

PRAGMA SOCIETY BOOKS

Rivista Italiana di Counseling Filosofico n.16/2023

Pragma Society Books

Corso Galileo Galilei 38

10126 Torino

segreteria.pragma@gmail.com

www.pragmasociety.org

Prima edizione: Maggio 2023

Questo libro è stato realizzato con StreetLib Write

<https://writeapp.io>

Indice dei contenuti

Editoriale. Sul metodo del counseling/consulenza filosofica. Maddalena Bisollo, Luca Nave, Elisabetta Zamarchi	1
Sezione prima: riflessioni teoriche sulla parola e sull'ascolto	9
Polemos. La filosofia come guerra. Umberto Curi	11
Questioni etiche sulla libertà di coscienza e di religione. Giorgio Macellari	25
Per un'introduzione alla filosofia della musica. Antonio Puccio	41
Filosofia pratica e leadership: il silenzio e gli strati dell'ascolto. Annabel Esman, Carlos Munoz Novo	49
L'importanza di eros nelle relazioni d'aiuto. Il filosofo "erotico" nel counseling. Alessio De Angelis	59
La gestione dei sinonimi come strumento del counseling filosofico. Graziano Stanziani	67
Seneca ai confini della realtà. Diego Mongardini	75
Sezione seconda. Pratiche filosofiche	81
Chi salvare e chi no? Cronaca di un laboratorio di pratica filosofica sulla medicina delle catastrofi. Luca Nave	83
Pratiche filosofiche per musicoterapisti. Carlo E. Molteni	93
Agire a mente armata Spunti di riflessione e pratica filosofica per le Forze Armate. Laura Piscopiello, Sarah E. Bagliani	103
L'armatura filosofica. Teoria e pratica filosofica per le professioni. Sarah Emanuela Bagliani	115
Una ricerca per una filosofia pratica da esperire nelle Comunità. Maria De Carlo	125

EDITORIALE. SUL METODO DEL COUNSELING/CONSULENZA FILOSOFICA. MADDALENA BISOLLO, LUCA NAVE, ELISABETTA ZAMARCHI

Osservando la situazione del Counseling/Consulenza filosofica in Italia, dopo circa quarant'anni dalla fondazione della *Gesellschaft für Philosophische Praxis* (con Gerd Achenbach Presidente), emerge che alcune posizioni assunte dai professionisti in questo ambito non si sono evolute nel tempo. È noto che l'originaria *Philosophische Praxis* era caratterizzata da un' *ontologia antinomica* (Raabe, 2006, p. 194), cioè dalla tendenza a definire in termini negativi la nuova disciplina prima di fornirne indicazioni circa l'identità, i metodi e gli strumenti che si utilizzano, nonché sull'utenza a cui si rivolge.

Nei diversi articoli pubblicati (Achenbach, 2004) – si legge, infatti, che la *Philosophische Praxis non* è una filosofia del “ghetto accademico [...] praticata da specialisti per colleghi specialisti”, e *non* è una psicoterapia ma un'alternativa alla psicoterapia, alla psicoanalisi e alle altre relazioni d'aiuto (Id., p.65 e seg.). Achenbach si rifiuta, poi, di elaborare una precisa definizione - per sua natura necessariamente delimitante - della nuova disciplina; propone alcune generiche caratteristiche come, ad esempio, l'essere “un libero dialogo tra due esseri umani pariteticamente filosofanti”, il suo “mettere il pensiero in movimento”, ovvero, il “vivificare” e “ravvivare” il modo di pensare dell' “ospite” che cerca una consulenza sulla vita (viene citato il frammento di Novalis secondo cui “filosofare significa deflemmatizzare e vivificare”) (Id., p. 69).

Il fatto di essere un libero dialogo filosofico scevro da ogni velleità terapeutica o di cura della persona impedisce alla *Philosophische Praxis* di stabilire le metodologie della disciplina. Achenbach è categorico nell'affermare che “la filosofia non lavora con i metodi ma sui metodi”, giustificando tale perentoria affermazione aggiungendo che “l'obbedienza al metodo è propria delle scienze, non della filosofia” (Id., p.13). Dal momento che la *Philosophische Praxis* è innanzitutto una filosofia caratterizzata da una “libertà senza confini” che genera “uno sbalordimento prodotto nel dialogo”, deve rinunciare a “tutte le convinzioni sicure di sé” e non deve neanche porsi il problema del metodo: “la filosofia, infatti, ‘non sa’ dove vuole arrivare, mette in dubbio anche ogni criterio di giudizio e ogni finalità in base ai quali sia possibile parlare di efficacia” (Pollastrini in Raabe, 2006 p. XXXIV). In realtà, il suo rifiuto di fornire una definizione *standard*, di stabilire

un metodo e, in generale, di costituire una teoria generale della *Philosophische Praxis*, non sono altro che aspetti particolari della sua presa di distanza dal bisogno, secondo lui tipico delle psicoterapie cresciute sul culto delle scienze positive, di standardizzare le teorie e le terapie, nonché di misurare l'efficacia degli interventi terapeutici.

Molti consulenti filosofici italiani hanno adottato la posizione di Achenbach e continuano a sostenere un incerto “metodo-non-metodo” o “metodo-oltre-il-metodo” (*Beyond Method*, Schuster, 2006) tipico di una disciplina che *non* è una relazione d'aiuto e che *non* si pone il problema dell'efficacia (o del possibile danno) del suo intervento.

Scrivo, ad esempio, Neri Pollastri: “L'assenza di qualsivoglia indicazione metodologica in Achenbach può risultare frustrante ed irritante; eppure, come non convenire con lui che definire un metodo comporterebbe una pietrificazione del rapporto dialogico, una schematizzazione dei possibili tragitti di pensiero che in esso possono svilupparsi, un tradimento dello spirito indefinitamente critico e fluidificante che caratterizza la filosofia?” (2001, p. 76)

La posizione di Achenbach è seducente, e molti consulenti filosofici si sono lasciati affascinare e trascinare da questa "libertà senza confini". Ora, la strategia dell'ontologia antinomica poteva avere un senso nel periodo della fondazione della disciplina, quando la professione muoveva i suoi primi passi, ma dopo quarant'anni non regge più alla prova dell'esperienza.

A livello internazionale ci si è resi conto che una libertà non regolamentata e senza limiti può creare danni e, per dirla con Jean Paul Sartre, può essere una “condanna alla libertà”, sia per il consulente sia, soprattutto, per il consultante. Peter Raabe è stato tra i primi a rivolgere aspre critiche alla versione anti-metodologica di Achenbach ed epigoni. Qualora il counselor/consulente filosofico abbracciasse questo approccio a-metodico, "non avrebbe – scrive – una posizione oggettiva dalla quale guardare gli eventi che avvengono all'interno della seduta [...] e perciò nessuno strumento con il quale giudicare le conseguenze pragmatiche, in termini di benefici o danni per il cliente, di quanto avviene nel processo di consulenza. Ciò porta logicamente alla conclusione che qualsiasi scelta intenzionale del tema da discutere o della direzione da prendere per far avanzare il processo dialogico sia del tutto accidentale e di fatto priva di significato, in quanto, senza i concetti di progresso ed efficacia, ogni scelta sarà tanto buona o cattiva quanto qualsiasi altra” (2005, p. 191).

L'obiettivo di Pragma, fin dalle origini, è di lavorare alla fondazione positiva del Counseling/Consulenza Filosofica, facendo chiarezza in merito, in particola-

re, alle seguenti tesi sostenute dalla *Philosophische Praxis* delle origini.

Il counseling/consulenza filosofica non è una filosofia accademica. Questa tesi è, *prima facie*, condivisibile. Ciò che non condividiamo sono le accuse rivolte da Achenbach ed epigoni alla filosofia del “ghetto accademico”: la filosofia pratica ha bisogno della filosofia accademica al fine di acquisire un sapere teorico di alto livello da porre a fondamento delle pratiche filosofiche. Tra i nostri soci e docenti al Master di Milano annoveriamo professori universitari del calibro di Umberto Curi, Umberto Galimberti, José Barrientos Rastójo, mentre sono in atto collaborazioni con l’Università Vita e Salute San Raffaele di Milano e con l’Università degli Studi di Torino. Siamo convinti che senza una rigorosa teoria condotta con il rigore della ricerca accademica le Pratiche Filosofiche possano scadere al rango di mere chiacchierate di Pop-Sophia, mentre le consulenze utilizzerebbero solo il “buon senso”; e un po’ di filosofia spicciola del filosofo pseudo-consulente.

Il counseling/consulenza filosofica non è una psicoterapia. Anche questa tesi è condivisibile ma, in questo caso, occorre prendere le distanze da molte critiche che sono state rivolte al mondo della psicologia e della psichiatria. Sosteniamo, anzi, progetti e iniziative nei quali la psicologia e la filosofia entrano in contatto, nei diversi ambiti di applicazione della nostra disciplina. Diverse socie e soci Pragma hanno una specializzazione in ambito psicologico e psichiatrico; crediamo nella ricchezza generata dall’interazione tra discipline, pur restando nei limiti delle rispettive competenze del filosofo e dello specialista -psy. Tutte le nostre soci e i nostri soci che lavorano con psicologi e psichiatri non ravvisano quei conflitti e quelle distanze incolmabili riscontrati da chi spesso si limita a pensare in astratto la disciplina, chiuso nella sua stanza a pensare come si fa a fare filosofia con le persone.: Come il nostro socio onorario Umberto Galimberti, che fu allievo di Jaspers, anche noi riteniamo che filosofia e psicologia debbano interagire e parlarsi molto di più di quanto solitamente non facciano a livello istituzionale.

Il counseling/consulenza filosofica non ha un metodo. Condividiamo con ironia: la nostra disciplina non ha un metodo, perché ne ha tanti. Nel momento in cui abbiamo avviato le pratiche per la richiesta di accreditamento del professionista nelle Pratiche Filosofiche e nel Counseling/Consulenza Filosofica al Ministero dello Sviluppo Economico (MISE), abbiamo creato una commissione scientifica “Pragma-MISE” con l’obiettivo di stilare i tratti distintivi della nostra professione. Abbiamo allora enucleato una metodologia per la consulenza individuale e di coppia e sedici metodi per la conduzione dei laboratori di Pratiche Filosofiche.

che. Appare scontato sostenere che nessun professionista lavora senza metodi e strumenti, e il professionista nelle Pratiche Filosofiche in ambito aziendale, medico-sanitario, scolastico o carcerario deve presentarsi con una cassetta degli attrezzi del suo lavoro. Anche il Cafè Philò e tutti gli altri eventi di "filosofia mondana" vanno condotti con metodo, altrimenti si riducono a una chiacchierata tra quattro amici al bar (come purtroppo abbiamo visto accadere diverse volte).

Il counseling/consulenza filosofica non ha una definizione. La commissione "Pragma-MISE" ha elaborato la seguente definizione di Pratiche Filosofiche, necessaria per ottenere il riconoscimento della disciplina. Senza una definizione i funzionari del MISE non avrebbero saputo di cosa stessimo parlando e cosa avrebbero dovuto riconoscere.

Le Pratiche Filosofiche sono un insieme di discipline che contengono metodologie di intervento filosofico miranti a creare spazi e contesti di interazione tra il filosofo, consulente e/o formatore, e un individuo, una coppia o un gruppo di bambini, adolescenti e adulti, con attività che hanno precisi obiettivi e sono corredate da idonei metodi e strumenti filosofici che consentono di raggiungerli. È una nuova e insieme antica dimensione della filosofia che aiuta le persone a riflettere sulla propria visione del mondo condiviso con altri e che assiste nella gestione di esperienze problematiche di varia origine e natura.

Principali Pratiche Filosofiche:

Pratiche Filosofiche di gruppo e dialogo socratico

Consulenza a orientamento filosofico-esistenziale

Consulenza etica e bioetica clinica

Filosofia con i bambini

Filosofia applicata alla medicina

Filosofia per le aziende e organizzazioni

La definizione e le metodologie che applichiamo nella professione e insegniamo al master di Milano non sono scritte sulla pietra ma sono in continua evoluzione. Nella costruzione delle nostre definizioni e nella laboriosa creazione delle metodologie presenti nella *Tool Box*, non ravvisiamo il pericolo di delimitare, cristallizzare, schematizzare o castrare la ricchezza del filoso-fare in pratica. Il nostro obiettivo è offrire a chi usufruisce della nostra formazione e dei nostri servizi la garanzia di una professionalità creata con anni di studio e di pratica sul campo. Sarebbe da sprovveduti andare a lavorare con i malati oncologici, con i detenuti in carcere o con i manager di un'azienda sull'orlo del collasso senza disporre di rigorose metodologie di intervento, ovvero pensando che con una ge-

nerica conoscenza del pensiero dei filosofi si possano affrontare e risolvere situazioni e contesti esistenziali e organizzativi di sicura complessità.

Un approccio metodologico alla disciplina è essenziale per la formazione dei nuovi counselor/consulenti filosofici. Recentemente anche il Master in Consulenza Filosofica dell'Università di Venezia ha sostenuto con forza l'esigenza di fornire "metodi" e strumenti della disciplina e l'interazione tra filosofia e psicologia (Perissinotto, 2022): i "non metodi" non sono insegnabili e, infatti, i corsi di studio impostati su questa base sono stati e, laddove resistono, sono tutt'ora fallimentari.

Abbiamo vissuto o veniamo aggiornati a riguardo di esperienze di Pratiche Filosofiche gestite da consulenti e formatori che, assumendo posizioni anti-metodologiche, dimostrano una profonda incapacità di gestire le attività, specialmente in situazioni di conflitto o emotivamente intense, e di sostenere le persone che ne erano coinvolte. Concludiamo con un appello al senso di responsabilità degli aspiranti professionisti nelle Pratiche Filosofiche: la vostra inesperienza, in questo ambito come in ogni altra professione, rischia di rovinare l'immagine della disciplina e della categoria professionale. L'invito è quello a formarsi in maniera rigorosa alla disciplina/professione, oppure, se già formati all'anti-metodologismo, di sedersi al tavolino del filosofo per stilare, nero su bianco, come si intende intervenire nei diversi ambiti di applicazione, con quali strumenti filosofici si può fare e perché dovrebbe essere efficace e non dannoso per le persone. Fare questo significa assumere un atteggiamento "metodologico" e responsabile, nei confronti dei colleghi e, soprattutto, di coloro che usufruiscono dei servizi erogati.

E così, veniamo a questo ricco numero della nostra *Rivista*, numero in cui compaiono dodici articoli a firme diverse, nomi noti in alcuni casi, nomi meno noti e voci nuove di allievi e allieve del Master in Counseling Filosofico Pragma di Milano che, con il loro contributo di giovani professionisti appena diplomati o in corso di formazione, rendono variegato il panorama delle riflessioni teoriche e delle esperienze pratiche presentate in contesto. Appare così al lettore una polifonia di voci e di temi che risuonano simultaneamente, ciascuna con una propria e distinta individualità, perché diversi sono gli strumenti teorici e pratici con cui ogni singolo autore e autrice esterna e comunica la propria esperienza filosofica e professionale.

Come in ogni polifonia, la diversità strumentale e vocale concorre a dar vita a melodie singolari, regolate però da un identico principio armonico. Il principio

armonico sotteso al complesso costruito di questo numero della nostra rivista è *l'attenzione alla potenza e all'ambiguità della parola e alla funzione dell'ascolto*, che ne è il corollario necessario: non si dà attenzione alla parola se non si attiva quel silenzio consapevole che rende possibile l'ascolto.

Come, infatti, si potrebbe far rivivere *quell'antica dimensione della filosofia che aiuta le persone a riflettere sulla propria visione del mondo condiviso con altri* – secondo quanto recita la definizione del MISE sopra riportata - e assistere un interlocutore, che si rivolge al professionista delle pratiche filosofiche, *nella gestione di esperienze problematiche di varia origine e natura*, se non si istituisse nel dialogo tra consulente e consultante quello spazio temporale di silenzio che solo consente l'ascolto delle infinite sfumature delle parole agite nell'interlocuzione?

In questo tipo di ascolto si dà la particolarità dell'etica del dialogo filosofico, che mira a far apprendere a leggere sé stessi con le parole della filosofia. Il che è tutt'altra cosa dall'affidarsi alla competenza terapeutica psicologica o psicoanalitica. Tra un approccio psicoanalitico e un approccio filosofico non v'è solo una differenza di linguaggio, la differenza sta nella struttura della relazione che si instaura tra chi chiede e chi è chiamato a rispondere: chi risponde con la filosofia sa che può solo aprire delle crepe nelle rappresentazioni usuali che occludono la libertà di vedere e di sentire.

Perciò siamo tenuti, in quanto filosofi e professionisti delle Pratiche Filosofiche, a interrogarci sulla consistenza della parola, sulle ambiguità dei termini che derivano dai condizionamenti del linguaggio e dalla velocità sincopata della comunicazione mediatica, soprattutto nella congiuntura attuale, tempo in cui siamo esposti a un sovraccarico informativo crescente, con il quale ci viene implicitamente chiesto di accettare senza indagini tutto ciò che ci viene offerto.

L'etica della parola filosofica muove dal presupposto che le parole mettano a essere il mondo, che il nostro mondo si delinei grazie alla visione che ne abbiamo e quella visione è creata dalle parole che possediamo. Per questo le visioni del mondo sono modificabili: se il nostro dire si amplia e si arricchisce di un lessico e di una sintassi nuova, si possono apparire nuovi orizzonti di senso e nuovi significati per riordinare l'esperienza, per modificare la percezione degli altri e di noi stessi.

Ed è proprio questo intento etico a costituire il principio armonico sotteso a questo numero della rivista, che affiora fin dall'incipit dei primi due articoli e poi, palesemente, nel susseguirsi dei vari testi, perché le tante voci si impegnano a far decantare parole usuali e meno usuali. Far decantare, nel senso proprio di rendere pura un'idea, liberandola da tutto ciò che non è perfettamente fuso con

essa; nel senso figurato di liberare da sovrastrutture, da elementi estranei i vocaboli che appartengono alla comunicazione quotidiana. Tale intento armonico fa sì che ognuno di questi testi contribuisca a creare un variegato tessuto policromo.

Una policromia di parole e immagini costituisce, infatti, il tessuto di questo numero: nella *prima sezione teorica* parole quali - guerra, *polemos* versus *stasis*; coscienza/libertà di coscienza; materia musicale/lessico musicale; silenzio/ascolto; eros/morte; paura/sgomento; dovere/obbligo; nostalgia/legame al passato - vengono smontate teoricamente, o meglio decifrate, ovvero svelate attraverso la ricostruzione del loro etimo o dei contesti storico sociali e culturali in cui si sono depositate le loro più comuni connotazioni.

Nella seconda sezione, dedicata alle esperienze di pratica filosofica, altre espressioni quali - giustizia riparativa e medicina delle catastrofi; valore pedagogico e formativo della musica; allenamento a una mente armata; armatura filosofica; il valore di una comunità nella vita civica - vengono poste, emblematicamente, come chiavi di interpretazione di una situazione problematica e come veicolo ermeneutico di soluzione della situazione stessa in una pratica laboratoriale.

I diversi stili di scrittura costituiscono un'ulteriore ricchezza: chi legge, infatti, si troverà a confrontarsi con scelte lessicali diversificate tra loro ma affini, perché uniformi sono la sintassi e la semantica che le accomunano. Se, come tutti sappiamo, la sintassi è l'insieme delle regole che permettono alle parole di una lingua di combinarsi formando delle frasi, gli autori e autrici dei testi che vi proponiamo di seguito rivelano il rispetto di una comune sintassi, pur nella singolarità del loro lessico, determinato anche dalle loro esperienze culturali e professionali e dall'appartenenza a generazioni diverse.

Analogamente appare, nella lettura, il rispetto di una comune semantica. La sintassi e la semantica che accomunano gli articoli è la regola della ricerca della perspicuità della parola, cioè di riportare ogni parola alla sua evidenza, alla sua congrua chiarezza, perché in ogni testo è presente l'intento di scandagliare i simboli linguistici di uso collettaneo, *dis-facendo* le incrostazioni sedimentate nell'uso quotidiano che si nutre soltanto del buon senso comune.

Buona lettura.

Bibliografia

Achenbach G., *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2004.

Nave L., “*L’arte del counseling quale propedeutica al filosofare*”, in *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*, n. 3, 2007, pp. 28-41 e n.4, pp.30-48, 2008.

Perissinotto L., *La consulenza filosofica oggi, tra formazione e ricerca*, Mimesis, Milano-Udine 2022

Pollastri N., “*Introduzione*” a Raabe P.B., 2005.

Raabe P.B., *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2005.

Sini C., *Idoli della conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000

Schuster S.C., *La pratica filosofica*, Apogeo, Milano, 2006.

Weil S., *Lezioni di filosofia*, Adelphi, Milano 1999

Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974

SEZIONE PRIMA: RIFLESSIONI TEORICHE SULLA PAROLA E SULL'ASCOLTO

POLEMOS. LA FILOSOFIA COME GUERRA.

UMBERTO CURI

Abstract

Immaginiamo la guerra come un fenomeno devastante e irrazionale, che sconvolge l'abituale stato di pace. Ma alle origini del pensiero occidentale, *polemos* è padre e sovrano di tutte le cose: un potere che distingue e allo stesso tempo genera. [1]

Parole chiave

Polemos, conflitto, contraddizione, generazione, *stasis*

Ringrazio la dottoressa Maddalena Bisollo e il dottor Luca Nave dell'invito alle attività del Master in Counseling Filosofico Pragma. Come è stato ricordato, non è la prima volta che partecipo al lavoro encomiabile che viene svolto da questa Associazione e devo dire che conservo un ricordo molto propositivo, in maniera particolare, del clima di dialogo che si riesce facilmente a instaurare, probabilmente perché coloro che seguono le attività di Pragma hanno già sufficientemente consolidata una loro competenza nell'ambito della filosofia e sono mossi da motivazioni di carattere culturale e, più in generale, intellettuale, che vanno al di là della pura e semplice ricezione di alcuni contenuti.

Vorrei tentare di proporvi un percorso di riflessione da sviluppare, per quanto è possibile, in maniera dialogica, confrontando punti di vista che, almeno all'inizio, non potranno che essere punti di vista anche fortemente dissonanti.

Completo questo preambolo introduttivo prendendo uno spunto che ho avuto l'opportunità di cogliere proprio entrando nell'aula.

Il tema della guerra, che affrontiamo oggi e che svilupperete in queste due giornate di lavoro, è un tema che si presta a essere trattato in una chiave prevalentemente emotiva o esigenziale; coloro che hanno tentato di sviluppare un ragionamento sulla guerra e sul rapporto tra guerra e politica, sono stati considerati esponenti di una cultura filosofica di orientamento reazionario, sono stati considerati esponenti della, peraltro ricca, tradizione del pensiero di destra.

Quello che vorrei cercare, con il vostro aiuto e la vostra collaborazione, di fare oggi, è prescindere totalmente da opzioni di carattere ideologico preliminare e cercare, per quanto è possibile, un approccio razionale al problema della guerra e al rapporto tra guerra e politica. Approccio razionale che ci porterà a sfatare alcuni loghi comuni e a riconoscere alcune caratteristiche intrinseche della guerra che, come accennava Luca Nave in precedenza, non può essere ridotta alla pura e semplice dimensione distruttiva. Cominciamo ora il percorso, con la raccomandazione di interrompermi o di intervenire in qualunque momento, in maniera tale da avviare un dialogo fra di noi.

Partirò riferendovi tre episodi, tra loro molto diversi, oltre che lontani nel tempo, che ci consentono di avviare una prima riflessione sul carattere della guerra e sul rapporto tra guerra e politica.

Parto con un andamento cronologicamente retrogrado da un episodio che si situa nel 1920. In quell'anno si sono concluse da poco le ostilità della prima grande guerra che la storia dell'umanità abbia conosciuto, la Prima guerra mondiale, quando un periodico inglese di larga diffusione lancia una specie di sondaggio tra i suoi lettori, chiedendo di indicare il titolo più eclatante che potrebbe esservi per l'articolo di un quotidiano. Ciascuno dei lettori era invitato a immaginare quale potesse essere il titolo di un articolo capace di suscitare sorpresa, stupore, con le conseguenze che noi filosofi ben sappiamo, possano scaturire dallo stupore. Questo singolare concorso viene vinto da un lettore che ha proposto il seguente titolo: L'arciduca Francesco Ferdinando è vivo; la Prima guerra mondiale è stata combattuta per errore.

È un titolo che stuzzica la curiosità, l'immaginazione dei possibili lettori e che suggerisce alcune considerazioni sulle quali vedremo più avanti.

Il secondo episodio è quello che troviamo descritto nei *Viaggi di Gulliver*, quando il protagonista, che è giunto nella terra di Lilliput, viene a conoscenza dell'esistenza di una guerra sanguinosa, che si protrae da molti anni, senza che si pongano le premesse per il raggiungimento della pace, tra gli abitanti di Lilliput, i lillipuziani, e gli abitanti del vicino territorio di Blefuscu. Una guerra particolarmente aspra e sanguinosa, per la quale non si riesce a intravedere una imminente soluzione.

Gulliver resta particolarmente sorpreso nell'apprendere le ragioni della guerra: si combatte da anni perché tra Lilliput e Blefuscu è nata una contesa su come tagliare le uova sode. I lillipuziani affermano che vanno tagliate longitudinalmente, gli abitanti di Blefuscu, invece, in maniera orizzontale. Non essendo

stato raggiunto un compromesso tra queste due posizioni opposte, la guerra divampò da anni con grande tributo di vittime.

Noi ricordiamo tutti la prima grande guerra di cui esista una testimonianza scritta: la guerra di Troia. È una guerra che storicamente si colloca all'incirca tra il secolo XI e il secolo IX a. C. e che ha assunto, col passare del tempo, una funzione archetipica: è la guerra per antonomasia; quella che sanziona un sistema di valori rispetto ad un altro, che ci consegna un codice di comportamento, relativo ai principali protagonisti della guerra, e che ci consegna alcune icone destinate a restare punti di riferimento emblematici: il coraggio e l'intraprendenza di Achille, l'astuzia di Ulisse, la regalità di Priamo, il carattere indifeso e sottomesso di Andromaca, che supplica vanamente il marito, Ettore, di non scendere in battaglia contro Achille.

La guerra di Troia non è una guerra qualunque; secondo gli studi anche più recenti, è quella che segna la frattura storica tra oriente e occidente, tra Asia ed Europa; e è a partire dalla guerra di Troia che muove anche la tradizione culturale dell'occidente.

Grande importante spartiacque storico, al quale ci si può riferire anche per la definizione dei valori principali a cui ispirare l'attività umana.

Tutto questo è ampiamente noto. Meno note sono, invece, la ricerca delle cause che sono all'origine della guerra di Troia. Ci siamo abituati, per la nostra consuetudine ai banchi di scuola, a ritenere che la guerra di Troia sia stata scatenata per via dell'oltraggio patito dagli Achei con il rapimento di Elena che, consenziente o meno (questo è ancora un punto controverso), sarebbe stata condotta nella città di Troia, violando, tra l'altro, le regole della *xenia*, cioè le regole inviolabili dell'ospitalità, per cui Paride avrebbe risposto all'ospitalità ricevuta rapendo la giovane donna e conducendola a sé a Troia.

Quello che si ignora è che questa versione, che è una versione dalla quale non esce bene l'immagine di Elena, perché è evidente che Elena, in qualche modo, ha favorito il compiersi di un atto che ha poi determinato una lunga guerra durata dieci anni. Questa versione, secondo la quale Elena sarebbe stata consenziente e corresponsabile della guerra, è una versione minoritaria; è la versione che viene suggerita da Omero, che viene originariamente proposta da Stesicoro, che viene anche indicata come possibile dallo storico Erodoto; ma non è la versione dominante. La versione dominante è quella secondo la quale Elena avrebbe seguito, suo malgrado, colui che l'aveva rapita, ma la nave che portava i due giovani a Troia, a seguito di una grande tempesta, sarebbe stata costretta a ripa-

rare in un porto dell'Egitto; in questo porto sarebbe rimasta per dieci anni senza che mai Elena fosse stata in condizioni di raggiungere Troia.

All'obiezione di quelli che dicono che nell'*Iliade* Omero segnala che i combattenti greci vedevano sui merli della città fortificata di Troia aggirarsi la silhouette di Elena; in particolare Euripide risponde che quella non era che l'icona di Elena, la sua immagine, era il suo *eidolon*, il suo fantasma.

In altre parole, Elena non sarebbe mai giunta a Troia e sarebbe quindi del tutto non responsabile della guerra decennale che si è combattuta.

Uno degli episodi che viene riferito è che il poeta Stesicoro avrebbe scritto una ode nella quale imputava originariamente a Elena il tradimento consensuale e avrebbe parlato di lei come la donna da due, tre mariti, con una forte stigmatizzazione; ma le fonti raccontano che, essendo stata un'infamia questa imputazione, Stesicoro sarebbe stato accecato e gli sarebbe stata restituita la vista solo dopo che lo stesso ha composto un ode riparatoria in onore di Elena, in qualche modo negando l'imputazione da cui era partito.

Questo episodio meriterebbe di essere sviluppato perché è collegato con un passaggio fondamentale di uno dei più importanti dialoghi di Platone: il *Fedro*.

Nel *Fedro* si susseguono diversi discorsi che riguardano l'*Eros*, l'amore. Uno dei discorsi è quello che viene pronunciato da Socrate, il quale, prima di cominciare il suo discorso relativo a *Eros* si copre il capo e solo in un secondo momento, confutando se stesso del discorso che aveva fatto, si scopre il capo. Questa operazione di copertura/scopertura richiama la nozione di verità come *aletheia*, cioè come non nascondimento. Platone, nel descrivere questa duplicità di fase: un Socrate che diffama *Eros*, con il capo velato, poi col capo scoperto, rimanendosi il discorso empio che ha svolto su *Eros* dice "Socrate ha fatto quello che dovremo fare sempre anche noi: abbandonare la prima *odos*, la prima strada, quella che ci ha portato a imputare a *Eros* ciò che è negativo, per intraprendere una *palinodos*", termine che viene di solito tradotto con palinodia, ritornare indietro rispetto alla strada che aveva intrapreso.

Platone continua dicendo che Socrate fa coi discorsi intorno all'amore, un primo discorso empio nei confronti di *eros* e poi la palinodia, cioè il ritornare indietro.

Ricordo in cosa consistesse la palinodia di Stesicoro, sono tre versi di grande suggestione:

*"Non è vero quel discorso.
Non salisti sulle solide navi,
non vedesti le torri di Troia".*^[2]

È un passaggio molto intenso, dove la palinodia non è una nuova ode, ma la confutazione dell'ode precedente: non, non, non; non è vero il discorso, non è vero che salisti sulle solide navi, non vedesti le torri di Troia. La guerra, che è all'origine della nostra cultura e della separazione tra oriente e occidente è stata combattuta per un fantasma, per una donna che non è mai arrivata a Troia, che non ha tradito il marito, che è stata ingiustamente diffamata; e l'abbondante spargimento di sangue di una guerra durata dieci anni è stata per un fantasma.

Che cosa emerge da questi tre episodi che sono certamente diversi, lontani nel tempo e, qualcuno come quello del quotidiano inglese è poco più che una curiosità aneddotica? Emerge la convinzione che la guerra sia un fenomeno irrazionale, che può scatenarsi per motivi banali, come quello riguardante la tecnica di tagliare le uova, o addirittura che può svolgersi per un fantasma. Implicito in questi episodi è la convinzione che la guerra è un fenomeno talmente irrazionale che può essere spiegata soltanto attraverso una ricostruzione che evidenzia la mancanza di ogni causa e fondamento razionale dello sviluppo della guerra. La guerra è come noi vorremmo pensarla; ci piacerebbe poter dire che è uno scatenamento folle e irrazionale; ci piacerebbe poter pensare che si tratti di una condivisione patologica, storicamente isolata, destinata a essere superata dalla pratica della pace. Possiamo, dal punto di vista razionale condividere questo presupposto che fa della guerra un deplorabile malinteso per evitare il quale basta evitare di confliggere per decidere come si taglia un uovo. È un malinteso deplorabile la guerra, è un fenomeno irrazionale? Ma come è stata pensata la guerra nella tradizione filosofica occidentale?

Nella mentalità giovanile sembra essere immediata, intuitiva la convinzione che la condizione normale è la pace, turbata da qualche avvenimento eccezionale in cui prevalga la selvaggia ferinità della guerra; noi non osiamo immaginare che ci possa essere delle ragioni che sono a fondamento del divaricare dei conflitti. Questo è quello che noi pensiamo istintivamente, emotivamente, essenzialmente vorremmo che fosse. Come è stata pensata la guerra dai grandi autori della tradizione dell'occidente?

Alle origini della tradizione occidentale siamo in presenza di una sentenza che corrisponde al frammento B53 di Eraclito che recita "*Polemos panton pater panton basileus*": il *polemos*, che vuol dire la guerra (ma come vedremo vuol dire qualcosa di più che la guerra storicamente determinata), il *polemos* è *panton*, di tutte le cose, *pater*, cioè padre. Perché? *Pater panton basileus* è un'espressione tecnica della lingua greca e sta ad indicare il modo in cui è concepito dio. Dio è *pater* e *basileus*, cioè: padre e re, padre e sovrano. Il *polemos*, dice Eraclito, è padre e sovrano

di tutte le cose; poi la sentenza aggiunge: “gli uni indica come schiavi, gli altri come liberi”. Gli uni li fa riconoscere come uomini, gli altri come dei. *Polemos* è padre e re di tutte le cose: ha cioè le stesse attribuzioni di Zeus. Padre vuol dire che genera; se il re è colui che governa, il padre è colui che genera.

Il *polemos*, quindi, non è affatto distruttivo, ma è, al contrario generativo; per rendere più evidente questo ragionamento Eraclito aggiunge due funzioni fondamentali del *polemos*: consente di riconoscere gli uomini rispetto agli dèi, consente di indicare che è libero rispetto a chi è schiavo. È il *polemos* che istituisce la condizione di libertà dalla schiavitù.

Martin Heidegger riconosce nel *polemos* eracliteo l'anticipazione di ciò che egli ritiene essere caratteristico della realtà. Secondo Heidegger la realtà è conflitto, contraddizione; ma non contraddizione dialettica che può essere superata nella sintesi, ma contraddizione in cui i termini della contraddizione restano inevitabilmente aperti e conflittuali. C'è poi una folgorante interpretazione del frammento B53 di Eraclito da parte di Derrida nel saggio intitolato “L'orecchio di Heidegger” che è compreso nel libro, curato da Maurizio Ferraris, “La mano di Heidegger”. Questo frammento eracliteo, a differenza di ciò che si dice, non è una semplice enunciazione poetica, ma è il riconoscimento del carattere strutturante e generativo della guerra.

Siamo abituati a considerare che la caratteristica fondamentale della guerra sia il suo carattere distruttivo, destabilizzante, mentre ciò che a partire da Eraclito è il carattere produttivo della guerra che produce nuovi ordini, che conferisce una forma ai processi di trasformazione economica e sociale.

Ciò che Eraclito dice con questa fulminante sentenza adombra questo carattere specifico della guerra. Se volessi indicarvi un percorso, le tappe fondamentali che posso proporvi sarebbero: Eraclito, Empedocle, dove i principi fondamentali sono: *neikos*, cioè conflitto e *philia* ovvero *amore*, che sono principi di carattere cosmologico, salvo che, a differenza di ciò che, abusivamente, troppo spesso si dice, nella fase in cui prevale l'amore, tutto è indistinto, indeterminato, non ha forma, mentre il divenire comincia quando prevale il conflitto, la contraddizione tra i vari elementi.

