica una formazione esaustiva, ma è necessario richiedere di

più, poiché gli approcci analitici devono essere completati con altri di natura continentale, come verrà spiegato di seguito.

Gli approcci appena segnati sono riuniti attorno ad una forma comune di applicazione: un approccio di natura analitica, concettuale e discorsiva¹⁴. Inoltre, si dovrebbe sapere distinguere tra un uso strumentale della disciplina e un altro analitico. Nel primo caso, parleremmo di filoterapia (Lahav, 2005; 2006), ma solo una filosofia che sappia contemplare le dimensioni critiche del sistema dovrebbe essere considerata autenticamente filosofica. A tal fine, gli studi di emancipazione della scuola di Francoforte evidenziano le pratiche di coloro che usano la filosofia come meccanismo di normalizzazione. A differenza di alcune terapie o relazioni di aiuto, certamente utili per altri scopi, la filosofia non fa fuggire il consultante dall'angoscia o dalla sofferenza poiché, come sottolineano Heidegger (2012) e María Zambrano (1986; 1993), proprio in queste risiede il principio per la scoperta dell'autenticità. La proposta è rivoluzionaria per alcune scuole psicologiche e incomprensibile per molti che si considerano consulenti filosofici; tuttavia, una comprensione approfondita di ciò che hanno portato Socrate o Seneca alla morte o all'esilio di molti altri pensatori, dissolverebbe questa perplessità. La FA implica un cambio di paradigma che non è facile da intraprendere quando si è stato addestrato per anni sul percorso di altre discipline, che non sono meno valide, ma rispondono semplicemente ad altri modelli.

A questo punto va notato che la filosofia applicata, in generale, non cerca di risolvere i problemi ma di fare filosofia. L'analogia con l'attività pittorica può essere chiarificante: il pittore,

come il filosofo, non intende far terapia, ma essere fedele alla sua essenza, all'*ars gratis artis*. Ciò non impedisce di ottenere risultati terapeutici o di risolvere i problemi sia attraverso la contemplazione di un dipinto che attraverso un laboratorio basato su Kierkegaard, sebbene il suo obiettivo non sia questo. Ciò è importante se si desidera distinguere, ad esempio, una sessione di "Filosofia per bambini" con un incontro pedagogico. Il primo cerca lo sviluppo della capacità di pensiero, il secondo persegue la soluzione di un problema di gruppo; il primo può chiedersi se il fatto sia problematico, risolvendolo in tal modo, il secondo assume il problema acriticamente e si sforza di risolverlo in un contesto che non si mette in discussione.

Al di là delle metodologie analitico-discorsive, quali altre filosofie promuovono un'espansione delle capacità di apprendimento e comprensione del soggetto? Basta andare a conoscere la storia della filosofia per scoprirle. Il pensiero contemporaneo contiene filosofie fenomenologiche, ermeneutiche, esistenzialiste, vitaliste, personaliste, postmoderne, della sociologia della conoscenza o della teoria critica. Ognuna di esse costituisce una delle correnti attuali della filosofia, ma uno studio serio ci fa distinguere ogni approccio: se andiamo alla fenomenologia, troviamo una di natura trascendentale (Husserl), un'altra metafisica (Heidegger), una fenomenologia del corpo (Merleau Ponty), una poetica (Zambrano), una contendente (Claude Romano), per citarne solo alcune. Se facciamo lo stesso con l'ermeneutica, si distingue l'ermeneutica metodologica di E. Betti, l'ermeneutica antropologica-ontologica di Gadamer, quella dei *Yale Critics*, quella basata sull'esperienza, articolata

¹⁴ Un caso analogo è quello della "Filosofia per bambini", come abbiamo spiegato in Barrientos 2016, pp. 519-542).

dalla cultura, di Dilthey o quella simbolica di Ernst Cassirer.

Ogni approccio consente di percepire o comprendere diversamente. Ad esempio, la fenomenologia classica di Husserl mira a raggiungere l'*eidòs* dei concetti o a recuperare il "mondo della vita" da termini che diverse discipline hanno nascosto dietro veli oggettivanti. Da parte sua, il lavoro di Heidegger sarebbe diventato più distaccato dal soggetto per consentire alla realtà di esprimersi usando *intuizioni* mistiche che egli ha recuperato dal maestro Eckardt. La progettazione di questi seminari (o di progetti filosofici di gruppo che integrino diverse sessioni) richiede: (1) anni di studio per accedere alla profondità del pensiero dell'autore o alle correnti filosofiche con cui lavorerà, (2) capacità di sincronizzarsi con il gruppo o con la persona con cui si lavorerà, per connettere la filosofia di base con la realtà in cui si terranno le sessioni e (3) abilità creative per strutturare un lavoro significativo per la persona/gruppo. Il requisito non è piccolo, ma non lo è neppure per il medico o lo psicologo con un minimo di quattro o cinque anni di formazione universitaria di base, due di specialistica, dei master e una successiva formazione clinica. Questo è il percorso del professore di filosofia delle medie e dei licei in Spagna o quello del ricercatore che sta facendo il dottorato di ricerca.¹⁵

Non intendendo espellere i non-filosofi da questo campo, ma piuttosto volendo incoraggiarli ad entrare in questo eccitante mondo che non si

esaurisce con l'apprendimento di semplici tecniche discorsive, incoraggiamo alla seguente soluzione per il miglioramento della formazione filosofica dei non-filosofi. I laureati in Filosofia richiederebbero di una formazione pratica che consenta loro di applicare le loro conoscenze, ovvero, di fare in modo che altre persone e gruppi siano formati da loro per ampliare e approfondire criticamente le questioni loro presentate. Questa formazione li aiuterebbe a progettare seminari (come quelli che segnaleremo di seguito) che insegnerebbero ai pedagoghi o agli psicologi che partecipassero. Da parte loro, gli specialisti in altre materie senza conoscenza della storia della filosofia o dei concetti e delle visioni filosofiche di base, imparerebbero a svolgere seminari specifici nei corsi di formazione tenuti da filosofi pratici. Una formazione di pochi mesi difficilmente consente a un non-filosofo di acquisire le conoscenze che uno studente ottiene in quattro o cinque anni di laurea; nonostante ciò, è abbastanza tempo per conoscere adeguatamente la filosofia di Rorty (o Cartesio, Aristotele o Platone) e per esercitarsi su come dargli corpo in seminari *rortyani* (cartesiani, aristotelici o platonici). La formazione sarebbe analoga a quella dello psicologo, che, in un seminario non insegna come essere psicologo, sebbene ad allenarsi in tecniche specifiche come ad esempio l'assertività. Si fa notare che la formazione del filosofo è diversa, poiché non si tratta esclusivamente di dotarsi di tecniche o di strumenti, ma di aiutare ad accedere a una filosofia

¹⁵ Forse, la richiesta dissuade alcuni, anche se una possibile soluzione per non espellerli dal campo è stabilire dei livelli e il modello della psicologia è un eccellente esempio. In Spagna, solo è psicologo colui che ha completato un diploma universitario e, di solito, un master. Tuttavia, ci sono insegnanti della scuola elementare che si sono formati nelle tecniche della psicologia. Gli insegnanti non si considerano psicologi; tuttavia, possono legittimamente applicare tecniche psicologiche che aiutano nella loro

pratica pedagogica. La filosofia applicata potrebbe fare lo stesso: fornire formazione a coloro che vogliono diventare professionisti e progettare corsi per altri professionisti che, legittimamente, useranno strategie filosofiche nei loro gruppi di lavoro. Ovviamente, solo coloro che possiedono le conoscenze e le metodologie filosofiche sopra menzionate, possono essere considerati consulenti filosofici.

che, per la sua natura pratica, necessita (anche se secondariamente) di esercizi pratici.

Tornando alla domanda della sezione (dove risiede la condizione filosofica nelle consulenze individuali e nei seminari di filosofia applicata?), la natura filosofica delle pratiche dei nostri specialisti si basa sull'uso di due elementi:

- (1) Contenuti: concetti, termini e teorie filosofiche della storia del pensiero.
- (2) Approcci applicati dallo studio degli autori e delle tendenze nella storia del pensiero.

2. L'APPLICAZIONE DELLA FILOSOFIA

Cominciamo con una proposta tripartita dalla Filosofia: Teorica (*Theoretical Philosophy*), Pratica (*Applied Philosophy*) e Applicata (*Philosophical Practice* o *Philosophy Practice*). La prima corrisponde alle discipline che si occupano di questioni speculative come la metafisica, l'ermeneutica, l'estetica, la logica, l'epistemologia o la storia della filosofia. La filosofia pratica, al contrario, è tradizionalmente collegata agli studi legati all'etica e alla filosofia politica: sotto-aree come la bioetica e l'etica aziendale, l'etica dell'ambiente, l'etica animale o la filosofia sociale. Alcune aree sono intermedie: potrebbe esserci un'epistemologia o un'etica della filosofia della tecnologia o della filosofia femminista. Infine, abbiamo una filosofia applicata. A differenza delle precedenti, la filosofia applicata non offre contenuti come prodotti specifici, ma mira piuttosto ad aiutare gli individui e i gruppi ad incarnare filosoficamente la vita o a migliorare le modalità filosofiche che prevalgono in loro mediante un maggiore approfondimento critico. Lo scopo non è quello di insegnare il pensiero di Merleau-Ponty, ma piuttosto di avere l'esperienza di pensare partendo da Merleau-Ponty sulle questioni che li riguardano. Pertanto, un genitivo soggettivo filosofico verrebbe aggiornato, cioè il workshop non si vive attraverso

strutture prestabilite, ma si incentiva una esperienza che possa portare il partecipante a *pensare* e a *vivere* durante le sessioni merleau-pontyanamente (o rortyana, heideggeriana o aristotelicamente). Questa esperienza aprirebbe i loro sensi e faciliterebbe una maggiore apertura che potrebbe portare alla dissoluzione dei problemi (sebbene questo non sia l'obiettivo).

La filosofia applicata non solleva un muro con le precedenti, ma le articola socialmente, con una chiara consapevolezza del rispetto alla dimensione critica che richiede la filosofia in generale. È richiesta una vasta conoscenza della filosofia teorica e pratica, sebbene non si esaurisca in esse, ma vengono usate come punto di partenza. Le sue metodologie aggiungono qualcosa agli scontati commenti dei testi o all'analisi logica dei discorsi che nascono dalle teorie dei filosofi appartenenti al canone ufficiale. Per chiarire questa struttura, ci avventureremo in alcuni esempi in un formato molto sintetico a causa dello spazio disponibile per questo lavoro.

In primo luogo, un seminario (o consulenza analitica) cerca lo sviluppo del pensiero critico. Il pensiero critico è preso qui come un miglioramento dell'atto di pensiero di coloro che partecipano alle sessioni, guidato dal lavoro con questioni come la valutazione dei loro argomenti, l'analisi del tipo di linguaggio usato (denotativo, connotativo, emotivamente), criteri di verità usati, elusione di errori e errori di pensiero, generazione di buoni concetti e definizioni, studio di ipotesi consolidate, cura dei tipi di ragionamento (induttivo, deduttivo, analogico, abduktivo) e il resto degli elementi indicati nella tabella di Carla Carreras. La sessione filosofica dovrebbe iniziare a partire da un argomento, una domanda o un problema rilevante per i partecipanti (nel caso del lavoro di gruppo) o da una domanda del consultante (nella singola sessione). Il tema della sessione può essere una domanda

(caffè filosofico), una notizia (seminari sull'analisi razionale della società) o una domanda basata sulla lettura di un testo letterario (Filosofia per bambini). Quindi, inizia un dialogo il cui obiettivo non sarà la risoluzione della domanda (o del problema) ma il miglioramento dell'analisi, ad esempio delle capacità argomentative, del partecipante. È inutile dire che questa formazione può portare alla dissoluzione di problemi o alla ricerca di risposte a domande, anche se l'obiettivo trascende tale intenzione.

Ad esempio, ho messo in pratica, in vari paesi del mondo, due seminari in questa linea: "Cos'è una buona domanda?", e "Chi è una brava persona?". Il riepilogo del suo processo è il seguente. Si fa un semicerchio con una sola fila di sedie, tutti rivolti verso la lavagna ed il filosofo. Ai partecipanti viene chiesto di pensare ad una buona domanda/persona e di scriverla. Due minuti dopo, viene chiesta una domanda/persona *migliore*. Un minuto dopo, si chiede la migliore delle tre persone o domande che si possano immaginare. Da lì, inizia il seminario confrontando le migliori e le peggiori domande/persona di qualche partecipante (o di tutti, a seconda delle dimensioni del gruppo). La lavagna, sulla quale c'è scritto il titolo del seminario, sarà divisa in due parti per mezzo di una linea. La parte sinistra, che occuperà il settanta per cento dello spazio della lavagna, servirà a scrivere la domanda migliore e peggiore di ogni partecipante. Innanzitutto, i criteri di importanza vengono discussi con il partecipante e dopo vengono estesi al gruppo. Il filosofo applicato scrive nel blocco a destra, in una sola parola, il criterio che giustifica la gerarchia delle domande. Si esigerà che ogni partecipante offra i criteri della propria scelta dandogli la possibilità di avere del tempo in silenzio per pensarci. Di fronte ad un blocco, verranno proposte tecniche semplici, come chiedere di distogliere l'attenzione da se stesso, e di interpretare il ruolo di un'altra persona

(attraverso domande come: "perché consideri che il tuo insegnante di logica penserebbe che la prima domanda sia migliore della seconda?"). Potrebbe essere che alcuni partecipanti diano alle domande un ordine di importanza diverso rispetto a come farebbe il facilitatore; in questo caso il filosofo prenderà atto del cambiamento e, soprattutto, dei nuovi criteri che giustificano la loro posizione. Una volta che la dinamica si svolgerà con più persone, verranno introdotte altre difficoltà per rendere i partecipanti più esperti. Ad esempio, si chiede al partecipante di fare una difesa inversa delle sue domande, cioè deve difendere perché quella che considera la sua peggior domanda è la migliore, cosa c'è in essa che non esiste nell'altra.

Per motivi di spazio, qui non possiamo spiegare l'intera sessione, tuttavia si indicano delle attività che vengono svolte per contrastare le domande che, in ogni momento, vengono analizzate individualmente e in gruppo: definire e spiegare i criteri, generare ipotesi che giustificano la propria gerarchizzazione, rendere esplicite le assunzioni delle idee, superare la vaghezza delle affermazioni stesse o l'intricata complessità che impedisce al gruppo di comprendere le asserzioni difese, riformulare le idee stesse, progettare domande per gli altri partecipanti o per se stessi, chiarire le proprie posizioni e le estranee, sviluppare il pensiero della comunità usando le idee degli altri come punto di partenza, transito o arrivo per quelle generate da se stessi, comprendere le varie modalità del discorso usato (performativo, informativo, descrittivo), l'utilizzo delle tecniche di presa di decisioni per la selezione, cercare obiezioni alle proprie prospettive o a quelle degli altri e giustificarle, decostruire fallacie ed errori di pensiero, ecc. Quando è passata poco più di un'ora, il facilitatore legge i criteri cercando di stabilire le connessioni tra di loro, facendo riferimento alla persona che le ha segnalate. Infine, viene chiesto un

ultimo esercizio idoneo: (1) Scrivere una definizione di “buona domanda” senza fare appello a ciò che è scritto sulla lavagna, ma piuttosto a ciò che hanno scoperto nel lavoro personale e poi (2) mettere per iscritto una buona domanda. Volontariamente, i partecipanti materializzano ad alta voce la loro proposta, che verrà ripetuta ad alta voce, chiaramente e lentamente, dal consulente filosofico. Se c'è tempo, il gruppo può finire per dare la propria valutazione su aspetti specifici del seminario.

Un secondo esempio basato su un progetto di una serie di incontri è stato strutturato nel progetto sperimentale W3P¹⁶ e la cui versione estesa sarà l'asse del progetto nelle carceri di BOECIO. Quest'ultimo analizzerà l'efficacia operativa della filosofia applicata in oltre cinquecento carcerati di vari paesi appartenenti a differenti carceri iberoamericane in paesi come Brasile, Messico, Perù, Ecuador o Spagna, tra gli altri. Viene proposto l'obiettivo stoico dello sviluppo della *fysis*, del *logos* e dell'*ethos*, vale a dire la gestione delle emozioni (*ethos* e *fysis*) e la promozione del pensiero critico (*logos* e *fysis*). Di conseguenza, promuove le dimensioni etiche, epistemologiche ed esistenziali (quest'ultima attraverso una ricollocazione nella totalità o, almeno, una riflessione sulla posizione personale nel proprio mondo interindividuale, di gruppo e cosmico). A tal fine, non si tratta solo di agire come stoici, ma anche di comprendere la loro filosofia *diventando* uno di loro¹⁷. Il programma consiste in una serie di seminari settimanali con una durata, nel caso del Progetto BOECIO, di sei mesi. La metafora che segna l'intero progetto è

tratta dal mondo senecista che comprende la filosofia come un addestramento dell'anima per rafforzare i propri poteri e per affrontare le difficoltà della vita. Questa formazione prevede sessioni (andare in palestra) in cui si forma e si mette in pratica un esercizio stoico in ogni incontro; per esempio, *praemeditatio malorum*, apprendendo la distinzione tra l'opinione (ri-presentazione) e la presentazione, allenandosi nella *parrhesia* scrivendo un diario, una visione cosmica, ecc ... Ogni incontro è strutturato in base alle seguenti parti:

1. Si parte commentando i progressi delle sessioni precedenti con particolare enfasi sulle difficoltà e sui progressi.
2. L'esercizio del giorno è inquadrato nel contesto stoico per mezzo della traduzione delle fonti originali. La spiegazione si presenta in un ambiente di dialogo in cui i partecipanti condividono i loro dubbi, preoccupazioni e idee.
3. Si spiega l'attività concretamente in modo tale che ogni partecipante sappia come svolgerla quotidianamente e fino alla prossima riunione.
4. Se necessario, l'attività viene svolta in modo reale o immaginario.
5. Viene letto un testo che si cerca di memorizzare (secondo un altro dei classici esercizi degli Stoici).

Terzo: ci sono workshop (o progetti multi-sessione) che nascono da un autore invece che da una questione filosofica (logica, etica, estetica) o una corrente di pensiero. A tal fine, è necessario

¹⁶ Il progetto W3P (Wisdom Philosophical Practice Project) è stato finanziato dalla John Templeton Foundation, gestita da José Barrientos e con uffici in Norvegia, Croazia, Messico e Spagna. Ha analizzato l'efficacia della filosofia applicata in questi quattro paesi, in relazione al miglioramento delle capacità cognitive, affettive e riflessive. Disponibile in Barrientos Rastrojo - Bujedo (2019).

¹⁷ Qui si segue l'ermeneutica anagogica che il professor Antón Pacheco spiega in *El ser y los símbolos* (2010). In essa, *modi vivendi*, *modi essendi* e *modi interpretandi* si fondono, cioè la comprensione è possibile solo se si modifica (almeno per la durata del progetto) la propria identità.

conoscere l'obiettivo del filosofo, quali sono i concetti fondamentali del suo lavoro e come essi sono organizzati internamente. Questo materiale è la base per un lavoro progressivo che consente al gruppo di pensare come farebbe il filosofo partendo dalla situazione personale di ciascun partecipante. I partecipanti sono dotati di una filosofia che consente loro una visione più sottile, profonda e critica con cui affrontare la realtà.

Immaginiamo di condurre seminari basati sulla teoria di María Zambrano. Una sessione potrebbe girare attorno a un'ermeneutica anagogica della conoscenza dell'esperienza (Maillard, 1992): un'epistemologia che sostiene che l'apprendimento non avviene per via intellettuale, ma dalle esperienze di vita. Poiché questa teoria della conoscenza si basa sull'ottenimento di "prove" (Zambrano, 1995: 69) e non solo su conclusioni argomentative, verrebbero proposti esercizi in modo che durante la sessione, e poi anche in seguito, si possa lavorare su un argomento, ma i contributi devono avere peso esistenziale, cioè basarsi su esperienze determinanti della propria vita. La conversazione diventa più densa e più lenta in relazione ai dialoghi in cui l'interlocuzione non ha questo requisito; tuttavia, questa norma forma i partecipanti *zambrianamente*. I contributi probatori verranno elaborati nelle sessioni future dalle esperienze abissali, dall'abisso (Barrientos, 2009: 917-968) e dall'esilio (che si distinguerà dalla categoria di rifugiato ed esiliato (Barrientos, 2009: 396-397). Questi seminari fornirebbero materiale per un'opera di durata superiore a un mese. Successivamente si lavorerà su altri concetti come l'umiltà (tipica della figura di Nina in *Misericordia* di Galdós (Zambrano, 1938: 137-160) e i tipi di parole (balbuziente, nascente, aurorale), lo sguardo (Barrientos, 2009: 715-749) o l'ascolto (Barrientos, 2009: 652-656). Gli esercizi stabiliranno un ordine che poggia sull'idea

zambrianiana che filosofare è "decifrare il sentimento originale".

Quarto: la fonte dell'attività può essere ulteriormente limitata. Questo è il caso di seminari basati esclusivamente su un'opera o un testo di un autore. Ad esempio, usando le fasi de *Il discorso sul metodo* di Cartesio, lo schema di argomentazione razionalistica di *The uses of Argument* di Stephen Toulmin o l'analisi delle idee tratte da *How We Think* di John Dewey, per analizzare uno o più argomenti. Sottolineiamo che ciò non implica una riduzione della filosofia a metodologia, poiché l'obiettivo è che i partecipanti assumano l'intera sfera dei filosofi o dei testi e non solo i rudimenti dell'applicazione. Pertanto, i seminari hanno una vocazione metafisica, vale a dire che i partecipanti acquisiscono una nuova identità anche per un tempo limitato e non sono soltanto dotati di strumenti decontestualizzati. A tal fine, l'ubicazione della filosofia nel loro universo è così necessaria, o addirittura di più, della comprensione dei suoi benefici pratici. Recuperando il nostro quarto esempio, ho lavorato in seminari su questioni sociali aspre, come l'indipendenza della Catalogna, la legalità del matrimonio gay o l'eutanasia, partendo dall'analisi razionale di vari autori. L'esercizio consisteva nelle seguenti fasi:

1. Gli elementi del metodo razionalista scelto furono determinati a giungere a una loro comprensione approfondita, compreso uno studio delle fonti e della letteratura secondaria. Il compito era incentrato sulla comprensione dell'obiettivo dell'autore/libro, le ragioni per la strutturazione del metodo e la struttura contro la quale era posto (ad esempio, la lotta cartesiana contro la tradizione dogmatica non argomentata).
2. Sono stati applicati i concetti del punto precedente (1) al materiale (notizie). Nel caso del lavoro di Toulmin, sono state

studiate le garanzie, i dati, le conferme, i motivi, i requisiti e le condizioni di eccezione (Toulmin, 1999: 96-145) di ogni argomento.

3. Il processo ha richiesto ai partecipanti di riflettere partendo dal filosofo di origine in modo che nella fase successiva valutassero l'atto, vissuto dall'interno.
4. Se il gruppo è abbastanza grande, il lavoro si divide in sotto-gruppi. Ognuno di loro analizza la notizia partendo da un diverso approccio epistemologico (Cartesio, Dewey, Toulmin) al fine di contrastare le differenze del processo in una sessione finale.

Gli esempi di workshop possono essere moltiplicati ad libitum. La qualità di ciascuno di essi, come di una classe di filosofia, dipenderà dalla profondità della conoscenza del filosofo applicato che li genera; sebbene modelli che semplificano il processo (e fintanto che non lo distorcono) saranno così filosofici come quelli che si basano su una profonda conoscenza del pensiero degli autori. Tuttavia, i più semplici e semplicistici corrono il rischio di essere confusi con la generalità e di essere analoghi ad altre attività, anche semplici, di altre discipline. Per questo, quando vengono spiegati, qualcuno tra il pubblico potrebbe mettere in discussione la loro natura filosofica. Ciò non accadrà quando sarà correttamente incardinato nella sua struttura filosofica ed è stato dotato della profondità richiesta dall'attuale o dall'autore di cui è usufruttuario.

Infine, le esercitazioni filosofiche riguardano sia incontri di gruppo che consulenze individuali. Alcuni possono sembrare semplici, ad esempio, chiedere a una donna divorziata che non è in grado di staccarsi emotivamente dal marito, di rimuovere la sua alleanza matrimoniale, o chiedere a un uomo d'affari che sente angoscia e che

soffre di tachicardia nella notte di scrivere ciò che pensa, sente e vuole fare nello stesso momento in cui è affetto dalla sua sofferenza. Tuttavia, lo sfondo dell'esercizio può essere complesso: nel primo caso, lavoreremo con la razionalità simbolica rilevante dalle filosofie da Mauricio Beuchot (2013) a Ernst Cassirer (1967), passando per Durand (1968) o Norbert Elías (1994). Il secondo caso si basa su un'epistemologia dell'ascolto e dell'accettazione che, oltre a tenere conto della già citata María Zambrano, prenderebbe in considerazione l'epistemologia heideggeriana dell'ascolto della realtà del soggetto (Barrientos, 2013, 2014) anziché dell'imposizione di significati (ovvero, rimanere in "La rosa è senza perché. Fiorisce poiché fiorisce", di Johann Scheffler o Angelus Silesius) e dell'*amor fati* di Nietzsche.

