Dicembre 2020 www.rivistacf.com N. 13

RIVISTA ITALIANA DI COUNSELING FILOSOFICO

Organo ufficiale di Pragma, Società Professionisti Pratiche Filosofiche

IN QUESTO NUMERO ARTICOLI DI

Alberto Asero
Jose Barrientos Rastrojo
Francesca Benetti
Maddalena Bisollo
Stefania Contesini
Antonio Cosentino
Carlos Munoz Novo
Luca Nave
Federico Perozziello
David Sumiacher
Elisabetta Zamarchi
Massimiliano Zonza

PSB Pragma Society Books
PRAGMA Professionisti Pratiche Filosofiche
ASSIOTEA

EDITORIALE

LUCA NAVE E ROBERTO MAZZA

Nel precedente *Editoriale* di maggio 2020, ci siamo lasciati con l'auspicio di poter raccontare altre storie rispetto alla "narrazione dominante" sull'emergenza Covid19 e di poter comunicare la chiusura del nostro *Help Desk Philò*, nato a marzo per offrire alla popolazione il counseling filosofico al fine di affrontare gli effetti nefasti della pandemia e del periodo post pandemico. E invece no. La situazione di emergenza planetaria continua e l'*Help Desk Philò*, dopo una breve interruzione nei mesi estivi, ha riaperto i battenti verso la metà di ottobre. Da subito sono riprese le richieste di aiuto che pervengono da tutta Italia.

All'interno di Pragma è nato un gruppo di ricerca che si occupa dell'emergenza Covid19 "sul campo", partendo proprio dalle problematiche, dai bisogni e dalle esigenze che gli utenti esprimono al nostro sportello di ascolto e dalle risposte che i nostri consulenti offrono. "Solitudine", "incertezza", "crisi", "angoscia" sono le parole chiave che ricorrono più spesso durante le consulenze, sintomi di un profondo malessere generato da un periodo in cui molte persone ravvisano nel futuro solo una "minaccia". Già da tempo, per molti, il futuro aveva smesso di essere una "lieta promessa" ma ora ogni seppur flebile residuo di speranza lascia il posto alle "passioni tristi" e diventa essa stessa una "passione triste" perché troppo contaminata dal "timore e tremore" per ciò che potrà accadere. Spinoza ha illustrato come in ogni speranza sia racchiuso il timore ma ai tempi del Covid19 quest'ultimo aspetto è predominante rispetto alla letizia verso il futuro.

Il dato allarmante è che le "passioni tristi", ai tempi del Covid19, si pensa di poterle curare tutte in farmacia. L'*Istituto europeo per il trattamento delle dipendenze* denuncia l'aumento esponenziale del consumo di psicofarmaci, in particolare delle benzodiazepine, che agiscono proprio sullo stato d'animo più diffuso e connaturato nella popolazione: l'ansia, la paura, l'insicurezza, che portano insonnia, agitazione, blocco del pensiero e dell'azione, nonché pensieri prevalenti di natura sgradevole e ossessiva. Frequenti sono poi le sensazioni associate, come senso di stanchezza, irritazione, calo della performance. L'emergenza scaturita in seguito alla pandemia di Covid-19 ha esasperato questi elementi, portando in primo piano paure, sfiducia, preoccupazioni, rabbia, frustrazione e tristezza, per lo più accompagnate dalla sensazione di essere immersi in un sistema politico che non è in grado di gestire la situazione, di rassicurare adeguatamente sui pericoli e di proteggere a sufficienza dai danni. Il rischio di dipendenza dalla molecola miracolosa è in agguato e si associa alla nefasta convinzione che per ogni problema emotivo o esistenziale ci debba essere una soluzione "tecnica", "veloce", da acquistare in farmacia.

Lungi da noi demonizzare uno strumento come le benzodiazepine che, se usato sotto il controllo del medico produce effetti benefici e positivi. Il problema non è lo strumento ma le modalità con cui si utilizza, che in questo caso si gioca tra gli effetti benefici e gli effetti collaterali sul breve, medio e lungo periodo. Insomma, mai ci sogneremmo di sostenere che "Platone è meglio del Prozac" perché non è neanche lontanamente paragonabile la cura in pillole che si compra in farmacia con la cura della parola della filosofia. Si tratta di forme di cura assolutamente diverse, con metodi e tempi di somministrazione diversa. Il

farmaco agisce in fretta e non richiede di pensare, la filosofia ha bisogno di più tempo e la sua cura nasce e agisce sul pensiero e sul soggetto pensante. È una questione di priorità del soggetto delle cure, di quali sono le sue esigenze nel "qui è ora" e nel medio e lungo periodo. Tutti i problemi che richiedono una cura si presentano nel "qui e ora", le motivazioni che generano i problemi possono risiedere nel passato e nel futuro, nel progetto esistenziale che ciascuno si costruisce. Gli effetti nefasti legati all'emergenza Covid19 sorgono nel presente e nel presente possono essere curati in farmacia, ma se la radice dei problemi è nel passato o nel futuro il farmaco non può risolverli senza l'intervento attivo del soggetto che agisce nel progetto esistenziale e sulla propria visione del mondo. Qui interviene la filosofia in pratica che opera proprio sulle visioni del mondo per andare alla ricerca delle incrinature del sistema di vita del soggetto in un viaggio diretto alla cura di sé.

Ora, per scelta deliberata dell'intera Redazione, in questo numero della *Rivista* non c'è neanche un articolo dedicato all'emergenza Covid19. Dedicheremo all'argomento un numero speciale della *Rivista* alla fine dell'emergenza, affinché la filosofia, "come la nottola di Minerva, possa fare il suo volo al far della sera" e possa proporre ai nostri lettori delle riflessioni sui tempi vissuti e sulle modalità con cui il Counseling Filosofico ha affrontato l'emergenza. Anche per la nostra disciplina si tratta di un evento epocale che rappresenta un enorme fattore di crescita sia da un punto di vista teorico sia metodologico-applicativo.

L'*Help Desk Philò* non ha esaurito certo tutte le energie di Pragma. Il nostro modo di reagire a questi tempi di emergenza ha previsto un arricchimento e un consolidamento delle nostre attività associative e della nostra formazione in aula e sul web. A giugno siamo riusciti a organizzare nella sede della scuola Pragma di Milano un *Summer Workshop* dedicato alle profonde relazioni tra le Pratiche Filosofiche e il mondo dell'arte, con due ospiti eccezionali: il Prof. Roberto Mordacci, con una lezione magistrale dedicata al "Cinema con Filosofia", e Antonio Puccio, Maestro d'orchestra di fama internazionale, con un intervento dedicato alle profonde relazioni tra musica e filosofia, naturalmente intesa come prassi filosofica di cui il Maestro è un grande intenditore.

La nostra formazione si è poi arricchita con il *Pragma World Tour*, un viaggio virtuale intorno al mondo per scoprire le Pratiche Filosofiche degli "altri". In linea con l'impostazione interculturale e interdisciplinare che caratterizza il nostro modo di pensare e lavorare con il Counseling Filosofico, il Tour ha consentito di scoprire come si fa filosofia in pratica in Spagna (con Josè Barrientos), in Argentina e Messico (con David Sumiacher), in Portogallo (con Jorge Humberto Dias) e in Russia (con Alexandra Konoplyanik). Intanto è in atto una proficua collaborazione tra Pragma e la *Universidad Nacional Abierta y a Distancia* della Colombia e con il progetto *Labirinto: Culture e Civiltà Mediterranee* di Atene. Nel 2021 sono previste tante nuove tappe che passeranno anche attraverso il Convegno Internazionale di Mosca a luglio 2021.

Un'altra novità di rilievo è l'inaugurazione della *Pragma Society Books*, la casa editrice di Pragma. Il progetto mira a creare un nuovo spazio e un nuovo strumento per incrementare la nostra *mission* associativa che è la nostra stessa ragion d'essere, e cioè generare una sempre maggiore diffusione delle idee e delle prassi della filosofia a livello internazionale. La linea editoriale privilegia la

pubblicazione di volumi e riviste dedicati alle discipline che ruotano nell'universo delle *Philosophical Practicies*, quali il Counseling e la Consulenza Filosofica, la *Philosophy for/with Children*, la *Business Philosophy*, la Bioetica e le *Medical Humanities*, in un'ottica interdisciplinare e interculturale.

Questo numero della Rivista è il primo prodotto editoriale della *Pragma Society Books*. Un numero ricco di contenuti che riguardano diversi aspetti teorici e applicativi della filosofia in pratica. In apertura presentiamo i lavori di due ospiti internazionali, soci onorari di Pragma e docenti stabili della Scuola di Pratiche Filosofiche di Milano: Josè Barrientos Rostojo, con la seconda parte del lungo articolo dedicato alla sua filosofia applicata con approccio esperienziale, e David Sumiacher che si occupa di un argomento poco trattato in filosofia e anche nel movimento delle Pratiche Filosofiche, e cioè la corporeità. Gli interventi successivi spaziano dall'ambito "clinico-terapeutico" tra filosofia, medicina e psicologia (Antonio Cosentino, Alberto Asero, Massimiliano Zonza e Federico Perozziello), all'ambito professionale e dell'orientamento (Stefania Contesini e Francesca Benetti) passando per la consulenza filosofica nell'era del virtuale (Carlos Munoz Novo) e la polemologia filosofica (Luca Nave). Chiude questo numero una nuova Rubrica intitolata "Assiotea" e dedicata alle nuove politiche di genere e alle Pratiche Filosofiche connesse. La Rubrica è diretta da Maddalena Bisollo ed Elisabetta Zamarchi, che inaugurano la Rubrica con un articolo dedicato al tema della differenza e del sessismo in chiave simbolica.

Nel ringraziare la redazione per il lavoro profuso alla realizzazione di questo ricco numero, i nostri traduttori Luisa Campedelli e Carlos Munoz Novo e il nostro grafico Salvatore Brasile, auguriamo a tutte e tutti una buona lettura!

Per restare aggiornato sulle novità di Pragma iscriviti alla Newsletter sul sito e alla nostra pagina Facebook.

www.pragmasociety.org

www.facebook.com/pragmasociety

SCUOLA DI ALTA SPECIALIZZAZIONE PROFESSIONALE IN PRATICHE FILOSOFICHE E COUNSELING FILOSOFICO
MILANO
Inizio nuovo primo anno 2021:
WEB 28 febbraio - AULA 20 marzo

La scuola di Pragma 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** entra nelle aziende e nelle organizzazioni, negli ospedali, in carcere, nelle scuole di ogni ordine e grado, nelle Università e nello studio privato del filosofo consulente.
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 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.
www.scuolapragma.com

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 Munoz Novo

AUTORI
Lidia Arreghini, Alberto Asero, Francesca Benetti, Fabrizio Biasin, Eugenio Borgna, Giovanna Borrello, Silvana Borutti, Oscar Brenifier, Gianfranco Buffardi, Renato Buffardi, Angelo Caruso, Antonio Cosentino, Mario D'Angelo, Guido Del Monte, Duccio Demetrio, Thomas Gutknecht, Jocelyne Hatzenberger, Ran Lahav, Fabrizio Lomonaco, Lou Marinoff, Carlo Molteni, Carlos Munoz Novo Federico Perozziello, Giovanni Piazza, Pietro Pontremoli, Peter Raabe, Hansjörg Reck, David Sumiacher, Beatrice Ventacoli, , Lucia Zorzi.

CONTATTI
rivistacf@gmail.com

www.rivistacf.com

INDICE

Abstract 7

José Barrientos Rastrojo. Un'approssimazione esperienziale alla filosofia applicata. 11

David Sumiacher. La pratica filosofica con le azioni corporee. 20

Antonio Cosentino. Chi di terapia ferisce, terapia subisce. In margine al libro di I. D. Yalom, *Le lacrime di Nietzsche.* 31

Alberto Asero. La cura di sé come difesa dal mondo: sull'impatto esistenziale dell'idea medica moderna di morte. 34

Massimiliano Zonza. Formazione e competenze del consulente di etica clinica. Tra filosofia e medicina. 45

Federico E. Perozziello. Il problema della conoscenza in medicina. 49

Stefania Contesini. La filosofia come risorsa per lavorare con i valori in impresa. 60

Francesca Benetti. L'orientamento professionale attraverso le pratiche filosofiche.64

Carlos Munoz Novo. Il mito della caverna 4.0. La consulenza filosofica nell'era del virtuale. 73

Luca Nave. Progetto per la guerra perpetua. Prolegomeni a una polemologia filosofica. 78

RUBRICA ASSIOTEA
Maddalena Bisollo, Elisabetta Zamarchi. Assiotea che fece la differenza, "nonostante Platone". 90

Elisabetta Zamarchi. Philosophy &Sex: pensare la differenza per scardinare il sessismo dal simbolico. 93

ABSTRACT

UN'APPROSSIMAZIONE ESPERIENZIALE ALLA FILOSOFIA APPLICATA (II PARTE).
JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO.

"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, 429).

Parole chiave: filosofia, esperienza. applicazione, *Erfahrung.*

LA PRATICA FILOSOFICA CON LE AZIONI CORPOREE.
DAVID SUMIACHER.

In questo articolo fornirò alcuni elementi e prospettive su come sia possibile eseguire pratiche filosofiche attraverso le azioni corporee. Per capire di cosa si tratta, e diventare capaci di metterle in atto, innanzitutto è necessario aver acquisito alcuni presupposti e principi generali per una ampia comprensione della filosofia e delle pratiche filosofiche. Dopo aver gettato queste basi, mi concentrerò su tre grandi modalità di esecuzione delle azioni corporee come parte del lavoro che viene svolto nelle pratiche filosofiche. La prima ha a che fare con l'assorbimento sensoriale dell'altro. In questo modo arricchiamo enormemente sia il flusso di elementi che utilizziamo per lavorare con gli altri, sia lo sviluppo di ipotesi di lavoro. Un secondo tipo di azioni corporee che possiamo inserire nelle pratiche filosofiche ha a che fare con l'esecuzione di azioni corporee da parte del filosofo pratico. In questo caso usiamo le nostre azioni, i gesti e le espressioni come modo per promuovere, approfondire e intensificare i processi filosofici che vengono sviluppati attraverso il dialogo o in qualsiasi altro modo. Infine, un terzo modo di inserire le azioni corporee nelle interazioni filosofiche intersoggettive ha a che fare con la richiesta di far eseguire specifiche azioni corporee agli altri o di eseguirle assieme a loro. La gamma di possibilità e di percorsi realizzabili in questo caso è immensa, e c'è anche un potenziale indiscusso per il lavoro filosofico con le persone, che viene costruito fondamentalmente a partire dalla comprensione delle circostanze e dal processo filosofico che ne deriva. In ciascun caso si terrà in considerazione una visione ampia delle pratiche filosofiche, che comprende il lavoro del counselling filosofico, della filosofia per/con i bambini, i laboratori filosofici e la filosofia applicata nelle organizzazioni.

Parole chiave: Pratiche Filosofiche, azioni corporee, Counselling Filosofico, *Philosophy for Children*, laboratori filosofici, filosofia nelle organizzazioni.

CHI DI TERAPIA FERISCE, TERAPIA SUBISCE. IN MARGINE AL LIBRO DI I. D. YALOM, *LE LACRIME DI NIETZSCHE*.
ANTONIO COSENTINO.

In questo romanzo del 2006 Yalom parte implicitamente dal vecchio adagio secondo cui "se il medico cura il corpo, il filosofo cura l'anima"

per complicarlo, strada facendo, in molti modi. Il racconto, che ha come protagonisti il medico Josef Breuer e il filosofo Friedrich Nietzsche, ruota intorno ad un immaginario incontro tra i due da cui scaturisce una complicata ma avvincente dinamica di relazioni. Il risultato è un incrocio di terapie e di scambio di ruoli, di simulazioni e dissimulazioni che gettano luce sui meccanismi più profondi della relazione di aiuto e danno da pensare sui rapporti tra medicina, psicologia e filosofia.

Parole chiave: psicoterapia esistenziale, consulenza filosofica, Breuer, Nietzsche, Yalom.

LA CURA DI SÉ COME DIFESA DAL MONDO: SULL'IMPATTO ESISTENZIALE DELL'IDEA MEDICA MODERNA DI MORTE.

ALBERTO ASERO.

La medicina moderna ha riplasmato in profondità il modo in cui le persone concepiscono la morte. Dopo aver ricostruito due momenti cardinali di questa revisione (il divorzio metafisico cartesiano fra anima e vita e lo slittamento bichatiano dell'idea di morte da destino a sconfitta), tenterò di mostrare come la concezione, oggi assai diffusa, della cura di sé come difesa dal mondo riconosca nell'idea di morte forgiata dalla medicina moderna una delle sue più profonde radici.

Parole chiave: morte, cura di sé, sterilizzazione, tecnica, rappresentazione.

FORMAZIONE E COMPETENZE DEL CONSULENTE DI ETICA CLINICA. TRA FILOSOFIA E MEDICINA.

MASSIMILIANO ZONZA.

La firma del Documento di Trento ha rappresentato un vero e proprio atto fondativo per la Consulenza di Etica Clinica in Italia. Ma ha posto con forza l'esigenza di chiarire le competenze e la formazione specialistica della nuova figura professionale. Se per i consulenti di scuola filosofica esiste il problema di come colmare il gap sulle competenze cliniche, per quelli di formazione medica esiste il problema non semplice di come diventare esperti nelle visioni assiologiche e nelle loro correlazioni. Il ruolo chiave della Storia della Filosofia.

Parole chiave: etica clinica, bioetica, medicina, documento di Trento, storia della filosofia.

IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA IN MEDICINA.

FEDERICO E. PEROZZIELLO.

La biografia di Archibald Cochrane e la conoscenza e valutazione delle sue idee sono importanti per chi si dedica all'esercizio della medicina. Senza ridurre la validità della visione epidemiologica del medico scozzese, occorre forse soffermarsi a riflettere sui pericoli di un eccesso nell'uso degli strumenti induttivi in medicina. L'induzione, la deduzione e l'abduzione sono dei processi logici che si confrontano e vengono impiegati quotidianamente nella pratica medica. Spesso questo utilizzo avviene in modo inconsapevole da parte dei loro utilizzatori. Un esempio preso dalla speculazione filosofica del pensatore e matematico Bertrand Russell propone una soluzione aperta ad alcune importanti questioni date troppo facilmente per scontate.

Parole chiave: decisioni cliniche; epistemologia; induzione; deduzione; abduzione.

LA FILOSOFIA COME RISORSA PER LAVORARE CON I VALORI IN IMPRESA. STEFANIA CONTESINI.

Da alcuni anni il discorso sui valori sembra essere un tema molto presente nell'agenda delle imprese e in generale di ogni genere di organizzazione. La filosofia, grazie alle sue competenze e alla modalità con cui si relaziona al concetto di valore, si dimostra il sapere che meglio di altri è in grado accompagnare le organizzazioni in un percorso di sensibilizzazione, riconoscimento e declinazione pratica dei valori medesimi.

Parole chiave: Organizzazioni, valori, riconoscimento, riflessione pratica, competenze filosofiche

L'ORIENTAMENTO PROFESSIONALE ATTRAVERSO LE PRATICHE FILOSOFICHE. FRANCESCA BENETTI

Questo articolo si propone di rendere ragione della scelta compiuta di fondare sul Counseling Filosofico il lavoro di orientamento professionale svolto con Neet, universitari, giovani adulti, uomini e donne in carriera o più semplicemente in ricerca di una professione più "giusta" per sé e di condividere e sottoporre a discussione le pratiche filosofiche messe a punto in questi sette anni di attività lavorativa, fra i quali l'indagine della propria visione del mondo lavorativo, la genealogia di alcuni concetti chiave e gli esercizi di scrittura autobiografica e creativa per favorire l'emersione del proprio ordine del cuore.

Parole chiave: Counseling Filosofico, orientamento professionale, ordine del cuore, approccio fenomenologico, esercizi di scrittura.

IL MITO DELLA CAVERNA 4.0. LA CONSULENZA FILOSOFICA NELL'ERA DEL VIRTUALE. CARLOS MUNOZ NOVO

Immaginiamo un bambino che fin dalla sua nascita porta degli occhiali che lo collegano a un mondo virtuale. Egli interagisce in esso, cresce in esso e si muove in esso. Allo stesso modo che gli incatenati del mito della caverna di Platone, un giorno gli tolgono gli occhiali…

Parole chiave: Realtà, virtuale, libertà, chatbot.

PROGETTO PER LA GUERRA PERPETUA. PROLEGOMENI A UNA POLEMOLOGIA FILOSOFICA. LUCA NAVE

L'articolo presenta, in maniera programmatica, i Prolegomeni per la fondazione di una polemologia filosofica articolata tra una ontologia e una logica dell'eterna permanenza del conflitto e una prassi filosofico-strategica per la gestione del conflitto e della guerra intesi come "fenomeni sociali" e oggetto di studio delle scienze umane.

Parole Chiave: Conflitto, guerra, polemologia, ontologia, logica, prassi filosofica.

RUBRICA ASSIOTEA

PHILOSOPHY & SEX. PENSARE LA DIFFERENZA PER SCARDINARE IL SESSISMO DAL SIMBOLICO. ELISABETTA ZAMARCHI

Il tema della differenza è, secondo Deleuze, il grande rimosso della tradizione filosofica, che fa tutt'uno con l'implicita costituzione dell'immagine che la filosofia si è data di sé e di ciò che significa pensare. Diversamente, nel pensiero contemporaneo la differenza affiora come un elemento inaggirabile: le condizioni

socio-economiche della società capitalistica avanzata e l'insieme eterogeneo di interrogativi aperti dalla riflessione femminista hanno rimesso radicalmente in questione non solo le strutture epistemologiche del soggetto razionale, ma anche il suo ruolo come guardiano della trasmissione del discorso.

Parole chiave: identità, differenza, rappresentazione, soggetto, genere.

UN'APPROSSIMAZIONE ESPERIENZIALE ALLA FILOSOFIA APPLICATA (II PARTE).[1]

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

TRADUZIONE DI CARLOS MUNOZ NOVO

LA CONDIZIONE ESPERIENZIALE DELLA FILOSOFIA APPLICATA.

Per ragioni spiegate in altri scritti (Barrientos, 2016, 2019; Beuchot - Barrientos, 2013; Barrientos - Packter - Carvalho, 2014), per anni ho cercato di costruire una filosofia applicata esperienziale. I suoi effetti non sono solo di natura cognitiva (cambia / analizza idee) ma influiscono anche sull'intera persona (trasformazione della persona). L'esperienza ha diversi ascendenti intellettuali. Uno di loro, Kitaro Nishida, il fondatore della scuola di filosofia di Kyoto, sottolinea che "nel momento della pura esperienza, non c'è ancora opposizione tra soggetto e oggetto, nessuna separazione tra conoscenza, sentimento e volontà; c'è solo un'attività pura, indipendente, autosufficiente" (Nishida, 1995, p. 90). L'esperienza consiste nello "stato di coscienza in cui soggetto e oggetto sono dissolti nell'unione di pensiero, sentimento e volontà, è la vera realtà" (Nishida, 1995 p. 95). Pertanto, una Filosofia Applicata esperienziale non porta frutti solo a livello di pensiero né consente una dissonanza cognitiva nelle sedute, cioè l'opposizione tra ciò che si pensa, si desidera e si sente, poiché, in essa, "non c'è gap tra le esigenze della volontà e la sua realizzazione" (Nishida, 1995, p. 46). Seguire questo sentiero è congruente con il nostro approccio alla disciplina.

La sua attuazione dipende dall'esecuzione di esercizi che hanno un potenziale ermeneutico ontologico: immaginiamo di dover insegnare a un bambino con poca simpatia per lo sforzo il valore del lavoro e che il tempo scarseggi poiché siamo nel nostro letto di morte. Temiamo che se lanciamo una predicazione, rimarrà come un messaggio agonizzante superficiale che non penetra nel nostro fusto: anche se mostra acquiescenza alle nostre ultime parole, saranno prese dalla vita come la nostra stessa esistenza. Un'alternativa è lasciare un insegnamento appreso attraverso un esercizio esperienziale. Così lo racconta Walter Benjamin:

> "Nei nostri libri di fiabe c'è la favola del vecchio che sul letto di morte fa sapere ai suoi figli che c'è un tesoro nascosto nella sua vigna. Devono solo scavare. Hanno scavato, ma nessun segno del tesoro. Tuttavia, quando arriva l'autunno, il vigneto contribuisce come nessun altro in tutta la regione. Poi si rendono conto che il padre ha lasciato loro in eredità un'esperienza: la benedizione non è nell'oro ma nell'operosità" (Benjamin, 1973, p.167).

La vita ci introduce in circostanze che dimentichiamo rapidamente, altre ci segnano con il fuoco, cioè determinano azioni essenziali che cambiano il corso che stavamo prendendo e finiscono per plasmare il nostro essere. Ad esempio, dare alla luce e crescere il nostro primo figlio fa cambiare il nostro essere da "figlio" a "padre"; quella nascita suggellerà una tappa che ricorderemo per sempre e che definisce la nostra identità. Il loro impatto è

[1] Questo lavoro è una versione migliorata e ampliata di "Philosophical practice as experience and travel", *Socium i vlast'* 2019. № 4 (78), pp. 29-44. La prima parte di quest'articolo è stata pubblicata nella *Rivista italiana di Counseling Filosofico,* Numero 12, maggio 2020, pagine 13-29.

diverso da quando ci hanno spiegato, discorsivamente, il significato teorico della paternità.

La modulazione esperienziale cambia gli effetti dei seminari di Filosofia Applicata: aumenta la propensione al cambiamento della materia. L'*esperienzalità* crea le ambientazioni e favorisce alcune disposizioni necessarie alla metamorfosi. Di seguito ne riassumeremo molto brevemente alcuni, che possono essere letti in modo più completo in un'opera ampliata che, ci auguriamo, vedrà la luce tra pochi mesi.[2].

In primo luogo, l'esperienza risponde a un'epistemologia anagogica. Ciò presuppone la conoscenza come assimilazione personale, quindi, afferma che è possibile conoscere qualcosa solo quando c'è una sincronizzazione con l'oggetto conoscibile: l'amore si comprende solo quando si ama, cioè quando si diventa amanti; libertà, quando si è liberi dopo anni di schiavitù; si accede al male nel momento in cui le azioni malvagie raccolgono il proprio essere. Conoscere è acquisire l'identità del conosciuto. Come sottolinea eloquentemente Antón Pacheco, l'anagogia (conoscenza esperienziale per eccellenza) implica la coincidenza di "i modi essendi, i modi cognoscendi e i modi interpretandi" (Antón Pacheco, 2010, p. 151). L'anagogia coincideva con il processo attraverso il quale il mistico raggiungeva la conoscenza di Dio e per ottenerlo dipendeva dall'avere un'esperienza mistica: "La parola anagogia deriva dal greco *anagoge*, che significa l'azione di guidare verso l'alto [...]. L'anagogia, quindi, sarà quel fattore che, inscritto nelle cose, è capace, risalendo a noi, rimandandoci alla determinazione ontologica della cosa stessa" (Antón Pacheco, 2010 p. 168). L'ultima determinazione ontologica nel contesto religioso sarebbe stata fatta da Dio. Questa condizione porta alla comprensione del suo contenuto richiede di aver vissuto l'esperienza, dove si acquisisce una conoscenza diversa dalla base discorsiva. Martín Velasco descrive in modo eloquente la differenza:

"È quindi un mistico, in tutte le tradizioni religiose, che in un certo momento della sua vita confessa: 'Fino ad ora lo sapevo per sentito dire; ora i miei occhi ti hanno visto' (Giobbe 42,5) [...]; "Quello che avevamo udito, lo abbiamo visto" (Sal 48,9). Questo è ciò a cui si riferiscono i mistici quando, cercando di comunicare ciò che hanno vissuto, fanno appello all'esperienza dei loro destinatari come condizione indispensabile per la loro comprensione: "Chi l'ha visto, comprende", ha detto Plotino. "Chi non l'ha sperimentato non lo capirà bene" (Martin Velasco, 2003, p. 290).

In secondo luogo, le razionalità inerenti alla Filosofia Esperienziale Applicata non si riducono al discorsivo o al logico-argomentativo-concettuale ma consentono l'apertura a modalità alternative. Tutto deve essere finalizzato a realizzare la metamorfosi nel soggetto. In questo senso, l'uso della razionalità concettuale, discorsiva e logica non dipende dalla sua capacità di giungere a conclusioni derivate dal gioco logico ma di creare contraddizioni o favorire la coerenza al punto da portare al confronto del soggetto e, insomma, ad una metamorfosi. Spieghiamo il particolare con due esempi. Maria, una consulente di quarantacinque anni, è venuta alle mie sedute per

[2] Attualmente stiamo finendo un libro sulla filosofia applicata esperienziale e un altro sul concetto di esperienzialità. Per approfondire alcune idee, qui necessariamente delineate per lo spazio a disposizione, si possono consultare i seguenti articoli: "La fisiologia della conoscenza dall'esperienza e i frutti del suo possesso" (Barrientos, 2011) e "Il volto dell'esperienza della marea di Ortega e dello Zambraniano" (Barrientos, 2010a).

rompere il suo amore appassionato per il suo nuovo partner. Secondo le sue parole, era caduta nelle reti dell'eros con la persona sbagliata perché, riteneva, non era una buona influenza né per lei né per sua figlia (da una precedente relazione). Durante le prime consultazioni, ha raccontato in modo meticoloso e programmato i difetti e gli inconvenienti che l'avevano suscitata. Ad un certo punto e seguendo la coerenza delle sue azioni, ho osato porre una domanda esperienziale: "Ebbene, quali sono le sue caratteristiche positive?" Mi guardò sorpresa, credendo che avessi sbagliato nella mia domanda: "Vuoi dire quali sono gli aspetti negativi, vero?" Ho rifiutato la sua proposta e mi sono riaffermato informandomi su tutto il bene che avevo ottenuto da quell'uomo: "Se quella persona ha tante caratteristiche negative, ma tu mantieni la relazione, non dovrebbe esserci qualche beneficio per la tua vita in quella situazione?" Era la prima volta che, invece di continuare il filo dei suoi pensieri, una domanda disarticolava il terreno su cui era seduto. Questo è stato l'inizio della fine delle nostre sessioni. L'obiettivo della domanda non era quello di conoscere la risposta ma di provocare una mutazione delle credenze e della vita attraverso la generazione della domanda. In effetti, gli ho chiesto di offrirmi un elenco di vantaggi che lui o la situazione hanno fornito. L'esercizio esperienziale si è basato sulla messa in discussione dei presupposti su cui si sono costruite le proprie idee con l'obiettivo di decentrare il soggetto dalla solita linea e provocare un cambiamento esistenziale. Allo stesso modo, intendeva aprire i suoi ragionamenti ad altri inesplorati. Infine, ha cercato di analizzare la possibilità di uno scioglimento del conflitto attraverso l'accettazione di ciò che è dato, attraverso l'*amor Fati* nietzscheano. Quest'ultimo è proprio l'asse dell'intervento con un consulente messicano. Miguel, un uomo d'affari di successo, mi ha chiesto una consulenza via Internet. Le sue preoccupazioni iniziali si concentrarono sul suo rimpianto per la mancanza di significato esistenziale. La denuncia era stata somatizzata nelle ultime settimane perché, quando è calata la notte ed è finito a letto, ha avvertito un aumento dell'angoscia che si era trasformata in tachicardia notturna. Ho proposto il seguente esercizio (prima facie, analitico, ma con intenzioni esperienziali): quando ha sentito di nuovo l'angoscia, ha dovuto armarsi di carta e penna e scrivere ogni fase in modo colorato, cioè descrivendo ogni piccola emozione, ogni idea che aveva. o ogni desiderio di azione. Ancora una volta, l'obiettivo non era quello di ottenere un rapporto ma di creare una disposizione che il compito lo obbligava a fare: se doveva descrivere ogni stazione nel processo in dettaglio, doveva aprirsi al processo (di rifiuto) e accettarlo. Il negativo è diventato una risorsa positiva e necessaria: è stata un'attività di accettazione del fatto, di angoscia, come elemento intrinseco dell'esistenza, come dice Heidegger. A differenza di alcune terapie psicologiche, non si trattava di eliminare o stigmatizzare l'ansia come elemento patologico e rimuoverla, ma di cominciare a intuire i suoi benefici e, successivamente, la sua necessità di raggiungere l'autenticità della persona. Al contrario, la negazione della situazione ha aggravato il problema poiché Miguel si è rifiutato di passare dalla porta dove risiedeva una risposta. La sua chiusura per ascoltare ciò che l'angoscia aveva da dire gli ha impedito di trovare la piccolezza umana (una situazione logica per qualcuno esaltato sulle ali del successo) e quindi ha chiuso la possibilità del senso della propria esistenza (che richiede la consapevolezza della propria sporcizia oltre che eccellenze).

I compiti esperienziali sono spesso tinti di caratteri estetici. María Zambrano ha

proposto una nuova ragione che non cerca di trovare nuovi contenuti ma piuttosto modi più ampi di accedervi: "non erano" nuovi principi "o una" riforma della ragione "come aveva postulato Ortega nei suoi ultimi corsi, che dovrebbe salvarci, ma qualcosa che è ragione, ma più ampio" (Zambrano, 1944). Vasily Kandisky ha difeso che certe idee o situazioni non richiedessero l'esposizione di parole e parole, ma piuttosto l'uso esclusivo di linee e colori (Kandisky, 1996), perché, come ha sottolineato Dewey, "l'artista svolge il suo pensiero nei mezzi qualitativi con cui opere, e le sue estremità sono così vicine all'oggetto che produce che si basano direttamente su di esso" (Dewey, 2008, p. 17), poiché "ogni arte parla un linguaggio che trasmette ciò che non può essere detto in un'altra lingua senza dover variare sostanzialmente" (id. p. 119). Pertanto, l'ermeneutica esperienziale fa appello ad altri contesti espositivi come la pittura o la musica. "La musica di Bach non si riferisce a nessuna concezione del mondo; ci arriva proprio con un plus di significato, con un'ambiguità epistemologica quasi infinita" (Panikkar, 1999 pp. 86-87). Se la narrazione di un problema attraverso le parole si traduce in effetti terapeutici (sebbene, ripetiamolo, la terapia non è l'obiettivo della Filosofia Applicata), si ottengono maggiori benefici quando quella narrazione è fatta con un mezzo "così vicino all'oggetto che produce che si fondano direttamente con lui" (Id.).

Terzo, i seminari dovrebbero essere intesi come un viaggio[3]. La traduzione tedesca dell'esperienza è *Erfahrung*, la cui radice verbale è *fahren*, che significa viaggiare (Barrientos, 2010a; 2011). Inoltre, *Erfahrung* deriva da *Gerfahr*, che significa pericolo e, in spagnolo, la radice dell'esperienza, "per" è collegata al pericolo ed è influenzata dal greco *peiro* (attraversare), *perao* (passare) e *peraino* (per attraversare fino al bordo). Il lettore astuto può aver capito che il pericolo principale che deve affrontare la persona esperta è la perdita del suo essere (per acquisire un altro più esperto). Il cambio di identità implica guardare nell'abisso dell'ignoto e, detto dalla sinfonia zambraniana, perdersi per ritrovare sé stessi. Di conseguenza, non tutti sono disposti ad attraversare questo mare in tempesta. Fuggire vivi da queste acque incerte richiede l'apprendimento personale di tecniche che ti accompagneranno per sempre: "è necessaria una tecnica, una conoscenza complessa - allo stesso tempo teorica, pratica e circostanziale - che è la conoscenza di chi pilota una nave" (Foucault, 1990, p. 87). Ecco il nodo gordiano della conoscenza esperienziale. Queste note devono essere presenti negli incontri esperienziali: non solo per incoraggiare i rischi di ancoraggio, ma per abbandonare i personaggi che ostacolano il progresso. Infatti, una certa avventura e anche una certa perdizione nell'esperienza sarà "indispensabile, un certo cammino smarrito del soggetto in cui si sta formando" (Zambrano, 1990, p. 18). John Dewey lo spiega dall'esperienza estetica:

"L'artista deve essere uno sperimentatore, perché deve esprimere un'esperienza intensamente individuale attraverso mezzi e materiali che appartengono al mondo comune e pubblico [...]. Se invece di dire "sperimentale" dicessimo -avventuriero- avremmo probabilmente ottenuto un'accettazione generale, tanto grande è il potere delle parole. Poiché l'artista è un amante dell'esperienza senza feccia, evita gli oggetti già saturi ed è quindi sempre aggiornato. Per sua natura, è

[3] Altre metafore vicine come l'allenamento in palestra (la base del progetto BOECIO, che conduco, dedicato alla Filosofia applicata nelle carceri, è la preparazione di una maratona) o l'accompagnamento della crescita. In entrambi i casi si fa un viaggio con le caratteristiche qui, solo evidenziate.

insoddisfatto quanto lo è un esploratore geografico" (Dewey, 2008 p. 162).

La ricompensa è molto preziosa: la costituzione della persona autentica, del sé. Secondo Claude Romano, l'umano è un essere in arrivo, qualcuno che viene e si dona dal riflesso degli eventi (esperienze) che gli accadono (Romano, 2012). Senza di loro e senza la loro assunzione, sarebbe rimasto come un essere senza forma, senza forma o volto. Come sottolinea Nishida, non c'è esperienza perché c'è una persona ma c'è una persona perché ci sono esperienze che la configurano (Nishida, 1995).

Quarto il tipo di verità dei laboratori esperienziali deve essere di tipo probatorio o contendente. Se la razionalità argomentativo-discorsiva procede attraverso ragioni per ottenere conseguenze logicamente dedotte, la Filosofia Applicata esperienziale non persegue "un insieme di pensieri che l'intelletto forgia con o senza verità, ma il credito che lo spirito accusa nel suo commercio cose (Zubiri, 1940, p. 189): si tratta di "una forma che prende qualcosa che era già conosciuto, e che ora penetra nella vita plasmandola; è qualcosa che prima non funzionava e che ora è diventato operativo (Zambrano, 1995, p. 69). Di conseguenza, il criterio di validità dell'azione riposa sulla sua potenza metamorfica sull'individuo: l'evidenza è "terribilmente povera di contenuto intellettuale; tuttavia, nella vita opera una trasformazione senza precedenti che altri pensieri più ricchi e complicati non sono stati in grado di fare" (id.). Possiede le note della conoscenza acquisita attraverso gli eventi, cioè produce una "riconfigurazione impersonale delle mie possibilità e del mondo che accade in un fatto e con cui apre un difetto nella mia stessa avventura" (Romano, 2012, p. 51). Questo è cruciale nelle consultazioni filosofiche che cercano non un'idea o un argomento per risolvere un problema ma una certezza, una certezza, su cui fondare la loro nuova esistenza e che, in definitiva, estende le precedenti capacità ermeneutiche e ontologiche come una via d'uscita dalla caverna (Lahav, 2018b). Le certezze compongono verità, credenze nella terminologia di Ortega, su cui ricostruire un mondo e che rispettino le attuali esigenze del soggetto. Quando la vecchia credenza o certezza non funziona, non è sufficiente argomentare logicamente su un nuovo percorso esistenziale; al contrario, è essenziale acquisire nuove prove su cui tornare a camminare. Ciò implica apprendere un nuovo personaggio in grado di affrontare la realtà con cui ci siamo relazionati come ciechi di fronte a una banconota da 500 pesos. L'acquisizione dell'essere personale che è venuto, delle certezze e delle nuove capacità poggia sulla sofferenza dell'esperienza. Ripetiamo il testo di Zubiri "Esperienza significa qualcosa acquisito nel corso della vita reale ed effettivo. Non è un insieme di pensieri che l'intelletto forgia, con o senza verità, ma il credito che lo spirito riceve nel suo commercio effettivo con le cose" (Zubiri, 1940, p.189).