Il percorso potrebbe essere: Eraclito: frammento 53 e anche frammenti relativi al *polemos*, collegati a questo frammento 53; indicherei qui anche Heidegger col saggio che compare nel 1933. In questo saggio Heidegger riconosce, nella concezione eraclitea del *polemos*, ciò che egli stesso considera essere decisivo nella strutturazione della realtà; il fatto cioè che la realtà sia contraddizione, conflitto, scontro, *polemos*, posizione dell'uno contro l'altro: la realtà è conflitto del-

l'uno contro l'altro; la realtà è contraddizione. Heidegger, valorizzando il frammento di Eraclito, traduce *polemos* col termine tedesco *Kampf*, che vuol dire conflitto, lotta; in qualche modo potrebbe significare guerra, ma è soprattutto una forma di lotta che non si identifica con una guerra storicamente determinata, ma come principio metafisico.

È in questo anno, 1933, che accadono due cose fondamentali: Heidegger aspira a essere nominato rettore dell'Università di Friburgo e gli viene fatto sapere che, per essere nominato rettore è necessario che prenda la tessera del partito Nazional Socialista guidato da Hitler; cosa che Heidegger fa, prende la tessera ma non la rinnova, diventa rettore dell'Università di Friburgo, si dimette dalla carica di rettore, ma questo passaggio resterà come un marchio infamante, perché Heidegger ha acceduto a una visione opportunistica pur di coronare la sua ambizione a diventare rettore.

Il tutto poteva anche risolversi in maniera non traumatica, se non fosse stato per un altro episodio avvenuto nel 1933. Pochi mesi dopo aver scritto il suo saggio, nel quale Heidegger identificava il *polemos* eracliteo come principio metafisico della realtà, come conflitto, scontro, traducendo il termine greco con *kampf*, qualche settimana dopo veniva pubblicato un libro col titolo *Mein Kampf* di Adolf Hitler. Questo libro rappresenta il programma politico del partito Nazional Socialista. Mentre la circostanza della nomina di rettore, a un certo momento viene dimenticata, come una sorta di incidente di percorso, i critici di Heidegger hanno riconosciuto nella interpretazione che il filosofo ha proposto di Eraclito, il debito nei confronti del *Mein Kampf*; in altre parole, Heidegger avrebbe valorizzato il frammento 53 per un indiretto omaggio servile nei confronti del nuovo cancelliere della Repubblica tedesca Adolf Hitler. Di qui un marchio infamante che non può essere cancellato. Per capire questa controversia è opportuno riferirsi al saggio di Derrida che ristabilisce la verità storica e concettuale e, in qualche modo assolve Heidegger.

In tempi recenti, poi, sono stati pubblicati i *Quaderni neri*, che hanno documentato una adesione al Nazional Socialismo che non può essere controversa; in particolare, alcune formulazioni esplicitamente antisemite, contenute nei *Quaderni neri* stanno a testimoniare che l'adesione di Heidegger al nazismo non si limita al 1933 ma è qualcosa che corrisponde profondamente al pensiero heideggeriano.

Eraclito, Empedocle, Platone. Si tratta di superare una certa rappresentazione edulcorata della figura di Platone e, più in generale, del suo pensiero. L'immagine che ci viene restituita dagli studi platonici è quella secondo la quale Platone è

un filosofo idealista, il cui pensiero è efficacemente rappresentato da quel quadro di Raffaello che è la “Scuola di Atene”, dove al centro campeggiano due figure: una col dito rivolto verso il cielo, Platone, che indica la realtà delle idee; l’altro indica la mano la terra, Aristotele, che fa riferimento alla concretezza dell’individuo. Questo è lo schema abituale di lettura del pensiero platonico e del suo rapporto con colui che svilupperà le sue teorie: Aristotele.

Innanzitutto, idealismo è un termine sconosciuto nell’antica Grecia; è sconosciuto anche nelle lingue moderne e viene introdotto per la prima volta tra la fine del Settecento e l’inizio del Novecento nel dialogo a distanza tra Hegel, Fichte e Schelling. È un termine, un concetto introvabile nella filosofia che precede l’idealismo classico tedesco.

Sfido qualcuno a citarmi un passaggio dei dialoghi in cui Platone usi l’espressione “dottrina delle idee”; soprattutto che connoti l’idea, non come la forma razionale del fenomeno, perché è questo che intende Platone quando usa il termine *eidos*, *morphé*, che sono termini sinonimi: allude alla costituzione razionale del fenomeno. Quando lui vede una molteplicità di cavalli, che sono ciò che mi è attestato dalla mia esperienza sensibile, riconosco che c’è qualcosa che, nelle differenze, le accomuna. Questo qualcosa io la chiamo “idea”, ma perché io possa considerare che questa idea abbia una sua realtà autonoma, ma perché riconosco che, alla base della molteplicità sensibile, c’è un principio di organizzazione razionale. Wittgenstein è uno di quelli che ha capito di più Platone e ha resistito alla tentazione di cristallizzare il rapporto tra Platone e Aristotele come la “Scuola di Atene”. Queste cristallizzazioni, apparentemente innocenti, sono poi decisive per l’interpretazione complessiva del pensiero di un autore. Uno dei pochi autori italiani che ha compreso il carattere arbitrario di questo modo di rappresentare la concezione platonica degli *eide* è stato Benedetto Croce, quando ricorda che il modo abituale di presentare la concezione che Platone ha delle “idee” è come se si trattasse di descrivere caciocavalli appesi al soffitto: ciascuna idea sarebbe un caciocavallo appeso al soffitto e quindi, per conoscerla, dobbiamo guardare in alto, così come le idee assumono la forma di caciocavallo.

Rispetto a questa immaginazione il pensiero di Platone, dal punto di vista politico, è tutt’altro che un pensiero utopistico, come risulta da una lettura, che non sia pregiudizialmente orientata, del testo di Platone più importante dal punto di vista politico: la *Politeia* (questo è il titolo originario greco di quel dialogo in dieci libri di Platone che viene abitualmente tradotto col titolo *Repubblica*). Repubblica è una forma di governo differente dalla oligarchia, dalla tirannide, dalla aristocrazia, mentre il dialogo di Platone, col titolo *Politeia*, vuol dire ciò

che riguarda la *polis*, lo Stato, al punto tale che la traduzione più fedele all'originale sarebbe: la "Costituzione dello Stato".

Quasi contemporaneamente a Platone, circa mezzo secolo prima, compare un *pamphlet* anonimo in Atene che è violentemente antidemocratico; questo pamphlet si intitola *Athenaion Politeia*, che viene abitualmente tradotto "La Costituzione degli Ateniesi", perché *politeia* significa la costituzione e non "La Repubblica degli Ateniesi" che non avrebbe alcun significato. Nel dialogo intitolato *Politeia*, Platone parla della guerra e del suo rapporto con la politica.

Sono tre i luoghi fondamentali per comprendere il realismo, non l'idealismo, politico di Platone.

Nel secondo e terzo libro della *Politeia*, Platone riconosce nella guerra un fattore produttivo di Stato: la guerra produce lo Stato; e lo riconosce attraverso la descrizione che fa Socrate sull'origine dello Stato, un'origine contrattualistica *ante litteram*. Lo Stato si forma, dice Platone, perché ciascuno di noi è nato per fare una buona cosa nella vita; ciascuno di noi ha caratteristiche, qualità, potenzialità per fare una sola cosa fatta bene. Questa è la ragione per la quale, secondo Platone, la democrazia è la forma peggiore di governo dopo la tirannide, perché in democrazia tutti fanno tutto; e il principio fondamentale delle competenze viene dissolto. In democrazia succede che, se in un'assemblea si discute su come costruire una nave e si alza un ingegnere navale per dire la sua opinione, tutti lo stanno sentire e nessuno lo contraddice; ma se si alza uno e dice come dovrebbe essere governata la città, tutti pensano di essere liberi di dire la loro a pari titolo di quello che ha parlato. Sono tesi provocatorie che però non offrono il pretesto di quelle interpretazioni di Platone in chiave reazionaria, che sono state proposte, in maniera particolare da quella pessima opera di Karl Popper, *La società aperta e i suoi nemici*.

Il principio sul quale deve fondarsi uno Stato ben fatto è che ciascuno faccia le cose che sa fare. Per la sopravvivenza è necessario che io mi metta in relazione con altri che abbiano competenze diverse dalle mie: se io sono capace di fabbricare un paio di scarpe, dovrò avere una relazione con chi è capace di produrre il cibo, o costruire un'abitazione, di dotarmi di abiti. La società nasce da questa necessità di soddisfare bisogni che il singolo individuo non è in grado di soddisfare. Solo che, secondo Platone, una società che nasce così, sulla base della soddisfazione dei bisogni elementari è lo "Stato dei porci", cioè uno Stato che corrisponde solo ai bisogni elementari dei cittadini. Non possiamo accontentarci, dice Platone, di uno Stato costruito solo sul soddisfacimento dei bisogni ele-

mentari. Sarà necessario ampliarlo per poter soddisfare i bisogni più maturi attraverso il *polemos*, attraverso la guerra.

La guerra, infatti, consente di passare dallo “Stato dei porci” allo stato a pieno titolo: una comunità ampia, in cui sia possibile la soddisfazione allargata dei bisogni dei cittadini. Quindi, all’altezza della *politeia*, non solo il *polemos* non è condannato da Platone, ma il *polemos* produce lo Stato, è il fattore generativo dello Stato.

Se nella *Politeia* viene sottolineata la funzione morfogenetica della guerra, nel *Protagora* Platone argomenta una tesi che poi troveremo riproposta nel ventesimo secolo da un esponente del grande pensiero reazionario, Carl Schmitt, in merito al rapporto tra politica e guerra. Nel *Protagora*, Platone, attraverso un ragionamento complesso, indica in che modo la guerra è parte della politica; anticipa quella concezione del rapporto politica–guerra che Schmitt proporrà, riprendendo Carl Von Clausewitz, secondo il quale “la guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi”. Quindi non vi è antagonismo tra guerra e politica, non vi è una differenza radicale, ma una relazione ciclica per cui, a fasi di guerra, corrispondono fasi di politica, ma senza sostanziare condizioni di continuità.

Nella *Politela* la guerra genera lo Stato, nel *Protagora* la guerra è parte della politica. L’ultimo passaggio è il dialogo *Le leggi*.

In questo dialogo viene sviluppato un tema che è la distinzione tra *polemos* e *stasis*.

Secondo Platone *polemos* è la guerra esterna: io combatto contro chi non condivide la mia condizione, chi è altro rispetto a me; se mi riferisco alla guerra tra Atene e Sparta, quella non è *polemos*, non è la guerra che interviene tra radicalmente estranei, perché ateniesi e spartani hanno qualcosa di fondamentale comune. La guerra che interviene tra coloro che hanno qualcosa in comune non è *polemos*, ma è *stasis*, cioè guerra civile. Si tratta di stabilire che rapporto c’è tra *polemos* e *stasis* e se, attraverso questa distinzione, non possiamo arrivare a una concezione della pace che non sia puramente esigenziale, che non sia soltanto espressione di un desiderio, ma che sia razionalmente fondata tanto quanto è fondata la concezione della guerra.

Aggiungo una considerazione che riguarda più in generale Platone: ho cercato di indicarvi le vere e proprie caricature che riguardano le interpretazioni dominanti del pensiero di Platone; ce n’è una, in maniera particolare, che segnalo alla vostra attenzione, esprimendo anche la mia indignazione per il conformismo col quale, abitualmente, è interpretato il pensiero di Platone.

Nel 353 a. C., tre anni circa prima di morire, Platone scrive alcune lettere che hanno un carattere confidenziale, destinate ad alcuni suoi interlocutori privilegiati. Una di queste lettere, diventata poi celebre con la denominazione di *Lettera VII*, è la più lunga, più estesa, più argomentata tra le lettere di Platone ed è ormai giudicata unanimemente come testo autentico. Qui il filosofo delinea una sorta di autobiografia intellettuale che egli redige quando ormai sa di essere nella fase terminale della sua esistenza.

In questa *Lettera VII*, Platone ricorda che cosa è accaduto in occasione dei suoi ripetuti viaggi a Siracusa, dove si era imbattuto con Dionisio il giovane, tiranno di Siracusa, il quale era rimasto conquistato dall'insegnamento platonico al punto tale che, quando Platone era poi rientrato ad Atene, Dionisio il giovane aveva scritto un manuale dicendo che conteneva il pensiero genuino di Platone.

Nella *Lettera VII* la cosa ha aspetti perfino divertenti. Platone ricorda che è tornato a Siracusa e ha avuto la notizia che Dionisio contrabbandava come sua la dottrina esposta in questo manuale. Platone spiega di non avere nulla a che vedere con il pensiero contenuto in quel testo. L'argomento di Platone è il seguente: della *episteme*, della scienza che io sostengo non può esservi alcun testo scritto e io soffrirei moltissimo se sapessi che qualcuno ha voluto compendiare nel testo scritto la genuinità del mio pensiero, perché la filosofia non è qualche cosa che si possa trasmettere, insegnare e imparare; la filosofia è come la scintilla che scocca all'improvviso e poi si alimenta da sé; io soffrirei tantissimo se venissi a sapere che qualcuno ha proposto un testo scritto come compendio del mio pensiero.

In uno dei miei libri recenti ho scritto che ciò che è accaduto negli ultimi due millenni e mezzo è falso riferirlo a Platone, regolarmente, sistematicamente, perché più esplicita di questa dichiarazione non riesco a immaginare. La filosofia non è una scienza che si possa trasmettere, tale per cui si possa compendiare in un testo scritto; è come la scintilla che scocca all'improvviso; è un'esperienza che abbiamo ciascuno di noi, quando ci rendiamo conto che stiamo "facendo filosofia". È una scintilla che scocca, si alimenta da sé, ma non può essere contenuta in un testo scritto. È la ragione per la quale è insensato fare esami di filosofia. Come si fanno gli esami di filosofia? Come si fa a verificare che un giovane sia attraversato dal fuoco della scintilla filosofica? Se ripete pedissequamente quello che gli è stato detto, questo è il modo di sapere se ha capito che cos'è la filosofia?

Nonostante queste dichiarazioni di Platone, voi trovate ancora fior di monografie intitolate in un capitolo: "L'estetica di Platone". Estetica è un termine che

viene introdotto nel lessico filosofico per la prima volta nel 1753. Come facciamo a parlare di una teoria estetica di Platone? E sfido qualcuno a indicare il luogo in cui Platone dica: questa è la mia teoria politica. Sono distinzioni abbondantemente successive al pensiero di Platone che rifiuta di farsi imprigionare in formule precostituite.

Sempre nella *Lettera VII* Platone dice: “Bisogna evitare di confondere la filosofia per questo carattere dinamico, intraducibile in un testo scritto, con quello che accade quando uno si espone al sole, che allora viene a essere ricoperto da una abbronzatura superficiale che però non cambia il colore della sua carnagione”. È bella questa immagine secondo la quale Dionisio il giovane sarebbe qualcuno che è abbronzato dalle formule filosofiche, che come tali però nulla hanno a che vedere con la filosofia.

Questa è una rilettura di Platone secondo Platone; si preferisce invece leggere Platone attraverso Aristotele, responsabile di aver collocato nei caciocavalli le idee, perché in rapporto al suo pensiero, la concezione più platonica si presta a essere interpretata in quel modo cioè nell'impostazione aristotelica. Se invece uno vuole leggere Platone secondo Platone, si legga i dialoghi che, non a caso, hanno quasi tutti un esito inconcludente, aporetico, problematico, proprio perché questa scelta non può essere comunicata, insegnata o appresa.

Torniamo al terzo passaggio del nostro itinerario.

Ne *Le Leggi*, Platone distingue tra due forme di guerra: il *polemos*, la guerra verso l'esterno, e la *stasis*, che Platone definisce come la “detestabile” guerra civile, cioè la guerra che interviene tra coloro che appartengono alla stessa comunità. Questa distinzione non è meramente terminologica, perché, mentre il *polemos* ha carattere produttivo, generativo, trasformativo, morfogenetico, crea *morphè*, crea forma, la *stasis* è detestabile perché disgrega la compattezza del corpo sociale. Platone sostiene la necessità di procedere alla formulazione di leggi che interiorizzino questa distinzione, assumendo che va, comunque e in ogni caso, evitata la guerra civile, mentre, realisticamente, possiamo dire che il *polemos* ha una funzione, come quella riconosciuta da Eraclito, di essere *pater basileus*.

Come faccio a distinguere il *polemos* dalla *stasis*? Se è vero che la guerra è male, è necessario aggiungere che è un male inevitabile. Se è vero che il *polemos* è distruttivo, nella storia dell'umanità non è mai stato superato; anzi, più si procede nella storia del genere umano più distruttive diventano le guerre.

Da un lato c'è il riconoscimento della inesorabilità del *polemos*, dall'altro c'è il monito a evitare sempre e comunque la *stasis*. Se questo è vero come faccio a

distinguere il *polemos* dalla *stasis*? Come faccio a distinguere qualcosa in cui c'è una carica distruttiva, ma c'è anche una funzione generatrice, dalla *stasis* che invece è totalmente disgregatrice?

È un problema che si pone lo stesso Platone. Il *polemos* sarà brutto, disdicevole, però è inevitabile e ha anche degli aspetti generativi e trasformativi. Uno studioso italiano rivelava che non c'è classe sociale che sia emersa nella storia, se non attraverso la guerra; la guerra produce nuovi ordini, nuove formule, nuovi stati. La *stasis* invece è solo distruttiva. Allora è fondamentale distinguerli bene, ma sulla base di quale criterio? Se noi vogliamo evitare a tutti i costi la detestabile guerra civile, bisogna capire prima se è guerra civile o *polemos*.

La risposta che offre Platone è l'accento di una soluzione, risposta che però non viene completamente sviluppata. Nel primo libro de *Le Leggi*, Platone mette in campo un cretese, uno spartano e un ateniese, che discutano tra loro quale possa essere la miglior forma di legislazione. Nel contesto di questo dibattito, il cretese sostiene che la pace non è altro che un nome, a cui, nella realtà delle cose, non corrisponde nulla. Qui Platone ha buon gioco perché "pace" in greco si dice *eirene*, che tradotto letteralmente, non vuol dire pace, ma sospensione, tregua; presuppone cioè come condizione normale la belligeranza e l'interruzione transitoria si chiama *eirene*. Quindi la pace non è qualcosa di sostantivo, ma è caratterizzata per negazione come sospensione della guerra.

Il cretese afferma che bisognerebbe organizzare la legislazione dello stato ben costituito, sulla base delle esigenze della guerra. Al che l'ateniese domanda: "di quale guerra stai parlando? La guerra come *polemos* o la guerra come *stasis*? *Polemos* è necessario e intrascendibile, *stasis* è invece detestabile; ma come caratterizzo la distinzione?"

La guerra civile è quella che interviene tra *adelphoi*, cioè tra fratelli; quella non è *polemos* ma *stasis*, la detestabile guerra civile. Guerra civile è la guerra che interviene tra fratelli. In realtà, siccome la guerra tra fratelli nel senso proprio è rarissima, tutte le forme di guerra sono *polemos*, buone forme di guerra.

A questo punto, Platone invita ad andare oltre la concezione riduttivamente biologica di *adelphos*. *Adelphos*, dal punto di vista rigorosamente etimologico, è colui che proviene dallo stesso *delphus*, dallo stesso utero. A rigore fratello è quello che è generato dallo stesso utero; ma, se io assumo questa accezione riduttivamente biologica della fratellanza, praticamente ogni guerra è *polemos*, e cioè buona guerra. Platone lascia intendere che è possibile una accezione culturale del termine *adelphos*, considerando fratello, non solo chi proviene dal mio

stesso utero, ma chi condivide la mia lingua e la mia cultura. Fratello è chiunque condivida la mia cultura.

Lo spartano, rispetto all'ateniese, non è *adelphos* in senso biologico; lo è dal punto di vista culturale, perché condivide la stessa lingua e la stessa cultura. Il *barbaros*, colui che si impappina quando deve parlare greco e balbetta, è quell'altro, combattendo contro il quale io attivo il *polemos*.

Cosa ne viene, come possibile estensione di ragionamento? La guerra resta inevitabile se io assumo una nozione riduzionistica di fratellanza. Se per me fratello è chi viene dallo stesso utero, tutte le forme di guerra sono giuste e necessarie. All'opposto, se io ritengo mio fratello chiunque condivida con me la condizione umana, ogni guerra è *stasis*.

Per questa strada noi possiamo giungere a una nozione di pace, non puramente residuale e negativa, ma positiva. La pace è quella che si instaura tra tutti coloro che condividono la condizione umana.

C'è nell'autore realista Platone (non l'idealista Platone) il riconoscimento dell'inesorabilità del *polemos*, a cui si contrappone la possibilità di individuare la pace come ciò che risulta da un cambiamento culturale, dal riconoscere nell'altro mio fratello; non mio fratello solo chi lo è biologicamente, ma mio fratello, anche se ha la pelle scura, ha un'altra lingua, ha un'altra cultura; anche nei confronti di costui la guerra sarebbe *stasis*, guerra civile e come tale totalmente da evitare.

1 Il testo, non rivisto dall'autore, riproduce la *lectio* tenuta dal Professor Umberto Curi al Master in Counseling Filosofico Pragma Milano, in data 21 marzo 2021, senza integrazioni o emendamenti. Per ulteriori approfondimenti si vedano: U. Curi, *Pensare la guerra*, Dedalo, Bari 1999, ID., *Polemos. Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri 2000; ID., *Terrorismo e guerra infinita*, Castelvechi 2006; ID., Prefazione in J.-P. Vernant, *La guerra nella Grecia antica*, Raffaello Cortina 2018". Il presente articolo è stato curato dal Dottor Valerio Biandrino.

2 Platone: Fedro; XX; 243^a 243b

QUESTIONI ETICHE SULLA LIBERTÀ DI COSCIENZA E DI RELIGIONE. GIORGIO MACELLARI

Abstract

Questo contributo intende formulare una critica all'uso disinvolto del concetto "coscienza". Dopo una sintetica rassegna di questo termine nel pensiero filosofico per mostrarne la vaghezza, l'Autore cerca di sostenere che se si vuole assicurare la libertà di coscienza – un diritto tutelato dalle democrazie – un suo abuso può alimentare ingiustizie e paradossi. Prendendo spunto dall'esercizio dell'obiezione di coscienza in ambito medico, si arriva a delineare il rischio che una estensione generalizzata della libertà di coscienza possa esitare nella compressione arbitraria di particolari convinzioni di coscienza rispetto ad altre. Da qui, l'invito alla cautela ogni volta che si invoca la coscienza come argomento per giustificare scelte e comportamenti.

Parole chiave

Coscienza, obiezione di coscienza, libertà religiosa, assolutismo etico, libero arbitrio, etica medica.

Premessa

Il termine *coscienza* ha avuto una vita travagliata, e nemmeno oggi la si può dire felice. Tanto evocativa quanto sfuggente, questa parola è portatrice di un'ambiguità costitutiva, resa evidente sin dalla difficoltà di darne una definizione condivisa, operazione particolarmente ardua e a rischio di insuccesso.

Posto che: a) per coscienza si intende quella complessa relazione mentale che possiamo stabilire con la nostra profondità interiore; b) questa relazione ci offre

una conoscenza di noi stessi così privilegiata e immediata da poterci giudicare in maniera intuitiva, ponendosi quindi come un'autorevole fonte per discernere il bene dal male, una "voce" che indica la legge morale dentro di noi e, per alcuni, anche la legge trascendente fuori di noi; allora la parola "coscienza" solleva il sipario su orizzonti che spaziano dall'ambito morale a quello religioso a quello giuridico, cioè su territori pubblici e privati, teoretici e concreti, normativi e soggettivi, tutti di estrema delicatezza.

È da tali premesse che, considerato che la nostra Costituzione protegge la libertà di coscienza – come si evince da una lettura interpretativa dell'art. 19 (*"Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume"*) –, argomenterò la tesi principale di questo contributo, sintetizzabile nell'invito a usare con la massima cautela il termine "coscienza" quando se ne vogliono derivare riflessioni di rilevanza etica, religiosa e giuridica.

Brevissima storia della coscienza

Il termine ha le sue radici nella Grecia antica: *psiché*, il soffio vitale; *phren*, ciò che blocca il respiro; *noos*, conoscenza. Ma è con i latini che prende forma la parola *conscientia*, cioè co-sapere, dunque richiamo alla doppia natura di monologo interiore e di vigile morale. Per Platone la coscienza è dialogo dell'anima con se stessa, mentre per Aristotele si avvicina di più all'essere consapevoli di qualcosa. Poi il termine viene a identificarsi con l'atto di riflessione su se stessi, il "guardarsi dentro" per cercarvi la legge morale (per i filosofi) o la presenza divina (per i teologi). Cartesio, con il suo "cogito", interpreta la coscienza come garanzia che il pensiero – in quanto attività controllata – esiste ed è reale, ma apre la strada a un radicale dualismo mente/sostanza che sottrae il pensiero, quindi anche la coscienza, a un substrato materiale. Sulla stessa linea di Cartesio si pone Leibniz, mentre per Kant l'io-penso è una "appercezione trascendentale" che convoglia tutte le sensazioni nella sintesi unitaria della coscienza. L'avvento della scienza moderna demolisce il dualismo, strappa la coscienza alla dimensione metafisica e la riporta fra i prodotti della natura. La coscienza diventa dunque sempre più territorio di analisi scientifica, in particolare delle neuroscienze cognitive: un territorio, peraltro, dove risorge forte il conflitto fra quanti ritengono che la coscienza sia la conseguenza di eventi elettro-fisici della materia cerebrale e quanti invece negano recisamente che gli stati mentali possano essere

semplicisticamente ridotti a stati cerebrali, risuscitando antichi aneliti metafisici. L'ultimo terremoto viene dagli esperimenti del neurofisiologo californiano Libet (1999), confermati da Soon (2008) e Dehane (2014) – ma non mancano le posizioni prudenti o più critiche, come quelle, rispettivamente, di Lavazza (2023) e di Faggin (2022) –, che ripropongono la visione del macchinario neurobiologico per il cui funzionamento la coscienza non è necessaria, in quanto questa è una consapevolezza che emerge *dopo* che le azioni sono state decise, deliberate e volute in maniera automatica dalle strutture cerebrali preposte. Non è un caso se quello della coscienza è stato iconicamente etichettato come il “problema difficile” (Chalmers, 1996: secondo questo autore, la difficoltà del problema sta non nel fatto di poter costruire meccanismi coscienti, ma di capire cosa accade e cosa si prova nel vivere un'esperienza).

Insomma, questa stringatissima epitome storica mostra con chiarezza l'insidiosità della faccenda e il suo garbuglio: se non c'è chiarezza su cosa si intenda per coscienza, trattarne in modo comprensibile diventa veramente un'impresa; di più, un'impresa ad elevato rischio di errore e di ingiustizia.

Poiché, come anticipato, la coscienza appare inestricabilmente legata alla morale, alla religione e alla legge, ogni pretesa che la si possa liberamente esercitare ha ricadute pratiche in tutti e tre i contesti. È da qui che inizieremo.

Coscienza, religione e libertà

Parto da un esempio, in merito a una questione che ogni tanto rifà capolino nei fatti di cronaca: la legittimità di esporre il crocifisso nelle aule scolastiche di tutta Italia in nome – appunto – della libertà di coscienza. Chi la sostiene è certamente animato da buone intenzioni, in particolare quella di garantire il diritto di vivere le proprie convinzioni morali e spirituali su di un piano di eguaglianza. Ma non realizza che una simile pretesa può sortire l'effetto opposto, vale a dire danneggiare la libertà di coscienza *di tutti*, anziché proteggerla. La questione merita di essere approfondita.

Fra le attitudini della coscienza, quella religiosa è tra le più diffuse e tenaci. Siamo tutti d'accordo, ciascuno possiede uno scrigno interiore ove conserva idee personali sul significato ultimo dell'esistenza e su come debba essere spesa. Là dentro c'è posto per il sacro, il soprannaturale e il divino. E anche per il loro rifiuto. Là dentro vive l'umano.

La libertà di credere o di non credere è dunque un bene prezioso. E ciascuno dovrebbe impegnarsi per consentirne a tutti il pieno godimento. Eppure, la libertà religiosa, la libertà di credere in un Dio o in un altro, di esibire pubblicamente il proprio credo, di non avere alcun Dio, oppure di sospendere il giudizio in merito, queste libertà non sono egualmente considerate, appaiono anzi garantite e giudicate in modo alquanto diseguale.

Per un cristiano, il crocefisso è Gesù di Nazareth, il figlio di Dio che, in compagnia dei suoi discepoli-apostoli, predica e lavora fino alla morte per orientare l'umanità verso una nuova meta. Ecco, Gesù è *quel* simbolo e porta *quel* messaggio con un suo significato: che però vale solo per chi la pensa da cristiano. Non è universale. Altri esseri umani – con eguale legittimità dei cristiani – accolgono credi diversi, cui affidano le speranze e sui quali concentrano le forze per raggiungere la stessa meta o altre mete, magari anche molto diverse le une dalle altre. Il buon cristiano ha tutte le ragioni per pensare così del suo Gesù e fa bene a diffonderne il messaggio. Ma anche gli altri – coloro che orientano la loro spiritualità verso Allah, Brahma, Geova oppure la rivolgono all'Uno, al Tao, all'Increato, al Nulla, al Tutto o all'Uomo e che frequentano un minareto, un sepolcro, il mare aperto, una spelonca o il cielo stellato e che recitano un rosario, una sura o una poesia – hanno *tutti* la stessa ragione e un diritto di riconoscimento di eguale valenza.

Per il buon cristiano e devoto fedele, il crocefisso invita a diffondere il Vangelo perché al di fuori della croce non è data altra scala per salire al cielo: il Catechismo della Chiesa cattolica testualmente recita, al § 843: “La Chiesa riconosce nelle altre religioni la ricerca, ancora «nelle ombre e nelle immagini», di un Dio ignoto ma vicino, poiché è lui che dà a tutti vita, respiro e ogni cosa, e vuole che tutti gli uomini siano salvi. Pertanto, *la Chiesa considera tutto ciò che di buono e di vero si trova nelle religioni come una preparazione al Vangelo* [il corsivo è mio], «e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita». Concetto ribadito da papa Paolo VI con il Concilio Vaticano II nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (1965). Ecco dove si cela, nel messaggio del buon cristiano, la minaccia di un'egemonia.

Sembra infatti che chi segue l'invito di Gesù riceva, nei confronti degli altri cittadini, una particolare prerogativa d'integrità. Come se la parola di Cristo fosse la migliore o la sola possibile. Come se le convinzioni – egualmente intrise di spiritualità – di musulmani, sikh o non credenti, fossero incompiute o addirittura fallaci. Come se la croce fosse il veicolo esclusivo per raggiungere il cielo. Come se raggiungere il cielo fosse l'unica scelta concessa per vivere una vita

moralmente sana e spiritualmente degna. Come se il vivere senza pensare al cielo – ma, ad esempio, alla terra – fosse incompatibile con la solidarietà, la compassione, l'altruismo e l'amore.

In una società varia e complessa come la nostra, invece, non si può eleggere per maggioranza – o, peggio, nominare per decreto di legge – un pensiero religioso privilegiato: ciò significherebbe assegnare, al gruppo che l'abbracciasse, una connotazione di casta, come se quel particolare pensiero identificasse cittadini in qualche modo più virtuosi, o eletti. La libertà di coscienza – al contrario – non ammette distinzioni: essa appartiene al povero come al ricco, al cattolico e al protestante, al dalai, al rabbino, all'ateo, al credente, al carcerato e al libero. Merita pertanto tutto il nostro rispetto, ovunque si trovi.

Per questo, tornando al crocefisso, la sua esposizione in luoghi che non sono destinati al suo culto alimenta spinte emarginatrici, mentre la sua esibizione fra le mani di qualche politico solleva reazioni divisive. Che il crocefisso sia un simbolo di *appartenenza religiosa* parrebbe fuori discussione, anche se taluni – surrettiziamente – sostengono che è il simbolo di una *identità culturale* degli italiani, quindi valido per tutti. Un argomento debole, però. Se, infatti, è un simbolo sacro, allora non può trovare accoglienza preferenziale nelle strutture aconfessionali dello Stato (scuole, ospedali, biblioteche, tribunali...). Se, viceversa, non è simbolo sacro, ma identitario, allora – per uguaglianza – andrebbe esposto accanto a una miriade di altri elementi in cui gli italiani identificano la loro storia e le loro radici: che so, un ritratto di San Francesco, Leonardo, Galileo, Garibaldi, o una foto della *Pietà* di Michelangelo, di Luigi Pirandello, di Giuseppe Verdi o di Rita Levi Montalcini... Ai quali però, per evitare discriminazioni, andrebbero affiancati i riferimenti identitari delle altre religioni e di chi non abbraccia alcuna religione. Una soluzione poco praticabile in concreto; purtroppo, aggiungo, perché per non fare torto ad alcuno si va a cancellare la storia di tutti. Ma se quest'ultima soluzione è fra le due la meno ingiusta, allora va preferita. Con la clausola che affinché le identità, le storie e le tradizioni di ciascuno non vadano perse (sarebbe un delitto), ne venga garantito eguale e sistematico insegnamento sin dalla scuola primaria, ovviamente in un'ottica laica, paritaria e aconfessionale.

A volte sentiamo dire: "Ma che male fa un crocefisso appeso a un muro?" Ecco, forse non ci si rende conto che non è la sua *presenza* a recar danno. Ciò che lede la libertà di coscienza è l'*assenza* delle coscienze altrui, con i loro simboli, religiosi e no. Un malato non cattolico che sta in ospedale e osserva il Cristo esposto, ad esempio, può lamentare la mancanza del suo "Cristo" cui affidare un

pensiero, una preghiera. È revocando quel diritto che si nega un'eguale libertà di coscienza. Cosa c'è di cristiano – nel senso di caritatevole – nell'esporre la gente a un solo simbolo religioso, come se quelli altrui fossero blasfemi, inferiori o irrilevanti? La libertà di coscienza, perché sia pienamente goduta, esige anche oggetti, indumenti e uno spazio: rispettarla vuol dire *proteggere quello spazio in modo imparziale per tutti*.

Prendo ora un altro esempio, tratto anche dalla mia esperienza di medico: l'obiezione di coscienza per l'interruzione di gravidanza che, da quando fu istituita nel 1978^[1], non ha smesso di sollevare obiezioni. Essa consente al medico di *non sottostare a una legge ritenuta contraria a personali convinzioni morali, politiche o religiose*, è quindi *antitesi* fra un imperativo giuridico collettivo e un imperativo etico individuale considerato superiore. In sostanza, il medico eleva la coscienza a giudice del suo agire e afferma che, pur non impedendo che una certa azione sia compiuta da altri, quell'azione non avrà il suo contributo, così da preservare la propria integrità morale. Ma in questo modo vengono a confliggere interessi opposti: la legge, che non va infranta; l'autonomia del paziente, che il medico deve rispettare; l'obbligo del medico di curare “secondo scienza e coscienza” e con una relativa indipendenza dal malato. L'art. 22 del Codice di Deontologia Medica così recita: “*Il medico può rifiutare la propria opera professionale quando vengano richieste prestazioni in contrasto con la propria coscienza o con i propri convincimenti tecnico-scientifici, a meno che il rifiuto non sia di grave e immediato nocimento per la salute della persona...*”. Da notare che questo articolo assegna al medico un'ampia discrezionalità, aprendo la strada a singolari rifiuti di prestazione d'opera, ad esempio da parte di un medico maschio di visitare una paziente donna sulla base di inamovibili convincimenti religiosi.