BIBLIOGRAFIA

Amir, L. (2018): *Amir, Taking philosophy seriously*, Cambridge Scholar Publishing: Newcastle Upon Tyne.

Antón, J.A. (2010): *El ser y los símbolos*, Mandala: Madrid.

Arnaud, D. – Lebon, T. (2000): "Toward Wise-Decision Making", *Practical Philosophy*, 2000, pp. 55.64. Disponibile online in <http://www.society-for-philosophy-in-practice.org/journal/pdf/3-3%2055%20Arnaud%20-%20Decision%20Making%202.pdf>, último acceso 28 de julio de 2018.

Barrientos Rastrojo, J. (2005): *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, Ideapress: Tenerife.

(2006): *Analítica de la orientación filosófica desde el pensamiento crítico. Aplicación de métodos y técnicas de pensamiento crítico y orientación racional a la*

orientación filosófica individual. Teoría y práctica, Universidad de Sevilla: Sevilla.

(2009): *Vectores zambranianos para una teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*, Universidad de Sevilla: Sevilla.

(2010a): “El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambraliana”, *Endoxa*, 25: 279-314

(2010b): *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación*, Visión: Madrid).

(2011): “La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión”, *Themata*, 44: 79-96.

(2013): “Abrir preguntas esenciales como quehacer del maestro. De la quiebra de la pedagogía bancaria de Freire a la pregunta esencial gadameriana y al saber de la experiencia zambraliana”, *Diálogo filosófico*, 2013(86), pp. 325-352.

(2014): “¿En qué sentido el racionismo sirve como modelo de comprensión intensiva de la hermenéutica analógica?”, *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 47, pp.11-35.

(2016): “La experiencialidad como respuesta a la tendencia analítica de la filosofía para niños”, *Childhood&Philosophy*, 12 (25), pp. 519-542.

(2019): La Filosofía con Niños como experiencia transformadora. Una propuesta en organizaciones sin ánimo de lucro”, *Childhood&Philosophy*, vol 15, número 32.

Barrientos Rastrojo, J. – Gómez Bujedo, J. (2019): “Can wisdom be taught by philosophical practice? An experimental research”, *Journal of Humanities Therapy*, 10(3).

Barrientos Rastrojo, J. – Packter, L. – Carvalho, J.M. (2014): *Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica*, Aaci: Madrid.

Barrios Casares, M. (2005): “De la utilidad e inconveniente de la «filosofía para la vida»” en Ordoñez García, J. – Macera Garfía, F. – Barrientos Rastrojo, J. (eds): *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Félix editora, Sevilla, pp. 307-318.

Benjamin, W. (1973): *Discursos Interrumpidos I*, Taurus: Madrid.

Beuchot Puente, M. (2013): *Las dos caras del símbolo*, BUAP: Puebla.

Beuchot Puente, M. – Barrientos Rastrojo, J. (2013): *La Filosofía Aplicada según la Hermenéutica Analógica*, Torres Asociados: México DF.

Brenifier, O. (2010): *Filosofar como Sócrates: Introducción a la práctica filosófica*, Diálogo: Valencia.

Capaldi, N. (2000): *Cómo ganar una discusión. Para defender una causa, reconocer una falacia, descubrir un engaño, persuadir a un escéptico, convertir la derrota en victoria*, Gedisa: Barcelona.

Carreras Planas, C. (2013): “Filosofía para Niños. El desarrollo global de las habilidades de pensamiento” en Barrientos Rastrojo, J. (ed.): *Filosofía para niños y capacitación democrática freiriana*, Liber: Madrid, pp. 91-113.

Cassirer, E. (1967): *Antropología filosófica. Introducción a la Filosofía de la Cultura*. Fondo de Cultura Económica: México DF.

Dewey, J. (2008): *El arte como experiencia*, Paidós: Barcelona.

Dias, J. (2006): *Filosofía Aplicada à Vida*, Esquilo: Lisboa.

- Durand, G. (1968): *La imaginación simbólica*, Amorrortu: Buenos Aires.
- Echeverría, E. (2006): *Filosofía para niños*, Ediciones SM: México DF.
- Elías, N. (1994): *Teoría del símbolo*, Península: Barcelona.
- Foucault, M. (1990): *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós: Barcelona.
- (2009): *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI: Tres cantos.
- Gadamer, H.G. (2000): *Verdad y método*, Sígueme: Salamanca.
- (1997): *Mito y razón*, Paidós: Barcelona.
- García Damborenea, R. (2000): *Uso de razón. Diccionario de falacias*. Biblioteca Nueva: Madrid.
- Goviert, T. (1997): *A practical study of argument*. Wadsworth Publishing Company: Belmont.
- Heidegger, M. (1998): *Caminos del bosque*, Alianza: Madrid.
- (2012): *Ser y tiempo*, Trotta: Madrid.
- Horkheimer, M. (2000): *Teoría crítica y teoría tradicional*, Paidós: Barcelona.
- (2010): *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid.
- Husserl, E. (1982): *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica: México DF.
- Johnson, R.H. – Blair, J.A. (1983): *Logical self-defense*, Mac Graw-Hill, Toronto.
- Kandisky, V. (1996): *De lo espiritual en el arte*, Paidós: Barcelona.
- Lahav, R. (2005): "Philosophical practice: Normalization or inner transformation?" Reflexión de 25 de Septiembre de 2005. Disponible on-line en <http://www.geocities.com/ranlahav/PC Reflection 1.html>, último acceso 15 de febrero de 2007).
- (2006): "Small Philosophical Practice and Grand Philosophical Practice" en Barrientos Rastrojo, J. (Ed.): *Philosophical Practice. From Theory to Practice*, X-XI: Sevilla, pp. 93-96.
- (2018a): "Mexico ICCP 2018: The boundaries of philosophy", en *Philopractice*, 17/07/2018, descargable en <https://philopractice.org/web/blog/mexico-iccp-2018-the-boundaries-of-philosophy>, último acceso 31 de julio de 2018.
- (2018b): *Stepping out of Plato's cave*, Loyev books: Vermont.
- Lebon, T. (2001): *Wise Therapy*, Continuum: Londres.
- Maillard, Ch. (1992): *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Anthropos: Barcelona.
- Mannheim, K. (1997): *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica: Madrid.
- Marín Casanova, J.A. (2010): "Rorty y la Tradición: una Relación Ambigua" en: *Actualidad de la Tradición Filosófica*, Diálogo Filosófico: Madrid, pp. 859-866.
- (2011): "Arreglándoselas con la tradición: Rorty y los usos del legado filosófico", *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, 16: 271-289.
- (2014): "La filosofía de Rorty y el espejo de la retórica", *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, 70 (nº 262): 149-176.
- Marinoff, L. (2002): *Philosophical Practice*, Academic Press: New York.

- Martin Velasco, J. (2003): *El fenómeno místico*, Trotta: Madrid.
- Nishida, K. (1995): *Indagación del bien*, Gedisa: Madrid.
- Panikkar, R. (1999): *Iconos del misterio*, Península: Barcelona.
- Raabe, P. (2001): *Philosophical Counseling. Theory and Practice*. Praeger: Westport.
- (2002): *Issues in Philosophical counselling*, Praeger: Westport
- (2014): *Philosophy's role in counseling and psychotherapy*, Maryland: Rowman.
- Romano, C. (2012): *El acontecimiento y el mundo*, Sígueme: Salamanca.
- Rorty, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós: Barcelona.
- (1996): *Objetividad, realismo y verdad*. Paidós: Barcelona.
- (2002): *Filosofía y futuro*, Gedisa: Madrid.
- Shibles, W. (2001): "The philosophical practitioner and emotion" en Curnow, T. (ed): *Thinking through Dialogue*, Practical Philosophy Press: Oxted, pp. 50-57.
- Toulmin, S. (1999): *The uses of argument*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Zambrano, M. (1938): "Misericordia", *Hora de España*, 21: 137-160.
- (1944): *Carta de María Zambrano a Rafael Dieste enviada el día 7/11/1944*. Disponible en Archivos de la Fundación María Zambrano.
- (1986): *El sueño creador*, Turner: Madrid.
- (1990): *Notas de un método*, Editorial Mondadori: Madrid.
- (1993): *Claros del bosque*, Seix Barral: Barcelona.
- (1995): *La confesión: género literario*, Siruela: Madrid.
- Zubiri, X. (1940): "Sócrates y la sabiduría griega I", *Escorial*, 2: 187-226.
- (1941): "Sócrates y la sabiduría griega II", *Escorial* 3 (1941) 51-78.

LOGICA DEI LEGAMI/SLEGAMI D'AMORE. UN APPROCCIO FILO- SOFICO ALLA RICORSIVITÀ E RI- PETIZIONE NELLE ESPERIENZE AFFETTIVE.

ELISABETTA ZAMARCHI

CIÒ CHE CI STA A CUORE.

Il primo nuovo numero di questa storica rivista appare in circostanze straordinarie, in un'epoca di immobilità e distanziamento sociale ove i corpi e il movimento sono stati messi in sordina.

La filosofia è chiamata a misurarsi con quanto sta accadendo, in questa lotta - che molti chiamano guerra - contro un'entità al confine tra la vita e la non vita: tale è la convinzione di tutti noi che abbiamo lavorato a questa pubblicazione poiché ci sentiamo chiamati in causa, in quanto consulenti filosofici, di fronte a uno scenario drammaticamente insondabile, di fronte all'esplosione di un'angoscia che non è solo l'angoscia kiekegaardiana, compagna di vita perché conaturata all'esistenza umana, ma *angustia* di fronte a una minaccia che ha mutato totalmente i nostri stili abituali e che chissà quali mutamenti ci riserverà nel prossimo futuro. E non per fornire pillole di saggezza, né per fare grandi meditazioni sul presente e il futuro della pandemia, quanto perché il mondo "preme più che mai fuori dallo studio del filosofo e la sua presenza incalza una risposta" (Bisollo, 2020). La filosofia è, infatti, uno tra i sistemi simbolici, insieme all'arte e alla scienza, che forniscono strumenti per difendere lo spirito che, tanto quanto il corpo, ha bisogno di mettere in atto sistemi

immunitari adeguati a proteggerlo dai tremendi urti dell'esperienza.

Perché riflettere sui legami affettivi e sui legami d'amore in questo momento particolare? Perché questa emergenza costringe, anche nostro malgrado come del resto ogni emergenza, a interrogarci su ciò che ci sta a cuore: "quanto ci sta particolarmente a cuore è in stretta connessione con il carattere e la qualità della nostra vita. Fa una grande differenza sapere che certe cose e non altre sono importanti per noi. [...] perché questo fatto è legato non solo alla specificità individuale della vita di una persona, anche alla sua struttura basilare." (Frankfurt 2005, p. 25). In sintesi, si potrebbe dire che il comprendere ciò che ci sta a cuore fa trasparire la propria filosofia di vita, cioè fa emergere i criteri di valutazione che improntano lo stile che qualifica e rende singolare la nostra esistenza, il valore che ha per noi il vivere. Se è vero che a tutti non stanno a cuore le stesse cose, è altrettanto vero che molte cose hanno valore per tutti gli esseri umani, visto che la nostra natura si radica in strutture biologiche, psicologiche e ambientali che sono universali. E i legami affettivi sono la connotazione universale che singolarizza la vita di ognuna e ognuno. Che cosa può offrire il counseling filosofico in questa direzione? Può avviare, con il dialogo, la scoperta della propria filosofia di vita e illuminare l'importanza del legame per il riconoscimento di sé.

I legami affettivi costituiscono la fibra del nostro vivere, rappresentano la dimensione in cui affermazione e riconoscimento, poli del delicato sviluppo dell'individuo come Sé, consapevole del proprio essere e distinto dagli altri, si intrecciano dialetticamente. Sappiamo dalla lezione della *Fenomenologia dello Spirito* (Hegel 1973) che il bisogno di riconoscimento dà luogo a un paradosso: per essere riconosciuti dall'altra/altro bisogna riconoscerlo come esistenza diversa dalla

propria, un'esistenza che resiste come realtà al-
tra dalla mia. Ogni soggetto, sempre stando a
Hegel, si sperimenta come assoluto, ma neces-
sita della conferma di sé attraverso l'altro: "il bi-
sogno di riconoscimento comporta questo para-
dosso fondamentale: nel momento stesso in cui
realizziamo la nostra indipendenza dipendiamo
da un altro perché la riconosca". (Benjamin,
1991, p.38)

Tutte le teorie dell'intersoggettività concordano
nel riscontrare che un soggetto diventa tale, ov-
vero si sente un lo capace di pensare e agire, gra-
zie al riconoscimento di un altro soggetto che ne
conferma il sentire e l'agire: non basta cioè la
sola affermazione di sé, ma è necessaria anche
la risposta dell'altro/a. Perciò l'individuo non è
un sistema chiuso, ma un sistema complesso che
si evolve in uno scambio di influenza continua
tra sé e l'altro: ogni soggetto patisce l'esperienza
paradossale del difficile equilibrio tra identità e
differenza, sempre sul bordo del conflitto tra di-
pendenza e autonomia. Il paradosso consiste nel
fatto che per poter esistere per se stessi si deve
esistere per un altro.

Alla luce di questo paradosso si possono leggere
le metamorfosi dei legami affettivi, soprattutto
dei legami amorosi e la logica del loro senso, in-
teso, secondo la lezione di Deleuze, come dire-
zione, una logica che può mutarli in slegami. Ma
lo slegame non va inteso in senso meramente
negativo, la negatività del termine slegame
viene solo dal fantasma di un legame assoluto,
che non tenga conto che l'alterità dell'altro è
qualche cosa di inassimilabile e non controlla-
bile: "Il legame è la reazione all'altro *ab-solutus*,
alla disgiunzione dell'altro assoluto. Questa alte-
rità assoluta è risorsa e, al contempo, minaccia
per la costituzione del legame: quel che dà re-
spiro al legame e insieme cospira contro il le-
game. Ciò significa che non si tratta di pensare lo
slegame come una minaccia esterna alla

costituzione del legame: [...] occorre piuttosto
pensare che tra costituzione del legame e sle-
game non c'è opposizione e che lo slegame [...]
non è altro che il respiro stesso, l'apertura di
ogni comunità". (Regazzoni, 2007, p. 232) Se lo
slegame non assume questo respiro, all'interno
delle relazioni affettive e amorose, allora si ipo-
statizza e produce disgregazione.

IL SENSO/DIREZIONE DEI LEGAMI E SLEGAMI AMO-
ROSI.

Scrive Gilles Deleuze in Logica del senso: "la
forza dei paradossi risiede in questo: non sono
contraddittori ma ci fanno assistere alla genesi
della contraddizione". (2006, p. 72)

Questa affermazione ci guida, filosoficamente,
per esplorare il paradosso della difficile coesi-
stenza tra identità e differenza, tra dipendenza e
autonomia che è la verità sottesa alla logica dei
legami affettivi e dei legami amorosi in partico-
lare. Perciò assumiamo questo paradosso come
una condizione di esistenza per andare a cercare
ove si genera la contraddizione tra i suoi due ter-
mini, perché da tale contraddizione dipende
l'evolversi o involversi dei legami, che spesso si
disgregano per l'irrigidirsi di uno dei due poli, ov-
vero se l'affermazione di sé prevale sul ricono-
scimento o l'esigenza di autonomia non sa co-
niugarsi con la dipendenza, e viceversa.

L'interrogazione è quanto mai urgente in un
momento epocale in cui le nostre vite sono limitate
alla sfera della casa e degli affetti familiari, una
congiuntura di eccezione, che eccede radical-
mente da ciò che abbiamo sempre pensato
come normalità: tale congiuntura fa emergere,
senza velo alcuno, come uomini e donne speri-
mentino, nell'oggi, la difficile coesistenza tra
l'istanza di autoaffermazione e l'istanza di essere
riconosciuti dall'altro/a. Se, come sostengono
Badiou e Žizek la filosofia esiste – da Platone in
poi - perché esistono relazioni paradossali e che
il suo compito è quello di modificare i concetti

del dibattito (2012, p.13), allora una riflessione filosofica su questo paradosso dovrà aprire, scandagliare, il concetto di legame amoroso, così come si dà nell'immaginario collettivo ai suoi esordi e nel suo concreto dispiegarsi.

Scrivendo Sartre che "amare è nella sua essenza il progetto di farsi amare" (2013, p. 459): voler essere amati è volere che l'altro mi faccia esistere liberamente in ogni istante (Sissa, 2015, p. 173), ma questa implicazione comporta già di per sé il rischio dell'esposizione all'altro, comporta l'affermazione del due, oltre l'aspirazione immaginaria all'Uno, che connota l'idea dell'amore come esperienza umana dell'assoluto. Come testimoniano le parole di Virginia Woolf: "C'è in noi un profondo, benché irrazionale, istinto a favore della teoria che l'unione dell'uomo e della donna provoca la massima soddisfazione, la felicità più completa" (1963, 288.)

Il che vale per i legami amorosi adulti, ma che l'amore dia consistenza all'esistere di ogni soggetto ha un suo immediato riscontro anche nei legami affettivi tra madre/padre e figlio/figlia, o negli affetti che strutturano le relazioni amicali.

Come si articola ab origine il discorso amoroso? E come poi si snoda o si evolve nella realtà effettuale? L'istanza di farsi amare è connaturata all'essere umano, non solo per il bisogno ontologico di riconoscimento, ma anche per quella particolare affezione che l'amore reca, affezione che fa sentire di essere un unicum per l'altro/altra fin dall'inizio della vita nella relazione originaria tra madre e bambino. "Ciò che amiamo necessariamente *acquisisce* valore ai nostri occhi *perché* lo amiamo" (Frankfurt, 2005, p. 47) e il valore che si attribuisce alla persona amata dipende dall'amore di cui la investiamo. Così è anche per l'amore verso i figli: poiché essi ci sono cari acquisiscono un valore per noi.

Se questa è la logica sottesa ai legami affettivi, ciò ci porta a due considerazioni: la prima, che "è un tratto distintivo dell'amore di non dipendere dal nostro controllo volontario diretto e immediato" (Frankfurt, 2005, p. 52) pur essendo l'amore un'affezione volitiva e non cognitiva; la seconda, sta tutta in quel *perché*, nel fatto cioè che il valore di chi si ama non dipende dalle caratteristiche dell'amato o amata, dipende dal fatto che lo/la amiamo. Anche questo, a ben vedere, è un paradosso: amiamo ciò che ha valore per noi, ma quel valore dipende dalla nostra volizione.

I paradossi dei legami affettivi chiedono di essere ricondotti alla loro genesi, alla contraddizione insita nella loro origine strutturale, per poter capire come e perché essi possano deteriorarsi e trasformarsi: la contraddizione all'origine sta nella duplicità del desiderio e bisogno di ogni soggetto, che, da un lato, tende all'affermazione di sé, dall'altro cerca il riconoscimento senza il quale non è possibile l'affermazione della propria identità. Se si distrugge l'altro, non c'è nessuno che possa riconoscerci: non ci si riconosce da soli come ben narra - con un'immagine poetica che esplicita sinteticamente la concezione hegeliana del riconoscimento del Sé - il mito di Narciso nelle *Metamorfosi* di Ovidio, "Desidera, ignorandolo, sé stesso, amante e oggetto amato, /mentre brama, si brama, e insieme accende e arde. [...] Io, sono io! L'ho capito, l'immagine mia non mi inganna più/ Per me stesso brucio d'amore accendo e subisco la fiamma!" (Ovidio, III, 425/426- 463/464) Sappiamo dalle *Metamorfosi* quale fu la fine di Narciso, immagine immortalata da Caravaggio.

Ma, d'altro canto, se l'altro mi nega il riconoscimento, il mio agire e sentire diventa privo di significato o, se si pone come superiore, si è costretti a sottomettersi, perdendo così la propria autonomia. "La conseguenza principale

dell'incapacità di conciliare dipendenza e indipendenza è dunque la trasformazione del bisogno dell'altro in dominio". (Benjamin, 1991, p. 65) Ne deriva che per essere indipendenti è necessario saper mantenere la tensione tra due impulsi antitetici, altrimenti, se la dialettica si inceppa, ovvero se l'affermazione di sé prevale sul riconoscimento dell'altro, o viceversa se l'istanza di riconoscimento annichilisce il sé, allora il legame si trasforma e prevale l'istanza di dominio o il ripiegamento nella sottomissione, spesso causata dal timore della separazione o della differenziazione dall'altro/altra.

In entrambi i casi appare quanto mai attuale l'antica idea filosofica della "dicotomia del controllo": non tutte le cose sono in nostro potere, scriveva Epitteto (Pigliucci, 2019). Tra le cose che a fatica si controllano vi sono le emozioni e i sentimenti, "la nostra razionalità imperfetta" (Nave, 2020) non ci consente di controllare tutto, però ci consente di individuare che cosa possiamo controllare e che cosa è in nostro potere evitare anche in presenza di forti vincoli esterni.

IL REGRESSO ALL'INFINITO DEL PRESUPPOSTO: IL GIOCO DELLA RIPETIZIONE/RICORSIVITÀ

Ancora un'asserzione di Deleuze, come didascalia filosofica in questo percorso: "il senso poiché dispone di una impenetrabilità sua propria nella quale si riflette, egli deve svilupparsi in se stesso, in una nuova serie di paradossi questa volta interni. *Paradosso della regressione o della proliferazione indefinita*". (2006, p. 33)

Il senso, la direzione di un legame affettivo, al suo nascere è di per sé impenetrabile, come sempre è impenetrabile il senso di ciò che si dice. Ognuno, infatti, parlando, presuppone il senso di ciò che esprime verbalmente, non lo dichiara, ma se mai lo spiega, con altre e ulteriori proposizioni volte a chiarificarlo. Perciò, sostiene Deleuze, il discorso di ogni parlante, grazie al potere del linguaggio di "parlare sulle parole" si

sviluppa in modo indefinito, dando adito con ciò al paradosso della regressione infinita del presupposto.

Questo accade spesso nella logica dei legami amorosi: il loro senso è presupposto ma il loro evolversi può dar luogo a una regressione e proliferazione indefinita del presupposto da cui il legame è scaturito; tale proliferazione indefinita può snaturare il legame.

Prendiamo, a titolo esemplificativo, alcuni famosi versi di Shakespeare, tratti dalla tragedia "Antonio e Cleopatra" (atto I, scena I)

-Cleopatra: Se è amore vero, dimmi quant'è grande.

-Antonio: L'amore che si può quantificare è da elemosinanti

-Cleopatra: I confini entro i quali essere amata voglio fissarli io

-Antonio: Allora occorrerà che tu ti trovi un nuovo cielo e una nuova terra.

Qui il senso presupposto delle parole di entrambi gli amanti è la durata infinita di un amore che sconfina oltre cielo e terra; gli eventi successivi del dramma mostrano come tale presupposto, ricorsivamente reiterato e ripreso anche se con diverse motivazioni spesso implicite e non dichiarate, condurrà allo sfacelo della relazione che, di atto in atto della tragedia, da connessione tra due si muta in dissoluzione del legame. Emerge bene, nel dipanarsi del dramma, la dicotomia del controllo: sia Antonio che Cleopatra, con decisioni impulsive e miopi, tentano di ridurre l'altro/a entro la propria sfera di influenza, di controllare il partner.

L'esempio lirico mostra emblematicamente quel che succede nella quotidianità più comune: accade spesso che una donna o un uomo, cercando di spiegare al partner che cosa volesse dire "con

quella frase da cui lui/lei si è sentito ferito”, cercando di togliere il malinteso, non fa altro che aggiungere malinteso. Quando si inceppa la dialettica tra l’istanza di indipendenza e quella di riconoscimento si attua, inconsapevolmente, la regressione infinita del presupposto implicito nelle relazioni affettive, ovvero che l’amore è volere il bene dell’altro, “un interessamento disinteressato all’esistenza dell’oggetto che si ama e a ciò che è bene per esso” (Frankfurt, 2005, p.50). Come? Si aggiungono parole, proposizioni su proposizioni... e così via all’infinito: “è giustificato parlare di regresso all’infinito quando la soluzione di un problema, poco importa se cognitivo o pragmatico, non fa che riproporre a livello più astratto il medesimo problema” (Virno, 2010, p.16)

La facoltà logica del regresso all’infinito modula anche il nostro sentire e le modalità di vivere emozioni e sentimenti, tant’è che “si potrebbe supporre che il regresso, pur essendo un fenomeno squisitamente linguistico, affondi tuttavia le proprie radici nell’ambito sub-simbolico dell’esistenza umana [...]. Si potrebbe supporre che *l’e così via* costituisca una manifestazione raffinata, e per certi versi estrema, della coazione a ripetere studiata da Freud”. (2010, p.15) Ma c’è una differenza tra regresso all’infinito e coazione a ripetere: mentre la coazione si basa su episodi che hanno la stessa valenza, su una logica paratattica, nel regresso all’infinito c’è sempre uno sviluppo ulteriore del discorso, c’è una progressione logica, una riproposizione più astratta del problema, che a volte non fa altro che esasperarlo.

Questo, almeno, è ciò che mi capita di vedere nella mia pratica di consulente filosofico: il problema diventa l’astrazione del presupposto “ se mi ama deve volere il mio bene... l’amore è unità di intenti... è superamento di ogni difficoltà in nome di una congiunzione tra due...”, astrazione

che non tiene conto né del paradosso del riconoscimento, né che l’amore, in quanto costruzione del due, prevede la non assimilabilità dell’altro e comporta che lo slegame sia il principio che rende possibile al legame di essere un *cum-munus*, un dono comune.