Per finire: la filosofia applicata esperienziale suppone un atto ontologico (o metafisico) piuttosto che psicologico, antropologico o personale. Sebbene ci siano autori che si concentrano sul problema o sulla realtà del consulente, questo costituisce solo il punto di partenza della nostra proposta. L'individuo inizia l'esperienza filosofica come agente privato; Tuttavia, la comprensione anagogica lo costringe a dissolvere la sua individualità nell'esperienza che ha fatto: come abbiamo detto sopra, l'amore si comprende quando ci trasformiamo in un oggetto amorevole. La conoscenza dell'amore passa dall'essere conosciuti da noi all'amore che conosce attraverso di noi

e, in quell'atto, arriviamo a un tipo di apprensione in cui il sé rimane fuori centro. Le conseguenze sono evidenti: se si svolge un laboratorio esperienziale di natura discorsiva, si deve impedire che l'impronta egocentrica impedisca il fiorire delle virtù intellettuali (il laboratorio non implica guadagno personale ma piuttosto l'ascesa attraverso i vari discorsi individuali alla verità sinergia che nasce guidata da lei stessa), se viene eseguita una bottega stoica, lo spirito da cui questi filosofi alimentavano l'ossigeno che permette loro di respirare nella stanza, se si materializza una bottega zambraniana, la parola (nel contenuto e nella forma) al aspirare è il sentimento originale usando il gruppo come mezzo. Insomma, avverrà una progressiva traduzione ontologica in cui il soggetto perde potere e diventa mero strumento[4] utilizzato per la manifestazione dell'esperienza filosofica.

La spiegazione del fenomeno è data in vari autori. Ad esempio, Mihály Csíkszentmihályi fa appello all'esperienza del flusso o flusso in cui l'azione e la persona sarebbero identificate, al punto che la seconda viene assorbita dalla prima. Ciò accade nel gioco dei bambini, nell'atto di dipingere un quadro, scrivere un libro o nell'ascensione del mistico. In tutti i casi, l'azione è di proprietà dell'individuo che, nella migliore delle ipotesi, agisce indirettamente. Ciò si ottiene nei seminari attraverso attività che implicano, come sottolinea Gadamer, "essere disposti ad affermare qualcosa contro di me, anche se non c'è nessun altro che lo affermerà contro di me" (Gadamer, 2000; Barrientos, 2013).

Una seconda lettura della visione ontologica e derivata da questo scenario esperienziale proviene dalla secolarizzazione del concetto genitivo soggettivo di Raimon Panikkar. A differenza del filosofo, l'esperienza non suppone che Dio si faccia carico del soggetto ma che sia l'esperienza che prende questo controllo per produrre effetti ermeneutici, epistemici e ontologici nella persona. Dall'atmosfera mistica, Panikkar spiega l'idea come segue: “Un altro modo di esprimere lo stesso è interpretare l'espressione 'esperienza di Dio' come genitivo soggettivo e non come genitivo oggettivo. In altre parole, non è la mia esperienza di Dio, ma l'esperienza di Dio - in me e attraverso di me - e di cui sono consapevole” (Panikkar, 1990, p. 78).

Lo scioglimento dell'individuo nell'esperienza porterebbe, paradossalmente, alla sua costituzione o alla sua crescita e accrescimento esistenziale. Iniziamo l'argomento sopra quando indichiamo che se non c'è esistenza, la persona rimane un mostro, cioè un'entità senza forma o volto. Ribadiamo l'idea. Nishida sottolinea: "Non c'è esperienza perché esiste un individuo, ma piuttosto un individuo esiste perché c'è esperienza" (Nishida, 1995, p.59) e Claude Romano lo spiega attraverso il suo evento esperienziale: siamo esseri in arrivo. Se non ci presentiamo di fronte all'evento nascente, restiamo come soggetti senza forme o come rocce ancorate in un passato che non ci corrisponde e di cui non lasciamo emergere la vera realtà.

Insomma, il lavoro di una Filosofia Applicata Esperienziale non si concentra sulla persona ma deve finire per essere pilotato

[4] Questa proposta si ritrova anche nelle esperienze estetiche: “L'artista deve cercare di trasformare la situazione riconoscendo il proprio dovere verso l'arte e verso se stesso e considerandosi non come signore della situazione ma come servitore di progetti superiori i cui doveri sono preciso, grande e sacro "(Kandisky 103)

dall'esperienza. Così come l'identificazione con l'opera d'arte o con Dio genera soggetti con maggiore profondità esistenziale, il dispiegamento di esperienze (filosofiche in questo caso) nella persona produrrebbe benefici sulla stessa linea. Tuttavia, l'azione non sarebbe soggettiva in quanto non lavora sull'esperienza, ma piuttosto metafisica ed epistemologica quando si ha a che fare con la scoperta di verità e l'essere legati al lavoro delle entità e, in definitiva, al contatto con l'essere esperienziale.

In breve, se per María Zambrano "filosofare significa decifrare il sentimento originale", una filosofia applicata esperienziale implicherebbe lo spiegamento dell'esperienza originale nel soggetto, cioè convertire la persona in un *Da-Sein* esperienziale o, se posso, in una *Da-Erfahrung*.

BIBLIOGRAFIA.

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

Antón J.A., *El ser y los símbolos*, mandala, Madrid, 2010.

Arnaud D., Lebon T., "Toward Wise-Decision Making", *Practical Philosophy*, 2000, Disponible online en http://www.society-for-philosophy-in-practice.org/journal/pdf/3-3%2055%20Arnaud%20-%20Decision%20Making%202.pdf, último acceso 28/7/2018.

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

Id., *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, 2006.

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

Id., "El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambraniana", *Endoxa*, 2010a

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

Id., "La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión", *Themata*, 2011.

Id., "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 zambraniana", *Diálogo filosófico*, 2013.

Id., "¿En qué sentido el raciopoetismo sirve como modelo de comprensión intensiva de la hermenéutica analógica?", *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 2014.

Id., "La experiencialidad como respuesta a la tendencia analítica de la filosofía para niños", *Childhood&Philosophy*, 2016.

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

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

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

Barrios Casares M., "De la utilidad e inconveniente de la «filosofía para la vida»" en Ordoñez García, J. – Macera Garfia, F. – Barrientos Rastrojo, J. (eds): *La filosofía a las*

puertas del tercer milenio, Fénix editora, Sevilla, 2005.

Benjamin W., *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973.

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

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

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

Capaldi N., *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, 2000.

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

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

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

Dias J., *Filosofia Aplicada à Vida,* Esquilo: Lisboa, 2006.

Durand G., *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

Echeverría E., *Filosofía para niños*, Ediciones SM, México DF, 2006.

Elías, N. (1994), *Teoría del símbolo,* Península, Barcelona, 1994.

Foucault, M. (1990), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1990.

Id., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI: Tres cantos, 2009.

Gadamer H.G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2000.

Id., *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.

García Damborenea R., *Uso de razón. Diccionario de falacias.* Biblioteca Nueva: Madrid, 2000.

Goviert T., *A practical study of argument.* Wadsworth Publishing Company, Beltmont, 1997.

Heidegger M., *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1998.

Id., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012.

Horkheimer, M. (), *Teoría crítica y teoría tradicional*, Paidós, Barcelona, 2000.

Id., *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2010.

Husserl E., *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica: México DF, 1982.

Johnson, R.H. – Blair, J.A. (), *Logical sel defense,* Mac Graw-Hill, Toronto, 1983.

Kandisky V., *De lo espiritual en el arte*, Paidós, Barcelona, 1996.

Lahav R., "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 15/2/2007.

Id., "Small Philosophical Practice and Grand Philosophical Practice" en Barrientos Rastrojo, J. (Ed.): *Philosophical Practice. From Theory to Practice,* X-XI: Sevilla, 2006.

Id., "Mexico ICPP 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 31/7/2018.

Id., *Stepping out of Plato's cave*, Loyev books, Vermont, 2018b.

Lebon, T. (), *Wise Therapy*, Continuum, Londres, 2001.

Maillard, Ch. (), *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Anthropos, Barcelona, 1992.
Mannheim K., *Ideología y utopía,* Fondo de Cultura Económica: Madrid, 1997.
Marín Casanova J.A., "Rorty y la Tradición: una Relación Ambigua" e*n, Actualidad de la Tradición Filosófica*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2010.
Id., "Arreglándoselas con la tradición: Rorty y los usos del legado filosófico", *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica,* 2011.
Id."La filosofía de Rorty y el espejo de la retórica", *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, 70 (nº 262), 2014.
Marinoff L., *Philosophical Practice*, Academic Press, New York, 2002.
Martin Velasco J., *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 2003.
Nishida K., *Indagación del bien*, Gedisa, Madrid, 1995.
Panikkar R., *Iconos del misterio*, Península, Barcelona, 1999.
Raabe P., *Philosophical Counseling. Theory and Practice.* Praeger, Westport, 2001.
Id., *Issues in Philosophical counselling,* Praeger, Westport, 2002.
Id., *Philosophy's role in counseling and psycho-therapy*, Maryland, Rowman, 2014.

Romano, C. (), *El acontecimiento y el mundo*, Sígueme, Salamanca, 2012.
Rorty R., *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1991.
Id., *Objetividad, realism y verdad*. Paidós, Barcelona, 1996.
Id., *Filosofía y futuro*, Gedisa, Madrid, 2002.
Shibles W., "The philosophical practitioner and emotion" en, Curnow T., *Thinkin throu Dilogue*, Practical Philosophy Press, Oxted, pp. 50-57. 2001.
Toulmin S., *The uses of argument*, Cambridge University Press, Cambridge1999.
Zambrano M., "Misericordia", *Hora de España,* 1938.
Id., *Carta de María Zambrano a Rafael Dieste enviada el día 7/11/1944*. Disponible en Archivos de la Fundación María Zambrano, 1944.
Id., *El sueño creador,* Turner, Madrid, 1986.
Id., *Notas de un método*, Editorial Mondadori, Madrid, 1990.
Id., *Claros del bosque,* Seix Barral, Barcelona, 1993.
Id., *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 1995.
Zubiri X., "Sócrates y la sabiduría griega I", *Escorial*, 2, 1940.
Id., "Sócrates y la sabiduría griega II", *Escorial* 3, 1941.

LA PRATICA FILOSOFICA CON LE AZIONI CORPOREE.[5]

DAVID SUMIACHER

TRADUZIONE DI LUISA CAMPEDELLI

Per poter iniziare questa esplorazione devo fare riferimento in via generale ad alcuni elementi epistemologici. Spesso la filosofia viene associata al pensare, all'uso del linguaggio, al porre buone domande o allo sviluppo del nostro "pensiero critico". Indubbiamente tutte queste cose sono parte della filosofia, toccano varie aree di ciò che è o può essere filosofia, ma non comprendono, e nessuna di esse comprende, ciò che è la filosofia. Oso fare queste affermazioni forti dall'inizio perché sono sicuro del fatto che nessuno (o quasi nessuno) aspira ad un lavoro filosofico che si rifugi solo nel quadro del "pensare". Tutti siamo interessati alle idee quando esse sono collegate al mondo in cui viviamo. Sebbene le domande possano essere estremamente importanti, e buona parte della filosofia e della pratica filosofica se ne nutrano, esse generano dapprima solamente pensiero. Una domanda può certamente spingermi ad agire, ma solo se prima la decodifico, la analizzo e poi prendo una decisione. Solamente da quel momento in poi una domanda viene collegata ad una azione. L'azione è cosa diversa dalla domanda, posteriore ma non sottintesa. Intendo dire che la domanda è di massima importanza ma, senza troppa difficoltà, possiamo immaginare circostanze nelle quali la cosa che conta è agire, e non farci domande, e proprio quella azione o reazione diversa dalla domanda potrebbe essere la cosa più trascendente e filosofica che si possa fare. Come afferma il grande pedagogo Paulo Freire: "Devo usare tutte le possibilità che sono alla mia portata, non solo parlare della mia utopia, ma partecipare a pratiche che siano coerenti con essa" (Freire,1997 p.39).

Infine, nessuno crederebbe ad un "teorico" della giustizia che non sia giusto nelle sue azioni nei confronti di un teorico dell'amicizia che non riesca ad avere alcun amico. Quale di questi individui è quello che suscita il nostro interesse? Sebbene l'importanza della teoria sia innegabile, evidentemente il suo solo valore è dato dalla possibilità che abbiamo di collegarci con "le cose alle quali la teoria si riferisce". Parlare di giustizia o di amicizia ha senso grazie alla grande varietà di azioni giuste o amichevoli che esistono o potrebbero esistere. Nel caso del linguaggio e del pensiero critico la questione è molto simile. La loro esistenza è inutile per me se i soggetti non attivano e trasformano il proprio modo di vivere. Perché pensare a o parlare di "isolamento", "coerenza", "armonia" "violenza", "ospitalità", "Evento", ecc. se queste cose non fossero o non potessero essere nel mondo?[6] Se fosse così, la filosofia potrebbe

[5] Il modo in cui le citazioni sono state inserite in questo testo riguarda la lettura e la relazione con le fonti. Tutta la bibliografia a cui si fa riferimento nel corpo del testo appare con il nome dell'opera e dell'autore, ma con il luogo e la data della prima edizione. Questa scelta asseconda il concetto, evidenziato dal filosofo Enrique Dussel, di locus enuntiationis (luogo dell'enunciazione) dell'opera in questione, che dà al lettore un riferimento su chi, dove e quando qualcuno ha affermato quanto qui menzionato. Questo modo di procedere ha la funzione di comprendere l'origine delle idee partendo da un quadro concreto, reale e storico e non solamente da pensieri privi di collocazione. Successivamente, nella sezione finale della bibliografia, le edizioni consultate sono riferite con data, luogo e rispettivi editoriale o fonte. Allo stesso modo tutte le citazioni di testi in spagnolo sono state tradotte in inglese dall'autore.

[6] A questo si riferiva il logico messicano Raymundo Morado quando affermò che la logica è una scienza e allo stesso tempo un'arte, ed è un'arte perchè dobbiamo anche applicarla alla vita quotidiana. (In relazione a questo, il video recentemente pubblicato dall'Accademia

semplicemente trattare di "qualsiasi soggetto" e non avrebbe interesse sociale.

Ma la filosofia è nata e, non solo, viene messa in pratica congiuntamente al mondo delle nostre azioni corporee e alla nostra processualità vivente. Essa attraversa le nostre vite come coerenza procedurale, come correnti di interconnessione, come corsi dell'esistenza che si collegano al significato che possiamo dare e vivere nel nostro divenire umano. La filosofia accade, accade -all'interno del gioco-[7] , non solo nella nostra mente. Pertanto, si può dire che la filosofia esista o sia presente in diverse aree della nostra vita, e la cosa più logica è che essa sia più presente in alcune aree che in altre. Talvolta ci troviamo a livelli filosofici prossimi allo zero, altre volte la filosofia esplode con grande vigore nella nostra vita e nel nostro ambiente. Ma anche se il fare di qualcuno può apparire per nulla filosofico, è necessario guardare con maggiore attenzione per poter notare che tutti gli atti che compiamo possiedono anche solo un minimo grado di filosofia, almeno in forma "germinale"[8]. Questo è importante per il counselling filosofico o per la pratica filosofica in generale, poichè lavoriamo con tutti i tipi di persone e situazioni. È altresì vero che, sebbene un atto abbia sempre una dimensione filosofica anche solo allo stadio germinale, non è detto che la persona, il gruppo o la società in questione desiderino o infine riescano a manifestare quella possibilità filosofica. Ciò dipende da molti fattori e tra i più rilevanti vi sono la volontà e la determinazione dei nostri partecipanti alla pratica filosofica. La filosofia non è *a priori* nei fatti, è sempre *a priori* come possibilità.

Il punto è che questo grande accento o interesse che la filosofia ha avuto per il pensiero e per i processi del linguaggio ha trascinato anche la pratica filosofica verso una tendenza analoga. Le azioni corporee sono state quasi dimenticate dalla pratica filosofica e, talvolta, anche dalla stessa vita dei filosofi. Ma le azioni corporee hanno un grande e insostituibile potenziale. Da questa prospettiva, un'azione è un collegamento con l'esteriorità (per approfondire Sumiacher, 2016). Queste azioni, a loro volta, possono essere attive o ricettive. Sono attive quando violano, trasformano e influenzano l'ambiente, e ricettive quando, usando i sensi, percepiscono il mondo. Allo stesso tempo, oltre alle azioni corporee, ci sono le azioni discorsive, oggetto di molte analisi tra le quali spiccano quelle di John Austin (Austin, 1962). Questo tipo di azioni consiste fondamentalmente nel parlare e nell'ascoltare, secondo la distinzione in azioni attive o ricettive. Ma oltre alle azioni corporee e discorsive non esiste altro tipo di azione nell'ambito delle possibilità dell'essere umano, per quanto ne sappiamo al momento. Poichè le azioni discorsive sono state già oggetto di molta trattazione, sono molto note e ampiamente usate in campo filosofico e nella pratica filosofica, dedichiamo questo lavoro all'analisi delle azioni corporee e al possibile utilizzo del loro potenziale. Approfondiamo come le azioni corporee possano apportare beneficio o arricchire il lavoro del counselling filosofico, dei

Messicana di Logica: https://www.youtube.com/watch?v=3wrMuY-9WMc (caricato il 25 marzo 2020).

[7] Husserl, in questo stesso senso, propose una ri-considerazione della *doxa* per l'*episteme* (Husserl, E. (Freiburg, 1937), *The crisis of the European sciences and the transcendental phenomenology*, p. 164); Merleau-Ponty disse che la filosofia non era il riflesso di una verità anteriore ma la *"realizzazione di una verità"* (Merleau Ponty, 1945, p. 20).

[8] Ovviamente, non è questa la sede per analizzare queste idee. Per approfondimenti, si rimanda alla consultazione di: Sumiacher, 2019.

laboratori di counselling, della filosofia per/con i bambini o della filosofia nelle organizzazioni.

Il primo livello che presenterò qui consiste nell'osservare o percepire il nostro interlocutore o i nostri interlocutori, e le azioni che eseguono, per utilizzare queste percezioni all'interno del processo della pratica filosofica. La sensibilità verso le espressioni della soggettività dell'altro è, in generale, una delle capacità più importanti di chi si dedica a questo tipo di lavoro. Questo comprende la registrazione di gesti e movimenti, cioè delle azioni eseguite con il corpo dal nostro cliente, dal gruppo o dai membri dell'organizzazione con cui stiamo lavorando. Allenare questa sensibilità e riuscire a cogliere queste azioni come parte della processualità significativa dell'altro mi permette quindi di fare diverse cose. Non sempre l'osservazione di un atteggiamento o di un'azione interessante porterà all'immediata formulazione di un enunciato, talvolta basterà tenerne conto per poterne parlare in seguito, in considerazione anche di altri elementi che potranno dare più forza argomentativa alla circostanza o al processo filosofico che stiamo trattando. Ma se quegli elementi osservati sono significativi, prima o poi dovranno essere usati dal consulente o dal filosofo pratico, ancor più se vengono ripetuti e collegati a qualcosa di simile a ciò che Ran Lahav chiama "pattern". I pattern di Lahav non sono solamente parametri che indichino se una azione corporea legata ad un processo filosofico debba essere o meno tenuta in considerazione. C'è una serie di processi filosofici creativi che non hanno relazione diretta con i pattern in quanto non riflettono una dimensione di limite o restrizione per il soggetto e tuttavia assumono grande significato (Lahav, 2016).

Tuttavia, questo è il primo livello di approccio con le azioni corporee nella pratica filosofica, è il livello, cioè, in cui il filosofo pratico osserva le azioni del corpo dell'altro e le utilizza, le analizza e le collega al processo di costruzione dell'ipotesi; o ne fa restituzione -chiedendo spiegazioni all'altro: "Perchè il suo sguardo è cambiato quando ho detto ciò che ho detto?", "Perchè ha alzato la voce/Perchè la sua voce tremava?", "Perchè ha cominciato a fare movimenti più ampi con le braccia quando mi ha spiegato quel punto?". La mia prospettiva non aderisce all'idea di "linguaggio non-verbale". Per me il linguaggio è sempre un processo composito, cioè una attività combinata dove c'è una cosa che si riferisce a qualcos'altro. Tutto il linguaggio è azione (espressione, enunciato o parola scritta) che si riferisce ad un pensiero come movimento verso se stesso. Tutto il linguaggio è azione o memoria di azioni (pronuncia, movimento della mano o ricordi di quei suoni, immagini che noi abbiamo o che altri hanno prodotto), ma ciò è sempre fatto con l'intenzione di provocare un pensiero come movimento verso se stesso, questo è sempre il suo scopo. Questa materia è complessa e non può essere spiegata estensivamente in questo spazio.

C'è un linguaggio naturale o organico, in cui le azioni hanno una sorta di collegamento logico-organico con ciò a cui si riferiscono (quando un cane mostra i denti e "vuole" che sia "inteso" che morderà chi si avvicinerà a lui, siamo di fronte a linguaggio organico perchè il cane, per farsi comprendere dall'altro, mostra gli stessi elementi che userebbe per mordere. Anche se non sta ancora mordendo o forse non lo farà mai). Questo è il linguaggio organico, quando ci sono due elementi (mostrare e sentire/pensare che l'altro agirà quando vedrà o percepirà ciò che è mostrato) e c'è anche il linguaggio creato dagli esseri umani, che è quello che opera per mezzo di segni arbitrari (Il concetto di arbitrarietà introdotto da Saussure nel campo della

linguistica nel XX secolo è una delle scoperte più importanti per la comprensione del linguaggio). Tuttavia, gli esempi che ho fatto precedentemente sulla persona che muove le braccia o alza la voce non sono in se stessi casi di "linguaggio non-verbale" o "linguaggio organico" nei termini che ho espresso, perchè non sono necessariamente azioni compiute con l'intenzione di implicare qualcosa. Sono semplicemente azioni e hanno significato in quanto ogni azione che compiamo ha un significato. Non tutto è "linguaggio" se comprendiamo che il linguaggio è qualcosa che cerca di generare qualcos'altro. Il XX secolo ha mostrato così tanto entusiasmo per il linguaggio da ipotizzare ogni sorta di idee curiose al riguarda. Potrei chiamare "linguaggio" qualsiasi cosa, proprio come posso dare qualsiasi nome a ciò che "facciamo in generale", ma questo non significa che tutto quello che facciamo sia lo stesso o funzioni nello stesso modo. Definire le espressioni facciali o corporee come "linguaggio non-verbale" può essere molto problematico perchè potrebbe implicare che abbiano significati nascosti o, ancora peggio, potrebbero essere completamente confuse nella comprensione di ciò che ci si presenta. In questo caso, i movimenti che accompagnano le parole della persona che abbiamo accanto sono solo l'espressione delle emozioni e dei sentimenti che queste espressioni verbali, quando affermate, generano nel parlante e io posso percepirle perchè hanno verosimilmente una certa forza o potenza che ci permette di vederle, di essere esteriorizzate.

Le espressioni verbali del parlante hanno una gamma di emozioni (pensieri intuitivi) che possono essere colti dal consulente o dal filosofo pratico che abbia una certa *expertise*. Pertanto, ciò che è in gioco qui è l'uso da parte nostra di azioni corporee di tipo ricettivo (percezione) per captare le intuizioni dell'altro, gli aspetti emotivi che sono movimenti verso se stessi, ma che hanno grande significato in tutto ciò che accade. Questa è la prima occasione di utilizzo delle azioni corporee che voglio evidenziare in questo testo, e cioè quando il filosofo percepisce e trae vantaggio da quella percezione. I contenuti delle percezioni sono utili perchè non sono presenti nei contenuti discorsivi che l'altro enuncia, potrebbero essere chiavi di lettura insostituibili per lo sviluppo di una direzione di significato filosofico che potrebbe altrimenti sfuggire, facendo perdere delle grandi opportunità. Non è sufficiente che il filosofo pratico ascolti, deve anche sentire, vedere, odorare e sentire, essendo infine il sentire una estensione altamente complessa e raffinata del -toccare- noi stessi, come suggerisce Antonio Damasio: "il cervello è il pubblico passivo del corpo" (Damasio, 1989 p. 171).

La percezione dell'altro è di primo livello e, dunque, molto importante per lo sviluppo di qualsiasi pratica filosofica, sebbene questo si possa forse applicare a tutti i tipi di discipline che implichino il lavorare con gli altri, come la psicologia, l'educazione, la sociologia, le risorse umane, ecc. Questo tipo di abilità deve essere allenata e studiata al pari della nostra capacità d'ascolto analitica e critica.

Abbiamo parlato di un primo livello, quando cioè il consulente o il filosofo pratico percepiscono. Un secondo livello è quello in cui il consulente o il filosofo pratico agiscono attivamente, intervengono nel mondo. La transizione da ricettivo ad attivo (dal percepire al fare) non è solitamente così semplice. Questo perchè l'attivo implica il ricettivo e non il contrario; quello attivo è un processo più complesso ed elaborato. Ad esempio, non posso infilare un ago in un porta aghi (che normalmente ha degli appositi fori) se non vedo dov'è il foro, dov'è posizionato il porta aghi, dov'è l'ago, ecc. Riesco a vedere il porta aghi e l'ago

senza bisogno di eseguire alcuna azione corporea, ma non è possibile che io riesca a posizionare l'ago senza percepire ciò che sto facendo (separatamente dal farlo). L'azione corporea attiva richiede sempre più processualità. Se io anestetizzassi il mio braccio e la mia mano (in modo da non sentire il movimento che sto compiendo) e, inoltre, mi bendassi gli occhi, non avrei modo di sapere se la mia mano sta mettendo l'ago nel posto giusto o meno. L'azione corporea attiva richiede auto-percezione dell'azione, questo è un principio fondamentale dell'azione corporea. Perciò, l'azione corporea attiva è sempre più complessa e più difficile da eseguire sia per il consulente o il filosofo pratico, sia per il cliente, la persona, il gruppo o l'organizzazione con cui si sta lavorando.

Ma vediamo quali tipi di azioni corporee attive possiamo compiere nel nostro ruolo filosofico. Qui mi riferisco a tutti i tipi di gesti, azioni collegate all'ambiente, ai volti o alle espressioni. Il meccanismo è interessante perchè in questo caso sto facendo certe cose perchè esse vengono percepite. È possibile che io senta ciò che dà o darebbe vita a tali movimenti del mio viso, delle mie mani e del mio sguardo, ai gesti, ecc. Ma in questi casi intenzionalmente li esagero a causa dell'effetto che generano. Non posso vedere il mio viso perchè di norma non sono davanti a uno specchio, ma ho la percezione e memoria dei miei muscoli grazie alle altre volte che li ho mossi in quel modo. Osservo anche le reazioni che questi movimenti generano negli altri. Pertanto, la percezione del mio viso o dei miei gesti è indiretta ma io posso dare ai movimenti una direzione e questo mi permette di controllarli e dare loro delle sfumature. Non si può pensare a questo come a una manipolazione? Nemmeno per sogno. Tutto quello che faccio nella pratica filosofica è un ping-pong di reazioni e interazioni. Le domande di un filosofo lipmaniano, nelsoniano, brenifieriano o lahaviano sono innocenti? Ovviamente no. Sono tutte fatte con l'intenzione di generare un effetto. Non portare l'altro a pensare come penso io o a fargli fare ciò che voglio, ma muovere l'altro dallo "stato di minorità di cui egli stesso è colpevole", secondo la definizione di Kant. Togliere l'altro dal confort del suo pensiero cristallizzato, chiuso o abitudinario. Era "autentico" Socrate in tutte le sue reazioni e interlocuzioni? È difficile credere che Socrate non sapesse dell'effetto che aveva il suo stupore esagerato, che talvolta terminava in dichiarazioni estremamente ciniche. Per questo Pierre Hadot gli attribuisce la capacità di "fingere di innamorarsi", che è legata a questo approccio apparentemente "innocente" alle cose e permetteva a lui e ai suoi interlocutori di comprendere tutto quello che si ignorava della vita o i concetti che andavano investigando. L'autore francese ne dà la seguente spiegazione: "L'amore ironico di Socrate consiste nel fingere di essersi innamorati. Nell'ironia dialettica Socrate agiva in modo analogo, ponendo le sue domande, cercando di far esprimere al suo interlocutore la sua conoscenza o la sua saggezza. Ma in realtà quello che l'interlocutore scopriva in questo gioco di domande e risposte era la sua incapacità di porre rimedio all'ignoranza di Socrate" (Hadot, 1981 p. 95).

Anche enfatizzare certi gesti o esagerare certe azioni corporee, per quanto esse vengono percepite dall'altro e non solo "perchè sono in seduta", sono riferibili all'arte della pratica filosofica.[9] Molte volte tutto quello che

[9] A questo si riferisce il filosofo Ariel Campirán, uno dei logici più autorevoli del Messico, quando dice che: "Modellare è una strategia che consiste nel 'far sì che gli altri vedano' attraverso varie azioni ispirate da uno

faccio è aumentare leggermente la sensazione che una circostanza genera in me in modo naturale durante una pratica filosofica e usare le stesse "fibre" di quanto accade in me per produrre quella reazione. Questo può accadere, ad esempio, se aumento un po' lo stupore che mostro o il disagio che una certa contraddizione provoca in me. Effettivamente, fare questo tipo di cose richiede una profonda conoscenza di sè perchè si tratta di usare strategicamente le nostre proprie inclinazioni. La stessa proposta, ad esempio, è della mia collega australiana Narelle Arcidiacono quando parla di "filosofia del dramma", una proposta estremamente interessante ispirata al "teatro organico" di Grotowsky e presente in diversi aspetti della filosofia per i bambini e nel counseling filosofico. Questo tipo di reazione "volutamente esagerata" potrebbe essere molto utile per le persone con cui lavoriamo, per aiutarle ad approfondire alcuni aspetti di grande importanza attraverso questa reazione performativa. Altre volte devo spingermi oltre e far uscire da me qualche reazione che forse non è così naturale per me presentare in quel momento. Ad esempio, talvolta, lavorando con gli adolescenti, e questo è un esempio che cito spesso, i giovani non vogliono ricevere una "attenzione così ravvicinata". Se si è troppo interessati a sapere di loro e a "capirli", questo genera rifiuto e distanza perchè, per l'età che hanno, vogliono soprattutto essere accettati senza troppa analisi. Tuttavia, il lavoro filosofico spesso richiede una attenta analisi di ciò che viene detto o fatto, perciò è necessario assumere una posizione di un certo "disinteresse", sebbene non sia questo il nostro atteggiamento più spontaneo. Questa piccola "forzatura" permette agli altri di aprirsi spontaneamente e in modo molto più naturale, migliora i legami e, infine, ci permette di ottenere risultati estremamente diversi. In generale, questo secondo utilizzo delle azioni corporee porta a intenderle come provocazioni o interpellanze verso l'altro (Ezcurdia, 2016).

Ma queste possibilità non sono solo una simulazione o una forzatura di noi stessi. Se facessimo così, sicuramente i nostri interlocutori coglierebbero questa falsità o auto imposizione e otterremmo un risultato più dannoso che benefico. La cosa importante è riuscire a usare le nostre risorse per costruire un'azione in modo che, sebbene sia generata per produrre un effetto, essa rappresenti allo stesso tempo uno sviluppo autentico. Ed è così perchè nasce dal desiderio autentico che l'altro possa approfondire e conoscere meglio se stesso. Per il Buddismo si tratta dei "mezzi abili", con i quali si dice che il Buddha modellasse il suo insegnamento in base alle abilità, del tempo e delle circostanze del discepolo (Nichiren, 2020). Talvolta un grande insegnante sembra infuriato ma forse non è così, talvolta sembra calmo sebbene migliaia di tempeste lo sconvolgano interiormente. I cosiddetti "uomini saggi" delle diverse epoche e tradizioni indubbiamente usavano questa forma di azione corporea prodotta consciamente in funzione dei suoi effetti, perchè ne conoscevano l'importanza e il grande scopo. Oggi la pratica filosofica può e deve certamente essere arricchita anche di questo tipo di possibilità.

Il terzo tipo di utilizzo delle azioni corporee nell'ambito della pratica filosofica che voglio evidenziare ha a che fare con il chiedere

---

specchio, da una sfilata di moda o semplicemente da una credenza. L'istruttore, o qualcuno del gruppo modella, quando agisce (imita, reagisce in modo esagerato, ripete diverse volte, ironizza, ecc.) per evidenziare qualcosa" (Campiran A., *Habilidades de pensamiento crítico y creativo*, p. 31).

al nostro cliente, gruppo o organizzazione con cui stiamo lavorando, di eseguire delle azioni corporee da soli. Questo implica anche interagire con loro. Le azioni che l'altro potrebbe compiere possono essere percezioni o interventi (azioni corporee di natura attiva); ma in questo caso il filosofo pratico ha pianificato, o pianifica nel corso della seduta, una proposta e cioè che l'altro compia delle azioni che vadano oltre l'analisi o il discorso, sebbene ovviamente questi ultimi possano essere in combinazione con le azioni. Nell'antico Messico, nelle scuole filosofiche dei Mexica (chiamate *Calmecac* o *Tepochcalli*), i *tlamatinime* (saggi o filosofi di questa tradizione), usavano permanentemente questo tipo di esercizio o pratica:

> "Ecco come i *tlamatinime* compivano la loro missione di "rendere sagge le facce degli altri". E se ricordiamo ciò che è stato detto della serie di azioni o "pratiche abituali" esterne adottate nel *Calmécac*, vedremo che la loro inflessibile rigidità, che potrebbe essere descritta come durezza, aveva lo scopo preciso di dare forza all'aspetto dinamico della personalità: *al cuore*. Attraverso questa serie di azioni disciplinate e punizioni veniva formata la "volontà umana", capace di autocontrollo. Sembra, quindi, che attraverso la loro educazione nel *Calmécac* i *tlamatinime* andassero cercando di perfezionare la personalità dei loro discepoli nei due aspetti fondamentali: dare saggezza ai loro volti e fermezza al cuore" (Leòn-Portilla, 1956, pp. 228-229).

Era questo il caso anche in varie scuole ellenistiche come la Scuola Stoica o il Giardino di Epicuro. Quelli che vi accedevano erano sottoposti ad una dura disciplina di vita che implicava fare ogni tipo di attività e rispettare una coordinazione o coerenza molto particolari nel corso delle loro azioni. I nostri colleghi di allora, senza dubbio, avevano colto l'importanza e l'effetto insostituibile dell'esecuzione delle azioni corporee per lo sviluppo di un processo filosofico.

Ovviamente, la varietà di azioni corporee che potremmo richiedere o proporre al nostro cliente o al gruppo in una seduta di pratiche filosofiche potrebbe essere molto ampia. Un lavoro interessante riguarda il chiedere di percepire, chiedendo all'altro di guardare, toccare, odorare, udire o assaggiare. Questo potrebbe essere fatto con oggetti specifici che selezioniamo al momento, in base a ciò che accade o a ciò che abbiamo preparato per quella seduta. Per diversi anni ho svolto consulenze filosofiche usando oggetti e questo è molto interessante per le possibilità creative che emergono dal pensiero analogico e dalla manipolazione. Naturalmente in questo caso si tratta di una combinazione di azioni corporee di natura attiva e ricettiva. È anche molto interessante creare connessioni percettive in vari contesti che possano favorire direzioni interessanti del processo. Questi contesti possono essere adiacenti allo spazio dove stiamo lavorando o possono essere precedentemente preparati con la persona o con il gruppo per la creazione di un certo tipo di lavoro. Il semplice fatto di dialogare in un luogo diverso può fare una grande differenza per la percezione che si attiva simultaneamente al dialogo o al ragionamento. Naturalmente possiamo anche chiedere -fare- attivamente qualsiasi cosa come parte della seduta di lavoro. Possiamo farlo chiedendo all'altro di fare cose di fronte a noi durante una seduta (se abbiamo preparato queste richieste) o attraverso attività filosofiche che integrino il lavoro che viene svolto durante gli incontri. Farò qualche esempio in seguito. Possiamo anche eseguire attivamente delle azioni corporee assieme all'altro. Quest'ultima possibilità è estremamente interessante.

Un'altra utile classificazione per cogliere la miriade di possibilità in questo ambito è la distinzione tra azioni creative e azioni corporee fondamentali[10]. C'è una differenza notevole tra le une e le altre. Cercherò di spiegare con un esempio: chiediamo ad una persona con la quale stiamo lavorando di entrare in contatto con i suoi congiunti in una situazione quotidiana e di non fare qualsiasi cosa per compiacerli –come supponiamo faccia di solito- ma di rimanere ferma e concentrata sul suo sviluppo personale. In questo caso abbiamo un chiaro esempio di azione corporea fondamentale che potremmo inserire in un lavoro di counseling filosofico per lavorare sul tema[11], ad esempio, del compiacere gli altri. Se, d'altro canto, vi trovaste con un gruppo di persone e parlaste di questo stesso argomento (compiacere gli altri) ma voleste lavorarci attraverso le azioni corporee creative, potreste fare qualcosa di diverso. Si potrebbe invitarli a partecipare ad un gioco con un obiettivo da raggiungere - supponiamo, completare un puzzle - ma lo si dovrebbe fare con modi diversi. Innanzitutto, essendo molto concentrati su se stessi, in secondo luogo dando supporto gli uni agli altri, in terzo luogo esagerando questo supporto reciproco. Dopo aver fatto questi giochi, potremmo analizzare e osservare alcuni aspetti, proseguendo con altri giochi, che continuerebbero a lavorare su questo stesso asse, o facendo altre cose, a seconda della seduta.
In ognuno dei due casi (l'esercizio con la famiglia e il gioco di gruppo) non sto "cercando di mostrare come uno vive o dovrebbe vivere la compiacenza con gli altri". La pratica filosofica non funziona come alcune superficiali versioni del coaching, che cercano di mostrare letteralmente una direzione predefinita dell'azione corporea. Per noi le azioni corporee sono esperimenti, soddisfano la stessa funzione di una domanda, con la differenza che funzionano in multi-dimensione. Quando nella pratica filosofica viene posta una domanda, non conosciamo la risposta o non importa poi molto essere a conoscenza di quello che sappiamo. Ascoltiamo la risposta dell'altro e, partendo da lì, costruiamo con quel materiale. Ora, qui è esattamente la stessa cosa, non sempre chiediamo l'esecuzione di una azione corporea perchè essa "indica cosa deve essere fatto". Talvolta, al contrario, lo facciamo a causa della sua natura problematizzante. Ho usato il termine problematizzare con le azioni corporee e questo è estremamente interessante nel campo della filosofia con o per i bambini o in tutti i tipi di pratiche filosofiche, per i significati provocanti e rivelatori che il termine stesso possiede.

Soprattutto, la nostra abilità di progettare queste proposte è una capacità analoga al formulare buone domande. In relazione a questo, è necessario comprendere con chi stiamo lavorando e interrogarci costantemente sulle persone prima e durante il processo. Questo ci permette di riconoscere quale tipo di attività gli altri sono disposti a fare. Ci sono persone che amano i giochi, altre con le quali, anche per ragioni di contesto lavorativo, possiamo fare solo esercizi. Talvolta è interessante lavorare

[10] Sumiacher, 2016. Si tratta della presentazione di una prospettiva molto ampia di lavoro, non solo considerando le azioni corporee ma tutti i diversi tipi di processi della pratica filosofica nei suoi aspetti fondamentali o creativi.

[11] Le azioni corporee fondamentali sono estremamente importanti anche nel campo della filosofia con le organizzazioni, possono occupare uno spazio vitale, poichè le organizzazioni hanno solitamente dei settori nei quali funzionano regole e obiettivi, e sono anche generalmente legate al "mondo del lavoro". Non posso entrare in profondità qui nelle caratteristiche sistemiche delle azioni fondamentali per come le studio, se non riguardo al lavoro, agli obiettivi, al "dovere", al guadagnarsi da vivere, ecc. Questi sono tutti aspetti legati ai fondamentali. Naturalmente è anche possibile fare molte cose creative in una organizzazione, qui sto solo affrontando una certa tendenza.

con gli oggetti, talvolta cambiare il contesto radicalmente. Occasionalmente le nostre azioni devono essere estremamente impegnative e causare disturbo, altre volte si limitano a sfiorare ciò che facciamo normalmente. È anche importante cogliere la visione delle cose che le persone con cui stiamo lavorando devono definire nel corso delle attività da fare o proporre. Per il lavoro nel settore della salute, ad esempio, comprendere o investigare il concetto fondamentale nel contesto di lavoro è altrettanto essenziale quanto sapere quale tipo di disposizione assumere e quali esercizi o azioni corporee suggerire. (Per queste ultime è possibile consultare Arrigoni, Nave, 2013).