Anche in questo ambito, dunque, si sollevano alcune domande sensibili: merita, la coscienza di un medico, la difesa di un potere normativo? le convinzioni della sua coscienza possono prevalere sulle coscienze dei malati, schiacciandole? una simile prevalenza può essere sancita dalla legge?

La clausola obiettorica inserita nella 194 aveva un senso nel '78, quando i medici si trovarono improvvisamente di fronte una novità senza precedenti; ma, superato lo “shock” iniziale, si sarebbe dovuto rilevare un decrescente ricorso, con successiva cancellazione della facoltà obiettorica. Invece si è assistito a una sua progressiva invocazione, così che l'applicazione della legge è stata messa in difficoltà dall'alta percentuale di coscienze obiettranti. Quindi oggi la 194 *tutela la coscienza degli obiettori* ma, considerato il loro alto numero – in alcune strutture sanitarie si arriva al 100% di obiettori (Lalli, 2022) – *umilia* quella di un certo nu-

mero di donne, ad esempio quelle costrette a migrazioni sanitarie trans-regionali per trovare un non obietto, quando non diventano oggetto più o meno velato di stigma morale.

La fragilità dell’impianto legislativo sta in due elementi: manca l’indicazione sul da farsi se il numero di obiettori supera la *quota critica* che la rende inapplicabile; manca una clausola sulla *prestazione risarcitoria*^[21]. L’assenza di quest’ultima – diversamente dal servizio civile da prestare in cambio del rifiuto di arruolarsi – favorisce un ricorso disinvolto all’obiezione, può dare certi privilegi e alimentare le forme di comodo, moralmente discutibili. Ad esempio, l’obietto può dedicarsi solo alle attività istituzionali e libero-professionali (con ricadute positive anche in termini di clientela fidelizzata), laddove i non obiettori debbono rinunciare in una parte più o meno cospicua in funzione della percentuale di obiettori, dei quali debbono sobbarcarsi gli oneri. Senza contare che in alcuni istituti ove il Direttore obietta, anche i suoi collaboratori possono essere involti a imitarlo, per opportunismo o per non rischiare emarginazioni di carriera.

A ciò si aggiunge l’art. 13 del Codice Deontologico che raccomanda: “*La prescrizione deve fondarsi sulle evidenze scientifiche disponibili...*”, e “*Il medico non adotta né diffonde pratiche diagnostiche o terapeutiche delle quali non è resa disponibile idonea documentazione scientifica e clinica valutabile dalla comunità professionale e dall’Autorità competente*”. Ciò significa che il medico deve obbedire a linee-guida “evidence-based”. Ma qual è il suo obbligo prioritario in caso di conflitto? Gli imperativi di coscienza o le evidenze?

Personalmente ho pochi dubbi sulla precedenza da dare alle seconde. Perché l’obiezione deve comunque preservare la fedeltà all’ordinamento delle leggi e non compromettere interessi di altri in gioco (nel caso specifico, la salute e il diritto di trovare senza travagli il medico e la sede per abortire). E perché l’etica *personale* del medico va correlata alla sua etica *professionale*, cioè al sapere che dovrebbe guidarne l’opera e a quanto la società si aspetta da lui (Giubilini, 2014; Savulescu, 2006; Rhodes, 2020). Tra le due etiche va dunque istituito un profilo di priorità: chi vuol fare il medico dovrebbe essere consapevole che, in caso di conflitto tra una personale visione morale e l’etica in cui la sua professione si riconosce – ancorata a evidenze scientifiche –, sarebbe giusto che anteponesse quest’ultima alla prima.

Quanto al rapporto gerarchico fra le convinzioni morali del medico e della persona malata, si dovrebbero privilegiare i valori e il bene di quest’ultima. Di fronte a etiche confliggenti spetterebbe al medico fare un passo indietro, sacrifi-

cando una convinzione personale per dare risalto all'autonomia della persona malata e rinunciare a parte della propria: dopotutto, non è lui che sta male. Se non lo facesse, si verrebbe a trovare in una condizione moralmente critica. Infatti, pur sapendo che invocando i propri imperativi di coscienza potrebbe provocare danni a pazienti (o a colleghi), sa anche di non incorrere in penalizzazioni risarcitorie e di non dover sopportare sacrifici personali. Per di più senza mostrare disagio morale per la ferita prodotta alla libertà e ai diritti altrui, né empatia nei confronti di persone in sofferenza: atteggiamenti che in altri contesti verrebbero criticati come egoistici e irresponsabili. Non va dimenticato che chi intende fare il medico sa che è chiamato a contrarre con la società alcune obbligazioni morali, la prima fra le quali è la disponibilità ad anteporre gli interessi dei malati ai propri; e sa pure che ciò è quanto la società si aspetta da lui. Invece, con la giustificazione di una voce interiore che gli impone di difendere una presunta integrità morale o religiosa, pretende per sé la serenità interiore, ma scaricando su altri il peso del proprio assolutismo etico, disinteressandosi di ciò che ne consegue. Tutto questo significa appropriarsi indebitamente del concetto di "libertà di coscienza" pur di procurarsi senza fatica il massimo conforto materiale e spirituale.

Senza contare che – volendo estendere la libertà di curare secondo coscienza, anziché nel prioritario rispetto di linee guida scientifiche – si potrebbe arrivare all'estremo di *rifiutare qualsiasi prestazione sanitaria* in nome di convincimenti così personali e radicati da essere inconciliabili con la prestazione richiesta, ad esempio il rifiuto di: visitare pazienti di genere, religione o etnia diverse da quelle del medico (Strikland, 2012), sottoporre minori a vaccinazione obbligatoria, prescrivere un contraccettivo orale, non trasfondere un testimone di Geova, sospendere terapie non volute, curare un omosessuale affetto da HIV (Pellegrino, 1987). Insomma, per non incorrere in simili estremi, la regola aurea in quest'ambito dovrebbe essere *prima i doveri verso chi si cura, poi i diritti di chi cura*.

Per analogia, si può riflettere su questi esempi: un vigile del fuoco non può trattenersi dal salvare persone in pericolo in una casa in fiamme, un soldato in guerra non può rifiutarsi di sparare al nemico, l'insegnante di una scuola pubblica non può escludere certi contenuti del programma ministeriale perché contrari alla propria morale; un giudice non può non applicare una legge perché la sua coscienza non la condivide; un giornalista non può non vendere un quotidiano perché rispecchia le idee di un partito politico a lui avverso, l'autista cattolico di un pullman di linea non può escludere tra i passeggeri un musul-

mano, perché ostile al suo credo... Nessuno di questi professionisti può appellarsi alla coscienza per giustificare il suo diniego.

Pertanto, di fronte al dolore il medico dovrebbe mettere fra parentesi pregiudizi, convinzioni e “voci”, anche quando il farlo può sollevare una crisi di coscienza: se si riconosce questo principio, allora buon medico non è chi obietta, ma chi sta vicino alla persona malata, chi rispetta il suo diritto di scelte autonome, anche quando sono tragiche o moralmente scabrose.

Riepilogando, una democrazia tutela il diritto di rifiutare azioni ritenute abominevoli. Ma perplessità si sollevano se si protegge chi rifiuta leggi votate democraticamente e le usurpa invocando valori morali assoluti, per di più provenienti da indecifrabili “voci interiori”. La giurisprudenza è incompatibile con i dogmi, quindi dovrebbe anche esserlo con chi si appella a convincimenti derivati da imperativi assolutistici o da verità trascendenti. Né la medicina può coltivare buone relazioni con i dogmi senza alimentare forme nocive di paternalismo ideologico.

Considerato che “coscienza” è un concetto così confuso da non poter essere accolto come una verità scientifica, forse è giunto il tempo di togliere dal lessico dei medici e dei loro codici etici la formula “secondo scienza e coscienza”, privilegiando il richiamo alla scienza e alle linee-guida “evidence-based” che essa fornisce (Maillé, 2020). Non è una proposta semplice, perché si scontra con secoli di tradizione e può essere temuta come fonte d’indebolimento per l’autonomia professionale del medico. Ma sarebbe un buon modo per trasferire il dibattito dal piano soggettivo-conflittuale delle intenzioni a quello assertivo-costruttivo delle analisi critico-razionali.

Lascio ora quest’ampia digressione sulla coscienza del medico e riprendo la questione dalla sua prospettiva più generale. È il momento di capire chi sono i veri nemici della libertà di coscienza.

La libertà di coscienza e i suoi nemici

La libertà di coscienza – e quella religiosa, che vi è inclusa – reca con sé un patrimonio enorme e diversificato di valori. Ma permettere l’egemonia di un sistema di valori sugli altri diventa un cappio totalitario che soffoca ogni diversità, impedendo a ciascuno il diritto a coltivare il proprio. Come già sottolineato, che si voglia identificare il simbolo di appartenenza della propria spiritualità con un crocifisso o una menorah, quel che vale è che ciascuno possa specchiarsi

nel personale riferimento di valori, evitando che se ne individui uno cui far godere speciali favori. Il nodo etico della questione non è il diritto di avere credenze, ma la possibilità che una credenza diventi norma che ne comprime un'altra.

Ancora troppo spesso si sente ripetere: “Sì, però *noi* siamo in Italia, pertanto *loro* debbono adattarsi. Quando noi ci rechiamo nei loro Paesi, non si mostrano tolleranti: alcuni obbligano le nostre donne a coprirsi il volto, altri ci impongono certe loro usanze, i loro cibi e magari vorrebbero anche costringerci a pregare il loro Dio...”. S'invoca dunque la reciprocità: *loro* sono intolleranti, per quale motivo *noi* non dovremmo esserlo? Domanda istintiva – ma stolta. Perché chi la pone riversa esplicitamente un giudizio negativo su quei comportamenti liberticidi, denunciandone l'errore. Non si capisce dunque perché *noi* dovremmo imitare lo sbaglio e perpetrarlo. Davvero si ritiene sensato che per convincerli a cambiare idea dovremmo diventare come loro? Se ne criticiamo l'intolleranza, è incoerente esercitarla o farne un vessillo di virtù. Così, con l'espone un crocifisso e impedendo l'esibizione di altri simboli confessionali (o aconfessionali), un potere clericale o politico finisce per attribuire l'etichetta di moralità e il marchio di verità a certe convinzioni interiori, premiando i cittadini che le assimilano e ponendo su di un livello inferiore le credenze e le pratiche religiose non conformi ad esse – e dunque considerando i loro adepti come depositari di una spiritualità minore.

La conseguenza è che i gruppi che, coabitando, rivolgono i propri sentimenti interiori verso differenti credi – cattolici, ebrei, fedeli, atei, protestanti, agnostici, confuciani o quanti dubitano che Dio offra particolari favori a chi lo adora – arrivano a offendersi o deridersi gli uni con gli altri, costruendo un clima divisivo di reciproca diffidenza, antipatia e odio. Con il rischio di reazioni esplosive.

Ora, i sacerdoti di casa nostra hanno ha tutto il diritto di parlare ai fedeli. Possono anche rivolgere le loro raccomandazioni ai parlamentari, ammonendoli sulla loro responsabilità davanti a Dio come decisiva per l'agire politico. Ma in uno stato laico i politici – anche se cattolici – non possono rispondere da cattolici, poiché nella loro missione di servitori dei cittadini debbono rispondere *a tutti*: a quelli che credono nel Dio cristiano, in un altro Dio o in nessun Dio.

La libertà di coscienza non può essere esercitata in modo egualitario se un governo sancisce una religione di stato. E nemmeno se, pur non riconoscendola per legge, la favorisce implicitamente, ad esempio lasciando passare il messaggio che un governo vede con maggior favore cittadini con quel credo, rispetto ad altri con un credo diverso o con nessun credo. Dunque, anche in mancanza

di una legiferazione di ispirazione teocratica, un governo può usare un favoritismo “subliminale” che non è solo un modo per emarginare le persone limitandone l’attività lavorativa, l’integrazione e le relazioni sociali, ma diventa anche un’odiosa violazione dell’anima.

Creare un ambiente sociale in cui la diversità di pensiero, etnia o religione è riconosciuta in modo paritario non è semplice. Ma questa è la democrazia. Certo, eliminare chi infastidisce o coloro di cui non si capiscono le tradizioni è una soluzione più sbrigativa. Ma con un effetto collaterale: potrebbe essere applicata a chiunque, prima o poi. Così, domani toccherebbe alla maggioranza cattolica, se divenisse minoranza, il rischio di isolamento e discriminazione. E questo non andrebbe bene. Dunque, non deve andar bene oggi limitare la libertà di coscienza ad una qualsiasi minoranza spirituale.

Sì, è complicato lasciare che ciascuno viva liberamente i bisogni della coscienza, specie quando appaiono fastidiosi o incomprensibili. Ma è il lasciapassare più pulito per la pace sociale e il progresso morale. Apre a un governo che si prende cura della libertà di coscienza *di ognuno*, che non privilegia una sola espressione religiosa né impone per legge che si debba credere o essere atei. Questa è libertà di coscienza fra eguali, è tolleranza che non discrimina le persone sulla base dei bisogni spirituali.

Sono molti i nemici di questa libertà di coscienza. Ne vorrei indicare quattro, particolarmente insidiosi.

Il primo è l’*ignoranza*. Non conoscere i fondamenti del pensiero filosofico che ci ha portati a vedere nella diversità un valore cui attingere per il progresso morale e la pace sociale – è una grave lacuna. Essa impedisce di riconoscere l’umano in tutti gli uomini. Conduce invece verso il caos, la rigidità morale, l’incapacità di giudizio, la disonestà e la violenza. Sapere – e dunque rendersi conto delle nostre umili origini e del nostro effimero destino in un universo troppo vasto per non sentirne addosso tutta la solitudine – è il primo rimedio alla presunzione. Solo chi si crede l’icona di un Assoluto può acquisire l’arroganza per imporre quell’immagine che ha di sé a tutti gli altri. In questa difficile conquista per debellare l’ignoranza, la scienza costituisce – con il suo sapere – un potente strumento per demolire credenze fallaci e smascherare falsi profeti, orientando l’essere umano verso scelte illuminate dalla ragione.

Il secondo ostacolo è lo *scientismo*, drammatica distorsione del paradigma scientifico nella convinzione – sbagliata – che la scienza produca certezze oggettive, assolute, desunte da entità astratte come la Natura, la Matematica o la Ragione. E che dunque sia come una fede, da coltivare ciecamente. Pensare

questo degli scienziati non rende onore al loro ingegno, né alla fatica con cui quotidianamente – e spesso nell’ombra dell’anonimato – consentono il progressivo disvelamento dei misteri che ci incuriosiscono o ci spaventano. Per fortuna gli scienziati non sono scienziati. Lo sono però certi uomini di potere che, pur di conservarlo, non esitano a oscurare la luce della scienza demonizzando certi abusi che qualcuno talvolta ne ha fatto e addossandole la responsabilità di una corsa verso la dissoluzione dell’umano.

Il terzo ostacolo a una piena libertà di coscienza è l’*antireligiosità*. C’è chi vorrebbe imporre per decreto il l’abbandono della religione, considerandola – nella migliore delle ipotesi – l’eredità di un mondo irrazionale, immaturo e anti-scientifico, incapace di avviare all’esercizio di un sano spirito critico e al rafforzamento dell’autonomia morale. Ci può anche essere del vero, in questo. E penso che un giorno l’uomo farà a meno della religione per risolvere le sue inquietudini e soddisfare il bisogno di darsi un senso: ma fino a quel giorno la libertà di credo andrà garantita, per evitare che chi lo vive ne possa essere defraudato e lasciato sofferente. C’è poi un’altra forma velenosa di antireligiosità. Ed è quella praticata dai religiosi stessi, quando ambiscono a una supremazia della propria a scapito di tutte le altre, e quando condannano senz’appello e con supponenza coloro che non professano alcun credo. Questi religiosi, oltre che illiberali, non sono nemmeno compassionevoli: pretenderebbero di certificarsi un’integrità morale che non sono disposti a concedere ad altri, come se solo loro avessero una coscienza, dandole il potere di schiacciare la concezione morale altrui sotto la propria.

L’ultimo ostacolo – forse il più tentatore – è l’*assolutismo*. Viviamo in un mondo in cui le certezze sono tanto desiderate quanto scarse. L’incertezza evoca paura, specie dove manca la forza di un sapere cui appellarsi per trovare il coraggio di esistere. Perciò chiunque proponga una verità indubitabile, ferma nel tempo e forte in qualsiasi luogo, appare come il faro che illumina una notte di tempesta e riporta l’ordine. Questo faro si chiama assolutismo e chi lo manovra dichiara – ma senza addurne le prove, né averne l’autorità – l’accesso a una verità trascendente, a un sapere superiore, a una fonte indiscutibile perché eterna e universale. Da lì il passo è breve per proclamare l’obbedienza per fede a certi valori predefiniti, immutabili, autoevidenti e validi “semper et per semper”, instaurando un assolutismo etico di matrice teocratica, cui genuflettersi.

Tutti questi ostacoli limitano la libertà di coscienza, accendono la violenza sullo spirito e conducono al suo arrogante e doloroso soffocamento.

Il *sapere* e la *tolleranza* restano i fondamenti più sani per garantire a ciascuno l'autonomia spirituale, l'autodeterminazione a essere sé stessi e la responsabilità del proprio destino. Contro ignoranza, scientismo, antireligiosità e assolutismo abbiamo questi due potenti antidoti. Facciamone buon uso.

Conclusioni. Uno sguardo al futuro

Le democrazie moderne tendono a salvaguardare la coscienza come categoria alla quale è consentito rivolgersi per manifestare le proprie intime convinzioni in tema di morale e religione. Tuttavia, ho cercato di mostrare come il termine coscienza sia sfuggente, ambiguo e manipolabile con estrema facilità, anche per scopi che poco hanno a che fare con l'etica o la vita spiritualmente sana. È forse venuto il momento di riflettere seriamente sull'opportunità di conservare questo termine fra gli strumenti utilizzabili per discernere il bene dal male o se, invece, non conviene sbarazzarsene in nome di un nuovo diritto alla salvaguardia della vita interiore che però non entri in collisione con quella altrui, finendo per discriminarla, banalizzarla o negarla.

Quindi, se le considerazioni fatte hanno un fondamento, allora l'estrema conseguenza cui conducono è che la categoria "coscienza" può conservare un legittimo valore all'interno di uno spazio privato, ma non può essere usata come argomento plausibile per proporre norme pubbliche, regole etiche universali o principi legali giuridicamente protetti. Privilegiare per legge una convinzione di coscienza rispetto ad altre, infatti, aprirebbe a uno stato etico o teocratico, cioè a una visione assolutista della vita moralmente o spiritualmente buona.

Dalla prospettiva che ho aperto, la libertà di coscienza coltiva insomma una serpe nel ventre, che si conforma in un evidente paradosso, una fallacia logica: se si volesse dare eguale protezione a quella libertà per ogni singolo individuo che ne rivendica il legittimo esercizio, allora non ci potrebbe essere più alcuna libertà di coscienza per alcuno, poiché le differenti interpretazioni e rivendicazioni personali che ciascuno ne fa finirebbe per sopraffare quella altrui. Coscienza e religione coltivano aspirazioni e visioni talmente difformi le une dalle altre – e tutte carenti di evidenze oggettive, visto che si appellano ad argomenti interiori e, dunque, soggettivi – che per proteggerne una si dovrebbero annullare tutte le altre.

Riprendo un attimo l'ambito della medicina. Consideriamo due medici che, messi di fronte a un identico problema etico, manifestano con altrettanta pas-

sionalità convinzioni di coscienza diametralmente opposte. Il medico che rifiuta di somministrare un farmaco per assecondare la richiesta di un aiuto a concludere la vita senza soffrire ulteriormente è sinceramente convinto che una simile pratica sia immorale e contraria al suo dovere, mentre per l'altro la stessa pratica è moralmente virtuosa e professionale. Quale valore si può dunque assegnare a una "voce interiore" che, per entrambi, costituisce un'incontrovertibile e autorevole fonte di distinzione fra bene e male? Il fatto è che nessuno è in grado di spiegare cosa sia esattamente quella voce interiore, né quale autorità potrebbe avere, neppure se proviene da una divinità buona o da un demone cattivo.

Chiediamoci allora: *cos'è esattamente la coscienza?* "Coscienza", come già detto, rinvia a molteplici facoltà: consapevolezza, libero arbitrio, capacità di astrarre, costruire valori, immedesimarsi, meditare, dialogare con sé stessi, discernere il bene dal male, superare l'immanenza e avventurarsi nel trascendente... Richiamarsi a una sfera così malleabile e privata rischia di rendere chi vi si appella immune dall'obbligo di dare a quell'appello motivazioni comprensibili e pubbliche. Pertanto, chi la invoca dovrebbe restringerne il significato e indicare a quale di quelle attitudini fa riferimento ed esibendo argomentazioni convincenti per giustificare in modo comprensibile il suo agire. Oltretutto, nemmeno le neuroscienze sanno dare, della coscienza, una spiegazione condivisa: motivare una scelta appellandovisi in esclusiva sembra dunque una fallacia epistemologica. Senza contare quanto la coscienza sia esposta al cappio delle *intenzioni*, sempre imperscrutabili e tali da consentire sia di dar voce a convinzioni morali profonde per difendere una presunta purezza interiore, sia di coltivare interessi che non si possono rendere pubblici: con quale scopo quel politico fa beneficenza, per alleviare disagi o per guadagnare consensi? per quale motivo si condanna l'omosessualità, perché così impone la fede o perché si ha paura di riconoscere la propria? perché quel medico somministra morfina, per togliere il dolore o per concludere intenzionalmente la vita del paziente e non farlo più soffrire?

Ammoniva Pascal (1670): *Mai non si fa il male così pienamente e allegramente come quando lo si fa per coscienza.*

Bibliografia

Chalmers D. (1996) *La mente cosciente* McGraw-Hill, Milano, 1999.

Dehane S. *Coscienza e cervello. Come i neuroni codificano il pensiero* Raffaello Cortina, Milano, 2014.

Faggin F. *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura* Mondadori, Milano, 2022.

Giubilini S. *The paradox of conscientious objection and the anemic concept of 'conscience': downplaying the role of moral integrity in health care* Kennedy Inst Ethics J 24, 159-185, 2014.

Lalli C. *Mai Dati, dati aperti (sulla 194). Perché sono nostri e perché ci servono per scegliere* Fandango, Roma, 2022.

Lavazza A. Sironi V.A. *Neuroetica. Interpretare e orientare la rivoluzione delle neuroscienze* Carocci, Roma, 2023.

Libet B. *Do we have free will?* J Consciousness Studies 6, 47-57, 1999.

Maillé S., Lynn M. *Reconciling current theories of consciousness* J Neuroscience 40 (10), 1994-1996, 2020.

Paolo VI *Lumen Gentium* 16: AAS 57 (1965) 20.

Pascal B. (1670) *Pensieri* Einaudi, Torino, 1967 (pensiero 908).

Pellegrino E.D. *Physician's duty to treat altruism, self-interest and medical ethics* JAMA 258 (14), 1939-1940, 1987.

Rhodes R. *The trusted doctor. Medical ethics and professionalism* Oxford University Press, New York, 2020.

Savulescu J. *Conscientious objection in medicine* Br Med J 332, 294-97, 2006.

Soon C.S. et al. *Unconscious determinants of free decisions in human brain* Nature Neuroscience 11, 543-545, 2008.

Strikland S. *Conscientious objection in medical students: a questionnaire survey* J Med Ethics 38, 22-25, 2012.

1 In Italia, oltre alla 194/1978 solo altre due leggi prevedono l'obiezione: la 413/1993 sulla sperimentazione animale e la 40/2004 sulla procreazione medicalmente assistita. Nel frattempo, avanzano proposte per estenderla a: aborto con RU-486; contraccezione farmacologica d'emergenza; interventi per il cambio di sesso; vaccinazioni obbligatorie. Infine, si fanno strada forme "sociali" di obiezione: rifiuto di togliere certi indumenti o simboli religiosi, di prestare opera in seggi elettorali, di adempiere a obblighi fiscali; obiezione ecologica; obiezione a consumare o produrre certi alimenti.

2 Chi rivendica il diritto di anteporre un obbligo morale personale a un obbligo previsto per legge paga un prezzo. Una democrazia tutela l'obiezione di coscienza, ma per evitare privilegi o obiezioni astute prevede per l'obietto prestazioni alternative disincentivanti (ma non sproporzionate, vendicative o ricattatorie). "Coscienza senza conseguenze" è, nel merito, l'appropriata formula usata da Ellen Goodman in un editoriale del Washington Post del 9 aprile 2005, dal titolo *Dispensing Morality*.

PER UN'INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA DELLA MUSICA. ANTONIO PUCCIO

Abstract

Ho navigato senza sosta per almeno trent'anni nella Filosofia con il proposito di smarrirmi per poi essere costretto a trovare la via di uscita proprio grazie alla Filosofia stessa. Parimenti ho fatto con la Musica dove però ho dovuto fare i conti con il demone della follia che cela, dietro una bruciante esteriore Bellezza, molti dei suoi inconfessabili segreti.

Parole chiave

Filosofia, lamusicacheaccade, tempo, divenire, struttura, interpretazione

Premessa necessaria

Accogliendo con vivo e sincero entusiasmo l'invito di Luca Nave a scrivere un articolo su Musica e Filosofia, non avevo considerato che l'enorme numero di esempi musicali necessario a una corretta ed esaustiva esposizione dell'argomento e l'insieme di citazioni di grandi filosofi dall'antichità fino ai nostri giorni avrebbero richiesto uno spazio ben più ampio di quello che di solito è riservato a un articolo.

Per tale ragione sono stato molte volte sul punto di rinunciare a scriverlo benché questa disciplina mi stia evidentemente molto a cuore.

Tuttavia, l'esperienza di direttore d'orchestra prima e quella di scrittore dopo mi sono venute in soccorso suggerendomi l'una di operare una estrema sintesi in termini formali e sostanziali della componente artistica precipua della Musica che distingue questa disciplina da molte altre e che è poi il fondamento su cui poggia in concreto tutta la fenomenologia Musicale, e l'altra nel cercare di rendere comprensibile, anche a coloro che sono del tutto digiuni di teoria musicale, la complessa simbologia che sta alla base dell'alfabeto sonoro così come pure delle molteplici possibili sue interpretazioni, attraverso un linguaggio il più possibile scevro da criptici quanto inutili tecnicismi. Prima di cominciare questa mia dissertazione su un aspetto assai poco dibattuto soprattutto per le ragioni appena espresse, e per molte altre che in questo contesto sarebbe ozioso men-

zionare, sento il dovere di precisare che una seria ed esaustiva indagine su Musica e Filosofia non può prescindere dal contemplare fenomeni a essa intimamente connessi come quelli sociologici, psicologici e, in ultimo, anche antropologici.

Qualche giorno fa leggevo dell'interesse che Emanuele Severino aveva rivolto negli ultimi anni della sua vita allo studio del fenomeno musicale e della sua rinuncia ad affrontare una simile impresa dopo aver compreso che tale argomento poteva essere indagato a fondo solo a patto che si fosse stati in possesso di un indiscusso livello di conoscenza tecnica della materia. Come non riconoscergli anche in questo una sensibilità non comune visto che altri filosofi in passato si sono spesi in lunghe ed elaborate speculazioni sull'argomento purtroppo con risultati assai poco soddisfacenti proprio per la ragione di cui sopra? Al tempo stesso, però, mi preme dire che Severino, forse non del tutto inconsapevolmente, si è avvicinato più e meglio di altri a quella componente Filosofica (misterica) di cui è pervasa tutta la Musica. Riporto, a tal proposito, un suo passo illuminante tratto da "In viaggio con Leopardi": (...) "*Il dissolversi del mondo, rappresentato dal suono, è il tema centrale della musica, che non ha bisogno di diventare atonale per rendere manifesto il divenire e dunque il morire delle cose*" (Severino, 2015, p. 6).

Ciò premesso, appare dunque chiaro che è assai arduo trattare la materia Musicale senza prima aver affrontato il problema semantico del lessico musicale e delle molteplici sue contraddizioni e successivamente quello ontologico (non meno spinoso) che attiene nello specifico alla percezione della realtà sonora e delle complesse e variegate sensazioni che questa genera nell'ascoltatore. Alla luce di quanto detto finora, penso dunque che la cosa più sensata da fare sarebbe quella di affrontare l'argomento mantenendosi costantemente su una linea di confine che consenta una visuale quanto più possibile ampia e al tempo stesso equilibrata tra le due discipline sì da differenziare gli aspetti puramente teorici dell'una (la Filosofia) da quelli puramente immaginifici dell'altra (la Musica).

Se dicessi per esempio che c'è tanta filosofia nella Quinta Sinfonia di Beethoven quanta in tutta la Critica della ragion pura di Kant, non mi sorprenderei che più di un lettore storcesse il naso a questa mia affermazione. Tuttavia, secondo un mio personale parere (proprio perché conosco entrambe le Opere) potrebbe essere questo un *incipit* quanto mai efficace per stabilire un piano og-

gettivamente realistico della dissertazione. E, credetemi, lo dico a ragion veduta, giacché nessuno si sognerebbe di comprendere la Critica di Kant al modo in cui, fino a oggi, ha creduto, al contrario, di capire la Quinta di Beethoven semplicemente attraverso l'ascolto seppure attento e reiterato. E ciò non risiede affatto nella capacità più o meno avanzata da parte dell'ascoltatore di leggere la partitura della Quinta così come legge e interpreta il testo di Kant, anche se, beninteso, non vi è dubbio che ciò rappresenterebbe già da solo un vantaggio non da poco salvo poi scoprire con sconcerto che le note poste sulla partitura da Beethoven, benché estremamente accurate, non rappresentano in nulla ciò che l'ascoltatore coglierà nel momento in cui quelle stesse note verranno interpretate dal Direttore e dalla sua Orchestra.

In un libro del 2020 intitolato “L’Incantesimo del Gesto e L’Alchimia del Respirò”, ho ampiamente affrontato questo delicatissimo e complesso argomento parlando di Significante e Significato in Musica, laddove il primo si riferisce al puro aspetto esteriore delle figure musicali mentre il secondo, il Significato appunto, attiene a ciò che quelle figure rappresentano quando vengono tradotte nel complesso fenomeno sonoro che siamo soliti chiamare Musica.

Vi confesso che mi piacerebbe possedere una macchina del tempo per tornare indietro di poco e poter dire a Severino che, forse senza saperlo, aveva ampiamente trattato l'argomento che tanto gli stava a cuore già in una delle sue prime opere fondamentali, “La struttura originaria” (Severino, 2007).

Dirò di più: Severino, nel suo confutare il principio di non contraddizione di Aristotele, avrebbe trovato molti più spunti in Musica che in tante altre discipline, proprio perché quest'Arte è al medesimo tempo verità e negazione della stessa per necessità di verità. Proverò a spiegarmi meglio. I concetti di tempo, di eterno e di divenire sono propri della Musica poiché diventano manifesti nell'istante in cui questa accade come evento sonoro malgrado lo stesso scompaia nell'istante successivo al suo essersi manifestato, lasciando in noi sensazioni che, consolidandosi nella memoria di ciò che è stato, fanno sì che esso (l'evento sonoro in quanto essente) continui a essere benché, come dicevo prima, non attenga necessariamente, nella sostanza, al simbolo e alla sorgente che lo hanno generato. Ragione quest'ultima che dimostra perché non è dato sapere con certezza dell'esatta correlazione tra una data combinazione di suoni e l'effetto che questa produrrà sulla psiche. Del resto, come potrebbe essere diverso visto che qualsiasi evento sonoro accadente rappresenta di per sé un *unicum* non replicabile tale e quale come lo si è udito la prima volta e che dunque proprio in ragione di tale irripetibilità non è dato verificare in anticipo quale sarà l'esattezza del suo effet-

to? Trovo perciò irragionevole pensare che si possa addivenire concretamente al raggiungimento di una data interpretazione (che in musica è intesa come la verità ultima) attraverso la reiterazione pedissequa di un brano musicale visto che lo stesso nel suo costante e mutevole apparire e scomparire non potrà essere eseguito due volte nello stesso identico modo. È importante dunque tracciare una spessa linea di demarcazione tra la tecnica propriamente detta, cioè la mera esecuzione delle note poste su un pentagramma dove l'esecutore negando appunto l'atto interpretativo e quindi l'accadere della Musica tenta di stabilire con la materia di cui essa è composta un rapporto per così dire esclusivamente fisico, da quella che al contrario mira a disvelare il contenuto misterico nascosto in quella stessa materia affidandosi unicamente al caso. Ne "L'Incantesimo del Gesto e l'Alchimia del Respiro" sostengo con forza la differenza tra esecuzione e interpretazione proprio per le ragioni appena espresse, non solo in termini musicali ma anche filosofici.

La Musica al pari della Filosofia, insomma, ha un bisogno vitale di generare memoria di sé nell'ascoltatore (lettore) per poter iniziare un percorso e continuare sullo stesso rigenerandosi di continuo. Contrariamente a quanto si crede, la Musica, infatti, è un "ente" che compare e scompare in un tempo non propriamente determinabile poiché nasce da un silenzio indefinibile dal punto di vista dello spazio-tempo, per poi farvi immediatamente ritorno per intrinseca necessità. Questa sua imprevedibilità determina l'indeterminazione del suo accadere, cioè del suo manifestarsi, al pari di come è impossibile per Heisenberg determinare con precisione arbitraria la posizione e la velocità di un elettrone. Inoltre, spingendoci ancora più a fondo, potremmo persino arrivare a considerare per un momento il silenzio come un "non essere" della manifestazione sonora, quindi dell'apparire del fenomeno sonoro, salvo poi renderci conto appena un istante dopo che il suono è un "ente" che continua a manifestarsi dentro il silenzio poiché esso è parte inseparabile di un tutto. Si potrebbe dire che in Musica il "non essere" è inteso non come annientamento dello stesso nel momento in cui scompare bensì, al contrario, come necessario essere altro che accoglie e rigenera il successivo evento sonoro e dunque componente necessaria e ineludibile dell'essente. In questo costante divenire perpetuo della Musica si riconosce l'assunto di cui scrivevo prima secondo il quale il passato e il futuro si identificerebbero entrambi nel medesimo istante dell'eterno apparire dell'accadere. Insomma, un eterno ritorno non alla maniera Nietzscheiana bensì come manifestazione nascente dal silenzio e propagantesi nell'infinito Leopardiano dove, grazie alla sola forza dell'immaginazione, si cancellano i confini dello spazio-

tempo, e l'essente si manifesta in tutto il suo eterno apparire. Forse mai come nel caso della Musica le teorie di Parmenide del tutto immobile e quella opposta di Eraclito dove tutto scorre trovano un terreno favorevole per essere mitigate proprio in ragione del fatto che entrambe, come abbiamo visto, rappresentano la *condicio sine qua non* per giungere alla totale e definitiva realizzazione fenomenologica della Musica. Tutto ciò porta, secondo la mia personale esperienza musicale e filosofica, a ritenere del tutto arbitrario e quindi illogico pretendere che il suono in quanto essente che non può essere altro da sé possa essere determinabile secondo teorie statiche precostituite. Proverò a essere ancora più esplicito: la maggior parte degli esecutori ritiene a torto di esercitare un controllo totale e diretto sull'esecuzione durante il suo accadere. Niente di più falso poiché l'esecutore ne assume sì piena consapevolezza ma solo quando questa è già accaduta. Non è dunque forse giusto ritenere che l'interpretazione non sia niente altro che un esercizio della volontà di potenza da parte dell'esecutore su un fenomeno che di per sé trova la sua ragion d'essere nel suo eterno apparire e scomparire e che quindi sfugge a qualunque volontà di potenza? In sostanza, la verità del fenomeno Musicale risiede unicamente nell'accettazione del suo perpetuo e definitivo accadere al di fuori di qualsivoglia influenza estranea alla sua natura.