Sintetizzando, possiamo dire che, data questa propensione logico/linguistica, gli esseri umani tendono a ripetere comportamenti, verbali e non, spesso dettati da quelle che Spinoza definiva “passioni tristi”, quali il rancore, la rabbia e l’odio, (2004, parte III, da 18 a 48) passioni che si manifestano quando l’istanza di potenziamento del proprio essere, che anima il desiderio amoroso, non è corrisposta, o addirittura è calpesta o negata. Rancore, rabbia, odio esprimono o l’ansia del controllo e del dominio, o la vergogna della sottomissione e tendono a far scivolare nella ricorsività di modi relazionali, ricorsività con la quale si cerca di introdurre variazioni nella propria situazione esistenziale. Non intendo sottovalutare la potenza della coazione a ripetere, che spesso sottosta’ ai conflitti affettivi, intendo piuttosto far rilevare che non tutte le reazioni disperate dell’una o dell’altra parte che travagliano i legami- tutti i legami amorosi, anche quelli tra madri/padri e figli/figlie- sono improntate dalla pulsione acefala della ripetizione: molto spesso sono dettate da questa disposizione umana al regresso all’infinito che “ avendo il proprio esclusivo fondamento nella sintassi[...] retroagisce su [tali] pulsioni così da modificarne alla radice lo statuto e la dinamica”. (Virno, 2010, p.21)

In altre parole: poiché gli esseri umani sono dotati di un sistema simbolico che retroagisce su quello sub simbolico delle pulsioni, uomini e donne sono in grado di sostituire la ripetizione cieca del grido di dolore con proposizioni che esplichino tale grido, che gli diano un lessico e una sintassi adeguati. Ed è per questo, grazie a

questa facoltà umana, che è possibile agire con la cura del discorso filosofico anche sulla ripetitività che spesso consuma i legami, facendoli impigliare nel groviglio del paradosso dipendenza/autonomia o nella dicotomica del controllo.

Il titolo di un recente romanzo di Maylis de Kerangal, *“Riparare i viventi”*, dice metaforicamente quello di cui oggi più abbiamo bisogno: ristrutturare la nostra modalità di tessere legami, nel duplice senso del verbo riparare: offrire protezione da un lato dalla pulsionalità immediata e rieducare la nostra capacità di fare legame con altri, l'altra/l'altro, poiché tale capacità è spesso viziata dalla nostra idea di amore e svilita dall'abitudine a chiedere all'altro un riconoscimento assoluto.

BIBLIOGRAFIA

Badiou A., Žizek S., (2005) *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch*, tr. it. *La filosofia al presente*, Il Melangolo, Genova 2012

Benjamin J., (1988) *The bonds of Love*, tr.it. *Le ragioni dell'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991

Bisollo M., *Contro la passività: il compito del filosofo di fronte all'emergenza*, Pragmasociety.Blogspot.com 8 aprile 2020

Deleuze G., (1969) *Logique du sens*, trad.it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2006

De Kerangal M., (2013) *Reparer les vivants*, tr. It. *Riparare i viventi*, Feltrinelli, Milano 2014

Frankfurt H., (2004) *The reasons of Love*, tr.it. *Le ragioni dell'amore*, Donzelli, Roma 2005

Hegel G. W. F., (1808) *Die Phänomenologie des Geistes*, tr. It. *La Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, 1973

Nave L., *La vita al bivio. Il counseling filosofico e il dilemma morale*, Rivista italiana di Counseling filosofico, n.1, 2020

Ovidio P. N., (1632) *Metamorphoseon libri XV*, tr. it. *Le Metamorfosi*, Utet, 2000

Pigliucci M., *Come essere stoici*, Garzanti, Milano 2017

Regazzoni S., *L'altro assoluto. Morte e costituzione del legame*, in Dalmaso G. (a cura di) *A partire da Jacques Derrida, Scrittura, Decostruzione, Ospitalità* Jaca Book, Milano 2007

Sartre J.P., (1943) *L'Être et le Néant*, tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, 2013

Sissa G., (2015) *La jalousie. Une passion inavouable*, tr. it. *La gelosia, una passione inconfessabile*, Laterza, Roma, Bari 2018

Shakespeare W., (1623) *The Tragedy of Antony and Cleopatra*, tr.it., *Antonio e Cleopatra*, Mondadori, Milano 1987

Spinoza B., (1677) *Ethica more geometrico demonstrata*, tr. It., *Etica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004

Virno P., *E così via all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2010

Woolf V., (1931) *Scenes of London*, tr.it. *Per le strade di Londra*, Il Saggiatore 1963

LA VITA AL BIVIO. IL COUNSELING FILOSOFICO E IL DILEMMA MORALE

LUCA NAVE

IL DILEMMA.

“Un bambino passeggia felice in un prato. Senza saperlo sta per schiacciare la leva incustodita che apre una diga. Un cacciatore si accorge della cosa con terrore poiché sa che, aprendo la diga, una massa d’acqua enorme si rovescerà nella valle e annegherà sicuramente i trenta bambini ospiti dell’asilo, proprio a ridosso del canale. Il cacciatore è però distante dal bambino e non ha altri mezzi per fermarlo che sparargli e colpirlo a morte. Il cacciatore è in preda al panico: spara. Il bambino muore. Il cacciatore si chiede, piangendo: “è giusto sacrificare una vita per salvarne trenta?”

Sparare (uccidere una giovane vita innocente) o non sparare (assistere alla morte certa di trenta bambini)?

Questo è un dilemma (dal greco δί-λημμα, "proposizione doppia"), una situazione tragica che impone al soggetto di scegliere tra due alternative che comportano, ciascuna, conseguenze negative e indesiderate. Il dilemma non pone il soggetto innanzi alla scelta tra due beni (solitamente si sceglie il bene “più grande”), né tra un bene e un male (scelta ancora più facile, essendo il bene ciò che desideriamo e il male ciò da cui ci allontaniamo) ma tra due mali. Una tragica alternativa che rende la scelta non solo infondata (come la decisione in base all’esito della moneta) né solamente irrazionale (quando l’agente morale non agisce in base a valide ragioni

razionali) bensì arbitraria e sentimentale: la consapevolezza dell’agente morale di trovarsi senza via di uscita si genera da un caos di pensieri “sentimental-emotivi” (*Emotional Reasoning*, Beck, 1984) che sorgono con l’insorgere del dilemma, accompagnano la fase deliberativa (“che cosa devo fare?”) e la fase post deliberativa (“ho agito bene?”), quale che sia il corso di azione prescelto.

Il dilemma genera ambivalenza: l’agente morale vuole e non vuole agire, è diviso tra due atteggiamenti opposti e la sua attenzione si posa in modo intermittente su aspetti della situazione che mostrano corsi di azione incompatibili. L’ambivalenza è una forma di irrazionalità pratica che impedisce l’azione “giusta” ed è segno di un soggetto sofferente e instabile: oscilla tra un giudizio e il suo contrario ed è sensibile a descrizioni contrastanti della stessa situazione deliberativa. L’agente morale è paralizzato di fronte a discordanti ragioni che si impongono alla sua mente come inviolabili e ineludibili ma sono in contrasto tra loro. Da qui comandi contraddittori (spara/non sparare), oscillazioni, paralisi, gesti d’istinto.

PER UNA FILOSOFIA DEL DILEMMA: L’ESPERIENZA DELL’AGENTE MORALE.

Una filosofia che aspiri a fornire un resoconto adeguato del significato e delle motivazioni che generano un dilemma morale, deve partire dall’esperienza di perplessità e di fallimento qual è vissuta dall’agente morale. Tale esperienza si genera non tanto perché l’agente morale non sa cosa fare ma perché non ha ragioni per farlo: il problema non è tanto *come* agire ma *perché* agire in un determinato modo piuttosto che in un altro. Si sente fallire come agente morale perché vorrebbe essere riflessivo e non agire d’impulso, e vorrebbe sentirsi libero di scegliere tra corsi alternativi d’azione attraverso una decisione razionale (giustificata da buone ragioni).

Ma non può: non ci sono univoche ragioni in cui identificarsi come agente morale che siano valide per giustificare una determinata azione: sparare o non sparare?

Le azioni sono movimenti intelligenti con cui rispondiamo al mondo esterno e sono intelligibili a partire da certe rappresentazioni e concezioni di ciò che siamo e di ciò con cui ci confrontiamo. Il dilemma mette a repentaglio la nostra stessa identità e integrità morale: la scelta che si intraprende parla di noi, rivela come siamo fatti e qual è la nostra visione del mondo. La decisione intrapresa dà un giudizio determinato su cosa intendiamo fare ma soprattutto su chi siamo.

L'AGENTE MORALE IMPERFETTO

L'esperienza di perplessità e fallimento vissuta dall'agente morale sorge perché il dilemma lo rivela come un essere razionale imperfetto costretto a operare in condizioni di imperfetta razionalità, con poco tempo a disposizione per deliberare e con capacità cognitive e logiche limitate che compromettono una visione chiara e distinta della situazione problematica. Secondo una certa tradizione filosofica il dilemma morale si origina a causa di alcuni difetti cognitivi, logici o etici dell'agente morale in preda al caos di pensieri sentimental-emozionali. In condizione di razionalità perfetta e senza il fardello di emozioni e sentimenti "umani troppo umani" non si verificherebbero dilemmi morali ma semplici situazioni di conflitto morale risolvibili con il ricorso alla teoria etica e al pensiero logico-razionale-algebrico. Una teoria etica adeguata non può ammettere i dilemmi morali. La dottrina della sacralità della vita umana sostenuta dalla morale della Chiesa cattolica romana, ad esempio, non ammette il dilemma dell'interruzione volontaria di gravidanza perché vige un divieto assoluto di abortire, di non commettere un "atto intrinsecamente immorale" qual è l'omicidio di un essere umano innocente. La donna potrà trovarsi di

fronte a un conflitto morale ma non è un vero dilemma: la sacralità della vita è il bene più grande, da scegliere *sine conditio*. La teoria dice qual è il bene da scegliere e non lascia l'agente morale perplesso innanzi alla scelta tra due mali (Nave, 2020).

IL DILEMMA COME TEST PER LA TEORIA ETICA.

Se una teoria etica è un sistema coerente di principi morali e un metodo di ragionamento pratico che deve guidare le scelte dell'agente morale (Hare, 1963), il suo compito è indicare come superare i conflitti morali e prendere le decisioni difficili, pena il fallimento della sua missione. Il dilemma è un test di adeguatezza per la teoria etica in termini di plausibilità descrittiva, coerenza interna e determinatezza normativa. Una teoria etica che ammette dilemmi morali si mostra implausibile, incoerente e indeterminata.

Richard Hare sostiene che esiste una teoria etica adeguata che permetterebbe agli agenti morali razionali di non vivere il dilemma bensì solamente dei conflitti morali risolvibili con il ricorso a principi, regole e calcoli: la teoria etica dell'utilitarismo dell'atto. Jeremy Bentham, padre dell'utilitarismo, nello scenario descritto in apertura non vedrebbe un dilemma morale: il cacciatore ha il dovere morale di sparare.

Un counseling filosofico impostato su questa teoria analitica disporrebbe di uno strumento prezioso per agevolare il consultante a sortire dal dilemma morale assistendo il suo processo deliberativo con una teoria che indica qual è la scelta giusta. Il counselor filosofico potrebbe spiegare la teoria dell'utilitarismo dell'atto al consultante e lavorare alla sua trasformazione in un perfetto agente morale razionale che dispone degli strumenti per uscire dalla situazione difficile in cui è coinvolto. È possibile? Dove sta il limite di questo approccio analitico ed *expertise*?

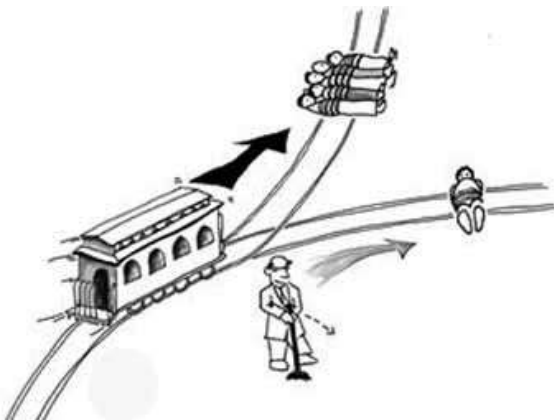
LA TROLLEYOLOGY PER IL COUNSELING FILOSOFICO.

Per rispondere a questa domanda chiamiamo in soccorso la Carrellologia (Appiah, 2010) e la *Experimental Philosophy*, una filosofia “empirica” che si occupa di esperimenti mentali messi a punto per indagare le capacità di prendere decisioni in condizioni di estrema incertezza morale. La capacità di compiere intuizioni morali è messa alla prova davanti a una scelta di vita o di morte. Il dilemma del carrello è apparso per la prima volta nell’articolo di Philippa Foot (1967). Ci sono diverse versioni e varianti; riportiamo di seguito il modello “classico”.

IL DILEMMA DEL CARRELLO

Chiediamo al lettore di empatizzare la situazione vissuta dal protagonista della seguente situazione e pensare cosa farebbe al suo posto.

PRIMO SCENARIO: IL RAMO DEVIATO

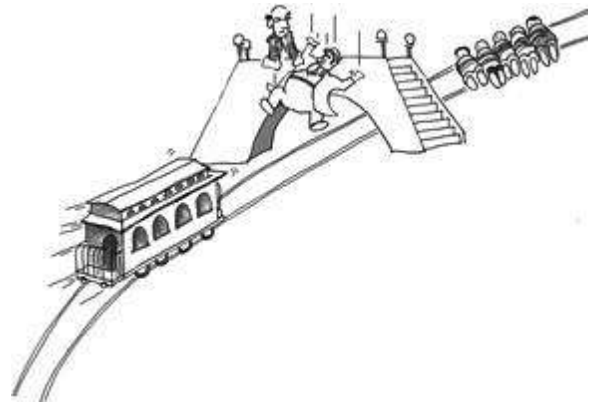


Vi trovate accanto ad un binario quando vedete un treno in corsa che sfreccia verso di voi: chiaramente i suoi freni non hanno funzionato. Più avanti ci sono cinque persone legate sui binari. Se non fate niente, i cinque saranno travolti e uccisi. Per fortuna siete accanto ad uno scambio: azionando quello scambio manderete il treno fuori controllo su una linea secondaria, un ramo deviato, che si trova appena davanti a voi. Purtroppo, c’è un intoppo: cambiare la direzione del

treno si tradurrà inevitabilmente nell’uccisione di questa persona. Che cosa dovrete fare?

Cosa fai? Azioni la leva, uccidi una persona e ne salvi cinque? Oppure ti astieni dall’azione e lasci che la corsa del carrello continui verso la morte certa di cinque persone?

SECONDO SCENARIO: L’UOMO GRASSO



Siete su un cavalcavia che si affaccia sul binario. Vedete il carrello ferroviario che sfreccia fuori controllo e, poco più avanti, cinque persone legate sui binari. Questa volta non c’è alcuno scambio da poter azionare; tuttavia, accanto a voi, c’è un uomo molto grasso che sta guardando il treno appoggiato alla ringhiera. Se lo spingeste oltre la balaustra, piomberebbe di sotto e si schianterebbe sui binari. È così obeso che la sua massa farebbe fermare bruscamente il carrello. Purtroppo in questo modo verrebbe ucciso l’uomo grasso. Ma si potrebbero salvare gli altri cinque. Si dovrebbe dare una spinta all’uomo grasso?

I risultati di esperimenti eseguiti su larga scala (Edmonds, 2014, p.90), confermati nei miei laboratori del dilemma nella formazione in aula, emerge che nel primo scenario il 90 % degli intervistati azionerebbe la leva (per una buona percentuale si tratta di un vero e proprio obbligo

morale), mentre nel secondo scenario il 90 % non spingerebbe l'uomo grasso giù dal ponte. Perché? È assolutamente illogico e irrazionale: il risultato delle due azioni producono il medesimo risultato – sacrificare una vita per salvarne cinque, secondo la logica del male minore - ma per esseri razionali imperfetti quali noi siamo azionare una leva e spingere una persona giù da un ponte non ha lo stesso significato morale, psicologico ed emotivo.

L'ALGEBRA MORALE DELL'ESSERE RAZIONALE PERFETTO.

Hare sostiene che se fossimo esseri razionali perfetti non vivremmo veri e propri dilemmi ma solo situazioni di conflitto morale e non ci troveremo in quel caos di “pensieri sentimentalemotivi” che accompagnano ogni dilemma. È proprio la sua imperfetta razionalità ad impedire all'agente morale di seguire principi, regole e atti “assoluti” e di doversi affidare a norme solo *prima facie*, che ammettono cioè eccezioni e possono entrare in conflitto tra loro durante la deliberazione. L'imperfezione genera un caotico scontro tra deontologia e consequenzialismo che contribuisce a trasformare una situazione moralmente conflittuale in un dilemma morale, con sofferenza annessa.

Jeremy Bentham è lapidario: “è il bene più grande per il maggior numero di persone che è la misura del bene e del male” (1990). L'azione morale deve massimizzare il piacere e minimizzare il dolore per il maggior numero di persone. Innanzi ad ogni situazione apparentemente dilemmatica è sufficiente fare un calcolo costi-benefici, analizzare le conseguenze delle decisioni e scegliere le azioni che permettono di conseguire il maggior benessere possibile per il maggior numero di persone. L'utilitarismo sostiene che “un atto è *giusto* se produce una quantità di benessere, per tutti gli individui che ne risentono, almeno pari a quella di ogni altro atto

possibile in quelle circostanze; è *doveroso* se produce una quantità di benessere maggiore rispetto a ogni altro” (Reichlin, 2013). Solo i numeri contano (algebra morale), e questo è il solo criterio da usare per trarci d'impaccio.

Da questo punto di vista non c'è differenza tra i due scenari: la leva va azionata e l'uomo grasso va tirato giù dal ponte, mentre il cacciatore deve sparare al bambino per salvare i trenta ospiti dell'asilo. Presupponendo che tutte le vite umane abbiano pari valore, uccidere una persona, intenzionalmente o meno, è preferibile che lasciarne morire cinque. La differenza tra intenzione diretta e intenzione obliqua (previsione) non è moralmente rilevante, come non devono essere rilevanti emozioni e sentimenti provati dall'agente morale in preda alla perplessità e all'indecisione.

Si tenga in considerazione che essere utilitarista, cercare la felicità per il maggior numero di persone, può avere l'effetto collaterale di renderci infelici; nonostante sappiamo che i numeri e le conseguenze delle nostre azioni contano, siamo esseri razionali imperfetti costretti a vivere situazioni - come nello scenario dell'uomo grasso - in cui il saldo positivo finale non è sufficiente per ritenere giusta una certa decisione. Nonostante i due scenari presentino conseguenze “numericamente analoghe” le resistenze morali al sacrificio dell'uomo grasso, pur per salvare cinque vite umane, sono sensibilmente maggiori. Talvolta i principi etici e i sentimenti morali sono più importanti delle conseguenze negative generate dalle nostre omissioni o azioni. L'analisi algebrica delle conseguenze non esaurisce tutti gli aspetti da tenere in considerazione perché esistono doveri e diritti che dovremmo rispettare per ragioni indipendenti dalle ripercussioni sulla società (Sandel, p.4).

Un esempio lo offre Fedor Dostoevskij quando scrive:

“Immagina di essere tu a costruire l’edificio del destino umano con lo scopo ultimo di far felici gli uomini, di dar loro, alla fine, la pace e la tranquillità; ma immagina anche che per arrivare a questo sia necessario e inevitabile far soffrire un solo piccolo essere [...] e sulle sue lacrime invendicate fondare appunto questo edificio: accetteresti di essere l’architetto a queste condizioni?” (2016, p. 41).

IL DEONTOLOGISMO IN SOCCORSO ALL’AGENTE MORALE.

I sostenitori delle teorie deontologiche (etica del dovere o dei principi) ammettono che in alcune situazioni il dovere morale di rispettare norme e principi ritenuti inviolabili costringe ad accettare come inevitabili conseguenze indesiderabili. Il valore morale di un’azione è dato dall’intenzione che la muove, non dalle conseguenze che produce. Giusto è ciò che riconosce e rispetta la dignità e i diritti della persona umana. Quindi, agire liberamente non è scegliere il mezzo migliore per raggiungere un dato fine, ma scegliere il fine stesso, per le sue intrinseche virtù (etica della virtù). La *Fondazione della metafisica dei costumi* di Kant offre un modello di etica deontologica fondata su una nozione di dovere imposto da un imperativo categorico a priori, che viene cioè prima e indipendentemente dalle conseguenze che le azioni producono. Una formulazione di tale imperativo afferma: “agisci in modo da trattare l’umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo” (1995, p. 88). Questo dovere morale aiuta a comprendere perché saremmo disposti ad azionare la leva ma non a spingere giù l’uomo grasso dal ponte; in questo caso quella “persona” diventerebbe un semplice mezzo in vista di un seppur nobile fine (salvare cinque vite).

Nel contesto di un’etica deontologica, per spiegare la differenza tra i due scenari e motivare

perché azionare una leva e spingere una persona giù da un ponte non hanno lo stesso significato morale, psicologico ed emotivo si può fare riferimento alla dottrina del “doppio effetto” (DDE), elaborata da Tommaso D’Aquino per giustificare l’uccisione per legittima difesa o una guerra giusta. Quando si uccide per legittima difesa, ad esempio, l’intenzione dell’agente è l’autoconservazione della propria vita non l’omicidio dell’altra persona. L’omicidio è una conseguenza prevista ma non intesa. La DDE è basata sulla distinzione tra ciò che si prevede come risultato di un’azione volontaria e cosa invece si intende in senso stretto. È chiamata DDE perché si producono effetti gemelli: uno che ci si prefigge, l’altro previsto ma non inteso.

La DDE e l’approccio deontologico all’etica aiutano a comprendere la differenza tra i due scenari del dilemma del carrello: gli agenti morali sono propensi ad azionare la leva perché la loro intenzione non è uccidere l’uomo legato ai binari ma salvare cinque vite, mentre non spingerebbero l’uomo grasso giù dal ponte perché in questo caso si intende uccidere l’uomo grasso per salvare cinque vite. Ma la differenza tra conseguenze intese e conseguenze semplicemente previste ma non volute fa una differenza morale? Secondo Bentham no: sarebbe solo una scusa sostenuta da un essere razionale imperfetto per eludere e giustificare comportamenti “necessari” e quindi per aggirare l’assunzione di responsabilità delle sue azioni. Il doppio effetto costituisce dunque un “paracadute” etico.

LA CURA DELL’AGENTE MORALE IMPERFETTO CON LA FILOSOFIA.

Nel momento in cui il Counselor Filosofico incontra un agente morale in preda al dilemma, la prima mossa da fare è analizzare se si tratta di un *dilemma* o di un *conflitto morale*, se si tratta cioè di una scelta tra due mali oppure se la visione del mondo del consultante contiene un

“sapere” o una “fede” a cui appellarsi nella scelta del male minore o di un potenziale “bene”. Una storia aiuta a chiarire.

Una giovane donna, molto cattolica, è rimasta incinta ma, per usare le sue parole, è stato un “incidente di percorso”. Poco più che ventenne, una relazione non proprio stabile con il partner e in partenza per il Programma *Erasmus* in Francia, per sei mesi. Gina (nome di fantasia) entra in una profonda crisi esistenziale per l'improvvisa rottura del suo Progetto, e l'ipotesi interruzione volontaria della gravidanza (IVG) balena nella sua mente. Presenta la sua vicenda come “la storia di un grave dilemma morale che sto vivendo”, in realtà il counselor filosofico scopre da subito che non è un dilemma ma un pesantissimo conflitto morale. La visione del mondo che emerge dalla storia narrata da Gina impedisce, nella maniera più categorica, anche solo di prendere in considerazione l'ipotesi IVG, ma quell'ipotesi c'è, e va affrontata. Nel dialogo con il counselor filosofico la scelta non si presenta tra due mali ma tra il male assoluto (aborto) e il male minore (rottura del progetto esistenziale) associato a un grande bene (dare la vita). Il vero dilemma è la scelta tra due mali; in questo caso tra il male assoluto e un male-bene la scelta è necessariamente orientata verso il male-bene. Il dialogo con il counselor filosofico serve a Gina per valutare gli argomenti (nel turbinio dell'*Emotional Reasoning*) a sostegno e giustificazione morale della scelta di proseguire la gravidanza, perché “è giusto fare così”.