Le azioni corporee che invitiamo ad eseguire sono dispositivi di elaborazione collegati alla esistente proceduralità all'interno della persona o delle persone con cui lavoriamo. Se il filosofo pratico è preparato a cogliere quei tipi di forze del processo, allora sarà facile per lui immaginare quale tipo di azione corporea attiva proporre. Possiamo, talvolta, e con un po' di pratica, progettarle durante la seduta stessa e, dopo qualche minuto di ascolto e di osservazione dell'altro, proporle direttamente, tanto quanto un bravo coordinatore di laboratorio filosofico di qualsiasi scuola sa improvvisare domande. Ma possiamo anche pianificarle, e naturalmente le sedute nella pratica filosofica vanno pianificate. Qualche volta, a causa dell'ipostatizzazione dell'idea di maieutica, qualcuno pensa che nulla possa essere pianificato o preparato, ma questa è solo una visione piuttosto idealistica della questione. Il fatto che si faccia pianificazione non significa, naturalmente, dirigere completamente. La pianificazione non è l'oggetto di questo testo, ma in molte occasioni c'è una specie di "tabù" rispetto al dirigere, dal momento che una buona pratica filosofica, o un buon dialogo, sono sempre un incontro di direzioni che esistono già e non l'assenza di esse. In ogni caso, può sempre accadere che, secondo le circostanze, ciò che abbiamo pianificato debba essere completamente cambiato. Ma questo non significa che la pianificazione sia vana, secondo la famosa affermazione di Gilles Deleuze, il quale sostiene che la filosofia è sostanzialmente solo una lunga preparazione. Pianificare significa anche avere cura, pensare all'altro prima che sia presente, dedicare del tempo agli altri e dare importanza a ciò che facciamo. In molte occasioni, senza dedicarvi troppo tempo, possiamo progettare per le azioni corporee delle proposte molto interessanti e utili che porteranno alla creazione di significati inconsueti.

In tutto questo, la nostra presa empatico-proiettiva è fondamentale: è la stessa capacità che ci permette di capire se o meno una domanda sarà fuori luogo in un dialogo. Altrettanto importanti sono la nostra abilità di comprendere ciò che stiamo proponendo, la nostra eloquenza, la passione e la fiducia che possiamo instaurare con quella o quelle persone con cui stiamo lavorando. Tutto questo favorisce il condurle a fare cose che non hanno mai fatto prima. Quando si tratta di azioni di questo tipo, è altamente raccomandato che il filosofo pratico esegua queste azioni assieme alle persone, per ridurre la paura e l'imbarazzo che l'azione spesso genera. Questo è un modo molto interessante di lavorare con le azioni corporee nella pratica filosofica [12]. È come

[12] Alcuni chiari esempi di luoghi in cui questo avviene riguardano lo svolgimento dell'attività filosofica in un museo o in luogo storico, ad esempio, ma non solo in questi contesti. Le passeggiate filosofiche possono essere utilizzate come modo per sperimentare assieme alle persone una rinnovata percezione dei luoghi dove vivono o lavorano quotidianamente. È interessante e utile inserire le passeggiate filosofiche nel quadro delle

accompagnare qualcuno a vedere il sole che sorge, come quando il maestro Zen medita con i suoi discepoli o come l'esperienza di chi viveva nel Giardino di Epicuro e mangiava in comunità. Si tratta di empatizzare con i sentimenti e "sintonizzarsi" nella situazione assieme alle persone, vivendo l'esperienza assieme agli altri (Barrientos 2016).

In conclusione, voglio sottolineare il fatto che come i pensieri, o le parole, staccati dal mondo siano vuoti e svuotati di impatto filosofico; allo stesso modo le azioni corporee che non abbiano un quadro di riflessione o di dialogo sono altrettanto vuote e superficiali. La relazione che dobbiamo tracciare tra pensiero e azione deve essere alimentata nel corso dell'intero processo della pratica filosofica. Per questo possiamo alternare momenti dell'uno e dell'altra. Dopo l'esecuzione di qualsiasi tipo di azione corporea, dobbiamo chiedere esplicitamente com'è stata l'esperienza, in modo che le persone possano esprimersi apertamente con noi riguardo a ciò che sentono e pensano, e verbalizzino le azioni e i processi che hanno vissuto prima. Successivamente, con il dialogo è possibile entrare in profondità nei dettagli; tutto dipende dal tipo di seduta e di processo a cui si sta lavorando e dalle ragioni che ci muovono. Potrebbe anche accadere che in caso di attività con le azioni corporee nell'ambito della pratica filosofica si debba attendere un certo tempo per dare spazio a momenti di coscientizzazione, dialogo, analisi, ecc. Potrebbe accadere che i processi che si stanno sviluppando siano estremamente importanti ma la persona non sia ancora in grado di vederlo o di rendersene conto. Questa difficoltà dovrebbe essere rilevata e trattata con molta cura. Da tutto ciò si evince come le considerazioni sulle azioni corporee nella pratica filosofica aprano una vasta gamma di possibilità e arricchisca notevolmente la nostra "cassetta degli attrezzi".

Inoltre, naturalmente, è possibile creare momenti di riflessione durante l'azione stessa, analizzando o parlando di aspetti del processo che siano risultati interessanti o pertinenti. In generale gli estremi non sono favorevoli. Per chi è molto incline all'azione pensare sarà la cosa migliore; per chi pensa troppo sarà bene creare delle interruzioni mirate in forma di azioni corporee da eseguire all'interno del processo. Nessuno dei due elementi è evitabile. Così come non possiamo imparare ad andare in bicicletta leggendo un libro, o leggere un libro senza prendere l'oggetto nel quale compaiono le lettere e le parole e vederle; nessun essere umano può rinunciare o fare qualcosa staccandosi dalle azioni e dai processi rivolti verso se stesso o da quelli collegati con l'esterno. Per poter lavorare a tutto questo il filosofo pratico deve essere completamente disponibile, non risparmiando alcuna possibilità, usando tutte le sue azioni e risorse per affrontare e approfondire il lavoro filosofico. Solo questo atteggiamento di dedizione permette di avvicinarsi a un così ampio settore professionale e raggiungere livelli di interazione di valore filosofico. È facile? Forse no. Sicuramente richiede da parte del filosofo pratico grande disponibilità e lavoro su se stesso. Questo è veramente valore aggiunto in quanto garantisce di non cadere in un lavoro

---

azioni corporee. In un laboratorio filosofico con i detenuti o bambini di strada, ad esempio, potrebbe essere estremamente importante eseguire attività manuali, produrre oggetti da vendere, ecc., assieme a loro, come parte del lavoro della seduta. Le figure di accompagnamento a queste attività, che abbiano una profonda coscienza del significato collegato con il senso filosofico in via di costruzione, possono avere un significato altamente trascendente e cambiare completamente i dialoghi e gli ambienti.

meramente meccanico o superficiale. La pratica filosofica è una scommessa sulla possibilità di far sì che la filosofia diventi parte di questa società e per questa ragione i filosofi pratici devono prepararsi con cura a svolgere questo lavoro così importante. La cosa buona, infine, è che le difficoltà incontrate saranno testimonianza dell'importanza dei risultati.

Bibliografia

Amir L., *New Frontiers of Philosophical Practice*, Expanding Boundaries, Cambridge, 2007.

Arcidiacono N., *Dramatic Philosophy: Imagine a World. Space, Silent Dialogue Sensibility and Serenity*, Narelle Arcidiacono, Brisbane,2014

Arrigoni F., Nave L., *Come in cielo così in terra*, Edizioni Unicópoli, Milano, 2013.

Austin J., *Cómo hacer cosas con palabras*, Ediciones Paidos, España, 1982

Barrientos J., *Filosofía y espacios sociales*, Visión Libros, España, 2013

Id., "La experiencialidad como respuesta a la tendencia analítica de la filosofía para niños" en *Childhood & philosophy*, 12, n. 25, Río de Janeiro, 2016, 2016, pp. 519-542.

Campiràn A., *Habilidades de pensamiento crítico y creativo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Damasio A., *Sentir lo que sucede*, Editorial Andrés Bello, Chile, 2000.

Dussel E., *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Trotta, Madrid, 2007.

Ezcurdia J., *Filosofía para niños, la filosofía frente al espejo*, UNAM/Ítaca, México, 2016.

Freire P., *Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

Hadot P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, España, 2006

Harteloh P. (), "Philosophical walks" in Philosophical Practice. Journal of the APPA. New York, Novembre 2013.

Husserl E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica. Barcelona, 1991.

Lahav R., *Stepping out of Plato's Cave*: *Philosophical Practice and Self-Transformation.* Vermont, 2016.

Leòn-Portilla M., *Filosofía náhuatl*, México, 1993.

Marinoff L., *Philosophical Practice*, Academic Press., California, 2002.

Merleau Ponty M., *Fenomenología de la percepción*, Planeta, España, 1994.

Nichiren Daishonin, *Los escritos de Nichiren Daishonin*, FGB, Alemania, 2008

Saussure F., *Curso de lingüística general*, Planeta. Barcelona, 1984.

Sumiacher D., "Critical and Creative Philosophical Practices" en *Journal of Humanities Therapy*, Vol. 7, No. 1., Chunchon, 2016.

Sumiacher D.,), *Prácticas filosóficas comparadas*, Novedades Educativas/Editorial CECAPFI, Buenos Aires, 2020.

Sumiacher D., "Acts, processes, thought and action in philosophical practice" in Amir L., *New Frontiers of Philosophical Practice*, Expanding Boundaries, Mexico, 2016.

CHI DI TERAPIA FERISCE, TERAPIA SUBISCE. IN MARGINE AL LIBRO DI I. D. YALOM, *LE LACRIME DI NIETZSCHE*.

ANTONIO COSENTINO

In questo romanzo del 2006 Irvin Yalom parte implicitamente dal vecchio adagio secondo cui "se il medico cura il corpo, il filosofo cura l'anima" per complicarlo, strada facendo, in molti modi. Il racconto ha come protagonisti due figure d'eccezione. Il medico è Josef Breuer e il filosofo Friedrich Nietzsche. Tutta la trama ruota intorno ad un immaginario incontro tra i due da cui scaturisce una complicata ma avvincente dinamica di relazioni. Il risultato è un incrocio di terapie e di scambi di ruolo, di simulazioni e dissimulazioni, di rispecchiamenti reciproci che gettano luce sui meccanismi più profondi della relazione di aiuto e danno da pensare sui rapporti tra medicina, psicologia e filosofia.

Gli eventi raccontati sono ambientati in quella Vienna del 1882, in cui si muoveva il giovane Sigmund Freud, amico del più anziano Breuer, e molto presente nel romanzo. Se i tre personaggi principali non rappresentano solo se stessi, allora possiamo supporre che il richiamo va alle origini della psicoterapia e, in particolare, alle origini della psicanalisi rintracciate in una zona di confine tra medicina e filosofia. Mentre Breuer è un medico che si arrischia a cercare una terapia per la "disperazione", Nietzsche è un filosofo che, da sofferente di emicrania, si sperimenta nel ruolo di consulente per curare la medesima malattia in Breuer: la disperazione.

L'emicrania è una di quelle malattie di fronte alle quali la medicina si mostra impotente. Lo dico non come medico, ma come "malato". Ho convissuto con questo disturbo fin da quando ero bambino e ho imparato ad accettare i suoi sintomi non come un corpo estraneo da espellere ma come un mio modo di essere all'esterno, nelle complesse transazioni con l'ambiente, con la mia storia, con le mie tensioni. Sarà per questo che l'eziologia dell'emicrania non fa un passo avanti? Sarà che, in questo caso, causa ed effetti non sono distinguibili. È verosimile, allora, supporre – come fa Yalom – che gli attacchi di emicrania che scandivano la vita di Nietzsche fossero, in fondo, la via per la liberazione dalla vita accademica di Basilea? Capisco che, per questa via, si finirebbe per annoverare l'emicrania nella classe dei disturbi psichici, come sintomo di una nevrosi, forse. Fatto sta che, nel romanzo di Yalom, l'emicrania di Nietzsche viene domata non da Breuer medico ma da Breuer psicologo e amico; essa tende a scomparire quando il nostro filosofo solitario e così aspro nei rapporti umani, si arrende alle lacrime, si scopre in tutta la sua fragilità e riesce a "spazzare il camino", a liberarsi, cioè, di tutte le barriere poste tra sé e gli altri raccontandosi nei suoi aspetti più intimi.

Non si tratta, allora, di alleviare i sintomi con qualche palliativo. La terapia che Breuer ha adottato l'ha imparata, in buona parte, dalla filosofia di Nietzsche e, in particolare, dal mantra "Divieni ciò che sei". C'è una sfida che è all'origine di tutta l'avventura di psicoterapia esistenziale (Yalom 2019) che il libro mette in scena, ed è quella che un medico lancia ad una medicina EBM (*Evidence Based Medicine*) in nome di una medicina NBM (*Narrative Based Medicine*) - della vasta letteratura sull'argomento mi limito a ricordare Bert, Quadrino (2017); Charon, (2019); Greenhalgh, (30/1/1999) - che non esclude la prima ma la

ingloba, e di come, per questa via, può aprirsi un dialogo con la filosofia.

La psicoterapia esistenziale tende ad includere, come fattori influenti, le questioni esistenziali di fondo, ricostruendo e ampliano il concetto stesso di "cura"; avvicinandosi, in tal modo, a quello dell'aver-cura inteso alla maniera della filosofia antica, il greco "*epimèleia heautoù*" che non è mai separato dall'imperativo originariamente socratico del "conosci te stesso" (Foucault 2003; Hadot 2005; Rovatti 2006) non è mai indifferente a quelle che Yalom considera le quattro questioni che stanno, sempre aperte, al fondo di ogni esistenza: la morte, la libertà, l'isolamento e l'assenza di senso (Yalom p. 75) In quest'ottica, la terapia, allora, non è soltanto attività strettamente clinica, non è mirata ad estirpare la malattia e i suoi sintomi, ma si imparenta con la ricerca della buona vita, con la riflessione sugli "stili di vita" mettendo in gioco non soltanto concetti, ma anche posizionamenti etici, non soltanto fatti ma anche valori, non soltanto comportamenti, ma anche azioni e scelte.

Alla fine, è la narrazione che si dimostra risolutiva, se è vero che "L'isolamento esiste unicamente nell'isolamento. Una volta condiviso, non c'è più" (Yalom, 2006 p. 424). La stessa filosofia deve riconoscere i limiti della sua inclinazione tradizionale alla chiusura in se stessa. Nietzsche, il filosofo postumo e inattuale, i cui libri appena pubblicati hanno pochissimi lettori, lo Zarathustra che si rifugia sulla cima della montagna con i suoi animali, ammette, infine, di essere tormentato dalla sua situazione esistenziale, dai tradimenti che ha subito, dalla delusione amorosa legata alla sua relazione con Lou Salomé, alle incomprensioni con la sorella. La sua tenacia a nascondere il suo mondo privato, a razionalizzare e a prendere le distanze da emozioni, sentimenti e legami sociali provoca l'iniziale reazione di Breuer: "Non crederà veramente che a curare il problema possano essere la spiegazione razionale o la mera esortazione? [...] A causa dei propri timori sociali e della propria misantropia, Nietzsche adotta uno stile distaccato e impersonale. Ma nei confronti di ciò, naturalmente, è cieco. [...] Mi tiene lezioni da un'alta pedana, si rifiuta di darmi accesso ai suoi problemi personali ed evita di impegnarmi in un modo umano" (id. p.261).

In psicanalisi, come nella logoterapia di Viktor Frank, come nel dialogo filosofico e nella medicina NBM, la comunicazione orale in presenza rappresenta la *conditio sine qua non*, è la fonte di tutte le qualificazioni delle interazioni che prendono vita all'interno di queste pratiche. Per quanto possa apparire scontata, questa premessa condivisa, a pensarci bene, conta più di tutte le differenze. Scrive Yalom: "Una sorpresa venne dalla voce di Nietzsche: era bassa, mentre quella che emergeva dai suoi libri era poderosa, spavalda e autoritaria, quasi stridula. Tante altre volte, in futuro, gli sarebbe toccato rilevare la medesima discrepanza tra Nietzsche in carne e ossa e quello di penna e carta" (id. p.75). Se riflettiamo, in termini più generali, sulla storia dell'oralità, emergono due elementi sui quali vale la pena soffermarsi. Il primo ha a che fare con la natura "corporea" della comunicazione orale in quanto riconducibile, per la sua genealogia, al più primitivo linguaggio dei gesti (Mead 197). Il secondo riguarda la connaturata inclinazione verso la "*mimesis*" che l'interazione verbale comporta, privilegiando approcci emotivi, gestaltici, empatici, a-riflessivi. Il senso in cui uso il termine "*mimesis*" risale a Platone e si basa sull'interpretazione che ne propone Eric Alfred Havelock (1995). A fronte di queste caratterizzazioni dell'oralità, io credo che una grande sfida, lanciata per la prima volta da Socrate, resti sempre aperta: innestare la riflessività (più connaturata alla scrittura) nell'oralità e inventare pratiche per il suo esercizio, alla ricerca di un

equilibrio dinamico e sempre instabile tra istanze "mimetiche" e istanze riflessive.

"Gli racconterò la sua situazione come se fosse la mia. Quindi gli consentirò di darmi consiglio, con il che darà tacitamente consiglio a se stesso" (Yalom 2006). Questo piano d'azione che Breuer concepisce nel corso della mutua terapia dà un senso della riflessività. Nessuno esce da solo dalla propria caverna. Mentre i processi mimetici si basano sull'identificazione, quelli riflessivi hanno bisogno dello sdoppiamento; si servono di uno specchio, ma non quello di Narciso. Lo sdoppiamento prodotto dalla rifrazione non è mai duplicazione dell'identico, ma la sua frammentazione e dissociazione. Il senso dell'identità che ci fornisce lo specchio non c'era prima: non è una semplice restituzione, ma una ricostruzione. A ben guardare, l'ironia di Socrate può ricondursi al ruolo di specchio che, nei *Dialoghi* "elenctici", egli si assegnava nel confronto con i suoi interlocutori. Il risultato è una scissione dell'identità pre-riflessiva e l'approdo ad una condizione di "due-in-uno", quella che genera il pensiero come dialogo interiore. (Arendt 2015), ma il costrutto di "Sé dialogico" ricompare in autori come Michail Bakhtin (1987), nella *Dialogical Self Theory* (DST) di Hubert Hermans (2009). Come ho sostenuto altrove: "È nel dialogo socratico che, per la prima volta, l'enunciato doxastico è obbligato a rifrangersi sulla superficie del domandare maieutico e a intraprendere un nuovo cammino di ricostruzione" (Cosentino, 20/2019, p. 71)

La mutua terapia tra Breuer e Nietzsche segue la logica del dialogo. A partire da un iniziale distanziamento ironico assunto da entrambi, si scatena una gara su chi dovrà essere il Socrate della situazione: chi il consulente e chi il consultante. Nietzsche ha preparato un elenco dei problemi confessati da Breuer e ha in mente di metterli a fuoco uno alla volta. Ma, Breuer, sta facendo un altro gioco: "Rimanga pure convinto che è questo che stiamo facendo. Oggi, per incoraggiarlo a confessarsi, mi sono messo a nudo. Lui non ha ricambiato, ma succederà, a suo tempo. È certamente rimasto colpito e impressionato dalla mia sincerità" (Yalom, 2006, p.242). Si tratta di un atteggiamento complicato e paradossale: usare la sincerità per un gioco non-sincero: un doppio vincolo che si scioglierà quando i due riusciranno a superare l'impostazione "socratica" del dialogo mettendo a nudo le rispettive cornici di senso in cui erano intrappolati e a ricostruirle, aiutandosi reciprocamente a "spazzare il camino". Un dialogo che inizia nel teatro delle maschere e finisce nell'amicizia; un certo tipo di amicizia, quello evocato dal termine *filosofia*, in cui la *filia*, per dirla con i Greci, è rivolta ad una conoscenza che comprende il Sé come soggetto e come oggetto allo stesso tempo, un Sé capace di costruirsi e ricostruirsi come soggetto nelle relazioni con gli altri (Foucault 1988).

Bibliografia

Arendt H., *Socrate*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

Bakhtin M., *The dialogical imagination*, University of Texas Press, Austin 1987.

Bert G., Quadrino S., *Narrazione e cura. La medicina narrativa in pratica*, Change, Torino 2017.

Charon R., *Medicina narrativa. Onorare le storie dei pazienti*, Raffaello Cortina, Milano 2019

Cosentino A., *Pensare allo specchio*, in "Riflessioni sistemiche", 20/2019.

Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.

Greenhalgh T., *Narrative based medicine in an evidence based world*, in BMJ, 30/1/1999

Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.
Havelock E. A., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1995.
Hubert H., Di maggio G., *Dialogical Self Theory* (DST), tr.it, *Il sé dialogico in psicoterapia*, Fireira & Liuzzo, Roma 2009.
Mead G.H., *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze 1972.
Rovatti P. A., *La filosofia può curare?*, Cortina, Milano 2006.
Yalom I. D., *Le lacrime di Nietzsche*, Neri Pozza, Vicenza 2006.
Yalom I.D., *Psicoterapia esistenziale*, Neri Pozza, Vicenza 2019.

LA CURA DI SÉ COME DIFESA DAL MONDO: SULL'IMPATTO ESISTENZIALE DELL'IDEA MEDICA MODERNA DI MORTE.

ALBERTO ASERO

We are such stuff

As dreams are made on, and our little life

Is rounded with a sleep.

(Shakespeare, *The Tempest*)

Non vi è dialogo sugli orizzonti personali di senso, meno che mai in sede di colloquio filosoficamente orientato, che possa prescindere dall'esplorazione dell'*idea* di morte che ciascuna persona abita. Pur oggi confinata in un foro interno difficilmente accessibile al confronto, quell'idea non ha infatti mai smesso, né mai potrà smettere, di regolare, in maniera più o meno cosciente, la forma generale dello stare al mondo di ciascuno. Guardare *alla* (e *dalla*) morte significa in ultima istanza abbracciare una vita intera con un colpo d'occhio, ma è anche il presupposto di ogni *dir verace* (Foucault, 1984) su, ed a, se stessi. Ogni biografia, ogni forma di vita va inscritta, pena la falsità, nel perimetro esistenziale disegnato da *un modo* di relazionarsi con la (propria) morte.

A partire almeno dal Seicento, un processo lungo secoli ha fatto della morte, anticamente e per definizione aliena alla medicina, un momento da questa non solo, in certa misura, scientificamente e tecnicamente *dominato*, ma anche *informato* sul piano ideologico. Chiaramente, questo non vuol dire né che

l'idea di morte che in medicina prende forma sia completamente autoctona e impermeabile all'influenza di istanze esterne, né, in ogni caso, che la relazione fra medicina e immaginario (personale e collettivo) descriva un percorso a senso unico. Non va infatti mai perso di vista il fatto che la morte non è mai, neppure quando ad osservarla è il medico, un fenomeno esclusivamente biologico, bensì sempre anche una realtà intrisa di ineludibili istanze sociali e culturali, filosofiche e religiose – istanze, cioè, che valicano i confini della medicina e della stessa scienza – le cui radici affondano in, e al contempo nutrono, quel complesso sistema di risposte a domande essenziali ed urgenti di cui è fatta una cultura. Guardando solo al mondo occidentale ed alle medicine che ha prodotto, da Omero in avanti un *leitmotiv* sembrerebbe legare fra loro credenze e visioni, per altro verso lontanissime, intorno alla morte ed al morire: la morte è un destino che il medico pre-ippocratico legge nell'orizzonte capriccioso del divino, il medico ippocratico pronostica nelle lande semiotiche della corporeità, il medico cristiano prepara in vista della vita eterna, e il medico moderno dapprima esplora, quindi diagnostica e, infine, controlla; il tutto all'interno di una vita che si presenta però sempre (fino almeno al Settecento, come vedremo) integra ed integrata, alla quale la morte appartiene in un certo senso *di diritto*, pur calando questo diritto da fonti metafisiche e religiose di volta in volta assai diverse, ma comunque mai interamente, né prevalentemente, riconducibili alla medicina.

Un'idea puramente scientifica della morte, e della morte dell'essere umano in particolare, è una chimera: se la storia della morte è sempre, di necessità, la storia di un'*idea*, la storia di un'idea è sempre la culla di chi la *abita*. Dal momento, tuttavia, che la capacità di un qualsivoglia ambito del sapere di plasmare l'immaginario è direttamente proporzionale al grado di pervasività dell'ambito stesso nel tessuto sociale e nella vita delle persone di una certa epoca, e dal momento che la pervasività della medicina nelle società occidentali(zzate) d'oggi è paragonabile solo a quella delle religioni in altre epoche, è proprio alla voce dei medici che, prima e più che di ogni altra, occorre prestare attenzione quando si tratti di ricostruire il perimetro dell'idea di morte che abitiamo. I binari lungo i quali corre il presente studio sono pertanto gli stessi che hanno orientato la ricerca antropologica di Laplantine intorno all'*idea di malattia*:

> "Riconosceremo un ruolo assai importante alla cultura (bio)medica per due ragioni. Da un lato perché detta cultura è diffusa e in larga misura dominante nella nostra società e non vi è rappresentazione della malattia che non si costruisca oggi a contatto con, e sotto l'influenza di, essa. D'altra parte, perché ci sembra necessario mostrare che questa cultura, che pensa se stessa al riparo dall'immaginario e dal sociale, è in realtà ben lontana dalla neutralità che si attribuisce. Ogni discorso sulla malattia – e davvero non si vede perché quello del medico vi si sottrarrebbe –, lungi dall'essere fondato sulla raccolta di 'dati' (!), è il risultato di un lavoro di selezione e di elaborazione così come pure di una scelta teorica. […] non vi è comprensione [del medico], neppure la più 'scientificamente neutra', che sia integralmente scientifica, ossia scevra di rappresentazioni" (Laplantine, 1986, p. 22).

Ora, volendo ricostruire, sia pure per sommi capi, la formazione di *un'idea* moderna di morte in medicina, mi pare sia opportuno isolare due momenti cruciali, due testi – entrambi espressione, significativamente, dell'inquietudine scientifica francese dei secoli XVII e

XVIII – che con grande lucidità plasmano la transizione verso un modo nuovo di intendere, appunto, la morte ed il morire: il primo testo è *Les passions de l'âme* di René Descartes, il secondo *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* di Xavier Bichat.

DESCARTES E IL DIVORZIO METAFISICO FRA ANIMA E VITA.

Il pensiero medico moderno conserva della morte l'involucro metafisico e religioso che tradizionalmente la raffigura come *exitus*, come scissione di quell'unione misteriosa che lega un'anima a un corpo, salvo ristrutturarne completamente il significato.

Nelle prime pagine di *Les passions de l'âme*, Descartes si premura di liberare il campo da un errore, a suo dire, "assai considerevole, nel quale molti sono caduti":

> "vedendo che tutti i corpi morti sono privi di calore e di movimento, si è immaginato che fosse l'assenza dell'anima a far cessare quel movimento e quel calore; e così si è creduto, senza ragione, che il nostro calore naturale e tutti i moti dei nostri corpi dipendessero dall'anima: laddove si sarebbe piuttosto dovuto pensare il contrario, ossia che l'anima non si assenta con la morte se non a causa del fatto che quel calore viene meno e che gli organi che servono a muovere il corpo si corrompono. […] il corpo di un uomo vivo differisce da quello di un uomo morto nello stesso modo in cui differisce un orologio o un qualunque altro artefatto automatico (ossia, qualunque altra macchina che si muova da sé) quando è integro e reca in sé il principio fisico dei movimenti in ordine ai quali è stato creato, con tutto il necessario per funzionare, dallo stesso orologio, o altra macchina, una volta che si sia guastato e sia venuto meno il principio del suo movimento" (Descartes, 1649, p. 6-8).

Vi sono tre aspetti, in questo fondamentale passaggio, sui quali vorrei soffermarmi.

Il primo è che, guardata *dal* corpo, l'alterità ontologica assoluta di *res cogitans* e *res extensa* conduce anima e vita al *divorzio*. Non solo dal punto di vista metafisico, ma anche in base all'esperienza si deve concludere che è in errore chi ritenga che dall'anima dipende la vita del corpo: ciò che l'esperienza mostra è piuttosto il contrario, ossia che la macchina, in quanto tale, "si muove da sé" – che il corpo possiede la causa necessaria e sufficiente della propria vitalità. La vita non può dunque essere una prerogativa dell'anima, come ingenuamente si è creduto. Né la vita è una proprietà metafisicamente distinguibile dal corpo vivo: essa si presenta infatti all'osservatore attento come mera espressione del funzionamento dell'organismo stesso in quanto agglomerato di sub-entità anatomiche e relative funzioni e relazioni che fra loro si stabiliscono in modo gerarchico, organizzato, continuo ed autonomo. La vita è, in altri termini, una *proprietà intrinseca della macchina*. Invocare un principio vivificatore ulteriore rispetto al corpo, quale spiegazione dell'alterità empirica fra materia inerte e corpi vivi, equivale pertanto a moltiplicare gli enti senza necessità. Chiaramente, se l'anima non ha nulla a che fare con la vita del corpo, sarà estranea anche alla sua morte.

Il divorzio metafisico cartesiano segna una frattura storica profonda nel modo di *pensare* la morte. Prima del divorzio, l'anima, principio ma anche mistero della vita, rappresentava anche il garante supremo dell'*unità profonda e totale*, tanto sincronica quanto diacronica, della vita stessa. Quest'idea di *totalità* e *semplicità* è precisamente ciò che il

meccanicismo porta al collasso. Il punto non è solo che la morte viene ridotta a *necessità meramente naturale*: il morire, persa quella semplicità che gli era propria quando succedeva nel momento impalpabile e indivisibile dell'*exitus*, conclusione di una biografia che narrava la storia di quell'unico *vero io* che è l'anima, si dissolve nel dinamismo scivoloso di un *processo* che frantuma la morte nel tempo e nello spazio – nel *tempo*, perché lo spegnersi delle funzioni vitali dell'organismo è graduale (non vi è "nessuna causa o malattia in grado di uccidere, sia pure con la massima rapidità, che non eserciti la sua forza in momenti divisibili nel tempo", scriverà Lancisi (1707, p. 13); nello *spazio*, perché la disgregazione dell'organismo si declina, come si scoprirà nei secoli a venire, in un'anarchia di morti parziali ("Vi è una vita latente dell'individuo così come vi è una vita latente degli organi isolati", chiarirà D'Halluin; 1913, p. 408). Risolta nella *res extensa*, la morte per un verso diviene un fenomeno perfettamente *osservabile e localizzabile*, suscettibile di essere *studiato scientificamente e (potenzialmente) controllato tecnicamente*, ma per altro verso perde ogni consistenza, si fa irriconoscibile agli occhi del soggetto.

Il secondo aspetto della revisione del panorama metafisico sul quale poggia l'idea di morte che il frammento cartesiano mette in luce è l'*inversione della relazione fra anima e corpo* rispetto al morire. Se "la morte non è mai dovuta all'assenza dell'anima, bensì al fatto che qualcuna delle principali parti del corpo si corrompe", la morte dell'essere umano può benissimo continuare ad essere pensata come venir meno dell'intima compresenza metafisica di un'anima e di un corpo, salvo però che la dipartita dell'anima, da *causa* diverrà *conseguenza* dello spegnersi della vita nell'organismo. Privata l'anima di ogni consistenza causale, il corpo si scopre così autore della propria morte; una morte che, tuttavia, in *senso medico* non lascia intravedere altro *senso* che la disgregazione funzionale dell'organismo. È l'organismo che, persa irreversibilmente la vitalità che gli è propria, diviene inospitale per l'anima; è il corpo a determinare, con la propria morte, l'*exitus*.

L'anima continua dunque a vivere *nel* e *con* il corpo, ma *subordinatamente* ad una vita che le è ormai aliena. Dal canto suo, la rappresentazione tradizionale della morte come *exitus* resiste solo in apparenza al cambio di paradigma: quello stesso dualismo che, per un verso, sembrerebbe garantirne la stabilità, ne indebolisce, per altro verso, la validità. È in seno a questa ambiguità che va formandosi la rappresentazione moderna della morte come destino naturale e immanente del corpo. Rappresentazione la cui ambiguità è dovuta al fatto di poggiare non già sull'invalidazione categorica, bensì (solo) sulla sottile *devitalizzazione* a priori di ogni eventuale rivendicazione della priorità del discorso metafisico e religioso, reso al contempo tanto ammissibile di principio quanto ininfluente di fatto, su quello scientifico: si può benissimo credere che sia Dio a chiamare a sé un'anima quando sia giunto il tempo di lasciare questo mondo, ma dal momento che ciò nulla toglie al fatto che lo spegnersi della vita in un corpo obbedisce a leggi di meccanica trasparenza, diventa pensabile che alla stessa chiamata divina tocchi in sorte di dover in qualche modo sottostare al verdetto della materia.

Va da ultimo osservato che, radicalizzando la distanza metafisica fra *res cogitans* e *res extensa*, il divorzio metafisico cartesiano produce una duplicazione all'interno tanto del *campo semantico* quanto dell'*esperienza* della morte. Rispetto al *campo semantico*, la svolta meccanicista isola definitivamente, della

morte, il significato medico da quello metafisico e religioso; salvo che, in un immaginario sempre più dominato dal discorso scientifico, quest'ultimo significato perderà progressivamente rilievo. Più densa di risvolti esistenziali è invece la duplicazione dell'*esperienza* della morte. La nuova scienza, il cui metodo ammette nello spazio della legittimità epistemologica solo i fenomeni pubblicamente osservabili, finisce per proiettare nell'immaginario la pubblica osservabilità quale criterio discriminante della realtà stessa. Ora, una caratteristica essenziale dell'idea di morte prima dell'avvento della scienza moderna era che la dimensione pubblica del morire non descriveva che un aspetto in certa misura secondario della realtà, in quanto riflesso e conseguenza di un accadere di ordine metafisico, permeabile perciò solo alla ragione o alla fede. Consumato il cambio di paradigma, tuttavia, la dimensione privata, in principio solo invisibile, si troverà sempre più relegata nel piano dell'*irrealtà*. Ed ecco che all'essere umano, che già sappiamo animato da *una sola vita*, quella del corpo, tocca in sorte di morire *due morti*, scisse ed incomunicabili: una organica e *pubblica*, testimoniata da fenomeni misurabili, ed una spirituale e *privata* che rinvia o al "dogma certificato dalla Religione" (*Encyclopédie*, 1751-65, p. 722) o a una qualche imperscrutabile e inesprimibile intimità del moribondo che sconfina nella superstizione.

Il terzo aspetto che vorrei richiamare è che l'anima, pur declassata da signora della vita ad inquilina del corpo, mantiene in apparenza saldo, ed anzi perfino rafforza, il suo ruolo di centro metafisico e psicologico della persona. Tuttavia, a differenza del corpo, che pur frammentandosi in sub-entità anatomico-funzionali non vedrà scemare la propria sostanzialità, l'anima si spoglierà invece assai presto della sua consistenza sostanziale, dapprima per convertirsi in *mente*, quindi per frammentarsi in stati mentali, in sub-agenzie (Di Francesco, 1998) neuropsicologicamente indipendenti guardando alle quali risulterà sempre più difficile intravedere l'ombra unificatrice di quel *vero io* dal quale l'inferenza originaria cartesiana estraeva la certezza dell'esistenza propria e del mondo, fatta salva la garanzia divina. Da Hume a Damasio, il dubbio che nel teatro della mente non vi sia spettatore alcuno punteggerà i secoli con inquietante insistenza.

Bichat e lo slittamento dell'idea di morte da destino immanente a sconfitta.

Se con Descartes l'organismo imparava a vivere di vita propria e a morire di *morte propria*, da Bichat in avanti continuerà a vivere di vita propria salvo morire di una *morte aliena*. Le *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* ci conducono nel cuore di una transizione cruciale rispetto alla formazione dell'idea di morte che oggi abitiamo. In apertura del trattato, il medico francese scrive:

> "Cerchiamo, in termini astratti, di definire cos'è la vita; troveremo la definizione, credo, in questo principio generale: *la vita è l'insieme delle funzioni che resistono alla morte*. Il modo di esistere dei corpi viventi è tale per cui tutto ciò che li circonda tende a distruggerli. Su di essi agiscono incessantemente i corpi inorganici; ed essi stessi esercitano gli uni sugli altri e incessantemente un'azione; sicché soccomberebbero rapidamente se non vi fosse, in loro, un principio permanente di reazione. Questo principio è la vita stessa; sconosciuta quanto alla sua natura, non può essere apprezzata che attraverso i suoi fenomeni: orbene, il più generale di essi è l'alternanza costante di azione, ad opera dei corpi esterni, e di

reazione, da parte del corpo vivo, alternanza le cui proporzioni variano al variare dell'età" (Bichat, 1805, p. 1).

La prima cosa che dobbiamo notare è che Bichat definisce la vita (in quanto fenomeno, beninteso) in funzione della morte, non viceversa. Chiaramente, ciò che si propone non è, come poeticamente aveva fatto Shakespeare, di inscrivere la vita fra due sonni. Piuttosto, quest'inversione conduce ad ampliare il campo visivo allo scopo di inaugurare un modo nuovo di guardare alla morte, non risolvibile nei termini canonici di mera "cessazione completa delle funzioni vitali" (*Encyclopédie*, 1751-65, p. 721), assenza definitiva ed irreversibile di ogni moto che deriva dall'esaurimento della forza vitale dell'organismo. Bichat si rende conto del fatto che questa visione della morte occulta un elemento decisivo per la comprensione della vita organica (e non solo), sicché, in seno alla ricerca scientifica, il rapporto fra vita e morte va ridisegnato *tout court* a livello tanto fisiologico quanto epistemologico. A livello *fisiologico*, la morte va ripensata nei termini di un tessuto di relazioni e forze, un processo che accompagna l'intero svolgersi della vita di un organismo e non solo il suo momento finale; un processo che attraversa la totalità dell'organismo e della vita e che, in qualche modo, imprime forma e direzione alle funzioni ed alle dinamiche dell'organismo stesso. A livello *epistemologico*, si tratta di mostrare l'insufficienza tanto dell'idea secondo cui è la morte a dover essere spiegata a partire dalla vita, quanto del presupposto secondo cui l'organismo è leggibile omettendo il riferimento al contesto in cui vive. Riconoscere la centralità della morte imprime un cambiamento decisivo nell'approccio scientifico, ma anche nella rappresentazione della morte.

Condizione di questa revisione è una cruciale, per quanto non apertamente dichiarata, distinzione fra due significati del termine "morte". Sembra infatti intuire Bichat che intendere la morte in senso esclusivamente *diacronico* è riduttivo: la morte è qualcosa di più di quanto la (pur rassicurante) visione epicurea di antitesi della vita lasci intendere. Oltreché come stato, la morte va letta anche come *agente*, principio attivo (o sistema di principi attivi) di segno opposto rispetto alla vita ma a questa in ogni momento compresente. La morte (i suoi agenti) intrattiene un gioco perenne con l'organismo: è a questo significato *sincronico*, non al diacronico, che Bichat fa riferimento quando definisce la vita come "l'insieme delle funzioni che resistono alla morte".