Mi rendo conto che per chi è abituato all'ascolto quotidiano e molto spesso distratto della Musica leggere quanto scritto sopra può generare a tutta prima sconcerto e, in taluni casi, persino diffidenza dal momento che con ciò si mettono in discussione le ferree certezze che ognuno raggiunge da sé attraverso le proprie personali e intime sensazioni e che è perciò poco disposto a lasciar confutare. Tuttavia, con ciò non voglio negare affatto la sostanza e la veridicità di tali sensazioni quanto l'incontrovertibile distonia che esiste tra la loro fonte generatrice e la loro stessa natura. Nella sostanza sto invitando a chiedersi come si possa stabilire l'esistenza di una verità assiomatica tra l'evento sonoro che chiameremo A e le sensazioni che questo produce nel suo ricevente che chiameremo B quando tra le componenti precipue della prima e le molteplici e variegate sensazioni della seconda non esiste una reale ed effettiva correlazione. Ed è dunque perciò che non nego la verità dell'essenza delle sensazioni di B quanto l'impossibilità che attraverso esse si possa determinare l'intrinseca e complessa natura di A.

Credetemi, comprendo bene il disagio! Tuttavia, se diceste a un Fisico che siete assolutamente certi che il vostro orologio regola con estrema esattezza il tem-

po degli accadimenti della vostra vita quotidiana su questo pianeta, non avreste una reazione dissimile da quella che ho io quando mi sento dire, dopo un concerto, che l'*Allegretto* della Settima di Beethoven dovrebbe essere eseguito magari un po' più adagio così da suscitare più lente e intense emozioni! Inutile ribattere che, indipendentemente dalla velocità di esecuzione di un brano musicale, sia esso una Sonata oppure una Sinfonia, ciò che veramente conta è che la Musica accada in un dato Tempo di cui non è possibile determinare i confini. Ecco, questo è proprio il punto focale della Filosofia della Musica: l'accadere nel Tempo. Se provaste a immergervi nello studio della partitura della Settima Sinfonia di Beethoven con l'intento di dirigerla e dare quindi una definitiva identità sonora a tutte quelle note che per mesi avete studiato e che, prese singolarmente, hanno ben poco senso ma che organizzate da una mente geniale come quella di Beethoven formano una struttura architettonica di straordinaria complessità, vi trovereste inaspettatamente davanti al doloroso dilemma di dover scegliere se propendere per l'immobilità di Parmenide oppure, viceversa, per il divenire di Eraclito dove tutto scorre senza possibilità di replica. Naturalmente mi guarderei bene dal citare a caso due giganti della Filosofia se le loro affermazioni non fossero terribilmente attinenti a ciò che sto per dirvi. Leggendo infatti le note poste sul pentagramma, sareste facilmente indotti a credere che tutto ciò che avete letto e studiato con estremo rigore sarà un tutt'uno con ciò che più tardi sentirete durante l'esecuzione. Niente di più lontano dal vero! E non è ancora tutto: l'aspetto più interessante, ma anche quello più destabilizzante, è che quel tutto immobile della partitura, si trasformerà, durante l'esecuzione – che, beninteso, è del tutto fuori dalla volontà dello stesso esecutore – in una serie di impalpabili, solide incertezze. Insomma, un ossimoro bello e buono. Tutta la Filosofia della Musica, in definitiva, non è altro che un costante operare al fine di ingannare quel "Tempo" inteso comunemente in senso nichilistico, per puro amore di verità.

Vi starete chiedendo perché lo chiamo inganno. Semplicemente perché in Musica la verità la si raggiunge solo a patto di negare costantemente tutti quegli elementi che noi crediamo per errore essere veri affinché questa si manifesti in tutta la sua purezza.

Torniamo per un momento a Kant che, detto tra noi, aveva della Musica un parere a dir poco originale. Egli sosteneva infatti che la Musica fosse in una posizione inferiore a tutte le altre arti poiché essa si sarebbe limitata unicamente a «giocare con le sensazioni» e dunque l'unica curiosità che avrebbe potuto destare in un filosofo era niente altro che lo studio degli effetti fisici che questa pro-

duceva sull'ascoltatore. Una ennesima prova, questa, che la non conoscenza del linguaggio musicale e delle sue necessarie seppure insormontabili contraddizioni sono elementi ineludibili per chi volesse tentare un *excursus* in questo universo parallelo.

Immaginate per un momento di essere in un teatro a declamare a una attenta platea "L'Infinito" di Leopardi dove durante un prolungato scroscio di applausi venite inaspettatamente assaliti dall'atroce dubbio che quel consenso stia arrivando non perché sia stato compreso a fondo l'intrinseco significato filosofico che la poesia esprime bensì per le sensazioni che le immagini evocate dalle parole del poeta hanno suscitato negli ascoltatori. Ecco un altro mirabile esempio di inganno. Uno dei più grandi filosofi italiani dell'Ottocento ha utilizzato l'espediente del suono delle parole come un insieme di fonemi concertati con rara abilità al fine di ottenere un duplice effetto: sedurre l'immaginazione dell'ascoltatore per poi lasciarlo libero di riflettere e decidere se vi siano ben altri significati al di là di ciò che il suo orecchio ha udito. A tal proposito vi invito a leggere un testo quanto mai rivelatore di Severino, "Il nulla e la poesia", dove vedrete emergere con prepotenza tutto il pensiero filosofico di Leopardi (Severino, 2004). Aggiungo che, dopo una lettura attenta del testo citato, persino quelle stesse poesie che da sempre credevate di conoscere suoneranno alle vostre orecchie in modo sorprendentemente nuovo.

Ho navigato senza sosta per almeno trent'anni nella Filosofia con il proposito di smarrirmi per poi essere costretto a trovare la via di uscita proprio grazie alla Filosofia stessa. Parimenti ho fatto con la Musica dove però ho dovuto fare i conti con il demone della follia che cela, dietro una bruciante esteriore Bellezza, molti dei suoi inconfessabili segreti.

Lo so, lo so, molti rimarranno delusi nel sentire che la Musica, in fondo, non esprime nulla di ciò che al contempo ci lascia ampiamente e liberamente immaginare. Aristotele credeva, e non a torto, che attraverso l'ascolto di certe armonie si potesse giungere a uno stato di interiore tensione e successivamente di quiete, capaci entrambi di indurci alla catarsi. Benché vero, ciò ha dato origine a un malinteso che ha generato nel tempo un atteggiamento via via sempre più passivo nei confronti della Musica escludendo, in tal modo, un coinvolgimento emotivo che invece dovrebbe basarsi sulla comprensione prima e sull'accettazione poi dei significati profondi del pensiero musicale.

Da giovane mi chiedevo spesso perché i grandi musicisti del passato non avessero speso fiumi di parole intorno a un argomento come quello della Filosofia

Musicale visto che, diversamente dai Filosofi avrebbero avuto gli strumenti necessari a rivelare ciò che si nasconde dietro un grande affresco musicale. L'ho scoperto da adulto quando, trovandomi a dirigere una grande orchestra, ho capito improvvisamente che le parole, seppure ben articolate in un discorso ricco di numerosi ed efficaci esempi, non avrebbero mai e poi mai potuto esprimere a sufficienza e con la dovuta forza la trascendentale esperienza musicale che di lì a poco avrei visto accadere.

Bibliografia

- Severino E., (1949), *Travelling with Leopardi*, trad. it. *In viaggio con Leopardi*, RCS – Rizzoli Libri, Milano, 2015
- Severino E., (1981), *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 2007
- Severino E., (1990), *Il nulla e la poesia*, RCS – Rizzoli Libri, Milano, 2004
- Puccio A., *L'Incantesimo del Gesto e l'Alchimia del Respiro*, Amazon, 2020

FILOSOFIA PRATICA E LEADERSHIP: IL SILENZIO E GLI STRATI DELL'ASCOLTO. ANNABEL ESMAN, CARLOS MUNOZ NOVO

Abstract

Lo sviluppo della leadership (anche e soprattutto della propria) avviene sempre in uno spazio di ascolto di sé, ascolto dell'intorno e ascolto dell'altro. La consulenza filosofica, attrice di primo ordine per questo sviluppo, non deve mai dimenticare che, insieme a tutte le concettualizzazioni e le spiegazioni razionali e logiche, deve farsi accompagnare a braccetto dalla poderosa arma dell'ascolto, e del silenzio che crea lo spazio per esso.

Parole chiave

Leadership, ascolto, facilitazione dei gruppi, interculturalità

Introduzione

La filosofia nasce in un determinato contesto storico, politico, economico e culturale, momento che ci fa passare da una spiegazione delle cose basata sul mito a una fondata sulla ragione, il "passaggio dal mito al logos". λόγος, deriva dal greco "ragione", ma anche "parola" ("in principio era il Verbo"). La parola, la parola parlata, è sempre in tensione con il silenzio: parola e silenzio sono due variabili inscindibili che possono anche stare in opposizione l'una all'altra, poiché la parola parlata rompe il silenzio ed è al tempo stesso condizione basilare dell'ascolto. La filosofia mette al centro il *logos*, dimenticando spesso che senza silenzio non c'è parola e che senza ascolto la parola è vana.

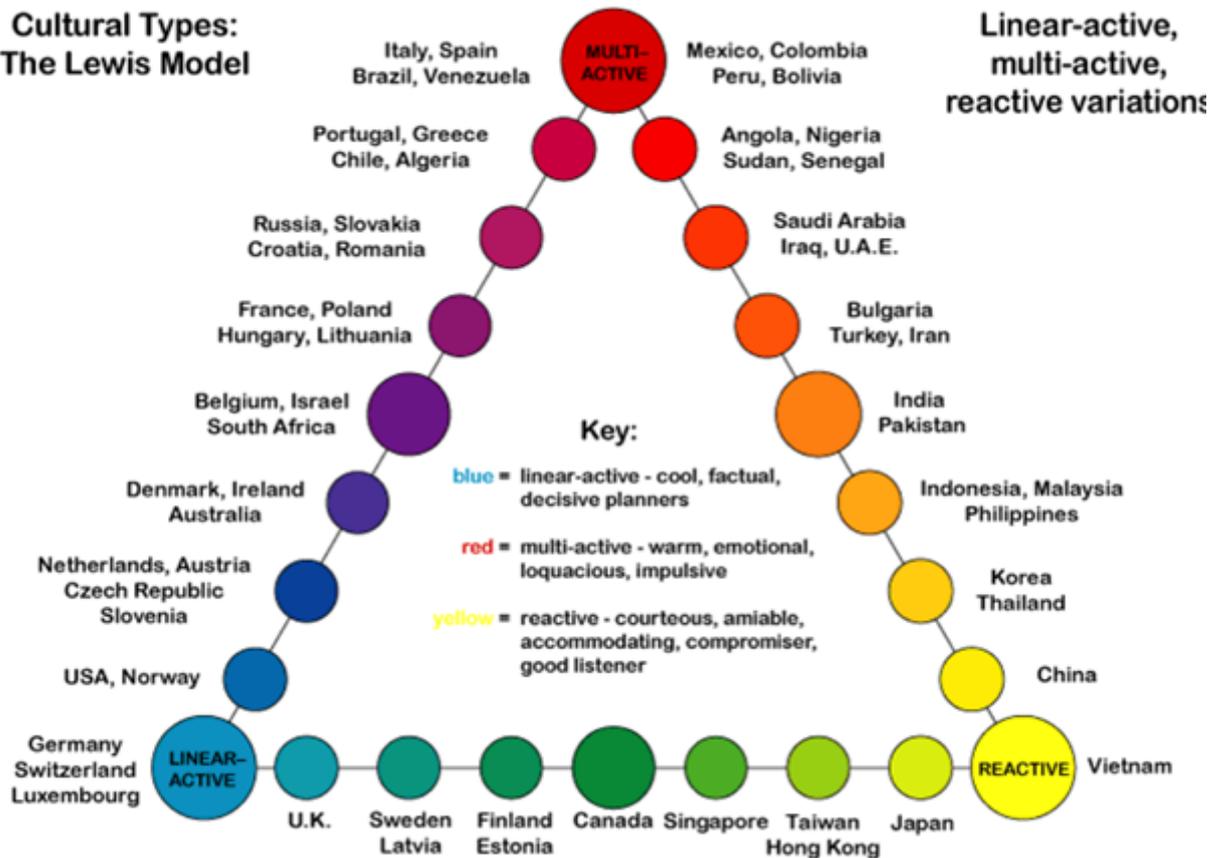
La filosofia riguarda la conoscenza e l'ascolto è un modo di conoscere. Ci sono molti aspetti che distinguono le culture; la percezione del tempo, la gestione dello spazio, il modo di gestire i conflitti, l'esercizio del potere ma nessuno di questi è più rilevante della comunicazione. La parola (logos) è ciò che attua la creazione di qualcosa; l'atto creativo. Senza la parola non pensiamo, pensiamo perché parliamo. La filosofia ha sempre pensato a questo, al linguaggio, alla struttura del pensiero e del discorso, sempre al logos, sempre al suono, ma raramente al silenzio.

Tutto ruota intorno alla parola e si dimentica il silenzio: la vicinanza tra le parole, il ponte che collega il logos, il legame, nel senso musicale del termine, che rende armonico un discorso. Ma la nostra cultura non ha mai riservato un posto privilegiato al silenzio. Siamo il popolo del logos, del linguaggio, della parola. Anche nella consulenza filosofica bisogna saper porre una domanda intelligente, per facilitare il viaggio del viaggiatore attraverso la conoscenza. Ma è abbastanza?

Il silenzio gioca un ruolo fondamentale nella consulenza, anzi, ha almeno la stessa importanza della parola. Lo stesso Wittgenstein non lo diceva già alla fine del *Tractatus*?

La rilevanza del silenzio varia da cultura a cultura, da paese a paese, ovviamente anche da persona a persona. Le persone nelle culture reattive preferiscono prima ascoltare, assicurarsi di capire l'altra persona e poi reagire. Non parlano direttamente. Di conseguenza, possono, in una certa misura, essere considerate come culture "aspetta e vedi". Spesso preferiscono conoscere la posizione della loro controparte prima di esporre la propria. Queste culture sono riflessive e introverse. Possiedono il valore del silenzio e della contemplazione. Sono abili nella comunicazione non verbale e il linguaggio del corpo è usato in modo sottile. Questo approccio può causare ansia quando si comunica con culture lineari-attive o multi-attive.

Cultural Types: The Lewis Model



Nelle culture reattive la comunicazione è spesso un monologo, con pause di riflessione, al contrario delle culture lineare-attive e multi-attive che conosciamo qui in Italia, che prediligono entrambe la modalità del dialogo, che percepisce interruzioni, commenti e domande come un modo per mostrare interesse per ciò che viene detto. Allora cosa significa questa cultura del dialogo per il modo in cui ascoltiamo e il nostro rapporto con il silenzio?

Esplorare l'ascolto

Per iniziare questa esplorazione, si parte da una domanda semplice, domanda che anche il lettore si potrebbe porre. Pensando all'ascolto, che ricordi ti vengono? Nel mio caso, ho molti ricordi di ascolto, di buone e cattive notizie, della prima volta che ho sentito qualcuno urlare di terrore, la prima volta che ho sentito un'aria scivolare attraverso un auditorium e afferrarmi, ma ho sorprendentemente pochi ricordi di ascolto. Un ricordo dell'ascolto spicca, riportandomi a un

giorno d'estate di circa vent'anni fa. Sono in giardino a dare da mangiare a mio figlio purè di banane mentre rimbalza eccitato sul suo seggiolone, schioccando le labbra e agitando le braccia e poi all'improvviso si ferma, inclina la testa di lato e alza un mignolo paffuto per indicare il cielo e sediamo lì in silenzio, e attraverso la quiete di questo ascolto emerge il suono lontano delle campane della cattedrale. Nessuno di noi si muove, tratteniamo il respiro, tratteniamo i nostri corpi come se a loro volta stessero trattenendo l'aria tra di noi e la buccia delle campane della cattedrale cresce in nitidezza finché non urliamo di gioia, gridando con stupore. Non avevo mai sentito le campane dal mio giardino prima, non mi ero mai fermato ad ascoltare nel mio giardino.

Quando torno a quel momento, in giardino, entro in una bolla di quiete, solo io, mio figlio, e il richiamo delle campane della cattedrale e devo ricordarmi che questo non era un idillio di campagna, vivevamo su una strada principale in città, a pochi minuti dalla stazione ferroviaria e da diverse grandi scuole. Era un luogo rumoroso di motori di auto che giravano, treni che frenavano, adolescenti che urlavano, bambini che piangevano eppure in quel momento non abbiamo sentito nulla di tutto ciò e questo è ciò che è così straordinario nell'ascoltare.

Pensiamo all'ascolto come a una funzione transazionale. Ascoltiamo qualcuno parlare, ascoltiamo i fatti (o meno) che ci raccontano e reagiamo. Ma nell'ascoltare in questo modo stiamo riducendo l'ascolto a qualcosa di sottile, efficiente, funzionale, e stiamo perdendo la ricchezza che è a nostra disposizione quando pratichiamo l'ascolto come un'arte.

Allora come passiamo dall'ascolto transazionale all'arte dell'ascolto? Abbiamo bisogno di prendere coscienza dei molti strati di suono che ci accompagnano nella vita. Il primo strato proviene dal nostro ambiente, lo spazio fisico che abitiamo. Ignari dei suoni del nostro ambiente, colleghi rumorosi, porte che sbattono e cani che abbaiano possono sembrare distrazioni improvvise e indesiderate. Prendendoci un momento per ascoltare quei suoni, diventiamo consapevoli del paesaggio sonoro della nostra posizione e non appena ne siamo consapevoli, possiamo scegliere come focalizzare il nostro ascolto. Quando sono in conversazione con te, scelgo di ascoltarti, prendendo una decisione consapevole di prendere le distanze dal rumore e dal frastuono di ciò che mi circonda e concentrarmi su ciò che stai dicendo.

Allo stesso modo, dobbiamo anche prendere coscienza dei suoni del nostro ambiente interno, i rumori all'interno del nostro corpo certamente, ma molto più pressanti, i suoni silenziosi del nostro dialogo interno, quel costante chiacchiericcio interiore che ci dice cosa facciamo e non mi piace, sono d'accordo con, capisco, ecc. Prendendo un momento per ascoltare i suoni del nostro ambiente interno, diventiamo consapevoli delle nostre chiacchiere interiori, del nostro paesaggio sonoro interiore. Quando non siamo consapevoli delle nostre chiacchiere interiori, ha il potere di rapirci, coinvolgendoci in una conversazione interiore e fornendo alla persona che stiamo ascoltando risposte fantasiose sì, no che mostrano interesse quando non stiamo veramente ascoltando. Tuttavia, non appena siamo consapevoli del nostro chiacchiericcio interiore, perde il suo potere e di nuovo possiamo prendere la decisione consapevole di concentrarci sulla persona che ci parla.

Avvicinarsi all'ascolto come arte, ci invita a considerare un ulteriore livello di ascolto, ascoltando il silenzio. Ora, il silenzio è una parola complicata da usare, perché il silenzio non esiste davvero nel nostro mondo, anche se pensi di aver trovato il silenzio perfetto esteriormente, il tuo cuore inizia a battere come un tamburo e il silenzio è rotto, quindi cos'è che siamo? parlando di qui? In questa impostazione, stiamo parlando di silenzio all'interno della conversazione. Il cane abbaia ancora fuori, il mio stomaco gorgoglia ancora dopo pranzo ma come ascoltatore scelgo di ascoltare il silenzio che si crea quando il mio interlocutore smette di parlare. Da un punto di vista pratico, questo significa che invece di usare il loro silenzio come spunto per iniziare a parlare, continuo semplicemente ad ascoltare, solo che ora sto ascoltando il silenzio che si sta creando piuttosto che il flusso delle parole.

Come diavolo puoi ascoltare il silenzio? Che cosa sto ascoltando? Quando ascolto il silenzio, non so cosa ascolterò, sto semplicemente ascoltando la potenzialità del momento. Tornato in giardino, tanti anni fa, non sapevo che avrei sentito le campane della cattedrale emergere dalla cacofonia della vita cittadina e ascoltare come abilità di leadership, non so cosa emergerà dal silenzio del mio interlocutore, ma posso siediti in quel silenzio e continua ad ascoltare, pronto a qualsiasi cosa possa voler emergere.

Se torniamo a guardare all'ascolto dal punto di vista transazionale, allora l'ascolto del silenzio è una frustrante perdita di tempo poiché non sappiamo quale

sarà il risultato. Dal punto di vista dell'ascolto come arte, l'ascolto del silenzio crea lo spazio per la persona che stiamo ascoltando, spazio in cui riflettere, digerire, ascoltare il proprio pensiero.

Quindi cosa significa veramente ascoltare? Quando ascoltiamo, apriamo la nostra consapevolezza per prendere coscienza dell'interazione dinamica del suono e del silenzio, ci apriamo per ascoltare ciò che sta accadendo intorno a noi.

Ascolto: la via della leadership

Quando si pensa alla leadership, è importante distinguere tra gestione e leadership. Entrambi sono essenziali e come leader dobbiamo essere in grado di fare entrambe le cose, ma dobbiamo anche essere in grado di scegliere se questo è un momento da gestire o un momento da guidare. La gestione riguarda il dominio noto, è ciò che facciamo per assicurarci che i processi collaudati e consolidati rimangano sulla buona strada; gestione di una canalizzazione di vendita, gestione dell'account, controllo di qualità, ecc. La leadership riguarda il dominio sconosciuto. È qui che navighiamo nella complessità, guidando noi stessi, il nostro team e la nostra attività verso un futuro sconosciuto. Per farlo con successo, dobbiamo rimanere in contatto con la nostra visione, collegati gli uni agli altri e connessi al movimento all'interno dell'azienda mentre si svolge in un ambiente di mercato in continua evoluzione ed è qui che entra in gioco l'ascolto.

Le pratiche di ascolto sono fondamentali per le tecniche di sviluppo della leadership che coinvolgiamo con i clienti. Che si tratti di seminari di sviluppo, accompagnamento alla leadership o consulenza filosofica, l'intenzione è di introdurre e praticare strati di ascolto approfonditi; ascoltare se stessi, ascoltare gli altri, ascoltare l'organizzazione o la situazione. L'ascolto è uno strumento di leadership trasformativo e, come tale, imparare ad ascoltare può capovolgere le nostre relazioni personali, i nostri rapporti di lavoro e le nostre attività.

L'arte dell'ascolto

Un esercizio che facciamo spesso con i team di leadership è iniziare con un giro introduttivo. Ogni persona porta un oggetto che è importante per loro e, a turno, raccontano qualcosa sull'oggetto, perché è importante e perché l'hanno

portato con sé. Per i gruppi appena formati in cui le persone non si conoscono molto bene, questo è un ottimo modo per approfondire la connessione. Per i gruppi che hanno lavorato insieme per anni, che possono anche trascorrere del tempo insieme socialmente, questo è un esercizio ancora più notevole. I partecipanti si conoscono bene, a volte molto bene, eppure sentono sempre qualcosa di nuovo l'uno dell'altro. Cos'è successo?

Decidere quale oggetto presentare mi chiede di ascoltarmi. Quando presento questo oggetto al team, condivido con loro al livello in cui mi sono ascoltato. Gli altri membri del team ascoltano allo stesso livello e noi ascoltiamo noi stessi e gli altri in modo diverso.

Questo modo di ascoltare richiede consapevolezza, ci vuole pratica, a volte ci vuole coraggio mentre ci apriamo ad ascoltare ciò che non vogliamo sentire, ma il singolo requisito più difficile di questo modo di ascoltare è che ci vuole tempo e se c'è una cosa che non abbiamo, è tempo. Conduciamo vite frenetiche, rincorrendoci da casa al lavoro e ritorno attraverso un groviglio di esigenze familiari e richieste lavorative e se ci fermiamo, sappiamo che tutto si sta accumulando dietro di noi; quindi, è più facile andare avanti e il problema con l'ascolto è che non possiamo ascoltare e svolgere più compiti. Pensiamo di poterlo fare e proviamo a farlo molto, annuiamo e sorridiamo e diciamo “ah ah”, sì ma non stiamo davvero ascoltando, stiamo ascoltando a metà mentre facciamo qualcos'altro. Ciò significa che prima ancora di sederci ad ascoltare, dobbiamo giustificare l'uso del tempo che non abbiamo e regaleremo davvero qualcosa di prezioso come il tempo, quando non conosciamo nemmeno il risultato, non sappiamo nemmeno cosa ascolteremo?

La nostra risposta a questa domanda deve essere sì. Deve essere sì perché è attraverso l'ascolto che ascoltiamo il mondo in cui viviamo e le persone con cui condividiamo la nostra vita. La nostra risposta deve essere sì perché è attraverso l'ascolto che ascoltiamo noi stessi ed è al di là di tutto questo suono che possiamo toccare un silenzio interiore calmo che ci calma e ci nutre, collegandoci alla nostra squadra e alla nostra comunità e offrendo alla persona che stanno ascoltando il dono di essere ascoltati.

La consulenza filosofica, sia personale che di gruppo, dovrebbe lasciare all'ascolto, all'abisso del non-saper-cosa-dire, più spazio. La paura di non essere ri-

putati all'altezza, per il fatto di non saper cosa dire quando siamo dall'altro lato del tavolo, ci impedisce di creare lo spazio (interiore) che il consultante o il gruppo necessita per giungere alle risposte. Risposte che non sono per forza nate dalle nostre domande intelligenti, ma dal nostro silenzio complice, tranquillo, da abitare.

ESERCIZIO Siediti dritto sulla sedia con i piedi sul pavimento e poi rilassati un po'. Imposta il timer per 3 minuti

Chiudi gli occhi

Ascolta i suoni intorno a te, diventa consapevole di ciò che senti nella stanza, nell'edificio, fuori dall'edificio. Siediti qui per 3 minuti e ascolta.

Trascorsi i 3 minuti, rispondi alle seguenti domande:

Come mi sento?

Che senso del tempo ho sperimentato? Veloce, lento, ecc.

Cosa ho sentito?

Bibliografia

Esman, Jake. *SEEN: Contemplations Shared*. Isle of Wight: Beyond the Mechanics, 2023.

Laloux, Frederic. *Reinventing Organizations: A Guide to Creating Organizations Inspired by the Next Stage of Human Consciousness*. Brussels: Nelson Parker, 2014.

Lewis, Richard. *When Cultures Collide*, Nicholas Brealey Publishing, 2005

Lindahl, Kay. "Listening: A Sacred Art and a Spiritual Practice." *Presence: An International Journal of Spiritual Direction* 20/4 (2014): 19-26.

Maitland, Sara. *A Book of Silence: A journey in search of the pleasures and powers of silence*. London: Granta Books, 2009.

Sharmer, Otto and Katrin Kaufer. *Leading from the Emerging Future*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2013.

Whyte, David. *Consolations: The Solace, Nourishment and Underlying Meaning of Everyday Words*. Langley Washington: Many Rivers Press, 2015.

L'IMPORTANZA DI EROS NELLE RELAZIONI D'AIUTO. IL FILOSOFO "EROTICO" NEL COUNSELING. ALESSIO DE ANGELIS

Abstract

Attraverso una riflessione di Rollo May emerge l'esigenza di riempire in modo diverso uno spazio relazionale tra il consultante e i professionisti impiegati nelle relazioni d'aiuto. Il filosofo sembra essere la figura adatta a riempire questo spazio vacante poiché incarna l'eros. Così l'utilizzo di eros, nel counseling filosofico, può vivificare una tensione verso il desiderio e può essere un'alternativa per aiutare il consultante a muovere verso nuove visioni del mondo o chiarificare quelle presenti ed uscire dall'impasse.

Parole chiave

May, eros, desiderio, relazione, consulenza

Chi desidera e non agisce porta con sé la peste

William Blake

Di tanto in tanto occorre fermarsi, cambiare prospettiva o chiarificare quella presente. Trasvalutare la propria visione nel mondo e/o sedurre o essere sedotti da una nuova. Cercare nuove risposte ponendosi nuove domande. E così, l'intento di questo mio scritto può essere perciò formulato: quale concatenazione intercorre tra Eros e le relazioni d'aiuto e, soprattutto nel counseling, il filosofo può incarnare tale legame? Ad oggi un vuoto si produce in alcune relazioni d'aiuto così come spesso negli animi umani. Un'alienazione di senso e desiderio, ove non c'è speranza né perdono, se si insiste sia nel non prestare orecchio alla sentenza dell'oracolo di Delfi sia per l'esortazione nietzschiana ripresa da Pindaro, rispettivamente: "conosci te stesso" e "diventa ciò che sei".

Tracerò la mia indagine attraverso alcune riflessioni sull'eros di Rollo May (1909-1994) - uno degli ideatori del counseling insieme a Carl Rogers (1902-1987) - in merito al *counseling* e di come esso possa essere intrinsecamente annodato con la filosofia fin dalla sua ideazione, infine emergerà la figura del filosofo come colui che incarna l'eros.

La terra desolata

“L'amore è diventato problematico” (May, 1971, p. 8) e, lo constatiamo, appunto, sia di notte che di giorno, nelle relazioni intime e in quelle d'aiuto. In quest'ultime si osserva, sempre più, la tendenza a tralasciare la dimensione relazionale, focalizzandosi, invece, sul risultato, sulla definizione di un sintomo o di un problema. Una tendenza che rischia di oggettivare il soggetto, rendendolo asettico ed apatico, un dato, appunto, statico e finito. Un soggetto oggettivato nel sintomo, esito dovuto anche della crescente specializzazione di chi opera nelle relazioni d'aiuto che, di fatto, non è più in grado di iscrivere il particolare nosograficamente definito in un tutto di più ampio respiro.

Prima o poi, a tutti noi, sarà capitato, almeno una volta nella vita, di pensare, al pari del pensatore americano, che il mondo pare maggiormente 'schizoide' nel senso di paralisi del contatto, un sentimento di rifiuto di rapporti intimi e di crescente apatia. Una solitudine e un senso di vuoto che assilla quasi universalmente noi contemporanei.

Ciò che non si esprime si traduce in malattia e in attività nichiliste. Di fatto questo stato di cose è spesso accompagnato da un sentimento di impotenza ed è avvertito come l'incapacità di esercitare un'influenza sul proprio *Umwelt*. Pertanto, si può convenire con l'intuizione del *counselor* statunitense che l'apatia è una risposta per difendersi contro l'angoscia.

Questo atteggiamento, il più delle volte, fa esperire una sensazione di blocco. Il che non è molto distante da quello che asseriva Achenbach circa il come giungano in studio la maggior parte dei consultanti. Inoltre, il fatto che la crescente spinta liberale getti l'uomo in uno spazio sconfinato di *aut aut* non è il reale equivalente del dargli libertà, bensì piuttosto fa emergere il fenomeno contrario. “Oh, il povero uccello che si è sentito libero e ora sbatte le ali contro la parete di questa gabbia!” (Nietzsche, 2015, p. 205). Ciò possiamo riferirlo anche alle relazioni intime. Così lo psicoanalista statunitense attua una disamina dei “problemi” relazionali nelle professioni d'aiuto, volgendo alla constatazione che tali problemi, prima di esperirli nei nostri studi, sono di fatto uno specchio di ciò che accade nella quotidianità delle singole persone.

Quanto finora detto è riscontrabile a proposito del sesso, un tema fondamentale per parlare di eros. Osserva May che: “indipendentemente dalla banalizzazione cui il sesso è sottoposto [...], esso rimane pur sempre la forza che presiede alla procreazione, l'impulso che perpetua la specie, fonte ad un tempo del più

alto piacere che un essere umano possa provare e della sua più profonda angoscia. Nella sua forma demoniaca esso può gettare l'individuo nelle spire della disperazione, ma se alleato con l'eros, può risollevarlo dalla sua disperazione e fargli toccare l'estasi" (1971, p. 33). Infatti, separando l'eros dal sesso, si rende quest'ultimo spersonalizzato e alienato della sua linfa vitale, ovvero l'immaginazione, e si approda ad un mero meccanicismo che anestetizza, in ultima analisi, anche il piacere. Il tutto accresce il sentimento di solitudine ed angoscia, senza dimenticare, che l'eccessivo realismo non è né sessuale né erotico.

L'utilizzo del sesso come mezzo per dimostrare la propria potenza ha ingigantito l'importanza della prestazione tecnica. L'esagerata preoccupazione prestazionale ha generato, di fatto, anche una drastica riduzione della sensibilità sessuale. "Fare in modo di sentire meno per fornire una prestazione migliore!" (ivi, p. 51). Lo stesso si può riferire alla sfera emotiva, perché si riduce lo spazio per il coinvolgimento di essa, spazio che invece sarebbe essenziale, sia sul piano relazionale che sul piano funzionale, per una maggiore comprensione della persona. Questa nefasta tendenza è riscontrabile anche nelle relazioni quotidiane dove vi si riscontra spesso l'angoscia rimossa a impegnarsi in una relazione, tanto che per le nuove generazioni tale asetticità è diventata il modello a cui tendere. Forse il sesso ha rappresentato l'ultima frontiera del nichilismo. Con ciò non deve sorprendere che tale dinamica abbia infettato anche il *setting* del counseling dove la distanza è avvertita come una virtù deontologica, tanto da ridurre il dialogo a una dimensione sommamente astratta pur di non contagiare o lasciarsi contagiare dalle dinamiche genuine di un'autentica relazione. "La paura del dolore è ignoranza del piacere" (De Angelis, 2020, p.129).

Oltre all'alienazione del corpo riscontriamo anche, convenendo con May, che vi è: "una spersonalizzazione di tutto il nostro linguaggio" (1971, p. 43), con l'impoverimento drastico della sfera sentimentale. Infatti, possiamo osservare come non si usi più il termine "fare l'amore" ma "avere rapporti sessuali": riscontriamo l'analogia in ambito clinico, per citare un ambito tra i tanti, di come non ci si prenda più "cura di Tizio" ma "cura del sintomo". Così facendo l'uomo non trascende, come crede, se stesso, ma semplicemente rinuncia alla sua natura.

Il coraggio, affermava May, può esprimersi anche: "come capacità di impegnarsi in una relazione con un altro essere umano" (ivi, p.48). Pertanto, vi è da chiedersi se il counselor filosofico abbia il coraggio di impegnarsi sinceramente in una relazione e riempire il vuoto di umanità avvertito da alcuni consultanti e i professionisti impiegati nelle relazioni d'aiuto.

Nella sua riflessione May, seppur spesso si riferisca alla professione dello psicoterapeuta, considera a più riprese la necessità di affrontare temi emergenti, quali il dolore esistenziale, l'angoscia, lo spaesamento e l'apatia in chiave strettamente filosofica. Pertanto, apre la strada ad una rivalutazione importante delle priorità coinvolte nelle relazioni d'aiuto, denotando l'assenza, un vuoto da colmare, anche sotto il profilo di una figura professionale che sappia adempiere a tale compito. La centralità dell'eros nelle sue riflessioni e i riferimenti costanti alla mitologia greca e alla filosofia vanno a delineare, sempre più precisamente, quello che potrebbe essere la fisionomia del consulente filosofico.