Tuttavia, non c'è deontologia, utilitarismo o cattolicesimo che reggano alla prova dell'essere razionale imperfetto che noi siamo. L'estrema sintesi della vicenda di Gina non rivela il travaglio morale vissuto per prendere la “giusta decisione”. Perché anche Gina, come tutti noi, è un essere razionale imperfetto e anche con una visione del mondo “forte” vive un conflitto morale

come un dilemma. La distinzione tra “dilemma” e “conflitto morale” serve più al counselor filosofico che al consultante per scoprire se nella visione del mondo che emerge dalla narrazione dell'agente morale c'è un “punto di appoggio” nella visione del mondo del consultante per uscire dalla situazione dilemmatica, un'idea, una credenza, un valore, una fede, una “forza vitale interiore a cui aggrapparsi onde evitare di cadere nella completa disperazione e nel nichilismo” (Jaspers, 1950, p. 267). In realtà, raramente l'uomo cade vittima di una disperazione totale e di un “nichilismo assoluto”, cioè di un “radicale rifiuto del valore, del senso e della desiderabilità del mondo” (Id., p. 332) qual è riscontrabile in gravi forme psicotiche caratterizzate da stati melanconici in cui il malato, “come un ebreo errante, non prova più alcun sentimento che non sia una totale disperazione [...] non conosce più alcun fine, in un non si dà alcuna risposta all' ‘a che scopo?’ e in cui tutti i valori sono devalutati” (Id. p. 348). Nella sua costante ricerca di un senso e un significato alle tragiche situazioni della sua esistenza il cui esito non è affatto garantito, il soggetto trova quasi sempre un “punto di appoggio” nella sua visione del mondo, un qualcosa a cui aggrapparsi che gli impedisce di cadere vittima della disperazione totale e della totale volontà di nulla, senza il quale la sua vita stessa cesserebbe, per lasciare il posto a un'esistenza senza senso, senza fine e senza scopo.

Ho analizzato altrove la natura del “punto di appoggio” e la “forza vitale” qual è descritta nella psicopatologia e nella filosofia di Jaspers e ho mostrato l'influenza che queste idee ebbero sull'evoluzione della psicopatologia e del counseling d'orientamento fenomenologico-esistenziale - da Victor Frankl (nevrosi noogene) a Carl Rogers (tendenza attualizzante) - e sul counseling filosofico (Nave, 2010).

A questo punto, concludo proponendo una sorta di traccia delle questioni che si presentano al counselor filosofico che lavora sui dilemmi morali con un consultante. La traccia proposta è *in progress*, da sviluppare e da approfondire in diverse direzioni e implicazioni possibili.

L'essere umano ha una razionalità imperfetta. Quando è alle prese con un dilemma, o con una decisione difficile vissuta come un vero e proprio dilemma, non decide in base a calcoli algebrici che massimizzano la felicità, il benessere e il piacere e minimizzano il dolore e le sofferenze né si appoggia, incondizionatamente, a una legge morale *sine conditio* che dice sempre la "verità".

L'agente morale alle prese con un dilemma vive in un caos di pensieri sentimental-emotivi che sono insieme la causa e l'effetto della situazione dilemmatica. Emozioni e sentimenti "forti" sono inversamente proporzionali alla lucidità razionale che servirebbe per analizzare la situazione dilemmatica, quindi il lavoro filosofico sulle emozioni è essenziale nella consulenza filosofica e bioetica (Bisollo, 2020).

Le emozioni e i sentimenti morali sono modi con cui il soggetto percepisce e valuta la situazione in cui si coinvolto. Un'analisi dei sentimenti morali e delle emozioni è indispensabile nel Counseling Filosofico anche perché istruisce sulle modalità tramite le quali l'agente intende la propria situazione e costruisce il proprio problema morale.

Da un vero dilemma morale non si esce illesi. La scelta è tra due mali (reali o vissuti come tali), tra due corsi di azione il cui esito sarà certamente negativo. La soluzione implica la scelta del male minore ma la scelta del male (maggiore o minore) è sempre fonte di sofferenza e genera la sensazione di fallimento e perplessità che sta alla base del dilemma, accompagna il processo

deliberativo e le azioni che scaturiscono dalla deliberazione.

Il dilemma suscita il "sentimento del tragico" inteso come "disperazione senza scampo che non lascia cieche speranze di salvezza" (Jaspers, 2000, p.8 e seg.) ma raramente la disperazione si trasforma in nichilismo totale e disperazione patologica. Il counselor filosofico nella narrazione del consultante ricerca il "punto di appoggio" per reagire alla volontà di nulla, la forza vitale che rappresenta il motore di una visione del mondo alla ricerca di attribuzione di un senso e un significato agli eventi anche laddove sembrano sfuggire a ogni possibilità di significazione.

In virtù del carattere "tragico" del dilemma, assumere con il consultante un approccio teleologico potrebbe essere controproducente: innescare speranze di uscirne illesi significa illuderlo. La filosofia non offre speranze e illusioni ma dispone di strumenti per guardare bene in faccia il dilemma e la drammatica situazione esistenziale che da esso scaturisce, tenendo in considerazione gli aspetti razionali ma anche la valenza emotiva e sentimentale della situazione dilemmatica nella sua complessità, nonché le conseguenze esistenziali che il dilemma produce nella vita dell'agente morale. La filosofia non offre speranze né soluzioni: è, e resta, una ricerca dialogica condivisa ("con-filoso-fare") del vero, del bene e del giusto, qui e ora.

Il counselor filosofico, dal momento che incontra un essere razionale imperfetto costretto a decidere in condizioni deliberative altrettanto imperfette, rivolge le sue cure sia alla valenza logica, razionale e concettuale del processo deliberativo sia al caos di pensieri, di emozioni e di sentimenti che generano la situazione dilemmatica e accompagneranno la deliberazione e l'azione. Sentimenti ed emozioni, lo ribadiamo, non sono un accessorio del dilemma ma ciò che lo genera, lo accompagna e lo segue: quindi il

filosofo consulente che si prende cura dell'agente morale in preda al dilemma deve disporre di competenze, metodi e strumenti filosofici che consentano una corretta gestione della comunicazione, della relazione e del vissuto emotivo che si sprigiona in una consulenza filosofica.

Nel mondo della *viva vita* (la vita non solo pensata) il counselor filosofico non incontra libri ma persone che soffrono; "persone" che non sono meri "casi clinici" da analizzare o semplici pazienti da "istruire" ma biografie da comprendere in tutta la propria complessità. Le decisioni non vengono prese al "tavolino del filosofo" e spesso non c'è il tempo per farsi illuminare dalla "pura ragione": qui entrano in gioco emozioni e sentimenti, false credenze, fallacie logiche e paradossi, davanti ai quali la decisione non si può arrestare; spesso non si può "decidere di non decidere" (che è una decisione) perché si deve agire, con conseguenze che possono rivelarsi pesanti per i protagonisti coinvolti nelle specifiche e uniche situazioni esistenziali.

Il counselor filosofico, con il consultante, non fa "pura teoresi", non spiega le teorie etiche e non indica la via di uscita dal dilemma in base alla prospettiva che la sua filosofia consiglia. Il filosofo qui non è un "profeta": assume un atteggiamento "maieutico" e "zetetico" (Nave, 2020) che si prende cura dei pensieri, dei sentimenti e delle emozioni che generano e rinsaldano l'esperienza dilemmatica. Si prende cura dell'indicibile e dell'incurabile: la tragicità delle situazioni limite dell'umana esistenza.

BIBLIOGRAFIA.

Appiah A., *Experiments in Ethics*, Harvard University Press, Cambridge 2010

Bentham J., *Un frammento sul governo*, Giuffrè Editore, Milano 1990

Beck A., *Principi di terapia cognitiva. Un approccio nuovo alla cura dei disturbi affettivi*, Astrolabio Ubaldini, Milano 1984

Bisollo M., *Pensieri stupefacenti. La prevenzione filosofica delle tossicodipendenze*, Lindau, Torino 2020

Dostoevski F., *Il grande inquisitore*, Salani, Milano 2016

Edmonds D. *Uccideresti l'Uomo Grasso? Il dilemma etico del male minore*, Cortina Raffaello, Milano 2014

Foot P., "The problem of abortion and the doctrine of double effect", *Oxford Review* 5, p. 5-15, 1968

Hare R. M., *Libertà e ragione*, Il Saggiatore, Milano, 1963

Jaspers K., *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Milano, 1950

Jaspers K., *Del tragico*, Edizioni SE, Milano, 2000

Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Scritti morali, UTET, Torino 1995

Nave L., "La visione del mondo tra counseling filosofico e psicopatologia esistenziale", in Taddei Ferretti, Nave L. (2010)

Nave L., *Più logica per tutti. La filosofia e l'argomentazione nella vita quotidiana*, Mimesis, Milano, 2018.

Id., *Counseling Bioetico: istruzioni per l'uso*, Mimesis, Milano, 2020

Reichlin M., *L'utilitarismo*, Il Mulino, Bologna 2013

Sandel M., *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010

Taddei Ferretti C., Nave L., *Pensiero, meditazione, ragionamento: la filosofia in esercizio*, Mimesis, Milano, 2010.

Thomson J.J., "A defense of Abortion", in *Philosophy & Public Affairs*, vol.1, n.1, 1971

Id., "The trolley problem", *The Yale Law Journal*, vol. 94, n.6, 1985

MERAVIGLIA! LA PHILOSOPHY WITH CHILDREN PER UN NUOVO PARADIGMA PEDAGOGICO.

MADDALENA BISOLLO

"L'educazione è più importante della nascita".

Proverbio giapponese.

Oggi si sente sovente parlare di "crisi della scuola" e più in generale di crisi dell'istruzione.

I problemi che sembrano affliggere l'istruzione e la scuola sono molti. C'è chi punta il dito sull'opportunismo di alcuni politici o sui tanti mal progettati esperimenti effettuati sulla scuola, mentre c'è chi rimprovera insegnanti e genitori per i loro insuccessi. I funzionari scolastici parlano degli insegnanti che non sono all'altezza, ma anche di alunni svogliati e di genitori inadeguati. L'istruzione è diventata un campo di battaglia, nel quale, come rileva Frank Furedi, gruppi diversi di adulti – politici, insegnanti, genitori, funzionari scolastici – si danno reciprocamente la colpa di ciò che non va (2012).

Dall'altra parte, in *disparte* forse, i bambini e i ragazzi spesso manifestano *a-patia* – mancanza di *pathos*, d'interesse, di stimoli –, sconfinano in forme di aggressività o di bullismo, o addirittura si ritirano socialmente. Sfuggono, sembra, a una società che non li chiama sufficientemente in causa e che guarda a loro più come a un problema che come a una fondamentale risorsa.

A fare le spese di questa situazione così caotica, è infine l'intero sistema educativo. Ricordando le parole di Hannah Arendt:

“L'educazione è il momento che decide se noi amiamo abbastanza il mondo da assumercene la *responsabilità* e salvarlo così dalla rovina, che è inevitabile senza il *rinnovamento*, senza l'arrivo di esseri nuovi, i giovani” (1991).

Ciò che va in crisi, dunque, è la capacità degli adulti di farsi responsabili, ovvero di sviluppare l'abilità di dare un *responsum*, una risposta adeguata alla generazione successiva e quindi di passare il testimone, di fornire ai giovani una visione del mondo e degli strumenti adatti a creare su basi solide la loro rivoluzione, la loro società nuova.

Forse, chissà, crediamo di aver poco da offrire, vacilliamo, non confidiamo di aver alcun testimone tra le mani da trasmettere. Nella nostra “società dell'incertezza”, come la definisce opportunamente Bauman, la tradizione (dal latino *tradere*, ciò che è degno di essere trasmesso, tramandato) si è svuotata di idee e valori stabili che stabiliscano un sereno tracciato su cui costruire le nostre biografie.

Una difficoltà e un'insicurezza che i giovani percepiscono, né spesso sono disposti a riconoscere all'adulto l'autorità che chiede – in famiglia o a scuola –, poiché chi non sa guidare e non stringe il timone, va da sé che non possa essere riconosciuto come guida autorevole.

A questa situazione, di cui ciascuno sente bene la gravità, si cerca di rispondere in diversi modi. Innanzitutto, agendo sui programmi scolastici.

Nella consapevolezza che “bisogna fare qualcosa”, i diversi governi hanno preso a cuore il tema dell'istruzione, rilevando la necessità di intervenire sui programmi scolastici. I programmi, concepiti come una sorta di creta molle che

ciascuno ritiene di poter modellare a piacimento, plasmandola di volta in volta in nuove e talvolta fantasiose forme.

Si stabilisce innanzitutto che la scuola si occupi – oltre che delle materie tradizionali – di emotività, alimentazione, rapporti umani, sessualità, droga, immigrazione, ambiente e via dicendo.

Si fa questo perché si comprende che vi è un grosso problema *sociale*, cercando quindi di offrire ai giovani le armi per affrontare un ambiente circostante in perenne cambiamento, che chiede flessibilità, competenza emotiva, apertura alle differenze e tutta una serie di *life skills*, di “competenze di vita”, come oggi i più amano definirle.

Si tenta perciò evidentemente di compensare lo scricchiolante e un po' vetusto testimone, costituito principalmente da conoscenze teoriche e valori tradizionali, con un testimone di nuova fattura, aggiornato con conoscenze pratiche e abilità spendibili nella vita e in società.

È del resto a partire dal secolo scorso che la responsabilità della socializzazione dei giovani è passata a poco a poco e in modo sempre più massiccio dalle famiglie alla scuola. Qui, in parte viene trasmessa dall'insegnante, oberato di sempre maggiori compiti, in parte è affidata agli esperti (agli psicologi, in particolare, ma anche ai *counselor* e *coach*) che hanno una formazione specialistica in questo senso da offrire.

Vale la pena considerare a questo punto che la socializzazione dei bambini e degli adolescenti è concepita e si realizza sempre di più come una forma di “addestramento” che insiste sulla gestione delle emozioni e si configura come disciplina del comportamento. Ciò è, a ben vedere, perfettamente in linea con l'*ethos* terapeutico dei nostri tempi, che invita in particolare a tenere da conto l'obiettivo di promuovere l'auto-stima degli alunni e il loro benessere emotivo, di

aiutare i bambini a formare e mantenere rapporti validi e soddisfacenti, infine di educarli alla “felicità”.

Un cenno particolare va fatto alla cosiddetta psicologia positiva, nata agli inizi degli anni Duemila, che ha diffuso, riscuotendo grande successo, questo tipo di approccio.

Un aneddoto interessante ne racconta la nascita. Martin Seligman, nel 1998 fu eletto al vertice dell’APA – *American Psychological Association*, la più grande associazione di categoria degli psicologi americani. A pochi mesi dall’elezione, egli stava liberando il giardino dalle erbacce; ad un certo punto, si accorse che la figlia Nikki, che all’epoca aveva cinque anni, stava lanciando le infestanti per aria. Quando Seligman allarmato la sgridò, la piccola rispose: “Papà, ti ricordi come ero prima di compiere cinque anni? Ero una piagnucolona. Mi lamentavo sempre. Il giorno del mio quinto compleanno ho deciso che non l’avrei fatto mai più. È stata la cosa più difficile della mia vita, e se io posso smettere di piagnucolare, allora tu puoi smettere di brontolare” (Cabanas, Illouz, 2019).

Seligman si rese conto a quel punto che educarla “non significava correggere la tendenza a lamentarsi” bensì promuovere le sue “meravigliose qualità”. Lo psicologo statunitense constatò quindi che, proprio come molti genitori, anche la psicologia commetteva un errore a focalizzarsi sugli aspetti negativi delle persone, piuttosto che svilupparne le qualità positive e aiutarle a coltivare le loro potenzialità.

“Fu un’epifania”, affermava con enfasi Seligman nel suo *Manifesto* (Ivi).

La psicologia positiva fu presentata ai massimi livelli del mondo accademico come una nuova impresa scientifica: inaugurava un nuovo settore, capace di attrarre un gran numero di adesioni. Essa dichiarava la propria indipendenza dal

modello psicologico classico, e con l’aiuto della stampa internazionale, particolarmente entusiasta, fu diffusa tra i ricercatori professionisti, così come tra le persone comuni: una nuova scienza della felicità, che prometteva di scoprire le chiavi psicologiche del benessere e del senso della vita.

A ben vedere, l’idea di felicità promossa da questa nuova “scienza”, non è un concetto complesso e pieno di sfumature storiche e filosofiche. Piuttosto, corrisponde a un oggetto misurabile e quantificabile e a un obiettivo definito che è possibile perseguire seguendo le tecniche e i precetti forniti dagli esperti.

Nelle nostre scuole, bambini e adolescenti sono costantemente raggiunti da una “educazione positiva”, nella convinzione che l’apprendimento sia ostacolato o favorito soprattutto da fattori di tipo emotivo e individuale. Gli studenti e le studentesse devono imparare a gestire le emozioni, ad adottare una mentalità ottimista nei confronti di se stessi e delle loro capacità di apprendimento. Sono accompagnati a riflettere sugli obiettivi a lungo termine e a sentirsi bene con se stessi. È stata definita come “la svolta terapeutica dell’istruzione”.

Non si può evitare di riconoscere che l’educazione positiva nasconda la pericolosa promozione di un’identità fragile che privilegia l’egocentrismo emotivo a discapito della riflessione intellettuale e predispone a una totale dipendenza dalle valutazioni psicologiche e dalle opinioni degli esperti.

Kathryn Ecclestone e Dennis Hayes, arrivano addirittura ad affermare che “La maggioranza dei bambini e dei giovani non ha un disturbo, ma questa formazione glielo procurerà. Non è un caso se, dopo aver seguito questi programmi, molti si dichiarano ansiosi, con un’incidenza senza precedenti... l’istruzione terapeutica instilla vulnerabilità, i bambini le esprimono e di

conseguenza vengono sottoposti ad altri interventi terapeutici” (2009).

Infatti, qui la felicità non è concepita come un concetto complesso, ricco di sfumature storiche e filosofiche, bensì come un obiettivo ben definito, quantificabile e misurabile, che può essere facilmente conquistato seguendo le indicazioni e le tecniche fornite dalla stessa psicologia positiva. Bambini e adolescenti sono quindi invitati ad essere sempre più felici, nel senso circoscritto di più adattabili, flessibili e funzionali, sempre motivati ed ottimisti. D'altra parte, l'infelicità, la sofferenza, ha da essere riconosciuta solo per essere al più presto fuggita. S'instaura quindi una sorta di *dictat* ad avere sempre il sorriso sulle labbra – come dimostrano le foto portate sui social, rigorosamente felici ed ammiccanti – che porta con sé la vergogna per ogni insuccesso e forma di tristezza.

È interessante l'osservazione di Furedi:

“E' senz'altro lecito che un insegnante dica a un alunno cosa fare e cosa non fare, ma è suo compito anche istruirlo su come si deve sentire? Voller gestire la vita interiore del bambino è un'impresa altamente intrusiva, con implicazioni potenzialmente autoritarie” (2012, p.227).

Mettere mano ai programmi scolastici, affiancando alle materie tradizionali e alle conoscenze teoretiche moduli dedicati alle emozioni, alla diversità, alle droghe, all'affettività-sessualità, è assai importante per far fronte alla nuova società, ma non è scevro da rischi: anzi, ne è carico. La politica dovrebbe essere più consapevole della delicatezza di questo genere di operazioni.

Innanzitutto, occorre tenere presente l'importanza intrinseca delle materie tradizionali e delle conoscenze teoretiche, che oggi vengono sempre più considerate come inutili frustrazioni che – ecco un vero paradosso – possono perfino nuocere alla psicologia e alla felicità dei giovani.

Troppo complesse la storia, la filosofia, il greco e il latino, la letteratura, poco spendibili nel mondo nuovo e digitale: che ce ne facciamo? Perché occuparci ancora dell'arte e della poesia?

Vale la pena di ricordare che, come ci dice Banstock: “Lo sviluppo della finezza e della consapevolezza emotiva è assistito dalla crescente confidenza con quei pubblici veicoli di emozioni che sono le arti” (1986). È un concetto più volte sottolineato anche da Martha Nussbaum nei suoi scritti dedicati alle emozioni e alla loro struttura intelligente, sulla base del quale può ad esempio asserire che:

“E' a Proust che mi devo rivolgere se voglio capire qualcosa dell'amore” (2004). La letteratura dunque ci è maestra, con le sue complesse architetture che rendono giustizia alla complessità del sentire, e non la psicologia positiva che si nutre di strategie e precetti semplificati e molto *fast*.

Quanto all'insegnamento della storia, come diceva Cicerone, “non sapere che cosa è accaduto prima che venissimo al mondo significa restare bambini”. Lungi dal costituire un esercizio privo di senso e di utilità, coltivare la memoria storica è l'unico modo per crescere intellettualmente e apprendere un'arte della vita.

I sostenitori dell'istruzione terapeutica aderiscono spesso implicitamente al dogma della contrapposizione di emozioni e intelletto, subordinando più o meno consapevolmente l'acquisizione del sapere alla conquista di abilità emotive e comportamentali.

Non si tratta, a mio modo di vedere, di promuovere nelle nostre scuole forme di addestramento emotivo e formazione alle abilità di vita, penalizzando, in maniera più o meno dichiarata, l'insegnamento teoretico e delle arti. Si tratta piuttosto di cogliere l'elemento educativo, *potente* e anche *seducente*, già iscritto

nell'insegnamento della letteratura, della filosofia, della storia, delle arti e di promuoverne un nuovo vigore.

Questo a mio modo di vedere è ciò che fa la *Philosophy With Children* (PWC), termine con cui si intendono tutta una serie di pratiche filosofiche con i bambini e gli adolescenti, che li provocano a pensare, a riflettere in modo critico e creativo, in un dialogo comune intorno a diverse tematiche, a partire da stimoli i più diversi: un testo, un film o un corto cinematografico, un'immagine o un quadro, un'aria musicale, un'esperienza di vita.

Non si tratta naturalmente di chiacchierare in modo vagamente interrogativo di questo o l'altro argomento. A partire dagli anni Settanta con M. Lipman e la sua *Philosophy For Children* (P4C), fino a i nostri giorni, si sono strutturate tutta una serie di pratiche complesse e rigorose, che pur essendo ancora poco conosciute in Italia, hanno nel corso degli anni elaborato metodi riconosciuti da diverse istituzioni a livello locale e globale (come l'UNESCO), diffondendosi a macchia d'olio in moltissimi Paesi, dagli USA all'Europa, alla Russia e al Giappone.

Oggi tanto il *Crif - Centro Italiano di Ricerca Filosofica*, che si occupa principalmente di P4C e del metodo di Lipman, quanto *Pragma*, che invece promuove la PWC, rivolgendosi, oltre alla comunità di ricerca, a numerosi altri strumenti e metodi, fanno oggi parte del *ICPIC – International Council of Philosophical Inquiry With Children* che descrive questi interventi come:

“Un approccio educativo innovativo dedicato alla promozione di capacità di pensiero critico, creativo e affettivo-valoriale (*caring*) attraverso un'indagine filosofica sotto forma di dialoghi e

riflessioni collaborative”. Tale approccio “celebra il suo 50° anno ed è diventato una pedagogia di fama internazionale, approvata dall'UNESCO” capace di offrire “una prospettiva distintiva in una serie di aree chiave di indagine, fornendo una contro-narrazione a prospettive psicologiche e sociologiche che spesso dominano il discorso educativo”¹⁸.

In che modo, in particolare, la PWC rappresenta una pedagogia diversa, aderente ad un paradigma altro rispetto a quello terapeutico?

Innanzitutto, come dicevo, si tratta di stringere una fondamentale alleanza con le materie tradizionali e le discipline teoretiche: la PWC non si oppone in senso anti-intellettualistico al sistema istruzione, ma promuove nei bambini e negli adolescenti uno sguardo rinnovato su se stessi, sugli altri, su quanto li circonda e anche su ciò che apprendono studiando.

Troppo spesso gli interventi psicologicamente orientati hanno lo scopo di produrre trasformazioni nei ragazzi e nelle ragazze, senza coinvolgere però ciò che a scuola e nella vita vale davvero la pena di essere coltivato: il fondamentale *gusto* della conoscenza.

Ecco cosa promuovere: il *gusto*. Il sapere è qualcosa di profondamente affine al “sapore”. Un cibo delizioso *sa* di buono: il suo sapere è il suo gusto, il suo buon sapore. Così, anche a scuola, si tratta di ritrovare il piacere di ciò che s'impara, gustandolo fino in fondo.

Credo che le pratiche filosofiche siano uno strumento formidabile per imparare a masticare e assaporare le esperienze, i pensieri, le emozioni, le pagine di un libro, i colori di un quadro, la pellicola di un film.

¹⁸ <https://my.icpic.org/>

I metodi come M.A.Ra. – Metodo dell’argomentazione razionale (*Pragma*) e la *Community of Inquiry* di Lipman, danno modo di imparare ad acquisire il gusto di porsi delle domande, di affrontare dei dilemmi, di destreggiarsi tra i dubbi, con l’uso della ragione e dell’arte dell’argomentazione. Troppo spesso i giovani non sanno argomentare le proprie posizioni e ciò li rende irrimediabilmente deboli, ostaggio dei pensieri già pensati da altri oltre che della manipolazione mediatica e delle *fake news*.

Un altro metodo – EMPA.RA.- Empatia Radicale (*Pragma*) – trasmette invece *l’antitetiché dynamis* scettica, la capacità di contrapporre gli argomenti e quindi di “mettersi nella testa” di chi la pensa radicalmente in modo diverso da noi. L’empatia radicale, non è immedesimazione emotiva, non è *sentire come l’altro*, semplicemente, ma è calarsi nella rete complessa del suo modo di pensare, delle sue idee. Un grande esercizio, se vogliamo, anche di democrazia, poiché fondato sul rispetto della diversità di opinione e sullo sforzo di reperire nella posizione contraria le sue “buone ragioni”.

EMOTIVA-MENTE è poi un programma di educazione emotiva filosoficamente orientato, che non contrappone il mondo emotivo all’intelletto, ma affina la capacità di intravedere la fitta rete di significati e credenze che sottende al sentire e contribuisce a rilevare l’origine culturale dei nostri sentimenti.

