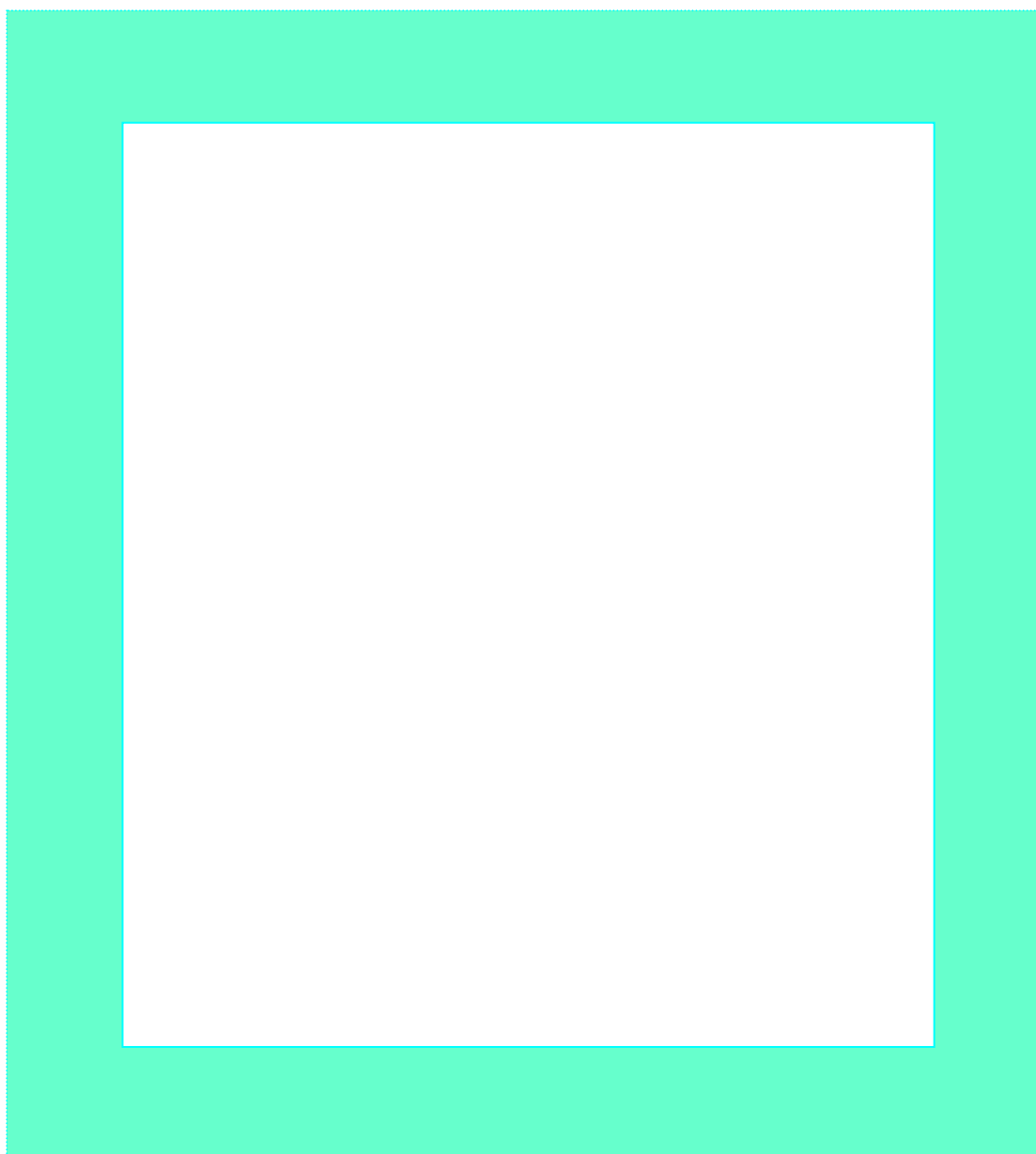


Rivista Italiana di Counseling Filosofico

Organo Ufficiale della Società Italiana di Counseling Filosofico

Anno V Numero 5

Aprile 2009



Rivista Italiana di Counseling Filosofico

Organo Ufficiale della Società Italiana di Counseling Filosofico

Direzione Editoriale

Lodovico E. Berra, Luca Nave

Comitato di redazione

Fabrizio Biasin, Angelo Caruso, Angelo Giusto,
Pietro Pontremoli, Stefano Tanturli

Comitato scientifico

Silvana G. Ceresa, Mario D'Angelo, Giancarlo Marinelli, Ezio Risatti

Supplemento al n. 1 / 2009 di
"MAIEUSIS"
conoscenze e prassi per la crescita dell'uomo

RIVISTA QUADRIMESTRALE
Aut. Trib. Torino n. 5484 del 16.03.2001

Indice

Editoriale p. 5
di Luca Nave

Lezioni e interviste

Carmen e la sua filosofia personale. Trascrizione di una consulenza filosofica p. 9
di Ran Lahav

Articoli

Clinica Socratica. Il counseling filosofico quale filosofia “pratica” della medicina p. 20
di Luca Nave

Il Counseling filosofico in ospedale: l’accompagnamento filosofico p. 51
a cura di Lidia Arreghini

Cambiare il punto di vista: circolarità della vita e pratiche filosofiche p. 65
di Rossella Mascolo

Il processo cognitivo secondo Bernard Lonergan e il suo valore per il counseling filosofico p. 86
di Cloe Taddei Ferretti

L’approccio fenomenologico nelle pratiche filosofiche di gruppo e la discussione di gruppo come educazione alla vita filosofica p. 101
di Stefania Giordano

Le pratiche filosofiche del pensiero delle donne e il counseling filosofico. Hersh, Zambrano, Weil, Irigaray p. 121
di Giovanna Borrello

Lo scalco esperto di Platone p. 135
di G. Silvana Ceresa

“L’ascolto come guarigione”. Spunti di cura di sé e guarigione nel counseling filosofico p. 143
di Giancarlo Marinelli

L'uomo autoregolato: psicoanalisi, pedagogia, counseling p. 156
di Pietro Pontremoli

L'altro che è in noi. Riflessioni a margine: da Edith Stein ai neuroni
specchio p. 164
di Michela Minuto

Caso, speranza, distacco. Esperimenti di una coscienza nella sclerosi
multipla p. 181
di Roberto Mazza

Recensioni

Cattorini P., *Bioetica clinica e consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2008 p. 231
a cura di Paolo Cicale

Bonadonna G., Schiavi G., *Medici umani, pazienti guerrieri. La cura è
questa*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2008 p. 235
a cura di Lidia Arreghini

Editoriale

di Luca Nave

Nel precedente *Editoriale* ho descritto quello che, senza ombra di dubbio, può essere considerato come l'evento dell'anno 2008 nel mondo delle Pratiche Filosofiche: la *IX International Conference on Philosophical Practice*, che si è svolta dal 16 al 19 luglio sull'isola di Carloforte (Sardegna). Come accennato, a questo evento hanno partecipato i più noti counselor filosofici a livello internazionale, con interventi teorici, workshops e varie attività collaterali contrassegnati da un alto spessore teorico, e con importanti valenze pratiche.

Proprio in virtù dell'importanza rivestita da tale evento, ci è sembrato doveroso presentare, in questo quinto numero della nostra *Rivista*, gli interventi presentati alla *Conference* dai relatori a vario titolo riconducibili alla S.I.Co.F. . Gli argomenti delle diverse relazioni sono tra i più disparati, ma tutti comunque riconducibili al tema generale dell'evento, la *vita filosofica*, in relazione con la *pratica* della filosofia.

Insieme a questi preziosi contributi, che verranno certamente apprezzati per l'alto valore teorico-metodologico sempre e comunque incarnato in una vitale *Praxis* della filosofia, è con estremo piacere che presentiamo ai lettori di questo numero un intervento di **Ran Lahav**, counselor filosofico di fama internazionale e tra i principali protagonisti della *Conference* di Carloforte, nonché socio onorario della S.I.Co.F. L'intervento qui proposto, tradotto in italiano dalla dott.ssa Stefania Giordano, è un estratto della lezione che Lahav ha recentemente tenuto presso la nostra *Scuola Superiore di Counseling Filosofico* di Roma, diretta dal Prof. G. Marinelli.