Ora, che tipo di relazione è quella che lega la vita alla morte in questo senso sincronico? Su questo Bichat è esplicito: detta relazione va letta nei termini di uno sforzo di *resistenza* costante, un'opposizione dinamica che accompagna tutta la vita dell'organismo (con la quale coincide) e che questo deve porre in essere per far fronte a un'incessante pressione annichilente. Questa pressione ha due punti d'origine. Il primo è radicato nel cuore stesso del meccanicismo: la nostra "meravigliosa macchina", ha in comune con tutte le altre macchine che "il modo stesso in cui i movimenti vengono eseguiti è ragione sufficiente perché risulti impedita la sua perpetuità: ogni movimento della vita prepara e predispone alla morte" (*Encyclopédie*, 1751-65, p. 722). Ma è sul secondo, pur certo non sconosciuto né di principio estraneo al meccanicismo, che Bichat vuole maggiormente richiamare l'attenzione: l'organismo non vive nel vuoto, bensì è circondato da altri corpi, viventi e non; è calato cioè in un reticolato di forze e attriti di cui costituisce un nodo. Oltreché dunque un *attrito interno*, fra le sue parti, l'organismo soffre un

attrito esterno, con altri corpi: da qui l'insufficienza di ogni sguardo sul vivente che astragga il vivente stesso dall'ambiente in cui è parte. Il concetto di morte, nella sua accezione sincronica, rinvia così all'*azione* annichilente sull'organismo di forze tanto interne quanto esterne, la letalità delle quali risulta temporaneamente stemperata solo dalla capacità di *reazione* che l'organismo è in grado di opporre loro. Ma se fra gli agenti della morte figurano gli arredi stessi del mondo, allora l'idea chiave del meccanicismo cartesiano – l'idea secondo cui il luogo dell'usura dell'organismo è l'organismo stesso – dovrà essere ricollocata in una nuova topografia che metta dapprima adeguatamente a fuoco, rispettivamente, gli attriti di origine interna e quelli di origine esterna e che successivamente si ponga il problema del loro *peso relativo*.

Di quest'ampia reinterpretazione che Bichat opera, due sono gli aspetti che maggiormente rilevano ai fini della ricostruzione dell'idea moderna di morte. Un primo aspetto è costituito dallo *slittamento del punto di fuga della morte dal centro verso i confini dell'organismo*. La comprensione di questo punto e della sua portata passa attraverso l'osservazione cruciale intorno alle cause della morte e, più esattamente, all'incidenza relativa della *morte naturale*, che per Bichat si riduce a quella occasionata dal fisiologico esaurirsi della forza vitale dell'organismo, e della morte provocata da cause di ordine traumatico o patologico. Più comunemente che di vecchiaia, si muore per cause di natura traumatica o patologica, sicché la macchina animale non perisce in realtà che raramente per effetto del normale usurarsi dei suoi ingranaggi. La morte naturale è dunque in realtà poco più che un'aspirazione del corpo, un epilogo che, pur appunto naturale, viene pressoché regolarmente frustrato dall'agire delle forze ambientali – di ordine tanto naturale quanto sociale (Bichat, 1805, p. 147) – che costantemente insistono lungo il perimetro del corpo. Un secondo aspetto, strettamente connesso a questo primo, è la visione ambivalente, quando non apertamente negativa, dell'ambiente. È sufficiente far mente locale alle considerazioni appena svolte sulla frustrazione della morte naturale, oltreché alla definizione stessa che Bichat propone della vita, per comprendere come il modo di relazionarsi dell'organismo con l'ambiente sia interpretato da Bichat in termini essenzialmente *difensivi*. Ma se vivere è resistere, allora morire (salvo il caso della morte naturale) rappresenta non già lo spegnersi della vita, ma la sua *sconfitta*.

Fra due migrazioni: l'idea di morte che abitiamo.

C'è forse del pretenzioso nel voler delineare *un'idea* moderna di morte. Il modo in cui ciascuno si relaziona con la coscienza della certezza della (propria) finitudine è il frutto della convergenza di una molteplicità di fattori di ordine scientifico, religioso, filosofico e, più in generale, culturale, ma anche – e non da ultimo – delle esperienze e della visione soggettiva che ciascuno matura di sé, degli altri, del mondo e dello stare al mondo. *L'idea* di morte – quando con tale espressione si intenda non una sterile astrazione statistica, bensì la forma di una relazione viva e personale con l'umanità che si è – costituisce pertanto qualcosa di tendenzialmente inafferrabile, che giocoforza si declina *al plurale*. A questa precauzione va aggiunto che il rifiuto di ogni spersonalizzazione dell'esperienza soggettiva del mondo, così come pure la resistenza dinanzi ad ogni riduzione del pensiero vivo e plurale a canoni definiti a prescindere dalla persona nella sua inafferrabile concretezza biografica e a questa

imposti come criterio di giudizio (sia esso diagnostico o terapeutico), disegnano – mi pare – il confine invalicabile fra la *spregiudicatezza* di ogni pratica filosofica e la *tensione normalizzante* che caratterizza, di contro, l'operare dello psicologo. Sicché lo studio che precede non pretende in alcun modo incasellare le plurali declinazioni dell'idea di morte attorno a regolarità aventi valore comparativo, esplicativo ed orientativo; non va, cioè, oltre il tentativo di tratteggiare l'*orizzonte condiviso* all'interno del quale quella pluralità dei modi di rappresentare (a se stessi) la vita e la morte sorge e si esprime. L'idea è qui (solo) il vocabolario, non il discorso.

Fatta questa doverosa premessa possiamo assumere, almeno come ipotesi di lavoro, che l'orizzonte rappresentazionale che abitiamo sia disegnato da *due grandi migrazioni dell'idea di morte*, avvenute entrambe in seno alla – e ad opera della – medicina moderna. La prima e più antica, che trova lucida formulazione in Descartes, ha visto calare la morte dall'orizzonte religioso per installarsi nella macchina animale quale suo destino naturale ed immanente. La seconda, della quale Bichat plasma l'intuizione e che giungerà a compimento solo un secolo e mezzo più tardi, ha spinto il punto di fuga del morire dal centro verso le periferie del corpo, laddove però quello stesso destino, pur sempre oramai naturale ed immanente, tende a trascolorare in sconfitta.

Ora, quando ci si riferisca alla vita e alla morte non come oggettività universali, bensì come letto ed argini della soggettività umana singolare, questa duplice migrazione manifesta un soggetto storicamente nuovo: un soggetto che scopre di *non poter (più) non essere libero* di giocare a scacchi con la propria morte. Salvo che quell'uomo che con Descartes si era trovato a rivestire simultaneamente il ruolo di entrambi gli sfidanti – lo sguardo fisso *dentro di sé*, su di una scacchiera che è il suo stesso corpo, intento a governar pedine che sono i suoi stessi organi –, con Bichat ha dovuto infine avvertire *fuori di sé* l'ombra di un terzo giocatore, il quale non è nessun dio né ha personalità alcuna, ma che è tuttavia il vero maestro del gioco.

Se la morte che resta dopo il divorzio cartesiano è dissolta nel *processo* del morire così come il trapasso è stemperato nel *punto di non ritorno*, e se il sopraggiungere della morte cessa di essere pensato come *marcatore visibile di un accadimento invisibile*, allora il limite invalicabile che il mito di Asclepio aveva fissato nei prolegomeni ad ogni medicina futura decade ed estendere i confini dell'agire medico fino ad inscrivere la morte nell'agenda della cura non configura più *hybris* alcuna: diviene pensabile, e perfino doveroso per il medico, porre la questione della *cura della morte* (*Encyclopédie*, 1751-65, p. 726).

Per comprendere la portata storica dell'idea – prima ancora che della realtà – di cura della morte, occorre guardare alla storia lunga della medicina occidentale come un lungo processo incorniciato fra *due divieti fondativi*. Il primo è ben noto e sopravvive tutt'oggi nel giuramento ippocratico: è fatto divieto assoluto, al medico, di causare volontariamente la morte del paziente (*principio di inviolabilità della vita*). Il secondo, che significativamente è più lontano nel tempo e che rinvia alla fondazione mitica stessa della medicina, è invece avvolto nell'oblio: questo divieto esige che il medico non usi mai il suo sapere ed il suo potere per allontanare la morte (*principio di inviolabilità della morte*). Al tempo stesso in cui presenta la fondazione della medicina come arte di preservare la vita, il mito di Asclepio

indica nella morte il limite invalicabile all'agire del medico. Narra Pindaro (*Pitica III*) che Apollo, dopo aver salvato Asclepio dal rogo liberandolo dal ventre cadaverico di sua madre, l'adultera Coronide, lo affida a Chirone perché lo allevi e gli insegni la medicina. Per Asclepio – che non è dio ma semidio – la morte – che è dominio del dio, mai del mortale – rappresenta un limite assoluto, col quale la sua arte non ha diritto alcuno di interferire. Ma "dal lucro anche saggezza avvincesi" (v. 54); cosicché quando Asclepio si lascerà convincere e, avido, resusciterà un morto, il fatto oltraggioso scatenerà l'ira funesta di Zeus, che lo ucciderà: "Dunque non agognare, o mia dolce anima, / Vita immortal, ma ciò ch'è dato esercita" (vv. 61-62). Il mito di Asclepio lascia trasparire qualcosa di cui la medicina arcaica, pur nella sua impotenza, è lucidamente cosciente: la *cura* è inseparabile dall'*interferenza* con il destino. Al di là dell'aspetto etico, la corruzione di Asclepio rivela che questi è sempre stato cosciente tanto del pericoloso conflitto che innerva la medicina, quanto del limite al quale il medico, sempre a un passo dal macchiarsi di *hybris*, deve sottostare. Questa doppia coscienza, però, suggerisce anche che *il medico è (deve essere) fedele al dio prima e più che al malato*.

Se, per un verso, l'apparizione esplicita, nella seconda metà del secolo XVIII, del concetto di cura della morte, rappresenta la cuspide simbolica di tutta la medicina occidentale moderna, per altro verso segna la lontananza massima del morire dalla biografia umana singolare. La rappresentazione della morte assume infatti una sfumatura cruciale: male da guarire e sconfitta da scongiurare, solo per quel principio di reazione che è la vita del singolo la morte costituisce la resa *irreversibile*, ché per la medicina, cioè in ultima istanza per la tecnica, la resa non è, almeno idealmente, che *transitoria*. Ma non vi è tecnologia dell'immortalità che prometta maggior vittoria di un incerto rinvio: le prime esperienze di rianimazione (presentate peraltro dai medici del tempo non come estremi tentativi di salvare la vita, bensì come la capacità della medicina di riportare in vita chi era già morto), finiranno paradossalmente per avvolgere la morte in un alone di profonda *incertezza*. Chiaramente visibile nell'ondata di terrore, fra tardo Settecento e prima metà dell'Ottocento, di essere sepolti vivi e nell'acceso dibattito intorno alla *diagnosticabilità* della morte, questa incertezza verrà parzialmente risolta solo nel 1968, quando cioè la *Ad Hoc Committee* istituita presso la Harvard Medical School revocherà l'antico meta-criterio oggettivo e descrittivo (empirico) di determinazione clinica della morte sostituendolo con uno convenzionale e normativo (etico).

Sulle orme di un destino comune a molti altri aspetti della realtà, la morte verrà con sempre maggior insistenza compresa sullo sfondo non già della natura, bensì della *tecnica*: si muore non quando è giunto il momento, ma quando *non c'è più nulla da fare*.

Conclusioni.

Mi pare difficile sottovalutare l'impatto esistenziale delle profonde revisioni dell'idea di morte che la medicina ha spalmato, soprattutto durante il XX secolo, sull'immaginario individuale e collettivo. Nella misura in cui avremo cura di mantenere ben distinti il piano oggettivo da quello soggettivo, la scienza dalla vita, queste revisioni ci si mostreranno nell'atto di informare *modi di essere* – prima e più ancora che modi di intendere – che obliquamente attraversano le biografie di tutti noi.

Il lungo processo di revisione dell'idea di morte che ho tentato di ricostruire sulla scorta della duplice migrazione del punto di fuga del morire dal cielo al corpo e dal centro alla periferia del corpo stesso – questa lunga migrazione che, dal pulpito dell'arte che professa la difesa della vita, incrocia la più atavica delle umane paure –, sostiene una rappresentazione radicalmente disintegrante del sé, del mondo e dello stare al mondo; una rappresentazione che guarda, insieme, *al* e *dal* confine sottile che ritaglia e oppone dentro e fuori, corpo e ambiente, io e mondo. Questo modo di pensare la morte incrocia e informa il modo più generale di intendere la *cura di sé*: se, come insegna Bichat, vivere è resistere alla pressione annichilente di un intorno ostile, allora la cura di sé andrà intesa sempre meno come manutenzione di una vita integrata nel, e aperta al, mondo, e sempre più come *difesa dal mondo*, sterilizzazione del perimetro vitale. Dal salutismo paranoico, che vede nella salute un fine e non già un mezzo, al mito eminentemente profilattico della sicurezza, basato sull'ossessiva anticipazione del rischio e sull'illusione della sua controllabilità; dall'istruzione ridotta a bagaglio di saperi tecnici la cui giustificazione ultima rinvia all'utilità degli stessi ad affrontare futuri minacciosi, all'ortopedizzazione normativa della quotidianità di milioni di persone (la cui individualità si fa consistente quasi solo nello scambio economico) quale risposta alla domanda sociale di protezione; dalla celebrazione ingenua della resilienza, alla rinuncia a *vivere* per far salva la *vita*: un soggetto educato a pensare la morte come qualcosa che procede da fuori, qualcosa che propriamente non è parte ma *interruzione* della vita, espone inevitabilmente se stesso a vivere l'affannosa deriva di un'esistenza astratta non solo dal mondo ma anche da sé.

Forse, il più nobili dei compiti che la pratica filosofica (chi altri?) possa assumere su di sé, è proprio quello di accompagnare lo sguardo affinché ritorni a vedere e a riconoscere gli argini, di aiutare il consultante (ed il filosofo stesso) a riadagiare il filo corto di ogni vita fra i due lunghi sonni che l'avvolgono e ai quali appartiene. In una stupenda riflessione sulla morte, Nozick avverte che, se ci è precluso l'eterno, è pur sempre in nostro potere assumerne la *dignità*: "dovremmo vivere come se un qualche aspetto della nostra vita e del nostro essere fossero eterni".

Capisco l'impulso a restare aggrappati alla vita fino alla fine, però c'è un'altra strada che mi sembra più attraente. Alla fine di una vita piena, una persona che ancora possegga energia, lucidità e capacità di decisione potrebbe scegliere di rischiare seriamente la propria vita o di darla per un'altra persona o in vista di una causa nobile e decente. […] Usando la libertà che si conquista mediante la volontà di affrontare rischi, l'ingegno delle persone disegnerà nuove modalità di azione effettiva, che altri potranno emulare, individualmente o collettivamente. […] Non perdersi silenziosamente in quella benevola notte né ringhiare alla morte della luce bensì, approssimandosi la fine, rifulgere con il massimo splendore. (Nozick, 1989, p. 23)

Quando la vita, nuovamente cosciente di sé, non accetti (più) di risolversi in un astratto sopravvivere né di riflettersi nella resistenza a un mondo ostile e mortifero, la cura di sé, da difesa, tornerà ad essere *cura* del mondo – e viceversa.

Bibliografia.

Ariès P., *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acantilado, Barcelona, 2000.

Beecher H.K. et al., *A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*, in JAMA, vol. 205, n° 6, agosto 1968.

Bichat M.F.X., (1801), *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Brosson Gabon, Paris, 1805.

Carlino A., *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino, 1994.

Damasio A, (1994), *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2010.

Defanti C.A., *Vivo o morto? La storia della morte nella medicina moderna*, Zadig, Milano, 1999.

Descartes R., (1649), *Les passions de l'âme*, Henry le Gras, Paris.

De Ceglie F.P. (ed.), *Storia della definizione di morte*, Franco Angeli, Milano, 2014.

Di Francesco M., (1998), *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina, Milano, 1998.

Diderot D., D'Alembert J.B. et al., (1751-1765), *Mort (médecine),* in "Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, pour une sociétè de gens de lettres", vol. X.

Donato, M. P., *The Mechanical Medicine of a Pious Man of Science: G. M. Lancisi's 'De subitaneis mortibus' (1707)*, in "Conflicting Duties: Science, Medicine and Religion in Rome, 1550-1750", Warburg Institute Colloquia, n° 15, 2009.

D'Halluin M., *Le problème de la mort*, in "Revue de Philosophie", vol. XXIII, n° 2, luglio-dicembre 1913.

Elias N., (1982), *La solitudine del morente*, Il Mulino, Bologna, 1985.

Foucault M., (1984), *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros (II)*, FCE, México, 2017.

Gómez Sancho M., *El hombre y el médico ante la muerte*, Arán, Madrid, 2006.

Hume D, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano, 2001.

Kemp A.R., *Death, Dying and Bereavement in a changing world*, Routledge, London, 2016.

Lancisi G.M., *De subitaneis mortibus*, Buagno, Roma, 1707.

Laplantine F., *Anthropologie de la maladie*, Payot, Paris, 1986.

Louis, A., *Lettres sur l'incertitude des signes de la mort*, Michel Lambert, Paris, 1752.

Nozick R., (1989), *Meditaciones sobre la vida*, Gedisa, Barcelona, 2013.

Parfit D., *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989.

Pérez Tamayo R., *La muerte*, El Colegio Nacional, México, 2016.

Pindaro, *Le Odi e i Frammenti*, Istituto Editoriale Italiano, Milano, 1913.

Skrabanek P., *La muerte de la medicina con rostro humano*, Díaz de Santos, Madrid, 1999.

Testoni I., *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015.

FORMAZIONE E COMPETENZE DEL CONSULENTE DI ETICA CLINICA. TRA FILOSOFIA E MEDICINA.

MASSIMILIANO ZONZA

La bioetica ha oramai, segnatamente in Italia, una lunga storia e tradizione, sia accademica che di dibattito pubblico. A dire il vero, negli ultimi anni, specialmente in Italia la dimensione polemica della Bioetica ha preso decisamente il sopravvento a scapito della dimensione più propriamente riflessiva e di ricerca. Questo è accaduto ed accade per quella parte della Bioetica che nella partizione oramai classica individuata da Sgreccia (Sgreccia 2002) viene definita *Bioetica Generale*, ovvero la parte della Bioetica che si occupa della formulazione degli aspetti teorici di carattere generale, quelli, per usare una consueta denominazione, di carattere metaetico. Assai minore tradizione e attenzione ha avuto in Italia quella parte della bioetica che si occupa della riflessione morale intorno agli aspetti clinici concreti, definita in ambito anglosassone con il termine *Clinical Ethics* (Picozzi 2007*),* ovverosia come efficacemente definito da Picozzi, "il ragionamento etico al letto del malato".

Mentre nel mondo anglosassassone e segnatamente negli USA l'*Etica Clinica* ha trovato ampia diffusione, con riflessioni teoriche e la predisposizione di modelli metodologici, quali ad esempio quelli tradizionali di Beauchamps e Childress (1983) iniziatori dell'etica principialista che ha avuto e ha ancora parecchia fortuna, all'approccio procedurale propugnato da Jonsen, Siegler, Winslade (2002). Anche il braccio operativo dell'Etica Clinica ovvero la *Consulenza di Etica Clinica (CEC)* ha avuto, sempre negli States, parecchia fortuna e la prassi odierna vede l'obbligatorietà della presenza del Servizio di Etica Clinica negli accreditamenti a partire dalle strutture ospedaliere di medie dimensioni. In Italia invece l'etica clinica ha avuto un percorso decisamente più lungo e travagliato. Pochi sono stati i Centri di ricerca in Etica Clinica, ricordiamo tra i più significativi quello di Varese (Centro di Ricerca in Etica Clinica dell'Università dell'Insubria), quello di Padova (Fondazione Lanza) e quello di Roma (Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica). Anche la riflessione teorica si è di fatto sviluppata sulla base dei Centri summenzionati. Paolo Cattorini e Mario Picozzi, ad esempio, hanno a lungo riflettuto sia sulle tematiche di etica clinica in generale (Picozzi, Consolandi, Siano, 2012) che sullo sviluppo stesso della Consulenza di Etica Clinica[13]. Sulla base di questi lavori un gruppo di bioeticisti di varia estrazione ha finalmente prodotto, sulla base delle "*Core Competence for Healthcare Ethics Consultation*" (Pegoraro, Picozzi, Spagnolo, Piccin 2016) il "Documento di Trento" (Refolo, Zonza 2014) un vero e proprio atto fondativo della Consulenza di Etica Clinica (CEC) in Italia. Il Documento di Trento rivedendo e adattando alla realtà italiana le prospettive teoriche e prassiche delle *Core Competence* americane faceva alcune importanti e fondamentali scelte di campo. La CEC veniva finalmente infatti vista come un

[13]Si veda ad esempio le numerose edizioni del manuale di Paolo Cattorini *Bioetica*, dedicato appunto alla strutturazione di un approccio pratico alla risoluzione di casi clinici come anche l'importante volume curato da Picozzi, Cattorini e Tavani *Verso la professionalizzazione del Bioeticista*, uscito per i tipi dell'editore Giuffrè.

vero e proprio servizio professionale, dove l'apporto del consulente non era tanto funzione della propria appartenenza confessionale o di orientamento morale quanto virtù della sua specifica preparazione professionale. Coerentemente con questa prospettiva, il Documento di Trento individuava nella consulenza svolta da un singolo consulente (le altre alternative oramai affermate in ambito internazionale erano quelle della piccola équipe oppure del comitato etico) il modello operativo che più degli altri poteva adattarsi alla realtà italiana. Infatti, nelle motivazioni del gruppo firmatario vi erano da un lato la necessità di evitare sia la modalità assembleare e poco operativa che la consulenza svolta dal comitato etico avrebbe portato, quanto evitare che, individuando un piccolo gruppo, una piccola équipe si sentisse necessario riprodurre in quel gruppo di lavoro le differenti e parziali visioni morali delle quali potessero esserne portatori i vari membri. L'individuare la consulenza come condotta da un unico consulente faceva necessariamente sì che si dovesse basare, non tanto sui propri orientamenti morali dei quali farsi paladino ma necessariamente, costitutivamente ed esclusivamente sulle proprie competenze di tipo professionali, a prescindere dall'orientamento morale propugnato dal consulente stesso.

Le competenze specifiche del Consulente di Etica Clinica sono finite quindi, finalmente al centro dell'attenzione del dibattito. Un dibattito che tuttavia presenta, su queste linee alcune difficoltà. In gioco infatti, per poter rendere credibile la consulenza vi è la formazione specialistica (post-laurea) che può portare un professionista di diversa provenienza a diventare un credibile Consulente di Etica Clinica. Sino ad ora, negli Stati Uniti, ambito teorico e prassico di riferimento, l'etica clinica o la bioetica clinica come in alcuni ambiti viene ancora chiamata, è sempre stata una avventura multidisciplinare che prevedeva in misura eminente l'incontro tra filosofi e medici, con una partecipazione assai minoritaria di persone provenienti dall'ambio giuridico. Nel momento in cui si passa dalla discussione teorica, dove tutti hanno diritto di parola, all'ambito clinico, la professionalità di provenienza non è più un dato scontato. Infatti, più voci si sono subito levate, quasi scandalizzate, contro la possibile presenza di consulenti di provenienza filosofica in ospedale. Al di là delle facili polemiche questione veramente dirimente è poter individuare una formazione specialistica specifica che metta in condizione il futuro consulente, sia che sia di provenienza filosofica - e abbia quindi maggiore dimestichezza con le questioni morali e assai minore con le questioni cliniche- che di provenienza medica- dove abbiamo esattamente un quadro invertito - di poter svolgere con competenza una consulenza di etica clinica. Tornando alle *Core Competence*, queste individuano tre capacità essenziali per poter condurre le consulenze di Etica Clinica:

a) valutazione etica e capacità di analisi;
b) capacità di condurre il processo della consulenza
c) capacità di gestire i rapporti interpersonali in gioco

Come si vede un quadro articolato e degno di nota. Tuttavia, se guardiamo con più attenzione non possiamo non notare che per quanto riguarda gli ambiti previsti dalle lettere b) e c) si tratta, in larga parte, di competenze procedurali o riguardanti le capacità consulenziali (counseling skills) e trasversali. Competenze quindi dove la preparazione specialistica post-laurea, quindi comune ai due

ambiti (filosofico e medico), può giocare un ruolo assolutamente decisivo. Questo aspetto, almeno a livello di progettazione pedagogica, non rappresenta, per gli obbiettivi di questo lavoro, una questione problematica. Diamo quindi per scontato che con una buona formazione specialistica si possa mettere il consulente in grado di condurre con efficacia ed efficienza il processo della consulenza e gestire le dinamiche interpersonali interessate. Le grane invece vengono tutte dal punto a). Infatti, le *Core Competence* specificando le competenze del consulente su quel punto affermano che dovrebbe:

I. discernere ed acquisire dati importanti (clinici, psicosociali…);
II. accertare le dinamiche sociali ed interpersonali del caso (rapporti di potere, razziali, etniche, culturali, religiose etc.);
III. distinguere gli spetti etici del caso da altri aspetti ad esso soprapposti (clinici, legali etc.);
IV. articolare chiaramente il dubbio etico e la questione etica in campo;
V. identificare i presupposti che identificano le posizioni dei soggetti interessati;
VI. identificare e valutare le credenze ed i valori importanti sia per le persone coinvolte che per il consulente.

Come si vede aspetti che vanno dalla capacità di discernere gli aspetti clinici in campo a quella di effettuare delle valutazioni morali e del campo assiologico delle persone interessate.

Il problema diventa quindi come possiamo far sì che un filosofo possa diventare non tanto esperto ma abbastanza addentro alle questioni cliniche da poterle affrontare e parimenti come un medico possa diventare esperto nelle questioni morali associate alla clinica e nelle visioni assiologiche degli interessati (pazienti, altri medici, familiari, infermieri etc.). Con una certa dose di polemica pari alla inconsistenza teorica alcuni, in genere sottovoce ma a volte anche a viso aperto, hanno affermato che mentre un filosofo non riuscirà mai ad avere quella immersione clinica necessaria, ad n medico, tutto sommato, basterà una buona infarinatura di teorie bioetiche per svolgere il lavoro. Infatti, nei vari master e formazioni post-laurea sono in genere presenti moduli didattici che presentano le varie teorie bioetiche e spesso anche la storia della bioetica stessa. Questo apparato metodologico dovrebbe quindi garantire la preparazione etica e morale del consulente. Soluzione che tuttavia ci lascia del tutto insoddisfatti. Sono infatti emerse diverse situazioni dove, eticisti clinici di ambito filosofico sono riusciti, brillantemente a compiere quell'immersione clinica necessaria[14]. I diversi casi citati danno tutti conto di una felice fusione tra le competenze filosofiche di base possedute dall'eticista clinico con le necessarie nozioni ed abilità di lettura in ambito clinico costruite attraverso una pluralità di percorsi, sui quali sarebbe magari opportuno effettuare una rilettura sia pedagogica che medico legale. Per quanto riguarda le competenze filosofiche che dovrebbero essere acquisite dai consulenti di provenienza medica lo stato del dibattito

[14] Citiamo a questo proposito, a titolo meramente esemplificativo il servizio di Etica Clinica attivato dal dott. Nicoli presso la "Domus Salutis di Brescia, il progetto di Etica Clinica e Medical Humanities attivo per diversi anni presso l'AOU di Cagliari coordinato dall'autore, il servizio di Filosofia Clinica gestito a Torino dal dott. Luca Nave, e l'attività di consulenza etica svolta dall'istituto di Bioetica di Roma.

risulta invece essere molto più arretrato. Rileggendo un lavoro di Andrea Poma di alcuni anni fa, dedicato alla consulenza filosofica (Poma, 2012) (o consulenza di filosofia pratica potremmo dire oggi) il filosofo torinese affermava con buona ragione che le competenze che il filosofo offriva durante la consulenza non erano tanto la conoscenza delle teorie dei filosofi quanto piuttosto le proprie **competenze e nozioni formali**. L'esperto di filosofia infatti affermava Poma "è anche detentore di conoscenze formali riguardanti i principi del pensare, dell'agire e del produrre (principi logici, morali, giuridici, estetici etc.) così come sono stati formulati in differenti modi nel corso della storia del pensiero filosofico; (..) di conoscenze riguardanti dottrine normative della conoscenza, del discorso, della comunicazione, della morale o di canoni artistici e così via. Oltre a tali nozioni (..) l'esperto in filosofia è formato anche a procedere nel pensare, nel discorrere e nell'agire secondo modalità generali osservate in modo rigoroso" (id). Oltre a questo, il filosofo mette in campo la propria *capacità sistematica e critica.* Ma, sottolinea Poma, queste competenze sono competenze emergenti, non acquisibili direttamente ma che emergono invece dopo un poliennale e sottolineiamo noi faticoso, rapporto con la Storia della filosofia. Queste considerazioni, che hanno qualche anno non hanno avuto sinora riscontro in ambito bioetico ma ci sembrano invece assolutamente centrali per quanto attiene alla consulenza di Etica Clinica. Senza queste competenze, non dico in misura massiva ma quantomeno presenti eminentemente nelle qualità offerte dal consulente come possiamo pensare che possa esistere una reale consulenza di etica clinica che incida, che faccia la differenza e che non venga riassorbita nel tempo, come d'altronde sta già accadendo, da un lato dalla consulenza Medico legale e dall'altro dal counseling psicologico procedurale? Articolare una buona risposta a questo quesito ci dirà il reale futuro e la reale consistenza della Consulenza di Etica Clinica in Italia.

Bibliografia

Bechamps T.L., J.F Childress, *Princeples of Bio-medical Ethics*, New York-Oxord, Oford University Press, 1983.

Jonsen, M. Siegler, W. Winslade *Etica Clinica*, Milano McGraw-Hill 2002. tr. It. A cura di G. Spagnuolo.

Picozzi M, *Il ragionamento etico al letto del malato* in, Rivista per le Medical Humanities, n° 3, 2007.

Picozzi M, Consolandi V, Siano S, *Fino a quando?* San Paolo, Cinisello Balsamo, 2012.

Pegoraro R, Picozzi M, Spagnolo A, Piccin (a cura di), *La consulenza di Etica Clinica in Italia. Lineamenti e prospettive*, 2016.

Refolo, Zonza M, *Il documento di Trento. La consulenza di etica clinica in Italia*, in Medicina e Morale, 1, 2014.

Poma A, *La consulenza filosofica,* in Kykeion, 8, 2012.

Sgreccia E, *Manuale di Bioetica*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.

IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA IN MEDICINA.

FEDERICO E. PEROZZIELLO

Un metodo di analisi dei risultati delle sperimentazioni scientifiche che possiede una reputazione di attendibilità quasi generale è quella della *Evidence Based Medicine*, inspirata in parte alle intuizioni e alle idee di un medico scozzese, nato come suddito dell'Impero britannico allora esistente. Il suo nome era Archibald Leman Cochrane (1909-1988). Figura carismatica di clinico e di epidemiologo, Cochrane discendeva da una agiata famiglia di piccoli industriali tessili. Studiò all'inizio della sua esperienza accademica le Scienze naturali presso l'università di Cambridge per laurearsi in medicina solo alcuni anni dopo, nel 1938. La sua vita nel frattempo era stata alquanto avventurosa.

Nel 1931 Cochrane partì per l'Europa continentale. Voleva sperimentare la psicoanalisi come trattamento della porfiria di cui soffriva e che aveva colpito alcuni componenti della sua famiglia ma era interessato anche alle problematiche culturali sollevate da questa nuova disciplina. Scelse di essere seguito da Theodore Reik (1888-1969), un autorevole psicoanalista che era stato un discepolo diretto di Sigmund Freud. Reik ed era laureato in filosofia e non in medicina. Questa scelta stava a dimostrare da parte di Cochrane un interesse culturale e non solo terapeutico per la nuova disciplina psicoanalitica che aveva rivoluzionato in pochi decenni le modalità di approccio al paziente affetto da nevrosi e influito sul rapporto tra terapeuta e paziente e sulle modalità stesse del vivere sociale. In quegli anni era in corso un vivace dibattito tra i denigratori e i sostenitori della Psicoanalisi come scienza. Secondo i pensatori e gli intellettuali che facevano parte del *Circolo di Vienna*, come Rudolf Carnap e Moritz Schlick, solo le affermazioni basate su di una verifica sperimentale empirica avrebbero potuto essere definite come *scientifiche.* Nel caso della Psicoanalisi questa condizione poteva apparire difficile da ottenere. La discussione su questo controverso argomento continuò per molto tempo negli anni seguenti attraverso molteplici critiche sulla scientificità della Psicoanalisi avanzate da Karl Popper e viceversa il suo sostegno come disciplina diversamente scientifica operato dall'epistemologo Adolf Grünbaum. Durante l'anno 1936 Cochrane abbandonò i suoi studi in Germania, che gli avevano comunque permesso di apprendere il tedesco, una lingua che gli sarebbe stata utile in futuro. Il giovane studioso si arruolò come volontario nell'esercito repubblicano per partecipare alla Guerra Civile Spagnola combattendo nelle Brigate internazionali contro i Franchisti e i Nazifascisti. Al suo ritorno in Inghilterra Cochrane portò a termine i suoi studi in medicina fino a laurearsi. Partecipò poi alla Seconda Guerra Mondiale in qualità di ufficiale medico, ma la sua esperienza di combattente sul campo fu breve, perchè fu fatto prigioniero dai tedeschi a Creta nel 1941 e internato dapprima a Salonicco e poi in Germania. Rimase prigioniero fino alla sua liberazione nel maggio del 1945 adoperandosi alla cura degli altri prigionieri, spesso denutriti e malati di tifo o di tubercolosi. Durante questo periodo Cochrane iniziò a compiere alcune osservazioni su come queste malattie, dovute agli stenti e alla denutrizione, si giovassero maggiormente di un miglior apporto calorico che di terapie di incerta efficacia. (Cochrane, 1984)

Dopo la guerra Cochrane si rivolse allo studio delle pneumoconiosi e alle loro

incidenza e manifestazioni nei minatori del Galles, oltre alla messa in opera di un primo e importante *screening* di massa per questi lavoratori. Allo stesso tempo l'epidemiologia applicata alla ricerca clinica divenne il principale oggetto dei suoi studi. Nel 1946 Cochrane ottenne una specializzazione in sanità pubblica presso la *London School of Hygiene & Tropical Medicine* e negli anni seguenti divenne professore in malattie dell'Apparato respiratorio a Cardiff. Diresse infine dal 1960 al 1969 l'unità di epidemiologia della stessa città del Galles. (Cochrane 1984, Chalmers 2007)

Il gruppo di lavoro da lui diretto si occupò di numerose ricerche sulla storia naturale e l'eziologia delle malattie a larga diffusione, quali le anemie, il glaucoma e l'asma bronchiale. Venne dimostrato che si potevano effettuare delle valutazioni epidemiologiche misurabili con attendibilità su gruppi di popolazione geograficamente definite allo stesso modo di una sperimentazione condotta nel chiuso di un laboratorio. La parte più importante del lavoro di Cochrane fu quella che lo portò a sostenere e a diffondere l'utilizzo degli *Studi clinici randomizzati*. Si trattava di ricerche nelle quali i soggetti che vi partecipavano erano accolti in modo casuale attraverso una scelta condotta a *random*. Nel 1971 venne pubblicato il lavoro più famoso del medico scozzese, contenuto nel suo libro *Effectiveness and Efficiency: Random Reflections on Health Service*. Uno studio che lo segnalò tra le altre cose come uno dei padri fondatori della medicina di comunità. (Cochrane, 1999)

Le idee alla base del pensiero di Cochrane sostenevano come i sistemi di sanità pubblica in vigore nei Paesi Occidentali più ricchi e progrediti non fossero comunque in grado di disporre di risorse illimitate. Per questo motivo dovevano essere privilegiati i farmaci e le procedure di cura di assoluta efficacia terapeutica per evitare dei possibili sprechi oppure dei danni a carico del paziente. Queste idee e questa visione della gestione della sanità pubblica hanno in parte ispirato la formulazione delle metodiche della *Medicina basata sulle prove di efficacia,* un sistema di analisi dei dati contenuti nella letteratura scientifica nato presso l'Università McMasters in Ontario (Canada) nel 1992. Una modalità di studio applicata inizialmente come un'esercitazione didattica per gli studenti di medicina e quattordici anni circa dopo la morte del suo ispiratore, Archibald Cochrane. Questo sistema di valutazione della letteratura scientifica è oggi meglio conosciuto attraverso la sua notazione anglosassone di *Evidence Based Medicine* o *EBM.* Progressivamente il lavoro dei professionisti della sanità sarebbe stato destinato a essere giudicato in funzione della loro adesione ad alcuni protocolli e al rispetto di *Linee guida* accuratamente codificate. Si trattava di un tipo di studio essenzialmente statistico che si proponeva di suggerire delle strategie per migliorare i comportamenti degli operatori sanitari. La pratica clinica avrebbe raggiunto una migliore efficacia grazie all'applicazione dei risultati più certi e affidabili contenuti nella letteratura scientifica. Il risultato finale sarebbe consistito nel passaggio da una clinica spesso basata sulle opinioni di un solo medico, il quale sceglieva i suoi interventi in accordo ai propri studi e alle esperienze personali, a una *medicina obiettiva* condotta sulla forza delle prove di efficacia fornite da numerose sperimentazioni su larghi campioni di individui scelti a caso e con metodologia *random*. (Greenhalg 1998, Liberati 1997)

A questo punto della nostra esposizione occorre ricordare come una decisione clinica possa sovente seguire un percorso irregolare prima di essere formulata e poi applicata al paziente. Un medico può prendere le

sue decisioni influenzato da numerosi fattori, oltre che dalla sua esperienza personale. In questo contesto e in questo processo logico il terreno culturale, l'influenza delle *mode* e dei comportamenti sociali, l'acquiescenza e la sudditanza alle opinioni degli *esperti* nella materia e infine, in ultima istanza, la necessità di ottimizzare l'utilizzo delle risorse economiche disponibili, giocano un ruolo non secondario. Quest'ultima questione è percepita come una priorità da parte della *Medicina Occidentale*, costretta dai suoi *Welfare State* a servirsi con attenzione delle sue risorse per fornirle al maggior numero di soggetti, obbligata a sostenere e intraprendere delle scelte politiche, economiche e sociali quasi obbligate. In ogni caso una decisione finale di tipo *clinico* è, o meglio dovrebbe essere, il frutto delle mediazioni tra tutte queste diverse componenti. Tuttavia, numerose influenze sono alla base e indirizzano la decisione di leggere una pubblicazione scientifica al posto di un'altra. Nonostante la consapevolezza che il peso e l'autorità delle diverse fonti possano essere fortemente influenzate dagli interessi commerciali in gioco e che la visibilità di una rivista nella sua divulgazione e nel suo presentarsi al lettore possa variare in funzione di fattori referenziali complessi e magari pilotati ad arte, la maggior parte degli articoli di argomento medico e scientifico sono incorporati in enormi banche dati in modo non sempre imparziale.

Si tratta di archivi informatici che dovrebbero essere neutrali e contenere i risultati delle più autorevoli riviste scientifiche pubblicate nei paesi sviluppati del mondo e facilmente accessibili sul WEB. Costruita su di una quantità immensa di dati, è stata formulata una specie di *Gerarchia delle Evidenze*, elaborata in funzione del numero e dell'importanza degli studi condotti sul medesimo soggetto. La catalogazione dei *Saperi* è un'aspirazione da sempre presente nell'animo umano e nella sua visione del mondo e gli archivisti della grande Biblioteca di Alessandria d'Egitto in Epoca greco-romana, come pure i monaci dello *scriptorium* dell'Abbazia di Cluny, la più importante e ricca nell'Europa nel XII secolo, avrebbero sicuramente apprezzato tale iniziativa. Nelle grandi banche dati moderne si possono rinvenire i resoconti di lavori sperimentali condotti su campioni di migliaia di persone per *discendere* la scala gerarchica fino alla descrizione del singolo caso clinico, la cui storia e di converso la vicenda umana sono considerate di tipo meno generalizzabile e quindi d'importanza relativa per l'interesse scientifico moderno. In questa modalità di affrontare lo studio di una ricerca medica e dei risultati dei trattamenti si dichiara di seguire un piano di esame di tipo essenzialmente quantitativo perché deve essere tenuto conto per prima cosa della affidabilità e della sicura misurabilità statistica dei risultati ottenuti. Nella medicina moderna non vengono di solito prese in considerazione la complessità e l'impossibilità di ottenere delle *verità scientifiche assolutamente esatte e incontestabili.* Si ottiene pertanto il risultato, sottaciuto ai più, di ignorare il dibattito più profondo e acceso che ha animato nei secoli l'Epistemologia, intesa quest'ultima come parte essenziale della discussione e del lavoro di ricerca filosofico.