Un ultimo cenno va fatto infine alle nuove *video-pratiche filosofiche* – il cinephilo e il LEP-Laboratorio di Estetica Pratica (*Pragma*) –, che utilizzano l’arte cinematografica e la potenza delle immagini. L’immagine per Aristotele era *philosopheron*, la cosa più filosofica: essa infatti non semplicemente mostra qualcosa, ma la rappresenta e così muove insieme tanto il nostro pensiero quanto la nostra *immaginazione* (2000).

Siamo comunemente portati a ricevere le immagini che ci circondano e di cui veniamo anzi bombardati, nella nostra “società dello spettacolo”, in modo del tutto passivo. Assistiamo ad uno spettacolo, assorbiamo inermi una trasmissione televisiva o un video che scorre sul web. Tuttavia, c’è un modo diverso di approcciare le immagini, un modo *attivo*, che permette all’immagine di interrogarci e a noi di interrogare le immagini e di avventurarci con loro nel ricercare pensieri nuovi, idee fresche, giovani significati.

Questo il principale obiettivo delle pratiche filosofiche con i bambini e gli adolescenti: recuperare la disposizione filosofica originaria alla meraviglia, al *thaumazein*, a lasciarsi se-durre, affascinare, scuotere, mettere in questione, irritare perfino da ciò che abbiamo intorno, dalle nostre letture, dalle nostre relazioni, da noi stessi e da ciò che abbiamo nel cuore, dalle arti e da quanto spesso diamo per “scontato” dimenticandone l’instimabile valore.

I bambini la conoscono bene la meraviglia, lo dicono i loro occhi che si sorprendono per le piccole cose – quelle che *a noi* sembrano ormai solo “piccole” cose –; lo esprimono le loro sorprendenti domande, che ci spiazzano e fortunatamente ci strappano ad un eccessivo torpore.

La meraviglia va riconosciuta, promossa e nutrita affinché non si spenga.

È quella “scintilla in grado di alimentarsi da sola” di cui parlava Platone, che la filosofia accende e che può animare l’autentica educazione, intesa come *ex-ducere* (lat. condurre fuori), che è nascita di qualcosa di nuovo e inaspettato.

Ripartendo dalla meraviglia, è possibile consegnare ai giovani un degno testimone che li renda capaci di impegnarsi nello studio e nel mondo attraverso l’approfondimento della *conoscenza*, che è ben altro dall’accumulo di mere

informazioni senza connessione di senso, collezionate navigando su internet.

Solo l'esercizio filosofico della meraviglia consentirà alle prossime generazioni di cogliere, riprendendo ancora una volta Hannah Arendt:

“La loro occasione d'intraprendere qualcosa di nuovo, qualcosa di imprevedibile per noi”, preparandole “a rinnovare un mondo che sarà comune a tutti” (1991).

Trasmettere ai giovani questo stupore è, in quanto adulti, la più importante e urgente delle nostre responsabilità.

BIBLIOGRAFIA

Arendt H., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991.

Aristotele, *Poetica*, Bompiani, Milano, 2000.

Bantock G.H., *Educating the emotions: An historical Perspective*, “British Journal of Educational Studies”, 2, 1986.

Cabanas E., Illouz E., *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, Codice Edizioni, 2019.

Dennis H., Ecclestone K., *The Dangerous Rise of Therapeutic Education*, Routledge, Londra e New York, 2009.

Furedi F., *Fatica sprecata. Perché la scuola oggi non funziona*, Vita e Pensiero, Milano, 2012.

Lipovetsky G., *Una felicità paradossale: sulla società dell'iperconsumo*, Raffaello Cortina, Milano 2007.

Nussbaum M., *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2004.

Seligman Martin E.P., *Fai fiorire la tua vita: una nuova, rivoluzionaria visione della felicità e del benessere*, Antepima, Torino, 2012.

L'IMPORTANZA DELLA RIFLESSIONE ETICA NELLA RELAZIONE CURANTE - PAZIENTE

PAOLO CICALE

La pratica clinica oggi non può prescindere dalla mediazione tecnologica, in tutte le sue fasi. Può, però, interpretare la tecnologia come una mediazione, uno strumento che potenzia l'azione del curante, ma non sostituisce l'osservazione diretta, il contatto fisico, l'ascolto, la relazione curante-paziente. Per quanto scientifica possa essere, la medicina si rivolge agli esseri umani e non può trascurare i loro bisogni, le loro storie, le loro peculiarità. Certamente bisogna riconoscere alla tecnica i progressi che hanno permesso la restituzione della salute piena o di una buona vita a molti, che prima erano condannati. Allo stesso modo bisogna sottolineare che l'orientamento medico facendosi sempre più tecnologico e specializzato, ha perso di vista la sua dimensione antropologica, mettendo in crisi l'aspetto relazionale. La competenza tecnica diventa a volte un alibi per sottrarsi al confronto con le questioni etiche. L'idea di una qualsiasi riflessione etica da parte di chi non è “professionista della salute” è spesso recepita da parte di alcuni curanti in generale come un fastidio o addirittura come una indebita intrusione in una situazione della quale essi ritengono di avere una totale conoscenza tale da poter giungere alla decisione appropriata. Pertanto, credo che, senza alcuna intenzione di criminalizzare la tecnologia, l'etica debba avere un ruolo importante nel vigilare ponendo sempre degli interrogativi a chi cerca alibi in nome della tecnologia.

L'etica ci aiuta a identificare il comportamento ideale rispetto ai valori condivisi e ci fornisce la spinta motivazionale che induce a tradurlo in atto.

A differenza di chi vuole allontanare l'etica dalla pratica clinica, la mia esperienza mi porta a credere che l'istanza etica, così come in passato, oggi ha sempre più rilevanza nel rapporto curante-paziente. La medicina, infatti, anche ai suoi più alti livelli tecnici e scientifici, rappresenta, o dovrebbe rappresentare, sempre un momento di incontro fra esseri umani e l'operato del medico, dalla diagnosi alla terapia, essa viene a essere inserita sempre in un contesto morale. I curanti, a volte, hanno l'abitudine di prendere le decisioni etiche in maniera intuitiva, senza un'adeguata riflessione. I dilemmi etici sono frequenti non solo a causa dell'eccessiva tecnologia, purtroppo, anche a causa dei risparmi sui costi sanitari. I curanti hanno bisogno di competenze per contribuire ad assumere decisioni basate su un ragionamento etico. Oggi la questione etica è diventata una questione pubblica, pertanto, ad ogni medico/curante è richiesta la capacità di un'analisi etica dei singoli casi. Da tempo sono stati istituiti degli organi atti a vigilare sulle questioni etiche in ambito sanitario, come ad esempio i comitati etici. Purtroppo, non è altrettanto frequente la figura del consulente etico come professionista. Il consulente etico potrebbe favorire l'équipe curante, o il singolo curante a prendere le decisioni eticamente adeguate. Riscontro tutto questo nella mia esperienza professionale con i curanti, nei laboratori di riflessione etica per i casi clinici reali proposti dai curanti stessi.

Fuori dall'Italia, negli ospedali come nelle realtà sanitarie non residenziali le consulenze etiche ormai sono routine. Vengono richieste dalle agenzie di accreditamento e vengono utilizzate nella maggior parte delle strutture sanitarie,

riconoscendole come parte della comune pratica clinica.

In Italia si sta lavorando in questo senso. Io, oggi, lavoro molto nella Svizzera italiana, nella Svizzera francese esiste la figura dell'eticista come parte integrante della struttura sanitaria.

Dieci anni fa, all'inizio delle mie proposte formative e di laboratorio di etica applicata nelle strutture sanitarie, non fu facile per me poiché risultava difficile per i curanti riuscire a vedere la concretezza delle mie proposte. Molti mi dicevano che per le questioni etiche e morali facevano riferimento al sacerdote. A mio parere la riflessione etica nell'ambito della relazione curante - paziente dovrebbe essere gestita da un filosofo, che insieme ai curanti, discute, dialoga, di questioni etiche, ascolta, pone interrogativi, dubbi, propone ipotesi di soluzioni che permettono un dibattito aperto nell'équipe curante, che, sulla base delle diverse conoscenze in materia, risultano le più adeguate per affrontare il problema in questione.

Oggi in molte strutture sanitarie, per gli aspetti etici che sorgono nella relazione curante - paziente, autorizzano membri del comitato etico o il comitato stesso a farsi carico delle questioni poste. Sono del parere che il filosofo eticista dovrebbe essere sempre disponibile alle chiamate puntuali dell'équipe curante. Posso testimoniare, per la mia esperienza diretta in molte strutture sanitarie sia residenziali sia sul territorio che quotidianamente in ogni corsia di ospedale, in ogni ambito sanitario (case di riposo, istituti psichiatrici, servizi di assistenza a domicilio, ecc.), si verificano situazioni concernenti problemi di natura etica.

Lo scopo centrale della consulenza etica è di migliorare il processo e la qualità della cura, identificando, analizzando e lavorando per risolvere i problemi etici incontrati nei singoli casi. Per

raggiungere questo obiettivo, oltre alla figura puntuale del filosofo eticista, è necessaria un'azione formativa continua di tutti i curanti, affinché si abituino ad assumere uno sguardo etico e non solo psicofisico nella relazione con il proprio paziente.

Anche i pazienti e i loro famigliari potrebbero beneficiare di una consulenza etica. I dilemmi etici nascono da situazioni che coinvolgono valori o credenze su ciò che è giudicato giusto o non giusto. I conflitti, i dilemmi possono abitare, oltre l'equipe curante anche i familiari del paziente o il paziente stesso.

I problemi nell'avviare attività di consulenza etica spesso sono legati, purtroppo, a dei limiti che ancora la pratica medico-clinica presenta. Nell'esperienza quotidiana verifico che, se pur oggi i curanti hanno la formazione per assumere decisioni complesse, poi non dedicano o non danno priorità a costruire un lavoro di equipe, presupposto indispensabile ai fini di una reale capacità di confronto e interrelazione tra le persone coinvolte, a diverso titolo e con diversi livelli di responsabilità, nel processo di cura. Troppo spesso si dà per scontato che l'equipe è una realtà data, pur sapendo che per formare un'equipe c'è bisogno di molto lavoro. In queste realtà spesso si attribuisce un potere decisionale al consulente etico ed è visto come un tecnico tra i tecnici oppure un mediatore tra il medico e il paziente.

In questi anni di frequentazione, a vario titolo, nelle strutture sanitarie ho cercato di far emergere l'importanza della dimensione etica nella relazione curante-paziente, sono convinto che i professionisti della cura sono pronti a integrare questo sapere nel loro fare/essere quotidiano, spesso gli ostacoli sono posti anche da chi deve decidere finanziariamente.

Concludo riassumendo l'intervento di Michele Schiavone in un convegno, nel lontano 2002 a Varese, sulla figura dell'eticista e sull'importanza dell'etica in medicina (Atti del convegno, Giuffrè Editore, Milano 2003).

Secondo Schiavone il primo obiettivo dell'etica in ambito medico è lo sviluppo del processo di umanizzazione della medicina che si costituisce come esigenza ineludibile, universalmente espressa e condivisa. Ciò significa l'aumento dell'efficienza dei servizi sanitari ed assistenziali, la tutela dei diritti del malato, una garanzia nella relazione medico-paziente del rispetto dei principi di autonomia, beneficenza, non maleficenza e giustizia. Sarebbe compito dell'eticista fornire, solo se richieste, consulenze su problemi specifici di etica medica a condizioni che il carattere della consulenza sia meramente facoltativo e nel rispetto delle varie competenze e rispettivi ruoli.

La figura dell'eticista, precisa Schiavone, non deve usurpare i compiti di altre figure professionali, quali il medico, lo psicologo o il medico legale. Per quanto riguarda il medico sarebbe gravemente illecito, sotto il profilo etico, ogni invadenza nell'area specifica di pertinenza del medico curante, cui spetta esclusivamente nel rispetto delle leggi dello Stato e delle norme del Codice di deontologia medica la potestà di gestire il rapporto col paziente e la correlativa responsabilità deontologica, civile e penale. È, infatti, un principio ineludibile dell'etica medica quello della tutela dell'autonomia del terapeuta.

La funzione dell'eticista si configura quindi, secondo l'autore, come una consulenza facoltativa e limitatamente a problematiche di natura etica. Il compito dell'eticista si configura quindi nel quadro dell'istituto della consultazione, ove il medico curante, può decidere, se lo ritiene utile o necessario, richiedere il parere dell'esperto in etica medica.

Una medicina scientificamente ed eticamente avanzata richiede un approccio di taglio olistico al paziente, evitando parcellizzazioni e riduzionismo clinico per tener conto della globalità della persona del malato, è evidente, afferma Schiavone, come il ruolo dell'eticista, in quest'ottica, sia essenziale.

Riguardo alla formazione dell'eticista, Schiavone ritiene necessaria, per questa professione, una solida cultura filosofica, oltre all'utilità delle prospettive epistemologiche per una comprensione critica della validità, del metodo, del fine e dei limiti delle scienze biomediche.

Sarebbe quindi auspicabile, conclude Schiavone, che anche in Italia, al fine di garantire nella maggiore misura possibile la tutela della dignità della persona malata e l'elevazione della qualità della vita, si possa creare spazio per la professione dell'eticista.

Mentre scrivo questa mia breve riflessione, tantissimi curanti si dedicano con professionalità esemplare alla cura di quanti sono colpiti dalla pandemia in atto. Posso solo immaginare quanti interrogativi di natura etica rimangono senza risposta perché le priorità, purtroppo, sono altre.

IL MITHOS COME CHIAVE DI COMPRENSIONE DELL'ANIMA UMANA: PROMETEO E ORFEO.

LORIS FALCONI

L'Anima di un essere umano, come un fitto tessuto di fili intrecciati dalle infinite sfumature di molteplici colori, non potrà mai essere colta in maniera definitiva. Eraclito già lo affermava perentoriamente: "I confini dell'Anima, per quanto lontano tu vada, non li scoprirai, nemmeno se percorri tutte le vie. Così abissalmente si dispiega" (1993, Fr.108). Ciò dipende non soltanto dalla sua intrinseca complessità, ma anche dalla sua continua mobilità, ossia non soltanto essa è composta da innumerevoli parti, ma oltretutto, queste ultime mutano costantemente nel tempo. Ciò che potremmo definire "lo Soggetto", contraddistinto dalla volontà di ordinare la cosiddetta Realtà secondo il dominio dell'Essere, nel duplice tentativo sia di far fronte all'apparente e costante Divenire delle cose, sia di non disgregarsi in termini schizo-frenici, si autoproclama tale e si dota di Coscienza, pur continuando a sentire il rumore di fondo delle tante voci che lo costringono a vivere sempre in relazione con l'Altro, in termini assoluti e radicali, dentro e fuori di sé.

Questa ultima distinzione, a dire il vero, ha senso soltanto dal punto di vista dell'lo Soggetto, il quale cerca di afferrare l'oggetto-concetto che si pone di fronte a sé¹⁹. Se prendiamo in considerazione la teoria fisica dei quanti, siamo tenuti a

una concezione predatoria del rapporto tra pensante e pensato.

¹⁹ Nella lingua tedesca la particella *Griff*, ossia "Preso", la ritroviamo sia nel termine "Concetto" *Begriff* sia nel termine "Afferrare" *Greifen*, ad indicare

fare i conti con una concezione della realtà nella quale, oltre a non esserci confini netti tra “dentro” e “fuori”, non vi è nemmeno la possibilità di distinguere cartesianamente “soggetto” e “oggetto”, piuttosto dovremmo entrare nell’ottica secondo la quale, in quanto osservatori, osserviamo un fenomeno che viene perturbato dalla nostra stessa osservazione e che a sua volta perturba il nostro osservare, in una circolarità ricorsiva potenzialmente infinita. Ciò che è stato dimostrato in Fisica, inoltre, vale anche nella Cibernetica e nella Teoria dell’Informazione, così come, più in generale, nel vasto ambito della comunicazione umana, per cui ad uno stimolo proveniente dal mondo esterno la mia risposta reattiva andrà ad influenzare la fonte di quello stimolo che a sua volta influenzerà la mia successiva risposta, ecc. ecc.. Il passaggio centrale al quale abbiamo assistito negli ultimi decenni, nei principali ambiti dello scibile umano, può essere sintetizzato dalla centralità dell’Io Soggetto che si pone frontalmente rispetto ad un Oggetto, alla centralità della Relazione tra Io e Altro, ossia il passaggio dall’“Essere” al “Tra”, che come dice il sinologo francese Jullien, “non è né Essere, né non-Essere. Esso non è un’essenza, né una proprietà. [...] Si tratta dunque di un versare senza riempire, che si concentra sul tra, così come accade nel respiro, l’aria che passa nel tra del corpo e mi fa vivere” (2018, p.30-32). In questo “Tra” può accadere di incontrare l’Altro, nel momento in cui mi pre-dispongo all’apertura arrischiante e, allo stesso tempo, rischiarante. Giocare danzando la distanza che unisce e separa Io e Altro. Non è questo forse il senso più autentico del Dialogo?

Ebbene, se non esiste fuori che non sia già dentro (e viceversa) allora, prima di incontrare l’Altro fuori di me, lo posso trovare già dentro, così che la prima forma dialogica è quella esistente tra me e me stesso, ossia tra ciò che nomino “Io” e l’altro da me che trovo dentro di me. Di questo

Altro che ci abita, fatto a dire il vero di innumerevoli altri, come prisma dalle molteplici facce, il greco pre-socratico ne è ben consapevole. I Miti, attraverso i racconti di fulgide metamorfosi ed eroiche imprese, parlano sostanzialmente di questo: dell’assolutamente altro che ci possiede e ci trascende. Omero in primis, soprattutto nell’“Iliade”, è solito associare specifiche passioni, che come dice la parola stessa si patiscono e non si agiscono, vissute dagli eroi da lui cantati, a particolari parti del corpo, come se il cosiddetto lo fosse composto da diversi frammenti significativi che sentono, elaborano e reagiscono a determinate presenze esterne. A questo proposito Agamennone si giustifica con Nestore e il consiglio degli Achei per il suo comportamento arrogante nei confronti di Achille, caratterizzato da *Hybris*, poiché è stato posseduto da ciò che gli antichi greci indicavano con il termine *Atai*: “Ma siccome mi son lasciato accecare ubbidendo a ispirazioni funeste, sono pronto qui a dar soddisfazione e a offrire regali a non finire” (1973, p.149). Ciò che appare come una totale de-responsabilizzazione agli occhi di noi moderni, dunque eticamente condannabile, andrebbe letta in questo caso come la umile consapevolezza e piena accettazione da parte del greco di non poter dominare e controllare tutto - la cui pretesa rappresenta invece la più grande illusione della moderna visione scienziata. Ne è cosciente, al pari di Omero, anche Esiodo che nella “Teogonia” invoca le Muse, affinché possano ispirarlo a cantare il Vero, seppur queste ultime rispondano in modo inquietantemente sibillino, poiché non appartiene loro né il vero, né il falso, semmai la categoria del “Verosimile” tipica della narrazione mitologica: “Noi sappiamo raccontare molte menzogne, simili a verità, ma pure sappiamo, qualora ci aggradi, il vero cantare” (2004, pag.7). Talete, infine, sostiene, secondo le testimonianze sia di Platone che di Aristotele, che “tutto è pieno di dei” (1978, p.113-117),

espressione che va a rimarcare la presa d'atto, tra gli antichi greci, che ciò che sta al di là della coscienza dell'Io Soggetto non potrà mai essere spiegato né compreso, poiché appunto è Altro da Sé e lo precede.

Dunque, seguendo le tracce dell'antica sapienza greca pre-socratica, l'Io soggetto dotato di volontà e libero arbitrio in termini moderni si rivela come una mera illusione, utile a far sì che il Chaos magmatico di quel fondo oscuro ed enigmatico dal quale è emersa la stessa Coscienza possa essere in qualche modo limitato e de-limitato. Gli stessi Greci, d'altronde, dovettero pur contenere quell'informe Chaos per costruire le basi della loro luminosa civiltà, trasmutandolo in un Cosmo di armoniosa e apollinea bellezza, dotato di forma compiuta e giusta misura (*Katà Métron*). La lacerante contrapposizione delle due grandi "pulsioni cosmiche" rappresentate dal Dionisiaco e dall'Apollineo trovò un fragile ed estemporaneo equilibrio conciliatorio nell'aurea bellezza dell'arte classica, pur tradendo un'onnipresente inquietudine di fondo, ove troviamo, oltre il velo delle apparenze, una straordinaria affinità tra Dioniso e Apollo, come splendidamente espresso da Colli: "La convergenza tra i due dei [...] è radicata nella loro natura. [...] Dioniso, che raccoglie in sé tutte le contraddizioni, è una cosa sola con Apollo, che è la sua contraddizione" (1977, p.25). Persino Socrate, apparentemente emblema del filosofo apollineo alla ricerca di "idee chiare e distinte", colui che "sa di non sapere", e per questo considerato massimamente saggio dal celeberrimo oracolo di Delfi, colui che, proprio a partire da questo presupposto, cerca di fondare il sapere in termini di essenza, cercando di trovare risposta, attraverso

l'autenticità del dialogo, alla radicale questione del *Ti Esti*, deve fare i conti con una sapienza molto più antica, che emerge sotto forma di *Daimon* – nulla a che vedere con la versione moderna del termine "Coscienza" – e che lo porta in una sorta di trance, in uno stato di *A-Topia*²⁰, la quale, a differenza della conoscenza cumulativa dell'Io soggetto che deve imparare a ragionare perché "sa di non sapere", suggerisce a Socrate che deve imparare a ricordare perché "non sa di sapere". Dunque, al di là della *Doxa*, sfruttata retoricamente dai Sofisti di ogni tempo per imporre la loro verità spacciandola per Verità, non vi è soltanto la *Dianoia* come via logico-deduttiva di accumulo di conoscenze proiettato verso un sapere razionale che pretende fondarsi su di sé come *Episteme*, bensì anche il *Nous* come Intuizione sincronica atta a cogliere il senso dell'insieme delle cose, o per citare Eracito, la "conoscenza dell'immediato unione per tutte le cose" (1993, fr.75), la quale stabilisce, come ci ricorda Aristotele, quei principi primi attraverso i quali può svilupparsi la stessa *Dianoia* e che è da considerarsi nella doppia accezione etimologico-letterale di *En-Theos*, ossia avente a che fare sia con l'introspezione meditativa, sia con il riaccordarsi alla parte trascendente e divina di noi.

Questo tema è di cruciale importanza, poiché a questo punto, per quanto concerne la fondamentale questione della Verità, non ci sarebbe da considerare soltanto la mera opinione, detta anche "senso comune", che potremmo in linea teorica confutare utilizzando gli strumenti logico-dialettici della nostra Ragione, ma anche e soprattutto due diverse modalità di concepire la Verità: 1) quella che potremmo designare con il

²⁰ Precisiamo come l'essere *a-topos* di Socrate non significa affatto non-essere presenti, ossia in-coscienti, ma essere presenti altrimenti, ossia presenti in un altro stato di coscienza, come accade durante la trance ipnotica, cioè in

contatto con l'"Altro da sé". L' *A-topia* socratica non è insomma un non-luogo, bensì un a-luogo che scardina la logica binaria luogo/non-luogo della coscienza ordinaria.

termine greco *Orthotes* e l'espressione latina, cara alla filosofia tomistica medioevale, *Adaequatio Rei et Intellectus*, la quale presuppone una conformità, una coerenza, una corrispondenza tra pensato e pensante; 2) quella che i Greci indicavano con *Aletheia*, parola composta dalla particella privativa "a-" e dalla parola "lethe", ossia oblio, dimenticanza, che seguendo la lezione di Heidegger potremmo rendere letteralmente come "non-oblio", "non-dimenticanza", o meglio ancora come "Memoria dell'Origine", e che possiamo tradurre con "Dis-Velamento", il che presuppone la rimozione di un velo che ci separa dal vero, o meglio ancora con "Ri-Velazione", il che significa uno scoprire per velare di nuovo, un manifestare per occultare, come se ad ogni velo dis-velato ne apparisse uno nuovo, indefinitamente, in modo tale da non concedere mai all'umano di poter cogliere definitivamente la Verità²¹. Sovviene a questo proposito quel celeberrimo frammento dell'oscuro Eraclito, sottoposto nel tempo a molteplici possibili interpretazioni: "La Natura ama nascondersi" (1993, fr.116). Dunque Verità è qui accostabile a Natura, intesa come *Natura Naturans*, ossia fonte originaria dalla quale emergono tutte le cose e verso la quale poi rifluiscono, compreso l'essere umano nella sua individualità, nel suo *Bios*? L'accezione di Verità intesa come *A-letheia*, ci condurrebbe ad assimilare quest'ultima alla Natura e alla Vita in termini sovra-personali, ossia in quanto *Zoe*? Di certo ci può portare a riflettere sul fatto che tra Verità e Vita ci possa essere totale omogeneità e trasparenza, ben lontani dunque da una concezione dualistica e idealistica della realtà. Questo risulta evidente in una visione orfica della realtà, contrapposibile ad una visione prometeica, distinzione che

²¹ La Verità, in questo senso, è ciò che da sempre è, sin dall'origine, anzi si potrebbe dire che coincide con quella Fonte Originaria dalla quale tutto sgorga e fluisce costantemente. Essa non può essere spiegata né dimostrata,

svilupperemo tra poco. Intanto prendiamo atto che con l'accezione di Verità intesa come *Aletheia*, caratteristica del *Mythos*, ci stiamo nuovamente riaccostando al "non so di sapere" di derivazione orfica e a forme di Conoscenza Noetica.