La natura gnoseologica dell'eros

May afferma che l'eros è una forza di attrazione e ciò è riscontrabile anche nel nostro linguaggio quotidiano: "Come quando di una persona diciamo che ci 'seduce' o ci 'affascina', o di un nuovo lavoro che è 'allettante'. [...] Noi partecipiamo in forme, possibilità e più alti livelli di significato [...]. Come era convinzione dei greci, la conoscenza e persino la rettitudine morale esercitano una tale spinta. L'eros è la tendenza a ricercare l'unione con ciò cui si appartiene (ivi, p. 71). Lo spaesamento, che connota alcuni consultanti, può essere dovuto al fatto che essi non si riconoscano più e necessitino di essere supportati in questa nuova ricerca di sé o di essere presi dal fascino di una ricerca di essa per ridare tensione alla visione del mondo irrigidita. Una prima fascinazione potrebbe consistere nella chiarificazione delle possibili visioni del mondo che già sono in seno a lui, facendo sorgere una visione che animi una nuova scoperta di sé. "Infatti, l'eros, [...], è il modo di rapportarci all'altro mediante il quale non cerchiamo una piacevole distensione ma tendiamo piuttosto a coltivare, procreare e formare il mondo. Attraverso l'eros noi cerchiamo di aumentare gli stimoli (ivi, p. 72). Di fatto l'eros non è soltanto l'impulso sessuale che sospinge l'uomo a perpetuarsi ma anche ciò che "che lo incita a desiderare ardentemente la conoscenza, a ricercare appassionatamente l'unione con la verità" (ivi, p. 75).

L'eros è quella potenza in noi che a partire dal particolare ci fa desiderare la totalità e, poiché essa è inafferrabile, ci fa innamorare. Tale condizione rivela un'esperienza immersiva che è al tempo stesso psicologica, emotiva e biologica. L'autore de "*L'amore e la volontà*", quindi, afferma: "e sempre l'eros che spinge il paziente, [...], verso la salute" (ivi, p. 76). È tale demone all'interno della natura umana che porta l'uomo a uscire da sé, un desiderare che spinge l'uomo a dedicarsi alla ricerca della verità, della bellezza e del bene.

L'eros permette di partecipare, per mezzo dell'immaginazione e la sensibilità, a forme e significati intersoggettivi della natura che ci circonda. Pertanto: "l'eros è la forza unificante per eccellenza. È il ponte che collega l'essere al divenire, che lega insieme fatto e valore" (ivi, p. 77). Così l'eros, per via delle sue tendenze, rappresenterebbe una traccia d'indagine per perseguire l'autorealizzazione. Tale tendenza erotica all'autorealizzazione non va confusa, né tantomeno banalizzata, con l'affermazione egocentrica di capricci in un mondo passivo.

La polarità opposta all'eros non è l'odio, bensì la morte. Infatti, la soddisfazione libidica provoca una riduzione della tensione e consegue in un'ultima analisi ad un esito autodistruttivo che tende verso lo zero termico.

May riportando Freud sottolinea che una pulsione: "ha come fine il ripristino di uno stato precedente" (May, 1971, p. 83). Tematica già presente in Platone. Nel Fedro, l'anima una volta che decade dall'iperuranio, attraverso la reminiscenza, prova nostalgia per la condizione perduta. Analogamente nel Simposio si osserva la tendenza di Eros, figlio di *Poros* e *Penia*, come un movimento che tende non solamente verso le cose belle, ma verso la fecondità, l'unico tramite per la perpetuazione, un meccanismo che tenta di ripetere, riprendere il posto di uno stato precedente senza di fatto mai essere stato tale, un divenire sempiterno che partecipa dell'immortalità. Infatti: "la natura mortale cerca per quanto le è possibile di esistere perennemente e di farsi immortale e lo può solo per questa via, cioè attraverso la generazione" (Simposio, 207 d).

Lo psicoanalista americano continua ad osservare come, nel Simposio di Platone, anche le conoscenze nascano e periscano dentro di noi pur non essendo mai gli stessi neanche in tali conoscenze. Il meditare, infatti, emergerebbe laddove una determinata conoscenza svanisce: "oblio è infatti uscita di conoscenza, mentre la meditazione, ingenerando un nuovo ricordo in luogo di quello che è scomparso, conserva la conoscenza, in modo che essa sembri essere la stessa [...] con questo mezzo, o Socrate, ciò che è mortale partecipa all'immortalità, [...], e non è possibile in altro modo" (ivi, 208 b). E soprattutto aggiunge Diotima "vi sono quelli che concepiscono nell'anima ancor prima che nel corpo, intendo quei frutti che si addice all'anima di concepire e partorire; ma tu dirai che cosa? Sapienza" (ivi, 209 a).

Il pensatore americano non esita ad insignire l'eros come una guida per il counselor. Anche se egli attribuiva tale compito alla psicoterapia poiché pensava che la filosofia fosse morta dentro le accademie, infatti, afferma: "ma dove sono questi filosofi in grado di aiutarci? La filosofia, nella sua accezione accademia, è considerata morta, al pari di Dio [...] con la vistosa eccezione di quella esistenzia-

lista (May, 1971, pp. 185-186). Oggi sappiamo che le cose non stanno affatto così e che gli eredi naturali di quello spazio vacante stanno tornando!

Il counseling filosofico come askesis della filosofia

“Nell’amore c’è sempre un po’ di follia. Ma nella follia c’è sempre un po’ di saggezza”

Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*

In che modo, dunque, il ruolo del filosofo pratico può suscitare un tremito nel consultante per favorire una nuova maieutica erotica? La risposta sembra fornircela May che riprende ancora una volta Diotima: “Infatti, credo, venendo a contatto con chi è bello e frequentandolo, partorisce e genera ciò di cui era pre-gno da tempo” (Simposio, 209 c).

Fondare il counseling sull’eros può sembrare pericoloso, di fatto non si tratta di esercitare una seduzione ma attivare una forza trasformatrice. O miriamo anche noi a un risultato certo, manipolandolo fin da principio? Come Socrate sostiene, rivolgendosi al suo interlocutore, chi è bello, deve essere frequentato e ciò sembra non lasciare spazio ad ulteriori interpretazioni “queste appunto, o Fedro, queste, voi che mi ascoltate, sono le cose che Diotima disse e di cui sono rimasto persuaso; ed essendone persuaso mi sforzo di persuadere gli altri che per tale acquisto non si potrebbe facilmente trovare all’umana natura un coadiutore più efficace di amore” (ivi, 212 b).

Come amanti o genitori noi non possiamo presumere quale siano le inclinazioni né tantomeno le conseguenti estrinsecazioni di tali inclinazioni del nascituro. Sono libertà e responsabilità che appartengono solamente alla realtà ontologica del consultante. È necessario non cadere nell’errore commesso a volte dalle psicoterapie come infatti afferma May “gli psicoterapeuti di tutti i gruppi e scuole, si rendono conto che prima o poi il paziente deve prendere delle decisioni, assumendosi delle responsabilità; ma la teoria e la tecnica di gran parte della psicoterapia tendono ad essere costituite esattamente sulla premessa opposta (May, 1971, p. 193).

Bisogna piuttosto favorire il nostro nume tutelare, lo stesso Aristotele, dice May, nella sua concezione eudemonica asseriva che la “felicità è vivere in armonia con il proprio demone” (ivi, p. 124) attraverso l’azione concreta del dialogo, per evitare che il demoniaco cada nell’anarchia. Poiché il dialogo implica la vita relazionale dell’uomo. Lo stesso “Buber ha più volte sottolineato che la vita

umana è una vita di dialoghi e, [...] egli sostiene che possiamo conoscere il sé solamente nel dialogo” (ivi, p. 155). In questo modo possiamo rendere personale ciò che è anonimo e solo allora possiamo scegliere a cui vogliamo o non dar risposta. Infatti “l’uomo ha sempre superato il demoniaco nominandolo” (ivi, p. 165). Ovviamente conoscere è pericoloso ma non conoscere lo è ancor di più. In questo frangente il counselor deve facilitare il consultante nel dar nome, - riempire quello spazio vuoto -. Infatti, il filosofo, chiarificando ed e-ducando (dall’educere latino) una data visione del mondo del consultante, permette il sorgere della possibilità di nominare uno spazio vuoto attribuendo a esso un significato. Ciò permette di aggiungere uno spazio inedito di riflessione e/o azione, prima assente e pertanto non percorribile. Solo pochissimi – i filosofi – sono in grado di procedere nell’ignoto. Di fatto la categoria estetica del perturbante (*unheimlich*) provoca profondo spaesamento e l’abilità del counselor risiede proprio nella capacità “erotica” (intesa come capacità di attivazione del desiderio dell’altro), nei confronti dell’ospite, di promuovere una nuova ricerca di senso –in quello spazio perturbante –a lui adeguata, familiare (*heimlich*) che gli permetta di innamorarsi e procedere. Infatti, afferma May “il desiderio è iniziare ad orientarsi verso il futuro [...]. Il desiderio come tutti i processi simbolici ha un elemento progressivo [...]. Desiderare è l’atto più umano” (ivi, pp. 207-208) e la vera malattia è l’incapacità di desiderare.

L’uomo non può desiderare ciò che non conosce, ma può voler oltrepassare i limiti del conosciuto. William James (1842- 1910) “arriva al problema centrale della volontà, vale a dire l’attenzione. [...] l’attenzione o intenzione come sede della volontà” (ivi, p. 215). May intende per intenzionalità la struttura che significa l’esperienza, quindi ciò che ci permette di capire il mondo esterno. Così il counselor facilita il consultante nella ricerca di un significato a cui egli può tendere e ciò poiché “il significato è un’intenzione della mente, usando le parole di Husserl” (ivi, p.223). Il ruolo erotico del counselor deve consistere nel generare un’azione: quella del desiderare. E l’importanza dell’azione è “se non voglio qualcosa non potrei mai conoscerla, e, se non conosco qualcosa, non avrò alcun contenuto per il mio volere” (ivi, p.225). e nel ridare potenzialità al consultante non possiamo dimenticarci l’affermazione di Merleau-Ponty (1908-1961) “ogni intenzione è un’attenzione, e l’attenzione è io-posso” (ivi, p.227). Pertanto, conclude May “è necessario che noi aiutiamo il paziente ad acquisire una qualche vitalità ed onestà emotiva, facendo emergere i suoi desideri e le sue capacità di desiderare” (ivi, p. 259); una vera e propria maieutica dell’eros.

E ancora “Nietzsche parlava spesso di *amor-fati*. Egli intendeva che l’uomo può affrontare il fato direttamente, può conoscerlo, sfidarlo, carezzarlo, provocarlo, litigarci –e amarlo. E benché sia arrogante dire che noi siamo i padroni del proprio destino, noi siamo salvi della necessità di esserne vittime. In verità noi siamo compartecipi alla creazione del nostro fato” (ivi, p. 263).

Infine, il compito della filosofia, non è negare la vita, ma porsi al servizio di essa: “la vita deve essere amata! Perciò l’uomo deve favorire lo sviluppo di sé e del suo prossimo! (Nietzsche, 2015, p. 87). E la figura che dovrà emergere sarà quella del filosofo saggio simile a quella protagonista dell’askesis greca dove “la dura e serena disciplina ascetica del filosofo non nega affatto la vita e l’esistenza, ma, all’opposto. È al servizio della vita e dell’esistenza, è, insomma *askesis*, cura sui, estetica dell’esistenza [...] secondo il motto ‘diventa ciò che sei’” (Gurisatti, 2015, p.191).

“Oh, mi capite, fratelli miei? Capite questa nuova legge del flusso e riflusso? Anche noi abbiamo il nostro tempo!” (Zarathustra, p. 45).

Bibliografia

Achenbach G. B., (1987), *Philosophische praxis*, trad. it. *La consulenza filosofica*, Feltrinelli, Milano, 2018.

De Angelis A., (2020), *Peccato in Paradiso, Una teoria del piacere*, Università degli studi di Milano.

Gurisatti G., (2015), *Sull’utilità e il danno dell’ideale ascetico per la filosofia Ascesi e Askesis* in GM III, in “Lecture e interpretazioni”, Edizione ETS, Pisa.

May R., (1969), *Love and Will*, trad. it. *L’amore e la volontà*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 1971.

Nietzsche F.W., (1882), *Die fröhliche Wissenschaft*, trad. it. *La gaia scienza*, BUR, Milano, 2015.

Nietzsche F. W., (1883), *Also sprach Zarathustra*, trad. it. *Così parlò Zarathustra*, Giunti, Firenze, 2006.

Platone, (2012), *Simposio*, BUR, Milano

LA GESTIONE DEI SINONIMI COME STRUMENTO DEL COUNSELING FILOSOFICO. GRAZIANO STANZIANI

Abstract

La comunicazione verbale, benché meno predominante rispetto alla comunicazione non-verbale, è senza dubbio quella più controllata razionalmente: questa sua peculiarità fa sì che il suo elemento costitutivo, la parola, si configuri come un ponte tra emotività e razionalità, e quindi come strumento di definizione e chiarificazione di sé. Infatti, è attraverso la parola che ci orientiamo nei nostri mondi interiore ed esteriore, è la parola che ci aiuta a distinguere, fare chiarezza, valutare e individuare ciò che si agita e vive in noi. Va da sé quindi che l'attenzione alla parola diventi un formidabile strumento metodologico euristico ed ermeneutico.

“Non conosco nulla al mondo che abbia tanto potere quanto una parola.
A volte ne scrivo una, e la guardo, fino a quando non comincia a splendere”

Emily Dickinson

Il potere delle parole

Volendo parafrasare Rosa Luxemburg potremmo dire che chiamare le cose col loro nome non è soltanto il primo atto rivoluzionario, spesso è anche il primo atto salvifico. Perché le parole, in una relazione d'aiuto come il counseling filosofico, sono gli strumenti che permettono di accedere a significati inaspettati. Di più, spesso consentono, se gestite in modo appropriato, di estirpare conflitti interiori radicati nel profondo perché non individuati con il nome giusto.

Sappiamo tutti che la comunicazione verbale, benché meno predominante e a volte meno rivelatrice di quella non-verbale, è senza dubbio più controllata razionalmente e quindi presuppone una sua gestione più consapevole da parte dell'individuo: questa sua peculiarità fa sì che il suo elemento costitutivo, la parola, si configuri come un ponte tra emotività e razionalità, e quindi come strumento di definizione e chiarificazione di sé. Inoltre, come ci ricorda Johan Gott-

fried Herder, il precursore della linguistica, “tutti i momenti riflessivi assumono forma di linguaggio e la catena dei suoi pensieri diviene una catena di parole”, a testimoniare il fatto che l'elaborazione dei sentimenti diventa, attraverso il vaglio della ragione, decodifica verbale. Non solo: questa esplicitazione rende possibile anche la condivisione con l'altro perché è “attraverso il linguaggio che la mia anima e il mio pensiero sono collegati all'anima e al pensiero del primo e forse anche dell'ultimo uomo pensante”.

Attraverso la parola ci orientiamo nei nostri mondi interiore ed esteriore, stabiliamo contatti e condividiamo esperienze. È la parola che ci aiuta a distinguere, fare chiarezza, valutare e individuare sia i gangli delle nostre relazioni interpersonali sia ciò che si agita e vive in noi. Va da sé quindi che nel counseling l'attenzione alla parola, sia essa espressa dal consultante o restituita dal counselor, diventi un formidabile strumento euristico ed ermeneutico. Euristico perché ci consente di effettuare una vera e propria ricerca nell'animo del consultante, attraverso gli indizi che ci offre nel dialogo, sondando con gli strumenti della ricezione dei termini e della loro riformulazione le caratteristiche geomorfologiche e le asperità orografiche dei terreni sui quali si avventura l'esistenza del consultante; ermeneutico perché orientandoci tra queste parole e cercando di interpretare la loro funzione nel contesto, la loro intonazione, direi anche la loro sonorità, riusciamo a scorgere significati e sottintesi quasi sempre involontariamente misconosciuti da chi le pronuncia, offrendo così a questi la possibilità di sostituirle o risignificarle per illuminare a giorno le sue zone oscure.

Spesso infatti, per imperizia, superficialità o incapacità di entrare in sintonia con sé stesso, l'essere umano non riesce a dare il nome esatto a ciò che sente, ma attribuisce genericamente a un'idea, a un comportamento o a un moto dell'animo una parola anziché un'altra senza soffermarsi sulle impercettibili sfumature che le differenziano. Quante volte, per esempio, abbiamo sentito parlare di “paura” quando invece si trattava di “sgomento”? Quante volte la “fierezza” è stata scambiata per “orgoglio” o la “mitezza” per “mansuetudine”? Potremmo andare avanti con decine di esempi. Quest'uso inconsapevolmente approssimativo delle parole, se innocuo nella vita quotidiana, può però recare un grave nocimento in un percorso di counseling perché può generare confusione in una ricerca o in una comunicazione che si vuole profonda e inequivocabile. Può infatti mandare fuori strada il counselor e quindi creare ulteriore disorientamento (o smarrimento?) in chi sta scandagliando il proprio animo sotto la guida del Virgilio delle proprie profondità, al quale si affida con una fiducia che non può esser messa in condizione di tentennare. E questo è vero a maggior ragione nel-

l'ambito del counseling filosofico in cui, a differenza di altri tipi di relazioni d'aiuto, non ci si serve di dispositivi collaudati come protocolli, diagnosi e terapie ma del nudo e cristallino dialogo nel quale spesso ci si inoltra a tentoni. Così l'individuazione dei termini più pertinenti a uno stato o a un moto dell'animo costituisce un insostituibile strumento di lavoro per accedere all'interiorità del nostro interlocutore e tracciare fecondi percorsi di ricerca e incontro. Appare quindi chiaro che è di un'importanza cruciale che il consulente filosofico riesca a operare con precisione chirurgica nella scelta dei termini, soprattutto se da restituire al consultante.

Alla luce di queste considerazioni si comprende quanto la valutazione critica di ogni singola parola possa diventare a buon diritto un valido approccio metodologico: ogni singolo termine, ascoltato o pronunciato, va cioè osservato e valutato in tutte le sue sfaccettature e sfumature e va verificato che non ne esistano altri dal significato affine, i sinonimi appunto, che si attaglino molto meglio all'emozione, al sentimento, all'esperienza, allo stato o moto dell'animo riportati dal consultante. Questo perché utilizzare una parola piuttosto che un'altra può aprire spiragli inaspettati e tracciare strade maestre nella comprensione dell'altro e di sé stessi. Benché una lingua (l'italiano, il cinese, l'arabo) possa non disporre di un termine perfettamente corrispondente a uno specifico, unico e irripetibile stato d'animo, è cionondimeno vero che più disponiamo di un ricco vocabolario lessicale, più ci è possibile trovare il lemma corrispondente a quello del vocabolario interiore, diverso per ciascuno di noi.

In che modo può emergere quindi la consapevolezza di trovarci di fronte a una parola che può non essere quella espressa ma una sua stretta parente? E in che modo possiamo esercitare questa competenza? Solo prestando attenzione a ogni singolo indizio verbale e non-verbale offerto dal consultante e cercando di scorgervi tutte le sfumature e le atmosfere di cui è portatrice non solo a livello universale ma anche a livello individuale. Perché, come de Saussure ci insegna, “tutti riproduciamo, certo non esattamente, ma approssimativamente, gli stessi segni uniti agli stessi concetti”: la chiave potrebbe essere proprio in quell’“approssimativamente”, in quello scarto tra significati che intercorre non solo tra le parole ma anche tra chi le usa. Parimenti, Gilbert Ryle ci ammonisce che il filosofo deve esercitarsi sul linguaggio per scoprire, correggere e prevenire gli errori “categoriali”, consistenti nell'assegnare un concetto a una categoria cui esso in effetti non appartiene ma alla quale sembrerebbe appartenere. Ecco perché è sempre necessario esplorare i sensi latenti dei termini emersi dal dialogo, sia che si

presentino in tutta la loro imponenza sia che vengano espressi quasi in sordina, per cogliere i quali è necessaria la sensibilità molto ben allenata del counselor.

Volendo offrire un'immagine esplicativa, i sinonimi sono come gli elementi di un insieme che hanno in comune un nucleo sinuoso e fluttuante, e bracci ciascuno dei quali si distende per la propria direzione e acquisisce denotazioni proprie seppur simili alle altre. Lavorare sia “con” sia “contro” i sinonimi, sviluppando la capacità di smascherare le ingannevoli equivalenze fra termini che erroneamente riteniamo interscambiabili può diventare così un approccio molto fruttuoso. Se nel dialogo viene pronunciato, anche inavvertitamente, un termine che riteniamo cruciale, soppesiamolo e consideriamo le sue sfumature che potrebbero trovare una più compiuta esplicitazione in un suo sinonimo o affine. Abituamoci ad afferrare quei bracci e quelle sporgenze del nucleo fluttuante, a esaminarli con attenzione, a proporli e a verificare se e quanto risuonano nel consultante. Quest'acribia nella disamina delle sfumature può essere dirimente. Perché ci potrebbe aiutare a capire che chi è convinto di cercare la **stima** degli altri in realtà ne cerca l'**ammirazione** o al contrario l'**approvazione**, oppure che chi crede di voler avere il potere di **convincere** gli altri in realtà li vuole **persuadere**, o che chi pensa di desiderare di **affascinare** gli altri in realtà li vuole **sedurre**, o ancora che chi si sente **coraggioso** in realtà è solo **temerario**: sfumature di significato lì per lì irrilevanti ma la cui esplorazione può essere determinante nella chiarificazione di sé e nell'affrontare e magari superare il disagio.

La pratica: “dovere” vs “obbligo”

M. è un professionista cinquantenne con un passato lavorativo dalle premesse promettenti ma che alla prova dei fatti è stato solo fonte di frustrazioni. Il suo crescente disamore non solo nei confronti della sua professione ma anche di tutte le attività che richiedessero impegno e dedizione lo ha spinto a riconfigurare il ruolo del lavoro nella sua vita, relegandolo da strumento di espressione di sé a mero mezzo di sussistenza sempre meno rilevante (M. ha la fortuna di poter contare anche su alcune rendite). Nonostante sia un uomo istruito, curioso, con un'intelligenza vivace, sempre aggiornato e con molti interessi culturali, M. ha maturato la convinzione, memore anche delle sue altalenanti vicende scolastiche oltre che del suo percorso professionale, che la responsabilità di quelli che vive come fallimenti è da ricercarsi nel suo atteggiamento di fronte al dovere: M. cioè si convince di non avere dentro di sé il senso del dovere.

Questa convinzione lo accompagna per diverso tempo sprofondandolo in una sorta di lassismo verso qualsiasi iniziativa anche nell'ambito delle attività di volontariato, che per definizione dovrebbe essere scevro da imposizioni, nelle quali cerca di coinvolgersi. A seguito della sua disillusione sviluppa un atteggiamento rinunciatario che lo fa desistere dal prendere qualsivoglia iniziativa, convinto di avere un'autentica idiosincrasia per il senso del dovere, che lo porta a schivare qualsiasi impegno non necessario o che si prefigura gravoso perché dà per scontato che non lo porterà a termine. Tuttavia, ciò lo rende ancora più inquieto poiché si rende conto di avere preziose risorse ed energie che in questo modo vengono ignominiosamente dilapidate. M. si sente conteso da due forze uguali e contrarie: da un lato non si rassegna a deporre le armi dell'ingegno perché percepirebbe una tale resa come la certificazione del suo fallimento, dall'altra temporeggia nella realizzazione di progetti ai quali pure tiene perché spaventato dalle incombenze che inevitabilmente comporterebbero.

Cercando allora di approfondire la sua idiosincrasia verso il senso del dovere affiora un episodio risalente ai tempi del liceo. In un compito di italiano aveva espresso, non si ricorda a quale proposito, la sua avversione al dovere, contrapponendo la necessità di compiere determinati compiti alla disponibilità a farli. Questa opinione non mancò di indispettare la sua professoressa che, in occasione di una successiva interrogazione andata male, glielo rinfacciò davanti alla classe ma lui, nonostante l'umiliazione inflitta, rimase convinto della sua opinione. Gli chiedo quali idee collega alla parola "dovere". Prevedibilmente, le sensazioni associate sono quelle di oppressione, fiato sul collo, prigionia, addirittura mancanza d'aria, affanno. Sensazioni decisamente spiacevoli che dimostrano una seria avversione per questo termine e i suoi significati. Però faccio presente al mio consultante che una persona refrattaria al dovere non avrebbe mai combinato niente di buono. Invece ho di fronte un uomo laureato, che ha frequentato dei master, ha avuto importanti esperienze lavorative, parla più lingue straniere, ha coltivato numerosi interessi, insomma non una persona senza arte né parte ma qualcuno che sicuramente, al contrario di quanto è convinto, ha un forte senso del dovere. Forse il problema ce l'ha con un'altra parola molto, troppo affine. Non c'è bisogno di cercarla a lungo: sarà "obbligo"? M. riflette, assapora questa parola, la soppesa e poi annuisce trionfante.

Che differenza c'è per un medico tra prendersi cura delle persone ed essere in ospedale alle sette del mattino? Oppure per un insegnante tra formare le nuove generazioni e riempire schede e scartoffie? La differenza è lampante: per il medico prendersi cura delle persone è un dovere, essere in ospedale alle sette

un obbligo; per l'insegnante formare le nuove generazioni è un dovere, riempire schede e scartoffie un obbligo. Forse allora, ci chiediamo io e M., il dovere è un impegno che si prende con sé stessi e con la società sulla base di scelte liberamente effettuate, mentre l'obbligo è un'imposizione esterna sulla quale noi non abbiamo nessun potere e della quale possiamo non arrivare a comprendere o condividere la ragione. Il dovere si sente, l'obbligo si ha (anche se sarebbe più corretto dire che l'obbligo ha noi). Ancora: un genitore ha il dovere o l'obbligo di nutrire, proteggere e amare il figlio? Sulla base della nostra disamina, dal momento che il figlio è voluto e frutto di una libera decisione, va da sé che si tratta di un dovere, non di un obbligo. È il “che cosa devo fare” kantiano che abbiamo dentro, individuiamo e ci sentiamo portati ad assecondare, anzi lo vogliamo, perché riconosciamo che è giusto ed è parte costitutiva della nostra natura umana. Potremmo anche arrivare a sostenere che il dovere esprime il nostro *daimon*, per dirla con Hillman, che si impone nella nostra vita come una predestinazione e al quale è impossibile non rispondere. Tutt'altra cosa è l'obbligo: una coercizione che ignora la volontà, le opinioni, le aspirazioni e l'etica dell'individuo rendendolo un mero mezzo per l'ottenimento di un risultato, spesso a esso estraneo. Passi quando un obbligo è imposto per legge in democrazia (di cinture, di precedenza, ecc.), ma quando grava sull'autodeterminazione della persona, può essere vissuto come un'intollerabile intromissione, come nel caso di M., quasi come una dittatura.

La sostituzione del termine “dovere” con “obbligo” risulta quindi risolutiva nella pacificazione del consultante, che riesce a vedere tutti i suoi successi e fallimenti pregressi e tutti i progetti futuri sotto una nuova luce. Oltretutto, questa distinzione opererà d'ora in poi anche una sorta di rasoio di Occam: se un compito a cui si sentirà chiamato M. lo vivrà con disagio o sotto pressione, vorrà dire che questo orbita nell'area dell'obbligo e quindi meriterà una riconsiderazione. Inoltre, l'insidiosa disapprovazione di sé che un malinteso senso del dovere gli provocava è sparita e ha preso il posto una serena consapevolezza della propria libertà di perseguire solo i compiti nei quali riconosce la sua vera natura, senza pressioni percepite o realmente imposte da sé stesso o dai condizionamenti educativi e sociali.

Bibliografia

Herder J. G., *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche Editrice, Parma, 1996

Herder J. G., *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, Editori Laterza, Bari, 1992

Hillman J., *Il codice dell'anima*, Adelphi Editore, Milano, 2009

Kant I., *Critica della ragion pratica*, Editori Laterza, Bari, 1986

Marrassa M., *Viene prima il pensiero o il linguaggio?* Editori Laterza, Bari, 2015

Ryle G., *Il concetto di mente*, Editori Laterza, Bari, 2007

de Saussure F., *Corso di linguistica generale*, Editori Laterza, Bari, 2009

Watt Smith T., *Atlante delle emozioni umane*, De Agostini, Milano 2011

SENECA AI CONFINI DELLA REALTÀ. DIEGO MONGARDINI

Abstract

Nell'articolo utilizzo Seneca e la storica serie tv *Ai confini della realtà* per contrastare il potere fuorviante ed ambiguo della nostalgia, in questo periodo così di moda, che da un lato ci coccola nel ricordo di qualcosa e dall'altro ci accoltella, castrandoci, non permettendoci di vivere il presente, di costruirci un futuro. Bisogna fermarsi, abitare il vuoto, trovare il tempo di qualità per vivere con saggezza il presente: l'unica cosa importante in nostro possesso, su cui possiamo davvero lavorare.

Parole chiave

Seneca, nostalgia, serenità, presente, conoscersi

Qualche giorno fa guardavo delle vecchie foto del liceo. Era il 2004. Una gita in Grecia. Ricordi bellissimi. Premetto: non sono il tipo che ama crogiolarsi nel passato, ma per un attimo, un attimo solo, mi è spuntato sul viso un sorrisetto involontario. Per un attimo ho pensato “bei tempi”, perso in una specie di tranche. Subito dopo sono caduto in uno stato confusionale. Cosa mi era appena successo?

La diagnosi fu semplice: nostalgia acuta.

Un sentimento così di moda in questo periodo storico, così apparentemente innocuo.

Questo semplice e banale episodio mi ha spinto a riflettere invece sul fascino irresistibile che tale sentimento sprigiona, proiettando i suoi magici riflessi verso il passato, che in quanto terra dei ricordi, non può non apparire idealizzato, dalle sbiadite tinte pastello.

Chi poteva venirmi in soccorso in questa riflessione così spinosa? Avevo decisamente bisogno di una mano tesa. Ho chiuso gli occhi, ho aspettato un po' e per fortuna ben due figure mi sono venute a visitare: Seneca e Martin.

Il primo è un filosofo romano di scuola stoica del I sec. d. C., un grande fautore della serenità interiore, della saggezza e della conoscenza di sé.

Secondo lui si può dire di essere davvero sereni solo quando si arriva ad una perfetta conoscenza di sé: purtroppo ciò accade solo un attimo prima di morire, quando la vita finisce e arriva il tempo di tirare le somme.

La conoscenza di sé, un concetto molto caro alla cultura greca e latina, è dunque lo strumento principale per essere sereni. Ovviamente sarebbe preferibile conoscersi il più possibile in vita, non un attimo prima di morire, così da poter intervenire. Sì, ma come si fa? Qualcuno potrebbe rispondere: ci si accetta, si abbracciano tutte le componenti che ci rendono quello che siamo, sia quelle che ci piacciono sia quelle che invece tendiamo a ripudiare. Sì, ma come si fa?

Per accettarsi bisogna prima conoscersi, usare bene il tempo, perché ne abbiamo a disposizione tanto, la vita è lunga. Non bisogna sprecarlo, però, in cose inutili come il passato, che la nostalgia ridipinga ben bene di fresco, ma che in realtà nasconde un universo in putrefazione.

Cercare la bellezza nel passato è un'operazione che Seneca conosceva molto bene, tuttavia in una delle sue opere più importanti, *Lettere a Lucilio*, decise di scrivere ad un suo caro amico perché teneva alla sua serenità, creando un genere filosofico completamente nuovo: una raccolta di epistole senza nessun riferimento al passato, con poche citazioni. Ogni riga è sussurrata, intima, quotidiana: un ininterrotto esame di coscienza. Tutto questo perché per il filosofo è la serenità nel presente la cosa che conta davvero: è tutto quello che abbiamo.

Nelle Lettere a tal proposito egli afferma: “Comportati così, Lucilio mio, rivendica il tuo diritto su te stesso e il tempo che fino ad oggi ti veniva portato via o carpito o andava perduto, raccoglilo e fanne tesoro. Convinciti che è proprio così, come ti scrivo: certi momenti ci vengono portati via, altri sottratti e altri ancora si perdono nel vento. Ma la cosa più vergognosa è perdere tempo per negligenza. Pensaci bene: della nostra esistenza buona parte si dilegua nel fare il male, la maggior parte nel non far niente e tutto quanto nell'agire diversamente dal dovuto. Puoi indicarmi qualcuno che dia un giusto valore al suo tempo, e alla sua giornata, che capisce di morire ogni giorno? Ecco il nostro errore: vediamo la morte di fronte a noi e invece gran parte di essa è alle nostre spalle; appartiene alla morte la vita passata. Dunque, Lucilio caro, fai quel che mi scrivi: metti a frutto ogni minuto; sarai meno schiavo del futuro, se ti impadronirai del presente”. (Libro I, ep. 1, 1-2)

Anche se sembra non esserci mai tempo, anche se sembriamo sempre troppo presi dalla nostra vita frenetica, stressante, in realtà di tempo ce n'è: basta trovarlo, fermarsi ogni tanto. Se non riusciamo a trovare del tempo di qualità la colpa è soltanto nostra, che ne ricerchiamo la sola quantità. Bisogna non solo vivere, ma vivere bene, con saggezza, perché, come scrive sempre nelle Lettere: “La vita non sempre va conservata: il bene, infatti, non consiste nel vivere, ma nel vivere bene. Perciò, il saggio vivrà quanto deve, non quanto può. Osserverà

dove gli toccherà vivere, con chi, in che modo e che cosa dovrà fare. Egli bada sempre alla qualità della vita non alla lunghezza”. (Libro VIII, ep. 70, 4-5)

È questo essere liberi: padroneggiare il proprio tempo. Non c'è spazio per la paura, le superstizioni, il dolore. Non ce n'è neanche per il passato: comunicare con esso così, senza una ragione, solo per il gusto di farlo e non come risorsa per il presente non è che un'inutile perdita di tempo. Ecco che allora la nostalgia si presenta come un grosso ostacolo alla libertà, un legame al massimo verosimile (ma mai del tutto vero) e castrante col passato, che non ci permette di essere autentici, perché legati ad una dolce e inutile sofferenza.

Come diceva Epitteto, filosofo greco anche lui di scuola stoica vissuto tra il I e il II sec. d. C., nell'incipit del suo *Manuale*: “Delle cose che esistono alcune sono in nostro potere, altre no”.

Va da sé che bisogna impegnarsi nelle cose su cui si ha potere e lasciar perdere le altre. Il passato non ci appartiene più, quindi lasciamolo lì dov'è, pronto ad essere consultato, certo, ma niente di più. Non deve avere troppa influenza su di noi.

Qui entra in gioco Martin, il protagonista dell'episodio *La giostra*, tratto dalla prima stagione della serie cult statunitense firmata Rod Serling *Ai confini della realtà*, anno 1959.

Martin è un uomo di successo che vive a New York. Un giorno rimane in panne proprio nei pressi della sua cittadina d'origine. Decide di lasciare l'auto dal meccanico e di tornare a piedi in quella cittadina, che non visitava dall'infanzia.

Appena vi mette piede, nota subito qualcosa di strano: tutto è rimasto letteralmente uguale a trent'anni prima. Incontra sé stesso da piccolo e i suoi genitori, che ovviamente non lo riconoscono e lo scacciano in malo modo.

Ci sono il parco, la giostra, la banda di paese, lo zucchero filato: tutto proprio come allora.

Siamo nel mondo del ricordo: tutto è immutato, sospeso, ai confini del reale.

Martin rincorre sé stesso bambino, cercando di comunicargli disperatamente di godersi al massimo quell'estate, perché sarebbe stata la più bella della sua vita. Il bambino però fugge, cade e si fa male.

Tentare di intervenire su un ricordo violentandolo, d'altronde, non può che essere molto doloroso, oltre che dannoso.

Al ché arriva il padre e inizia fra di loro un dialogo talmente bello e significativo che mi sento di riportarlo qui per intero:

Non puoi rimanere Martin... Non c'è posto per te qui, lo capisci?