Secondo i criteri di valutazione dell'E.B.M. si potrebbe attenderci dall'esame della letteratura scientifica differenti livelli di *prove* e di *gradi di raccomandazioni* nei comportamenti clinici da seguire. Modalità di interazione con il malato ai quali il medico dovrebbe conformarsi se non vuole subire delle critiche e delle sanzioni da parte degli organi amministrativi e giuridici che sorvegliano la sua attività. Si è arrivati pertanto ad applicare alla medicina *una modalità comportamentale di*

tipo algoritmico, condotta nel rispetto di linee guida elaborate sulla base delle migliori prove disponibili da applicare nei trattamenti e nelle decisioni rivolte al singolo soggetto. Tuttavia, per essere conosciuto, prima di essere applicato, un lavoro clinico deve comunque essere diffuso e condiviso con gli interessati. Deve essere pubblicato e letto dal maggior numero di persone facenti parte di una *Comunità scientifica* alla quale la ricerca che è stata condotta e i suoi risultati vengono indirizzati. Una comunità che è possibile definire come un *Pubblico*, secondo il pensiero di un grande linguista americano di origine russa che risponde al nome di Roman Jakobson (1896-1982). (Jakobson, 2002)

Nei suoi lavori Jackobson ha attribuito a ogni elemento del processo comunicativo una funzione particolare che si manifesta ed è considerabile nelle forme e nei contenuti del messaggio che si vuole trasmettere. Utilizzando un'interpretazione del testo *di tipo strutturale* come quella elaborata da Jackobson, dovremmo tenere conto del fatto che anche nei lavori scientifici ogni autore utilizzi dei *codici* comunicativi che gli sono propri. Bisogna precisare come lo stesso tipo di strumenti linguistici e culturali nella disponibilità dell'autore dell'articolo debba egualmente essere posseduta dal pubblico che lo legge e dai redattori della rivista scientifica alla quale il lavoro da pubblicare viene indirizzato e poi pubblicato. L'utilizzo di determinati codici espressivi e comunicativi dovrà essere praticato in un contesto culturale e sociale e quindi *scientifico* di riferimento proprio del *milieu* in cui l'autore sta operando. Un contesto che in un certo senso controlla e determina la modalità espressiva del testo e influenza il messaggio in esso contenuto. Pertanto, l'autore di un articolo scientifico comunica il risultato di una ricerca rivolta alla sua comunità di riferimento e non potrà esprimersi attraverso degli strumenti interpretativi differenti dalla realtà di sperimentazione nella quale egli opera. Un contesto di lavoro, sociale, economico, geografico, educativo che lo sorveglia, l'indirizza e lo condiziona. Il rischio più comune che potrebbe correre a trasgredire agli stilemi del contesto consisterebbe nel non essere compreso e nei casi più gravi ostracizzato e rifiutato dalla comunità scientifica di cui fa parte se osasse violarne i *Paradigmi espressivi e lavorativi.*

Questa conclusione viene formulata in accordo con il pensiero di due importanti filosofi della scienza, il fisico Thomas Khun e il matematico Imre Lakatos. Questi pensatori sostengono entrambi come un ricercatore non possa ignorare il *Paradigma* nel quale è stato chiamato a lavorare ed a condurre la sua sperimentazione. Secondo la definizione di questo concetto fornita da Thomas Khun, è possibile definire un *Paradigma* come l'insieme dei condizionamenti sociali e culturali, delle credenze universalmente accettate, del conformismo scientifico consolidato sui vari argomenti, che costituiscono il retroscena di tutti i *programmi di ricerca* o delle ipotesi di partenza delle sperimentazioni scientifiche. Nessun ricercatore potrà derogare arbitrariamente da un programma di ricerca del quale lui stesso fa parte se non a rischio di distruggere o destabilizzare il proprio spazio di competenze e di attendibilità scientifica che condivide con i colleghi impegnati nel contesto dello stesso *Paradigma* di ricerca. Con maggiore crudeltà e realismo speculativo, Lakatos aggiunse a questa visione del mondo della ricerca uno scenario composto da programmi di ricerca in competizione tra di loro per accaparrarsi fondi e prebende, sempre però all'interno del medesimo *Paradigma sperimentale*. (Kuhn,2009, Lakatos e Feyrabend, 1996)

Nel corso della storia umana coloro che hanno cercato di destrutturare il *Paradigma* scientifico in cui vivevano sono andati incontro ad amare disillusioni e ad ostacoli costruiti da una comunità culturale, prima che scientifica, che non era in grado in quel momento storico di apprezzare l'enormità del cambiamento di *Paradigma* introdotto. Un insieme di persone e di gruppi sociali che ponevano delle resistenze al cambiamento. Insiemi che temevano per prima cosa un'innovazione che sovvertiva la loro visione del mondo e le basi del consenso su cui si reggeva il potere esercitato dal sistema. Il caso di Galileo Galilei ha fatto scuola, tuttavia gli esempi di persecuzione degli innovatori che hanno osato nei secoli infrangere i vari paradigmi costruiti dai diversi *establishment* sono numerosi e l'elenco delle loro vite, spesso segnate dal dolore, è molto lungo. (Lakatos e Feyrabend, 1996)

Secondo il pensiero di Roman Jakobson, oltre la forma di relazione bidirezionale che lega tra di loro l'autore dell'articolo scientifico con i suoi lettori e gli altri autori, esiste un'altra forma di condizionamento. Si tratta dell'intervento diretto nei vari stadi di produzione della ricerca e divulgazione dei suoi risultati da un altro attore della vicenda. Un soggetto che prende il nome di *Cliente*. Il finanziatore e quindi il promotore del lavoro sperimentale influenzerà il ricercatore e l'autore dell'articolo o del libro che deriveranno dalla ricerca. Prima ancora di iniziare, in un contesto caratterizzato dall'uso di ingenti risorse economiche, verranno indicati gli obiettivi da raggiungere e sarà scelto quali indirizzi attribuire alla ricerca scientifica e se diffonderne o meno i risultati.

Anche il pubblico degli utilizzatori degli esiti e non solo l'insieme dei professionisti della sanità gioca un ruolo importante in questa dialettica. Le ricerche scientifiche sono incoraggiate e supportate economicamente se sono giudicate utili a soddisfare le aspettative e i bisogni della comunità umana che li attende. Alcune urgenze sanitarie, come in un evento pandemico, possono avere bisogno di arrivare rapidamente a delle soluzioni, magari dopo un processo di messa in guardia della popolazione che alimenti tra l'aspettativa di una celere soluzione del problema. Il risultato di questa selezione consisterà in una diffusione delle informazioni di tipo politico e strumentale, che terminerà spesso in modo inglorioso a causa dell'ignoranza degli utilizzatori e dell'insufficienza scientifica dell'ipotesi di partenza. Resi consapevoli da queste premesse, occorre osservare con uno sguardo critico i differenti campi di ricerca delle grandi industrie farmaceutiche che devono generare profitto e rispondere ai bisogni del mercato. Nel contesto di una produzione industriale del farmaco, che risponde comunque alle leggi del mercato, si finisce sovente per effettuare delle ricerche in settori specifici a detrimento di altre possibilità di conoscenza che possono apparire meno promettenti dal punto di vista di un ritorno economico.

Penso sia a questo punto necessario ritornare alla storia della costruzione e dell'evoluzione del pensiero scientifico e razionale in Occidente. Guglielmo di Ockham (1285-1347) è stato il filosofo che racchiuse nella sua storia umana e nel suo cammino di ricerca filosofica le attese di un'epoca storica che si era avvicinata attraverso lo strumento della ragione a un cambiamento radicale del mondo e al contrario delle sue aspettative, trovò invece il proprio irreversibile tramonto nell'immane epidemia di peste che devastò l'Europa negli anni tra il 1347 e il 1353, causando trenta milioni di morti e la perdita di circa un terzo della popolazione del continente. Il discorso epistemologico di Ockham fu radicale e profondamente

innovatore. La sua distinzione tra *conoscenza intuitiva* e *conoscenza astrattiva* appare ancora oggi importante e capace della destrutturazione di un intero universo di dati consolidati. La *conoscenza intuitiva* era la modalità di apprendimento che permetteva di sapere se un oggetto che richiamasse la nostra attenzione esistesse o meno. La mente attraverso i sensi formulava un proprio giudizio sulla struttura della realtà che stava osservando e ne derivava una convinzione sull'esistenza dell'oggetto espressa attraverso un termine che possiamo prendere in prestito dall'opera del filosofo e definire come *entità.* Utilizzando le parole di Ockham, possiamo definire la *conoscenza intuitiva* come:

> "La conoscenza in virtù della quale ci viene permesso di sapere se un oggetto esista o meno, di modo che se qualche cosa esista, la mente la giudichi immediatamente come esistente e avverta chiaramente come essa sia. " Guglielmo di Ockham, *Commenti alle sentenze di Pietro Lombardo* (Ghisalberti, 1991)

Al contrario la *conoscenza di tipo astrattivo* non aveva la necessità di essere confortata dalla presenza fisica di un oggetto d'indagine o di un'entità per formulare un giudizio di esistenza. La conseguenza che derivava dalla *conoscenza astrattiva* consisteva nel fatto che questa poteva formarsi un giudizio completo su di un soggetto anche in assenza del fatto che l'aveva generato. Si può fare a questo punto un piccolo esempio pratico. Se osservo una persona fisica, come il mio amico Attilio, egli esiste ed è riconosciuto come tale da me che ho una *conoscenza intuitiva* di lui. Allo stesso tempo se Attilio non è più presente davanti a me io posso conservare la conoscenza della sua esistenza attraverso un processo di astrazione mentale basato sulla memoria precedente della sua percezione diretta e quindi intuitiva dell'*entità* che avevo acquisito di lui. Questo passaggio costituiva la *conoscenza astrattiva* secondo il pensiero di Guglielmo di Ockham. (Ghisalberti 1991, Fumagalli, Parodi 2012)

In questa distinzione tra le due forme di conoscenza era presente, anche se un poco occultata, un'idea rivoluzionaria. Gli strumenti rigorosi della logica che Ockham utilizzava con piena consapevolezza per evitare di incorrere nel peccato mortale di ogni investigazione intellettuale dovevano essere rispettati e utilizzati con coerenza. Si trattava di evitare la *contraddizione*. Il principale degli strumenti logici adoperati dal filosofo inglese ricevette il nome di *Rasoio di Ockham* da come lo descrisse il suo ideatore: *"entia non sunt multiplicanda sine necessitate".* Una frase che potrebbe essere tradotta in questo modo: *"i concetti esaminati durante un'indagine non devono essere moltiplicati nella loro presa in considerazione senza necessità* {per arrivare a una conclusione veritiera]". (Ghisalberti 1991)

Questa considerazione logica è ripetuta più volte negli scritti di Ockham con parole differenti ma con un solo intento, costituito dal rispetto del *principio di economia* nello stabilirsi di una definizione. Il *rasoio logico* di questo filosofo è tipico della procedura diagnostica in medicina. Consiste in un'operazione mentale che si effettua quasi automaticamente quando si visita un paziente. Vengono esaminate differenti possibilità elaborate sulla base di concetti appresi attraverso lo studio e l'esperienza e confrontate con i casi clinici conosciuti. Progressivamente si arriva a una diagnosi clinica presuntiva, tagliando via come dei rami secchi tutte le ipotesi diagnostiche che non sono sostenute da prove cliniche e strumentali. Il risultato finale che si deve raggiungere, in certi casi in tempi brevi o addirittura brevissimi, come in

un'urgenza in un pronto soccorso, consiste nella diagnosi e nella conseguente terapia.

Nella prima metà del XIX secolo un altro filosofo inglese, John Stuart Mill cercò di rendere più chiaro il processo conoscitivo di tipo scientifico e lo fece ponendo in risalto *il metodo induttivo*. Questa forma di ragionamento conoscitivo è ancora oggi la più utilizzata negli ambiti di ricerca delle scienze sperimentali, compresa la medicina. L'induzione si può definire come un'operazione logica consistente nello scoprire e provare l'attendibilità di proposizioni scientifiche generali attraverso una costruzione consequenziale del pensiero. Questo processo costituisce la base fondante della conoscenza scientifica moderna. Per Stuart Mill il processo induttivo aveva la capacità di creare e ragionare su forme sempre diverse di conoscenza intorno a ogni problema. Mill credeva sinceramente che il processo induttivo fosse alla base di ogni dimostrazione a riguardo dell'attesa e dell'uniformità di ogni manifestazione nel corso degli eventi naturali. Le sue parole a riguardo suonano ancora oggi come profetiche e costitutive di un rassicurante mondo di valori e di sapienze condivise in ambito scientifico:

> " […] dobbiamo osservare come nella stessa dichiarazione di che cosa sia l'induzione sia contenuto un principio implicito, un'ipotesi di lavoro che riguarda il corso della natura e l'ordine dell'universo, vale a dire che ciò che si è verificato una volta si manifesterà una seconda se si riprodurranno delle circostanze abbastanza similari e che queste si produrranno non soltanto in questa occasione, ma ogni volta che si verificheranno le medesime circostanze". (Mill, 1968)

Il ragionamento di Mill, che appare di primo acchito condivisibile, contiene tuttavia al suo interno *due errori*. Il primo di questi è costituito dall'affermazione che una sequenza causale di eventi sia necessariamente sicura e affidabile. Questa ipotesi potrebbe essere vera per dei fenomeni simili ma diventa difficile da mantenere come *stabile* nel caso dei fenomeni naturali. In medicina e in biologia le relazioni tra le cause e i loro effetti non derivano dall'interazione di due fenomeni ma da una pluralità di fattori. Consideriamo ad esempio lo svolgersi di una sequenza complessa di reazioni biochimiche, come quella che si produce nel *Ciclo di Krebs* o *Ciclo degli acidi tricarbossilici* della respirazione cellulare. Lo svolgersi di ogni tappa di questo processo biochimico non è lo stesso in ogni caso, ma dipende da un certo numero di fattori come la temperatura, la quantità di substrato disponibile per le reazioni, l'equilibrio tra gli altri composti biochimici, ecc. Questa pluralità di fattori può causare anche una variabilità di risultati, pur rimanendo affidabile l'ipotesi di partenza che spieghi il sistema.

La seconda critica al pensiero di Stuart Mill potrebbe porsi sulla definizione di *un concetto di casualità*, secondo il quale a una *causa A* conseguirebbe l'*effetto B.* Facendo valere per ogni cosa che dovesse essere definita una base di conoscenza strettamente empirica su cui si fonda l'argomentazione di Mill, si dovrebbe concludere che la stessa legge di casualità generale si basi su di un processo induttivo. Invece tutti gli argomenti di tipo induttivo che potrebbero pretendere di spiegare una legge causale a loro legata finirebbero per mostrare un punto di arrivo legato a delle conclusioni tautologiche. Sarebbero inficiati da una caratteristica di tautologia, la quale produrrebbe un sapere che si manifesterebbe come tale per il fatto di mettere in mostra dei risultati. Mill tentò di uscire da questo circolo logico vizioso attraverso l'evocazione del concetto di *verità*

necessaria, necessaria perché sostenuta dall'esperienza. Purtroppo per lui nessuna verità, nemmeno se fosse chiara ed evidente, potrebbe escludere di per sé stessa che le cose avrebbero potuto manifestarsi ed evolvere in modo differente in contesti naturali più complessi o semplicemente in casi imprevedibili. Per dare un esempio sarebbe come se si affermasse in campo biologico che non vi sia che un solo modo di metabolizzare il glucosio, dal momento che è stata verificata attraverso la sperimentazione una sequenza ben conosciuta di tappe metaboliche uniche. Sappiamo invece come in determinati contesti e in condizioni metaboliche diverse dell'organismo, ad esempio nei tessuti tumorali o nel diabete, le cose possono andare in modo differente. (Perozziello, 2009-2010)

Un altro pensatore inglese quasi contemporaneo di Stuart Mill, William Stanley Jevons (1832-1882), produsse una critica radicale alle teorie del suo connazionale. Jevons fece notare come una verifica concernente le ipotesi conoscitive sui fenomeni naturali che fosse di natura osservazionale diretta non avrebbe potuto sfuggire a due principi di base:

- l'osservazione non avrebbe dovuto mostrarsi incompatibile con altre valutazioni e le leggi naturali scoperte e confermate dai fatti;

- le conseguenze conoscitive che derivavano dall'osservazione sperimentale avrebbero dovuto essere in accordo con le valutazioni a sostegno, vale a dire che avrebbero dovuto essere confermate da *un controllo deduttivo*.

La *deduzione* seguiva un cammino logico attraverso il quale una verità generale avrebbe potuto essere raggiunta mantenendo una coerenza strutturale ad essa implicita. In questo modo si sarebbe creato un equilibrio cognitivo in cui *l'induzione* e *la deduzione* avrebbero costituito i due piatti di una bilancia in compensazione tra di loro. La pretesa di Stuart Mill di considerare l'induzione come il motore cognitivo principale di ogni ipotesi scientifica veniva ridimensionata a una forma di conoscenza basata anch'essa sul controllo deduttivo. (Perozziello 2009-2010, Geymonat 1970)

Dobbiamo concludere che il lungo confronto logico tra induzione deduzione terminasse alla pari? In realtà anche in questo caso le cose non erano affatto semplici. Esisteva un'altra modalità di conoscenza logica del mondo. Un metodo utilizzato nella clinica medica e che prende il nome di *abduzione.* Formulata nelle sue caratteristiche principali dal filosofo americano Charles Sanders Peirce (1839-1914), l'*abduzione* consiste in uno strumento cognitivo che utilizza delle componenti probabilistiche. Scrisse Peirce in un celebre esempio come fosse possibile osservare un sacco contenente soltanto dei fagioli bianchi. Se tuttavia fosse stato dato di vedere altri fagioli bianchi nella stessa stanza l'osservatore avrebbe potuto arguire come essi provenissero da quel sacco. In questo modo *il soggetto percipiente* avrebbe aumentato la conoscenza del contesto e avrebbe appreso ulteriori elementi intorno alla storia di quei fagioli. Per questo motivo e fino a quando non si fosse verificata un'ipotesi in disaccordo con quella iniziale, come ad esempio il manifestarsi di un solo fagiolo nero, potremmo ragionevolmente pensare come non vi siano che dei fagioli bianchi e che ognuno di essi provenga dal sacco di partenza. Si trattava di un'ipotesi di investigazione probabilistica che avrebbe dovuto essere confermata dall'esperienza per verificare l'ipotesi iniziale: *esistono solo fagioli bianchi in quella stanza.* In un certo senso il fagiolo nero anticipava, con minore nobiltà di forme, l'ipotesi del cigno

nero avanzata da Karl Popper per dimostrare la possibilità di falsificazione di ogni tipo di teoria scientifica, vera fino a prova contraria e al primo mostrarsi delle ali di un cigno diversamente colorato. (Geymonat 1970, Losee 2001)

L'abduzione risultava pertanto una modalità cognitiva utile e rapida nella sua formulazione perché ci permetteva di arrivare rapidamente a delle conclusioni operative, anche se queste in seguito avrebbero dovuto essere confermate da altri fatti a loro sostegno. Viene utilizzata dai medici nella loro pratica clinica per arrivare a una diagnosi di supposizione prima che gli esami richiesti oppure l'evoluzione del quadro clinico del paziente confermino la diagnosi iniziale. Il ragionamento abduttivo appare marginalizzato nella medicina contemporanea. Le conoscenze dei medici vengono utilizzate attraverso delle tappe logiche strettamente induttive legate oggi ai dettami costruiti dalla E.B.M. che appare sempre di più, ai pochi consapevoli, come una gabbia razionale che impedisce il manifestarsi di intuizioni capaci di infrangere i paradigmi in cui è ingessata la ricerca. Un tempo il medico era maggiormente protetto nell'esercizio della professione grazie a una positiva considerazione sociale che lo circondava e lo sosteneva nel compito di lottare contro il dolore e la morte. Si trattava di una protezione umana ed emozionale efficace che è quasi completamente decaduta. Si è dissolta attraverso la condivisione generale delle informazioni legata ai moderni media che forniscono schegge di un sapere medico non mediato dall'esperienza e dall'insegnamento. Un sapere trasmesso da generazioni di insegnanti che hanno rinunciato a utilizzare dei riferimenti culturali interdisciplinari in medicina, riducendo la qualità delle loro modalità comunicative con i pazienti. (Perozziello 2009-2010)

Negli anni tra il 1955 e il 1960 Eugene Garfield ha elaborato il concetto di *fattore d'impatto* di un lavoro scientifico o *Impact Factor*. Un articolo che illustra una ricerca per essere apprezzato deve essere letto e condiviso. Deve essere conosciuto. Deve essere conosciuto dal maggior numero di persone possibili all'interno della comunità scientifica di riferimento. Risulta allora necessario valutare in modo imparziale e l'importanza di quanto scritto e pubblicato. L'*Impact Factor* (IF) consta essenzialmente di una misura informatizzata del numero delle citazioni avvenute nei primi anni a seguire dalla pubblicazione del testo e ottenute attraverso l'esame di un numero determinato e a loro volta riconosciuto come *autorevole* di riviste scientifiche. Questo metodo provoca degli effetti negativi. Per prima cosa si ha un aumento dell'importanza delle riviste pubblicate dagli editori più importanti e di maggiore disponibilità economica e mediatica. Avviene una marginalizzazione delle riviste scientifiche non legate a case editrici con sufficiente visibilità mediatica, mentre attraverso le tecniche di frammentazione e di diffusione della notizia si assiste alla moltiplicazione del numero delle citazioni non giustificate da un criterio di priorità e di originalità quanto a rendere migliore la penetrazione del testo nel pubblico. Si assiste ad aumento del numero delle riviste specializzate, pubblicate da piccole comunità scientifiche e dedite magari a citazioni reciproche all'interno di cerchie di autori che diventano in tal modo autoreferenziali. I ricercatori vengono intanto mantenuti sotto pressione e spinti a pubblicare per il solo motivo di aumentare il numero delle citazioni che li riguardano e non il valore delle loro scoperte da condividere. Sullo sfondo si manifesta la perdita di vista del significato di una pubblicazione scientifica, con la prevalenza di aspetti legati ai finanziamenti da ottenere per i centri

di ricerca. Si perviene così a scelte valutative di tipo arbitrario che diventano appannaggio di pochi soggetti i quali esercitano un enorme potere di tipo quasi dogmatico e insindacabile.
Assistiamo in questo modo a uno scenario di completa dissoluzione della medicina come scienza umana. Se si tratta di applicare linee guida e dettami basati sull'evidenza non vi sarà e forse non vi è neppure il bisogno di esseri umani. I *super computer* destinati alla medicina come Watson Health dell'IBM questo lavoro applicativo di dettami statistici da loro stessi elaborati lo sanno fare benissimo, senza errori e in una frazione di secondo. In fondo gli uomini di questo inizio di XXI secolo non sembrano aspettarsi altro. Desiderano una vita lunga oltre un secolo e garantita per tutti, in cui la distruzione stessa del *concetto di Eternità*, come viene descritto da Zygmunt Bauman nel suo saggio *Vita liquida*, attende l'umanità che ha la fortuna di vivere nel ricco Mondo Occidentale. Il ruolo del medico e la sua consistenza sociale sono diventati sempre più aleatori. Deve curare l'uomo contemporaneo in cui l'ansia consumistica ha cancellato l'aspettativa e qualsiasi tensione verso una possibile *eternità metafisica*. L'esistenza si svolge in *una gabbia di eterno presente* in cui solo la droga consumistica riesce a operare un parziale sollievo all'angoscia dell'esistere. La promessa di una salute garantita diventa pertanto l'unico valore sostitutivo. Ben vengano pertanto i super computer e i microchip impiantati nel corpo, dialoganti con questo salvatore artificiale e infallibile di vite e restauratore di ogni futuro possibile. (Bauman 2008)
Il filosofo e logico Bertrand Russell (1872-1970) ha criticato la modalità rigida del procedimento induttivo elaborata e introdotta nell'uso corrente della ricerca scientifica da Stuart Mill prima e dagli intellettuali del *Circolo di Vienna* poi intorno al 1920. Il paradosso logico utilizzato da Russel prese il nome di *Metafora del tacchino induttivista* che derivava dalla natura del suo perspicace ma sfortunato protagonista:

> "Fin dal primo giorno questo tacchino osservò che, nell'allevamento dove era stato portato, gli veniva dato il cibo alle 9 del mattino. E da buon induttivista non fu precipitoso nel trarre delle conclusioni dalle sue osservazioni e ne eseguì altre in una vasta gamma di circostanze: di mercoledì e di giovedì, nei giorni caldi e nei giorni freddi, sia che piovesse sia che splendesse il sole. Così arricchiva ogni giorno il suo elenco di una proposizione osservativa in condizioni le più disparate. Finché la sua coscienza induttivista non fu soddisfatta ed elaborò un'inferenza induttiva come questa: «Mi danno il cibo alle 9 del mattino». Purtroppo, però questa concezione si rivelò incontestabilmente falsa alla Vigilia di Natale, quando, invece di venire nutrito, fu sgozzato". Bertrand Russell (Chalmers,1979)

Anche se in generale l'*induzione* si può definire come un procedimento logico che partendo da singoli casi ritiene di poter stabilire una legge universale, la questione appare ancora aperta. Parimenti il procedimento conoscitivo in medicina risulta quasi sempre un avvenimento complesso e un passaggio obbligato di cui è necessario acquisire una consapevolezza critica per non cadere vittime dell'eccessiva fiducia nei confronti di alcuni risultati scientifici annunciati che con il tempo si potrebbero rivelare non così importanti come inizialmente ritenuto. L'incertezza e il sentimento di precarietà che attraversano l'intero Mondo Occidentale sono legati a tutto un universo di valori e meta valori che la recente Pandemia ha trascinato con sé e fatto riemergere

dall'inconscio delle Popolazioni. Il Covid-19 è lontano dall'essere stato sconfitto ma si assiste a dichiarazioni trionfanti e tuttavia relative a microcosmi di riferimento, a isole parziali di contenimento più efficace della malattia la quale invece continua a devastare enormi aree del Pianeta. Si attende l'arrivo del vaccino come si trattasse di un messia, per nulla apotropaico ma molto, molto atteso. Riuscirà il vaccino a risolvere il problema del Covid-19? Riuscirà la scienza moderna a sconfiggere questo flagello senza una diversa consapevolezza dei propri limiti e una migliore maturità etica? Si tratta di domande che sento rivolgere da tempo e a cui sarebbe utile non fornire risposte ultimative. Comunque vadano le cose, a parte le difficoltà logistiche, tecniche ed economiche, oltre che umane, di vaccinare centinaia di milioni di individui, il successo di questo intervento non sposterà di molto i termini della questione legata al problema della formazione e della conservazione e utilizzo della conoscenza in campo medico. Da quando ne abbiamo una consapevole memoria storica come esseri umani ci siamo dovuti confrontare con periodici eventi epidemici che hanno contribuito a ridurre la pressione demografica in grandi regioni e nei diversi continenti del Pianeta. Di fatto, *i tre sciagurati freni demografici* evidenziati dal pastore anglicano Thomas Robert Malthus all'inizio del XIX secolo, *"Guerra, Fame e Peste",* continuano a mostrare la loro forza senza ostacoli sicuri. Avverto invece il pericolo che tutto resti come prima, anzi, si avvii a una condizione ancora peggiore, perché la scarsità di risorse disponibili in senso globale accentuerà comunque politiche di chiusura e di intolleranza generando la *Sindrome dell'Occidente come "Fortezza assediata"*. Mi pare un pericolo molto serio cui stiamo per incorrere come comunità umana e un esito su cui occorrerà riflettere con attenzione e il necessario disincanto. Quello che si potrebbe verificare nel futuro della medicina appare non troppo promettente per riacquistare un minimo di libertà decisionale e di visione critica della professione. Si tratta di un'altra e diversa storia che affonda le proprie ragioni in un passato scientifico antico, nelle difficoltà importanti del presente e nella fragile complessità della natura umana.

Bibliografia

Bauman Z., *Vita liquida*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008.

Chalmers I., *Archibald Leman Cochrane*. In: Bynum W.F., Bynum H., Dictionary of Medical Biography. Westport, CT, pp 353-355, 2007.

Chalmers A. F., *Che cos'è questa scienza?* A. Mondadori Ed., Milano, 1979.

Cochrane A. L., *Sickness in Salonica: my first, worst, and most successful clinical trial.* BMJ (Clin Res Ed) 289:1726-1727, 1984.

Cochrane A., *Efficienza ed efficacia. Riflessioni sui servizi sanitari,* Il Pensiero Scientifico Editore (Ed.), Roma, 1999.

Fumagalli Beonio Brocchieri M., Parodi M., *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wycliff,* Editori Laterza, Roma-Bari 2012

Geymonat L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti Ed., Milano, 1970.

Ghisalberti A., *Guglielmo di Ockham. Scritti filosofici*, Nardini Editore, Firenze, 1991.

Greenhalgh T., *Evidence Based Medicine*. Le basi, Ed. Infomedica, Pianezza (Torino), 1998.

Jakobson R. *Saggi di Linguistica generale*, Feltrinelli Ed., Milano, 2002.

Kuhn T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 2009.

Lakatos I e Feyrabend P., *Sull'orlo della Scienza. Pro e contro il metodo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.

Liberati A., *La medicina delle prove di efficacia: potenzialità e limiti della E.B.M.* Il Pensiero Scientifico Editore (Ed.), Roma, 1997.
Losee J., *Filosofia della Scienza. Un'introduzione*, Il Saggiatore Ed., Milano, 2001.
Mill J. S., *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (*Un sistema di logica raziocinativa e induttiva*) 1843, Ubaldini Ed., Rome, 1968.
Perozziello F. E., *Storia del Pensiero Medico*, III e IV volume, *Dal Positivismo al Circolo di Vienna (1815-1924)*, Mattioli 1885 Ed., Fidenza (Parma), 2009-2010.

LA FILOSOFIA COME RISORSA PER LAVORARE CON I VALORI IN IMPRESA.

STEFANIA CONTESINI

Da alcuni anni il discorso sui valori sembra essere un tema molto presente nell'agenda delle imprese. Se ne è cominciato a parlare già alla fine del secolo scorso in corrispondenza al nascente dibattito sulla Responsabilità Sociale d'Impresa, sebbene un forte impulso sia arrivato solo in questi ultimi anni con la consapevolezza sempre più diffusa dell'urgenza della questione ambientale, rilanciata dall'Agenda 2030 dell'Onu per uno Sviluppo Sostenibile. Una molteplicità di valori è alla base di questa nuova visione che tiene insieme, in modo integrato, la questione ambientale, quella economica, sociale e dei diritti: sostenibilità, integrità, fiducia, trasparenza, qualità, bellezza, cura… Ciò ha portato molte imprese a interpretare il proprio fine, la creazione di valore, in un'accezione non più solo economica e di profitto, bensì in un'ottica multidimensionale. In questa prospettiva il valore, al singolare, si declina in una pluralità di valori che ne costituiscono lo scopo e il motore dell'azione.

Questa accresciuta sensibilità ai valori in nome di un modo diverso di fare impresa è certamente da salutare come un traguardo positivo. Rimane tuttavia aperta una questione importante, e cioè in che modo questo riconoscimento passi dall'essere un'adesione prevalentemente astratta, che non incide sul modo in cui le imprese gestiscono il proprio business, per diventare impegno concreto in tutte le diverse situazioni nelle quali i valori insistono. In

altre parole, è utile domandarsi attraverso quale processo le imprese, e in generale ogni forma di vita organizzativa, trasformano se stesse in base ai principi valoriali nei quali affermano di credere e cui dicono di ispirarsi.
La questione chiama in causa la natura stessa dei valori e il modo con cui ci si rapporta a essi. Tralasciando quei progetti nati esclusivamente per una ragione 'cosmetica' e il cui unico fine è quello reputazionale, ci si riferisce, invece, a quelle organizzazioni che a questa scommessa credono e che intendono avviare un reale progetto di cambiamento per se stesse, la società e l'ambiente.

In questi casi, la difficoltà nasce in buona parte dal modo, non sempre appropriato, di rapportarsi ai valori in quanto fonte di orientamento generale per l'azione, la cui portata non è però né riconducibile e né riducibile a priori a obiettivi e risultati circoscritti, misurabili e definiti una volta per tutti. Questo vale soprattutto per i valori di tipo etico quali responsabilità, fiducia, rispetto, integrità, i quali non sono traducibili in liste di comportamenti e prescrizioni buone per tutti gli usi ma richiedono di volta in volta l'esercizio del giudizio in situazione per decidere se e come agirli.
Qui entra in campo la filosofia come quel sapere che più e meglio di altri, e certamente insieme ad altri, è in grado di sensibilizzare e accompagnare le organizzazioni verso una maggiore comprensione teorico-pratica dei valori per poi mettere in campo tutte le azioni necessarie a realizzarli pienamente. Il sapere filosofico, infatti, contrariamente alla rappresentazione che lo vede unicamente come il dominio dell'astratto, ci aiuta a calarci nella concretezza delle situazioni, a giudicarle, a riconoscere i valori all'opera, a decidere quando e perché aderirvi e il modo in cui farlo.

Perché i valori.

Rispondere alla domanda sul perché agire in nome e per conto dei valori ci rimanda ad alcune considerazioni intorno al loro ruolo e alla loro stessa natura. Possiamo definire i valori come ciò che *vale la pena di essere perseguito* o anche ciò che *si impone come meritevole di impegno*. Essi costituiscono una bussola, forniscono una direzione per l'azione e si rivelano particolarmente preziosi nella realtà attuale caratterizzata da continui e repentini cambiamenti. Senza questi riferimenti si è in balia del presente e dell'incertezza, come recita la famosa citazione di Seneca secondo cui "non esiste vento favorevole per il marinaio che non sa dove andare". I valori offrono una prospettiva sul futuro, agire in loro nome significa scegliersi, darsi un fine e quindi una forma, scolpire giorno per giorno la propria identità individuale e collettiva. Senza valori, o meglio senza la consapevolezza di quelli che ci appartengono, di come si declinano nel concreto e senza la volontà di agire in vista di una loro piena realizzazione, l'impresa non sa chi è, non ha una guida per le sue scelte. Non è in grado di gestire i continui cambiamenti che è chiamata ad affrontare, mantenendo al tempo stesso fede al suo nucleo più vivo. Rimanere in contatto con la propria identità, con il proprio scopo, anche nel mutamento, è infatti la principale chiave di successo per un'organizzazione che voglia mantenersi fiorente nel tempo.

Essere motivati dai valori.

Che un'impresa condivida l'importanza e il ruolo dei valori per la propria affermazione è certamente un traguardo e tuttavia questa consapevolezza la colloca soltanto a metà del cammino. La strada che resta da percorre, quella che si interroga su come questi possano realizzarsi, è la più impegnativa. La natura del

valore, infatti, fa sì che la loro promozione non si esaurisca semplicemente col nominarli, evocarli o sponsorizzarli. Nemmeno li si può trattare al pari di norme e regole cui occorre adeguarsi, pena sanzioni se vengono disattesi o premi se realizzati. Le regole sono importanti e possono favorire la presenza di alcuni valori, ma non li sostituiscono, anzi, a volte, se non ben ponderate finiscono addirittura per ostacolarli.

I valori non chiedono di essere osservati ma riconosciuti, in altre parole vogliono un'adesione condivisa, consapevole e motivata. La sola condivisione, sempre invocata, non è infatti sufficiente se non è accompagnata da una maggiore comprensione. Tutti, a parole, dicono di condividere la maggior parte dei valori alla base non solo dell'etica personale ma anche di quella organizzativa: responsabilità, fiducia, integrità, rispetto, sostenibilità. Abbracciare tali principi però non deve restare, come non di rado accade, un'enunciazione astratta, ma deve collegarsi a una loro effettiva realizzazione.

Per superare questi limiti entrano in gioco attività filosoficamente rilevanti quali l'esplorazione, l'analisi, la comprensione, la deliberazione e infine l'azione. La necessità di una maggiore comprensione del valore si rende indispensabile in quanto per lo più ne abbiamo una conoscenza parziale, a volte imprecisa e in certi casi perfino distorta e questa mancanza si riverbera sul modo in cui agiamo. Di questo non ci accorgiamo fino al momento in cui la nostra conoscenza tacita del valore, appropriatamente stimolata, inizia a emergere in superficie. Se questo accade la possiamo guardare, valutare, ampliare, re-incorniciare. Possiamo dubitare di quanto sappiamo, accorgerci di quanto presumevamo di sapere e invece non sappiamo. Si tratta dunque di restituire ai valori la loro ampiezza e profondità attraverso l'approfondimento dei loro significati culturali e pratici, la riflessione sulle esperienze nei quali essi si incarnano, l'immaginazione delle loro possibili e future realizzazioni. Approfondire il significato dei valori, non è solo fornire informazioni su di essi, ma realizzare una pratica di conoscenza, esperienza e coinvolgimento, in una parola realizzare un'esperienza immersiva e riflessiva nel e con il valore. Solo così possiamo esserne conquistati e farne i motivi delle nostre azioni, e al tempo stesso avere l'opportunità di riflettere sulla loro complessità che in certi casi li trasforma in obblighi difficili da mantenere o in scelte coraggiose a fronte di possibili conflitti.

Il fine ultimo di questa articolata riflessione non è solo migliorare la nostra conoscenza del valore ma è essenzialmente pratico. Le persone devono chiedersi a cosa impegna il valore, come devono comportarsi per realizzare ciò cui hanno dato il proprio assenso. L'obiettivo è trasformativo. L'idea di fondo che anima questo percorso è la convinzione, e la speranza, che chi ha speso tempo a riflettere su qualcosa e a farsi un giudizio ponderato su di essa sarà meno propenso a contraddirlo nel comportamento ogni volta che se ne presenterà l'occasione.

In tutti questi passaggi di riflessione pratica sul valore la filosofia con le sue competenze ci offre un valido aiuto. In primo luogo, grazie alla competenza di concettualizzazione scopriamo i diversi significati del valore, arriviamo ad avere una comprensione più ricca e articolata delle sue diverse accezioni e declinazioni pratiche. Grazie alla competenza di argomentazione siamo in grado di fornire buone ragioni per abbracciare un determinato impianto valoriale in una certa situazione, possiamo far presente all'altro i motivi per cui il suo modo di interpretare il valore è distorto o mostrargli le conseguenze dell'averlo ignorato con il suo

comportamento. Particolarmente importante per un'azione orientata al valore è poi l'esercizio del giudizio. Infatti, realizzare i valori non significa seguire pedissequamente liste di comportamenti buoni per tutti gli usi ma valutare di volta in volta la situazione in cui ci troviamo, che cosa c'è in gioco, come dobbiamo interpretarla e come possiamo comunicare le ragioni grazie alle quali siamo pervenuti a quel giudizio, dando trasparenza ai criteri che abbiamo utilizzato per formularlo. Infine, le competenze di valutazione etica e sensibilità morale sono fondamentali quando ci troviamo di fronte a valori di tipo etico e dobbiamo decidere come dobbiamo agire. In particolare, questo è vero quando sono in gioco valori quali il rispetto o la responsabilità, ossia valori che sono al centro delle principali teorie morali e che, in virtù del loro intreccio con altri concetti moralmente rilevanti quali libertà, fiducia, integrità, ci interrogano profondamente su quale sia la scelta giusta da fare.

Progettare percorsi filosoficamente orientati finalizzati al riconoscimento e alla condivisione collettiva dei valori si propone dunque come la via maestra per tutti quei progetti organizzativi che vogliano dar luogo a una carta etica, pianificare politiche di sostenibilità, definire o ridefinire la propria identità e i propri scopi.