Intitolato *Carmen e la sua filosofia personale. Trascrizione di una consulenza filosofica*, Lahav mostra, attraverso un serrato dialogo con una consultante afflitta da problematiche di natura relazionale, le modalità con cui va a ricercare il nucleo problematico delle situazioni presentate all'interno della sua visione del mondo, letta e interpretata come espressione della sua filosofia personale, della sua teoria o "modello" di mondo. "Io aiuto la consultante – scrive Lahav – ad esplorare quello che chiamo il suo 'perimetro'. O, se preferite, la sua caverna, come nel famoso Mito della caverna di Platone. Con ciò, intendo il suo modo ristretto e rigido di relazionarsi con il suo mondo, il suo modo di comprendere se stessa e il suo ambiente. Possiamo dire che questa è la sua filosofia personale. Ma non è una filosofia espressa in parole o pensieri. Piuttosto è una filosofia che è espressa soprattutto nei suoi comportamenti quotidiani, nelle emozioni e negli atteggiamenti".

È noto come sia stato proprio Lahav, tra i primi, a sostenere che la valenza altamente filosofica del counseling risiede proprio nell'indagine della visione del mondo del consultante, da effettuarsi

tramite un preliminare processo di de-psicologizzazione della stessa, peculiare di una relazione d'aiuto di natura filosofica (cfr. il saggio d'apertura del suo *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano, 2006). Dopo più di un decennio di meditazioni e ampliamenti di prospettive, Lahav sembra confermare l'importanza di questa felice intuizione primordiale: le problematiche di natura relazionale presentate da Carmen, vengono analizzate e indagate a partire dalla sua visione del mondo e degli altri, dalle teorie filosofiche che soggiacciono dietro ai suoi atteggiamenti e comportamenti; una filosofia non molto ponderata o meditata a tavolino quanto piuttosto primariamente sentita o vissuta, e proprio per questo per lo più inconsapevole e dunque bisognosa di comprensione filosofica.

In questo intervento troviamo insomma una conferma che tutti abbiamo una visione del mondo, la quale si esprime attraverso la nostra peculiare filosofia personale e, nel caso particolare di Carmen, attraverso la sua teoria altrettanto personale delle “relazioni con gli altri” che, a differenza ad esempio “della teoria dell'intersoggettività di Martin Buber, o dalla teoria dell'Altro di Jean Paul Sartre”, non si esprime in testi voluminosi o in lezioni accademiche: “lei vive questa teoria e – conclude l'autore – come counselor filosofici una simile ‘filosofia vissuta’ o ‘concezione vissuta’ è ciò che ci interessa maggiormente”.

La questione della visione del mondo e della filosofia personale sta notoriamente al centro degli interessi di quanto si occupano di counseling filosofico, e tornerà costantemente in quasi tutti gli interventi successivi. Già a partire dalla prima relazione, intitolata *Clinica Socratica. Il counseling filosofico come filosofia “pratica” della medicina*, **Luca Nave** mostra l'importanza dell'analisi filosofica della visione del mondo in un contesto clinico, negli incontri di “dialogo socratico” con i medici e gli infermieri in quella che lui definisce la “stanza del respiro”, laddove i membri dell'equipe medico-infermieristica di un reparto ospedaliero torinese sono stati accompagnati in una presa di consapevolezza circa i pensieri, le emozioni, le pre-comprensioni e i valori che guidano la loro pratica professionale, e dai quali dipende il modo stesso di considerare la malattia, l'essere malato e l'essere “curatore”. Anche l'articolo di **Lidia Arreghini**, intitolato *Il Counseling filosofico in ospedale: l'accompagnamento filosofico*, si muove all'interno di un ambiente clinico, seppure in un diverso contesto: l'autrice illustra la sua feconda esperienza presso l'Ospedale San Raffaele di Milano, uno dei primi che in Italia ha accolto la figura del counselor filosofico, chiamato a svolgere una duplice funzione: da una parte fornisce un supporto esistenziale al paziente al fine di accoglierlo ed accompagnarlo nel suo percorso di cura “globale”, dall'altra in affiancamento ai medici col ruolo di *facilitatore* della relazione medico/paziente, in modo da correlare sinergicamente gli aspetti esistenziali del malato con quelli strettamente clinici.

Se in questi due primi articoli emerge l'originalità e la peculiarità di una relazione d'aiuto basata sul filoso-*fare* come indagine critica sulla visione del mondo dei consultant, gli interventi successivi si muovono in diversi luoghi della filosofia contemporanea, presentando autori e prospettive troppo spesso letti e frequentati quasi esclusivamente da un punto di vista schiettamente teorico o teoretico, mentre vengono qui letti e interpretati in vista della *Praxis* e di una filosofia dialogica e "curativa" della condizione umana. **Rossella Mascolo**, in linea con le idee precedentemente affermate a proposito della vita e della visione del mondo, intitola paradigmaticamente il suo intervento: *Cambiare il punto di vista: circolarità della vita e pratiche filosofiche*, e propone delle preziose riflessioni che muovono dall'orizzonte conoscitivo della teoria della complessità e dei sistemi auto poietici (Maturana e Varela), al fine di osservare in modo nuovo le varie situazioni riconducibili alla pratica filosofica, sia a livello individuale sia di gruppo. **Cloe Taddei Ferretti** concentra invece la sua attenzione sulla poco conosciuta (nell'ambiente delle pratiche filosofiche) filosofia di Bernard Lonergan e, in particolare, sull'*Insight*, lo studio del 1957 dedicato al "comprendere umano", dal quale tra l'altro emerge l'alto valore teorico e pratico del processo cognitivo nel contesto di un counseling d'ispirazione filosofica. Tra le correnti della filosofia contemporanea che hanno maggiormente influenzato il counseling filosofico, emerge chiaramente la fenomenologia husserliana che, insieme all'esistenzialismo, sono al centro delle attenzioni di **Stefania Giordano**, la quale mostra qui la fecondità dell'approccio fenomenologico incarnato nelle pratiche filosofiche di gruppo e, in generale, la sua modalità di intendere la *discussione di gruppo* come educazione alla vita filosofica e come principale modalità di comprensione della visione del mondo dell'altro. Il viaggio nella filosofia contemporanea in vista della *praxis* e della *vita filosofica* si conclude, infine, con l'articolo di **Giovanna Borrello**, che indaga un argomento che sta sempre più al centro delle attenzioni di coloro che si occupano delle Pratiche Filosofiche, ovvero "il pensiero della differenza", affermatosi in Europa attraverso gli scritti di Luce Irigaray, e qui analizzato nei preziosi contributi offerti da Jeanne Hersh, Maria Zambrano e Simone Weil.

A partire dall'articolo successivo, le riflessioni filosofiche e il filoso-*fare* implicito nel counseling vengono incarnate nel confronto con l'universo della psicologia e delle psicoterapie, in nome di quella "santa alleanza" tra Filosofia, Psicologia e Psichiatria che sta da sempre nel cuore di tutti coloro che abbracciano la missione e dagli insegnamenti della S.I.Co.F., nonché del neonato *Istituto Superiore di Formazione e Ricerca in Filosofia, Psicologia e Psichiatria* (www.isfipp.org). Ne *Lo scalco di Platone*, **Silvana Ceresa** afferma la necessità, per il counselor filosofico, di possedere le conoscenze e le competenze proprie del colloquio psicologico al fine dell'efficacia della sua relazione d'aiuto, fermo restando il fatto che "conoscere, acquisire e comprendere non significa adottare né utilizzare nella pratica professionale, significa semplicemente esserne a conoscenza: per

metafora è come imparare ad usare il bisturi ma utilizzare il coltello da pesce, cioè aver appreso cosa significhi incidere senza tagliare mai”. E tra le competenze, non solo psicologiche, bensì fondamentalmente umane, comunicative e relazionali che non possono proprio mancare in un counseling d’impostazione filosofica, emerge certamente il “fattore” *ascolto*, inteso e interpretato qui da **Giancarlo Marinelli**, sulla scia di Rogers e di altri autori riconducibili alla corrente fenomenologico-esistenziale, come una forma “guarigione” dell’anima. Come, d’altronde, nella cassetta degli attrezzi del filosofo “curatore” non può, altrettanto certamente, mancare l’*empatia*, un termine abusato e spesso frainteso, che **Michela Minuto** tenta di riabilitare con uno sguardo storico e interdisciplinare che dalla fenomenologia di Edith Stein ci conduce alle ultime scoperte sui neuroni specchio. Conclude questa sezione ideale dedicata alle relazioni tra il filosofo-fare e il mondo delle *psic-*, l’articolo intitolato *L’uomo autoregolato: psicanalisi, pedagogia, counseling* scritto da **Pietro Pontremoli**, fondatore del *Counseling Autogeno* e Direttore della *Scuola di Counseling autogeno* di Pavia (www.counselingautogeno.it), che focalizza la sua attenzione sul vero scopo della nostra pratica professionale: quello di rendere la persona autonoma, proattiva e in grado di vivere una vita appagante in maniera autoregolata.