Tornando all'*A-Topia* di Socrate è come sempre Platone che ci racconta queste storie di intrinseca doppiezza sul suo maestro. D'altronde tutto in Platone è doppio e ambivalente, poiché in lui convivono almeno due anime a cui abbiamo in parte già accennato: quella Iperuranica e apollinea, che pretende di condurci alle idee chiare e distinte attraverso un processo di conoscenza ascensionale e che sfocerà, profondamente immiserita, nella *Res Cogitans* di Cartesio, fino a ridursi in epoca moderna a mera *Ratio* intesa sostanzialmente come calcolo costi-benefici; quella Orfica e dionisiaca, che desidera ricondurci a quello sfondo originario dal quale è emersa, spogliandosi di ogni sapere in termini logico-discorsivi e aprendosi a quell'altro da sé che da sempre la abita e che il fondatore della psicoanalisi Sigmund Freud, mutuandolo da Georg Groddeck – entrambi debitori a Schopenhauer e Nietzsche – ha chiamato *Id* o *Es*, ossia "Inconscio", nella doppia accezione di "sub-conscio" e "sovra-conscio". Nel "Fedro" è particolarmente evidente questo secondo filone, esoterico e misterico, secondo il quale la vera Sapienza non ha nulla a che vedere con le categorie logiche della Ragione umana, bensì con la possessione divina, *Katoché*, e con la *Mania*. Ecco quanto scrive l'antico filosofo: "La follia dal dio proveniente è assai più bella della saggezza di origine umana. [...] Quanto alla divina follia ne abbiamo distinto quattro forme, a ciascuna delle quali è preposta

bensì colta attraverso un atto intuitivo di ri-membranza immaginifica.

una divinità: Apollo per la follia profetica, Dioniso per la follia iniziatica, le Muse per la follia poetica, mentre la quarta, la più eccelsa, è sotto l'influsso di Afrodite e di Amore" (1991, 244d-265b).

Da quello che scrive qui Platone, dunque, nemmeno Apollo è esente dal provocare effetti di possessione. Basti pensare all'invasamento profetico delle sacerdotesse adibite al suo culto, come la celebre Pizia e le Sibille. Qui la parola proferita non è comprensibile dalla Ragione umana, poiché è parola di Verità, tant'è che i suoni emessi dalla posseduta si riteneva dovessero essere in seguito tradotti da un'altra persona adibita a questa precisa funzione, affinché potessero essere resi fruibili come messaggio per i comuni esseri umani. Secondo poi numerose testimonianze antiche, lo stesso Oracolo di Delfi, "proprietà" di Apollo, dove la pizia posseduta dal dio esercitava la sacra arte della Mantica, durante i mesi invernali, quando il suo potente Dominus si recava in visita dai suoi prediletti Iperborei all'estremo nord della terra, veniva posto sotto la tutela di Dioniso e il tirso sostituiva l'alloro. Dunque Apollo e Dioniso non sono affatto contrapposti, semmai complementari. Due polarità che condividono una stessa radice comune che ha a che fare con la Sapienza, una sapienza ebraica e arcana proveniente dalla "Divina Follia", come scrive il Platone orfico. Oltretutto, la luce di Apollo può accecare tremendamente ed essere molto più insidiosa delle tenebre estatiche di Dioniso: il *Loxia* colpisce da lontano obliquamente, come Omero testimonia in apertura dell'"Iliade", quando sparge *Miasmos* e morte nel campo degli Achei attraverso frecce avvelenate: "Tintinnarono i dardi all'omero del dio in collera, al suo primo muoversi: e camminava scuro, pareva la notte. Si collocava allora distante dalle navi e scoccò una freccia: un orrendo ronzio venne dall'arco d'argento. Prima raggiunse i muli e i veloci cani, poi

sugli uomini tirava le aguzze frecce e via via li colpiva. Sempre ardevano roghi di cadaveri" (1973, p.2-3). Ora, secondo Colli, questo connubio di affinità e contrapposizioni tra la giusta misura di Apollo e l'irrefrenabile spinta di Dioniso, tra la forma contenente dell'uno e l'energia incontenibile dell'altro, trova il suo culmine in Orfeo, il magico cantore, tant'è che "nella poesia orfica possiamo ritrovare un analogo rapporto tra contenuto dionisiaco e forma apollinea. Difatti la poesia di Orfeo è in primo luogo il canto di Apollo, cioè espressione, apparenza, musica e parola, ma il suo contenuto è, attraverso la passione di Dioniso, il mistero di Dioniso" (Colli, 1977, p.38).

Dunque, più che su contrapposizioni inconsistenti tra l'apollineo e il dionisiaco, lungo la via verso la conoscenza e la verità del macro così come del micro-cosmo – ossia della nostra Anima – mi focalizzerei maggiormente sulle profonde differenze presenti tra Orfeo, cantore della *Physis-Natura* apollineo-dionisiaca e Prometeo, alfiere della *Techne*, ascrivibile sotto il segno di Hermes. La questione vedremo che avrà notevoli implicazioni anche sulla modalità di entrare in una relazione di aiuto tra un consulente e un consultante, tema ovviamente centrale per il vasto ambito delle Pratiche Filosofiche. In altri termini ritengo sia fondamentale in quanto "filosofi pratici" - ossia in quanto persone che hanno messo al centro della loro esistenza il "filoso-fare" come stile di vita e che credono, al di là delle capziose distinzioni tra counselor, consulenti e che dir si voglia, in una filosofia che possa connotarsi come relazione d'aiuto capace di contribuire a fornire un senso allo stare al mondo dell'essere umano – porsi le seguenti domande: "Con quale tipo di approccio vogliamo accostarci ai nostri simili per favorire il raggiungimento di ciò che potremmo chiamare il loro 'ben-essere e-sistenziale' in accordo con il loro *Daimon*?"; più precisamente "Vogliamo

percorrere la via della conoscenza e della relazione con l'altro in compagnia di Prometeo oppure in compagnia di Orfeo?"; ma soprattutto "Possono essere conciliabili queste due vie?". E infine, in caso affermativo, "Come?". Non tutte queste essenziali domande potranno trovare risposte esaurienti nel presente articolo, per cui mi riprometto di svilupparle ulteriormente in altri scritti.

Intanto partiamo da Prometeo e dalle sue affinità con l'archetipo Hermes. Entrambi sono considerati amici degli uomini. Il titano in particolare è compassionevole nei confronti della condizione umana e cerca di favorire i mortali nei confronti degli dei, sottraendo a questi ultimi il Fuoco, simbolo per eccellenza di civilizzazione e di progresso tecnologico, per donarlo agli umani. Egli, proprio come il dio Hermes, messaggero e psicopompo, si pone come un ponte tra i mortali e gli immortali. Tutto ciò avviene però, attenzione, attraverso un sagace furto ai danni degli dei, il che implica un atto di volontà, il quale a sua volta presuppone alla base un piano ben ragionato: Prometeo pianifica accortamente le sue mosse. Questo non dovrebbe stupirci conoscendo l'etimologia del suo stesso nome, infatti essa ci permette di comprendere che abbiamo a che fare con un soggetto capace di vedere prima, *Pro-Metis*, letteralmente "pre-vedere", attraverso il buon uso della ragione, intesa qui come intelligenza pratica che unisce la mente che pensa alla mano che agisce. Non si tratta dunque di un sapere astratto e puramente teorico. La *Metis*, contenuta nel nome del nostro beniamino, ha a che fare anzi con l'efficacia pratica, ossia con la facoltà di riuscire a trovare la soluzione, lo spiraglio, anche in situazioni ardue, compromesse e fortemente avverse. Anche in questo caso Prometeo condivide questa grande qualità con Hermes, dio per eccellenza della *Metis*, insieme ad Atena e Zeus, ma a differenza di queste divinità, Hermes è contraddistinto da una

leggerezza e una sbruffonaggine che caratterizzano la sua *Metis* come maggiormente ambigua e furtiva, tant'è che egli è anche il dio protettore dei ladri, per cui a maggior ragione tutore del nostro Prometeo.

Vi è però una sostanziale differenza tra i due poiché, mentre Hermes è un dio dell'Olimpo e in quanto tale può vivere qualsiasi sua azione nella totale e spensierata leggerezza, Prometeo è un titano, legato alla pesantezza della terra e della materia, il cui destino non lo risparmia dalla punizione divina e dalla sofferenza conseguenti l'azione effettuata a favore degli umani. Mentre il furto delle vacche sacre del fratello maggiore Apollo, da parte del piccolo Hermes appena nato, narrato negli "Inni Omerici", si risolve infine pacificamente con uno scambio di doni, nessuno scambio paritario potrà mai avvenire tra l'umano, troppo umano, Prometeo, rappresentante di quell'essere mortale caratterizzato da una insopprimibile volontà di edificare le condizioni ottimali per abitare la terra e attribuire un senso alla sua esistenza, e Zeus, principale rappresentante e garante di un ordine cosmico superiore, immutabile nella sua ineffabile armonia. Questo incolmabile squilibrio è ben evidenziato dal racconto mitico del primo Sacrificio ad opera di Hermes-Prometeo, il quale, nella divisione delle parti relative all'animale sacrificato, cerca con l'inganno di far ottenere all'uomo la parte migliore, ottenendo esattamente l'effetto opposto: il Sacri-Ficio, ossia letteralmente il "Fare il Sacro", separa definitivamente, come è inscritto nella parola *Sacer*, ogni tipo di commistione tra Mortali ed Immortali. La *Hybris* di Prometeo, il suo voler condurre i mortali oltre i propri limiti grazie alla *Metis* e alle Arti derivanti dal Fuoco, finisce necessariamente per soccombere all'ineluttabile *Nemesi*, così come la volontà di potenza dell'uomo moderno, attraverso l'estensione del dominio della tecnica, finisce per ritorcersi violentemente contro di lui, rivelandosi

sempre più come impotenza della volontà dell'lo soggetto, travolto dalle contro-finalità del suo agire. Lo stesso Prometeo, Archetipo della visione tecno-scientifica del mondo, si rende conto dell'illusione a fondamento della sua impresa e, nella tragedia narrata da Eschilo, "Prometeo Incatenato", interagisce con il Coro in questi termini: "C: Non ti sarai forse spinto oltre? P: Distolsi gli umani dal guardare fisso il proprio destino di morte C: E quale farmaco scopristi contro questa malattia? P: Insediati in loro cieche speranze".

Ecco, qui troviamo la radice mitologica di tutta l'illusoria ed evanescente volontà epistemica dell'uomo tecno-scientifico moderno che finisce per ridurre la realtà alla rappresentazione della sua realtà, baloccandosi con fantasie da novello dio, proprietario del fuoco (e dimentico del furto originario), dominatore di tutto ciò che vive sulla terra (e dimentico di essere una minuscola parte di un tutto infinitamente più grande). Nonostante la grande evoluzione tecnologica a cui abbiamo assistito come esseri umani, perlomeno a partire dalla Rivoluzione Industriale, ritengo resti valido il monito di Pindaro: "Sogno d'un ombra il mortale" (1927, Ode Pitia VIII). Il problema, per venire al vasto ambito della cura dell'anima e delle relazioni d'aiuto, è costituito dal fatto che questo approccio prometeico, degenerante facilmente in una concezione tecno-scientista, non soltanto è riduttivo (cosa che varrebbe anche per discipline diciamo meno "umanistiche"), ma si rivela altamente dannoso e desertificante. Ecco i motivi principali: 1) l'illusione di trovarci come soggetti di fronte ad un altro soggetto in termini monolitici, utilizzando come modalità di comprensione soltanto strumenti di tipo cognitivo; 2) l'illusione che attraverso un dialogo, seppur fondato su motivazione, fiducia e autenticità, si possa pervenire ad una comprensione soddisfacente che prenda in considerazione la complessità e l'inesauribilità della persona con la

quale ci stiamo relazionando 3) l'illusione di poter comprendere esaustivamente il soggetto che ho di fronte attraverso qualsivoglia forma di categorizzazione sia nosografica, caratterizzata sinteticamente dalla triade sintomo-diagnosi-cura, sia trascendentale, in termini formali e aprioristici.

Prometeo, lo abbiamo già detto, ha bisogno di un piano per conseguire il suo obiettivo, così come la stragrande maggioranza delle varie forme di psico-terapia, ma anche vari approcci al Counseling, hanno bisogno di un metodo per sentirsi rassicurati nel loro procedere verso la risoluzione del problema/disagio/trauma/conflicto. Questo piano, questo progetto viene pensato a-prioristicamente deducendolo a partire da una proiezione sulla realtà - e il procedere prometeico, come sappiamo, è massimamente pro-iettivo - attraverso le categorie della ragione. Proprio per questo è destinato a fallire, finendo per rinviarmi, come di fronte ad uno specchio, l'immagine riflessa delle mie proiezioni. Jaspers e Jung, Bateson, seguendo vie diverse, compresero molto lucidamente come, alla base dello studio della psiche umana, ci dovesse essere, prima di tutto, la presa in considerazione dei principali "Tipi Psicologici", e soprattutto la consapevolezza, da parte del terapeuta, della sua specifica visione del mondo, nel momento in cui entrava in relazione con un altro soggetto, oltre alla consapevolezza che, in un'ottica relazionale, la visione di partenza di entrambi sarebbe potuta mutare in seguito ad un ricorsivo influenzarsi reciproco. Il fatto inoppugnabile che prese in considerazione in particolare Carl Gustav Jung è rappresentato dal fatto che, quando parliamo di Psiche, il soggetto e l'oggetto della questione coincidono, per cui egli può arrivare ad affermare: "La psicologia deve abolirsi come scienza, e proprio abolendosi come scienza raggiunge il suo scopo scientifico" (1993, p.240). Prometeo, al termine di questa disamina riguardante la

nostra interiorità, pare dunque fuori dai giochi. Il suo sapere tecnico può forse pretendere di spiegare fenomeni fisici, ma rischia di non farci comprendere nulla di ciò che abita la nostra Anima.

Tutt'altro Archetipo risuona in Orfeo, sintesi come già detto di apollineo e dionisiaco nel loro essere accomunati a quella arcana sapienza concessa per grazia divina, come espresso suggestivamente da Platone. Cominciamo a dire che Orfeo, il divino cantore che riesce a smuovere persino i massi di pietra con la musica celestiale della sua cetra, a differenza di Prometeo, che conosce il supplizio conseguente un dono rubato, conosce una morte provvisoria conseguente il desiderio di ricongiungersi con la sua amata Euridice. Entrambi i nostri eroi falliscono nelle loro imprese, ma mentre il primo sarà liberato da Ercole per intercessione divina, il secondo libererà gli uomini trasmettendo loro la conoscenza dei Misteri, che in seguito prenderanno il suo nome. Orfeo, proprio perché è sceso nell'Ade, può iniziare i mortali attraverso ciò che ha potuto vedere durante la sua permanenza in quel luogo di ombre e di oblio. In questa discesa e risalita, da parte del nostro eroe, non vi è stato l'ausilio di particolari tecnologie, bensì la magia seducente della Musica e, se vogliamo, dell'Arte tout court.²²

Bene, iniziamo a tradurre questo mito in chiave simbolica per ciò che riguarda l'ambito delle relazioni d'aiuto: anzitutto solo colui che è sceso nei propri inferi interiori, e che in seguito è stato in grado di risalirne, può essere in grado di guidare altre persone a fare altrettanto, e ciò implica non soltanto conoscenza di determinate tecniche, strumenti e metodologie, ma

soprattutto esperienza di vita vissuta adeguatamente compresa e rielaborata; in secondo luogo la comprensione dell'Anima, di certo non riducibile alla mente o al cervello, può avvenire, almeno parzialmente, se lasciamo spazio alla creatività e al potere dell'immaginazione caratteristiche dell'ambito artistico e del linguaggio simbolico; inoltre, il mancato successo dell'impresa e dunque la resa al fatto che l'amata Euridice debba restare per sempre rinchiusa nell'Ade, ci può portare a riflettere sul senso del limite, sulla rinuncia e sull'impossibilità di esaurire le nostre indagini sulla psiche umana, perché resterà sempre una, più o meno vasta, zona d'ombra e ciò, lungi dal rappresentare una sconfitta – lo sarebbe in effetti solo in un'ottica illuministica che contraddistingue pienamente la prima fase della psicoanalisi freudiana – forse rappresenta l'unica via di salvezza per l'essere umano, poiché in questo modo egli continuerà a caratterizzarsi come inesauribile e ineffabile, con buona pace di qualsiasi forma di riduzionismo scienziato di stampo neo-cognitivista. I misteri orfici, di cui hanno avuto visione coloro che son stati iniziati – unici destinatari non a caso a cui si rivolge Eracleo in questi termini: “ai nottivaghi ai magi ai posseduti da Dioniso alle menadi agli iniziati” (1993, fr.1) – nonostante l'accuratezza di alcune interpretazioni moderne, resteranno comunque e sempre eso-terici, lasciando a ciascuno di noi il compito di continuare a divinare intorno a quel maestoso enigma che è l'Anima Umana, con la spinta mai doma di cogliere i segni del suo manifestarsi. Concludo questo mio scritto con una illuminante riflessione di Colli sulla sapienza iniziatica di Dioniso: “E ora ecco la folgorazione dell'immagine orfica: Dioniso si guarda allo specchio, e vede il mondo! Il tema dell'inganno e

²² A proposito di Orfeo e il suo rapporto con la Vita e la Morte, si accenna alle significative corrispondenze tra la prima, la Memoria e le Muse, la seconda, l'Oblio e le

Sirene. Quale differenza c'è tra il canto delle Muse e il canto delle Sirene?

quello della conoscenza sono congiunti, ma soltanto così vengono risolti. [...] Specchiarsi, manifestarsi, esprimersi: nient'altro è il conoscere. Ma questa conoscenza del dio è proprio il mondo che ci circonda, siamo noi. [...] L'antitesi tra apparenza e divinità, tra necessità e giuoco, viene qui risolta in una sola immagine, dove tutto si diparte e si congiunge, dove la visione illumina quello che il pensiero intorbida. Solo Dioniso esiste: noi e il nostro mondo siamo solo la sua parvenza mendace, quello che li vede ponendosi dinanzi lo specchio. Così Dioniso sta alle spalle della sapienza. Il conoscere come essenza della vita e come culmine della vita: tale è l'indicazione di Orfeo. E allora la conoscenza diventa anche una norma di condotta: teoria e prassi coincidono". (1977, p.42-43).

Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche, Bollati Boringhieri, Torino, 1976
Omero, *Iliade*, Garzanti, Milano, 1973
Pindaro, *Odi e Frammenti*, Sansoni, Firenze, 1989
Platone, *Fedro* in *Tutte le Opere*, Rusconi, Milano, 1991

BIBLIOGRAFIA.

Bateson G., (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, trad.it. *Verso un'Ecologia della Mente*, Adelphi, Milano, 1977
Colli G., (1977-1980), *La Sapienza Greca* voll.1-2-3, Adelphi, Milano
Eraclito, *Dell'Origine*, Feltrinelli, Milano, 1993
Eschilo, *Le Tragedie*, Marsilio, Venezia, 2000
Esiodo, *Teogonia*, Mondadori, Milano, 2004
Guenon R., (1945), *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, trad.it. *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano, 1982
Inni Omerici, Rizzoli, Milano, 1988
Jaspers K., (1919), *Psychologie der Weltanschauungen*, trad.it. *Psicologia delle Visioni del Mondo*, Astrolabio, Roma, 1950
Jullien F., (2018), *Alterità. Lezioni milanesi per la Cattedra Rotelli*, Mimesis, Milano
Jung C.G., (1921), *Psychologische Typen*, trad.it. *Tipi Psicologici*, Astrolabio, Roma, 1948
Jung C.G., (1947-1954), *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, trad.it.

LA DISCONTINUITÀ DELLA PRATICA FILOSOFICA

GIANCARLO MARINELLI

LE PRIME TRE DISCONTINUITÀ: ESPERIENZA, DIALOGO E SENSAZIONE.

Ci sono diversi atti di rottura della pratica filosofica rispetto alla tendenza più affermata e più evidente della filosofia moderna occidentale e in particolare rispetto alla filosofia accademica così come per lo più si è affermata in Occidente.

Il primo punto è costituito dall'atteggiamento centrale nella pratica filosofica di connettere in ogni momento, in ogni situazione, il pensiero, anche il più astratto, all'esperienza, e un'esperienza che, essendo connessa ai contenuti più ampi e astratti del pensiero, non può che essere esperienza nel suo nucleo indefinito e infinito.

In ogni 'pratica filosofica' percepiamo l'esperienza in connessione anche con i pensieri più astratti. Questo non rende l'esperienza meno esperienza, ma al contrario la rende più se stessa: l'esperienza cresce quando la si congiunge alla filosofia. La sua prima fondamentale caratteristica fa, dunque, della pratica filosofica la disciplina più adatta a cogliere come ogni concetto, e in particolare ogni idea, siano un chiarimento, un'estensione e un'intensificazione dell'esperienza, delle sensazioni e dei sentimenti connessi.

La pratica filosofica, in ogni sua sessione, rivela sempre questa profondità delle nostre situazioni esistenziali, felici o infelici.

Per questo la decisione che definisce la nascita e il campo epistemologico della pratica filosofica è, "filosofare dal concreto e non sul concreto" come scrive Gerd Achenbach, citando Adorno, nel testo che ha inaugurato nel mondo questo

atteggiamento filosofico (2004, p.125). In questo senso la pratica filosofica è la filosofia che, scrive Achenbach, ha resistito all'ubiquitario "Sì, è vero, MA..." in cui annega sempre, nell'anima di chi soffre, la proposta, anche la più convincente, di un'alternativa, proprio quando la si vuole tradurre in pratica. (2004, p.51-52). La filosofia che ha resistito a questo proditorio attacco del Ma, è la filosofia che parte dall'esperienza di chi vive malesseri, la filosofia che è in grado di immergersi in quei malesseri, convinta che vi siano comunque nel loro fondo, impastate con il fango, visioni preziose, delicate e profondissime. È la filosofia che non ha avuto paura di tuffarsi nel precipizio dell'esperienza e di ritrovarsi proprio in esso "come nel suo opposto".

Il secondo punto di rottura è l'assoluta centralità del dialogo, è la natura dialogica di ogni passo e di ogni verità della pratica filosofica. Su questo punto torneremo tra breve.

Il terzo punto consiste nel fatto che la centralità dell'esperienza, della situazione esistenziale in generale nel linguaggio specifico stesso della pratica filosofica, è, come in parte si è visto, essenzialmente collegata alla centralità della sensazione.

La sensazione nelle pratiche filosofiche è di fatto sempre centrale, è la matrice della conoscenza e della relazione dell'uomo con se stesso, è la base del nostro essere, e anche la base, il luogo e la natura del dialogo. E questa è la base dello stesso concetto: perché il vero concetto non è la negazione della concretezza della sensazione, ma è la piena espressione di essa, secondo quanto è stato già ben colto da Hegel con la sua idea di "pensiero senziente" e come è dispiegato in tutto il primo capitolo della Fenomenologia dello Spirito ("La certezza sensibile"): la certezza sensibile la specificità della sensazione è "conservata-superata" (aufhebung) nel concetto.

La sensazione è, umanamente, un atto di coscienza e ha un elemento di finitudine come un doppio riferimento alla contrazione e alla singolarità: in riferimento all'oggetto e in riferimento al soggetto conoscente. Il concetto non è la negazione di questo doppio elemento di finitezza; ne rappresenta, anzi, molto più, per certi versi, l'intensificazione e l'ingrandimento. L'universalità del concetto è come una variazione e amplificazione dell'individualità della sensazione!

UNA PAROLA SINTETICA: "IDEA". L'IDEA E LA VITA. L'idea è il concetto quando è radicato, come accade nelle righe sopra riportate, nella sensazione, quando ritorna alla sensazione. Quando un concetto è in connessione, connessione diretta, con la sensazione, come vera matrice della coscienza, abbiamo, si è detto, l'allargamento della sensazione fino all'infinità e all'universalità dell'idea. Con la parola idea siamo arrivati al quarto punto di rottura: discontinuità in relazione alla tradizione razionale classica della filosofia moderna occidentale (da Cartesio al neopositivismo) che intende l'idea come perfettamente coincidente con concetto, ed entrambi i termini li intende come puramente mentali, come qualcosa che di per sé, nella sua specificità appartiene alla *res cogitans* e che per lo più ha consistenza puramente 'mentale'. Ma, e anche per influsso della concezione cartesiana, in diverse filosofie novecentesche l'idea è rimasta come puramente mentale. All'origine della filosofia, però, la cosa è andata ben diversamente e, in fondo, soprattutto in Platone, come è noto, l'idea non era affatto solo qualcosa di meramente mentale (quando si voleva cogliere il suo significato specifico), non era qualcosa consistente solo come pura privazione di ogni elemento sensoriale.