Bibliografia

Contesini S., Mordacci R., *Filosofia nelle organizzazioni. Il metodo delle 12 sedie*, in "Sviluppo & Organizzazione", n.291, gen-feb 2020.

Contesini S., Mordacci R., (a cura di), *Fare Impresa con i valori,* Bruno Mondadori, Milano, 2018.

Contesini S., *La filosofia nelle organizzazioni*. *Nuove competenze per la formazione e la consulenza*, Carocci, Roma, 2016.

Contesini S., Zamarchi E.*, Sensibilità filosofica. L'esercizio della domanda per gli individui e le organizzazioni*, Apogeo, Milano, 2009.

L'ORIENTAMENTO PROFESSIONALE ATTRAVERSO LE PRATICHE FILOSOFICHE.

FRANCESCA BENETTI

Questo articolo prende avvio dalla constatazione di due semplici evidenze: è assodato che il Counseling Filosofico si occupi dell'esistenza e altrettanto che il lavoro faccia parte dell'esistenza. Su questo intreccio fra vita e lavoro ho fondato la possibilità di un Counseling Filosofico che si addentri sul terreno dell'orientamento professionale e offra alle persone alla ricerca di un nuovo, diverso lavoro la possibilità di interrogarsi sulle scelte passate e future e di prepararsi al cambiamento in modo nuovo e diverso. Un modo diverso dal comune orientamento professionale, con i suoi percorsi basati sulla psicologia del lavoro e sul Career Counseling, affermatosi negli ultimi vent'anni, perché fa riferimento ad una teoria diversa e che si sforza di essere onestamente filosofica. Un modo nuovo di cercare lavoro soprattutto perché la sfida che si assume è che, attraverso il confronto con il counselor filosofico di orientamento, possa essere un nuovo soggetto che intraprende questa ricerca, non un Soggetto più adatto al famigerato e pur essenziale mercato del lavoro, bensì una persona maggiormente capace di sguardo su di sé e sui propri vissuti, consapevole che non solo la ricerca di lavoro è un'azione ma che la vita stessa lo è e che sapere di che tipo di azione si tratta è un primo, timido, prezioso passo verso la propria felicità. "Il vivere non è lo stesso che la vita. La vita è data, ma è un dono che esige da chi lo riceve l'obbligo di viverla, e dall'uomo in particolar modo. Vivere umanamente è un'azione, e non un semplice passare per la vita e attraverso di essa". (Zambrano, 2002, pp. 61-63).

Ciò che contraddistingue un'azione, in questa prospettiva evocata da Zambrano, è il fatto di non essere meccanica, propriamente una ripetizione senza senso e pensiero, bensì un approccio al reale aperto alla trasformazione e al divenire delle cose, del mondo sia intimo che esteriore. In questo senso è ingenuo che qualcuno possa trovare un altro lavoro, "più giusto per sé" come sento spesso dire ai consultanti, se non affronta un rinnovamento di sé, un mettere mano alla propria vita per ripensarla e ancora prima ri-sentirla e così ripartire da un luogo che, proprio perché più prossimo al proprio *ordine del cuore*, è più vicino a trovare il posto giusto dove mettere le proprie energie, le proprie competenze, la propria speranza di felicità e di realizzazione.

In questi sette anni di esperienza lavorativa nell'orientamento con giovani adulti, *Neet* (giovani bloccati in casa che non studiano, non lavorano e non sono in cerca di un'occupazione), universitari, disoccupati giovani e adulti, persone che desiderano fare il cosiddetto salto di carriera e donne che si trovano a ripensarsi nel mondo del lavoro dopo la maternità ho approntato alcune pratiche di orientamento filosofico che desidero condividere. Proprio per l'interesse a fondare filosoficamente questo ambito il nostro incedere sarà almeno all'inizio più lento e pensoso in modo da dare consistenza ai termini che si sono scelti. Il metodo che ho deciso di utilizzare per dare consistenza a questa pensosità è quella di interrogare alcune *parole della filosofia,* che vedo centrali nella mia esperienza professionale. Come scrive Natoli, infatti "per fare una buona filosofia basta, quindi, meditare sulle sue parole, seguirle nelle loro peripezie, procedere a una loro *dilucidatio*, vincolarle di nuovo

a più alti e differenziati livelli di definizione. Consapevoli, nel far questo, di prendere delle decisioni su di esse, di fare, appunto, teoria" (Natoli, 2004, p. 6).

PRATICHE.

"L'elemento imprevisto del reale è accolto dalle pratiche per il fatto che esse sono un processo aperto. Si tratta di azioni intese come praxis e non come poiesis [...]. La pratica invece è un agire nel quale l'elemento di potenzialità, di latenza, di non risolto in opera finita, è presente e ne permette la dinamicità. La dimensione trasformativa, che il reale agisce, è affidata dunque al potenziale d'azione - la latenza – in rapporto dialettico con l'azione in atto." (Zamboni 2006)

Stare nella pratica è un luogo scomodo e sempre in bilico ma dà la possibilità di inclinarsi davvero verso quel reale e la sua eccedenza, che è completamente non vista, se non invisa, alle tecniche psicologiche. È mia esperienza ripetuta quella di collaborare con psicologi su queste tematiche della scelta e dei progetti di vita e di sentirmi chiedere all'inizio del percorso con quale *tecnica* lavori sulla fiducia. La visione implicita soggiacente è che la fiducia sia sì un sentimento ma soprattutto un che di oggettuale che può essere prodotto e riprodotto in un seminario quasi come fosse un laboratorio. Questo è ovviamente in parte vero poichè alcune dinamiche di gruppo vanno in questa direzione, tuttavia non è di questo effimero sentirsi a casa che si interessa una pratica filosofica, anzi, se mai è proficuo tendere verso un sentimento di "s-paesamento insieme" e un volgersi insieme verso un ri-appaesamento. Se proprio si vuole parlare di fiducia, credo che la più importante sia quella che i/le partecipanti avvertono di poter riporre nel counselor filosofico, sentimento che ha a che fare con la postura retta e con l'umiltà di chi propone una pratica che ha sperimentato e che sente di condividere, non tanto perché il professionista dell'orientamento *si* aspetti un risultato ma perché aspetta di poter scorgere, nel processo creativo, l'attivazione di "qualcosa del reale rimasto nascosto o misconosciuto." (Foucault, 2000, p. 13).

LAVORO.

"Il lavoro è sempre stato ed è ancora, nonostante le trasformazioni avvenute nell'ultimo decennio, il veicolo attraverso il quale si strutturano le relazioni umane, private e pubbliche e l'ambito nel quale ottenere dagli altri il riconoscimento di sé, oltre il mondo delle relazioni affettive." (Zamarchi, 2018)

Le forme via via acquisite dal lavoro in questo periodo sono contraddistinte da grande precarietà, frammentarietà e liquidità: oggi qui e domani là o qui e là nello stesso giorno, un periodo a Partita Iva e un altro da dipendente, inframmezzato da qualche mese di ricerca più o meno attiva. In questo contesto il soggetto si trova a compiere un'impresa molto faticosa: costruirsi un'identità personale e professionale. Per la percezione, prima ancora che per lo sviluppo del proprio Sé, infatti, è indispensabile il rapporto con la realtà e la realizzazione di pensieri e talenti, a contatto con altri esseri umani che giorno dopo giorno contribuiscono alla nostra sensazione di sussistere e rispondono al nostro bisogno di saperci nel mondo, capaci di avere qualche effetto sul reale. Il lavoro si rivela pertanto un luogo privilegiato di questo incontro col mondo e con gli altri di cui abbiamo bisogno come l'ossigeno per poter respirare umanamente.

Appare così evidente come possa risultare difficile acquisire consapevolezza di sé in un mondo del lavoro così poco saldo e certo,

in cui molto poco ci si può appoggiare su routine identitarie e sulle prassi dei contesti lavorativi che ci fanno risparmiare energie e dare un po' per scontato che ci siamo e che siamo degni di valore, almeno un po', almeno per questa piccola parte di mondo. Anzi, al soggetto è richiesta prevalentemente un'alta performance in luoghi professionali molto diversi fra loro e spesso per un periodo di tempo limitato. Alcune persone si adattano più facilmente a questo contesto, seppur a fronte di un grande sforzo, altre invece non trovano il modo di rimanere in questo cambiamento continuo e si fermano.

Una volta preso in considerazione l'importante ruolo che il lavoro riveste in quanto *spazio umano* e i limiti fra umano e dis-umano che il rapporto con il lavoro permette di saggiare, spesso molto dolorosamente, possiamo scorgere la ragione principale per la quale le persone si rivolgono ad un counselor filosofico di orientamento. In un discorso filosofico che riguardi il lavoro, tuttavia, riveste una grandissima importanza anche il fatto, intrinseco nella disciplina, di *offrire pensieri* che possano aprire altre ermeneutiche e altre domande. In questo senso ci è molto utile riferirci agli autori che da un punto di vista filosofico e socio-politico si sono interessati di questo argomento (Gianola, 2011). Mai come in questo frangente, infatti, si intrecciano visioni del mondo lavorativo contrastanti che riprendono il lavoro come *Beruf* di ambito protestante da un lato e dall'altro ne invocano a gran voce la sua fine, per riversare le energie in un tempo libero in cui viene esercitata non si sa esattamente quale libertà, oltre a quella di consumare.

Ordine del Cuore.

"Per il fenomenologo il sentire è il modo di presenza o datità delle più svariate qualità assiologiche o di valore delle cose: ciò che in esse viene alla luce non è irrazionale o arbitrario, ma la realtà personale stessa, ovvero l'identità della persona (propria o altrui). (De Monticelli, 2006, p.19)

Agire l'approccio fenomenologico nel Counseling Filosofico significa, innanzitutto, affinare la capacità di sentire l'impalpabile trama della nostra e altrui passività emotiva, fatta di emozioni e sentimenti, e di vedere che cosa dice di noi e del mondo fuori di noi questa trama. È un atto importante in cui si accetta profondamente che il nostro essere, al di là o meglio sotto quello che vorremmo mostrare di noi, è principalmente passivo e che le azioni umane, proprio per essere tali, hanno l'obbligo di farsi carico di questa passività, cioè affrontare un lavoro di paziente discernimento di che cosa proviamo realmente e nei confronti di chi e che cosa: questo è il nostro ordine del cuore, la risposta a Chi siamo. Tuttavia, proprio perché è possibile farsi carico di questa passività, è corretto rendere ragione dei sì e dei no che diamo a questi vissuti emotivi, dal momento che sta a noi dare o meno l'avallo ad agire di conseguenza o meno e anzi in questa scelta soprattutto risiede la possibilità di essere persone e, in ultima analisi, di un'etica. Questo lavoro di favorire l'incontro fra il consultante e il proprio ordine del cuore è forse ciò che più mi entusiasma nel lavoro di counseling filosofico, sebbene negli incontri di orientamento entri talvolta in modo parziale, altre invece ho la fortuna di assistere proprio a quel rinnovamento di sé che ha a che fare con un avvicinamento al proprio ordine del cuore e che porta a trovare il proprio nuovo lavoro in modo piuttosto secondario e direi, sbilanciandomi, semplice.

Il lavoro filosofico sul proprio mondo emotivo e sentimentale è molto complesso e nel counseling filosofico di orientamento professionale entra solo in modo trasversale,

tuttavia ritengo importante fare riferimento ad alcuni testi che mi hanno permesso di poter vedere le trame di alcuni vissuti importanti per i consultanti: sulle "emozioni deboli – amore, immedesimazione nelle esigenze degli altri, sensibilità, gentilezza... – che "rischiano ogni volta di essere divorate dai modelli astratti e tecnologici di vita" rimando a Eugenio Borgna, psichiatra e fenomenologo, (Borgna, 2002, p. 31); sulla vergogna come "indice fenomenico che apre ad universi di dolore e emozione che costringe a toccare i propri limiti e svela la falsità o l'illusione di immagini fittizie di sé [diventando così] una dolorosa esperienza di passività che dà adito ad un diverso sguardo su di sé da cui dare avvio ad un percorso di disaggregazione delle false rappresentazioni" il rimando è a Zamarchi (Zamarchi, 2009 p. 66]; sulla gioia come espansione di sé e del proprio sentimento d'essere e la tristezza come la percezione di restringimento della forza vitale, un ripiegamento su noi stessi. il riferimento è a Spinoza e alla lettura di Remo Bodei (Bodei 2003).

COMPETENZE.

"La disposizione alla pensosità è la condizione necessaria affinché l'esperienza si trasformi in competenza". (Rolfe, 2007, p. 23)

Il concetto di competenza è da sempre legato, almeno in parte, a quello di esecuzione o nei casi migliori di azione ma ha vissuto in questi anni un lento e a tratti confuso avvicinamento a qualcosa di impalpabile a cui è stato dato il nome di Life Skills e Soft Skills, intese come la realizzazione di varie capacità come l'ascolto, la comunicazione assertiva, la capacità di definire un problema (problem setting) e poi di risolverlo (problem solving). Anche in questo caso, tuttavia, si è perlopiù applicato un approccio di training in cui queste competenze vengono spiegate nella loro esecuzione e poi vengono proposte tecniche di allenamento. Il ruolo di un intervento filosofico nell'ambito delle competenze risiede, soprattutto, nella dimestichezza con la pensosità, l'abitudine ad abitare pensieri diversi, a riflettere sui propri vissuti in modo da uscire dall'indistinto e dal meccanico ripetere e a domandarsi in proprio da dove si risponde e che forma prende la propria risposta, in modo da renderla comunicabile, ovvero messa in comune e in comune discussa. Come scrive Contesini "É proprio grazie alla categoria della riflessività che è possibile concepire un modo più ricco di intendere la competenza che, potenzialmente, possieda le caratteristiche per accreditare un approccio filosofico a lavorare con essa." (Contesini, 2016).

Come scrive Zamarchi "non è facile apprendere a trasmutare un'esperienza emotiva negativa in un vissuto di conoscenza e di ricerca della propria forma, perché è necessario sospendere l'immediatezza della valutazione di sé e accettare il fatto che il rapporto con se stessi non è mai spontaneo, ma richiede la mediazione di un movimento riflessivo." (Zamarchi, 2009 p. 59). In questa umana azione riflessiva risiede la possibilità di trasformazione esistenziale e, nella parte più circoscritta che interessa in questa sede, di scoprire le proprie competenze, con le sfumature vivide della propria singolarità, e, prima ancora, di salvare dall'oblio quella vita trascorsa lavorando anche quando in questo lavoro dolorosamente non ci si riconosca e, in alcuni casi, individuare alcune capacità, possedute o da approfondire, per cui è possibile appassionarsi. In questa visione della competenza è più chiaro come nel lavoro vada dell'umano di ciascuno di noi e come salvare dall'indistinto quel che ci accade nel lavoro possa contribuire a restituire unità e senso alla propria esistenza. "L'unità del sé

allora non è più un'appartenenza immediata, richiede un lavoro di ricomposizione, come la realizzazione di un'opera d'arte. Un lavoro mai dato una volta per tutte, ma che continua a rivelarsi necessario di fronte alle evenienze del mostrarsi." (id. p. 53).

Per tornare alle competenze in ambito strettamente professionale, infine, il mio lavoro deve molto alla disamina approfondita sulle competenze filosofiche (competenze di concettualizzazione, di argomentazione, di sensibilità morale e di valutazione morale) in ambito organizzativo e sulla possibilità di lavorare filosoficamente con le *Life skills* (assertività, ascolto, autovalutazione, capacità di dialogo, capacità di decidere in presenza di conflitti) di Contesini in *La filosofia nelle organizzazioni*, poiché su questa base ho inserito alcuni momenti di riflessione *ad hoc* su abilità come l'attitudine a *lavorare in team* o l'*ottima capacità di problem solving in contesti plurali* che ormai le persone inseriscono letteralmente "a occhi chiusi" nei propri *Curriculum Vitae*, senza interrogarsi su che cosa significhino davvero, per sé e per il contesto in cui si trovano, oscillando fra un sentimento di inadeguatezza e un atteggiamento di sufficienza.

Scrittura di sé.

"La confessione è il linguaggio di qualcuno che non ha annullato la sua condizione di soggetto; è il linguaggio del soggetto in quanto tale. Non sono i suoi sentimenti, né suoi desideri, né le sue speranze, sono semplicemente i suoi sforzi di essere. É un atto in cui il soggetto rivela se stesso." (Zambrano, 1997 p. 43)

Le parole di cui ciascuno di noi dispone per raccontarsi diminuiscono sempre di più, mentre i termini per definire prodotti e processi, soprattutto di ambiti professionali specialistici, aumentano a dismisura, talvolta riversandosi in un secondo momento nel linguaggio quotidiano, che si sforza di usarle per dire la vita, che invece di venire espressa ne viene ulteriormente ridotta. Ad esempio, nella mia esperienza, "Sono *off*" si è esteso da situazione del computer *off*line a tentativo di descrivere un momento di tempo libero, per sé. Interessante che si cerchi il modo di descrivere una situazione di non-lavoro, quando invece i latini sentivano il bisogno di definire al contrario il lavoro come nec-otium, non ozio.

L'implicita contraddizione fra essere "per sé" ed essere "spenti", inoltre, non viene apparentemente avvertita ma forse lo è ad un livello più sottile, nel momento in cui per alcuni il tempo fuori dal lavoro, sia esso praticato, pensato o cercato è tempo di profonda angoscia. La scrittura è un importante argine di questa angoscia, che ovviamente va vissuta ma che può essere contenuta nel momento in cui viene fatta confluire nell'inchiostro, almeno in un primo momento. Sulla pagina scritta, infatti, non è illuminato *tutto e subito*, al contrario di quanto richiedono i tempi angusti della nostra quotidianità, bensì, come scrive Zambrano "Il segreto si rivela allo scrittore mentre lo scrive, non quando lo pronuncia [...]. Allo scrittore nella sua solitudine il segreto si rivela non del tutto del tutto, ma in un divenire progressivo. (Zambrano, 1996, p. 26). "In questa solitudine assetata anche la verità, benché occulta si rivela, ed è proprio lei che chiede di essere messa in chiaro" (id. p. 30).

La scrittura di sé, inoltre, ha un ruolo privilegiato nel far apparire il mondo delle parole che ha senso per noi usare per *dire* la nostra vita, anche lavorativa, interrogando quel loro "proprio luogo natio" (Illich, 2005, p. 73). Il lavoro filosofico con il consultante è qui di grande interesse perché permette di vedere

insieme una mappa di parole, da quelle più ricorrenti, a quelle più dolorose, a quelle taciute su cui soffermarsi e approfondire, cercando connessioni e forme poiché "Una delle fonti principali della nostra incomprensione è il fatto che non *vediamo chiaramente* l'uso delle nostre parole. – la nostra grammatica manca di perspicuità. – La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi "vediamo connessioni." (Wittgenstein, proposizione n. 109, 1974, p. 66).

La scrittura di sé, inoltre, ha una sua valenza costitutiva del Soggetto, che si crea e si ri-crea, in quello *sforzo d'essere* che se assunto come un compito etico e ontologico può portare a un benessere nel rapporto con il mondo, per quanto faticoso e sempre da costruire: "Scriviamo perché questo gesto, che può diventare quotidiano, ci fa sentire liberi, ci dà gioia, un senso più pieno della vita…far comprendere quali siano le sue intrinseche virtù, è un impegno oltre che educativo, senz'altro civile." (Demetrio 2009)

Nella scrittura accadono molte cose, talvolta quasi all'insaputa dello scrivente, succede ad esempio di incontrare delle metafore, che quasi sono sfuggite dalla penna, e nel cuore in ascolto evocano immagini significanti nuove e preziose. La metafora, infatti, "non cambia il significato dei nomi, ma sposta l'attenzione della mente, diviene straniante in forza della sua pura letterarietà. Per questo delle metafore non può darsi parafrasi, possono essere solo riuscite o non riuscite, logore o ancora efficaci, ma in esse non c'è nulla da spiegare, esse fanno solo vedere: *è tutto lì, davanti.*" (Natoli, 2004 p.59). Durante il percorso di scrittura autobiografica di orientamento che ho realizzato, completamente da remoto, durante il lockdown di aprile con venti mamme lavoratrici mi è stata donata questa metafora, che voglio condividere: "scrivere di me, questi momenti che prendo, sono diventati la mia stanza...la mia stanza nel labirinto".

I nuovi protocolli di comportamento per evitare il contagio da Covid-19 mi hanno imposto di aggiungere la modalità di scrittura al computer ma se possibile continuo la modalità della scrittura con carta e penna, un altro aspetto che si sta riducendo nella vita di ciascuno di noi, e che riveste, tuttavia, un posto speciale nel mio cuore: una matericità e una lentezza che consentono una maggior predisposizione alla pensosità e allo stare nello iato del presente, mentre i ricordi corrono indietro e le fantasie in avanti nel tempo. La presenza richiesta dallo scrivere con la penna, il filo d'inchiostro che sgorga attimo per attimo, nel momento in cui ci immerge in tempi del racconto differenziati, al contempo rinvigorisce il nostro *fragilissimo senso del presente*, come viene definito da Jeanne Hersch (Hersch, 2000 p. 63). In questo senso ritengo che la scrittura con la penna e la carta sia un'azione propriamente umana che può entrare a pieno titolo negli esercizi della pratica di *"ascesi filosofica"* che De Monticelli ripropone nel testo *Esercizi di pensiero per apprendisti filosofi*, e che rinvigoriscono e potenziano le *risorse dell'io* (Natoli,2003 p. 31).

Come lo scrivere riflessivo *a partire da sé* (Diotima, 1996) entri nell'orientamento e nella formazione è un tema delicato che ha bisogno di rigore e della disponibilità a mettere frequentemente sotto la lente d'ingrandimento i *topoi* stessi che vengono utilizzati per stimolare la narrazione e i paradigmi teorici di riferimento. Sulla natura ambigua delle pratiche biografico-narrative e sui tre livelli di riflessività da applicare nell'utilizzo di questa pratica rimando a *Memorie archiviate. Gli archivi*

autobiografici nella consulenza e nella formazione (Contesini p.133).

Una volta messo a punto il vocabolario filosofico che dà forma all'orientamento professionale realizzato attraverso il Counseling Filosofico è possibile passare a conoscere alcune fra le pratiche filosofiche che di volta in volta vengono messe in campo, ovviamente non sempre, non con tutti e tutte e non meccanicamente. La speranza è di essere riuscita a "rendere ragione" delle loro basi filosofiche ma soprattutto il loro ruolo nel far apparire ed elaborare alcune aree significative per la ricerca di una nuova professione e ancor prima di un rinnovamento di sé.

Pratiche filosofiche di orientamento professionale.

Pensose competenze.

Il consultante viene invitato a vagare con la memoria fra tutti i lavori e *lavoretti* svolti, di aggirarsi fra gli interstizi del vivere professionale quotidiano e di ripescare cinque azioni "da salvare", facendo lo sforzo di aggirarsi anche nelle esperienze lavorative meno significative. L'invito è lasciato aperto in modo che possano affiorare cose molto diverse, dal progetto di successo risalente a molti anni prima al rapporto di lavoro felice in una professione in sé poco *felice* per la persona interessata e così via. Ognuna di queste azioni salvate verrà raccontata a voce e poi per iscritto il consultante passerà a descrivere più nel dettaglio di cosa si tratta, dedicando cura e attenzione alla descrizione di tutte le varie fasi e ai diversi elementi, quasi si dovesse parlare con un marziano, con un *esercizio di presente* che può provocare esiti anche buffi e rilassanti. Infine, il consultante sceglie le azioni più significative fra tutte quelle emerse nel frattempo, su cui verrà fatto un lavoro di riflessività filosofica insieme al counselor fino ad arrivare al nocciolo, a ciò che sta a cuore e ha reso così ricche di significato quelle situazioni di lavoro e, a questo punto, di realizzazione di sé.

Materiale sensibile

Il consultante è invitato a scrivere utilizzando sia la mano destra che la sinistra su supporti diversi e con diverso materiale (penne, pennarelli, acquarelli ecc) il nome di vari emozioni e sentimenti. Una volta ultimato il momento di scrittura si passa a un'indagine su questi aspetti, a partire dalla semplice descrizione del fenomeno della scrittura e della matericità delle diverse parole fino ad arrivare a ripensare il proprio rapporto con questi nuclei di affettività. Infine, il consultante è invitato a portare a casa tutti i fogli e ad appuntare dietro, in corrispondenza del nome, alcuni vissuti relativi a quel sentimento. L'incontro successivo inizia da qui, dalla lettura di queste piccole annotazioni che possono far scorgere importanti *insistenze* di alcuni vissuti emotivi e alcune significative mancanze. Talvolta i brevi scritti diventano fiumi d'inchiostro che finalmente hanno spazio di parola, mentre in altri casi la povertà di parole per descrivere questo stare in prossimità del proprio cuore apre interrogativi e muove verso la possibilità di allargare il proprio *vocabolario del sé*.

Viaggio nel linguaggio.

Con la medesima modalità descritta nella pratica *SentirSi bene* il consultante viene invitato a scrivere parole in libertà che sente di poter collegare al proprio lavoro attuale e più in generale al mondo legato alle passioni, agli interessi e alle scelte. A partire dal materiale emerso viene costruita una mappa che possa

mostrare la situazione attuale ma soprattutto che sappia descrivere la *genealogia* delle scelte (e delle scelte mancate) che si conclude con la situazione in cui si trova il consultante. L'incontro si conclude con la proposta di ritagliare alcune parole più significative e di inserirle in una vecchia valigia, che il consultante dovrà trovare il modo di portare in giro con sé fino al prossimo incontro. L'incontro successivo inizierà dal *peso* di quelle parole in vista delle scelte future.

PAESAGGI E CIANFRUSAGLIE.

Tra un incontro e l'altro lascio da leggere la poesia *Scrivere un curriculum* di Wislawa Szymborska e all'incontro successivo invito a scrivere il proprio Curriculum Vitae proprio a partire da tutto ciò che non trova spazio normalmente in questo tipo di testo e che la poetessa e saggista polacca descrive molto bene. È un viaggio molto toccante nei percorsi esistenziali e nei progetti di vita.

IN CONCLUSIONE, *PING.*

Durante la scrittura di questo articolo mi è apparso via via sempre più chiaramente un desiderio molto personale che mi ha fatto da guida: fare *Ping*[15] alla comunità di counselor filosofici e chiedere se altri fanno orientamento professionale attraverso le pratiche filosofiche. Ho l'impressione che molti orientatori e orientatrici professionali abbiano una formazione umanistica e spesso filosofica ma che non venga valorizzata nel suo senso proprio, forse perché non è immediatamente traducibile nel contesto o in maniera più sottile per un sentimento di vergogna, quasi che il lavoro sia qualcosa di troppo *terra terra* per essere trattato *con filosofia*. Credo, al contrario, che mai come ora sia importante mettere mano al lavoro attraverso le pratiche filosofiche per essere in ascolto dei dissesti esistenziali provocati da questa congiuntura socio-economica e sostenere le capacità umane di messa in discussione e di trasformazione, di sé e del mondo in cui viviamo, preparati ad assumere su di sé la sfida del nostro tempo, aprendo possibilità di senso e di gioia poiché "Gioia e tristezza non dipendono dall'epoca in cui ci si trova a vivere. La gioia nasce quando ci è data la possibilità di assumere su di noi la sfida del nostro tempo." (Benasayag, Del Rey, 2008 p.204).

BIBLIOGRAFIA.

Benasayag M. e Del Rey A., (2007), *Eloge du conflit*, tr. it. *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano, 2008.

Bodei R., *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano, 2007.

Borgna E., *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 2002.

Contesini S., *Memorie archiviate. Gli archivi autobiografici nella consulenza e nella formazione*, Edizioni Unicopli, Milano 2005.

Contesini S., *La filosofia nelle organizzazioni. Nuove competenze per la formazione e la consulenza*, Carocci Faber, Roma 2016.

Demetrio D., *Atti del Convegno Erikson 2009*

De Monticelli R., *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano, 2003.

De Monticelli R., *Esercizi di pensiero per apprendisti filosofi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

[15] **PING** è acronimo di **Packet Internet Groper** e consiste in un programma utilizzato per misurare il tempo necessario per trasmettere dati di piccole dimensioni verso la destinazione, espresso in millisecondi (ms).

De Monticelli, *Nulla appare invano*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2006.
Diotima, *La sapienza a partire da sè*, Liguori, Napoli, 1996.
Foucault M., (1982), *Technologies of the Self: A seminar with Michel Foucault*, tr.it. *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.
Gianola D., *Il lavoro e l'umano*, Dottorato in "Etica e antropologia: storia e fondazione" Università del Salento, 2011.
Hersch J., (1985) *Textes,* tr. It *La nascita di Eva*. Interlinea, Novara2000.
Kaufman G., *Vergogna: emozione del limite*, in La pratica analitica 2007/2008: la vergogna, n. 5, Edizioni Vivarium, Milano, 2007.
Illich I., (1992) *In the mirror of the past*, tr.it. *Nello specchio del passato*, Boroli Editore, Milano, 2005.
Mortari L., *Apprendere dall'esperienza. Il pensare riflessivo nella formazione*, Carocci, Roma 2003.
Natoli S., *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano, 2004.
Natoli S., *La felicità. Saggio sulla teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 2003.
Rolfe G., *Beyond expertise: Reflective and reflexive Nursing Practise*, in Johns, Freshwater, Transforming Nursery, 2007.
Wittgenstein L., (1953), *Philosophische Untersuchung*, tr.it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974.
Zamarchi E. e Contesini S., *Sensibilità filosofica*, 2009.
Zamarchi E., *Esperienza Lavoro*, Hermete Comunicazione, 2018.
Zamboni C., *Una contesa filosofica e politica sul senso delle pratiche*, in Diotima, *Per amore del mondo*, rivista on line www.diotimafilosofe.it, 2006.
Zambrano M., (1986) *El sueno creador*, trad.it. *Il sogno creatore*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2002.
Zambrano M., (1991) *Hacia un saber sobre el alma*, tr.it *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.
Zambrano M., (1943) *La Confesion: Género literario*, tr. t. *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori Editore, Milano 1997.
.

IL MITO DELLA CAVERNA 4.0. LA CONSULENZA FILOSOFICA NELL'ERA DEL VIRTUALE.

CARLOS MUNOZ NOVO

I met a seer,

Passing the hues and objects of the world,

The fields of art and learning, pleasure, sense,

To glean eidolons.

Walt Withman

INTRODUZIONE.

Ho sempre amato "il mito della caverna". Ricordo ancora la prima volta che me lo spiegarono, non ne compresi il senso. Invece oggi questo testo non solo mi sembra attuale ma anche necessario per comprendere la meta verso cui stiamo andando, ma soprattutto, per capire che cos'è il virtuale e come questa nuova "realtà" richiede la comprensione di nuovi significati.

Questo non vuol essere soltanto un lavoro intellettuale, nel quale ci si sofferma solamente sul significato delle parole, ma pretende piuttosto di dimostrare l'importanza di capire questa nuova realtà, quella virtuale, per supportare le persone e le organizzazioni che ne hanno a che fare e per far sì che capiscano perfettamente la strada che stanno percorrendo. Come la filosofia può aiutare a costruire relazioni di senso anche in un contesto virtuale? Come la realtà virtuale, nella quale si tuffano tanti giovani - e non solo- può essere un luogo di autenticità e non di rifugio? Sono alcune delle domande alle quali si cercherà di rispondere.

Si partirà discutendo la nuova mappa concettuale per capire come agire, filosoficamente e *praticamente*, in questo nuovo mondo (virtuale). Davanti a questa nuova realtà, nella quale la filosofia cerca di dare una risposta, è fondamentale chiarire cosa sono e come cambiano i concetti inerenti ad essa.

La filosofia pratica ha come scopo quello di rispondere concretamente ai problemi che si possono riscontrare in diversi ambiti, essa non vuole soltanto offrire un marchio teorico. Allo stesso tempo la filosofia pratica, senza una profonda analisi teorica, non sarà mai in grado di rispondere ai veri problemi. La filosofia pratica richiede di molto studio e ricerca prima di iniziare ed essere *pratica*.

VECCHI CONCETTI; NUOVI SIGNIFICATI.

Nel primo approccio alla filosofia del virtuale i problemi fondamentali risalgono alla necessaria definizione dei termini, molti di essi conosciuti dalla filosofia, ma che in essa non hanno mai trovato una chiara definizione: realtà, possibilità, immagine, oggetto, soggetto, corpo, spazio, tempo.

Siamo in un momento nel quale il contesto virtuale è il contesto nel quale accadono tante delle nostre relazioni: relazioni lavorative, sociali, personali, … In questo contesto uno dei primi concetti che dobbiamo chiarire è quello del "corpo". Siamo corporei, ma il corpo che ci permette di entrare in relazione con gli altri corpi, è un corpo che possiamo chiamare "corpo virtuale". Detto con le parole di Diodato, possiamo definire il "corpo virtuale" come «un'immagine digitale interattiva, il fenomenizzarsi di un algoritmo in formato

binario nell'interazione con un utente-fruitore» (2005, p.5), dove si mostra l'importanza dell'interazione «retroattiva sulla struttura della memoria informatica» (id. p.7). Perciò una foto-grafia o una immagine tele-visiva non sono corpi virtuali giacché non c'è un'interazione. Però non si deve intendere il corpo virtuale come un corpo puramente fisico, ma come «corpo elettronico e quindi aggregato atomico» (id. p. 6). Detto diversamente:

> "Il corpo virtuale è un prodotto, una cosa-oggetto, che può, tendenzialmente, essere scambiato per un oggetto analogo ma dotato di differenti caratteristiche, tale analogo può essere l'oggetto dell'imitazione, per cui il corpo virtuale può costituire una funzione di inganno o funzione ingannatoria" (id. p. 67).

Ma ciò non basta e a questo punto la domanda permane in quanto noi abbiamo un corpo virtuale con il quale i nostri interlocutori interagiscono e che chiaramente non è il nostro corpo (reale). Il corpo in questo ambiente virtuale non è altro che un "accoppiamento strutturale, un corpo-protesi che appartiene a un progetto di ricomprensione delle funzioni dell'organismo entro i codici della macchina, che potenzia da un lato le capacità dell'organismo, e dall'altro sviluppa le competenze della macchina con la protesi corpo organico. […] L'immagine che il corpo è, non ha pertanto niente a che fare con l'idea né, in generale, con la presentazione visibile di qualcosa. Il corpo non è immagine-di, ma è venuta in presenza" (id. p.49).

In questo nuovo contesto "virtuale" forse quello di "realtà" è il concetto che crea più difficoltà. Sicuramente il filosofo si scontra costantemente con la necessità di rispondere a questa difficoltà. Cos'è reale? Cos'è la realtà? Perché possiamo affermare categoricamente che qualcosa non è una finzione? Nell'introdurre il concetto del virtuale nel XX secolo, il reale entra nuovamente in crisi.

Al posto di chiedersi "cos'è" il virtuale, forse ha più senso partire chiedendosi "com'è". Rispondere alla seconda domanda è più utile al fine di rispondere alla prima domanda relativa al "cos'è". Com'è la realtà virtuale? Multimediale e interattiva.

> "Multimedialità indica una peculiare ricchezza rappresentazionale di un ambiente mediato. […] Costituita da due fattori: ampiezza e profondità […]. Interattività: livello di partecipazione degli utenti nel modificare la forma e il contenuto di un ambiente mediato. Tre fattori: velocità, gamma e controllo" (Diodato, 2005, pp. 11-12).

Si deve insistere su un punto che se non si sottolinea non risulta per niente ovvio, il virtuale è possibilità del reale (Cfr., Diodato, 2005, p.16). Diodato amplia il concetto del reale. Cioè, la differenza non sta tra il reale e il virtuale, ma tra il reale e il possibile. "Il virtuale è il principio attivo, il rivelatore della potenza nascosta del reale. È ciò che è in opera nel reale. [...]L'insieme virtuale può essere considerato l'insieme reale" (id. p. 16).

> "Al contrario del possibile, concepibile come un ente costituito che attende di essere realizzato, il virtuale si configura come complesso problematico, nodo di tendenze che impone un processo di attualizzazione" (id. p. 16).

La realtà virtuale non deve essere confusa con una simulazione che annulla la somiglianza nell'identità. La fedeltà della realtà virtuale non dipende soltanto dalle esperienze che gli utenti compiono effettivamente, ma anche da quelle che potrebbero compiere (id. p., 13).

Prima di dare il salto alla spiegazione dell'immagine in questo discorso del virtuale dobbiamo capire come intendere altri due concetti chiave della filosofia, fondamentali per comprendere il corpo nell'ambiente virtuale: spazio e tempo.

> "Il corpo in ambiente virtuale abita lo spazio e il tempo che la sua interazione costruisce come specificità di spazio e tempo virtuali, e fenomenizza nell'interazione gli oggetti-corpo virtuali che sono l'ambiente stesso" (id. p. 52).

Definire lo spazio virtuale non è un problema complesso. Siamo ancora una volta dinanzi ad un concetto di spazio vicino a quello definito da Einstein negli esordi del ventesimo secolo. Lo spazio -virtuale- è "un campo di individuazione qualitativa e quantitativa, ed è dunque relativo all'ontologia degli oggetti che lo abitano" (id. p.119). A mio giudizio, nella definizione del tempo, appaiono i problemi ontologici fondamentali. Al considerare il discorso sul virtuale il concetto di tempo non è più analogo a quello che si propone nel pensiero filosofico.

> "Non si può pensare l'ente come evento senza pensare la relazione potenza atto se non si rinuncia al senso di tempo" (id. p. 151).

Per concludere questo paragrafo non ci rimane altro che capire un ulteriore problema: quello dell'oggettività come credibilità che attraversa l'intera opera di Baudrillard. È oggettivo un ente o evento esterno, nel senso di indipendente dall'esperienza che un soggetto può farne, allora l'oggetto virtuale non è oggettivo, anche se si può dire che tale oggetto esiste al di là dell'esperienza, o non esiste soltanto grazie all'esperienza.

Qual è il ruolo del soggetto quando in questo caso l'oggetto che "non è oggettivo", sembra essere allo stesso tempo il soggetto? Sarà vero, come afferma Baudrillard, che il virtuale ha ucciso al reale?

L'IMMAGINE DIVENTA PROBLEMA: LA CRISI DEL PARADIGMA MIMETICO.

Capire bene cosa intendere per immagine parlando del virtuale ci permette di capire i limiti di esso e allo stesso tempo di rispondere agli interrogativi che rimangono.

Il termine "Immagine" proviene dal latino, "imago", cioè, assomiglianza o segno di qualcosa; rappresentazione sensibile di un oggetto; riproduzione di un oggetto sensibile nell'assenza di esso. Il problema dell'immagine virtuale porta in crisi la definizione più tradizionale di essa. L'immagine virtuale non è una rappresentazione di un oggetto, diventa essa stessa oggetto. Non è una riproduzione della realtà, è la realtà dentro la realtà virtuale.

> "Una immagine digitale che non sia propriamente modificabile dall'interazione potrebbe esemplificare un'interpretazione semantica di uno schema simbolico" (id. p.77).

> "L'immagine digitale non è semplicemente immagine di, non è soltanto mimesi di cosa o di immagine e perciò non ha un essenza simulacrale" (id. p. 75).

Qui torniamo a uno dei punti precedenti, questa immagine deve essere *interazionabile.* Se non si può inter-agire con essa, non possiamo parlare di realtà virtuale né dell'immagine nella realtà virtuale. "Immagine digitale non è semplicemente immagine-di non è soltanto mimesi di cosa o di immagine, non ha quindi un'essenza simulacrale" (2005, p. 5).

> "L'ambito del virtuale può essere letto come ambiente relazionale, cioè come insieme che comprende processi mimetici, per il suo intrinseco carattere di processo interno-

esterno, di costruzione di spazio intermediario; la nozione di mimesis può essere allora uno strumento interpretativo dell'ambiente virtuale e delle interazioni che lo costituiscono" (id. p. 66).

Il corpo virtuale è mimetico in quanto qualsiasi processo formativo è mimetico, poiché in quanto corpo rappresenta sé stesso, non è rappresentazione ma apparizione, e insieme in quanto immagine è rappresentazione.