La sezione articoli si conclude con il poderoso studio di **Roberto Mazza**, un lungo e meditato articolo dal titolo *Caso, Speranza, Distacco*, nel quale illustra la sua toccante esperienza, come counselor filosofico, con una persona affetta da Sclerosi Multipla: un accompagnamento filosofico che muove dalla volontà di aiutare a comprendere il senso e il significato di un evento la cui tragicità rende assai difficoltosa ogni possibilità di significazione.

Chiudono questo numero due recensioni: la prima, curata da **Paolo Cicale**, analizza criticamente il testo di Paolo Cattorini, *Bioetica clinica e consulenza filosofica*, dedicato a un argomento che assume sempre più importanza nella pratica professionale di coloro che si occupano di counseling filosofico in ambito clinico. Di sicuro interesse, per restare in tale ambito, sarà la recensione successiva, di **Lidia Arreghini**, che segnala notevoli spunti di riflessione filosofica che emergono nel libro di Gianni Bonadonna e curato da Giangiacomo Schiavi: *Medici umani, pazienti guerrieri. La cura è questa*.

A questo punto non mi resta che augurare una buona lettura, e ribadire a quanti fossero interessati a collaborare con noi a inviare i loro contributi, articoli e recensioni all’indirizzo:

luca.nave@isfipp.org

Lezioni e Interviste

Carmen e la sua filosofia personale. Trascrizione di una consulenza filosofica

Ran Lahav

Premessa

Le pagine che seguono riportano i passi più significativi di due sedute di counseling filosofico con Carmen, una consulente che chiede l'intervento del counselor in quanto afflitta da una serie di problematiche concernenti la sua relazione con le altre persone. Partendo da alcune situazioni vissute, Carmen viene invitata ad indagare la sua "teoria delle relazioni con gli altri", il suo "modello" di relazione e, in generale, la sua visione del mondo o filosofia personale, non molto teorizzata quanto piuttosto primariamente vissuta.

Il dialogo tra counselor (L.) e consulente (C.) è intervallato dai commenti dell'autore, che permettono di riflettere sui vari momenti che scandiscono gli incontri.

Introduzione al primo incontro con Carmen

Conformemente con il mio approccio, nella prima parte del processo di consulenza io aiuto la consulente ad esplorare quello che chiamo il suo "perimetro". O, se preferite, la sua caverna, come nel famoso Mito della Caverna di Platone. Con ciò, io intendo il suo modo ristretto e rigido di relazionarsi con il suo mondo, il suo modo di comprendere se stessa e il suo ambiente. Possiamo dire che questa è la sua filosofia personale. Ma non è una filosofia espressa in parole o pensieri. Piuttosto è una filosofia che è espressa soprattutto nei suoi comportamenti quotidiani, emozioni, atteggiamenti. Per questa ragione, non siamo solitamente coscienti del nostro perimetro.

Nel dialogo seguente, vediamo come io stimolerò Carmen ad esplorare il suo perimetro: cominciamo con uno specifico problema personale che riguarda lei, e successivamente lo estendiamo agli altri aspetti della sua vita.

L. Ciao Carmen.

- C. Ciao.
- L. Di cosa vuoi parlare oggi?
- C. Ho questo problema: non so cosa dire quando incontro una persona. Il momento peggiore è che quando devo chiamare qualcuno al telefono, evito di farlo. Perché se non è un amico, non so cosa dire, come iniziare la conversazione. Tento quindi ad evitare questa situazione, rimando, e alla fine non chiamo più.
- L. Puoi farmi un esempio?
- C. Da un po' di tempo avrei voluto chiamare un counselor filosofico per discutere di questo mio problema, ma non avrei saputo come iniziare la conversazione; quindi, più volte, mi sono detta che non lo avrei chiamato.
- L. E una volta che inizia la conversazione, poi il resto è più semplice?
- C. Sì, una volta che mi decido a chiamare, o quando incontro una persona direttamente, non ho questo problema. È piacevole parlare, potremmo parlare per ore.
- L. Quindi sono solo i primi pochi minuti in cui si fanno convenevoli, quando si dice: "Ciao, come stai?", eccetera.
- C. Sì perché non so...
- L. Perché cosa? Cos'è che non sai?
- C. Se si tratta di una persona che non conosco non so quali parole dovrei usare e come iniziare la conversazione; mentre se è una persona che conosco ma non molto bene e devo chiederle qualcosa, non so come impostare la conversazione.
- L. Tu non sai quali cose dovrebbero essere dette?
- C. Sì, io non so quali cose dovrebbero essere dette, non so cosa vogliono sentire, sì, cosa vogliono ascoltare. Non vorrei pensassero che mi sto prendendo gioco di loro...

COMMENTO

Il counselor filosofico fa sempre partire il processo di consulenza ascoltando le esperienze del consultante. Allo scopo di capire veramente queste esperienze, deve ascoltare i dettagli. Le affermazioni generali non sono mai sufficienti, e perciò qui il counselor filosofico incoraggia Carmen a fare esempi specifici per elaborare, per mettere a paragone diversi tipi di casi tra loro, che sembrano più vicini.

Nella prima fase della consulenza, il counselor sta facendo la conoscenza del mondo del consultante. Ma sta facendo anche qualcos'altro, sta provando ad identificare modelli: modelli di emozioni, modelli di comportamento, di pensiero, di atteggiamento. I modelli di Carmen sono le componenti elementari del suo mondo, del suo perimetro. Questi esprimono il suo modo particolare

di relazionarsi con se stessa e col mondo. Essi esprimono il suo modo particolare di costruire il mondo.

Nella prima fase il counselor ascolta Carmen, e nello stesso tempo sta anche cercando modelli. E questi modelli serviranno successivamente come tracce per identificare il perimetro di Carmen, o più specificatamente, il modo in cui Carmen concepisce il mondo, la sua visione del mondo, che è un altro modo di esprimere la sua filosofia del mondo.

Allo scopo di identificare un modello significativo, è necessario avere fondamenta più ampie della singola esperienza, un contesto più ampio.

Il counselor sta sempre ad ascoltare i particolari, i dettagli rilevanti nella storia del consultante. Un dettaglio particolare può indicare che c'è qualcosa di interessante che sta accadendo, può essere una traccia di un modello interessante.

Ora, nella storia di Carmen, ci sono un paio di dettagli interessanti: il primo riguarda il fatto che non ha problemi a parlare con una persona durante una conversazione in corso. Il suo problema esiste solo all'inizio della conversazione. Strano, ciò avviene precisamente quando tutto ciò di cui si ha bisogno è di conoscere solo poche formule generali per sapere come salutare un'altra persona.

L'altro dettaglio interessante è che Carmen, conformemente con ciò che dice, non è preoccupata di ferire se stessa, di perdere la faccia, di rendersi ridicola, di essere trovata strana e derisa da un'altra persona. È preoccupata di fare male all'altro, di urtare l'altra persona. Questa è la direzione che il counselor decide di seguire.