Sì, ma per quale ragione non posso?

Perché nella vita c'è data una sola occasione. Perché a ognuno di noi spetta una sola estate. Quel ragazzo, il mio ragazzo, quello che vive qui... Questa è la sua estate, come una volta ce ne fu una per te, questa è soltanto sua.

Va bene.

Martin, là da dove vieni è davvero così brutto?

Non lo so ancora papà, vivevo correndo senza meta ed ero così stanco. Un giorno sentii che dovevo tornare, dovevo tornare a giocare sulla giostra, mangiare zucchero filato e ascoltare il concerto della banda e fermarmi, respirare. Chiudere gli occhi, inebriarmi di profumi e di suoni.

È un desiderio di tutti. Riprendi la tua strada, Martin. Forse scoprirai che anche dove sei puoi trovare giostre e zucchero filato. Forse non hai saputo guardare bene. Tu hai guardato dietro di te, prova a guardare avanti.

Non c'è posto per il Martin adulto in quel ricordo. Non c'è tempo per il tempo, in un mondo immutabile come quello.

Non è giusto intervenire in un momento in cui per il bambino è presente e per l'adulto invece è passato. Il ricordo ha una sua dignità, un suo spazio, che non deve essere manipolato, per nessun motivo. Si può intervenire soltanto sul proprio presente, guardare avanti. Non si può restare sulla giostra per sempre.

Ecco il potere ambiguo della nostalgia: quell'estate per Martin è stata la più bella, così tanto da creare un impietoso confronto col resto. Con una mano ci coccola, con l'altra ci pugnala. Non ci permette mai di vivere il reale, ma sempre ai confini della realtà.

Non ce ne sono state altre di estati? Non ce ne saranno? Il presente è davvero così brutto? È davvero così difficile trovare la bellezza nel proprio oggi?

Ormai quell'estate non esiste più: è stata morsa, masticata, inghiottita, digerita e trasformata dalla mente in ricordo e un ricordo è solo un ricordo, non è la vita. La vita è abbracciare l'ignoto, costruirlo, arredarlo.

Bisogna fermarsi per conoscersi. Prendersi del tempo per sé. Non avere paura. Vivere con saggezza, come diceva Seneca.

A volte un tuffo nel passato è utile, nessuno lo nega, infatti nel suo *De Brevitate vitae* afferma: "Solo i singoli giorni costituiscono il presente, e soltanto istante per istante; invece tutti i giorni del tempo passato saranno presenti ogni volta che lo vorremo, si lasceranno esaminare e trattenere a nostro piacimento" (10, 4), tuttavia tale operazione archeologica può avere senso solo in quanto risorsa per il presente, per conoscersi meglio e cogliere la bellezza della nostra vita da protagonisti, non da spettatori.

Dopo qualunque viaggio bisogna tornare a casa, sempre.

Bibliografia

Epitteto, *Manuale*, BUR Rizzoli, 2015

Seneca, *De brevitae vitae*, Rusconi, 2015

Seneca, *Lettere a Lucilio*, BUR Rizzoli 2016

SEZIONE SECONDA. PRATICHE FILOSOFICHE

CHI SALVARE E CHI NO? CRONACA DI UN LABORATORIO DI PRATICA FILOSOFICA SULLA MEDICINA DELLE CATASTROFI. LUCA NAVE

Abstract

L'articolo presenta un laboratorio realizzato nel contesto di un progetto dedicato al tema della giustizia riparativa, organizzato in collaborazione con la rete "Aria – Comune di Torino", il Centro di Mediazione Penale, l'Ufficio Servizi Sociali Minori e il Tribunale di Torino. Partendo da una situazione tragica che riguarda la medicina delle catastrofi, i partecipanti vengono invitati a riflettere sui significati del concetto di giustizia potenzialmente adottabili per l'allocatione delle risorse insufficienti in una situazione d'emergenza.

Parole chiave

Giustizia distributiva, Allocazione Risorse, Etica, Dialogo socratico, Dialogo wittgensteiniano

L'incipit del Laboratorio

All'inizio di un laboratorio dedicato alla questione della giustizia distributiva nelle situazioni di emergenza, ho presentato ai partecipanti la seguente tragica vicenda.

Nei pressi di una stazione ferroviaria del sud Italia avviene un grave incidente: la locomotiva di un treno deraglia e si scontra contro un altro treno che giunge dalla direzione opposta. Sui treni ci sono numerosi passeggeri che riportano gravi ferite, alcuni muoiono in attesa dei soccorsi. Le denunce e le polemiche che seguono il disastro, oltre che gli aspetti tecnici delle infrastrutture e il sistema di sicurezza della ferrovia, riguardano il comportamento del personale sanitario intervenuto sul posto, accusato di scarsa preparazione: non riescono a salvare tutte le potenziali persone salvabili.

Le denunce, sorrette dalle dichiarazioni dei testimoni sopravvissuti, riguardano i seguenti fattori:

1. soccorsi sono stati rivolti, innanzitutto, ai passeggeri che si trovavano nei pressi dell'ingresso principale dal quale giungono i soccorritori; molti di essi non versavano in gravissime condizioni (come coloro che si trovavano nei vagoni più distanti). Ovviamente, i primi feriti incontrati dai soccorritori gridavano e reclamavano aiuto ma, medicandoli, tranquillizzandoli e approfondendo il loro

esame clinico, si era perso tempo prezioso per la cura di altri passeggeri più distanti che erano a rischio di vita; alcuni, nel frattempo, sono deceduti.

2. Il trattamento di favore riservato al personale di bordo (macchinisti, capo treno, controllori, addetti alle pulizie): essendo feriti, non avevano più un ruolo attivo nella gestione dei passeggeri e, quindi, non avevano diritto alla priorità in base al loro ruolo.

3. La priorità che andava offerta ai bambini e ai disabili. Secondo alcuni dovevano essere curati subito visto che erano meno capaci degli adulti e dei “sani” di apprestarsi le prime cure (ad esempio di tamponarsi le emorragie); altri sostenevano che era necessario curare prima gli adulti e i “sani” affinché potessero poi assistere qualcun altro; il risparmio di vite sarebbe stato maggiore. In base a questa logica, nella tragica scelta “madre o figlio” la priorità andrebbe data alla madre, affinché questa potesse poi assistere il figlio o gli altri familiari.

4. Tra i passeggeri c'erano anche alcuni veterani di guerra con medaglia per il valore militare (alcuni erano disabili): avevano servito la patria al fronte e questo, forse, doveva garantire loro la priorità nelle cure.

5. C'erano, poi, dei passeggeri che avevano trascorso il viaggio a bere grandi quantità di alcool, avevano disturbato gli altri passeggeri e insultato il personale di bordo. Si diceva che questi dovessero essere curati dopo i bambini, i disabili e i veterani.

In seguito a tali denunce venne formata una commissione per redigere i criteri di pronto intervento in caso di una nuova situazione di emergenza. Nella commissione c'erano ingegneri, medici, un avvocato, un sacerdote e un filosofo.

Il lavoro della Commissione

Il gruppo dei medici sostiene fin da subito che devono essere presi in considerazione solo i criteri clinici. I primi soggetti da curare solo quelli che versano in urgente pericolo di vita, poi chi rischia mutilazioni o gravi perdite funzionali, poi i malati meno gravi. Un po' come avviene durante il triage del Pronto Soccorso tramite i codici rossi/arancioni/verdi/bianchi (benché qui si tratti di un'emergenza diversa rispetto alla routine del Pronto Soccorso).

Gli altri membri della commissione fanno però notare che il criterio clinico non sia, da solo, sufficiente: se per curare i primi due malati più gravi e urgenti si dovesse impiegare tutto lo staff e tutte le risorse disponibili, nel frattempo potrebbero morire altri passeggeri gravi ma non gravissimi.

Il sacerdote si dice scandalizzato: non si può stabilire una graduatoria di importanza dei feriti. La vita non ha prezzo, tutte le vite sono uguali e vanno cura-

te allo stesso modo. Non si possono quantificare i diversi valori delle diverse vite e non vuol sentire parlare di “interruzione delle cure” - come ha fatto in precedenza un medico della commissione: non si può, ad esempio, togliere il sostegno vitale a un paziente per salvarne un altro, se ciò comportasse la morte del primo.

Il filosofo afferma che dietro agli argomenti proposti dai vari membri della commissione emergono diversi concetti di giustizia in contrasto tra loro. Come molti altri concetti filosofici, tale concetto sembra “chiaro e distinto” fino a quando non si crea uno sconto tra opposte visioni della giustizia. Rispecchia ciò che Sant’Agostino sosteneva a riguardo del tempo: “Se nessuno me lo chiede, lo so; se cerco di spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so” (2003, p. 175).

Tale ambiguità semantica emerge, in particolare, quanto si parla di giustizia distributiva o allocativa in presenza di una scarsità di risorse al fine di esaudire i bisogni manifestati dai soggetti richiedenti, in particolare nelle situazioni di emergenza. È importante quindi stabilire dei criteri di allocazione che siano “razionali” (argomentati e pubblicamente giustificabili) e rispettosi dei valori e dei diritti di tutti i soggetti coinvolti.

“Che cos’è la giustizia”? Il Dialogo Socratico.

La domanda socratica che apre la seconda sessione del laboratorio è quella che anima *La Repubblica* di Platone: “Che cos’è la giustizia?”. Attraverso il metodo del “Dialogo Socratico” si chiede ai partecipanti di partorire le proprie idee sulla giustizia a partire dalle proprie esperienze vissute. Questa sessione svolge la funzione di rendere complesso e ricco il concetto di giustizia grazie al contributo dei partecipanti e, nello stesso tempo, di renderlo meno astratto rispetto a come, a prima vista, potrebbe apparire.

La sessione successiva del laboratorio ha l’obiettivo di scoprire quale dei concetti di giustizia emersi possono essere adatti per gestire una situazione di allocazione delle risorse, in generale e, in particolare, nelle situazioni d’emergenza come quella descritta in precedenza.

Tra i concetti di giustizia da sottoporre a esame emergono i seguenti:

a. Dare a ciascuno in parti uguali.

È la tesi dell’egalitarismo sostenuta, nella commissione, dal prete: parte del presupposto che tutti gli esseri umani siano uguali e quindi egualmente meritevoli. Ritiene difficoltoso stabilire criteri “rigidi” per differenziare chi è bisognoso di soccorso da chi non lo è, oppure lo è in grado minore; quindi, la scelta più etica è dividere i beni disponibili tra tutti i richiedenti. Se a prima vista sembra

un'opzione da perseguire, in realtà presenta due limiti. Il primo è la rinuncia a una distribuzione dei beni più attenta alle conseguenze sociali della distribuzione stessa (vedi punto successivo). In secondo luogo, non rispetta le differenze individuali (ad esempio, i feriti che rischiano la vita dovrebbero avere la priorità rispetto ai feriti lievi, in base al criterio clinico del soccorso).

b. Dare a ciascuno in ragione del maggior benessere per il maggior numero di soggetti coinvolti.

Questa tesi "conseguenzialista" è propria dell'utilitarismo. Invita a considerare l'utilità sociale complessiva di una determinata distribuzione delle risorse rispetto a tutti i soggetti coinvolti. Il limite di questa posizione risiede nella tendenza a esaudire i bisogni della maggioranza con il rischio di sottrarre importanti benefici a coloro che non vi rientrano. Si potrebbe, ad esempio, sostenere che è meglio lasciar morire un ferito grave e curare cinque persone che riportano ferite meno gravi. È la logica del male minore, che può generare il rischio di iniquità e di sottrazione di diritti fondamentali a chi non rientra nella maggioranza. Un'altra difficoltà, poi, riguarda il tipo di benessere che costituisce l'oggetto di misura al fine di massimizzarne gli effetti.

c. Dare a ciascuno in base alla necessità o ai bisogni individuali.

Questa tesi è sostenuta, ad esempio, dalla dottrina marxista oppure, nella nostra storia, dai medici che facevano parte della commissione e da chi riteneva che bambini e disabili dovessero avere la priorità rispetto agli adulti "sani": chi ha più bisogno ha la priorità nelle cure. Tuttavia, in ambito medico-sanitario e nel caso riportato, è difficile distinguere i bisogni fondamentali ed essenziali da quelli che si possono considerare secondari. In condizioni di emergenza è complicato stilare una sorta di classifica in base ai bisogni-necessità impellenti rispetto a quelli che lo sono meno, almeno a prima vista. Come detto, poi, se utilizzassimo tutte le risorse per curare due feriti gravissimi, non sarebbe giusto rispetto a tutti gli altri che, nel frattempo, vedrebbero aggravarsi fortemente la propria condizione.

d. Dare a ciascuno in base ai suoi meriti, alle sue virtù e all'impegno individuale.

I sostenitori dell'etica della virtù o dell'intenzione sostengono che i comportamenti virtuosi del singolo nei confronti della collettività vadano premiati; ciò garantirebbe una posizione di privilegio nella distribuzione dei beni. I veterani di guerra, che si sono guadagnati il merito sociale al fronte per difendere la Patria, devono avere la priorità, almeno rispetto agli alcoolizzati e a coloro che assumono condotte "anti-sociali". Questa posizione appare giusta se non si considera il fatto che anche chi ha meriti simili potrebbe avere bisogni diversi, e dun-

que il problema della giusta allocazione delle risorse rimarrebbe; poi, si sostiene che alcune condotte “anti-sociali” non sono veramente libere ma indotte da problemi socio-economici vissuti dai soggetti che le adottano, vittime magari di una società o di una comunità “malate”. Infine, il merito e il demerito possono dipendere da interpretazioni soggettive, arbitrarie e discutibili soprattutto nelle situazioni di emergenza.

e. Dare a ciascuno in base alla capacità di restituire alla collettività le spese e gli sforzi sostenuti attraverso il pagamento di beni e servizi.

In base al liberalismo e alla logica del mercato, tutto ciò che si riceve ha un prezzo che deve essere pagato da chi acquisisce un bene. Né lo Stato né i singoli cittadini dovrebbero essere costretti a sostenere i costi per l’assistenza di un’altra persona, quindi chi può pagare o chi ha un’assicurazione sanitaria riceve le cure e gli altri no. Questa posizione genera pesanti iniquità nei confronti dei poveri e il misconoscimento delle condizioni d’ingiustizia che possono stare alla base della differente capacità contributiva dei soggetti che partecipano al processo di allocazione delle risorse.

f. Dare in base all’ordine di arrivo (first arrived, first served).

Il criterio della priorità è stato uno di quelli utilizzati dai soccorritori nel disastro ferroviario descritto e per questo sono stati fortemente criticati. I primi feriti incontrati hanno ricevuto le cure in maniera prioritaria rispetto a chi era distante dall’ingresso del personale medico. Molti di questi non versavano in condizioni così gravi come alcuni che erano più distanti, che nel frattempo si sono aggravati e alcuni sono morti. Se il criterio della priorità funziona bene all’ufficio postale, funziona meno bene nei contesti di allocazione delle risorse.

Che cosa significa “giustizia”. Il Dialogo Wittgensteiniano

La riflessione sui diversi concetti di giustizia che sono in gioco nel momento in cui si cerca di comprendere come distribuire equamente un bene che è scarso per soddisfare i bisogni di tutti i richiedenti, è utile per aiutare i partecipanti al laboratorio a comprendere, innanzitutto, la complessità della questione e del concetto stesso di “giustizia”. Davanti a una situazione complessa non esistono soluzioni semplici o semplicistiche.

La terza sessione del laboratorio è condotta con il dialogo d’impostazione “wittgensteiniana” (Perissinotto, 2013; Morelli, 2022): la domanda sostanziale-essenzialista (“che cos’è la giustizia”), lascia il posto ora alla domanda semantica (“che cosa significa il concetto di giustizia?”). Tra i partecipanti si sprigiona, fin

da subito, la consapevolezza che spesso discutiamo con gli altri relativamente a cosa sia giusto o ingiusto fare in una certa situazione senza accorgersi che se non ci si accorda, in via preliminare, su quale sia il concetto di giustizia che gli interlocutori hanno in mente, la discussione può essere sterile, infruttuosa o scatenare un conflitto. Per questo motivo, nei laboratori di Pratiche Filosofiche, si impara che prima di discutere è necessaria un'operazione semantica dei termini che si utilizzano, per stabilire quali siano i significati in gioco e procedere alla negoziazione degli stessi. Questo accordo preliminare è garanzia di un autentico dialogo filosofico.

Alla luce dei diversi concetti di giustizia esaminati, si stabilisce che i criteri per l'allocazione delle risorse devono necessariamente attingere a diversi criteri di giustizia, da adattare, poi, alle singole situazioni concretamente vissute. Un criterio, di per sé, è astratto: può essere valido in certe situazioni mentre in altre può generare gravi situazioni di ingiustizia. Si consideri, poi, che i diversi significati possono entrare in conflitto tra loro, quindi, vanno "specificati" e "bilanciati" in base alle circostanze in cui si tenta di applicarli (Cfr. "equilibrio riflessivo", Rawls, 2015).

Sembra chiaro, allora, che non esistono criteri migliori o peggiori per l'allocazione delle risorse ma dipende proprio dal contesto di applicazione degli stessi. In una situazione d'emergenza qual è quella descritta, tutti i partecipanti tendono a escludere i criteri del libero mercato e della virtù/merito individuale perché non si possono verificare sul momento e, poi, perché sarebbero quelli che genererebbero maggiori iniquità. Tuttavia, ci sono contesti in cui vengono utilizzati: ad esempio, nella sanità privata vige il criterio liberalista. Chi può pagare una visita cardiaca in un centro privato ha la priorità rispetto a chi non può permetterselo, che deve aspettare mesi per accedere al servizio pubblico. Molti sostengono che questo criterio di giustizia non sia giusto.

E il criterio del merito? Tra i partecipanti al laboratorio emerge l'ipotesi, un po' assurda, che se in tempo di pandemia Covid19 e di carenza di posti letto in terapia intensiva si fossero presentati al Pronto Soccorso, nello stesso momento e con la stessa condizione clinica di insufficienza respiratoria, Papa Francesco e un alcolizzato drogato, si sarebbe data la priorità al Papa. Sarebbe stato giusto?

Nella situazione narrata, e in linea generale, si tendono a privilegiare i criteri del bisogno e delle necessità individuali in merito alla gravità delle ferite riportate e al pericolo di vita delle persone coinvolte. Il criterio clinico deve avere la priorità ma non può essere l'unico. Innanzitutto, tra coloro che manifestano gli stessi bisogni (ad esempio nella categoria "feriti gravi") andrebbe poi adottato il

criterio dell'egalitarismo, nel senso che il personale di bordo o i veterani di guerra dovrebbero essere trattati come gli altri passeggeri, alcoolisti inclusi. Accanto a questi criteri è necessario tenere in considerazione la tesi consequenzialista: l'obiettivo deve essere massimizzare i benefici per il maggior numero di persone, evitando, ad esempio, di concentrare tutte le risorse su due feriti gravissimi sottraendo i beni a tutti gli altri. Il criterio dell'utilitarismo va usato considerando che lo sguardo alle conseguenze non deve generare le gravi iniquità già sottolineate.

Alcuni partecipanti, di pancia, sostengono che gli alcoolisti dovrebbero essere curati dopo gli altri passeggeri (almeno dopo i bambini, i disabili e i veterani) mentre altri sostengono che non rientra tra le funzioni dei soccorritori valutare le abitudini e le condotte individuali delle persone. Si ricorda, a questo proposito, che tempo fa, in Inghilterra, è stato negato un trapianto salvavita a un ragazzo di sedici anni che aveva dichiarato di bere trenta lattine di birra ogni week end. La questione è molto complessa: è giusto che le commissioni mediche dei trapianti prendano in considerazione gli stili di vita delle persone? Secondo alcuni la risposta è no, perché bisognerebbe adottare solo i criteri medici (QALY's), mentre, secondo altri, vista l'endemica carenza di organi da trapiantare rispetto ai richiedenti, è giusto privilegiare coloro che non hanno abitudini di vita malsane e potrebbero deteriorare rapidamente l'organo ricevuto (Baron, 2008).

Si ritiene iniquo e da evitare il criterio utilizzato dai soccorritori nel contesto dell'incidente ferroviario descritto: "*first arrived/first served*". Come già ammesso, se questo criterio è giusto, ad esempio, all'ufficio postale, genera ingiustizia nelle situazioni in cui chi arriva dopo ha più bisogno dei primi arrivati, come, ad esempio, al Pronto Soccorso. Se l'ultimo arrivato è in codice rosso ha la priorità rispetto agli altri in attesa.

Conclusione.

La storia del disastro ferroviario è un'espedito che aiuta i partecipanti a riflettere sul concetto di giustizia in tutta la sua complessità. In linea generale, ritengo che la partecipazione a un laboratorio di Pratiche Filosofiche permette ai partecipanti di acquisire determinate competenze, tra cui, in particolare:

a. scandagliare con il pensiero critico i concetti presenti nella propria visione del mondo; tali concetti si usano quotidianamente, benché, spesso, in assenza della piena consapevolezza delle diverse valenze semantiche degli stessi;

b. allargare e arricchire la propria visione del mondo con i significati dei concetti degli altri partecipanti al laboratorio ("non avevo mai pensato che la giusti-

zia potesse essere anche questo, e questo...”);

c. dialogare sistematicamente e negoziare le diverse posizioni presenti nel dibattito;

d. comprendere che molti conflitti interpersonali potrebbero essere evitati se ci si accordasse sul significato dei termini prima di iniziare a discutere;

e. sostare nell'incertezza, nutrire il dubbio e fare domande prima di saltare alle conclusioni-soluzioni;

f. usare correttamente i ragionamenti e le argomentazioni per avere ragione grazie alla “forza della ragione” e non in base alle “ragioni della forza, del sopruso e dell'inganno” (Bobbio, 1966).

Postilla metodologica.

In linea con quanto ammesso nell'*Editoriale*, per trasmettere tali competenze la Pratica Filosofica deve essere condotta in maniera metodologica onde evitare di far scadere la potenza della filosofia in pratica in una mera chiacchierata tra quattro amici al bar, come talvolta abbiamo visto fare da parte di colleghi che nascondevano, dietro posizioni anti-metodologiste, una profonda incompetenza nella conduzione dei gruppi impegnati a filoso-fare.

Bibliografia

Baron J, *Contro la bioetica*, Raffaello Cortina, Torino, 2008

Bobbio N., “Introduzione”, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica di Perelman C. e Olbrechts-Tyteca L.*, Torino, Einaudi 1966

Cattani A., *Forme dell'argomentare. Il ragionamento tra logica e retorica*, Padova, GB edizioni 1990

Di Costanzo C., Cerruti A., *Allocazione delle risorse e tutela costituzionale del diritto alla salute. I sistemi in Europa e il caso italiano*, Il Mulino, Milano 2021

Engelhardt H., T., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999

Morelli A., “The breaking of fetters” in, Perissinotto L., *La consulenza filosofica oggi, tra formazione e ricerca*, Mimesis, Milano-Udine 2022

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

Perissinotto L., “The Socratic methods: Wittgenstein and Plato” in, Perissinotto L., Ramon Camara B., *Wittgenstein and Plato. Connections, Comparisons and Contrasts*, Palgrave MacMillan, Basingstoke, 2013, pp. 48-71

Rawls J., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2015
Sant'Agostino, *Le confessioni*, Edizioni Paoline, Milano, 2008

PRATICHE FILOSOFICHE PER MUSICOTERAPISTI. CARLO E. MOLteni

Seconda parte

Abstract

La musica rivela un valore spirituale universale: il ruolo pedagogico di favorire l'umanizzazione.

In particolare, il senso dell'ascoltare e praticare musica è quello di attuare il poter-essere sia nel paziente che nel musicoterapista.

Parole chiave

Senso, bisogno, valori di creazione, di esperienza, di atteggiamento.

Il valore della musica e il valore della musicoterapia

È all'interno delle premesse di tipo musicologico (E. Kurt), fenomenologico (E. Paci) ed ermeneutico (H. G. Gadamer), illustrate nell'articolo del precedente numero della rivista, che abbiamo potuto fare riferimento a concetti come senso, valore, significato. Questa ottica ci ha permesso di leggere in termini filosofici la pratica musicoterapeutica e di lasciarci dalla stessa interrogare, circolarmente, nel tentativo di ricercare il senso della relazione in musicoterapia (ma ritengo anche in ogni *helping profession*). Premesse dal fondo delle quali affiora la questione di carattere più generale: che senso ha musica, al di là delle sue applicazioni musicoterapeutiche?

Per affrontare la questione del *senso* siamo andati alla ricerca del *valore* che può avere la musica, chiedendoci se abbiamo *bisogno* di musica. Circa il problema del valore ho preso in considerazione la filosofia di Max Scheler (1874 - 1928), grandemente apprezzata da Frankl.

Nella sua revisione critica del formalismo intellettualistico di Kant, Scheler enuclea ne *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* una tassonomia di valori, oggettivi e universali, non derivati dall'esperienza soggettiva ma colti direttamente dall'intuizione emotiva.

Agli specializzandi ho ricordato in sintesi l'ordine gerarchico scheleriano, che parte dai *valori sensibili* compresi tra gradevole e sgradevole, relativi ai sentimenti della percezione; superiori ai quali sono i *valori vitali* compresi tra il nobile e il volgare, l'utile e il dannoso, su cui si fonda anche la vita associata, correlati ai sentimenti vitali, quali ad esempio la generosità, il coraggio ecc. legati alle

funzioni del corpo; più elevati dei quali sono i *valori spirituali* e conoscitivi del vero e del falso, del bello e del brutto, del giusto e dell'ingiusto, legati ai sentimenti dell'anima o dell'io; in cima, infine, stanno i *valori religiosi* compresi tra il sacro e il profano, legati ai sentimenti propri della persona. Abbiamo convenuto con i corsisti che un'interpretazione della musica alla luce dell'assiologia scheletriana le assegna un posto molto alto, relativo ai valori spirituali, che vanno al di là della dimensione meramente biologica della specie umana; la musica d'arte raggiunge la dimensione psichica dell'io, con un'espressione valoriale oggettiva che porta sempre più ad aprirsi al mondo, in un percorso che, dal piacevole all'udito, giunge fino alla dimensione psichica e spirituale.

Piacevole e utile e bella la musica, dunque, ma non solo. Come sosteneva Schneider, essa riveste un grande valore per i popoli una volta denominati primitivi, poiché cantare è *in-cantare*.

Infatti, il canto culturale rappresenta un grande ponte tra cielo e terra; il canto dello stregone riesce ad influenzare le cose proprio perché riproduce la sostanza sonora della natura e dei morti, così come il canto medicinale risveglia l'energia (preistoria della musicoterapia!). Nel canto magico dello sciamano californiano lo spirito dice: "Tu canti il mio canto, perciò ti concedo la mia forza, se tu hai cura di me io avrò cura di te". Schneider ricorda che secondo la tradizione vedica cantare significa creare, rafforzare, accrescere, compiere. «La parola è il ritmo sonoro della forza primordiale che genera tutte le cose sacrificando se stessa. Pur vivificando tutte le cose, tale energia sonora non è percepibile da ogni persona.» (Schneider, 1979, p. 163). Nei popoli illetterati ivi citati i suoni non sono onomatopeici, ma esprimono l'essenza e la sostanza delle cose. Essi permettono una sorta di polifonia primigenia su quattro livelli: vita spirituale, alimentazione, forza, generazione. In prospettiva etnomusicale la musica incarnerebbe addirittura il valore più alto nella gerarchia di Scheler, ossia quello religioso.

Approfondiamo ulteriormente il valore vitale dell'utile. Se traduciamo il problema del valore della musica nella domanda: "A che serve?", si potrebbe semplicemente riproporre la risposta aristotelica all'interrogativo circa l'utilità della filosofia prima: a niente. Nel senso che la musica non serve a nulla, è libera, è fine a se stessa (Donà, 2006). In realtà la questione può essere meglio precisata, se non intendiamo il servire in un'ottica utilitaristica. Potremmo sostenere che non è scopo primario ma effetto derivato della musica "servire" a qualcosa.

Con i corsisti abbiamo ripreso il mito di Orfeo e gli effetti psichici del suo canto su dei, uomini, animali, a riprova del potere dell'arte dei suoni. Potere ve-

rificato da innumerevoli testimonianze contemporanee. Per fare solo qualche esempio, il pianista contemporaneo R. Bahrami, in molteplici interviste, afferma che Bach gli ha letteralmente salvato la vita; così come Franco Scaglia, già Presidente di Rai Cinema, sostiene di esser uscito da una lunga e rara malattia grazie all'aiuto della musica e della scrittura.

Prescindiamo in questa sede dagli effetti sugli animali, che pure sono documentati (io stesso ho visitato una stalla sperimentale nella Sila in cui si diffondeva la musica di Mozart, con miglioramento del benessere animale ed incremento della produzione di latte).

Dobbiamo però almeno nominare quanto da diverse ricerche psicologiche è stato riscontrato, ovvero il potere calmante del battito cardiaco materno. Se al neonato agitato si fa sentire la registrazione del battito cardiaco della mamma, questa sorta di *imprinting* avuto nella vita intrauterina a partire dalla 30ma settimana, ciò tende a calmarlo. Numerosi ricercatori (Malloy, 1975) attestano inoltre che il bambino si rilassa, abbassando la frequenza del proprio battito cardiaco, quando ascolta la voce della mamma e il suo canto, o una musica rilassante.

Un'evidenza che contribuisce a spiegare l'efficacia della musicoterapia e della ritmoterapia, le quali mirano a migliorare la qualità di vita del paziente attraverso l'utilizzo di stimoli sensoriali acustici, ritmici e visivi mirati sui deficit cognitivi.

Valori e bisogni

Se allarghiamo il discorso dalla vita neonatale all'esistenza umana in generale, l'enorme diffusione della musica in tutti i settori della società fa presumere che essa risponda ad un *bisogno*. Ma quale bisogno?

In *Motivation and personality* lo psicologo umanista Maslow propone una gerarchia di motivazioni che muove dalle più basse, legate alla soddisfazione dei bisogni primari, fino a quelle più alte, tese a realizzare il proprio potenziale umano. È la nota immagine della piramide dei bisogni. A partire dalla base troviamo: bisogni fisiologici, di sicurezza, di appartenenza, di autostima e infine quelli di autorealizzazione (Maslow, 1954). Insieme agli specializzandi abbiamo collocato il fare/ascoltare musica in cima alla piramide: la musica risponde al bisogno umano di autorealizzarsi.

A questo punto ci siamo interrogati sull'obiezione avanzata a Maslow da Frankl: quest'ultimo ritiene che "un'eccessiva spinta verso l'autorealizzazione può costituire la strada verso la frustrazione della volontà di significato." (Frankl, 1998, p. 53). Autorealizzazione o autotrascendenza, cioè andare oltre se stessi?

L'autorealizzazione è lo scopo dell'attività del professionista d'aiuto o non piuttosto un effetto dell'agire corretto e sensato?

Interessante è, a questo proposito, quanto riferiva una corsista circa gli aspetti positivi del tirocinio coi pazienti: “*Gratuitamente* mi sento una persona migliore.”

In ogni caso possiamo integrare la piramide di Maslow con il *bisogno di significato*, messo prepotentemente in primo piano nella logoterapia esistenziale frankliana. Nell'antropologia filosofica, sottesa alla sua visione logoterapeutica, la persona viene considerata un ente tridimensionale, costituito dall'aspetto somatico, psichico (comuni anche agli animali) e noetico, cioè spirituale.

Quest'ultima dimensione, il *Noûs*, è distintiva dell'uomo ed è quella per cui ci si interroga sul significato della vita e ci si chiede che senso ha lavorare, amare, soffrire; solo ricercandolo si ha un'esistenza autentica, che consente di sopportare anche prove terribili come quella del lager. Non solo: una vita senza senso può portare ad una particolare psicopatologia, che Frankl definisce nevrosi noogena (Frankl, 1992). Oltre la piramide di bisogni, quindi, bisogna considerare la volontà di significato nella vita.

Se andiamo ad approfondire la questione del bisogno di musica in termini di psicanalitici, non riceviamo molti lumi da Freud, che fondamentale considera l'arte come espressione sublimata della libido sessuale, frustrata nella sua manifestazione diretta e riorientata in modo socialmente accettabile. L'artista, non sapendo rinunciare al soddisfacimento pulsionale che la realtà inizialmente esige, realizza i suoi desideri di amore e di gloria nella fantasia. Freud stesso, parlando della bellezza, nei *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio* confessa la sua difficoltà a comprendere e ad apprezzare il piacere della musica, che gli impedisce di essere toccato dalla stessa: “Dove questo non mi è possibile, per esempio nella musica, sono quasi incapace di godimento. Una disposizione razionalistica o forse analitica si oppone in me a ch'io mi lasci prendere senza sapere perché sono preso e che cos'è che mi prende.” (Freud, 1991, p. 324).

Più adeguata a intendere il valore della musica sembra essere la visione filosofica sottesa alla psicologia analitica di Jung, per la quale esiste un'energia psichica di fondo di cui la libido sessuale è solo un'espressione e non la più alta. Questa energia dai fenomeni biologici sale fino alle espressioni spirituali, ivi compreso il bisogno di senso (contro Nietzsche) e il desiderio di bellezza (oltre Freud), ai quali l'arte e la musica rispondono nella storia delle civiltà umane.

Il valore formativo della musica

Le molteplici prospettive, sia pure appena accennate sopra, credo siano sufficienti per abbozzare qualche orientamento intorno al senso dell'esperienza musicale nella vita in generale, e non solo nella pratica musicoterapeutica. La prospettiva di fondo che ritengo emerga è quella pedagogica: la musica ci educa.

In modo simile al *παιδαγωγός*, che accompagnava nell'epoca classica il bambino a scuola, così la musica ci accompagna in molti modi nel cammino di crescita (e addirittura può rallentare il decorso involutivo nelle applicazioni della musicoterapia). Come sottolineava la filosofia dell'umanesimo, uomini non si nasce, ma si diventa; e il passaggio dalla *feritas* alla *humanitas* è reso possibile da un lungo processo di educazione e formazione. All'interno delle quali si situa il fatto, non meramente biologico ma culturale, dell'esperienza musicale in tutti i suoi aspetti e nelle diverse forme; non per nulla quasi tutti i pedagogisti hanno inserito la musica nel loro disegno educativo, a partire dal canto nell'educazione infantile (J. F. Herbart addirittura colloca la musica al vertice dell'educazione estetica).

Potremmo dire con Z. Kodály (1882 – 1967), che oltre ad essere compositore e didatta fu anche filosofo, che la musica è svago, terapia, formazione... In una parola, alimenta, nutre, disseta, come ricorda il mito delle Muse, dee dei monti e delle fonti. Infatti, le Muse a volte erano definite anche Aganippidi, dal nome della fonte omonima, Aganippe, situata proprio in prossimità del monte Elicona, o Pimplee, da una fonte ad esse dedicata sul monte Pimpla, situato in Tessaglia. Come l'acqua, la musica è preziosa per la vita. Oggi sappiamo addirittura che l'educazione musicale ha un valore neuroprotettivo (come si può vedere in <http://fondazione.radiomagica.org/journal/il-training-musicale-come-fattore-di-neuro-protezione>).

Se accettiamo l'ontologia tridimensionale di Frankl, la pratica musicale in definitiva educa non solo la dimensione fisica o psichica, ma anche spirituale. In questo modo possiamo interpretare la nota affermazione del principe Miškin nell'*Idiota* di Dostoevskij «La bellezza salverà il mondo»: infatti la musica, accompagnando la persona nel percorso di umanizzazione, aiuta a conferire senso all'esistenza come essere nel mondo.