Si sono congiunti nel titolo di questo paragrafo i termini di 'idea' e di 'vita' perché l'idea in questo senso è qualcosa di simile a una sintesi della vita

- così la presenta il filosofo scienziato e sacerdote ortodosso russo Pavel Florenskij nel libro *Il significato dell'idealismo* (1999, p.185). Essa è anche e soprattutto perciò un modo di vivere la totalità nella nostra singola vita.

Solo con il dialogo, però, come si accennava all'inizio di queste pagine indicando il secondo punto di rottura e di specificità della pratica filosofica, ogni idea si rivela essere questa realtà paradossale. Solo quando è il nostro esserci, nella sua singolarità, che entra in rapporto con qualcosa di altro, la sensazione e i nostri atti di coscienza, si schiudono, si allargano. Su questo ho già avuto modo di scrivere diverse pagine in diversi articoli e in particolare nel libro (a cui qui rimando), scritto con il mio amico e collega Ferdinando Testa che ha per titolo *Filosofia dell'immaginazione* (Marinelli G. e Testa F., 2018). Qui mi limito a riprendere quanto scrive sulla natura dell'idea il già ricordato Florenskij: "Idea è dove l'uno (én) si estende ai molti (pollà), formando l'"uno e il molteplice". E continua: "l'idea è sempre una idea attraverso molte, secondo una definizione che Platone dà dell'idea nel Sofista, oppure, usando la definizione aristotelica, la conoscenza è possibile là dove l'uno è diretto verso il molteplice, si estende verso l'altro, dove cioè l'uno è verso i molti. Proprio questa formula veniva usata anche nel pensiero medioevale. L'unum si rivolge verso l'altro, verso l'alia, era l'interpretazione degli scolastici, secondo la cui etimologia *unum versus alia* è proprio l'universale, l'unico ed il generale contemporaneamente!" (1999, p.46).

Quanto ora scritto sul rapporto idea e vita è a mio avviso qualcosa di profondamente simile a ciò che Lou Marinoff ha sostenuto nel suo libro *The inner philosopher: la pratica filosofica riguarda la "fioritura di se stessi"*, è il modo in cui ogni uomo, nella sua singolarità, può realizzare la fioritura della propria vita! La profondità di questa implica la fioritura delle idee in cui ogni

uomo nel profondo vive. “Nel counseling filosofico”, scrive Marinoff, le parole, le idee, “più importanti sono, infine, quelle pronunciate dagli stessi clienti, dopo che il potere del dialogo ha liberato il loro coraggio... e risvegliato il filosofo che è in loro. In definitiva è il filosofo interiore dei clienti a pronunciare le parole più importanti, che io poi faccio ricadere nuovamente su di loro. Da quel momento non hanno più bisogno di me, perché sono in grado di incoraggiarsi da soli” (2014, p.39).

Operando in questo senso, scrive Marinoff, il filosofo che si apre alla pratica filosofica è un uomo che aiuta le persone che rischiano di cadere nella fase fatale di passaggio che conduce l'umanità al “superuomo”. In particolare, la pratica filosofica è l'aiuto per chi, nella sospensione che si vive nella transizione verso l'oltre caratterizzato dalla polifonia delle idee, si perde. Essa può aiutare le persone a capire quali sono le direzioni di questo movimento epocale.²³

Per esempio, per qualcuno che viva un conflitto tra fedeltà a un cammino scelto, a un'ispirazione, a un lavoro, a una vocazione e l'idea di un'apertura a un ambiente altro, a un'altra vocazione, la vera e profonda vitalità non coincide con l'estrema intensità di uno di questi due diversi comportamenti escludenti drasticamente l'altro, ma con la composizione operata in varia misura (e spesso tutt'altro che simmetrica) dei due.

L'ULTIMO PUNTO È LA STESSA DISCONTINUITÀ.

Considerando tutto ciò, dobbiamo fissare un ultimo punto di discontinuità della pratica filosofica che per certi versi può sintetizzarli, o comunque rimandare ad ognuno di essi. Quest'ultimo punto è la stessa idea di discontinuità.

La discontinuità è in effetti all'opera quando “La parte può avere lo stesso numero cardinale o potenza del tutto”. (Florenskij, 2007, p.63)

E questo significa che in modo antinomico, aporetico, ciò che fa parte di un tutto, anche se si riferisce al tutto stesso come qualcosa di più grande, più “universale”, sembra allo stesso tempo qualcosa di ugualmente grande, qualcosa che ha tutti i diritti per apparire, anche esso, un insieme e non solo parte. L'individualità della singola parte riemerge come altrettanto importante dentro il tutto che pure la contiene. È quanto accade, ad esempio, come si è visto nel paragrafo precedente, al particolare dentro l'universale dell'idea quando si pensa l'idea nella sua forma completa paradossale e vivente.

Il termine che come quarto punto di differenziazione della pratica filosofica raccoglieva già i punti precedenti si rivela dunque la forma più fondamentale del principio di discontinuità.

Questo è cruciale in ogni esercizio di pratica filosofica, perché in ogni attività proposta da questo atteggiamento del pensiero ogni voce che chiarisce un'idea è allo stesso tempo un'altra idea. La dimensione dialogica in effetti, come si è detto, è fondamentale ed è sempre in atto. E quello che è uno si rivela essere due.

Come ha già osservato Matte Blanco notando come il principio di discontinuità aiuti la comprensione del linguaggio dell'inconscio, “vi è sempre una corrispondenza biunivoca tra un insieme e la sua parte, il suo sottoinsieme”. E “Ogni insieme di cose [che emerge in noi] può essere visto in sé stesso di nuovo come una cosa unica” (2000, p.38)

Anche tutto ciò che pertiene all'insieme generale è ancora semplicemente *un* insieme, *una* cosa in relazione aporetica con ciò che ne fa parte.

²³ Immagine usata da Lou Marinoff nella conferenza conclusiva della XV conferenza internazionale di pratica filosofica, tenutasi a Città del Messico a fine giugno 2018

In ogni sessione di pratica filosofica l'attività filosofica crea un oggetto e un concetto generale: ma il suo potere essenziale è la capacità di lasciar emergere, di scoprire, accogliere sottolineare aporeticamente, contraddittoriamente il riapparire della finezza iniziale, della concretezza della situazione da cui si sono prese le mosse. In tal modo la stessa situazione iniziale si rivela viva, profonda e assoluta, vivificata dal suo essere un binomio con la sua stessa forma generale. È così che si va "Dal concreto all'astratto, ma anche dall'astratto al concreto", come dice Lydia Amir una delle più importanti philosophical practitioner nel mondo.

Ogni situazione è doppia: 1) è la percezione iniziale della situazione, 2) è l'idea che chiarisce questa percezione.

E questa vitale binomicità, contraddittorietà, antinomicità, vale anche quando l'altro è lo shock, l'assenza, l'ora delle tenebre, il nulla; e in questo caso l'alterità come tenebra, vuoto, annientamento, si rivela dunque costitutivamente in connessione con il suo opposto, e cioè con il contatto, la relazione, la luce, l'esserci, la vita.

Dobbiamo, anzi, concludere che la prova del nove della discontinuità è il manifestarsi di essa anche dove si danno le forze che si oppongono ad essa. E più grande è anzi il manifestarsi di questa tragica condizione, più forte sarà la percezione della verità e della pienezza reale. Più noi reggiamo al mostrarsi del negativo, più la nostra intuizione della totalità, dell'essere e del senso, è potente.

L'ESERCIZIO FINALE

L'ultimo passaggio delle idee esposte è una proposta. Propongo al lettore un esercizio sull'attivazione del principio di discontinuità in riferimento al qui e ora che sta vivendo. Consiste in tre domande:

Quali sono gli elementi di discontinuità che si affacciano in questo momento della nostra vita,

rispetto a ciò che essa è stata finora? (Elenca-tene più di uno)

Come immaginiamo che questi aspetti si connettano alla nostra vita presente e passata nei suoi lineamenti più generali?

Quale è la visione di insieme tra queste due parti della nostra vita, tra la parte che appare nuova, attuale e più vitale e la tua vita precedente?

Il punto di rottura, qualunque cosa abbiate voluto scrivere nelle righe sopra riportate, in modo contingente, può essere (o essere stata) un'azione, ma anche un nuovo modo di vivere il nostro lavoro o i nostri affetti. Non sarà stata (o non è) solo un'azione, ma l'agire è comunque forma coesistente della rottura necessaria del momento necessaria alla vita della sintesi.

La discontinuità operata è in parte anche un'unificazione paradossale, essere con un volto, in parte irricognoscibile, intimamente a fianco di ciò che eravamo.

E così?

BIBLIOGRAFIA

Achenbach G., (1981) Philosophische Praxis tr. it. La consulenza filosofica, Apogeo, Milano 2004

Florenskij P., (1904) O simbolach beskonečnosti, tr. it. C.Zonghetti, Il simbolismo e la forma, Boringhieri, Milano 2007

Florenskij P., (1914) Smysl idealizma, tr. it. a cura di R. Zupan, Il significato dell'idealismo, Rusconi, Milano 1999

Hegel W.G.F., (1807) Phänomenologie des Geist, tr. it. La fenomenologia dello Spirito, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000

Matte Blanco I., (1975), The Unconscious as Infinite Sets, tr. it. di P.Bria, L'inconscio come insiemi infiniti, Einaudi, Torino 2000

Marinelli G., Testa F., Filosofia dell'immaginazione, IOD editore, Napoli 2018

Marinoff L., (2012) The inner philosopher, tr. it. a cura di F. Fossati, e E. De Luca Vannello, Qualunque fiore tu sia fiorirai, Piemme, Milano 2014

L'IO E L'ALTRO: L'EDIFICAZIONE DELL'UOMO A PARTIRE DA DIVERSE VISIONI DEL MONDO

CLAUDIO VIGANÒ

In un'accezione classica di cultura è esclusa sia l'attività utilitaristica e abitudinaria, espressa nelle arti, nei mestieri e nel lavoro manuale, sia l'attività avente come oggetto il destino ultramondano dell'uomo. La cultura, in tale senso classico, rimanda a un ideale aristocratico e anche naturalistico, il cui fine ultimo è il raggiungimento della sapienza attraverso la via teoretico-contemplativa. Un insieme di conoscenze intellettuali che l'uomo deve possedere, ma anche il processo che conduce l'uomo a realizzare il suo proprio essere, la sua più intima essenza: la cultura è identificata con la *paideia*, l'istruzione e l'educazione proveniente dal coltivare le buone arti, come la poesia, la filosofia e la retorica. Solo mediante tale formazione l'uomo poteva esprimere ciò che era e ciò che doveva essere, conoscere se stesso e il mondo e cercare così di raggiungere un ideale di saggezza. Non solo, una cultura in questo modo intesa permetteva all'uomo di cogliere una più approfondita conoscenza della comunità sociale, all'interno della quale egli poteva realizzarsi (si pensi all'affermazione aristotelica dell'uomo come animale politico). La filosofia era ricerca autonoma dell'uomo, o al più di lui in ristrette scuole e comunità.

È altresì risaputo come Pierre Hadot sostenne che la filosofia antica a torto venisse concepita come un insieme di sistemi astratti e metafisici, che non hanno nulla a che vedere con la realtà

fisica e con la vita concreta degli uomini greci e romani. Al contrario, le opere filosofiche degli antichi sono fundamentalmente degli esercizi spirituali destinati a formare le anime degli uomini, anziché informarle di contenuti. Hadot sostenne che l'essenza della filosofia poggiasse sulla sua stranezza e sulla stranezza del filosofo. Il filosofo è strano perché non conduce una vita come la conducono la maggioranza degli altri uomini. Se questi ultimi vivono la loro vita in modo abitudinario, rispettando i costumi e le leggi in voga, soddisfacendo esclusivamente i loro bisogni materiali e corporei e soffrendo delle loro passioni e del mancato esaudimento dei loro desideri pleonastici, il filosofo è strano perché ama la sapienza. La sapienza è vista, nell'antichità, come una norma ideale trascendente posta dalla ragione, ossia come uno stato di perfezione nell'essere e nella conoscenza che è proprio solo degli dei. Il filosofo amante della sapienza può solo ambire a questo stato e, sebbene sappia che per lui la sapienza è una dimensione irraggiungibile nella vita mondana, tuttavia non può farne a meno. La filosofia diviene, per l'uomo amante della sapienza, un'arte di vivere e un atteggiamento concreto che impegna tutta la vita. L'uomo devoto alla filosofia appare, dunque, strano agli altri esseri umani in quanto, mirando alla sapienza, si disinteressa di tutte le questioni confacenti la vita abitudinaria; d'altra parte, al filosofo, la vita quotidiana sembra uno stato di follia. La grande innovazione apportata dalla filosofia intesa come pratica sta proprio nel punto che il filosofare rende l'uomo migliore poiché lo avvicina a uno stato di vita autentica e alla grandezza d'animo. La grandezza d'animo, in quanto elevazione dello spirito e contemplazione della totalità, è strettamente legata a una trasformazione dello sguardo che porta a una riconciliazione tra l'uomo e le cose del mondo. Questa trasformazione dello sguardo accompagna il filosofo a prendere le distanze dalla quotidianità; si

tratta di una conversione totale di visione del mondo e di comportamento, nonché di stile di vita. Trasformare lo sguardo significa cambiare il modo di percepire il mondo: l'uomo amante della sapienza non si preoccupa più esclusivamente delle cose utili alla vita, non soffre più per le sue preoccupazioni e per le sue passioni; con lo sguardo rinnovato, il filosofo percepisce il mondo in quanto mondo, come se lo stesse vedendo la prima volta (o, analogamente, per l'ultima volta). Con questo atteggiamento di meraviglia, l'uomo prende coscienza di vivere nel mondo, ha tempo di osservarlo e di percepirlo come dimensione essenziale della sua esistenza. La trasformazione dello sguardo che la filosofia apporta all'uomo antico ha che fare con delle conversioni rispetto allo stato d'incoscienza del mondo in cui l'uomo vive abitualmente.

Le principali scuole filosofiche dell'antichità (platonismo, aristotelismo, stoicismo ed epicureismo) e i più importanti movimenti filosofici di allora (scetticismo e cinismo), sono accumulati, sostiene Hadot, dal praticare esercizi spirituali, pur nelle sottili differenze presenti in ciascuna di esse. Si tratta di esercizi etici, morali, psichici, intellettuali, del pensiero e dell'anima, insieme. Questi esercizi contribuiscono alla terapia delle passioni e si riferiscono alla condotta di vita, sono volti a trasformare la nostra visione del mondo e la nostra personalità. Praticando questi esercizi, l'individuo si colloca nella prospettiva del Tutto. Grazie a tali esercizi, la filosofia non si presenta più come una teoria astratta, bensì come un'arte di vivere e le opere filosofiche antiche non sono più da intendersi come portatrici di grandi sistemi filosofici, ma come pratiche spirituali aventi valore psicagogico e destinate a formare le anime. Comune a questi esercizi è anzitutto il fine cercato: vivere conformemente alla ragione, il miglioramento di sé e l'educazione di sé. Mediante essi, l'uomo può modificare se stesso, trasformare la sua visione del mondo e il

suo intero essere al fine di migliorarsi. In secondo luogo, comuni a questi esercizi sono i mezzi impiegati: la dialettica, la retorica, il padroneggiamento del linguaggio interiore e la concentrazione mentale. Tramite gli esercizi spirituali elaborati dai filosofi greci e romani, l'uomo opera un lavoro su di sé che lo coinvolge totalmente. È un lavoro che implica impegno, costanza e fatica, giacché per migliorare se stessi, fine ultimo della filosofia come pratica di vita, è necessario acquisire tecniche dialettiche e retoriche di persuasione, nonché padronanza di sé, del proprio linguaggio e una ferrea concentrazione mentale. Solo con l'addestramento, con la ripetizione di atti comprovati e con il lavoro incessante del proprio pensiero, della propria immaginazione e della propria sensibilità, l'uomo impara ad allontanare da sé le passioni e le sofferenze. Gli esercizi spirituali mettono al lavoro l'uomo perché, solo tenendo in continuo movimento il pensiero e la coscienza, egli apprende la via verso la sapienza, il miglioramento di sé, la grandezza d'animo e la tranquillità dello spirito. Gli esercizi spirituali implicano, pertanto, una pratica e fare filosofia significherebbe perciò vedere se stessi e il mondo in un certo modo, oltre che vivere in una certa modalità. Esercitan-dosi spiritualmente s'impara a vivere, a dialogare e a morire; si acquisisce, quindi, una visione naturale delle cose scevra da ogni antropomorfismo.

Gli esercizi spirituali dei filosofi antichi sono fondamentalmente gli strumenti attraverso cui l'uomo giunge a trasformare la sua visione del mondo e la sua personalità. Ebbene, si possono praticare, e ha senso farlo nel nostro secolo, quello del globalismo e della multiculturalità, gli esercizi spirituali così come ce li hanno tramandati gli antichi? E se la risposta è affermativa, come praticarli? Che senso potrebbero avere tali esercizi al cospetto di un concetto di cultura che non è più quello dell'antichità? E in questo

rinnovato concetto di cultura, come s'innestano le pratiche filosofiche?

Francesco Remotti sostiene che la distinzione essenziale tra la concezione classica di cultura e quella moderna delle scienze sociali è data dalla presenza, in quest'ultima, dei costumi e delle abitudini, che invece mancano nell'accezione classica: se l'uomo colto della Grecia antica agiva per acquisire ideali, verità e valori non condizionati dai costumi, la cultura in senso moderno non può prescindere da quest'ultimi. I costumi rinviano a quegli aspetti del comportamento umano che sono dotati di regolarità e ripetibilità, ma che tuttavia variano da luogo a luogo e da tempo a tempo. Questi costumi non vengono geneticamente trasmessi ma, grazie all'abitudine dell'indossarli, possono essere tramandati di società in società in tempi diversi o all'interno di una stessa società. In questo senso, la cultura diviene qualcosa che s'indossa, una sorta di abito, di abitudine appunto, che una nuova generazione eredita, spesso inconsapevolmente, da quella precedente, magari per il mero fatto che quegli abiti sono funzionali all'esistere di quella società in un dato ambiente. Per esempio, ci mostra Remotti, se tutti i mammiferi artici presentano un folto pelo per sopravvivere fin dalla nascita in quell'ambiente, l'uomo copre il suo nudo corpo con pellicce che ottiene da altri animali. Il nascere nudi e fisicamente inermi è una condizione che accomuna tutti gli uomini, ma il modo in cui essi si ricoprono per difendersi dal freddo può variare da luogo a luogo e da tempo a tempo. E ciò dipende dalla cultura di quelle società. Tale carattere di exteriorità della cultura, però, ricorda Remotti, non deve indurci nell'errore di pensare a un Uomo puro e nudo originariamente e preculturalmente dato, sul quale poi s'innestano stratigraficamente i diversi abiti culturali. In primo luogo, perché i costumi sono la realtà dell'uomo e in essi va cercata la sua assenza; in secondo luogo, perché la cultura

interviene prima che l'evoluzione organica produca l'uomo quale esso è attualmente. Insomma, non si dà prima una evoluzione organica e, subito dopo, una culturale. I due livelli, quello biologico e quello culturale, non si susseguono linearmente, in quanto la cultura, lungi dall'intervenire a cose fatte sul piano organico, s'innesta direttamente come costituente necessaria nell'evoluzione biologica. Tra i due livelli vi è un'interazione ben più profonda di quella rappresentata dallo schema stratigrafico.

Un'altra voce, quella di Vincenzo Matera, nell'indagare lo statuto epistemologico dell'antropologia contemporanea, illustra il paradigma della contemporaneità, per cui non si può più dividere il mondo in contesti sociali moderni e in contesti sociali tradizionali, in quanto nessuna società è moderna in tutti i suoi aspetti, così come nessuna società è totalmente tradizionale. In ogni società vi sono ambiti più propensi e veloci a cambiare (per esempio la ricerca scientifica) e ambiti addirittura ostili al nuovo (come per esempio l'ambito della religione). Tutti viviamo immersi nella simultaneità, senza per questo essere tutti uguali: siamo tutti contemporanei, nel senso che non esiste un nostro mondo e un mondo altrui, per cui gli esotici vivono in un tempo e in uno spazio "altri". Il paradigma della contemporaneità fa propria l'idea che tutti, moderni e primitivi, civilizzati e selvaggi, esotici e familiari, siamo immersi nella storia e tutti dentro la cornice temporale della simultaneità. Riportare la dimensione temporale al centro dello studio delle diversità culturali, ecco il motto del paradigma della contemporaneità. Ma cosa s'intende per diversità culturale? E per cultura? Matera, nella sua riflessione, ci mostra come l'antropologia contemporanea sia caratterizzata da uno slittamento dell'attenzione dalle strutture ai processi, dalla rappresentazione olistica di una "Cultura" al tentativo di mettere a fuoco il livello degli eventi, delle azioni e delle persone.

Attraverso le loro azioni gli uomini producono significati e gli antropologi si sforzano di interpretare questi significati, in quanto questi, pare, sostanzino il concetto di cultura. Siamo qui di fronte a un'accezione di cultura molto distante da quella classica, di cui abbiamo parlato sopra. Matera oltrepassa il tentativo di dare una definizione unica e definitiva di cultura, pur sottolineando la necessità di non perdere la nozione di "Cultura" a fronte delle tante culture di cui gli etnologi oggi ci parlano; ci invita, proprio per questo motivo, a seguire alcune linee attraverso le quali potremmo cercare di comprendere meglio questo concetto. Il piano su cui queste linee giacciono è rappresentato dalla irriducibile unità e diversità del genere umano: il genere umano è unico e si differenzia dagli altri generi e specie animali ma, nella sua unicità, occorre comprendere praticamente la diversità nelle molteplici forme e modalità in cui si manifesta; si necessita, cioè, di rendere conto della diversità del genere umano. Alcune di queste linee, come vedremo, intersecano concetti strettamente connessi alle pratiche filosofiche.

PRIMA LINEA

Matera afferma che *l'uomo è un animale incompleto* e, riprendendo Geertz, vede nella cultura il *software* di cui l'uomo ha bisogno per vivere in un mondo dotato di senso, laddove *l'hardware* è la sua sottostruttura biologica. Uomini senza cultura non possono darsi e, se anche ci fossero, sarebbero privi di memoria, pensiero, sentimenti e lingua. La cultura può essere intesa come un meccanismo di controllo di cui abbiamo bisogno per agire. In contesti differenti gli uomini interagiscono diversamente e producono culture diverse. La diversità umana può, dunque, essere compresa in termini di diversità culturale. L'essere umano è un animale incompleto perché il suo essere biologico non esaurisce il suo essere esistenziale. Occorre però, anche per Matera così come per Remotti, superare il dualismo

natura / cultura: la natura non può essere intesa come semplice sfondo inerte sul quale si innesterebbe la cultura umana. Occorre andare oltre la natura e la cultura: la rete che fissa la cultura non è solo ciò che le persone hanno nella loro mente o una rete di significati, ma è anche reale e materiale, fatta sì di connessioni semantiche e sociali fra le persone, ma anche di cose, oggetti, manufatti, tecnologie e pratiche.

Ebbene, sul concetto di incompletezza, la filosofia ha speso non poche parole. Non da ultimo, le ha spese da quella parte della filosofia che più si avvicina al movimento delle pratiche filosofiche: Luigina Mortari, per esempio, sostiene che l'incompletezza dell'uomo rimanda al paradosso dell'esistenza umana. Da una parte l'uomo vive nel tempo e su di esso non ha alcuna sovranità, in quanto solo il presente ci appartiene essendo noi una serie di possibilità e continuamente in divenire. Dall'altra parte, ci sentiamo chiamati alla responsabilità di dare forma alla propria vita: desideriamo vivere una vita buona, che vada al di là del puro presente. Esseri inconsistenti, fragili, fugaci senza alcuna padronanza assoluta sul nostro divenire, ma anche esseri che desiderano attuare il proprio potenziale esistenziale, dare forma alla propria vita. Ma chi possiede la formula per risolvere il problema dell'esistere? Mortari afferma che il sapere che serve alla vita è qualcosa che non si può accumulare e trasferire. Si tratta di un sapere dinamico che si costruisce alla luce dell'esperienza e che si trasforma nella sua stessa costruzione, oltre a trasformare il soggetto che lo elabora. Nessuna tecnica riesce a dare senso al tempo della propria vita se non è accompagnata da una forza di autoformazione che spinge la persona ad adoperarsi per la realizzazione di un valore, di un orizzonte di senso per l'esistere. In altre parole: l'uomo è un essere incompleto; la sua incompletezza lo porta a cercare e a trovare un senso dell'esistere; tale ricerca, non solo avviene in un

contesto culturale, ma produce essa stessa cultura. Le pratiche filosofiche catalizzano la ricerca di senso.

SECONDA LINEA

La cultura è straordinariamente differenziata: su questo punto Matera ci invita a riflettere. La diversità umana è una evidenza empirica, una babele di lingue, tratti fisici, credenze e valori differenti. A causa di ciò, il nostro mondo è essenzialmente opaco, poco uniforme. Secondo Claude Lévi-Strauss, "... le culture sono simili ai treni che circolano più o meno in fretta, ognuno sul suo binario e tutti in direzioni diverse. Quelli che viaggiano parallelamente ci si presentano in modo più durevole ... Ma se, su un binario obliquo o parallelo, passa un treno nell'altro senso, non ne ricaveremo che un'immagine confusa e fugace ... Ogni membro di una cultura le è strettamente solidale tanto quanto quel viaggiatore ideale è solidale col suo treno ... Noi ci spostiamo trascinandoci dietro, letteralmente, questo sistema di riferimento, e gli insiemi culturali che si sono costruiti al di fuori di esso non ci sono percepibili che attraverso le deformazioni che questo imprime loro" (1984, p. 13-14). A volte l'opacità sembra dissiparsi cosicché ci pare di comprendere un'altra persona, afferrare il suo punto di vista, il suo modo di agire e di pensare. Ci esaltiamo ancora di più se la nostra capacità di comprendere una singola persona si allarga a un intero gruppo. Ma come è possibile questa comprensione collettiva, come possiamo rendere il mondo più trasparente?