L. Sembra che, mentre stai conoscendo una persona nuova e si innesca una specie di gioco sociale, piuttosto comune, che induce a chiedere: "Ciao, come stai?" e via dicendo, ti ritrovi in una situazione in cui hai paura di ferire l'altra persona dicendo le cose sbagliate.

C. Sì, sì.

L. Ma si tratta di un'esperienza forte che tu fai generalmente, quella di ferire altre persone?

C. Apparentemente faccio del male alle persone senza volerlo. Ad esempio, mi sono resa conto di offendere gli altri perché non li saluto, magari perché me ne dimentico.

L. Quando? In quale contesto?

C. In tutti i contesti, sul lavoro... Non saluto mai.

L. Vorrei capire: tu sei, diciamo, sul posto di lavoro, che è l'università, giusto?

C. Sì.

L. E là incontri qualcuno: cosa accade?

C. Diciamo che sono in un ufficio del dipartimento di filosofia. Ci sono tre persone, ad esempio la segretaria, il capo del dipartimento e altri due professori. Se devo parlare con uno di loro mi dirigo verso di lui e dimentico di salutare gli altri. Non sento neanche che gli altri mi dicono eventualmente “Ciao”. Talvolta José, mio marito, mi dice: “ Ti ha salutato”, ma io non ho neanche realizzato che stavano salutando me. Ci sono stati tempi in cui io, come in un incantesimo, ho provato a fare una specie di campagna di buona educazione e dire “ciao” a tutti; cerco di non dimenticarlo, ma poi lo dimentico. E le persone si offendono.

L. Ci sono altri tipi di offese che fai alle persone? Ci sono altri tipi di cose che creano problemi? Cioè, non solo non le saluti, ma che dici la cosa sbagliata?

C. Qualche volta faccio domande troppo personali, e questo è vissuto come un’offesa.

L. Puoi farmi un esempio?

C. Non ricordo un esempio concreto. Ma qualcosa del tipo: qualcuno mi dice che ha problemi personali con suo marito o qualcosa di simile, e io domando: “Perché stai ancora con lui?”, o qualcosa del genere. E questo si suppone sia offensivo.

COMMENTO

Il “modello” di cui parlavo sta iniziando a mostrarsi nel mondo di Carmen. Un modello è semplicemente un tema ripetuto, un tema che compare ripetutamente in diverse situazioni e diverse forme. E infatti la difficoltà di Carmen di parlare con una persona nuova non è un fatto isolato. Stiamo cominciando ora a vedere che è parte di un copione più ampia: lei trova difficile uscire fuori da se stessa e connettersi con un'altra persona, specialmente con il suo lato privato - questo regno nuovo e sconosciuto.

L. Ti domando, più in generale, qual è il tuo rapporto con queste altre persone, per esempio con i tuoi colleghi. Puoi darmi maggiori dettagli su chi sono i tuoi colleghi, come ti relazioni con loro, cosa pensano, cosa vogliono?

C. Ho tre tipi di colleghi. I primi, che mi piacciono, sono tre o quattro: siamo amici e via dicendo. Poi ce ne sono altri che sono carini con me, ma mi parlano male alle spalle. E poi ci sono quelli che non mi piacciono. Sono la maggior parte. Penso che la cosa peggiore sia che sono noiosi. Dal momento che mi odiano così tanto provo a scoprire di cosa sono capaci, forse se sono carina con loro – penso – il nostro rapporto può diventare migliore. Ma loro sono così noiosi.

L. Perché dici che sono noiosi?

C. Non si può parlare di nulla con loro. Non hanno argomenti di cui parlare. Sono persone noiose. Non so perché non gli piaccio. Mi odiano. Quando parlo con loro mi rispondono con astio, anche per cose elementari tipo “come stai?”

L. Cioè? Che cosa succede quando gli chiedi “come stai”?

C. Ho l'impressione che vorrebbero tagliare la conversazione. Lo noteresti subito.

L. Come ti fa sentire questo? Ti senti isolata rispetto alle altre persone? Ti senti sola?

C. Beh, io sono sola. Non sola, ho due o tre amici tra gli altri insegnanti. E quando, talvolta, penso di lasciare l'università mi sembra di tradirli, perché rimarrebbero a loro volta soli; ma forse questa idea è frutto della mia immaginazione.

L. Qual è il tuo rapporto con queste poche persone che consideri buoni amici?

C. Che ci proteggiamo l'uno con l'altro.

L. In che modo?

C. In che modo? Organizzando le nostre cose. Condividendole e parlando di filosofia...

COMMENTO

Avrete probabilmente notato alcuni punti che si collegano allo stesso modello di base: “non so cosa dire all'altra persona”, “io in qualche modo offendo gli altri e non so perché”, “non saluto gli altri”, “qualche volta faccio domande che sono troppo personali o prive di tatto”, “sono sola”, “il mio piccolo gruppo contro il resto del mondo”. Ma anche: “Le persone sono noiose – presumibilmente sono noiose – perché non mi riesco a connettere con cosa passa nella loro mente”. E: “Le persone mi odiano, tramano contro di me”. Quest'ultimo aspetto può essere in parte vero, perché è possibile che le persone siano allontanate dall'atteggiamento di Carmen. In ogni caso, tutti questi punti sono variazioni dello stesso modello di base: Carmen solitamente non esce fuori da se stessa per riconoscere ed apprezzare il mondo privato delle altre persone ed associarsi ad esso. Adesso sicuramente, Carmen è molto di più del suo modello. Carmen è un essere umano ricco e completo. Ma possiamo dire che il modello è come lo scheletro, e dunque, molti aspetti della sua vita ruotano intorno a questo, come il corpo è molto di più delle ossa, ma cresce intorno alle ossa.

E adesso, verso la fine della prima seduta, si giunge un passo cruciale: il counselor non indicherà a Carmen il modello.

L. Carmen, vorrei fermarti un minuto per osservare e riflettere a proposito di ciò che abbiamo detto, per cercare di metterlo insieme. Riflettendo sulle cose di cui abbiamo parlato mi colpisce che dalla tua prospettiva, dai tuoi occhi, il mondo è un po' strano. Il mondo delle persone è un po' strano,

incomprensibile, illogico, stupido, noioso. Qualcosa di strano sta accadendo, e dentro quel mondo ci sei tu e un piccolo gruppo, che detiene la luce.

C. Se facciamo una generalizzazione è più o meno così.

L. E' un po' "noi contro di loro". Il "loro" è un mondo che è strano, incomprendibile, noioso, stupido, illogico.

C. Sì.

L. E "noi", non solo io, Carmen, ma un "noi" sicuro, fatto di persone che hanno e danno la luce.

C. Noi diamo vita a noi stessi; se la diamo agli altri non lo so.

L. Tu cerchi di dare agli altri, agli studenti...

C. Noi ci proviamo, certo. Ma non necessariamente...Sì, forse.

L. Mi chiedo e ti chiedo: pensi che sia questo il modo in cui anche altre persone si relazionano al mondo? Ovvero il modo con cui essere comprendono il mondo? Insomma, pensi che le altre persone percepiscono il mondo in questo modo, del "piccolo noi contro lo strano, incomprendibile mondo buio"?

C. No. Ci sono diverse ragioni per cui non è così. Io credo che molte persone non si pongono affatto questa domanda. Non si pongono alcuna domanda. Perciò non dovrebbero vedere il mondo in questo modo.

COMMENTO

All'inizio Carmen non era impressionata dal suo modello. Lo considera come qualcosa di completamente logico. Presumibilmente, qualcuno che non può vedere le cose nel suo modo, non può essere una persona pensante. In altre parole, Carmen preferisce pensare che il suo modello non riguarda solo se stessa, ma riguarda altre persone. Ma man mano che il counselor prosegue, poco a poco inizia ad accettare e a metabolizzare il suo modello. Ma una profonda consapevolezza non può esserci tutta in una volta.

C. Mi piacerebbe mettere in pratica, assumere tutti questi bei comportamenti. Come ti ho detto mi sono allenata, ho fatto spesso questa campagna di buona educazione, e ho provato a dire "ciao", a non dimenticare di salutare tutti, eccetera. Insomma, non è che io non voglia parlare con le persone, vorrei assumere questo comportamento...