In particolare, nella relazione musicoterapista – stimolo musicale – paziente, ma comunque per tutti, anche per chi è compositore, interprete o fruitore, la musica vive nell'attualità dell'ascolto.

Secondo Ernst Bloch (1875 - 1977) la musica è una diversa forma di pensiero, di filosofia. In essa il linguaggio, l'attività razionale per eccellenza, viene piegato a usi espressivi inconfondibili, e tuttavia più efficaci e duraturi che non quelli della scienza o del senso comune. Per Bloch la superiorità estetica del suono vie-

ne fondata sull'effetto che esercita sulla nostra ricettività sentimentale: il suono ci compromette emotivamente, ci mette interiormente in discussione, soprattutto attraverso l'ascolto. Tale concezione dell'ascolto musicale gli (e ci) permette di elaborare una filosofia dell'accordo intersoggettivo, fondata non sul consenso né sul contratto, ma sul principio dell'autoascolto aperto alla collaborazione con gli altri.

Non solo: a partire dalla musica, è possibile costruire una prospettiva contrassegnata dalla speranza, dall'utopia: il principio-musica è un altro nome del principio-speranza (Bloch, 1992). Infatti, ascoltare mette in gioco un potenziale che è implicito in ogni soggetto, e che corrisponde alla condizione utopica come tale. Questa prospettiva blochiana mi ha permesso di far emergere nei musicoterapisti in formazione i momenti personali, le occasioni in cui la musica aveva fatto risuonare qualcosa in loro, risvegliando potenzialità che erano rimaste sopite.

In fondo i laboratori di pratiche filosofiche e musicoterapia sono stati una pratica maieutica, che ci ha innanzitutto permesso di affinare *l'intelligenza musicale*.

Sappiamo che la teoria delle intelligenze multiple di Howard Gardner ha sfidato il tradizionale punto di vista dell'intelligenza considerata come una capacità unitaria, generale, misurata tramite il QI. In *Formae mentis* lo psicologo enumera otto tipi di intelligenze relativamente indipendenti: linguistica, logico-matematica, musicale, spaziale, cinestesica, interpersonale, intrapersonale, naturalistica (Gardner, 1991). Le persone non sono mai dotate di una intelligenza sola, ma le posseggono tutte, che si combinano in vari modi dando una propria personale forma alla mente. Questo significa che tutti siamo potenzialmente musicisti e che il grande compositore è un plusvariante.

Ma l'ultimo Gardner ipotizza l'esistenza anche di un'*intelligenza esistenziale*, atta a riflettere sulle questioni fondamentali dell'esistenza (Gardner, 1999), evidente in capi spirituali, filosofi e pensatori (tra i quali cita Kierkegaard, Sartre, il Dalai Lama...). Ciò significa che tutti siamo filosofi impliciti. Se così è, i laboratori di filosofia della musica possono essere interpretati come un tentativo maieutico di far passare dallo stato potenziale allo stato attuale queste possibilità, grazie alla facilitazione del conduttore. Altrove ho mostrato che il tema del poter-essere è essenziale nel percorso formativo, (Molteni, 2016) che può essere interpretato aristotelicamente proprio come un passaggio dalla potenza all'atto, favorito da quell'ente in atto che è l'educatore ma anche il *caregiver*.

Musicoterapia e valori di creazione, di esperienza, di atteggiamento

La parte finale dei laboratori portava i corsisti a riflettere, scrivere e dialogare sul potenziale di umanizzazione che la pratica musicale portava in loro stessi.

Le proposte di riflessione erano in relazione alla triplice tipologia di valori evidenziati da Frankl (Frankl, 1998).

Innanzitutto, in riferimento ai *valori di creazione*, ho chiesto ai partecipanti quando si son resi conto che stavano realizzando qualcosa di importante nella loro professione, se ricordavano un episodio in cui avevano sentito di aver prodotto qualcosa di veramente significativo nel loro tirocinio di musicoterapia o nel lavoro di aiuto in generale.

Qualche esempio di risposta, tra le molte emerse:

“Nello stage ho assistito ragazze paraplegiche; attraverso la musicoterapia una ragazza difficile si è rilassata; con lei ha dato effetti la variazione del suono. All’inizio ho provato paura, fatica, alla fine però appagamento”.

“Al nido mi sono sperimentata, ho avuto soddisfazioni, mi sono messa in gioco come educatrice e come persona, creando progetti che han dato risultati.”

“Quando assisto un paziente sento che sto dando dignità, più dei medici che spesso non considerano abbastanza il malato.”

Successivamente, in riferimento ai *valori di esperienza*, ho chiesto ai corsisti quando, nel lavoro di aiuto in generale, hanno sperimentato che non stavano solo dando, ma anche ricevendo qualcosa di bello, di valido, di significativo nella loro attività.

Qualche risposta:

“Lo sperimento sistematicamente nel lavoro sociale coi disabili; prima ho paura della sofferenza, poi mi sento coinvolta nella loro gioia; insegnando do ma ricevo anche sempre.”

“C’è sempre bidirezionalità, si dà e si riceve; ad esempio, una paziente in stato catatonico, dopo la mancanza di reazioni iniziali, alla fine seguiva l’attività; è arrivata a sorridere e anche a dire qualche parola.”

“Non è un motivo del mio lavoro di musicoterapista il ricevere ringraziamenti, ma ne è la conseguenza.”

“I malati di Alzheimer, se stimolati opportunamente, tendono a ricordare ancora le canzoni dei loro tempi; che gioia sentire un coro di pazienti!”

Infine, in riferimento ai *valori di atteggiamento*, ho chiesto ai corsisti quando, di fronte alla difficoltà che non si può superare, al problema insolubile, al disagio inevitabile, si sono chiesti che cosa poter cambiare in se stessi, arrivando infine a modulare il proprio atteggiamento.

Qualche esempio di risposta:

“Nel sostegno con una bambina disabile ho saputo ascoltare e contenere sia a livello fisico che emotivo, la malattia è rimasta, ma io ho cambiato il mio atteggiamento di eccessiva ambizione professionale, ottenendo qualche risultato.”

“Con una signora molto disfattista, negativa, ho cambiato la comunicazione: non parlare ma carezzare, sorridere.”

“Con gli anziani ho cambiato atteggiamento; ho cercato di usare dei discorsi diversi, ogni tanto sono io a cambiare, modificando il mio punto di vista.”

“Quando c'è un problema che non riesco a risolvere mi chiedo se sto sbagliando qualcosa, che cosa posso fare: spesso l'unica differenza è provare a cambiare il mio atteggiamento.”

Lascio al lettore di valutare le risposte riportate, diverse delle quali consonanti con l'ottica della filosofia dell'esistenza sottesa alla logoterapia frankliana.

Vorrei solo concludere questa lettura filosofica dei laboratori di pratiche filosofiche con gli specializzandi in musicoterapia reinterprestando la domanda da cui siamo partiti all'inizio.

Anziché chiederci che cos'è la filosofia (della musica) potremmo chiederci *chi* è filosofo. Lasciamo la risposta a Platone.

«Perciò, in quanto figlio di Poros e di Penìa, Amore si trova in questa condizione: in primo luogo è sempre povero e tutt'altro che tenero e bello, come invece ritengono i più, anzi è aspro, incolto, sempre scalzo e senza casa, e si sdraia sulla terra nuda, dormendo all'aperto davanti alle porte e per le strade secondo la natura di sua madre, e sempre accompagnato dall'indigenza. Invece per parte di padre insidia i belli e i virtuosi, in quanto è coraggioso e ardito e veemente, e cacciatore astuto, sempre pronto a tessere intrighi, avido di sapienza, ricco di risorse, e per tutta la vita innamorato del sapere, mago ingegnoso e incantatore e sofista; e non è nato né immortale né mortale, ma in un'ora dello stesso giorno fiorisce e vive, se la fortuna gli è propizia, in altra invece muore, ma poi rinasce in virtù della natura del padre, e quel che acquista gli sfugge sempre via, di modo che Amore non è mai né povero né ricco, e d'altra parte sta in mezzo fra la sapienza e l'ignoranza.» (*Simposio*, 203c-d-e, trad. it. di F. Ferrari).

Questo mi pare possa essere anche il senso del praticare, con orientamento filosofico che attinge alla logoterapia esistenziale, l'arte del musicoterapista (e di ogni *helping profession*). Non applicare pedissequamente una teoria o delle tecniche, ma essere in continua ricerca come Eros.

Anche nei confronti di queste mie riflessioni; esse sono semplicemente un'"offerta anamorfica" (Màdera Tarca, 2003, p. XXVI) mirante a suscitare risonanze

personali nell'intimo di ogni lettore.

Poiché la risonanza non è solo un effetto musicale, ma anche una possibilità esistenziale, che coinvolge la triplice dimensione, somatica, psichica e noetica, su cui può innestarsi la personale "partitura" di ciascuno.

Bibliografia

Donà M., *Filosofia della musica*, Bompiani, Milano, 2006.

Droysen K. J., *Grundriss der Historik*, Veit, Leipzig, 1868.

Frankl V. E. *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, ElleDiCi, Torino, Leumann, 1992.

- *Senso e valori per l'esistenza. La risposta della logoterapia*, Città Nuova, Roma, 1998.

Freud S., *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

Gardner H., *Formae mentis*, Feltrinelli, Milano, 2010.

Màdera R. – Tarca V., *La filosofia come stile di vita*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.

Molteni C., *La valenza pedagogica del Counseling Filosofico* in AA. VV. "La pratica filosofica: una questione di dialogo" Carta e Penna ed. e-book, 2016.

- *Prevenire lo stress sul lavoro. Percorsi di pratiche filosofiche per insegnanti, educatori, dirigenti scolastici, operatori sociosanitari*, Ipoc, Milano, 2017.

Romano A., *Musica e psiche*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

Scheler M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.

Schneider M., *Il significato della musica. Simboli, forme, valori del linguaggio musicale*, Giunti Martello, Firenze, 1979.

AGIRE A MENTE ARMATA SPUNTI DI RIFLESSIONE E PRATICA FILOSOFICA PER LE FORZE ARMATE. LAURA PISCOPIELLO, SARAH E. BAGLIANI

Abstract

Questo progetto nasce dall'idea di coniugare le pratiche filosofiche all'interno del settore militare. Partendo dall'identificazione dei tre settori principali necessari a guardare nel complesso la complessità dell'apparato militare questo studio propone le pratiche filosofiche come fonte di esercizio e allenamento per una mente libera e armata delle competenze utili, se non necessarie, ai professionisti della cura in divisa.

Parole chiave

divisa, mito, percezione, esercizio, ascolto, agire a mente armata, libertà, cura.

Tre sono gli ambiti della vita e narrazione militare da analizzare, scopercchiare per avere una panoramica se non esaustiva almeno non parziale della divisa e gli uomini e donne che la incarnano.

- Alcuni recenti fatti di cronaca, emersi nonostante i tentativi di occultamento attuati con la complicità del silenzio omertoso favorito dal mito gerarchico insito nella struttura della comunità militare, hanno messo in luce una serie di episodi di abuso di potere, violenza, criminalità da parte di alcuni operatori delle forze dell'ordine. Ne scaturisce un'immagine macchiata, distorta della divisa, a cui si affianca una progressiva perdita di fiducia nelle istituzioni da parte dei cittadini.

- Aspetto meno presente nelle narrazioni che riguardano le forze dell'ordine, ma centrale per comprendere la complessità del settore militare e di urgente rilievo anche all'interno di un tentativo di comprensione e conseguente intervento di prevenzione contro l'insorgere di altri episodi di violenza e abuso, sono i disagi che, a diverso titolo e categorizzabili sotto molteplici tassonomie, gli operatori in divisa si trovano ad affrontare: burnout, stress correlato, mancanza di mezzi e strutture idonee, maggiori carichi di lavoro dovuti a mancanza di organico, stipendi inadeguati, scarsa collaborazione tra colleghi, situazioni di mobbing e tutte le derive gerarchizzanti di un ambiente come quello militare a cui si possono sommare dimensioni private anche estremamente problematiche.

- Altro fenomeno gravissimo, e ancora meno discusso del precedente e parimenti essenziale per un'analisi completa se non esaustiva del settore militare, è quello dei suicidi in divisa, o “eventi suicidari” nel linguaggio tecnico.

Nel 2019, anno di inizio della presente ricerca, l'OSD (Osservatorio dei Suicidi in Divisa fondato da Cleto Iafrate, membro dell'esecutivo nazionale del SIBAS Finanziari) registrava un “evento” a settimana, un dato sicuramente incompleto poiché basato solo su segnalazioni e che, ciò nonostante, negli anni più recenti è aumentato.

A questi si devono aggiungere quegli eventi non segnalati dalle amministrazioni poiché avvenuti al di fuori del luogo di lavoro e quelli tenuti privati per volontà delle famiglie stesse.

Proviamo ora ad affondare la riflessione nelle problematiche che riguardano più specificatamente il terzo ambito delineato in precedenza.

Pericolose derive della gerarchizzazione

Prendendo come assunto di partenza l'osservazione di Cleto Iafrate in merito alla selettività stringente dei test psico-attitudinali per accedere ai corpi militari se ne può evincere l'ipotesi che il gesto estremo sia causato da problematiche insorte in un momento successivo all'arruolamento.

Fra queste Iafrate enumera sia fattori “fisiologici”, ovvero riconducibili a stress da lavoro o afferenti alla sfera privata e familiare che fattori “psicologici” riconducibili a gravi e anacronistiche storture ancora presenti nel mondo militare e delle forze di polizia ad ordinamento militare.

Tali fattori sono insiti come danno collaterale di una malintesa e mal declinata specificità militare che, se è funzionale al raggiungimento di determinati obiettivi nulla ha a che vedere con l'efficienza dell'apparato militare. La specificità di cui parla Iafrate consiste nella indiscussa e indiscutibile volontà sanzionatoria del capo che costituisce il principio di legalità nella comminazione delle sanzioni e che può abbattersi come quando e contro chiunque.

Quello sanzionatorio, dunque, è un potere immenso e come tale deve essere maneggiato con cura e cautela per impedire vessazioni e discriminazioni.

Come ancora ci ricorda Iafrate un potere di tale portata presuppone che chi lo detiene sia una persona virtuosa, esente da vizi, basse passioni, invidia, spirito di vendetta e rivalsa.

Diritto all'autodifesa e uso legittimo della forza

Seguendo le riflessioni di Locke il fondamento della società è la necessità di evitare lo stato di guerra, condizione nella quale una persona esercita la forza contro un'altra, senza che esista un'autorità superiore a cui rivolgersi, a cui appellarsi per avere soccorso.

Qui troviamo uno degli assunti valoriali che sottende la ragione d'essere delle Forze dell'Ordine e di Polizia: proteggere il cittadino dalla violenza fisica, da ciò che attenta alla sua vita, alla sua libertà, ai suoi beni, alla sua ricerca della felicità. Una delle conseguenze della difesa del diritto alla vita è, sempre seguendo il filosofo inglese, il diritto all'autodifesa. Ma senza regole e organizzazione il rischio è di vivere nel caos e nel terrore ed ecco che emerge il bisogno per la società di un'istituzione incaricata della protezione e difesa dei diritti individuali, secondo regole oggettive.

Qui il passaggio essenziale che porta all'assunzione di monopolio, da parte del governo, dell'uso legittimo della forza all'interno della società, monopolio che si esplica nell'esercizio di tre funzioni specifiche: la polizia, le forze armate e i tribunali.

Abbiamo qui esposto la struttura teorica per una giustificazione etica dell'esistenza di un organo di coercizione all'interno di uno stato democratico.

Ma com'è la realtà coercitiva nella concreta esistenza quotidiana di uno stato democratico come quello italiano?

L'Etica Militare è rimasta immutata dalla Seconda Guerra Mondiale e le idee, i principi e i concetti che le esprimono hanno invece bisogno di essere rivisti, rianalizzati periodicamente in modo che non restino cristallizzati in una società che invece è sempre più fluida e in movimento, pena l'insorgere di storture tragiche e dolorose.

IL Prof. Giuseppe Maggiore, giurista e scrittore del primo Novecento, offre uno spunto importante per tentare di comprendere le storture che possono insorgere all'interno delle tre funzioni del governo di cui sopra e che devono essere analizzate, come ricorda Iafrate, congiuntamente al concetto di specificità militare.

Nel 1939 il prof. Maggiore propose di introdurre, a imitazione di quanto già accaduto in Germania, all'interno del principio di legalità italiano anche la "volontà del Duce". Il principio di legalità è il perimetro del potere, è la legge che delimita la legittimità e le regole della forza e della pena; la proposta di introdurre la volontà soggettiva di un singolo individuo all'interno di questo perime-

tro offre un'immagine emblematica di ciò che ancora oggi rappresenta la specificità militare.

Ove una potente corruzione della giustizia, un travisamento delle leggi, un'ingerenza personale nei confini di legalità porti a proteggere o a giustificare la violenza lì la società si ritrova in uno stato di guerra, anche nei casi in cui a recare violenza e offesa siano gli organi preposti ad amministrarla, legittimamente e mediante imparziale applicazione del principio di legalità, parafrasando ancora le parole di Locke.

Doveri sociali e diritti individuali

Secondo la teoria dei bisogni intrinseci di Noam Chomsky il tratto distintivo ed essenziale del cervello umano è la sua facoltà di essere programmato sulla base dell'intersoggettività che caratterizza tutta l'esperienza umana, secondo due spinte motivazionali uguali e contrarie: i bisogni e i diritti dell'Altro e i bisogni e diritti dell'Io.

Ciò che si cerca di delineare brevemente qui è come questa teoria offra una chiave interpretativa per svelare e comprendere come un certo tipo di tensioni spongano l'uomo, e in particolare l'uomo in divisa, al disagio.

Accogliendo l'assunto secondo il quale l'esperienza umana è circoscritta da una parte dai doveri sociali e dall'altra dai diritti individuali allora possiamo affermare come essa si snodi in una costante tensione verso l'equilibrio tra il bisogno d'integrazione sociale e il bisogno di opposizione e di individuazione.

Ammettendo l'esistenza, nel corredo biologico umano, di tale bisogno di integrazione sociale, questo risulta massimamente promosso dal mito gerarchico.

In esso, infatti, si realizza l'astuzia orientata a stigmatizzare qualsiasi tentativo critico della coscienza, pena l'esclusione dal consesso sociale, tramite l'identificazione del bisogno di opposizione e individuazione come ribellione colpevole.

Si assiste pertanto in ambito militare a un vero ricatto culturale, agevolato dalle matrici biologiche quivi prese come assunto, che espone facilmente l'individuo a una razionalizzazione repressiva.

Il fondamento dei bisogni umani rappresenta un vincolo ineliminabile per la cultura, che la definisce in due limiti essenziali, il cui misconoscimento produce serie conseguenze: da un lato il sacrificio dell'individuazione in nome dell'appartenenza sociale, dall'altro l'affermazione dell'individualità al prezzo della rinuncia ad ogni significativo legame sociale.

È importante ricordare, in chiusura del presente paragrafo, che il bisogno di integrazione sociale deve mantenere il suo legame con il sentire, pena un pervertimento razionalistico che traccerebbe la strada all'infrangimento della regola kantiana del trattare l'altro come mezzo, come oggetto.

Il sentire è dunque il vincolo che, pur mantenendone la conflittualità, salva la socialità dalla distruttività.

Distruttività che diventa pertanto espressione di un'anestesia della sensibilità, di una scissione del bisogno di integrazione sociale rispetto al sentire.

Le visioni del mondo della divisa

Di quali strumenti è già in possesso l'uomo in divisa per contrastare un possibile squilibrio tra bisogno di integrazione sociale, indispensabile per svolgere il proprio lavoro, e quello di opposizione ad ogni agire immorale anche qualora questo provenga dall'interno del proprio gruppo? Di quali strumenti potrebbe essere arricchita la formazione militare per prevenire la deriva di anestesia della sensibilità? Individuati gli strumenti utili in tal senso sarebbe possibile praticare l'esercizio del pensiero critico all'interno di un sistema così organizzato? E ancora chi si prende cura del personale in divisa, di quelle persone che incarnano una specifica branca delle professioni della cura?

Nel tentativo di comprendere il fenomeno, si è optato per un lavoro di ricerca immersivo nella concettualità etico-militare a cui, magari indirettamente, afferisce in modo da dare riscontro e visibilità alle tensioni e problematicità, altrimenti scarsamente evidenziabili se analizzate solo con un occhio tecnico-militare.

Le situazioni tipiche dell'agire delle forze dell'ordine, infatti, rimandano e comportano molto di più della tecnica e del saper fare, coinvolgendo i fondamenti morali e metafisici dell'uomo, in relazione soprattutto al problema della libertà e del ben-essere dei soggetti coinvolti.

Si è dunque deciso di rivolgersi direttamente a questi soggetti, sottoponendoli a un questionario anonimo e libero intitolato "LE VISIONI DEL MONDO DELLA DIVISA" composto da 11 domande suddivise in quattro categorie: VALORI, RAGIONE, EMOZIONI e PREVENZIONE, sezione atta a raccogliere i suggerimenti per prevenire il disagio di cui sopra nel mondo militare.

Al fine di consentire al più grande numero possibile di operatori delle forze dell'ordine e di polizia l'accesso libero, spontaneo e diretto al questionario si è

deciso di utilizzare, come canale di diffusione, i social media consentendo così la possibilità, a chi avesse desiderato approfondire le tematiche esposte nel questionario, di contattare direttamente Laura Piscopiello per una successiva intervista.

La possibilità di essere ascoltati direttamente e di poter raccontare la propria storia è stata accolta da molti confermando l'ipotesi da cui tutto questo studio aveva preso l'avvio di aver intercettato un bisogno reale da troppo tempo inascoltato.

Le storie e le parole raccolte nelle interviste e nei questionari raccontano emozioni, bisogni, contraddizioni, fragilità, convinzioni e situazioni che meritano attenzione; rivelano le persone dietro la divisa mostrando come, anche in una professione che è missione e dovere di stato, si celino, pur nelle specificità di cui sopra, le complessità valoriali, fra individuo, gruppo, comunità e la necessità di allenare competenze specifiche e trasversali, tipiche di tutte le professioni e agiti umani.

Qui di seguito viene riportato il questionario e una breve riflessione sulle risposte fornite.

Questionario

“Le visioni del mondo della divisa”

L'obiettivo di questo questionario è quello di raccogliere dati per dare una base concreta e contestuale a un progetto di pratiche filosofiche all'interno delle forze di polizia elaborato dalla dott.ssa Laura Piscopiello.

Valori

1. Secondo te quali valori esprime la divisa? Scrivi fino a 5 valori
2. Ci sono valori che comportano uno sforzo maggiore nel rispettarli, abbracciarli?
3. Se sì, quali secondo te?
4. Cosa si è tenuti a sacrificare maggiormente?
5. Credi che il cittadino abbia una visione della divisa realistica?
6. Se no, secondo te, cosa viene trasmesso/percepito erroneamente?

Pensiero - Emozione

1. Per svolgere al meglio il tuo lavoro, quanto ritieni sia importante l'esercizio del pensiero logico-razionale? Indica un valore da 1 a 10
2. Quanto spazio ha il tuo pensiero personale all'interno delle procedure di disciplina e obbedienza? Indica un valore da 1 a 10
3. Che importanza hanno le emozioni per svolgere il tuo lavoro?
4. Quali emozioni ti capita più spesso di dover gestire durante lo svolgimento del tuo lavoro?

Prevenzione

1. Ti è capitato di avere momenti di forte crisi o tensione emotiva legati al tuo lavoro?
2. Quali strumenti sarebbero utili secondo te nella prevenzione di tali situazioni di estremo disagio?
3. Hai visto colleghi non farcela?
4. Ti senti sufficientemente ascoltato/a e supportato/a all'interno dell'Arma?

Dall'analisi delle risposte al questionario, approfondite durante l'intervista seguente, emergono alcuni dati significativi.

Sezione valori

- Le domande riferite direttamente ai valori non hanno incontrato resistenze o difficoltà nelle risposte, tutte molto simili nell'elenco delle parole fornite, quali Giustizia, Fedeltà, Fiducia, Onore, Onestà, Rispetto, Sicurezza, Massima Efficienza, Senso del Dovere, Disciplina, Ordine, Sacrificio, Affidabilità, Solidarietà, Prontezza Operativa, Famiglia, Tolleranza.
- La domanda sul sacrificio invece ha invece riscontrato risposte molto diverse, sebbene sia possibile indicare una costante nell'asserzione che una scelta di vita non possa corrispondere a un sacrificio in sé, dato che l'aderirvi e adempiervi dona altissimi gradi di soddisfazione. L'inciso comune a questo assunto è che però tale scelta di vita comporta, comunque, la rinuncia a moltissimi aspetti della propria esistenza: spazio personale, affetti, famiglia, tempo.
- In merito alla quarta domanda prevale una diffusa convinzione che i cittadini non abbiano una visione realistica del personale in divisa, ma anzi che proprio la divisa in qualche modo annulli la persona che la indossa, riman-

dando a una rappresentazione del personale militare impersonale e stereotipata che si colora di eroismo e altruismo o di prevaricazione e repressione. Dalle risposte si evince chiaramente come, secondo gli operatori in divisa, la cittadinanza li vede secondo una lente spaccatamente dicotomica, come indistintamente forze del bene o forze del male, dissolvendo nel simbolo (la divisa) le specificità dei singoli individui che lo incarnano.

Sezione pensiero emozioni

- Alla prima domanda tutti gli intervistati hanno risposto in modo unanime circa l'importanza fondamentale, vitale, del pensiero logico-razionale per svolgere la professione.
- Il pensiero personale invece, pur non essendoci un'omogeneità di risposte, resta valutato come meno importante fino all'estremo con l'affermazione, fatta da uno degli intervistati, dell'identificazione della disciplina, necessaria alle professioni militari, come negazione stessa del pensiero personale.
- Per rispondere alla domanda sulle emozioni gli intervistati, contrariamente ai quesiti precedenti, hanno sempre richiesto un qualche tempo di riflessione prima di procedere. Oltre a questo dato significativo, dalle risposte fornite si evince un'alta valutazione generalizzata dell'importanza delle emozioni nel proprio lavoro, sebbene qualcuno abbia evidenziato come questa sia una valutazione ipotetica e teorica e non di fatto dato che l'ordinamento militare, ruotando intorno all'obbedienza, non lascia concretamente spazio per elaborare le proprie emozioni rispetto a eventi, persone, situazioni. Le parole scelte contengono sia le proprie emozioni (rabbia, impotenza, incredulità, gioia, calma, pazienza, paura, frustrazione) che quelle altrui prevalentemente negative, quali lassismo, superficialità, incoerenza, invidia, cattiveria, ignoranza, emozioni queste che rimandano al sentirsi sottostimati e al lavorare in un contesto non collaborativo.

Sezione prevenzione

Rispetto a questa sezione, le risposte alla domanda sui possibili strumenti di prevenzione delle situazioni di particolare disagio, ricoprono particolare rilevanza ai fini dello studio e della proposta qui presentata.

Dall'analisi delle risposte risulta primaria l'esigenza di essere ascoltati, accolti in un ambiente protetto, svincolato, direttamente e indirettamente, dall'apparato militare in modo da potersi confrontare liberamente senza timore delle conseguenze.

Oltre a questo bisogno forte, personale e diffuso ci sono due azioni esterne che vengono identificate come necessarie al fine di garantire maggiore efficienza, coesione di gruppo, e tutela contro l'insorgere di situazioni di forte disagio: rivedere e riscrivere i regolamenti delle istituzioni militari da una parte e prevedere la presenza di sindacati militari a cui non siano inibite l'ordinamento, l'addestramento, il rapporto gerarchico-funzionale, le operazioni, il settore logistico-operativo e l'impiego del personale che rappresentano proprio quegli ambiti in cui si verifica l'insorgenza di situazioni di estremi disagio.

Cosa può offrire la filosofia alla luce di quanto emerso e descritto in queste pagine? Come ci ricorda Rand la virtù che sostiene la prestazione di aiuto non è il sacrificio bensì l'integrità verso se stessi e i propri valori, valori che nascono dalla vita stessa, che ne è fonte scaturente. Ma la vita è anche ciò che ci accomuna e lega a tutti gli altri esseri viventi e dunque la vita, fonte dei nostri propri valori, diventa anche matrice di concepimento valoriale in generale.

Assumendo questa posizione generativa appare pertanto come una vita, per mantenersi integra, necessita di dialogo interno oltre che ascolto esterno in modo da trovare le parole per dire ciò che sente, potendolo così comprendere ed esprimere, e comunicare.

La proposta di filosofia pratica che qui si presenta è un vero e proprio esercizio atto ad armare la mente del personale in divisa delle competenze necessarie a mantenere una condotta razionale anche in situazioni e contesti irrazionali.

Per quanto in questo studio si sia parlato genericamente di professionisti della cura in divisa questa dicitura è un cappello concettuale sotto cui raggruppare le diverse figure, organi e divisioni dell'apparato militare.

La proposta pratica qui presentata costituisce l'ossatura generale del percorso che, nell'attuazione pratica verrà inevitabilmente adattato alle diverse e singole realtà militari partecipanti.

Agire a mente armata

Nell'ideazione di questo progetto di intervento il riferimento metodologico principale è costituito a Pierre Hadot e i suoi "esercizi spirituali", dove il termine esercizio rimanda all'azione, alla dimensione esperienziale, al fare esercizio e il termine spirituale indica immediatamente che si andrà a operare non solo a li-

vello del pensiero ma anche in quello psichico, dell'immaginazione, della sensibilità, della volontà, etc.

Altro riferimento importante sulla cui struttura si sono sviluppate le tre parti del percorso *AGIRE A MENTE ARMATA* è costituito dalla distinzione fra discorso filosofico e filosofia operata dagli stoici.

Gli stoici distinguevano all'interno del discorso filosofico tre parti distinte: *FISICA*, *LOGICA* ed *ETICA*: mentre la filosofia era considerata un atto unico consistente nel vivere la fisica, la logica e l'etica.

Restando aderenti alla vocazione filosofica che intende formare gli animi più che informarli, la proposta che qui si presenta, pur tenendo ferma la struttura tripartita, di cui sopra, non è un percorso informativo sulle leggi dell'universo (fisica), sul parlar bene (logica) o sul dover essere (etica) ma è un vero e proprio eserciziario in cui allenarsi a contemplare l'altro da noi (il cosmo), a parlare e pensare bene e ad agire in maniera retta e giusta.

Fisica-mente

Questa prima parte si configura come *DISCIPLINA DEL DESIDERIO* e propone l'obiettivo di allenare la capacità di formulazione della *DOMANDA INTERIORE*, attraverso la *LETTURA INTERIORE* e il *DIALOGO CON SE STESSI*.

La pratica si snoda attraverso una prima fase di libera formulazione di domande stimulate dalla lettura di alcuni testi scelti dal facilitatore.

Attraverso l'ascolto delle domande emergenti i partecipanti avranno modo di constatare come le diverse domande rimandano ciascuna a una specifica, personale visione del mondo, sistema valoriale.

Grazie all'ascolto attivo, alla pratica dell'attenzione e al necessario esercizio introspettivo per formulare le proprie domande i partecipanti sperimentano un cammino di ritorno a se stessi dove partendo dalla lettura, attenta, iniziale si formula una serie di domande che si pensano universali o universalizzabili per poi, nell'ascolto attivo, scoprire il riflesso di sé in quelle domande che quindi ricadono nell'io ora consapevole della propria parzialità e che proprio in questo scarto si scopre persona morale.

Logica-mente

La seconda parte, la *Logica*, si configura come *DISCIPLINA DELL'ASSENSO* e si propone l'obiettivo di allenare la capacità di astenersi dalla precipitazione nel

giudizio nella ricerca della verità attraverso il discorso interno ed esterno nella formulazione del metodo M.A.Ra. di Pragma.

Attraverso l'analisi di alcuni episodi traumatici o traumatizzanti, verso l'esterno come i casi di abuso di potere o verso l'interno con gli eventi suicidari, che hanno coinvolto gli operatori in divisa questa pratica si propone di fornire agli operatori quegli strumenti filosofici che permettano loro di *RESTARE NELLA DOMANDA*:

Maggiore autoconsapevolezza della propria visione del mondo,
Incontro con la visione del mondo dell'altro da sé
sviluppare le abilità logiche e argomentative per DIALOGO ARGOMENTATIVO E RAZIONALE
riconoscere il ragionamento corretto e gli errori del ragionamento
sviluppare l'ascolto attivo (condizione per contro-argomentare)

Etica-mente

L'ultima parte si configura come DISCIPLINA DELLE AZIONI APPROPRIATE e si propone l'obiettivo di riappropriarsi dei significati della divisa attraverso il confronto e la domanda reciproca.

Attraverso la pratica del DIALOGO SOCRATICO i partecipanti sono chiamati a ridefinire uno a scelta fra i concetti fondativi della vita in divisa attraverso l'inevitabile e necessario assenso condiviso, raggiunto tramite la *NECESSARIA DOMANDA ALL'ALTRO*.

E' importante sottolineare che, per quanto la riappropriazione di parole e concetti sia passaggio essenziale a un agire maturo, il punto focale dell'intera pratica consiste nel metodo applicato per giungere a tale ridefinizione: il dialogo. Ciò che infatti consente il vero allenamento non è il risultato ma il percorso in comune per raggiungerlo. Il percorso dialogico condotto insieme in un gruppo poggia, infatti, su due essenziali fondamenti: la disponibilità individuale e dell'altro all'ascolto e quindi a mettere in discussione la propria visione del mondo e la volontà, comune e condivisa, del gruppo di sottomettersi alle esigenze razionali del logos.

In questi esercizi, suddivisi per praticità, filosoficamente intesi come commisti a produrre un percorso unico di allenamento in cui le diverse discipline si implicano vicendevolmente, ritroviamo la tensione fra la libertà del singolo e le esigenze del gruppo capace di suscitare la perplessità disagiata da cui siamo partiti. Ma forse è nella pratica, condivisa, riflettuta ed esperita che è possibile

trovare la visione, della vita personale congiunta a quella altrui, cura di tale perplessità.

Bibliografia

Iafrate C., Quella malintesa specificità militare, in Studio Cataldi.

Link alla fonte: <https://www.studiocataldi.it/articoli/35266-quella-malintesa-specificita-militare.asp>

Locke J., 1689 *Two Treatises of Government*, ed. italiana *Due trattati sul governo e altri scritti politici* di John Locke, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 1983

Rand A. 1964 *The Virtue of Selfishness, La virtù dell'egoismo, Un concetto nuovo di egoismo*, Liberilibri, Macerata, 2019

P. Hadot, 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique, Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005

L'ARMATURA FILOSOFICA. TEORIA E PRATICA FILOSOFICA PER LE PROFESSIONI. SARAH EMANUELA BAGLIANI

Abstract

Il presente articolo illustra brevemente la proposta di una visione della filosofia, o meglio una proposta di riflessione, al contempo teorica e pratica che costituisca una sorta di struttura e metodologia di indagine prototipica, in merito a quale ruolo questa disciplina, i suoi saperi e applicazioni pratiche possano avere in relazione agli ambiti professionali e ai lavoratori stessi. Il titolo svela il nucleo di questa proposta: seguendo il prisma di significati del termine armatura essi vengono applicati alla filosofia per illustrare le diverse azioni dialogiche e formative che può intraprendere con il mondo del lavoro.

Parole chiave

Armatura filosofica, teoria e pratica filosofica, senso, valori, logica, comunicazione, responsabilità

Filosofia e lavoro

Filosofia

Che cos'è la filosofia? La domanda può apparire banale e superflua perché tutti sarebbero più o meno in grado di fornire una risposta, ma proprio il fatto che le risposte date non sarebbero né univoche né complete dimostra come sia importante innanzitutto definire o meglio dichiarare quale accezione della filosofia si intenda adottare, teoricamente parlando, prima di andare a declinare la filosofia così delineata nelle sue possibili applicazioni pratiche.