Le pratiche filosofiche facilitano il processo di schiarimento di ciò che è opaco. Insegnamento fondamentale di queste pratiche è: ancora prima di rendere meno opaco l'Altro, è necessario schiarire, per quanto possibile, lo sfondo opaco da cui le nostre azioni vitali provengono. In realtà, quando ci fermiamo e ci pensiamo (diventiamo oggetto e soggetto di pratiche

filosofiche), percepiamo che le nostre azioni vitali vengono da uno sfondo opaco di cui non abbiamo piena consapevolezza. Questo sfondo opaco può avere a che fare con le nostre predisposizioni originarie che ci impediscono di sviluppare certi aspetti del nostro essere; può avere a che fare anche con le prime forme educative ricevute nei primi anni di vita, le quali hanno un peso notevole sulla nostra condotta e che noi assumiamo irriflessivamente; può, nondimeno, avere a che fare con l'ambiente che ci circonda, il quale può manifestare minacce e pressioni che ci impediscono di sviluppare il nostro essere verso alcune direzioni. Insomma, si tratta di tutte quelle abituali e provvisorie certezze, di tutte quelle credenze disfunzionali, implicite e inconsapevolizzate, che sono fonte di disagio esistenziale. Quando cerchiamo di costituirci come soggetti responsabili delle nostre azioni, avvertiamo l'esigenza di rivolgere l'attenzione a questo sfondo opaco per fare un po' di chiaro. Solo imparando a conoscere un po' di più noi stessi, riusciamo meglio a comprendere quali forze agiscono sulla vita della mente e quali implicazioni esse hanno sul nostro modo di essere, oltre che a valutare in che misura esse aiutino a divenire ciò che noi potenzialmente siamo. Non solo, imparando a conoscere un po' di più di noi stessi, impariamo a conoscere meglio l'Altro, nella misura in cui sospendiamo per un certo periodo di tempo l'azione e ci fermiamo a considerare: cosa mi accomuna all'Altro? E cosa mi distingue? Cosa non accetto del suo essere Altro (dal come beve, mangia ecc. al colore, all'odore della sua pelle) e su quali mie credenze si fonda tale non accettazione? Quanto sono fondate queste mie credenze e quanto invece hanno a che fare con quello sfondo opaco di cui non sono propriamente consapevole? Come mi sono date queste credenze, come sorgono in me e come posso superarle? Cosa sento dentro di me riguardo all'Altro e quali pensieri? Il lavoro di

conoscenza dell'Altro non può essere avulso da quello di una cura di sé. Ma per prendersi cura di se stessi occorre conoscere se stessi, il proprio corpo quando ci relazioniamo all'Altro, le proprie sensazioni, emozioni e sentimenti, i nostri pensieri e la nostra realtà profonda, il nostro essere essenziale, la nostra *psiche*.

TERZA LINEA

Alla base del nostro pensare e agire ci sono la *ripetizione* (e *l'improvvisazione*). Matera ben descrive come il meccanismo della ripetizione-improvvisazione si collochi al cuore della nostra attività sociale quotidiana come parte di una vita dotata di senso. Dove non c'è ripetizione non c'è senso: il cervello umano è in grado di cogliere il senso di ciò che sta accadendo a dispetto del fatto che ogni volta si verifichi una certa quantità di variazioni. Questa capacità umana di riconoscere come ripetizioni-occorrenze atti linguistici, azioni, situazioni e così via, si estende all'ambito della cultura. Oltre un certo punto la variazione diviene, però, irricognoscibile e il mondo ridiventa opaco; ecco perché potremmo trovare difficile comprendere il modo di fare e di pensare di altre persone. Il meccanismo della ripetizione è la prima fase del processo di produzione culturale e di modellizzazione dei tratti culturali. Una cultura è, infatti, un insieme di punti di invarianza che restano relativamente fissi laddove tutto il resto si trasforma. Noi siamo immersi nel tempo e a causa del carattere fluido della nostra esperienza primaria, dobbiamo stabilire, in modo arbitrario, che alcuni elementi non debbano cambiare. La nostra esistenza chiede ordine, direzione, stabilità sociale e culturale che non possono essere garantiti una volta per tutte e fissati da strutture atemporalmente. Da questa prospettiva filosofica, la cultura appare come una struttura flessibile e storica di ripetizione, arbitraria, immersa in un flusso di trasformazione; ma ciò significa che nel creare la nostra cultura contingente mediante la ripetizione, noi creiamo

anche la diversità. Per spiegare la nostra diversità in termini culturali dobbiamo allora tralasciare le variazioni e concentrarci sulle regolarità e sulle invarianze.

La cultura non è, quindi, qualcosa di completamente integrato, ma manifesta una certa gradualità. Le concrete esistenze degli esseri umani implicano una parte di contraddizioni, ambiguità, fraintendimenti e conflitti. Gli attori sociali devono guadagnarsi continuamente la comprensione reciproca, in quanto non c'è nulla di certo nelle interazioni sociali. Ma come possiamo guadagnarci continuamente questa comprensione reciproca? Gli esseri umani sono produttori di significato, e lo fanno attraverso l'esperienza, l'interpretazione, la contemplazione e l'immaginazione. Senza la cultura in quanto rete di significati, anche materiali e simbolici, che gli esseri umani producono come membri di una società, essi non potrebbero esistere. Gli esseri umani, in quanto organismi biologici incompleti, privi cioè di dispositivi naturali/istinti utili a sopravvivere, e alla mercé del tempo, hanno come unica risorsa, per ottenere un ancoraggio parziale della loro vita, quella di produrre senso. La cultura consiste in questa rete di significati che l'uomo stesso ha tessuto. Il processo di creazione di senso e la necessità della ripetizione richiedono, da parte loro, la capacità/facoltà della memoria. È grazie alla memoria che siamo in grado di richiamare, ricordare e dimenticare le esperienze dotate di significato e di ripeterle nei modi e nelle circostanze appropriati. Grazie alla memoria manteniamo la nostra cultura.

Senza questi meccanismi di base (l'incompletezza, la differenziazione culturale, la capacità di produrre senso attraverso la ripetizione e la memoria), il nostro orizzonte esistenziale sarebbe privo di significato. La cultura è fatta di reti di significati e queste reti sono la fonte primaria della

diversità umana: se non capiamo questo, ci è preclusa la possibilità di aprirci all'Altro, oltre che a noi stessi. Si manifesta la necessità di compiere un viaggio attraverso le manifestazioni più disparate del senso dell'esistenza se vogliamo cercare di comprendere l'Altro. E, di nuovo, le pratiche filosofiche aprono la possibilità di compiere questo viaggio. Affinché si possa percorrere questo viaggio verso i sensi dell'esistenza e, con ciò, verso gli Altri, è tuttavia necessario che si attivino differenti pratiche di pensiero: comprendere come conoscere se stessi; occuparsi del proprio pensiero; occuparsi del proprio sentire. Le antiche pratiche filosofiche contemplavano, tra i vari esercizi spirituali di autotrasformazione, i seguenti: soffocare gli impulsi; reprimere le inclinazioni; ostacolare tutte le tensioni che hanno effetti negativi sull'essere; orientare lo sguardo verso valori positivi; coltivare le virtù; rinvigorire la volontà. Tutte queste pratiche possono essere fatte rientrare in due categorie: i) del disfare e del togliere; ii) del dare forma e del nutrire. Intraprendere le pratiche spirituali significa, nel nostro mondo globale, dare inizio a un cammino che porta verso altri modi di essere e verso forme migliori (orientate al bene) del proprio esistere. Un cammino che impegna la vita intera. L'essere umano, come abbiamo poco più sopra detto, si caratterizza in quanto mancante di una forma definita (incompletezza) e quindi di una direzione dell'essere già guadagnata. Questa mancanza lo obbliga alla cura di sé per cercare di scolpire la propria statua. L'essere umano si scopre, in questa condizione di privazione, anche di avere il pensiero. Nella cura di sé tutta l'attenzione va dunque rivolta alla mente: la mente, che è sempre incarnata in un corpo, è ciò che ci sostanzia come esseri umani e noi siamo fatti di pensieri e col pensiero realizziamo la nostra unicità e singolarità. La forma e la direzione del nostro divenire dipendono dai criteri di valore e dalle mappe significative che la nostra mente

disegna. Ma come deve attuarsi l'autoanalisi della mente? E su quali oggetti deve dirigersi affinché si situi nella prospettiva dell'aver cura di sé? Mortari, seguendo la corrente fenomenologico - esistenziale, presenta la mente come un fluire ininterrotto di vissuti: quando penso, mi colgo in un'unità di esperienza che è diversa da quella vissuta immediatamente prima. Conoscere se stessi significa rivolgere lo sguardo sulle onde dei vissuti e ogni vissuto rivela le qualità fondamentali della persona, sicché quando si presta attenzione al vissuto non è solo questo che diviene oggetto di analisi, ma anche il modo di essere del soggetto stesso. Il flusso di coscienza si presenta come un divenire continuo di vissuti che non conosce soluzioni di continuità. Un fluire indiviso e indivisibile in cui ogni nuovo vissuto si integra nel flusso in modo strutturante. Non si tratta, però, di una somma o di una semplice giustapposizione di vissuti, perché ogni vissuto nuovo si incorpora nel flusso e lo trasforma e ogni vissuto trascorso persiste nel presente e nel nuovo c'è un persistere vivente di ciò che è passato: ciò che è accaduto e ci ha trasformati diviene parte della vita della mente. Il perdurare del vissuto trascorso può tingere di sé il presente in diversi modi, per esempio: impedendo che accada un vero presente; colorando di buono il presente; ostacolando il cammino di ricerca di nuovi sentieri di senso e altri modi ancora. In ogni caso, nulla del flusso di coscienza muore definitivamente e anche in quei casi in cui un vissuto rimane sullo sfondo, può risalire in superficie improvvisamente. Ogni cosa della mente si porta con sé una storia fatta di evoluzioni e di disorganizzazioni, in cui ogni nuovo vissuto si inanna in quelli già accaduti. La mente appare così avente una struttura stratigrafica e dinamica, per cui un'autoindagine del flusso di coscienza deve mirare a una radiologia stratigrafica dei vissuti di coscienza mediante uno sguardo riflessivo che si distende nel tempo. Se il fluire della vita

della mente è un continuum, la mente stessa è pure uno spazio di vissuti contemporanei: nello stesso tempo può accadere che lo sguardo diventi consapevole di una convinzione e colga il persistere di dubbi; può afferrare una situazione emozionale specifica in uno sfondo di altra coloritura emotiva, per fare alcuni esempi. Proprio per la natura continua e indivisibile del flusso di coscienza, occorre riflettere: pensare i propri pensieri e il proprio sentire, affinché il soggetto che riflette si ascolti pensare e si osservi sentire. È grazie all'autoriflessione che si può rendere attuabile il processo di autoindagine. Nell'atto riflessivo il pensare pensa il suo accadere e grazie alla capacità della mente di disaminare i prodotti dell'attività cognitiva, l'uomo può liberarsi dai condizionamenti che i pensieri non meditati esercitano sulla mente e così imprimere giusta direzione all'agire. Solo attraverso questa nuova posizione della mente, l'io può aprirsi a una conoscenza dell'Altro marcatamente genuina, il più incondizionata e congruente possibile.

Se l'io vuole aprirsi all'Altro, sicuramente diventa essenziale conoscere quelli che i sociologi chiamano i fattori di espulsione e di attrazione che stanno alla base dei processi migratori: da una parte, povertà e inadeguato sviluppo umano, urbanizzazione massiccia, guerre, disordini sociali e repressioni interne, nonché catastrofi ambientali e aspettative culturali frustrate; dall'altra, aspettative culturali e legate a migliore qualità della vita, richiesta di manodopera e maggiori possibilità economiche. Altrettanto fondamentale è conoscere i diversi livelli che ostacolano le possibili comprensioni dell'Altro: prelinguistico; linguistico; metalinguistico; culturale; meta culturale. Ma bisogna prestare attenzione a due ostacoli che impediscono la relazione dell'io con l'Altro: in primo luogo, la sopravvalutazione della differenza culturale, che si esprime nel comportamento di identificare come culturale tutto quanto avviene nella

relazione con l'Altro. Questo atteggiamento rischia di portare a una sorta di depersonalizzazione dell'Altro, privandolo così della sua unicità di individuo e vedendolo come un esempio stereotipale di un gruppo culturale. Dall'altra parte, la sottovalutazione della differenza culturale, che invece tende ad oscurare le specificità culturali del contesto in cui l'Altro ha vissuto e si è edificato come un Io. L'identità di una persona senza dubbio si forma in modo condizionato dall'ambiente culturale, ma l'edificazione dell'Io non è per nulla rigida: noi non siamo mai identici a noi stessi, bensì alle prese con un continuo processo di autotrasformazione. E, in tale viaggio di autotrasformazione, la riflessione indotta dalle pratiche filosofiche gioca un ruolo basilare: nell'atto riflessivo il pensare pensa il suo accadere e grazie alla capacità della mente di disaminare i prodotti dell'attività cognitiva, l'Io può liberarsi dai condizionamenti che i pensieri non meditati esercitano sulla mente e così imprimere giusta direzione all'agire. L'atto riflessivo apre gli occhi della mente rendendo possibile l'autorischiaramento che rende il soggetto sveglio: ogni vissuto inconsapevole può divenire oggetto di attenzione se un atto riflessivo si dirige su di esso; inoltre, quando la mente decide di fermarsi a pensare, la vita interiore diventa oggetto dell'atto riflessivo che si dirige su di essa. È a questo punto che si staglia il guadagno esistenziale della pratica riflessiva: la riflessione chiede di fermare il modo ordinario di stare al mondo, quello in cui il soggetto tiene lo sguardo sulle cose. Con la riflessione, l'Io concentra la propria attenzione sul proprio pensare, determinando con ciò un cambiamento della posizione del soggetto rispetto all'Altro. In primo luogo, guadagna uno sguardo consapevole che gli permette di percepire il proprio consistere; poi, proprio grazie a questa consapevolezza, si apre alla comprensione dell'Altro. E, comprendendo l'Altro, l'Io scopre, con uno sguardo rinnovato, se stesso

in quanto Io con molteplici sé. In questo incontro con l'Altro, l'Io riscopre altresì un significato più umile di filosofia, quello pratico, di trasformazione di sé. E, in un circolo virtuoso, l'Io, comprendendo meglio se stesso, giunge a conoscere meglio anche l'Altro. La conoscenza dell'Altro, dell'esotico, dello straniero, del diverso, diviene pertanto l'occasione per avviare un cammino di conoscenza di sé. In quest'accezione pratica di filosofia, chi si occupa di pratiche filosofiche scopre di aver bisogno di sapere altrettanto dell'occhio che vede tanto quanto del soggetto-oggetto veduto: l'Altro pone all'Io uno specchio che gli permette di osservarsi nelle sue molteplici varietà.

BIBLIOGRAFIA

Fabbrichesi R., 2017, *Cosa si fa quando si fa filosofia?* Raffaello Cortina Editori, Milano

Hadot P., 2002, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Edizione Mondolibro, Milano

Hadot P., 2008, *La filosofia come modo di vivere*, Edizione Mondolibro, Milano

Lévi-Strauss C., 1984, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino

Matera V., 2017, *Antropologia contemporanea. La diversità culturale in un mondo globale*, Editori Laterza, Bari-Roma

Mazzetti M., 2006, *Il dialogo transculturale. Manuale per operatori sanitari e altre professioni di aiuto*, Carrocci Faber, Roma, 2012

Mortari L., 2009, *Aver cura di sé*, Bruno Mondadori, Trento

Mortari L., 2015, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editori, Milano

Remotti F., *Il concetto di cultura in antropologia*, in "Antropologia Culturale. I temi fondamentali", a cura di Allovio S., Ciabbari L.,

Mangiameli G., 2018, Raffaello Cortina Editori,
Milano

Sini C., 2012, *Introduzione alla fenomenologia*,
Shake Edizioni, Lavis (TN)

AUTORI

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

Tra i fondatori delle Pratiche Filosofiche in Spagna e del Movimento internazionale delle *Philosophical Practices*, Professore ordinario all'Università di Siviglia, Direttore del *International Journal on Philosophical Practice HASER*, è autore di circa 200 pubblicazioni. Attualmente dirige un progetto di ricerca internazionale sulla filosofia nelle carceri con oltre 500 detenuti (progetto BOECIO) e un secondo progetto con i senzatetto (progetto DIÓGENES). Socio onorario di Pragma.

MADDALENA BISOLLO

Maddalena Bisollo. Filosofa, consulente filosofica e consulente in sessuologia. Fondatrice e vicepresidente di Pragma e direttrice della Scuola Pragma di Milano. Da più di un decennio si occupa di pratiche filosofiche e formazione diffondendo con successo progetti rivolti sia ai giovani che agli adulti, in ambito didattico, sanitario e sociale, dedicati in particolare all'educazione emotiva, alla prevenzione dei comportamenti a rischio e all'educazione alla diversità. Collabora con enti, istituzioni e università. Autrice di numerose pubblicazioni dedicate alla filosofia che diventa pratica di vita. www.maddalenabisollo.com.

PAOLO CICALE

Vive e lavora a Lugano. Titolare di: *Studio praxis etica e filosofia*. Laurea in Filosofia; Diploma post-laurea in Bioetica; Master di II livello in Pratiche filosofiche, Supervisore e Formatore per equipe socio-sanitaria. Supervisore per gli studenti del Bachelor in Lavoro Sociale e Sanitario, Scuola Universitaria Professionale della Svizzera italiana. Docente e membro del comitato scientifico di Pragma.

LORIS FALCONI

Dopo aver conseguito la Laurea in Filosofia, ottiene un Master in Counseling diventando così Counselor Filosofico. A partire dal 2008 inizia a dare vita ad una serie di eventi culturali in collaborazione con enti pubblici e privati, tra cui "Caffè Filosofici", "Miti sotto le Stelle", "Escursioni Filosofiche". Nel 2013, dopo aver frequentato il Corso di Ipnosi Costruttivista consegue il diploma di Ipnologo/Ipnotista, iniziando così ad esercitare la libera professione. Nel 2017 fonda a Rimini l'Associazione Culturale "Dispaccio Filosofico". Dal 2018 è docente e membro del comitato scientifico di Pragma. Nel 2020 dà vita ai Gruppi Sperimentali Trasformativi Permanenti (G.S.T.P.). Tiene conferenze, corsi e laboratori teorico-esperienziali su "La Via del Mito" e "Il Viaggio dell'Eroe".

GIANCARLO MARINELLI

Philosophical practitioner, esperto counselor filosofico e consulente familiare, con oltre 15 anni di esperienza. Socio Fondatore e direttore esecutivo dal 2004 di una delle principali scuole di consulenza filosofica in Italia, la SUCF (Scuola Umbra di Consulenza Filosofica), Trainer Supervisore SUCF e del Master in Consulenza filosofica presso l'Università degli Studi Roma Tre, Conduttore di gruppi di dialogo socratico e di polifonia socratica in Italia (Roma, Milano, Perugia, Terni,) e all'estero (Città del Messico e Berna). Autore di numerosi articoli e saggi sulla pratica filosofica e a partire da esperienze di pratica filosofica e counseling filosofico individuale e di gruppo in Italia e all'Estero.

LOU MARINOFF

Fondatore dell'American Philosophical Practitioners Association (APPA), è Commissario del Canadian Business and Professional Ethics Network al Centro per l'Etica Applicata dell'UBC (Università della Columbia Britannica), dov'è anche docente di Filosofia. Autore di molti bestseller, tra cui *Platone è meglio del Prozac* e *Le pillole di Aristotele. Come la filosofia può migliorare la nostra vita*.

LUCA NAVE

Filosofo e Bioeticista Clinico. Presidente di Pragma e Direttore della scuola Pragma di Milano. Collabora con Strutture e Reparti della Rete Interregionale per le Malattie Rare delle Regioni Piemonte e della Valle D'Aosta di cui è membro del "Tavolo Tecnico-Scientifico". Coordina il centro di ascolto della Federazione Malattie Rare Infantili e di "A-Rare" presso l'Ospedale Giovanni Bosco di Torino. Docente di Bioetica Clinica al Master in Malattie Rare dell'Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze Cliniche e Biologiche e all'Università di Cagliari, Master in Cure Palliative. Fondatore di www.spaziofilosofante.com.

CLAUDIO VIGANÒ

E' coordinatore di servizi complessi in ambito socio-assistenziale. Utilizza le pratiche filosofiche nelle organizzazioni come strumenti fondamentali per facilitare e orientare nei processi di comprensione e chiarificazione. Si serve del counseling filosofico nelle relazioni d'aiuto con persone che vivono problemi di natura esistenziale, mettendo in atto competenze di pensiero, di giudizio, di argomentazione ed etiche. Socio di Pragma.

ELISABETTA ZAMARCHI

Filosofa di formazione fenomenologica, già docente di filosofia nei licei e docente a contratto di Filosofia Teoretica presso l'Università degli studi di Verona. Segretaria Generale di Pragma, è docente presso la Scuola Pragma di Milano. Counselor filosofico, si occupa di consulenza individuale e di gruppo, in particolare nell'ambito di cooperative e istituzioni per l'avviamento al lavoro e per la tutela del lavoro in presenza di disagio. È autrice di numerose pubblicazioni sulla Consulenza e il Counseling Filosofico. In qualità di filosofa è vicepresidente dell'Associazione lacaniana italiana di psicanalisi: www.alidipsicanalisi.it

HELP DESK PHILO

IDEE E PENSIERI CHE AIUTANO

**CHE COS'È
UN SERVIZIO GRATUITO
DI ASCOLTO E CONSULENZA**

**PERCHÉ
PER IL SOSTEGNO DEI CITTADINI DI
FRONTE AL COVID19**

L'ESPERIENZA DELL'EMERGENZA PUÒ METTERCI IN **DIFFICOLTÀ**:
AFFRONTIAMO INSIEME QUESTO MOMENTO E SCOPRIAMO COME
LIBERARE LE NOSTRE **POSSIBILITÀ CREATIVE** ANCHE NEI MOMENTI
DIFFICILI GRAZIE ALLA **POTENZA DELLA RIFLESSIONE**.

N.B. NON È UN SERVIZIO DI PSICOTERAPIA

WWW.PRAGMASOCIETY.ORG



PRAGMA

Professionisti
Pratiche Filosofiche

**40
PROFESSIONISTI
A TUA
DISPOSIZIONE**

GRATIS
NESSUN COSTO A TUO
CARICO PER I PRIMI
DUE COLLOQUI

**COME
RICHIEDI LA TUA
CONSULENZA SCRIVENDO A**
segreteria.pragma@gmail.com
**OPPURE CHIAMACI
O INVIA UN MESSAGGIO AL
NUMERO**
342/183.60.52

**SCEGLI
LA MODALITÀ CHE
PREFERISCI:**

- **SKYPE**
- **EMAIL**
- **TELEFONO**

BENEFICIARI
L'INIZIATIVA È RIVOLTA A
TUTTI E ATTIVA SU TUTTO IL
TERRITORIO NAZIONALE



SCUOLA DI ALTA SPECIALIZZAZIONE PROFESSIONALE IN
PRATICHE FILOSOFICHE E COUNSELING FILOSOFICO
MILANO

WEB e AULA

La scuola è stata fondata da un gruppo di professionisti che da circa vent'anni lavora con il Counseling Filosofico e con le Pratiche Filosofiche a livello nazionale e internazionale.

La Filosofia che diventa Pratica è entrata nelle aziende e nelle organizzazioni, negli ospedali, in carcere, in palestra, nelle scuole di ogni ordine e grado, nelle Università e nello studio privato del filosofo consulente.

Scoprirai che in tutti questi luoghi non si parla di filosofia ma si fa filosofia, con saperi, metodi e strumenti di natura cognitiva, etica, emotiva ed esistenziale ideati dalla filosofia tra Oriente e Occidente, posti al servizio dei non filosofi per affrontare i problemi che nascono nella vita quotidiana.

Facendo tesoro dell'esperienza internazionale, la scuola Pragma di Milano offre una cassetta degli attrezzi che contiene teorie e metodologie dalla comprovata efficacia sul campo.

Un approccio interdisciplinare e interculturale garantisce una formazione di alta qualità teorica e pratico-metodologica.

Tra i docenti vantiamo alcuni tra i protagonisti delle Pratiche Filosofiche a livello internazionale e grandi nomi del panorama filosofico italiano.

La scuola Pragma è membro della ICPIC - International Council of Philosophical Inquiry with Children, organizzazione internazionale fondata nel 1985 e riconosciuta dall'UNESCO, e collabora importanti Enti, Istituzioni, Scuole e Associazioni.

Per informazioni:

www.scuolapragma.com

segreteria.pragma@gmail.com

T. 339 52 03 554