COMMENTO

Nella prima seduta siamo riusciti ad analizzare una varietà di esperienze e a descrivere in modo preliminare un tema comune, un modello che le caratterizza. E adesso, nella seconda fase, abbiamo due importanti compiti davanti a noi. Primo, mentre continuiamo a esplorare il modello di Carmen, la nostra comprensione di esso si amplierà e forse cambierà. Carmen dovrà anche esaminare il significato del suo modello nel suo contesto esistenziale e il significato circa la maniera di relazionarsi con gli altri.

Faremo dunque il secondo passo importante nel processo di counseling filosofico: passare dal modello alla teoria, e quindi all'idea che giace dietro di esso. Dopotutto, il modello di Carmen esprime un certo atteggiamento verso gli altri. Esprime, in altre parole, un modo di comprendere – un concezione – di cosa significa relazionarsi con un'altra persona.

Di questi due compiti, l'esplorare il suo modello e il concetto o la teoria che giace dietro di esso, ci occuperemo nelle prossime sedute.

SECONDA SEDUTA

L. Per riprendere le cose dette nell'incontro precedente, è maggiormente nei momenti privati, in cui tu hai pensato di dire: "Ciao, come stai?" e via dicendo che poi...

C. Sì, che poi non so cosa dire. E' vero.

L. Dunque, sembra esserci un tema costante che ricorre in tutte queste storie che hai menzionato, e riguarda il fatto che la parte privata delle altre persone è un po' sconosciuta, strana, buia.

C. Perché essi non sono come me.

L. Non sono come te.

C. Mi piacerebbe che fossero come me. Io non sono il tipo di persona che vuole essere diversa. Vorrei che loro fossero come me. O io come loro.

L. Mi colpiscono le tue affermazioni poiché deve essere un'esperienza di profonda solitudine da sentire quella per cui l'intero mondo è completamente in un'altra "terra", in un luogo per te assolutamente sconosciuto e oscuro.

C. Sì, lo è.

L. Ma tu in generale ti senti sola?

C. Non sempre, ma qualche volta sì.

L. E ciò ti fa soffrire...

C. Non è qualcosa che penso tutto il giorno: "Sono sola, sono sola, sono sola." Ma sì, talvolta mi fermo a riflettere e mi chiedo: "Cosa sto facendo?", "Qual è il senso di tutti questi progetti che

sto realizzando?” Sono sola...si...si...”, e allora penso alla mia solitudine. Ma non posso farci nulla. Sono circondata da un sacco di persone, ma non è solo un problema che riguarda la mia socievolezza.

COMMENTO

Un modo importante di aiutare la consultante a comprendere il suo modello è quello di paragonarlo con altri possibili comportamenti e atteggiamenti che le altre persone possono avere. Come la sua reazione potrebbe essere diversa? Come si sarebbe sentita un'altra persona nella stessa situazione? Questa è una domanda importante sia per il counselor che per il consultante. Serve ad accentuare quelle caratteristiche che sono uniche per lei, così esprime il suo modo personale di costruire il mondo.

C. Io provo a inserirmi. Io non nutro l'idea che una persona non può inserirsi in un gruppo o socializzare perché la società è organizzata male, o qualcosa del genere. Io provo più o meno ad inserirmi in contesti in cui è possibile inserirsi senza essere ridicoli.

L. Dunque, mettiamo a paragone il tuo comportamento con quello delle persone che sono sufficientemente profonde e interessanti ma, ciononostante, non feriscono le persone col tuo modo, non hanno il problema di parlare con le persone all'inizio della conversazione, e socializzano bene. Cosa c'è di loro che tu non hai, o cosa c'è di te che loro non hanno?

C. Non lo so. Voglio saperlo. Io...vorrei essere come loro.

L. Trovo interessante che quello che è importante per te è che le persone dovrebbero essere interessanti. E forse, per altre persone sono importanti altre qualità. Non se sono interessanti o no, ma diciamo che forse altre persone trovano importanti altre qualità, non solo l'essere interessanti.

C. Suppongo che le persone che vanno nei bar e via dicendo, vogliono solamente stare assieme agli altri.

L. Bene, quindi alcune persone vogliono solo stare insieme agli altri, e magari vogliono solo divertirsi. Dunque, tu sei attratta da ciò che è interessante, alcune persone sono più interessate a...

C. Ad un'allegria immediata.

L. Sì, divertente, una specie di allegria istantanea. Quello che sto cercando di farti notare non vuole essere una critica ad un tuo atteggiamento ma piuttosto che il tuo atteggiamento è davvero un atteggiamento particolare. Ci sono molti altri comportamenti possibili. E non sto guardando a quelle persone che sono stupide e superficiali, ma sto osservando tra le persone migliori: le persone cercano qualità diverse, e diverse qualità possono derivare da diverse relazioni.

C. Sì, questo è un problema personale. Sì. Potrebbe avere a che fare con la mia visione del mondo; non so perché è così. Forse perché non ho l'abitudine, perché non me l'hanno insegnato quando ero piccola. Ci sono altre persone che lo fanno automaticamente, sembrano avere una specie di chip che gli fa dire: "Ciao" e tutte quelle parole al momento giusto che io non conosco e che mi sarebbe piaciuto conoscere. Piacerebbe anche a me avere il chip incorporato.

L. Stai dicendo che questo chip è per tutti, cioè tutti quelli che sono coinvolti...

C. Molte persone hanno imparato ciò durante la loro infanzia. Lo fanno automaticamente. Non è che sono gentili, è solo che hanno quest'usanza.

L. Vorrei provare ad indicarti un tema interessante che emerge dalle tue affermazioni, e cioè che il rapporto con altre persone tu lo descrivi come qualcosa di quasi tecnico. E ti spiegherò cosa intendo. Primo, c'è un chip che è responsabile. Secondo, quando provi a migliorare te stessa, a essere più coinvolta, non stai cercando una certa emozione, ma vorresti imparare a memoria come parlare, cosa dire quando incontri un'altra persona, giusto? E adesso lasciami collegare ciò con un terzo punto, che riguarda la parola "interessante", la relazione di interesse. Credi che se io sono interessato a qualcosa, si tratta di un coinvolgimento limitato? Che si tratta solo del mio cervello, della mia mente, dei miei pensieri?, oppure non riguarda anche le mie emozioni? Non si tratta forse del mio intero essere?

C. Quando c'è un'amicizia vera, quindi questa parte diciamo "tecnica" non è così importante se io faccio...se uso le parole giuste.

L. Ok, dunque la piccola cerchia di persone con cui sei maggiormente in contatto esula dalla questione o dal livello tecnico.

C. Sì.

L. Mentre con tutti gli altri servirebbe un piccolo chip che dice cosa fare. Sembra che in questi casi serve una specie di "trucco", un espediente, ma non mi è chiaro questo trucco.

C. Sì. Io devo imparare il linguaggio di un gioco, come dice Wittgenstein. Se sei interessato, allora impari un gioco.

L. Dunque, riesci adesso a intravedere le connessioni tra quei due temi? Ti sembra che ti forniscano un'immagine più accurata della situazione?

C. Uno è il tema secondo il quale vivo in un mondo strano, giusto? Perché di molte persone, non di tutte ma di molte persone, non capisco di cosa si stiano occupando, cosa stiano facendo, cosa le muove. E l'altro tema è che la mia relazione, non contro tutto il mondo ma contro la maggior parte del mondo, è una relazione basata sui trucchi, rapporti tecnici, azioni, non di sentimenti ed emozioni. E vorrei aggiungere a ciò il terzo tema che hai menzionato, che è la solitudine.

Naturalmente, se tu vivi in un mondo dove ti occupi solo di tecnicismi, si viene a creare una certa distanza con la maggior parte del mondo...

L. Ma non con...

C. Il piccolo gruppo.

L. Sì.

C. Ma mi sento sola anche con il piccolo gruppo...

L. Dunque, è forse possibile che anche col piccolo gruppo tu non ti senta pienamente coinvolta, e quindi che i vostri mondi non sono esattamente uniti?