Ai fini della presente proposta si è scelto di adottare una concezione della filosofia di stampo analitico, sia per quanto concerne la metodologia di indagine sia per alcune specifiche branche di studio, quali ad esempio la logica argomentativa, ottimale per i fini che qui ci si prefigge e non solo come approccio teorico ma anche direttamente come fucina di pratiche filosofiche.

Per poter affrontare il discorso sul lavoro e le professioni in un modo che, pur non esaustivo, rendesse conto della sua complessità si è voluto far dialogare questa adottata concezione della filosofia di stampo analitico di cui sopra con le riflessioni provenienti da alcuni altri settori della ricerca filosofica, come ad esempio la filosofia del lavoro, dell'economia, del linguaggio e politica.

La scelta di questi settori di indagine non è dettata dal fatto che in essi si esaurisca la portata della filosofia in ambito lavorativo ma perché si è trovato in essi una maggiore risonanza e un maggior dialogo per la costruzione e il sostegno della teoria di armatura filosofica che si intende qui presentare.

Se da una parte l'approccio analitico consente infatti di proporre la filosofia come metodo di indagine che si concentri sulla chiarificazione e disvelamento di concetti e significati, mentre la logica, come branca specifica, fornisce una chiave che possa aprire alla filosofia le porte dell'utilità non servile in ambito professionale, dall'altra i diversi ambiti della riflessione filosofica teorica selezionati consentono di inquadrare l'attività professionale attraverso una lettura e meta lettura che ne mantenga radicata la centrale importanza come attività a valenza e impatto politico nella società, comunità, sistema di appartenenza. È una scelta arbitraria ma ponderata che non esaurisce le possibilità di indagine né pretende di definire completamente il prisma concettuale della filosofia del, sul e per il lavoro ma è il quadro teorico di riferimento che ha fatto da cornice e struttura alla stesura delle presenti pagine e ai progetti pratici da cui sono emerse. Le pratiche filosofiche che qui si presentano conseguono necessariamente dagli approcci e ambiti teorici che abbiamo indicato e fra le tante possibili in questa sede presentiamo quattro diverse pratiche filosofiche applicate e applicabili agli ambiti lavorativi.

1. Una delle pratiche è sicuramente il dialogo socratico, pietra miliare delle pratiche filosofiche. Rispetto alle consuete formulazioni però si propone qui una versione differente che, pur mantenendo la struttura nota di - individuazione parola su cui avviare la riflessione, raccolta esperienze personali afferrentevi, categorizzazione, concettualizzazione, produzione definizione condivisa dal gruppo di lavoro- si concentri sul doppio fine di accompagnamento alla riflessione,

di apertura al dubbio, e di aiuto nello svelamento e scoperta degli inespressi concetti cardine delle professioni.

La necessità di modificare la pratica del dialogo socratico emerge dalla constatazione di due difficoltà che spesso si incontrano quando si propongono attività di pratica filosofica in ambito lavorativo: il mancato riconoscimento diffuso della bontà e l'importanza di un momento di riflessione e di allenamenti come proposti dalla pratica filosofica e la mancata individuazione spontanea di concetti, precipi delle diverse professioni, che avrebbero sicuramente bisogno di essere approfonditi. Alla luce di queste difficoltà si propone una versione del dialogo socratico che interPELLI direttamente le persone a cui si rivolge come singoli lavoratori di una categoria professionale e non genericamente come esseri umani, chiamando in causa i valori condivisi o dichiarati tali- guidando la scelta del concetto da approfondire offrendo una rosa di principi o parole cardine precedentemente selezionati ed emersi dai racconti lavorativi o dall'immaginario collettivo offerto da una professione. Oltre a questo aspetto è vitale però anche mantenere alta l'attenzione e l'interesse dei partecipanti alla pratica che, generalizzando, si può affermare non siano abituati a trovare un'esperienza filosofica nel loro pacchetto di formazione professionale.

Il dialogo socratico così modificato diventa l'occasione sia per allenare il pensiero dialogico e riflessivo sia per iniziare a portare alla luce i valori, desideri, portati etici, bisogni che si celano nelle singole professioni, concetti che spesso vengono accolti e dichiaratamente condivisi come non problematici mentre in effetti celano complessità di significati che possono, ove non ascoltati inficiare una buona, onesta ed efficace comunicazione, percezione, proiezione e azione.

Senza uno sguardo riflessivo sul lavoro si perde inoltre coscienza del suo portato, etico e valoriale, nella vita di chi lo esercita e nella società in cui lo esercita.

2. Altra pratica filosofica che afferisce direttamente alla logica argomentativa è una versione su misura del dibattito o botta e risposta. Fra tutte le pratiche filosofiche quella della logica argomentativa è quella più facilmente inquadrabile anche da chi non abbia mai o più sentito parlare di filosofia. La retorica infatti è ormai da anni uscita dalle stanze dell'accademia e si è diffusa, pur nelle sue più o meno lecite semplificazioni, in quasi tutti i settori professionali. E in questo clima un laboratorio in cui ci si alleni a ben-pensare non appare distante, ma complementare al desiderio di imparare a persuadere. In molte professioni si avverte infatti il bisogno di saper proporre- efficacemente- il proprio lavoro ed eventualmente difenderlo una volta proposto non solo allenandosi a rispondere alle

obiezioni ma anche scovando se in esse si celino fallacie e imparando come neutralizzarle.

La logica argomentativa, inoltre, si presta facilmente e felicemente a pratiche ad alto coinvolgimento perché consente di inscenare vere e proprie sfide in acquario su argomenti che effettivamente stiano a cuore ai professionisti coinvolti.

La logica argomentativa dimostra quindi anche un'anima ludica che può dimostrarsi interessante per proporre un avvicinamento alla filosofia in ambito lavorativo.

3. Un'altra pratica filosofica che si propone qui come efficace nel dialogo fra filosofia e lavoro è costituita dalle consulenze individuali in particolare attraverso un'attività laboratoriale sui valori. L'attività si presenta come un percorso che, attraverso immagini e parole, accompagna il consultante a identificare la propria personale storia valoriale per poi, tramite l'esercizio dell'analisi critica e dell'argomentazione, giungere a una consapevolezza sulle proprie scelte valoriali in ambito professionale.

4. L'ultima pratica cui si accenna in questa sede rimanda alla precedente, allargandone i confini. Oltre, infatti, ai propri valori personali e ai valori che si sceglie di perseguire professionalmente ma sempre individualmente ci sono anche i valori della propria categoria professionale e anche delle altre professioni che in un modo o nell'altro gravitano o costituiscono l'universo lavorativo in un ciascun singolo si muove. Quindi la proposta che qui si avanza come pratica fruttuosa di incontro e dialogo fra filosofia e lavoro è mettere in relazione le diverse professionalità che afferiscono a un dato ambiente lavorativo così che sia possibile confrontarsi sull'esistenza di valori macro condivisi o meno e sulle implicazioni derivanti da entrambe le prospettive.

Lavoro

Che cos'è il lavoro? Come è cambiato? Quale percezione abbiamo del lavoro? Quale senso ha il lavoro in sé e in relazione all'esistenza intera? Quali drammi afferiscono al lavoro, alla sua precarietà, flessibilità o perdita? Il lavoro come attività umana, di relazione, di realizzazione, di riconoscimento, etc. è analizzabile e interpretabile secondo molteplici punti di vista teorici e tutti parimenti interessanti. Ma per gli scopi del presente testo, non potendo dar conto di tutte le possibili riflessioni sul lavoro esistenti ed esistenti, ci interessa, prima di proseguire, fissare almeno le matrici essenziali della teoria del lavoro a cui si fa riferi-

mento: da un lato l'idea che il lavoro non possa esaurirsi nella mera accezione salariale del neoliberismo ma che, in un recupero della sua portata pratica come praxis abbia un senso e significato che esulano il mero prodotto e remunerazione; in altro senso l'idea che oggi il lavoro abbia smesso di essere prevalentemente di sussistenza e che così facendo abbia però permeato di sé ogni dimensione dell'esistenza annullando l'alternanza di fatica e di ozio, azione e contemplazione; ancora l'idea che il lavoro rimanga attività principale di conoscenza del mondo e incontro con l'altro e pertanto anche di realizzazione ed espressione del sé; e infine l'idea fondamentale del lavoro come dimensione di responsabilità e impatto sociale.

A questo però si deve aggiungere che il lavoro, però, non è solo concetto pensato analizzato riflettuto, ma è anche e soprattutto la concretezza agita di un corpo concreto e agente. Infatti, anche ove si tratti di lavoro immateriale o intellettuale, nella sua qualità essenziale di essere attività umana rimanda alla corporeità, infatti l'umano è corpo, anche il pensiero è corpo, e come tale è fatica, insieme di bisogni e di influenze che esulano la perfezione del controllo e pianificazione razionale.

Questa è una considerazione che, insieme a quella secondo la quale ci si relaziona sempre particolare a particolare, e anche quando ci si interroga a livello degli universali questi avranno sempre una ricaduta nel particolare, è necessario ricordare quando si intende riflettere e applicare la pratica filosofica al tema del lavoro.

Perché sebbene sia sicuramente possibile concettualizzare e universalizzare il concetto di lavoro a fini teorici, se si intende applicare la pratica filosofica in modo che pratica e teoria restino in fruttuoso dialogo, allora è indispensabile considerare anche gli aspetti concreti, che impattano il corpo e le relazioni fra corpi, che concernono il modo effettivo in cui vengono svolti, di ogni specifico lavoro su cui si intenda riflettere.

Nonostante sia possibile pensare al lavoro nel suo appiattimento monodimensionale salariale, o come mera forza lavoro o dimensione del tempo o realizzazione progettuale o come attività stabilita ed effettuata secondo regole e mansionari, i lavori non sono tutti uguali e nella pratica ciascuno di loro incarna fatiche, valori, desideri e bisogni diversi. Ciascuno comporta un diverso impiego del corpo del lavoratore, una diversa interazione con altri corpi, in spazi e tempi specifici e la pratica filosofica deve tenerne conto nel suo dialogo con le professioni così da poter instaurare il circolo virtuoso proprio della consulenza e

counseling filosofico -particolare, universale, particolare - illustrato da Lydia Amir.

L'armatura filosofica: una proposta di riflessione teorica e pratica

Se la letteratura sul lavoro come oggetto di analisi sociologica, economica, psicologica, filosofica e politica è abbastanza nutrita, le applicazioni di pratica filosofica all'ambito professionale sono invece più scarse e recenti.

Pur essendo la filosofia in azienda una delle branche della pratica filosofica e/o consulenza filosofica essa, a parte alcune eccezioni, come ad esempio il lavoro di e i metodi ideati da Roberto Mordacci e Stefania Contesini, spesso si rivela essere poco più di un colore filosofico a pratiche di coaching collaudate o ancora riduce la filosofia a un citazionismo pubblicitario in una sorta di cultural e intellectual washing delle aziende, spesso tacciate di indifferenza nei confronti del benessere dei propri lavoratori e di analfabetismo culturale nei confronti della società in cui sono inserite e di cui sono parte.

Urge quindi un ampliamento e approfondimento delle pratiche filosofiche applicabili agli ambiti professionali che rendano conto della specificità e parziale indipendenza dagli obiettivi aziendali della filosofia.

Non si intende certo dire che la filosofia del lavoro, per il lavoro e sul lavoro debba essere elemento di distruzione o disturbo della struttura aziendale o professionale ma si crede necessario un recupero di alcuni dei suoi tratti distintivi, l'abitudine a chiedere ragioni in primis, indagando i concetti e valori fondativi e sorgivi dell'azione professionale e l'abitudine ad applicare la propria ragione ben allenata nel valutare, giudicare e conseguentemente accogliere o approfondire le istruzioni, gli argomenti e obiettivi dati o proposti.

Riprendendo le riflessioni accennate in precedenza su filosofia, teoria e pratica, e lavoro, pensato e agito, si delinea ora una proposta interpretativa del senso della filosofia del lavoro e una metodologia di approccio e applicazione filosofica alle professioni.

In questo senso nasce l'idea dell'armatura filosofica: il termine armatura è polisemantico e come tale adatto a indicare tutte le specificità di un intervento filosofico applicabile all'ambito lavorativo.

L'armatura è infatti il sostegno che la filosofia può offrire nella costruzione, scoperta, progettazione di una carriera e professione attraverso un percorso di scoperta di quale sia il segno e il ruolo che si vogliono avere e imprimere nel

mondo attraverso una scoperta dei propri modelli di pensiero e visione del mondo, che sempre rimanda e si riannoda a pensieri variamente già pensati nella storia dell'umanità. L'armatura filosofica qui offre un momento di riflessione a monte per un'azione consapevole di sé, dei sistemi in cui si è inseriti e di come si voglia agire in essi, il tutto nel quadro anche della storia del pensiero umano a cui anche i nuovi pensieri e nuove volontà si annodano in una comune appartenenza al genere umano e alla sua storia.

Può puntellare nei periodi di crisi consentendo di ricavare il tempo lo spazio e il respiro necessari alla riflessione che innervi e dia sostanza e aderenza alle azioni che si sceglierà di perseguire, evitando sia un atteggiamento adattivo alle contingenze che costringa a lavorare solo su di se per essere funzionali, in linea o performativi a oltranza, sia un atteggiamento eccessivamente autoreferenziale che di contro demonizzi l'esterno che non consente una piena personale ed egoriferita realizzazione. Fra questi due estremi e le loro sfumature nei periodi di crisi l'armatura filosofica consente di fare pausa e abitare il dubbio, l'incertezza senza precipitarsi in azioni o inazioni definitive e nocive per il lavoro e il lavoratore.

L'armatura è ciò che, parafrasando Salvatore Natoli, il lavoro, lavorando, di sé non sa e che la pratica filosofica può mostrare. In questo senso la filosofia può intervenire in qualsiasi punto del percorso lavorativo e in qualsiasi momento del suo sviluppo. L'armatura è qui la struttura concettuale e valoriale che sia qualsiasi professione e sua concretizzazione sia ciascun lavoratore incarnano, esplicano e estrinsecano nell'esercizio della professione anche senza esserne consapevoli. La filosofia qui si fa operatrice di disvelamento critico dell'armatura che dà sostegno e sostanza al lavoro portando alla luce il gettato concettuale presente nel conglomerato della concretezza della realtà lavorativa.

L'armatura, filosofica, è anche la tonalità, il colore, l'intreccio della visione del mondo di ciascuno sia in termini generali che in particolare nell'ambito lavorativo e la pratica filosofica ha gli strumenti e le ragioni per mostrarla, interrogarla, dispiegarla.

L'armatura è anche protezione nei confronti di possibili pericoli e attacchi esterni e in questa accezione l'armatura filosofica si mostra nella sua utilità più evidente. Alcune branche della filosofia sono infatti preziose fonti di armi e strumenti per difendersi dalle situazioni più complicate e complesse della vita lavorativa: i conflitti, le opposizioni, le discussioni, le negoziazioni, la vendita, le dinamiche di gruppo, la comunicazione, i rapporti gerarchici, etc. Nel testo qui presentato fra le varie possibilità offerte dalla filosofia si è scelta la logica come

branca di riferimento e rifornimento caricando l'armatura filosofica delle armi del buon ragionamento, della retorica e della dialettica e mostrando le tecniche per spuntare i cattivi ragionamenti o fallacie degli avversari.

L'armatura filosofica è una proposta riflessiva e pratica di filosofia del, per e sul lavoro, qualsiasi sia il lavoro che si vuole prendere in esame e avvicinare.

Conclusione

Il progetto di armatura filosofica qui brevemente esposto è frutto di un'idea fatta contemporaneamente di indagine teorica e messa alla prova pratica e si spera di aver mostrato un nuovo possibile sviluppo e sguardo della filosofia del lavoro e tracciato alcune pratiche che riescano effettivamente a coinvolgere le sezioni del mondo del lavoro spesso restie all'incontro con la ragione riflessiva in un percorso che affonda le sue radici nella convinzione del potere trasformativo della filosofia come spazio e occasione di crescita, di consapevolezza e di dialogo costruttivo.

Bibliografia

Amir L., (2017) *Rethinking Philosophers' Responsibility*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle

Amir L., (2019) *Taking Philosophy Seriously*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle

Arendt H., (1989) *Vita Activa*, Bompiani, Milano

Aristotele, (1973) *Politica*, Laterza, Roma-Bari

Bisollo M., Nave L., (2021) *Astraseneca Il Vaccino della Filosofia*, PSB, Torino

Brevini F., (2021) *Abbiamo ancora bisogno degli intellettuali? La crisi dell'autorità culturale*, Raffaello Cortina, Milano

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

Donaggio E., Rose J., Cairo M., (2022) *Travail e(s)t liberté ?* Érès, Toulouse

Fischbach F., Merker A., Morel P.-M., Renault E., (2022) *Histoire Philosophique du travail*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris

Honneth A., Sennett R., Supiot A., (2020) *Perché lavoro? Narrative e diritti per lavoratrici e lavoratori del XXI secolo*, Feltrinelli, Milano

Iacona A., (2005) *L'argomentazione*, Einaudi, Torino 2005 (2010)

- Jaeggi R., (2016) *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Berlin
- Jouary J-P., (1995) *A che cosa serve la filosofia? Per capire che ogni giorno facciamo filosofia senza saperlo*, Salani, Milano
- Latouche S. con Lanza S., (2021) *Il tao della decrescita. Educare a equilibrio e libertà per riprenderci il futuro*, Il Margine, Edizioni Centro Studi Erickson, Trento
- Linhart D., (2015) *La comédie humaine du travail. De la déshumanisation taylorienne à la sur-humanisation managériale*, trad. it *La commedia umana del lavoro. Dal taylorismo al management neoliberale*, Mimesis, Milano 2021
- Méda D., (1995) *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, trad. it *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano, 1997
- Nave L., (2018) *Più logica per tutti. L'argomentazione e la filosofia nella vita quotidiana*, Mimesis, Milano-Udine
- Nave L., Pontremoli P.E., Zamarchi E. (a cura di) (2016) *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche*, Mimesis, Milano-Udine
- Negri A., (1980-1981) *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, 7 vol., Marzorati, Milano
- Perelman C., Olbrechts-Tyteca L., (2013) *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino
- Piro P., (2018) *Perdere il lavoro smarrire il senso. Esperienze educative e altri saggi di sociologia critica*, Mimesis, Milano
- Sautet M., (1995) *Un café pour Socrate*, Robert Laffont, Paris
- Simmel G., (2021) *Filosofia del lavoro*, Mimesis, Milano
- Totaro F., (1998) *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano

UNA RICERCA PER UNA FILOSOFIA PRATICA DA ESPERIRE NELLE COMUNITÀ. MARIA DE CARLO

Abstract

Il presente articolo vuole fare focus sull'intento associativo di "Conduco un dialogo" (<https://conducoindialogo.blogspot.com/>) che si propone, attraverso le varie attività, di promuovere la filosofia pratica per una possibile ricerca per la "cura" e il benessere sia nella vita del singolo che nella comunità.

Parole chiave

Dialogo, comuni-tà, bello, buono, influencer, visioni, comunità felici, ricerca critica, tafàno, amministrazioni comunali

Il ruolo della filosofia e del counseling filosofico a servizio dei Comuni-comunità

Nell'attività e nelle proposte associative di "Conduco un dialogo" ci siamo lasciati ispirare da quanto Kant affermava nell'opera "Per la pace perpetua", a proposito dei filosofi che non devono chiudersi nelle loro speculazioni ma al contrario "illuminare" i politici attraverso un insegnamento fondato sull'uso critico della ragione.

Non dobbiamo dimenticare che la filosofia ha un ruolo primario ed essenziale per la "cura" delle idee e del benessere spirituale, sia individuale che collettivo. L'insegnamento socratico ci guida in un *esercizio* filosofico di continua *ricerca* per costruire nuove visioni del mondo, nuove modalità di pensiero e di presenza nell'attualità dell'esistente. Il maestro Socrate ci insegna a dialogare a partire dal proprio vissuto.

Ebbene stiamo vivendo in un momento storico di grande "scollamento" tra senso civico, diritti, giustizia ed un agire quotidiano improntato a una sorta di "far west", senza legge e ordine sociale dove ognuno agisce secondo i propri scopi e interessi noncurante di regole, doveri che fondano e alimentano quel senso civico di convivenza pacifica nel rispetto dell'altro e dei suoi diritti e nell'agire di un bene comune.

Siamo allo sfascio? Non vogliamo essere pessimisti, certo è che quando i rappresentanti istituzionali, a più livelli, sono i primi a non avere il senso del bene

comune, e/o a promuovere leggi che favoriscono i propri interessi noncuranti dei cittadini, soprattutto dei più disagiati, violando in questo modo la sacralità, la giustizia e il bene degli stessi cittadini è chiaro che c'è qualcosa che non sta andando nel verso giusto, sicuri che Platone *si rivolta nella tomba*.

A ragione Luigi Laino in un suo articolo scrive che “Gli intrecci fra la dimensione politica della città greca e la pratica filosofica sono talmente stretti che a volerli scomporre si rischia di mancare la definizione dell’una e dell’altra: non c’è comprensione del sapere filosofico senza inquadramento del concetto di pubblico e non vi può essere intelligenza di questa dimensione senza il rimando alla filosofia come prassi che si esercita nella polis e alimenta il dibattito intorno alla giustizia e a ciò che è di comune interesse in generale. Già da queste primissime movenze, si ha pertanto l’impressione che il concetto del pubblico si trovi allacciato a quello di comune, in una misura in cui si può vedere affermata l’idea che ciò che è pubblico deve anche essere valido per tutti” (Laino, 2016).

La domanda che ci poniamo è: come sono le nostre Comunità, come si vive nei nostri Comuni?

Da cronaca spesso risultano comunità sempre più divise al loro interno, situazioni di disagio e di isolamento. Noncuranza e non assolvimento dei propri doveri. Amministrazioni mal “governate” dove regna il disinteresse per la stessa comunità, si pensi ai servizi essenziali, dalla pulizia e manutenzione di strade, ponti e l’elenco è lungo, con conseguenze molte volte di disastri annunciati, tanto per fare qualche esempio.

Stiamo perdendo il senso civico? Abbiamo perso la bussola della ragione, per richiamare Kant, ma anche quanto Matthew Lipman diceva già negli anni Ottanta a proposito di assenza di logica nell’agire, e aggiungo quella saggezza e buon senso che hanno ispirato i grandi padri dell’antichità.

E allora invece di piangerci addosso o puntare il dito e fare una polemica sterile, sarebbe opportuno ri-partire da quei pochi cittadini “di buona volontà”, fondare le azioni di bene comune attraverso un recupero del ruolo “insostituibile” della filosofia che ripristina quella capacità raziocinante dell’uomo. Abbiamo bisogno, a mio avviso, di nuovo dell’Illuminismo, per uscire da quello stato di minorità, e per minorità intendo quanto già sottolineato cioè un essere umano espropriato della sua capacità di giudizio divenuto merce di una visione consumistica e portato ad alimentare i bassi istinti che governano con la legge della violenza, in tutte le sue forme.

E allora l’appello è quello di dare voce a riflessioni su vissuti, esperienze, azioni e confronto, dare spazio al dialogo e al chiedere ragione delle proprie scelte,

divenendo così ricercatori di nuove visioni che influenzano e alimentano scelte costruttive.

L'attività di ricerca, nei panni di counselor filosofica, mi ha permesso di *entrare* dentro il territorio per leggere le opportunità e le risorse possibili, un'indagine "critica" stimolata dalle seguenti domande: Che tipo di comunità stiamo vivendo? Come vorremmo le nostre Comunità? Possiamo definirci Comunità felici? Abbiamo consapevolezza del nostro essere cittadini globali? Quale umanesimo lasciamo in eredità?

L'intento finale è quello di provocare riflessioni per una consapevolezza critica rispetto all'esistente e alle scelte comunitarie fatte. L'obiettivo è anche quello di innescare nuove visioni e soprattutto possibili percorsi che favoriscono il buono, il bello e il vero.

La Rubrica giornalistica

L'esperienza giornalistica (da pubblicista) mi ha consentito di trovare uno spazio su un quotidiano locale "Cronache lucane" proponendo una Rubrica settimanale (ogni venerdì a partire dal 27 maggio del 2022) sul tema: "131 Comuni per un dialogo sul *fare* Comunità - L'appuntamento con una ricerca dialogica su Comunità cariche di "risorse". E nel sommario di apertura: *Un dialogo promosso secondo quel modello socratico di ricerca e di indagine "critica". Ad orientarci le seguenti domande: Che tipo di Comunità stiamo vivendo? Come vorremmo le nostre Comunità? Possiamo definirci Comunità felici? Abbiamo consapevolezza del nostro essere cittadini globali? Quale umanesimo lasciamo in eredità?*

Sotto la lente di volta in volta uno dei 131 Comuni della Basilicata. In veste di counselor filosofica entro nel vissuto dei Comuni, trovo quelle potenzialità e opportunità nascoste e a partire da un possibile potenziale vengono poste domande di stimolo alla riflessione sul proprio modello attuale di comunità e sul possibile potenziale, non facendo mancare appelli e proposte ai rappresentanti istituzionali sia a livello comunale che provinciale e regionale, nonché a rappresentanti di enti, associazioni e movimenti o a gruppi di cittadini.

Ad oggi sono stati circa una cinquantina i Comuni da me analizzati. Svariate le domande e le questioni poste, come pure le proposte cercando sempre di creare una connessione o meglio una rete con altri Comuni (facilitata dal gruppo fb <https://www.facebook.com/groups/618867626268425/>) sottolineando le buone

pratiche già avviate o nuove da realizzare oppure prendendo spunto da esperienze già vissute in altre regioni o Stati.

La rubrica radiofonica “Il tafàno”

Altro appuntamento, che in parte riprende la Rubrica sul quotidiano con un approfondimento, è quello radiofonico su RadioRuoti. Anche qui una rubrica settimanale il sabato pomeriggio (dal 19 novembre 2022) dal titolo “Il Tafàno” e nel sottotitolo: *Rubrica di ricerca condivisa sul divenire Comunità felici*. È chiaro per l’ascoltatore, già nel titolo lo spirito della rubrica. Un “omaggio”, come dico nell’introdurre ogni puntata, al maestro Socrate, e in questo il voler essere una “voce” che chiede, domanda, indaga su quella scia socratica di voler essere appunto come un tafàno. La sigla poi sembra fatta ad ok perché il testo del cantautore siciliano Vincenzo Spampinato dal titolo “La tarantella di Socrate” (<https://youtu.be/Jgh0tkl6fzQ>) sembra incarnare e dare voce allo spirito socratico.

Presenti di volta in volta in base alla tematica i vari ospiti, dai sindaci ad artisti, presidenti di associazioni, esperti e così via. Diventa occasione di dialogo e di provocazione per gli ascoltatori.

Sinteticamente richiamo quei passaggi essenziali del nostro procedere dialogico:

- Innanzitutto, l’atteggiamento di ascolto empatico.
- La narrazione su come viene vissuta e/o è stata affrontata *quella* particolare problematica.
- La proposta di domande che scaturiscono da un vissuto, da una esperienza, da una questione.
- Ulteriori possibili dubbi, chiarimenti e approfondimenti.
- Varie posizioni e visioni dal mondo teoretico
- Fare *epoché*. Sospendere ogni giudizio morale sulle scelte e/o riflessioni e profondo rispetto.
- “Prendere in considerazione” i diversi punti di vista...
- Rivedere la propria posizione rispetto alle altre.
- Atteggiamento di continua ricerca e apertura a future e possibili nuove visioni.

Quando il counselor filosofico *attraversa* i Comuni-comunità

L'attività intende innescare dunque, quel circuito di ricerca e consapevolezza del sé - "conosci te stesso" - mossi dalla ricerca di senso e di significato che ri-motiva l'esistente. Nello specifico sull'essere cittadini appartenenti ad una determinata comunità.

La filosofia pratica diventa così possibilità di "cura dell'anima" -come singolo e come comunità-, un percorso che ci accompagna verso l'autentico benessere che contagia l'intera comunità. Ed ecco dispiegarsi l'invito alla rinascita, all'esercizio della ricerca per realizzare anche come comunità il proprio *dáimōn e la propria eudaimonia*.

Per voler sintetizzare e richiamare alcune tracce dialogiche (senza entrare nel merito e nella specificità del Comune) condivido di seguito le provocazioni per macrotematiche:

La Bellezza.

-L'accoglienza della proposta di un assessore alla Gentilezza nelle amministrazioni comunali (mutuata da una rete nazionale già esistente).

-Visitare il paese dei murales (Sant'Angelo le Fratte) definito anche la Svizzera lucana) e riscoprire la Bellezza attraverso l'istituzione, nei rispettivi Comuni, di un "Comitato del Bello" con tanto, lì dove è possibile, di poesie sui muri dei centri storici o luoghi scelti.

- Il "Giardino poetico" in ogni Comune.

- Incontri di poeti nel "Ritrovo per cuori romantici".

Alterità uomo-donna.

-Sulla riflessione del ruolo della donna in contesti fortemente patriarcali con una proposta di una co-gestione duale nei Comuni.

-Dal caso di femminicidio l'invito ad istituire un centro di aiuto per uomini maltrattanti. *Proposta fatta a novembre 2022 facendo appello ai vari rappresentanti istituzionali, ebbene dopo quattro mesi circa si apprende dalla stampa locale che l'ente Regione ha avviato un Comitato per l'avvio di tale Centro.*

-Una possibile istituzione nei rispettivi Comuni di uno sportello per le "coppie che scoppiano".

-Riscoprire e valorizzare le artiste donne lucane.

Economia-Territorio:

-Sul piano economico la possibilità di utilizzare le arance, ispirandosi ad una esperienza siciliana, per ricavare tessuti.

-Un invito per tutti i Comuni ad istituire un “comitato agricolo” per ridare vitalità ai terreni abbandonati e per coltivare ortaggi e relazioni.

-A partire dai boschi lucani, la proposta della Silvoterapia.

-Potenziare l’Istituto agrario per salvare la cultura agraria.

-Dall’esperienza della vicina Puglia un appello alla chiesa lucana a promuovere le “Notti sacre” in una rete culturale con altre regioni (promozione del turismo religioso).

-La questione incresciosa e complessa dell’erosione della Costa Jonica e delle concessioni per una rinascita turistica.

-Potenziare e promuovere il “riciclo”.

-La Regione amica delle Api in rete con l’associazione nazionale “Le città del miele”. Sollecitare a promuovere l’attività dell’apicoltura e del miele con concorsi e produzione di prodotti a base di miele.

-Dalla città dell’utopia di Campomaggiore alla proposta di Filoponia dello scrittore Andrea Surbone. Di seguito il feedback del sindaco Nicola Blasi: “Le utopie non sono invenzioni, ma modelli che devono spingerci ad essere sempre unici e in armonia con noi stessi, tra la gente e con la natura. Idee e stimoli che devono andare verso l’uomo, anche rifondando l’etica del nostro agire”. *Da questa proposta si sono messi in rete e attualmente sono in corso accordi per un incontro-presentazione da realizzare durante l’estate 2023 a Campomaggiore.*

-Nel Pollino un Centro di fecondità culturale ispirato al Mercurion. Proposta che scaturisce dalla notizia di venti Comuni di quattro regioni che hanno sottoscritto un protocollo sul monachesimo italo-greco. Da Grottaferrata (Comune capofila) con “San Nilo da Rossano, fecondità di una storia” parte il tutto per coinvolgere i territori con progetti capaci di valorizzare le risorse paesaggistiche,

Inclusione

-Documentare “il mondo” delle minoranze etniche-linguistiche presenti in Basilicata.

-Valorizzare lingue e dialetti per divenire comunità “glocali” con l’invito a ripristinare il Centro di dialettologia. *Questo appello ha innescato un’occasione per riprendere la “battaglia” istituzionale e diverse iniziative che hanno coinvolto una rete di Comuni.*

-Istituire nei Comuni la Giornata dell’Emigrante. Accoglienza dello “straniero”, storie e buone pratiche da diffondere.

Dal canile al benessere

-Dal canile rifugio una Legge regionale da rivedere per una cultura della Pet therapy. Su questa proposta fatta nel 2022, nei mesi scorsi apprendiamo con gioia che l'Ospedale di Matera ha inaugurato la Pet therapy.

Scuola-arte-cultura

-Appello al MIM (già Miur) per portare l'Arpa di Viggiano e sperimentare la musica nelle scuole. L'idea di Patti educativi per istituire nei Comuni la Banda musicale.

-Istituire in tutte le scuole di ogni regione un corso di storia dei musicisti locali.

-Da Latronico un'idea di arte pubblica per tutti i Comuni nonché la promozione di gruppi teatrali nei *Comuni, sul modello di Lauria*.

-Appello al Rettore dell'Unibas, istituire un corso di Arte e spettacolo e possibilità per i giovani attraverso la città disabitata di Craco quale set cinematografico (già utilizzato da registi come ad es. Mel Gibson per *The passion*).

Altro

-L'appello ai rappresentanti istituzionali locali di promuovere un evento per un ponte di Pace tra Russia-Ucraina (dal ponte tibetano di Castelsaraceno, il ponte più lungo del mondo).

-Appello e proposta ai sindaci della Basilicata: indire, nei rispettivi Comuni, un Premio intitolato "Costruttori attivi di Comunità", proprio per promuovere una maggiore coscienza di cittadinanza attiva.

-Il "death café" dalle tradizioni popolari alla domanda filosofica sulla morte.

Quali effetti e/o ricadute dell'attività nella Comunità lucana?

Certamente non ci aspettiamo risultati immediati oppure una richiesta di maggiori info (pur sollecitata diverse volte). Ma con gioia in alcuni casi abbiamo registrato delle iniziative e "risposte" alle provocazioni. Ovviamente non c'è un "riconoscimento" o un riferimento ufficiale alla fonte da cui hanno attinto. Ma questo non ci crea alcun problema. È uno stile quasi scontato al quale non abbiamo mai dato peso perché è chiaro che, soprattutto in una regione ancora molto ancorata a un sistema patriarcale, si fa fatica ad accettare la figura del counselor filosofico, soprattutto poi se donna. Personalmente, a chi ci ha fatto notare con ironia i vari "copia incolla", abbiamo sempre dichiarato pubblicamente che l'importante è il risultato e la realizzazione di un percorso. Noi siamo

chiamati a provocare e a favorire meccanismi di nuove visioni. A noi non interessa alcun riconoscimento. Siamo liberi! La filosofia libera non mette catene e non sale su piedistalli.

All'inizio di questo percorso si avvertiva quella sensazione di essere una "voce che grida nel deserto", poi man mano ci siamo accorti che entrambe le Rubriche venivano seguite, in alcuni casi apprezzate in modo palese, ma soprattutto hanno innescato, -ed era questo l'intento- una sorta di dialogo-feedback con riscontri positivi. Tutto ciò favorito anche dalla pubblicazione, come ho già detto, su un gruppo Facebook dedicato, <https://www.facebook.com/groups/618867626268425/> quale agorà virtuale, la piazza dove incontrarsi, confrontarsi e dialogare, nonché sulla pagina fb associativa di *Conduco un dialogo*. Su entrambe le pagine Facebook è possibile trovare sia le puntate della rubrica giornalistica che quelle radiofoniche.

Sitografia

http://www.eticapubblica.it/wp-content/uploads/2016/11/1_2016_Laino.pdf

<https://www.facebook.com/groups/618867626268425/>

<https://youtu.be/Jgh0tkl6fzQ>