Ma chiarire tutto questo non sembra una soluzione esaustiva, resta ancora un problema: la realtà virtuale è reale? Le immagini virtuali sono reali? Rispondere a questi quesiti dei quali si è già discusso, risulta a mio avviso, la vera e prima domanda da farsi. Diodato afferma, in questo senso che "il mondo che appare nel gioco della rappresentazione non sta accanto al mondo reale come una copia, ma è questo stesso mondo reale in una più intensa verità del suo essere" (2005, p.69). Affermare la realtà delle immagini virtuali ci porta a porci un'altra domanda: tutto quello che c'è, è reale? Se la realtà virtuale è reale, possiamo affermare che l'immagine dell'immaginazione sia reale. Affermare questo può sembrare banale, forse infantile, ma affermarlo ci porta anche a dire, ad esempio; un unicorno, dunque, è reale.

Il paradosso del mito virtuale della caverna (virtuale).

Baudrillard ci mostra nella sua opera, *Il delitto perfetto,* come secondo lui, il virtuale ha ucciso il reale. Se così è, dobbiamo accettare che il virtuale raggiunge il proprio obiettivo se riesce a ingannare l'utente sulla sua qualità di virtuale.

Immaginiamo un bambino che fin dalla sua nascita porta degli occhiali che lo collegano ad un mondo virtuale. Egli interagisce in esso, cresce in esso e si muove in esso. Allo stesso modo che gli incatenati del mito della caverna di Platone.

Un giorno, così come un incatenato riesce a togliersi le catene, al bambino vengono tolti gli occhiali che lo collegano al mondo virtuale. Ed allora, il bambino per la prima volta, si trova in un altro mondo, quello reale. Gli accade come al prigioniero che viene portato via della caverna ed inizia a scoprire che quello che egli aveva vissuto fino ad allora non era altro che una piccola parte della realtà: le ombre non erano finzione, ma realtà, non erano uomini, ma in realtà erano ombre. E come il prigioniero capisce che il sole è la causa di tutte le luci, il bambino potrebbe capire che sono i computer che progettano il suo mondo virtuale.

A questo problema si deve aggiungere un'ulteriore riflessione, un problema che non avevano i prigionieri del mito di Platone: se il mondo virtuale conosciuto dal bambino fosse perfetto, fosse così reale come lo è il mondo che si ritrova togliendosi gli occhiali, il bambino si troverebbe in una situazione critica. Egli potrebbe riflettere e concludere che a quel punto non è in grado di affermare la non-esistenza di un altro mondo virtuale. Nessuno potrebbe mai dimostrargli che non sta più nel mondo virtuale, potrebbe portare ancora degli occhiali che lo tengono fermo in un altro mondo virtuale. Come se fosse possibile entrare in un altro mondo virtuale partendo già da un mondo virtuale. Detto diversamente:

> "il corpo dell'utente di un ambiente virtuale è una struttura complessa, un soggetto-oggetto risultato di un progetto tecnologico. [...] un ambiente virtuale può essere conosciuto, in un certo senso, solo sensibilmente, da uno sguardo eminentemente corporeo, [...] per incontrare un corpo sottile è

necessario dotarsi di un corpo pesante, occorre cioè accentuare tecnologicamente la capacità del corpo organico" (Diodato, 2005, p.20).

La consulenza nel virtuale.

Accompagnare la società, i giovani e le organizzazioni in questo nuovo mondo, che ogni giorno è meno nuovo e più scontato, diventa fondamentale.

Sarebbe stato impossibile giungere a questa conclusione senza prima chiarire la nuova mappa concettuale con la quale il consulente deve lavorare. Capire i concetti mettendoli in discussione è tanto importante come entrare in relazione con le persone alle quali si cercherà di fare consulenza.

La nuova realtà, i nuovi concetti, i nuovi costrutti, i nuovi paradigmi, creano nelle persone un nuovo punto di vista, una nuova etica o un'assenza di essa, almeno mentre si vive nell'altra realtà (virtuale): "Io posso fare quello che voglio perché non ci sono regole"; "non è altro che un gioco"; persino alcuni affermano "ma se non è reale", quando ormai diviene chiaro che è "reale".

Uno degli esempi più chiari del virtuale nelle organizzazioni è quello delle "chatbot". Le aziende utilizzano ogni giorno di più questi software che interagiscono efficacemente con i clienti, con i collaboratori o con i potenziali dipendenti, a fine di velocizzare processi facilmente standardizzabili o presumibilmente standardizzabili a fin di rispondere il più oggettivamente possibile.

Paradossalmente il fatto è che tutta quest'oggettività non è tale dal momento che è un soggetto colui (dico intenzionalmente "colui" e non "colei") che programma questi sistemi. Non mancano in rete degli esempi che mettono in luce come la mancata oggettività degli esseri umani si contagia ai chatbot. Il maggior numero dei programmatori è di sesso maschile perciò le chatbot pensano come penserebbe un uomo.

Sembra chiara la necessità di iniziare a sviluppare un'etica del virtuale e per il virtuale, che ci aiuti ad orientarci, non con la finalità di condannare o giudicare, ma con l'unica finalità di riempire di senso e significato le azioni e le vite.

Per finire, il consulente filosofico avrebbe un ultimo compito, senz'ombra di dubbio il più importante: accompagnare fuori della caverna per mostrare a tutti che è proprio fuori della caverna il luogo nel quale si può vivere in libertà. Mostrando che le catene, pur reali, levano la libertà, così come gli occhiali di realtà virtuale, perché è togliendosi gli occhiali che si può iniziare ad intravedere cos'è la libertà e come si vive in libertà

Immaginiamo un uomo inserito in una realtà virtuale. Un uomo che interagisce con essa. Se egli riuscisse a inseguire ogni sua libera scelta, si potrebbe parlare di una realtà virtuale equipollente a quella non-virtuale. Ma una realtà virtuale che permette di compiere azioni totalmente libere, non è in realtà fattibile. Detto con le parole di Diodato: "Supponendo che l'utente disponga della possibilità di compiere scelte libere, nel senso della libertà di indifferenza, la simulazione è impossibile, perché tali scelte non sono commutabili" (id. p.14) La realtà virtuale urta contro un limite grosso: non sembra possibile che la riproduzione della realtà nella realtà virtuale sia perfetta. Perché la realtà è ignota anche per l'uomo che deve generare una realtà virtuale e perché lo stesso uomo non sarà mai in grado di riprodurre nulla in modo perfetto. "L'ambiente virtuale tende a produrre l'esperienza di una immersione pervasiva e persuasiva ma insieme relativamente consapevole del proprio particolare statuto

ontologico: appare come simulazione tendenziale, e non come riproduzione perfetta" (id. p.16)

Per concludere è possibile sostenere che anche la realtà virtuale è soggetta a pregiudizi e scelte reali sottese a chi sviluppa tale realtà. L'uomo non è capace di produrre qualcosa che esista al di fuori di sé stesso, delle sue conoscenze, delle sue credenze. Potrà tutto questo denaturare la realtà virtuale? Riuscirà il consulente filosofico a tirar fuori dalla caverna del mondo virtuale gli incatenati che si sentono protetti e liberi in essa per far vedere loro il vero cammino verso la libertà?

Bibliografia

AA.VV., *Storia dell'ontologia,* RCS Libri, Milano 2008.

Baudrillard, J., *Il delitto perfetto,* Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

Diodato, R., *Estetica del virtuale,* Bruno Mondadori, Milano 2005.

Grondin, J., *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona 2011.

Iaquinto S., Torrengo G., *Filosofia del futuro,* Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

Maldonado T., *Realtà e virtuale,* Feltrinelli, Milano, 2012.

Platone, *La Repubblica,* Bompiani, 2009.

Reale G. Antiseri D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi Vol. 1,* La Scuola Editrice, Brescia, 2007.

PROGETTO PER LA GUERRA PERPETUA. PROLEGOMENI A UNA POLEMOLOGIA FILOSOFICA.

LUCA NAVE

Un allievo disse al maestro:
"Mi insegni a combattere ma mi parli di pace.
Come concili le due cose?"
Il maestro rispose:
"Meglio essere un guerriero in un giardino
che essere un giardiniere in una guerra".

Anonimo.

"Se vuoi la pace, devi conoscere la guerra".

Gaston Bouthoul (1961).

Sulla polemologia declinata in senso filosofico.

La polemologia è "lo studio oggettivo e scientifico dei conflitti intesi come un fenomeno sociale suscettibile di essere osservato come un qualunque altro fenomeno" (Bouthoul, 1961, p 14). La declinazione filosofica della polemologia di cui si presentano i prolegomeni, fa tesoro delle riflessioni sul conflitto quale fenomeno sociale da studiare scientificamente, per sviluppare tali riflessioni nella direzione di una ontologia del conflitto che ravvede *Pòlemos* quale caratteristica essenziale, consustanziale e permanente della realtà cosmica e delle relazioni umane. Tale ontologia, supportata da una logica dell'eterna

permanenza del conflitto, intende fondare una prassi filosofica strategica per la gestione del conflitto inteso come "fenomeno sociale" e oggetto di studio della scienza.

La pace perpetua: la pastorale laica e religiosa.

La fondazione della polemologia filosofica procede in una direzione opposta rispetto ai vari progetti per la "pace perpetua" comparsi in età moderna. Tra questi si possono annoverare la *Querela pacis* di Erasmo da Rotterdam, un'opera *antí Pólemos* che esalta l'ideale dell'*irenismo* o pacifismo, il *Projet pour rendre la paix perpétuelle* elaborato da Charles-Irénée Castel, abate di Saint-Pierre, in occasione della sua partecipazione, in qualità di negoziatore, alle trattative per la pace di Utrecht e di cui Rousseau manifestò il suo aperto consenso, e il più noto trattato *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* che Immanuel Kant presenta come un ipotetico trattato di pace che dovrebbe impedire il verificarsi di qualsiasi conflitto futuro, in particolare dopo l'instabile pace di Basilea (1795) stipulata tra la Francia rivoluzionaria (per la quale Kant nutriva una certa simpatia) e la sua Prussia.

L'impianto del progetto kantiano è "illuministico". Ripropone la visione ottimistica della storia già esposta nella *Critica del giudizio* qualche anno prima: la storia è stata oscurata da ignoranza e superstizione, guerre di religione e ostilità fratricide tra i popoli, da lutti, carestie e tragedie d'ogni sorta, ma i lumi della ragione, diffondendosi, porteranno il progresso, promuoveranno una civiltà sempre più avanzata che vivrà nella pace perpetua. La fede nella ragione illuminata trasogna un divenire armonioso e una giustizia universale, una società futura in cui ogni conflitto troverà una soluzione, tanto che la guerra sarà la preistoria dell'umanità. Il progetto di Kant lascia trasparire una pastorale laica che si esprime, in sintesi, nell'annuncio, con annessa speranza, di un domani senza conflitti. Tale pastorale eredita la pastorale religiosa dell'Antico Testamento, che si esprime, a sua volta, nella speranza e nell'attesa del giorno in cui "il lupo dimorerà insieme con l'agnello; il leopardo si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà. La mucca e l'orsa pascoleranno insieme; i loro piccoli si sdraieranno insieme. Il leone si ciberà di paglia, come il bue" (Libro di Isaia, 11, 1-10).

La fine della pastorale e la logica dell'eterna permanenza del conflitto.

Dopo due guerre mondiali, il male radicale dei campi di sterminio del più o meno recente passato e l'attuale minaccia di una guerra nucleare totale tra super potenze che getta il mondo in una pace sospesa perché apparente, il tempo postmoderno, "rampollo bastardo della modernità" (Benasayag, 2018), impone di guardare bene in faccia la speranza riposta in un domani senza conflitti. È giunto il momento di celebrare il lutto per la morte di ogni pastorale, di abbandonare ogni forma di "pacifismo piagnucoloso" (Huxley, 1994) e assumere la disillusa consapevolezza che *il conflitto non avrà mai fine*. Il lupo continuerà per sempre a sbranare l'agnello e il leone non si sazierà mai con la paglia: questa è la prima forma di consapevolezza espressa da una polemologia filosofica.

È necessario allora abbandonare la *logica del superamento* del conflitto e della sua rimozione dall'interiorità dell'individuo e dalla società, nell'attesa o beata speranza della sua soluzione "perpetua", perché il conflitto non è un momento difficile da oltrepassare in vista

della pace più o meno eterna, ovvero un semplice mezzo in vista di un fine. Si tratta ora di elaborare una nuova e insieme antica *logica dell'eterna permanenza del conflitto* che ponga le condizioni per pensare un vivere con gli altri malgrado il conflitto, anzi, meglio, attraverso il conflitto stesso.

Le basi di questa logica sono riassunte nel lapidario frammento di Eraclito l'oscuro che la tradizione occidentale non ha mai pensato fino in fondo: *"Pòlemos è il padre di tutte le cose e di tutte è il Re".* Il conflitto non è una realtà accidentale che giunge a rompere uno stato naturale di pace o di quiete e che può essere superata in vista del ritorno allo *status quo* pacifico. Il conflitto è ciò che costituisce la struttura profonda della realtà cosmica e la molteplicità dei rapporti sociali e personali. La mitologia greca esprime un'ontologia del conflitto *ante litteram*, se non altro perché nel mito non c'è ancora una ὄντος-λόγος:

"Zeus e gli altri dèi combattono i titani, i giganti e Tifeo; Cronos lotta contro Ofioneo, Marte è circondato dalla Discordia, dal Timore e dal Terrore e si gloria del titolo di 'uccisore degli uomini'. […] Nell'antichità gli dèi non soltanto si battono tra loro ma si interessano anche appassionatamente delle guerre degli uomini e vi partecipano attivamente" (Bouthoul, 1961, p. 51).

L'*agone omerico* di Nietzsche, d'altronde, mostra che nella cultura greca la virtù guerresca non è appannaggio solo dei soldati ma serpeggia tra le fila di ogni gruppo sociale. La guerra non è pensata e vissuta solamente come uno scontro tra Stati, eserciti e persone ma come l'espressione di una legge universale cosmica e dei rapporti umani: non è un mezzo in vista di un fine (la cultura tragica dei greci non ha l'idea di una "pace perpetua" come fine da raggiungere) ma una realtà in sé inaggirabile, una realtà complessa e contraddittoria che non va negata o rimossa ma affrontata in tutta la sua complessità.

Contro la "guerra giusta" fonte di tutte le barbarie.

La rimozione di Pòlemos come realtà permanente, anzi, è la fonte primaria di ogni barbarie. Si pensi alla "guerra santa" teorizzata da Sant'Agostino a San Tommaso d'Aquino, o alla "guerra giusta" declinata nelle versioni laiche, ad esempio da Macchiavelli (2006): in questa tradizione la guerra, come scontro bellico diretto, è il mezzo per distruggere e annientare l'Altro (ogni "Altro" che ostacola il progetto per la pace perpetua) e per tornare alla situazione di pace o stabilità o normalità che l'Altro ha messo in crisi. Questa visione della guerra, un pilastro della cultura bellica dell'Occidente poi esposta nella maestosa teorizzazione di Carl von Clausewitz *Sulla guerra*, lascia trasparire l'incapacità di pensare il conflitto nella sua complessa molteplicità e la sua riduzione a scontro frontale tra due persone o due eserciti, in genere uno popolato da "umani", "identici", "fedeli", "normali", l'altro da "in-umani" o "dis-umani", "eretici", "a-normali"o "barbari", da annientare e distruggere.

La "politica del dominio" della Germania nazista e di quella che fa da regia ai genocidi più o meno recenti (dall'Armenia alla Cambogia, dal Ruanda alla Siria di oggi) è mossa dalla volontà di annientamento del conflitto e della "causa" stessa del conflitto che conduce alla "soluzione finale", allo sterminio e all'eliminazione totale dell'Altro, di ogni oppositore che minaccia la pace e la stabilità "interna" del "Noi", da eliminare per riconquistare la pace perduta e renderla perpetua.

In questo senso, la logica del superamento del conflitto e la rimozione della guerra come realtà permanente (ontologia del conflitto) genera mostri. Per questo motivo la polemologia filosofica si fonda sulla logica, alternativa, dell'eterna permanenza del conflitto, e invita a pensare al conflitto stesso non come l'interruzione di uno stato di normalità o come un mezzo in vista di un fine (la pace, la stabilità, la felicità) ma come un quadro di sviluppo complesso in cui si iscrivono processi e potenze molteplici che convivono all'interno di una specifica situazione. *Solo se il fine della guerra non è la pace perpetua, la guerra non è una guerra barbarica. E solo se la guerra non è vista come pura follia è possibile che non diventi, in nome dello sconto, pura follia.*

Sulla guerra come "arte strategica".

Per pensare alla guerra in una maniera alternativa rispetto alla dialettica mezzo-fine e come progetto di annientamento del nemico in vista della pace, è necessario pensare con la filosofia di chi è stato capace di comprendere la guerra come "arte strategica" che non mira alla distruzione dell'altro e che rappresenta un fine in sé. All'epoca dei regni combattenti, nella Cina del IV secolo prima di Cristo, Sun Tzu ha redatto l'*Arte della guerra,* il primo libro della storia dedicato alle strategie belliche. Quest'opera fornisce, con venti secoli di anticipo, gli elementi fondamentali per una critica a ogni progetto per la pace perpetua e a ogni pastorale laica o religiosa. La guerra non è un'anomalia effimera o l'interruzione di uno stato di pace, ma un atto consapevole, ripetibile e razionalmente analizzabile che richiede uno studio approfondito e delle precise strategie di conduzione. Il conflitto, anche quando dà vita a una guerra, è irriducibile allo schema dello scontro unidimensionale diretto all'annientamento dell'altro. Partendo dal presupposto che una guerra prolungata non giova a nessuno, Sun Tzu elabora tre principi che è possibile elaborare così nel contesto della nostra polemologia filosofica:

- se proprio è necessario fare la guerra, cioè se tutti gli altri tentativi di gestione del conflitto sono falliti, i tempi bellici devono essere il più possibile ristretti;
- una guerra deve avere il minor costo possibile in termini di vite umane e un basso dispendio di risorse impiegate;
- la guerra produce necessariamente dei danni ma l'obiettivo deve essere di lasciare il più possibile le cose intatte e danneggiare il nemico il meno possibile.

Per quanto inverosimile questo scenario possa apparire al cittadino delle nostre pacifiche democrazie, figlio di "guerre giuste" o "guerre sante" che, mosse da buone intenzioni producono distruzione, sterminio e barbarie, l'arte strategica di Sun Tzu pensa come vincere l'esercito nemico senza fare ricorso a mezzi militari, come conquistare una città senza assediarla e distruggerla, come far cadere un governo senza spargimento di sangue. Lo stratega vince senza combattere. La guerra non è sinonimo di massacro e distruzione. L'obiettivo della sua strategia è piuttosto quello di impadronirsi di ogni cosa conservandola intatta. Se condotta a regola d'arte la guerra è senza battaglie, in omaggio al principio taoista secondo cui "il vero guerriero non è bellicoso, il vero lottatore non è violento, il vincitore evita il combattimento".

L'*escalation* della violenza programmata e sistematica non è garanzia di efficacia della strategia e delle azioni. L'efficacia, nella guerra

come in ogni altra situazione, non si lascia pensare in termini di padronanza o di calcolo consapevole dei mezzi in vista di un fine fissato *ab initio* da un modello di azione programmato a priori. Il pensiero strategico che poniamo a fondamento della polemologia filosofica revoca in questione la modellizzazione a priori del conflitto e la stessa dialettica mezzi-fini per analizzare la situazione belligerante come un tutto organico, una realtà costituita da elementi solidali e intrecciati tra loro in una specifica e complessa situazione esistenziale, *fuzzy* perché irriducibile alla linearità.

"È NECESSARIO ESIGERE LA VITTORIA NON DAI GENERALI MA DALLA SITUAZIONE" (SUN TZU).

Partendo dal presupposto che la totalità del conflitto non è qualcosa che ingloba dall'esterno l'insieme delle molteplici situazioni esistenti ma si dà all'interno di ciascuna situazione nient'affatto governabile a priori o dall'esterno, l'arte strategica della guerra esprime un pensiero *della* situazione *nella* situazione. Quando Sun Tzu afferma di esigere la vittoria non dai generali ma dalla situazione, invita a non percepirsi come elementi separati dalla situazione conflittuale e non cercare di padroneggiarla a partire da una posizione, da un modello ideale costruito a priori o da calcoli estrinseci. L'efficacia della strategia consiste nell'articolarsi nella situazione esistente dal suo interno. Non è data la possibilità di porsi all'esterno del conflitto, di contemplare gli ingranaggi del processo dall'osservatorio privilegiato di un "fuori". Noi siamo esseri situati.

Chi pensa in termini di esteriorità reciproca e di semplice contrapposizione delle parti in causa, Io/Noi *vs* l'Altro, deve investire immani energie per organizzare se stesso e annientare l'Altro, il nemico, l'avversario, l'ostacolo barbaro che oppone una oscura resistenza alla propria azione. Chi invece pensa in termini di situazione, non incontra più sul suo cammino l'"Altro" e non si percepisce più come un "Sé stante". Scompare l'ingenua fiducia nelle identità predefinite e nella scissione Soggetto e Oggetto, e viene alla luce la molteplicità delle dimensioni della situazione conflittuale. È necessario lasciarsi alle spalle la fondamentale separazione tra il soggetto che pensa (*res cogitans*) o modellizza il conflitto e l'oggetto-ambiente (*res extensa*) quale sfondo astratto d'azione o applicazione del modello ideale già pensato a priori. La polemologia filosofica invita ad abbandonare l'Ego-centrismo del pensiero occidentale che da Platone a Husserl pensa a partire dalla funzione e nella prospettiva del soggetto e a intraprendere la direzione di una filosofia che si concentra sulla situazione "qui e ora" piuttosto che sul soggetto trascendentale.

TUTTA COLPA DI PLATONE: PER UNA CRITICA DEL MODELLO IDEALE.

Per fondare una prassi filosofica che renda operativa la logica dell'eterna permanenza del conflitto che poniamo a fondamento della polemologia filosofica è necessario sfidare i fondamenti del pensiero occidentale e l'idea stessa di efficacia e di strategia per la gestione dei conflitti che si è sviluppata in Occidente. La modalità occidentale di concepire l'efficacia, in guerra e in pace, si può riassumere così: "costruisco una forma modello, ideale, di cui traccio un piano che mi pongo come obiettivo; poi inizio ad agire in base al piano e in funzione dell'obiettivo. Si ha quindi prima la modellizzazione, la quale invoca poi la sua applicazione" (Jullien, 2008, p. 12).

Nella strategia bellica il capo militare stabilisce un piano strategico di azione nelle stanze del consiglio di guerra prima di

dispiegarlo sul terreno, in ambito politico si stabiliscono le "città ideali" che si cerca poi di realizzare nel concreto, mentre in ambito manageriale si delinea il "grande progetto" di *business corporation* da attuare prima della concorrenza. La forma ideale, anche se non si potrà realizzare, è l'idea regolativa che dal "cielo" delle Idee guiderà le azioni. Nella *Repubblica* Platone, padre indiscusso dell'idea di modellizzazione in Occidente, scrive che "un buon generale si rivela più o meno abile [...] a seconda che sia o non sia un buon geometra". La geometria rappresenta la modellizzazione perfetta, il modello del modello. Buona parte della strategia militare occidentale pensa la strategia bellica in primo luogo a partire dalla geometria, facendone una questione di figure, di angoli, di numeri ecc.

Per questo motivo Von Clausewitz, il primo grande pensatore della guerra europeo, apre il suo trattato affermando che "il pensiero occidentale non è riuscito a pensare alla guerra" (2006, p. 15), nel senso che non è stato in grado di pensare la guerra al di fuori della dicotomia tra "guerra modello" (assoluta, totale) e la "guerra reale". Le operazioni belliche, ammette, deviano sempre da quanto si era progettato e nulla si svolge in base a come si era modellizzato a priori. La guerra in atto rivela l'*attrito delle circostanze* (*Circum-stare*, "ciò che sta intorno"): gli effetti attesi non si verificano, si affievoliscono o imboccano direzioni diverse. "A Waterloo - scrive lo stratega prussiano - Napoleone non aveva previsto la pioggia. [...] Quando si modellizza è come camminare sulla terra e non si incontrano ostacoli. Ma quando si mette in atto il piano è come camminare nell'acqua, si crea 'attrito' da tutte le parti e bisogna continuamente ritrovare l'equilibrio e fare forza. Così è la resistenza che le circostanze oppongono" (Id., p. 52).

L'arte strategica della guerra incarnata in una polemologia filosofica invita a non pensare nei termini del binomio modellizzazione/applicazione ma a ragionare e agire in termini di "potenziale della situazione" *hic e nunc* (non della situazione che è stata prima modellizzata). L'obiettivo è scoprire dove risiede il potenziale del conflitto e come sfruttarlo a proprio favore. L'iniziativa non avviene esclusivamente dalle idee del soggetto-pensante-agente perché un'attenta analisi rivela la presenza, nella situazione stessa, di fattori favorevoli sui quali è possibile appoggiarsi per farsi "portare" da loro. La strategia è innanzitutto la ricerca dei fattori favorevoli della situazione nella quale ci si trova coinvolti per trarne profitto. Le stesse virtù e i vizi che si mostrano in battaglia (il coraggio o la pavidità, ad esempio) non sono peculiari qualità del soggetto ma è il potenziale della situazione che rende coraggiosi o impavidi. Lo stratega non si domanda infatti se le sue truppe sono coraggiose o impavide ma come operare per spingere il suo esercito al coraggio sfruttando il potenziale della situazione.

PIANIFICAZIONE *VS* VALUTAZIONE.

La polemologia filosofica invita ad abbandonare la tendenza alla pianificazione del modello ideale delle azioni che verranno intraprese per la gestione del conflitto, per dedicarsi alla valutazione dettagliata del potenziale della situazione conflittuale al fine di stabilire un quadro di riferimento a partire dal quale valutare in maniera sistematica i fattori favorevoli e i rapporti di forza tra le parti in base alle variabili della situazione.

E così, se per Clausewitz le circostanze sono il fattore che, interponendosi tra la modellizzazione e la sua applicazione, devia il corso della guerra creando un "attrito" nella

manovra, per Sun Tzu le variabili devono essere integrate al potenziale della situazione, e proprio volgendo tale potenziale a suo vantaggio, grazie alla sua capacità di variazione, lo stratega conta di prevalere progressivamente sul suo avversario. La "circostanza", il fattore di inciampo della strategia occidentale, è il fattore che può determinare la vittoria finale, che è sempre la risultante del potenziale della situazione e si ridefinisce costantemente nel corso delle operazioni. "Per chi sa cogliere il potenziale della situazione in tutti i suoi aspetti ed evoluzioni, la guerra in ogni passaggio ne appare come il prodotto" (Sun Tzu).

Il successo non dipende dal "colpo di genio" del generale o da un'ispirazione trascendente (gli dèi, il destino, la sorte (*tyche*) o il buon auspicio). L'*Arte della guerra* vieta il ricorso alla divinazione e ai buoni auspici: in guerra non si tratta di ipotizzare o auspicare un intervento dall'esterno, del dio propiziato o del caso auspicato, rispetto alla logica interna dello sviluppo dei fatti. La guerra si vince nel "qui e ora".

Il finalismo e la dialettica mezzi-fine.

Abbandonare la tendenza occidentale alla modellizzazione significa ripensare l'idea stessa di efficacia in termini di mezzi-fini. La forma ideale, nella veste del "piano" strategico ideato dal soggetto, è il fine rispetto al quale si devono trovare i mezzi da attivare per conseguirlo. Il mezzo migliore è quello che conduce più direttamente al fine prefissato.

L'arte strategica della guerra elaborata in Cina non pensa in termini mezzi-fini perché la cultura cinese non ha sviluppato il pensiero di una forma ideale e non possiede neanche la nozione di mezzo che conduce a un "obiettivo" o "fine" da perseguire stabilito da un modello a priori. Non c'è l'idea di un giudizio finale o di una apocalisse. Per questo motivo in guerra non ci si concentra sull'obiettivo e sui mezzi per la sua realizzazione ma sull'interesse o il vantaggio qui e ora. Non si struttura a priori un ordine dei fini né si perseguono obiettivi da realizzare in futuro ma si colgono i vantaggi in ogni situazione attuale, adesso non poi.

La polemologia filosofica invita a scollegare l'idea transitiva dell'azione dallo schema basato su tre dimensioni di fondo (desideri, mezzi, fini) e tre correlate scansioni temporali (passato, presente, futuro). Questa idea è una trappola del pensiero, l'effetto di uno schema che, lungi dal ricavare quella linearità dalla realtà osservata, la produce e la proietta sulla realtà stessa, deformandola. Inutile stupirsi poi dell'abisso che si scava tra l'impotenza dei mezzi disponibili e la modestia dei risultati ottenuti.

"Vincere prima di combattere".

La *logica della finalità* lascia il posto a una *logica della propensione*, che non ragiona in termini di mezzi e fini ma di *condizioni nella situazione* e *conseguenze delle azioni*. La strategia si concentra sul reperimento, a monte, di tutti gli elementi favorevoli e sui fattori "portanti" del confronto, per svilupparli e trarne il maggior vantaggio per avere successo. Fissare uno scopo o un obiettivo potrebbe costituire un ostacolo allo sguardo sull'evoluzione della situazione. È indispensabile sfruttare una certa disposizione della situazione, e se la disposizione non è favorevole lavorare in primo luogo per modificarla e creare le condizioni per trarne vantaggio: "se il nemico giunge riposato lo si deve affaticare, se arriva sazio si dovrà affamarlo, se arriva unito lo si dovrà disunire" (Sun Tzu). In breve, la strategia agisce sul processo che sottrae le condizioni favorevoli

all'avversario per fare in modo che passino nel proprio campo. In questo modo, progressivamente e senza che nemmeno che l'altro se ne renda conto, il potenziale si può invertire a proprio favore.

Una prassi filosofica che si esercita in situazioni belliche invita a resistere alla tentazione di progettare un piano o un modello a priori da applicare poi alla situazione e rivolgere tutta la propria attenzione a individuare e far crescere i fattori favorevoli della situazione a scapito di quelli che risultano vantaggiosi per l'avversario. In questo modo si trascina l'avversario in un processo di destrutturazione che genera sconcerto, fino alla perdita totale del suo potenziale. Lungo questa via, nel momento dell'attacco l'avversario è già sconfitto; se il combattimento inizia solo quando l'avversario ha già perso la propria vittoria sarà inevitabile.

Questa è la regola fondamentale dell'arte strategica: finché il frutto non è maturo cerco di favorirne la maturazione senza forzare, e quando è maturo, pronto a cadere dal ramo, non devo fare altro che coglierlo. Se ci si impegna in un combattimento soltanto quando si ha già vinto, la vittoria avviene prevalentemente senza costi, senza resistenza, senza rischi, senza invocare gli dèi e senza la consultazione dell'aruspice.

Scrive Sun Tzu: "Le truppe vittoriose sono quelle che accettano il combattimento solo quando hanno già vinto; le truppe vinte sono quelle che cercano la vittoria solo nel momento del combattimento". Tutto si decide a monte, al livello delle condizioni presenti nella situazione: prima di affrontare il nemico, bisogna già averlo sconfitto, minando il suo potenziale.

AZIONE *VS* TRASFORMAZIONE.

In base alla strategia occidentale, la pianificazione prende avvio dal modello e, in base alla logica della finalità e alla dialettica "mezzo-fine", si procede all'*azione*. Non basta elaborare un piano ma bisogna attuarlo, agire e impegnarsi per far entrare la forma ideale nella realtà, ma questo "fare entrare" implica sempre una forzatura. Pur avendo colto quanto la guerra reale si allontani sempre dalla guerra modello e come la pianificazione risulti rischiosa al cospetto dell'attrito delle circostanze, Clausewitz afferma che se nel corso delle operazioni si constata che il piano non è così efficace come appariva in fase di pianificazione è opportuno attenersi comunque a esso, disperatamente e fino in fondo, costi quel che costi. Da qui l'eroismo del generale occidentale e l'immane sacrificio di uomini e mezzi, il prezzo da pagare (cioè, nuovamente, il mezzo) per conseguire la vittoria (il fine).

Di fronte all'eroismo dell'azione, la grande risposta che attraversa tutte le scuole della filosofia cinese è il *non agire* (*wu wei*). "Non fare nulla in modo che niente non sia fatto". La parola chiave della strategia bellica occidentale è "azione", quella dell'arte strategica della guerra è "trasformazione". Non agire ma trasformare. Il saggio trasforma l'intera umanità, lo stratega trasforma l'avversario. Come è già stato sottolineato, se il nemico arriva riposato è necessario affaticarlo, se sazio affamarlo, se unito disunirlo ecc.; in una parola, bisogna trasformarlo, fargli perdere il "contegno" cosicché, quando lo si attacca, crolla.

Se l'azione è momentanea, locale ed è opera di un soggetto-agente, la trasformazione è duratura nel tempo, progressiva, continua, processuale e non rinvia a un determinato soggetto. A trasformarsi è tutto il

complesso considerato. La trasformazione è quindi invisibile, si vedono solo i risultati. In natura non si vede il ghiaccio che si scioglie, né i fiumi scavare il loro letto, come non si vede la progressiva maturazione di un frutto fino al giorno in cui si constata che è maturo, pronto a cadere: il fenomeno della crescita è impercettibilmente, graduale e fondato sulla durata. Si tratta di "trasformazioni silenziose", di contro alle azioni che sono magniloquenti ed eroiche.

Tra azione-trasformazione ed efficacia c'è una proporzionalità inversa: "meno si vede più è efficace". L'azione è saliente, a effetto, appariscente, ma l'efficacia deriva dalla trasformazione. È l'invisibile che costituisce il reale, non un invisibile metafisico (ideale, teologico) ma l'impercettibilità della trasformazione continua e processuale. "Che bisogno avrebbe il cielo di parlare?", si chiede Confucio. La parola e l'azione possono avere la capacità di forzare e attirare l'attenzione ma restano semplici epifenomeni. Il processo di trasformazione (maturazione) è invisibile e indicibile: lo stratega si guarda tanto dall'agire quanto dal parlare. "Il saggio è senza idee", afferma Francois Jullien, perché "non ne mette davanti nessuna […] perché non appena cominciamo ad avanzare un'idea, ci dice la saggezza, è tutto il reale (o tutto il pensabile) ad arretrare di colpo" (2002, p.5).

"L'INFERNO È L'IMPOSSIBILITÀ DELLA RAGIONE" (FILM *PLATOON*).

La guerra del Vietnam (1 novembre 1955 – 30 aprile 1975) mostra la differenza tra la strategia dell'*agire* e quella del *trasformare*. Gli Stati Uniti miravano alla "guerra lampo" da realizzare con una grande battaglia (*Great Battle*) e un'*azione* militare di annientamento e distruzione di massa. La strategia vietnamita (ereditata dall'arte strategica della guerra cinese) spiazza tale aspettativa a monte: dal loro punto di vista non ci sarà nessuna "grande battaglia" ma solo un lento processo di erosione progressiva, una demolizione del contegno dell'avversario, una guerra "psicologica" che scoraggia lentamente l'avversario, facendogli perdere allo stesso tempo terreno e fiducia in se stesso. E così alla fine si trova sconfitto senza che la grande battaglia che si attendeva sia mai avvenuta.

Nessuna grande azione, nessun grande assalto e nessuna grande distruzione totale, qual era invece l'obiettivo degli Stati Uniti in linea con la strategia dell'annientamento dell'avversario della tradizione occidentale, dove l'obiettivo della guerra è l'azione che culmina nella distruzione e nell'uccisione del nemico. Clausewitz illustra questa strategia ricordando la vicenda di Napoleone ad Austerlitz: approfittando della famosa nebbia, sfonda le linee nemiche e ordina ai cannoni di tirare sulle paludi ghiacciate affinché il maggior numero di soldati nemici anneghi. Più morti si fanno, più si vince!

L'arte strategica della guerra afferma, all'opposto che "è preferibile conservare le truppe intatte". A fronte della distruzione che è il fine in cui sul versante europeo culmina l'azione di guerra, sul versante cinese si può parlare, al contrario, di destrutturazione, allo scopo di rendere tangibile il processo discreto, globale e continuo della trasformazione.

EFFICACIA *VS* EFFICIENZA.

L'arte strategica, allora, non mira all'efficacia (l'obiettivo diretto è il risultato da raggiungere) ma all'efficienza, intesa quale modalità discreta e indiretta di operare facendo leva sulle trasformazioni silenziose, senza forzare

l'evento, facendo crescere l'effetto attraverso lo svolgimento della situazione e nella situazione. Non si tratta di guidare – pomposamente, eroicamente – quanto di indurre l'effetto. L'efficienza capta l'immanenza all'opera nella situazione che si ritrova in relazione alla trasformazione. Questo è il potenziale della situazione che assimila la circostanza per far emergere da essa l'opportunità. L'immanenza deve essere sondata, alla ricerca dei fattori portanti che favoriscono gli effetti: così non agisco ma mi lascio portare.

Problema: cosa fare se dopo un'attenta analisi della situazione non si trova un fattore portante da sfruttare a proprio vantaggio? Lo stratega è perentorio: non agire. Se si decidesse di agire infatti, magari in base al piano ideale pianificato a priori, nel migliore dei casi si correrebbero molti rischi, nel peggiore dei casi si andrebbe in rovina. Potrebbe trattarsi di una grande azione, eroica e spettacolare ma avrà poco effetto. Il mondo, le situazioni e le circostanze sono in continua trasformazione e rinnovamento e grazie al processo di trasformazione potranno emergere delle linee di forza sulle quali poter fare leva. Lo stratega mai si scoraggia e mai si sacrifica perché conta sul rinnovamento e sulla trasformazione continua della situazione, nella quale cerca di cogliere i fattori che in quanto tali lo potranno condurre a riprendersi.

Il senso della filosofia del non agire non sta affatto nel rinunciare all'azione, ma nell'organizzare l'azione alla luce di una diversa percezione del ruolo dell'agente nella situazione. Pensare che l'agire sia tanto più efficace quanto più prossimo al non agire significa pensare al contrario che l'agente sia profondamente partecipe del suo tempo e della sua situazione. Non dobbiamo imparare a pensare in assenza di soluzioni ma mettendo tra parentesi le soluzioni.

"Well? Shall we go?". "Yes, let's go" ("Aspettando Godot")

In questo mondo non c'è redenzione né evoluzione ma solo e soltanto divenire. L'annuncio e la speranza dell'Antico Testamento che un giorno il lupo e l'agnello pascoleranno insieme e che il leone mangerà la paglia non rappresenta un principio di armonia ma di distruzione, di annientamento e di caos. Se la risoluzione del conflitto è pensata tramite la logica del superamento la scelta dell'attesa del suo superamento non è neutra; comporta anzi delle trappole che impediscono di comprendere e agire *nei* conflitti, *attraverso* i conflitti e *per* i conflitti che ci abitano a livello individuale e collettivo.

Spinoza sostiene che la speranza è una "passione triste" perché ci consegna alla paura del futuro e intossica ciò che c'è con ciò che non c'è, tanto da farci precipitare nella trappola dell'attesa. Si vive "aspettando Godot", nel migliore dei casi, e magari intanto si realizza il contrario di ciò che si sperava. Già Eraclito biasimava Omero che invocava la fine della discordia tra gli uomini e presso gli dèi: la discordia e il conflitto non periscono mai.

La speranza ha un'anima disciplinare. Nell'attesa che si compi la beata speranza promessa si devono accettare le regole imposte dal profeta o dal maestro dei cammini verso la speranza. Per questo motivo tiene gli uomini sotto tutela e induce a cogliere l'autorità dei maestri di libertà. Separa da quella che Spinoza chiama la "potenza di agire", in attesa del momento buono e dell'ordine che proviene dall'alto. La speranza coltiva il desiderio morboso di chiudere i conti con il desiderio,

imponendogli la forma della fede in una definitiva soluzione del conflitto. Chiede di sacrificare il presente a vantaggio del futuro. In questo senso è una passione triste che non accompagna il nostro agire ma lo paralizza e ce ne separa definitivamente. Si tratta di disinvestire nel futuro e lasciarsi alle spalle le promesse e le profezie per dare slancio alle capacità di investire nella situazione presente, nel qui e ora. Dove si vince la guerra.