C. E' possibile.

L. Sì. Sì. Forse, sebbene ci sia molta differenza tra il modo in cui ti relazioni con qualcuno che non conosci bene e il modo in cui ti relazioni con i tuoi tre, quattro, cinque buoni amici, forse anche con loro il tuo atteggiamento è del tipo che non permette una completa condivisione del mondo. E perciò ti senti isolata, ti senti sola anche quando sei con loro.

C. E' possibile. Quindi, come posso cambiare ciò?

COMMENTO

La nostra seconda seduta sta giungendo alla fine, e stiamo cominciando a vedere che dietro i vari modelli giace la concezione di Carmen a riguardo delle relazioni. Come la teoria di Martin Buber dell'intersoggettività, o la teoria dell'Altro di Jean Paul Sartre, anche Carmen ha la sua teoria della relazione. Solo che la sua teoria non è scritta in un libro. Emerge piuttosto nei suoi comportamenti quotidiani, nelle sue emozioni, nelle sue azioni. Ora, qual è la teoria?

Per quanto possiamo dedurre dallo stadio precedente, secondo lei, la colla che dovrebbe tenere le persone insieme sono gli interessi intellettuali. Questo perché gli interessi intellettuali sono una qualità importante. Ciò costituisce il lato comprensibile e significativo delle persone. Ma, inoltre, le persone hanno tuttavia un altro lato: il lato intimo. E diversamente dal lato intellettuale, quello privato è strano, incomprensibile, spesso oscuro e talvolta anche senza senso.

Dunque, questo è un quadro duale: intellettuale e privato, luce e buio. Ma è anche un quadro tragico. Perché il sentimento di solitudine di Carmen suggerisce che qualcosa non funziona in un mondo simile, cioè che le cose non sono come dovrebbero essere.

Beh, tutto questo è un'interessante teoria filosofica. Ma diversamente da Martin Buber o da Jean-Paul Sartre, Carmen non pensa minimamente a questa teoria o la scrive con le parole. Piuttosto, lei vive questa teoria. Come counselor filosofici, una simile "filosofia vissuta" o "concezione vissuta" è ciò che ci interessa maggiormente.

Quindi, nelle poche sedute successive, io e Carmen continueremo ad esplorare la sua filosofia vissuta, ed andremo a filosofare su di essa. Esamineremo i suoi presupposti di base, i suoi concetti principali e le sue implicazioni. Indagheremo le modalità con cui si connette alla sua vita di tutti i giorni e alle sue faccende quotidiane. Lascio a voi pensare come questo processo continuerà.

Saggi e articoli

Clinica Socratica.

Il counseling filosofico come filosofia “pratica” della medicina.*

Luca Nave

Docente di “Pratiche Filosofiche”, Scuola Superiore di Counseling Filosofico
Referente I.S.Fi.P.P., area “Filosofia e Medicina”

Noi preferiamo tutta la sofferenza connessa alla ricerca rispetto alla
beata pazzia di chi si crede in possesso della verità.

Jaspers K, *Sulla verità*.

Il filosofo non è un medico; il suo lavoro non è *curare* gli individui ma comprendere
il mondo nel quale vivono [...]; un tale chiarimento può ben soddisfare un
compito *terapeutico*, e se la filosofia diventasse terapeutica,
sarebbe giunta veramente a se stessa!

Marcuse H., *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*.

Riassunto

La Clinica Socratica rappresenta l'incarnazione del counseling filosofico in ambito medico-sanitario, laddove la nostra disciplina assume le vesti di una filosofia “pratica” della medicina. L'articolo prevede l'illustrazione dell'identità del “clinico socratico” rispetto al ruolo dello “psicologo clinico”, insieme alla delucidazione delle abilità, degli strumenti e degli ambiti applicativi della sua pratica schiettamente filosofica.

Parole Chiave

Clinica, Maieutica, Dialogo, Cura, Visione del mondo.

* Relazione presentata in occasione della *IX International Conference on Philosophical Practice*, Carloforte, 16 - 19 luglio 2008.

1. Introduzione

Karl Jaspers, il medico-filosofo che, in virtù del suo iter speculativo “dalla Psicopatologia alla Filosofia”, credo rivesta un’importanza straordinaria per la formazione di ogni counselor filosofico, apre il terzo volume della sua monumentale *Philosophie*, intitolato *Metaphysik*, con la seguente affermazione:

“Se mi domando: che cos’è l’essere? – perché esiste qualcosa, perché non esiste il nulla? – chi sono io? – che cosa voglio propriamente – allora è evidente che se mi pongo tali domande non sono in un inizio originario, ma in una *situazione* in cui mi ritrovo proveniente da un passato” (1972, p. 15).

Nel momento in cui mi pongo simili domande fondamentali che, per molti versi, segnano l’atto di nascita della filosofia, mi ritrovo già in una determinata situazione, in una determinata porzione dello spazio e nel tempo. Ogni filosofia e ogni filoso-*fare* nasce, insomma, a partire da una certa e determinata situazione concretamente esistenziale, e ciò credo valga, in maniera particolare, per una filosofia che diventa *Praxis* e per il counseling d’impostazione filosofica.

È noto come il principale obiettivo della *Philosophische Praxis* di Achenbach, e di tutti coloro che, sulla sua scia, si sono impegnati affinché la filosofia potesse superare la propria agorafobia per sortire dal “ghetto accademico” nel quale è stata per secoli relegata, consiste proprio nell’incontrare gli uomini in carne ed ossa, coloro che sono chiamati quotidianamente a confrontarsi con molte questioni filosofiche discusse tra le mura accademiche o sui libri comprensibili solo a pochi addetti ai lavori, e non certo in maniera astratta bensì concretamente, proprio a partire dalla *situazione* esistenziale nella quale sono gettati-nel-mondo.

2. La situazione e il filoso-*fare*

Alla luce di queste considerazioni, in linea, *mutatis mutandi*, con le prospettive di Jaspers, Heidegger e di altri autori della corrente fenomenologico-esistenziale che hanno fortemente influenzato la mia personale prospettiva e modalità operativa del counseling filosofico nel contesto di una Clinica Socratica, il presente scritto prende le mosse dalla *situazione* reale, concreta e tangibile nella quale esercito la mia pratica filosofica, che in seguito denominerò e illustrerò come Clinica Socratica.

La situazione è quella del *Centro Multidisciplinare di Immunopatologia e Documentazione sulle malattie rare (C.M.I.D)*, con sede presso l’ospedale Giovanni Bosco di Torino.

È un centro multi-disciplinare perché la ricerca e la cura delle malattie rare non rientrano in nessuna disciplina o specializzazione medica particolare ma, estendendosi a tutti gli organi e apparati

dell'uomo e implicando le più svariate cause eziopatogenetiche, richiedono la formazione di un'equipe di medici specialisti nelle diverse discipline: in questo reparto sono presenti quindici medici, quattro infermiere professionali e diversi operatori assistenziali.

Ovviamente, si tratta di un reparto davvero complesso e particolare: la rarità delle malattie curate rende talvolta assai problematico l'agire del medico, che si trova spesso ad operare con un elevato grado d'incertezza riguardo ai trattamenti e alla prognosi; e dal momento che le malattie rare danno spesso origine a situazioni patologiche insolite e imprevedibili, non è disponibile una letteratura esauriente alle spalle o rigidi protocolli d'intervento costruiti sul modello della *Evidence Based Medicine*.

Per comprendere i motivi di tali difficoltà credo sia sufficiente sapere che per l'Unione Europea una malattia viene considerata "rara" se ha una prevalenza (numero di malati) non superiore a cinque pazienti su diecimila abitanti. Attualmente si contano circa cinque mila patologie, che in Italia colpiscono poche decine di pazienti ciascuna. Sui testi di medicina sono presenti poche righe spesso non aggiornate, mentre su internet si trova troppo, ed è difficile orientarsi e trovare informazioni affidabili. Il C.M.I.D. si occupa anche del sito nazionale sulle malattie rare (www.cmd.it), istituito proprio con l'intenzione di allargare le conoscenze mediche a riguardo di patologie poco conosciute, favorire lo scambio di informazioni tra medici-pazienti, creare reti assistenziali e segnalare le associazioni di pazienti.

Infine, le malattie rare vengono anche definite malattie "orfane" da curare con farmaci "orfani": le multinazionali farmaceutiche non investono nella ricerca, nella produzione e nella commercializzazione di questi medicinali che non garantiscono un ritorno economico; per far fronte a queste problematiche le nuove normative europee hanno istituito una serie di misure legislative ed economiche proprio per incentivare la produzione di tali farmaci, ma i costi restano elevatissimi.

Da questi brevi cenni credo emergano i motivi in virtù dei quali affermavo che si tratta di un reparto complesso e particolare: i medici e il personale infermieristico si trovano spesso innanzi a problematiche che esulano dalla "scienza" medica in senso stretto e implicano una visione bio-psico-sociale-esistenziale o "globale" della cura, che si estende al di là del paradigma biologico-organicistico-sperimentale nella direzione delle *Medical Humanities* e della *medicina narrativa*, all'interno delle quali il sapere filosofico ha una certa rilevanza.¹

¹ Le malattie rare implicano anche notevoli problematiche etiche che qui non affronto. Rimando però a R. Lala, G. Fenocchio, A. Musso, *Etica e malattie rare. Riflessioni su casi clinici*, Nuova Elio Editrice, Torino, 2005.

3. Il ruolo del filosofo in ospedale

Chiarita, seppur brevemente, la situazione che ha dato origine al mio *filoso-fare*, illustro ora il mio ruolo all'interno del reparto. La mia attività di counseling filosofico prevede un duplice intervento:

- incontri con il personale medico e infermieristico in quella che definisco come la “stanza del respiro”.
- l'apertura di uno sportello di counseling filosofico, all'interno del reparto, rivolto ai pazienti affetti da patologia rara.

Benché entrambi questi interventi rientrino nella mia personale concezione della Clinica Socratica che andrò a illustrare nelle pagine successive, il presente scritto prevede l'esclusiva illustrazione del primo aspetto, ovvero gli incontri con i medici e gli infermieri, laddove, e questa è la tesi principale che andrò a sostenere, il counseling filosofico assume le vesti di una filosofia “pratica” della medicina.

Parlo di Clinica Socratica per riferirmi all'applicazione del Dialogo Socratico in ambito clinico, la cui metodologia “classica” (ideata da L. Nelson all'inizio del secolo scorso) è stata modificata alla luce delle esigenze riscontrate nel corso della mia attività in reparto.

Nonostante all'interno del movimento delle Pratiche Filosofiche venga utilizzata la denominazione di “dialogo socratico” per riferirsi alle pratiche più disparate e a qualsivoglia discussione che preveda un in-certo riferimento alla filosofia e al *filoso-fare* in gruppo, è noto che la metodologia classica di tale pratica prevede rigide norme procedurali e un certo numero di *steps* pre-stabiliti, in virtù dei quali non la ritengo importabile nella *situazione* clinica precedentemente illustrata.

Tra i motivi che impediscono tale importazione, rilevo innanzitutto il fatto che la metodologia di Nelson richiede molto tempo a disposizione; come annunciato in letteratura, e alla luce della mia personale esperienza, ho ricavato l'idea che per praticare il dialogo socratico secondo la metodologia “classica” servono almeno quattro ore di tempo, e in gruppi particolarmente ispirati e animati dalla volontà o dalla meraviglia del *filoso-fare*, tale lasso di tempo non è nemmeno sufficiente a scandagliare tutte le idee, le prospettive e le emozioni che emergono nel corso della discussione. Il personale medico-infermieristico del C.M.I.D. non disponeva ovviamente di tutto questo *tempo* da dedicare al *filoso-fare* (il problema del tempo “cronologico”, “vissuto”, “medico”, e della fondamentale “mancanza di tempo” che caratterizza la professione sanitaria, è stato anzi uno dei principali argomenti di dialogo socratico), e quindi ho dovuto escogitare una revisione del modello classico affinché potessi fare qualcosa di costruttivo nelle circa due ore (scarse) riservate ai nostri incontri. La metodologia di Nelson, impraticabile dunque in una Clinica Socratica è assai

appropriato, in un contesto medico, nei corsi di formazione per medici e infermieri che si sviluppano in più giornate: in genere viene praticato nelle quattro ore finali, e risulta assai proficuo al fine di dare la possibilità ai partecipanti di esprimere le proprie idee, pensieri, emozioni ed impressioni circa la valenza pratica della filosofia in ambito clinico, e per tirare le fila della formazione filosofica ricevuta.

Un altro motivo che impedisce l'importazione della metodologia di Nelson all'interno di una Clinica Socratica riguarda il fatto che in tale modello il ruolo del filosofo coincide, prevalentemente, con quello del facilitatore o del "maieuta": attraverso l'uso appunto del metodo maieutico-socratico, egli ha il compito di far "partorire" i pensieri e le emozioni dei partecipanti, limitando i propri interventi affinché vengano rispettate le procedure metodologiche, le "regole del gioco" (cfr. appendice), e al fine di indirizzare il discorso verso la meta prestabilita onde evitare inutili dispersioni, ovvero onde scongiurare la possibilità che il dialogo filosofico si trasformi in una mera chiacchierata (nel senso deteriore-heideggeriano del termine "chiacchiera"). Insomma, il metodo classico prevede che il filosofo si mantenga sul livello della meta-discussione, che non intervenga cioè in merito ai contenuti del dialogo e non prenda posizione a proposito delle tesi sostenute dai singoli partecipanti. Ora, alla luce della mia personale esperienza, in una Clinica Socratica i partecipanti, presto o tardi, chiederanno al filosofo che ne pensa sull'argomento in questione, e proprio in questo senso il counselor filosofico diventa un filosofo della medicina: al suo ruolo di facilitatore-maieuta si sovrappone quello di formatore-insegnante, per quanto con caratteristiche particolari che vedremo nella continuazione del presente scritto.²

Prima di illustrare le analogie, in un contesto clinico, tra il counselor filosofico e il filosofo della medicina, è necessario rilevare un ulteriore motivo che impedisce l'importazione del metodo classico del dialogo socratico in una Clinica Socratica, che risiede nell'obiettivo stesso che il counselor filosofico si prefigge con la pratica filosofica: il dialogo socratico "classico" mira a ottenere il consenso attraverso l'elaborazione di una definizione condivisa da tutti i partecipanti che risponda alla richiesta iniziale "che cos'è...?" (per quanto è noto che l'importanza di tale pratica filosofica non risiede tanto, o solamente, nella definizione raggiunta quanto piuttosto nel percorso che vi conduce, nel *filoso-fare* che si sprigiona tra i partecipanti), mentre con poco tempo a disposizione, e riguardo a molti argomenti complessi ed estremamente rilevanti per i medici e gli infermieri, l'ottenere una conclusiva definizione "consensuale" non è neanche lontanamente immaginabile. Un motivo in più, quindi, per non cercare la risposta o il consenso finale in sé e per sé, a costo, talvolta e con poco tempo disponibile, di dover appiattare le sfumature e le differenze tra

² Per un approfondimento del counseling filosofico come "formazione" cfr. P. Raabe (2006). Mentre per il ruolo dell'insegnamento della filosofia nel contesto delle Pratiche Filosofiche cfr. A. Cosentino (2009).

le prospettive in gioco, quanto piuttosto per concentrare la propria attenzione e i propri sforzi per stare nella domanda filosofica, per riflettere criticamente sulle singole idee, pensieri ed emozioni che si sprigionano nel e con il dialogo, limitando la ricerca della risposta consensuale agli accordi e alle intese circa i singoli argomenti trattati; insomma, in una Clinica Socratica non si mira al vero bensì a percorrere le mille più mille strade che vi possono condurre. Ovviamente, aggiungo onde evitare malintesi circa la natura della “verità”, con il dialogo socratico e, in generale, con le pratiche filosofiche, non si cercano verità universali e necessarie, ma singole verità che risultano tali per il gruppo e per la vita-professione di ogni singolo partecipante. Della maggior parte degli argomenti discussi in un contesto clinico credo non esista proprio la Verità, ma esistono singole *verità vissute, in action*, da illustrare, conquistare e negoziare nel corso della discussione di gruppo.