LO SVILUPPO DELLA POLEMOLOGIA FILOSOFICA.

I prolegomeni alla polemologia filosofica delineati in questo scritto sono una prima caratterizzazione della disciplina in vista del proseguimento della ricerca qui sono avviata. Si tratterà allora di sviluppare le categorie dell'ontologia del conflitto e la logica dell'eterna permanenza del conflitto in una direzione alternativa rispetto a quella intrapresa dal pensiero occidentale, troppo caratterizzato dalla strutturazione del mondo in base alla scissione soggetto e oggetto (il "cancro della psicologia", diceva Binswanger, ma anche di una polemologia filosofica, aggiungiamo noi), dalla necessità della modellizzazione a priori dell'azione bellica, dall'idea del finalismo e dalla considerazione della guerra ("santa" o "giusta") che ha l'obiettivo di distruggere e annientare l'Altro in vista della conquista della pace perpetua.

La sfida che la polemologia filosofica lancia è di guardare verso Oriente e provare "l'eterotopia della Cina" di cui parla Michel Foucault ne *Le parole e le cose*, per abitare cioè un luogo altro, un altrove del pensiero che fa reagire il nostro pensiero" (Julien p. 7). Si tratta di un'esperienza di pensiero che permette di prendere le distanze dal pensiero da cui proveniamo, di rompere con le sue filiazioni e interrogarlo nelle sue evidenze, in ciò che costituisce il suo impensato. La polemologia invita la filosofia a interrogarsi su ciò di cui non si interroga, di risalire da ciò che pensa all'impensato del suo pensiero. Un pensiero che rinuncia alle grandi Idee e altre supreme Azioni e che vive "in situazione", in luoghi dove non incontra il Soggetto trascendentale ma donne e uomini in carne ossa chiamati dal conflitto a pensare idee e compiere azioni nel mondo reale. Una filosofia che incarna il pensiero nella *viva vita* in un eterno divenire, nella consapevolezza che non si lascia cristallizzare in formule o in rigide categorie perché troppo cangiante rispetto a ogni tentativo di ridurla a modelli o schemi di azione.

Un pensiero "altro" che "guarda alla Cina piuttosto che a Mosè" (Pascal) che ambisce a fondare una prassi filosofica strategica operante a partire dalla consapevolezza dell'inevitabilità del conflitto e dell'inutilità, o meglio, del vero e proprio danno che si genera tramite la sua rimozione dall'interiorità dell'individuo, dai gruppi e dagli Stati sovrani. Nell'incontro con le persone (counseling filosofico) e con i gruppi (pratiche filosofiche) la polemologia filosofica fa esplodere i conflitti latenti quale condizione per affrontare le situazioni conflittuali in tutta la propria complessità. La consapevolezza da trasmettere a chi partecipa alla prassi del filoso-fare è che il conflitto non è sinonimo di scontro o di guerra, e comunque che la guerra non deve mirare alla distruzione dell'altro. La logica della distruzione e dello sterminio non vale solo tra super Potenze ma è radicata nella coscienza umana e si manifesta anche tra moglie e marito, tra due soci di un'azienda in crisi o tra i membri di un'equipe professionale. Solo se l'obiettivo della guerra non è lo sterminio, il conflitto può non degenerare in atti barbarici. La pratica di una polemologia filosofica elabora metodi e strumenti che aiutino a comprendere la guerra, attraverso

una prassi, in tutti gli altri modi che non sia un mezzo per la distruzione dell'Altro. Si tratta allora di far vivere la guerra come arte della strategia, come una prassi che destruttura per ricostruire, che sta nel conflitto come fenomeno sociale ma guarda oltre, in una direzione che non conduce alla fine del conflitto o alla pace perpetua. Non si innestano allora cieche speranze proprie della una pastorale laica o religiosa o del pacifismo piagnucoloso ma la speranza nella propria capacità di stare nel conflitto e di vivere bene con se stessi e con gli altri nel conflitto, nel Pòlemos che è padre di tutte le cose e di tutte è il Re. Nella prassi filosofica si gioca la decisione di vivere come dèi o come uomini, come schiavi o come liberi.

All'interno dell'Associazione Pragma è nata una nuova area di ricerca dedicata alla polemologia filosofica. Se sei interessato a partecipare scrivi a: segreteria.pragma@gmail.com

Bibliografia

Abbe De Saint Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en europe*, Garnier, Paris, 1981.

Benasayag M., Del Rey A., *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano, 2018.

Bouthoul G., *Le guerre*, Longanesi, Milano, 1961.

Erasmo da Rotterdam, *Querelle Pacis. Il lamento della pace*, Utet, Torino, 1968.

Fini M., *Elogio della guerra,* Mondadori, Milano, 1989.

Kant I., Per la pace perpetua, Feltrinelli, Milano, 2001.

Jullien F., *Il saggio è senza idee, o l'altro della filosofia*, Einaudi, Milano, 2002.

Id., *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, Laterza, Milano, 2008.

Machiavelli N., *L'arte della guerra*, Rusconi, Milano, 2006.

Morelli U., *Conflitto. Identità, interessi, culture*, Meltemi, Milano, 2006.

Pascal B., "Pensieri" in, *Opere complete* , Bompiani, Milano, 2010.

Platone, *Repubblica*, Bompiani, Milano, 2007

Tzu Sun, *L' arte della guerra*, Feltrinelli, Milano, 2013.

Von Clausewitz K., *Della guerra*, Mondadori, Milano, 2017.

RUBRICA ASSIOTEA

"ASSIOTEA CHE FECE LA DIFFERENZA, NONOSTANTE PLATONE".

MADDALENA BISOLLO, ELISABETTA ZAMARCHI

PRESENTAZIONE DELLA RUBRICA

> "La filosofia ha occultato il fatto che non l'essenza dell'Uomo ma gli uomini nella loro pluralità irriducibile abitano la terra e appartengono a questo mondo, ma anche il fatto che questa terrena dimora vede vivere uomini e donne".
>
> Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*

"Assiotea" è una rubrica che si propone un obiettivo ambizioso, quello di promuovere la ricerca, il confronto e il dialogo in relazione alle nuove politiche di genere e alle pratiche filosofiche volte alle tematiche complesse dell'educazione di genere e della valorizzazione della soggettività femminile nei diversi contesti di applicazione: dalla scuola all'azienda, dal mondo sanitario a quello del sociale. Intendiamo inoltre valorizzare il pensiero delle donne del presente e del passato, talvolta marginalizzato dall'accademia e contribuire quindi alla sua diffusione. Riteniamo, infatti, che le filosofe abbiano contribuito a riabilitare temi filosofici di primaria importanza, specialmente per chi si occupa di filosofia pratica, come quelli della corporeità, dell'esistenza incarnata, della relazione e del suo linguaggio.

Il gruppo di lavoro di *Assiotea*, in parte, trae origine dall'omonimo primo centro femminile di ricerca sulle pratiche filosofiche, nato nel 2015 per volontà di tre filosofe e amiche: io, Elisabetta Zamarchi e Arcangela Miceli. Il confronto tra le nostre diverse esperienze nella ricerca teoretica e nella pratica filosofica e soprattutto la relazione tra noi, cresciuta attraverso lo scambio teorico e nella *praxis* quotidiana, ci avevano fatto percepire una necessità: quella di creare un luogo simbolico, ma al tempo stesso vitale e concreto, per promuovere pratiche filosofiche finalizzate a valorizzare l'esperienza e la soggettività femminile nel campo della filosofia pratica.

La Rubrica è diretta da noi, Maddalena Bisollo ed Elisabetta Zamarchi, una coppia filosofica affiatata e già collaudata, e intende avvalersi della collaborazione di tutti quanti e tutte quante vorranno dare il proprio contributo alla crescita e allo sviluppo della nostra idea editoriale. *Assiotea* non è una rubrica solo per donne, ma si rivolge a tutti e attende il contributo di chiunque ne condivida gli obiettivi.

Abbiamo scelto di mantenere il nome di colei che, con la sua sola presenza nell'Accademia di Platone, ha testimoniato l'errore fatale in cui è incorsa tanta parte della storia della filosofia: Assiotea di Fliunte ha infatti smascherato il falso presupposto di una naturale inabilità al filosofare da parte delle donne, determinato da una visione del mondo che ne dichiarava l'inferiorità e da una filosofia volta a definire l'iperuranica "Essenza dell'Uomo", di fatto dimenticando il mondo, popolato da singoli individui con la propria irriducibile differenza, non solo sessuale, e unicità.

Platone che di tutti ci ha parlato, non ha mai menzionato Assiotea, la graziosa e

intellettualmente dotata allieva che proveniva dall'Arcadia, di cui invece testimoniarono Ieronimo di Rodi, Temistio e Diogene Laerzio. Come menzionare del resto colei che con la sua sola presenza segnava una contraddizione e una rottura nel ben rotondo sistema filosofico del suo maestro? In che modo giustificare di averla costretta a indossare panni maschili per accedere agli studi filosofici, come se bastasse un vestito a tramutarla in un vero Uomo, cioè in un maschio, unico genere a poter filosofare?

Intorno al 345 a.C. Assiotea arrivò ad Atene da una terra lontana, in cui si respirava ancora la presenza di Pitagora, che proprio a Fliunte due secoli prima per la prima volta utilizzò la parola *philosophos* e che credeva fermamente nelle qualità filosofiche delle donne. Assiotea arrivò all'Accademia quando Platone era ormai vecchio e con la sua bravura lo costrinse ad accoglierla, unica allieva tra gli allievi. Né l'ingiusto divieto di indossare abiti femminili le fu di ostacolo.

Oggi le donne non hanno più bisogno di camuffarsi come maschi per accedere agli studi universitari e molte conquiste politiche e sociali permettono loro, perlomeno nei paesi più sviluppati, di accedere alle stesse professioni e ai medesimi ruoli degli uomini. Le lotte femministe in tutto il mondo sono state determinanti per l'acquisizione di questi diritti.

Tuttavia, la nostra società è tutt'altro che equanime se è vero, come è vero, che sono significativamente meno le donne che rivestono posizioni di potere rispetto agli uomini. Inoltre, spesso tuttora sussistono differenze di genere in merito ai salari che, a fronte delle stesse mansioni, sono ancora più alti per gli uomini che per le donne. Per non parlare del fenomeno della violenza di genere e del sempre troppo alto numero di femminicidi in tutto il mondo.

Vale la pena di sottolineare che inoltre nei periodi di crisi della società e della politica i diritti delle donne rivelano sovente una grande fragilità. Basti osservare gli enormi passi indietro fatti da alcuni paesi dell'Est europeo: la Russia, in cui sono state depenalizzate le violenze domestiche sulle donne o la Polonia, in cui è stato fatto dall'attuale governo un manifesto tentativo di soppressione del diritto delle donne ad abortire anche in caso di gravi malformazioni del feto, scongiurata solo da una strenua lotta da parte di migliaia di donne scese a manifestare per giorni e giorni in pubblica piazza, con i loro corpi a fare resistenza. Inoltre, a fronte della stessa pandemia da Covid19, le politiche dei diversi governi mostrano una grave carenza nel tutelare il lavoro femminile: in Italia ben 460.000 donne hanno già perso la propria occupazione, mentre è sempre su di loro che grava in maniera maggioritaria la cura dei figli nel momento in cui chiudono le scuole ed è necessaria una costante presenza genitoriale in casa.

Nella contemporaneità post moderna lo svantaggio che colpisce la condizione femminile e le forme di discriminazione che colpiscono le donne non sono più interpretabili secondo l'ordine sociale e simbolico patriarcale, ma secondo la prospettiva della intersezionalità: il massiccio inserimento delle donne nel mercato del lavoro, la crescita complessiva nei livelli di istruzione delle donne, la femminilizzazione delle professioni considerate tipicamente maschili, la femminilizzazione dei percorsi universitari, l'omologazione delle scelte formative tra i sessi. Tutto ciò però non significa che siano stati abbattuti tutti i vincoli che il patriarcato imponeva, ma piuttosto significa che le identità maschili e femminili sono profondamente cambiate sotto il profilo dell'esperienza, degli stili di vita e dei riferimenti valoriali.

Possiamo, infatti, affermare che il patriarcato in quanto fonte di legittimazione dell'ordine sociale, politico e sessuale è in via di esaurimento. Oggi è impossibile argomentare razionalmente e pubblicamente la superiorità del maschile sul femminile, ad esempio, senza andare incontro a clamorose smentite. Altrettanto difficile sarebbe avallare il maschile come sistema universale di rappresentazione e rappresentanza della società, come si è visto per lo meno nelle società occidentali.

Tuttavia, un grave problema rimane aperto: quello di capire come sia possibile la persistenza di un modello di rappresentazione sociale che non prevede risposte adeguate al generale riconoscimento dell'alterità, ad una generale assenza di rapporto con l'alterità e con l'alterità della differenza sessuale in primo luogo. L' ordine simbolico, che è sotteso ai modelli di rappresentazione sociale, diventa una misura a cui si adattano menti, corpi e il sentire collettaneo. Chi non si adatta al simbolico dominante ne soffre, perché non trova socialmente e storicamente forme simboliche che permettano di dirsi.

E ancor oggi, dopo la grande stagione del pensiero femminista nel XX secolo, le donne vivono in una situazione di sofferenza, perché le forme simboliche espresse dalla cultura e dalla società non danno un significato alla loro esperienza che corrisponda perfettamente al loro sentire e vivere.

Scriveva Carla Lonzi, nel 1970 in *Sputiamo su Hegel* "La differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza in una situazione data e nella situazione data e nella situazione che vuole darsi."

Della peculiarità delle esperienze e aperture femminili spesso non v'è traccia nemmeno nel mondo della cultura.

A proposito del contesto delle attività intellettuali, vogliamo ricordare l'increscioso episodio, salito all'onore della cronaca, del Festival della Bellezza di Verona, il quale ha escluso le donne dal poter fornire un contributo su questo tema prezioso. Il festival veronese è stato una cartina tornasole per una tendenza assai diffusa a trasformare i panel in "manel", ossia in palinsesti a grande maggioranza maschile. Gli organizzatori hanno giustificato le proprie scelte parlando di una difficoltà nel trovare donne, soprattutto intellettuali, capaci di rivolgersi al grande pubblico: dichiarazioni vergognose, indegne di un paese civile e democratico.

Questa Direzione ritiene fondamentale che i filosofi e le filosofe si impegnino concretamente, con il loro lavoro, nel combattere gli stereotipi di ogni tipo, di matrice famigliare, sociale e culturale, dai quali poi si generano detestabili pregiudizi e pericolose discriminazioni. La riflessione filosofica è infatti un'arma formidabile, probabilmente la migliore a nostra disposizione, per portare alla luce preconcetti e opinioni infondate, dalle quali poi nascono le incomprensioni, la mancanza di dialogo tra le parti e le ingiustizie sociali.
Riteniamo che occorra anche nel mondo delle pratiche filosofiche una chiara presa di posizione in questo senso.

Siamo rimaste perplesse e sconcertate dal silenzio di tanti filosofi e di tante filosofe pratiche di fronte alla denuncia, supportata da testimonianze e solide argomentazioni, mossa dalla filosofa russa Alexandra Konoplyanik in merito ad alcuni episodi di misoginia e xenofobia che sarebbero avvenuti durante le attività filosofiche di Oscar Brenifier, filosofo pratico di fama internazionale. Si tratta di questioni gravi

con le quali è necessario confrontarsi al fine di fare chiarezza e di scongiurare la possibilità che il nostro impegno filosofico e sociale venga inquinato da simili pratiche discriminatorie.
Restiamo quindi in attesa delle vostre adesioni al nostro progetto e dei contributi che vorrete inviarci, sperando di incontrare il vostro interesse. Abbiamo bisogno della partecipazione di tutte e tutti per costruire insieme uno spazio di riflessione dinamico e vitale, in cui possano essere espressi pensieri e sensibilità "diversi" e testimoniate esperienze concrete di filosofia pratica, in direzione di un futuro migliore e più inclusivo che sappia esprimere davvero la nostra migliore umanità.
Buon lavoro e…buona lettura!

PHILOSOPHY & SEX. PENSARE LA DIFFERENZA PER SCARDINARE IL SESSISMO DAL SIMBOLICO.

ELISABETTA ZAMARCHI

CHE COSA SIGNIFICA PENSARE LA DIFFERENZA?

La differenza sembra attraversare tutta la complessità del mondo contemporaneo, anzi costituisce la cifra della postmodernità, poiché l'altro rappresenta la prossimità quotidiana in una realtà ormai interamente globalizzata e multiculturale. Nessuna certezza identitaria è più salvaguardata dal confronto con l'alterità, ma tale dato di fatto contrasta con la difficoltà effettuale a riconoscere ciò che eccede da questa certezza.

Il logos occidentale fin dai suoi inizi ha fatto leva sul concetto di identità, perché, come scrive Deleuze, "il primato dell'identità, comunque essa sia concepita, definisce il mondo della rappresentazione" (Deleuze, 1997, p.1). Tale primato ha determinato quella che Deleuze chiama "immagine classica del pensiero", immagine, appunto, che garantisce il riconoscimento in un mondo della rappresentazione e che, più significativamente, garantisce il pensiero stesso come tale. Ciò vuol dire che la differenza è assegnabile solo come riconosciuta sotto l'Identico, sussunta da esso, ovvero che "sia la differenza che la ripetizione sono ricomprese in un costitutivo spazio di identità" (Ferraris, 1981, p. 187). Criticare una tale immagine del pensiero, allora, vorrà dire prima di tutto, criticarne i presupposti e la tendenza all'identità.

La crisi della filosofia classica deriva proprio dal fallimento della rappresentazione e della perdita dell'identità: se si pensa solo nella forma della rappresentazione, la differenza è ridotta al negativo, come ciò che è il contrario di, perché ridotta sotto gli aspetti riflessivi dell'identità e dell'opposizione, dell'analogia e della somiglianza. "Ciò che Deleuze intende per rappresentazione e che assegna al momento inaugurale della metafisica, al felice 'momento greco', è una normalizzazione e un depotenziamento dell'esperienza, una sua riduzione a termine relativo" (Ronchi, 2015, p. 14).

Il tema della differenza è, secondo Deleuze, il grande rimosso della tradizione filosofica, che fa tutt'uno con l'implicita costituzione dell'immagine che la filosofia si è data di sé e di ciò che significa pensare. Se tale immagine mostra il pensiero come "naturale" e "universale", ossia naturalmente indirizzato al vero nonché universalmente giusto, per secoli quest'immagine ha però inficiato la possibilità stessa di pensare davvero, vale a dire di creare concetti assolutamente nuovi: " ciò che è proprio del nuovo, in altri termini la differenza, è di sollecitare nel pensiero forze che non sono quelle del riconoscimento, né oggi né mai, potenze di un ben diverso modello, in una terra incognita mai riconosciuta né riconoscibile" (Deleuze, 1997, p.177).

La rappresentazione si manifesta così, dopo la lettura critica che Deleuze ne fa, come la ri-presentazione del senso comune divenuto filosofico, nella misura in cui l'immagine del pensiero è un reticolo di presupposti impliciti, tanto più determinanti quanto meglio mimetizzati nell'elemento naturale, presupposti che funzionano come postulati di tale pensiero.

La differenza "soggetto del pensare"

Diversamente nel pensiero contemporaneo la differenza affiora come un elemento inaggirabile, sia che venga assunta a *strumento* euristico fondamentale, si veda ad esempio la differenza di natura secondo Bergson o la differenza ontologica di Heidegger, sia che diventi il *soggetto* stesso del pensare, come nel caso della differenza che smuove il pensiero in Deleuze o la *différance* di Derrida. Perciò è impossibile oggi non tematizzare filosoficamente la differenza, mettendo "sotto sospetto", al modo di Nietzsche, i concetti di identità e l'universalità presunta della rappresentazione.

Deleuze, Derrida e Foucault, indicati come *les philosophes* degli anni Settanta/Ottanta, hanno rivisitato e destrutturato il pensiero moderno - pensiero del Soggetto o dell'Individuo *neutro* – immettendo il tarlo della differenza dentro lo spazio del pensiero filosofico e aprendo il tema del Soggetto – con Kant, ma contro Kant – per dar vita a una riflessione teoretica, morale e politica attorno al nodo costituito da potere, sapere, soggetto.

L'indicazione concettuale dei *philosophes* è stata assunta dal *pensiero della differenza sessuale*, in particolare da Luce Irigaray: Irigaray in *Speculum* e in *Etica della differenza sessuale* articola il tema del soggetto in modo dirompente all'interno della filosofia stessa e di tutte quelle discipline che, identificando l'Uomo con l'umanità, hanno misconosciuto la differenza femminile e la sua non assimilazione con il modello filosofico metafisico della tradizione occidentale.

L'affermarsi della *differenza*, inizialmente declinata nell'orizzonte dell'eterosessualità, gradualmente si è evoluto, fino ad autotrascendersi nel riconoscimento di una pluralità di *differenze* nell'ambito del *gender/genere*, attestazione

che ha portato a un superamento definitivo di quell'unico modello (Recchia Luciani 2015, p.15).

Foucault, ponendo nel 1978 in *La volontà di sapere* le basi della propria visione biopolitica, aveva evidenziato come i percorsi di formazione etica ed estetica del sé passino attraverso un'interconnessione tra sapere e potere, e quanto sia decisiva la normativizzazione delle espressioni della sessualità in un codice socioculturale (Foucault,1978). La visione foucaultiana apre una prospettiva filosofica, ermeneutica e politica intorno al nesso *sesso, discorso e potere*, che condurrà all'emergere delle "questioni di genere" di Judith Butler e della *queer theory*.

Alla luce di questi eventi teorici - che intaccano il monolitismo del paradigma universale della rappresentazione e della a-storicità del soggetto trascendentale - come si può mantener vivo oggi il *bisogno di filosofia*, di cui parlava Hegel? Affinchè tale bisogno orienti la ricerca di rappresentazione simbolica dei singoli e delle singole, e non si perda nelle facili risposte che offre la comunicazione mediatica, è necessario che si misuri con la pluralità dei valori, dei linguaggi e con la poliedricità della vita umana. La contemporaneità ci pone di fronte a un *politeismo* dei valori - espressione mutuata dalla Scienza Nuova di Giovan Battista Vico - che mostra la pluralità delle domande di senso, in primis quelle sessuali e di genere, emerse attraverso le lotte e le filosofie femministe del XX secolo.

Date le complesse istanze del mondo contemporaneo, parlare di differenza significa anche parlare del ruolo della filosofia nell'epoca del degrado commerciale del concetto stesso e della mercificazione di qualsiasi *Weltanschauung.*

La rimozione della differenza, a favore dell'identità e dell'omologazione ai modelli che il mercato propone, è oggi più che mai in atto, sia sul piano filosofico che su quello sociale, per quanto l'industria culturale che agisce attraverso il web e i social networks – la cui cifra di comunicazione è la mitizzazione della diversità individuale - ostenti e promuova differenze di ogni genere.

Così come nella tradizione filosofica criticata da Deleuze, nella contemporaneità la valenza imprevedibile della differenza viene occultata da nuove forme di pensiero, non solo filosofiche (visto che la filosofia ha perso il suo potere mediatico) ma soprattutto socio-economiche, che hanno immediata ricaduta nella società e che sono sostanzialmente omogeneizzanti, quasi da far apparire impensabile un'alternativa economica ed esistenziale al pensiero unico del neoliberismo.

Perciò il bisogno di filosofia deve assumere questi nodi caldi del pensiero, facendosi carico di una complicazione senza precedenti della teoria del soggetto: di fatto, che lo si riconosca o meno, il femminismo della differenza e la Gender Theory hanno già scardinato, sulla scia dei filosofi francesi, le roccaforti teoriche del logos occidentale. A questo proposito, scrive Adriana Cavarero:

> "Come vuole la scuola post-moderna, infatti, il soggetto cartesiano uno, reale, razionale e universale, polverizzandosi in molti frammenti, instabili e senza centro, non solo mostra illusoria la sostanza dell'Uomo, ma anche la pretesa realtà del Sé. [...] questa focalizzazione sulle identità plurime e instabili spiega del resto in un contesto multietnico e multiculturale, quale quello americano" (Cavarero, 2002, p. 106).

La differenza sessuale: ripensare il soggetto

"Dal punto di vista filosofico e politico la differenza, che non è declinabile nella logica dell'opposizione, sfugge alla rappresentazione e non è una nozione teorica e aporetica, è invece questione pratica. Si tratta di una pratica non identitaria, che apre alla libertà dei soggetti, ne permette la consapevolezza e si pone come risorsa per gli stessi e per tutti" (Forcina, 2018 p.4).

Con questa asserzione Marisa Forcina introduce il tema della differenza come una questione pratica: se "l'identità è ancora vista come l'elemento più stabile e conforme e anche più replicabile che porta all'universalità" ne consegue che l'identità diventa un segno di valore sociale oppure, al contrario, di stigma sociale (id., pp.5/6) e che sono necessarie pratiche filosofiche e politiche (ovvero riguardanti la polis) per scalzare la questione dell'identità. Ciò anche alla luce di un altro dato: oggi il nodo costituito da *potere, sapere, soggetto*, intorno a cui ruota la riflessione dei filosofi della postmodernità, si intreccia con un'ulteriore, cruciale dimensione, quella del margine. Il margine, come abbiamo appreso dalla scrittrice afroamericana bell hooks, pseudonimo di Gloria Jean Watkins, con le iniziali minuscole per volontà dell'autrice, (hooks, 1998) è uno spazio nel quale diventa possibile valorizzare il carattere liminale ed emergente della specificità delle differenze, e in particolare della differenza sessuale e del genere, per interpretare l'esistente da un punto o più punti di vista eccentrici, facendo dei posizionamenti di confine una risorsa epistemologica.

Se il margine viene considerato come una risorsa, acquisisce valore epistemologico la domanda con la quale la scrittrice e filosofa Françoise Collin interroga la tensione all'universalità che attraversa la tradizione filosofica occidentale: piuttosto che l'unità della sintesi, che cosa porta con sé il differente rapporto al mondo che mascolinità e femminilità conservano? In questa domanda appare *il nuovo* della differenza, perché in essa si assume il fatto che maschile e femminile mettano al mondo una diversità non assimilabile in alcuna *reductio ad unum.*

Secondo Collin, la questione della sessuazione o la questione della differenza sessuale, hanno la costante di una legittimità filosofica che nella storia del pensiero ha incontrato continue resistenze a causa del non riconoscimento della sua pertinenza e della sua contestualità. (Collin, 1997 p. 21).
Per tale ragione Collin richiama l'invito di Merleau Ponty alla vigilanza del filosofo, che deve prestare attenzione a non ricadere sotto la dittatura dell'Uno e del *fallologocentrismo* (Invitto, 1981).

In altre parole: la questione della differenza sessuale è stata messa al margine del discorso filosofico, ma questo margine è divenuto il punto eccentrico da cui ha preso vita un pensiero differente.

Ho già ricordato, a questo proposito, quel che scriveva Deleuze in *Differenza e ripetizione*: "ciò che è proprio del nuovo, in altri termini la differenza, è di sollecitare nel pensiero forze che non sono quelle del riconoscimento". Deleuze è riuscito ad aprire il pensiero all'avventura della differenza, perché ha compreso che i termini della questione (identità e differenza) andavano invertiti: è in realtà l'identità che deriva dalla differenza e non il contrario, ovvero c'è prima relazione e rapporto e poi identità o diversità.

Sembrerebbe un dato contro intuitivo, data la convinzione filosofica e naturale che l'Uno sia l'assunto iniziale del pensiero ma, a ben vedere, il voler considerare fermo ed immobile il principio d'identità è tutt'altro che

ovvio: infatti, ogni ente tende a realizzare la propria identità in un processo; non appena si dice qualcosa di A (anche nel dire "A è A"), attraverso quell' " è " si produce un *due*. L'identità di A diviene possibile solo nella relazione. La relazione opera perciò prima della nostra capacità di pensarla ed esprimerla. "Ogni cosa, ogni essere deve vedere la propria identità assorbita nella differenza, non essendo altro che una differenza tra differenze. Si deve mostrare la differenza nell'atto del *differire*" (Deleuze, 1997, p. 79).

La resistenza del logos alla legittimità filosofica della differenza ha permesso di eludere il problema sostanziale del soggetto, problema che emerge quando esso viene inteso come soggettività appartenente a una qualunque comunità e non in maniera astratta come appartenente all'umanità. Cioè quando il soggetto trascendentale è messo in questione dal soggetto empirico e quindi dalla sua modalità sessuata (Forcina, 2015, p.56).

Questa difficoltà filosofica è divenuta patente negli ultimi trent'anni, nel corso dei quali, infatti, si è assistito al sostanzializzarsi della crisi della *ratio* classica, quando cioè si è aperta una crepa interna all'ordine discorsivo occidentale. La crisi, che da un lato ha profondi legami con le condizioni socio-economiche della società capitalistica avanzata, ha rimesso radicalmente in questione non solo le strutture epistemologiche del soggetto razionale, ma anche il suo ruolo come guardiano della trasmissione del discorso. D'altro lato tale crisi si è coniugata con l'insieme eterogeneo di interrogativi aperti dalla riflessione femminista (Braidotti, 1994, p.18).

La posta in gioco, secondo Rosi Braidotti, è quella di ripensare il soggetto, di liberarlo dall'universalità astratta che l'ha caratterizzato nell'intero percorso della cultura occidentale, facendo emergere una soggettività incarnata, situata e sessuata, che pone la differenza sessuale a fondamento della propria strategia discorsiva (Braidotti, 1995, p.7). Ripensare il rapporto tra corpo e soggettività significa marcare la distanza da ogni essenzialismo: parlare di incarnazione del soggetto vuol dire indicare la coincidenza tra fisicità, simbolico e ordine sociale nella costituzione della soggettività (id., p.6).

Possiamo dire allora che l'avventura della differenza, in particolare della differenza sessuale, inizia con la postura di un soggetto che si sottrae all'astrazione della rappresentazione, per situarsi in un punto, dato dal genere e dalla propria consistenza incarnata. Questo punto costituisce un privilegio epistemico, come sostiene Sandra Harding, filosofa della scienza, che nella sua *Feminist Stand point Theory* scrive "Partire dalla ricerca nella vita delle donne generà resoconti meno parziali e distorti, non solo della vita delle donne, ma anche della vita degli uomini e dell'intero ordine sociale". (Hardy, 1993, p. 56). Perché, in tal modo, si contrasta il distacco dalla prossimità materiale che costituisce, anche secondo Luce Irigaray, la più profonda *defaillance* dei sistemi filosofici, i quali ripudiano e nascondono l'operazione linguistica della metonimia, e con essa quella vicinanza e quella prossimità che sembra essere il residuo linguistico della iniziale vicinanza di madre e neonato e che scompare nel regime metaforico della filosofia della rappresentazione.

E' utile, a questo proposito, richiamare le parole di Luisa Muraro che nel 1981 scriveva: "Se la riflessione teorica rileva di preferenza l'importanza della direttrice metaforica, ciò si deve a una disparità già presente nella produzione simbolica per cui la tensione rivale tra polo metaforico e polo metonimico si trova parzialmente convertita in subordinazione del secondo al primo. L'aspetto più appariscente

della subordinazione è dato dal fatto che ai corpi, alle cose, ai segni, viene prescritto in che modo disporsi e combinarsi, pena il disordine, la miseria, il caos, la follia ecc." (Muraro, 1981, p.33).

Richiamo nuovamente quanto scritto da Rocco Ronchi a proposito del concetto di rappresentazione in Deleuze: la rappresentazione, per Deleuze, "è una normalizzazione e un depotenziamento dell'esperienza". E, di seguito, Ronchi aggiunge: "L'esperienza, come tale, per la metafisica non può essere assolutizzata, il reale non si può bastare. […] Le rappresentazioni metafisiche del mondo possono essere delle più svariate nature, possono essere in inconciliabile e acerrima rivalità tra loro, ma un tratto le accomuna: esse concordemente pongono l'assoluto fuori dal mondo, non credono nel reale" (Ronchi, 2015, p. 14).

Quindi, sintetizzando, ciò vuol dire che il regime ipermetaforico della rappresentazione che caratterizza il logos filosofico occidentale non prende in considerazione il reale, elude l'esperienza e la differenza come" principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi. Quella tra donna e uomo è la differenza di base dell'umanità" (Lonzi, in Libreria delle donne di Milano, 1987, p.30)

Solamente i soggetti che si riconoscono come incarnati in un corpo, e dunque sessuati, possono operare una rivoluzione prospettica tale da attivare pratiche di riconoscimento e autodeterminazione che svincolino i corpi dalle aspettative e dagli stigmi sociali.

Il decostruzionismo e il "farsi e disfarsi" del genere

Il tema delle pratiche di riconoscimento, legate alle aspettative del discorso normativo sociale, insieme al tema dell'incarnazione dei soggetti irrompe anche nella Gender Theory, sia pur con modalità teoriche divergenti rispetto alle posizioni del pensiero della differenza sessuale: per la prima volta, nel 1975, Gayle Rubin, antropologa statunitense, parla di *gender system*, ovvero delle disposizioni, processi e comportamenti tramite i quali ogni società trasforma il fatto biologico della differenza sessuale in prodotto dell'attività umana.

Oltre che il riferimento a Foucault, è esplicito nel pensiero delle filosofe femministe americane l'influsso di Derrida, di Deleuze e Lacan, ma soprattutto del decostruzionismo: il pensiero decostruzionista, che ha le sue origini nella critica della metafisica occidentale, sviluppata inizialmente dall'opera di Heidegger, rifiuta l'affermazione di ogni identità sostanziale. Il decostruzionismo mostra l'ambiguità permanente in ciascun individuo, indipendentemente dal sesso biologico a cui appartiene. Da qui deriva, logicamente, che il genere non è un concetto, né tanto meno ha valenza di essenza, bensì è una categoria critica decostruttiva, come appare radicalmente negli scritti di Judith Butler.

In *Gender Trouble*, Butler afferma che il genere è turbato e non doppio: la determinazione di un individuo in quanto uomo o donna, è suscettibile di essere ridefinita in ogni congiuntura. Il potere performativo del linguaggio ha uno dei suoi punti di forza nell'effetto di normalizzazione: ripetendo i significati, il discorso li stabilizza, li rende normali e naturali. E così avviene per il posizionamento delle identità, che divengono stabili e ovvie, sia in positivo che in negativo. "La forza del simbolico

patriarcale - scrive Cavarero, citando Butler che a sua volta parla sulla scorta di Derrida – sta nella sua capacità di ripetizione. L'identità maschile o femminile, così come quella eterosessuale o omosessuale, sono infatti soprattutto prodotte da un meccanismo iterativo o citazionale del discorso, che tali identità rafforza o normalizza" (Cavarero, 2002, p.109).

Da tutto questo si evincono due conseguenze: la smaterializzazione dei soggetti, funzionale alla teorizzazione del soggetto trascendentale, ha reso possibile da un lato l'immagine di un pensiero che elude l'esperienza, dall'altro il radicarsi di un discorso sociale con forte valenza performativa che normalizza la differenza e le differenze o assimilandole a una supposta genericità umana, o negandole, sempre in nome dell'univocità della rappresentazione.

Si comprende ora forse più chiaramente l'asserzione di Forcina, con cui si apre il paragrafo precedente "la differenza, che non è declinabile nella logica dell'opposizione, sfugge alla rappresentazione e non è una nozione teorica e aporetica, è invece questione pratica".

Vorrei insistere su questo: spero di aver sufficientemente argomentato perché la differenza sfugge alla logica della rappresentazione, ma perché la differenza è una questione pratica? È una questione pratica dal momento che appare solo là dove si pone, si pone come sguardo incarnato, cioè come un punto di vista esperienziale situato. Appare solo se un atto, che si dà in un certo spazio/tempo del presente, la rende ineludibile, come scriveva Deleuze "si deve mostrare la differenza nell'atto del *differire*". La sfida attuale che si dà per la filosofia pratica è di creare spazio simbolico e materiale per la possibilità concreta di atti che non reiterino il paradigma implicito in un discorso socioculturale normativizzante.

La filosofia pratica, viste le connotazioni di un mondo divenuto globale, ha forse più potere di trasformazione di quanto non abbia la pura teoresi. Dato il permanere della mistificazione della differenza e delle differenze e la loro negazione a livello simbolico - con le conseguenti derive sessiste e di assimilazione della diversità – il bisogno di filosofia va accolto come un'istanza che può essere recepita soltanto attraverso pratiche filosofiche di trasformazione delle certezze identitarie, che rendano possibile il dirsi di un'esperienza eccentrica della differenza femminile, senza incorrere in dispositivi che mettono in atto "un'inclusione differenziante" (Simone, 2012 p.14), come attualmente accade nel cosiddetto "sessismo democratico"(id). Pratica filosofica e filosofia pratica intese come un'azione simbolica: "la pratica è un'azione simbolica. I mutamenti che essa provoca rappresentano elementi essenziali del suo significato" (Zamboni 1995, p. 47) e solo un'azione simbolica può curare la sofferenza di chi non si adatta al simbolico dato "sofferenza [che] nasce dal non trovare storicamente e socialmente le forme simboliche che permettano di dirsi" (id. p. 41).

Bibliografia

Braidotti R., *Dissonanze*, La Tartaruga, Milano 1994.

Braidotti R., *Soggetto nomade*, Donzelli editore, Roma 1995.

Butler J., (2008) *Gender Trouble*, *Feminis and the subversion of Identity*, Rout ledge, New York, tr. it. *Questioni di genere*, *Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza 2013.

Cavarero A., Restaino F., *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

Collin F., Forcina M., *La differenza dei sessi in filosofia, nodi teorici e problemi politici*, Lecce, Milella, 1997.

Deleuze G., (1968) *Différence et répétition* Presse Universitaire Française, tr.it. *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997 .

Ferraris M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo,* Multhipla Edizioni, Milano, 1981.

Forcina M., *Françoise Collin* e la tradizione filosofica, in AA.VV, *Una filosofia femminista. In dialogo con Françoise Collin*, a cura di Chiara Zamboni, San Cesario di Lecce, Manni editori, 2015.

Forcina M., *La differenza come risorsa, atti del workshop 2018*, Università del Salento ISBN 978-88-8305-143-2.

Foucault M., La *volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, tr. It., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

Hardy S., *Rethinking standpoint epistemology: What is Strong Objectiviy?* in L. Alcoff e E. Potter, eds., *Feminist epistemologies,* New York, London, Routledge, 1993.

hooks bell (1984) *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston, tr. It. *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano 1998.

Invitto G., *Merleau Ponty e la filosofia come vigilanza*, Lecce, Milella, 1981.

Irigaray L, *Speculum, de l'autre femme*, Editions de Minuit, Paris, tr.it. *Speculum, l'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

Irigaray L., (1974) *Ethique de la différence sexuelle*, Editions de Minuit, Paris 1985, tr. It., *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.

Lonzi C. *Sputiamo su Hegel,* in Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Milano 1987.

Muraro L., *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia,* Feltrinelli, Milano 1981.

Recchia Luciani F., *Filosofie femministe e riconoscimento delle identità plurali: dalla differenza alle differenze,* in *Post filosofie.* Rivista digitale, n. 8 anno 2015.

Ronchi R., *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Milano 2015.

Rubin R., (1975) *The traffic in Women, Notes on the political Economy on Sex,* in Ranya Reiter, Toward an Antropology of Women, New York, Monthly Review Press.

Simone A., (a cura di) *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*, Mimesis, Milano/Udine 2012.

Vico G.B., *La Scienza nuova, Le tre edizioni del 1725,1730 e 1744*, a cura di Sanna M. e Vitiello V., Bompiani, 2012.

Zamboni C., *Ordine simbolico e ordine sociale*, in Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1985.