4. La dimensione socratica

Nonostante le differenze tra la metodologia del dialogo socratico di Nelson e quella importabile in una Clinica Socratica, ho mantenuto il riferimento alla dimensione “socratica” in virtù di due ordini di motivi: innanzitutto per la domanda iniziale dalla quale si sprigiona la discussione, ovvero il “che cos’è?...” che Socrate poneva alla base del proprio filoso-*fare* e Platone a fondamento di tutti i suoi dialoghi; e poi per l’approccio “maieutico” generato dall’ironica ignoranza del “sapere di non sapere”. Come filosofo e counselor filosofico non mi presento e non mi ritengo un *esperto* risolutore di problemi tecnici o comunque anche psicologico-comunicativo-relazionali che si vivono nei reparti ospedalieri (il counseling filosofico non è una forma di consulenza clinica *expertise* qual è quella dei consulenti esterni o quella di alcuni psicologi e psicoterapeuti clinici interpellati per problemi “gestionali”) né dispongo di rigidi metodi o procedure più o meno *standard* per risolvere tali problemi (la nostra pratica non è nemmeno una forma di *problem solving*, benché talvolta la conoscenza di tali procedure possa rivelarsi utile anche in una Clinica Socratica): il mio obiettivo, in linea con la valenza maieutica e socratica della pratica filosofica coadiuvata dall’arte del counseling quale propedeutica al filoso-*fare* (Nave, 2008), non consiste allora nel fornire soluzioni o consigli elaborati alla luce di una teoria o di un certo sapere *expertise* di riferimento, quanto piuttosto quello di creare le preliminari condizioni affinché tali problematiche possano innanzitutto emergere in tutta la propria complessità, e affinché i partecipanti siano messi nelle condizioni di cercare, in maniera autonoma, responsabile e fortemente critica, soluzioni o visioni filosoficamente alternative delle singole problematiche emerse.

Come segnalato altrove (Berra - Nave, 2009), nella dialettica teoria-soluzione credo risiedere una delle principali differenze tra il counseling filosofico e la consulenza cosiddetta *expertise*, tipica d’una certa psicologia clinica e di molte forme “forti” o “classiche” di psicoterapia: l’etimologia

stessa del termine filosofia, *Philein Sophia*, induce a ritenere il filosofo non tanto colui che sa quanto piuttosto colui che ricerca il sapere, colui che non si ferma e non si accontenta di una teoria bell'e pronta con la quale spiegare un problema e proporre una soluzione o dei consigli per destreggiarsi all'interno della situazione problematica, bensì colui che considera il sapere stesso come una conquista, un con-filoso-fare tra esseri pariteticamente impegnati a ricercare la verità. È questo il reale significato del "sapere di non sapere" che dovrebbe muovere la ricerca del filosofo degno di questo nome, un "non sapere" che, per dirlo con Karl Jaspers, è la forma ironica d'un pensiero "altro", un sapere che non mai è dato, fissato, oggettivato ma che sempre "si dà, si conquista e si realizza ogni qualvolta si giunge all'annullamento di un sapere oggettivo [...], conquistato sulla base di un sapere più comprensivo" (1956, II, p. 233) e filosoficamente vissuto.

La faccenda è vasta e articolata, e non è certamente questo il luogo nel quale affrontarla in tutta la propria complessità: per mantenerci all'interno del contesto clinico nel quale si muove il presente scritto, posso ammettere che una delle differenze tra il ruolo del "clinico socratico" che sto tratteggiando in queste pagine e quello dello "psicologo clinico" inteso nel senso *expertise* summenzionato, possa risiedere proprio nell'etimologia stessa delle rispettive discipline: lo *psyché-logos*, in linea generale e volendo trascurare le specificazioni proprie delle decine e decine di diversi indirizzi e orientamenti psicologici e psicoterapeuti che affollano l'attuale mercato della cura, dispone appunto di un *logos* o una teoria che *spieghi* i problemi della psiche e proponga quindi soluzioni o prospettive risolutivo-terapeutiche generate da presunti modelli di "normalità" e "sanità", mentre il *philein sophos* non dispone o, almeno, non parte da un *logos* pre-liminare o pre-costituito: la teoria, la spiegazione o la visione filosofica della questione è piuttosto il punto di arrivo della ricerca, salvo poi essere assunto quale nuovo inizio per la successiva ricerca di una ulteriore verità.

Mi rendo conto che coloro che sono cresciuti sul culto della metafisica classica, del "sano realismo" o della scienza positivistico-sperimentale, non vedranno di buon occhio il "sapere di non sapere" e, quindi, la valenza maieutica che pongo a fondamento della metodologia della Clinica Socratica: è insito nella natura umana il desiderio, tipicamente logo-centrico, di possedere una teoria forte o comunque di un certo "sapere di sapere" che possa spiegare come stanno le cose, che possa prevedere e risolvere gli angosciosi problemi che le cose suscitano: "il sapere è potere" è il "mitico" motto che Bacone poneva a fondamento della scienza moderna, salvo poi scoprire che il sapere non rispecchiava *esattamente* la reale natura delle cose, e che il potere che scaturiva da questa ignoranza del reale poteva rivoltarsi contro lo stesso detentore del potere e tramutarsi in una vera e propria impotenza scientifica che, per restare in ambito medico e psicologico-psichiatrico, è stata denominata "nichilismo terapeutico" (Skoda) o "riduzionismo curativo", tipico di quei trattamenti

che in nome d'una scientificità spiegazionistica dell'*homo natura* smarrivano lungo il percorso terapeutico la sua essenziale *humanitas* e il suo essere una vivente totalità biologica, psicologica, sociale ed esistenziale.

5. Un filoso-fare vitale

L'illustrazione di un argomento discusso con i medici e gli infermieri nel contesto della Clinica Socratica, credo possa chiarire ulteriormente le questioni presentate nel paragrafo precedente circa la differenza tra un approccio clinico schiettamente filosofico-socratico rispetto a quello psicologico-*expertise*.

Ciò implica necessariamente una seppur breve illustrazione dell'impostazione e delle modalità attraverso le quali sono avvenuti gli incontri della mia Clinica Socratica.

Il *primo* incontro è stato puramente introduttivo: ho presentato, in maniera assai poco teorica e molto discorsiva (erano le quattro del pomeriggio di un venerdì e non volevo tediare medici e infermieri con una lezione frontale o con discorsi teorico-accademici distanti dalla dimensione pratica-vissuta che sta alla base della filosofia implicita nel counseling filosofico), la possibilità di un filoso-fare vitale in ospedale, e quindi la versione della filosofia come *Praxis* con valenze terapeutiche e curative della condizione umana.

Il punto di partenza del mio discorso era costituito dalla domanda che serpeggia nella mente di molti medici: "Ma che c'entra la filosofia con la medicina?", ovvero "che ci fa un filosofo in un reparto ospedaliero?". Nonostante la sempre più frequente presenza dei filosofi nei corsi di formazione per medici e infermieri e di filosofi-bioeticisti nei comitati etici degli ospedali, molti medici continuano per lo più a nutrire l'idea della filosofia quale disciplina astratta, elucubrante e fondamentalmente inutile, in quanto assai distante dal pragmatismo e dalla concretezza che caratterizza la loro professione. Credo sia emblematico il breve scambio di battute con la dottoressa N., anatomo-patologa e appena appena "scienziata", che ha avuto luogo pochi minuti prima dell'incontro inaugurale della mia Clinica Socratica. Mi ha fermato nel corridoio del reparto e mi ha detto, francamente, che aveva deciso di partecipare ai miei incontri, testuali parole, "perché non capisco proprio cosa c'è da filoso-fare in medicina" e, implicitamente, non capiva proprio cosa ci facevo lì. Poi ha aggiunto: "una malattia è una malattia, un malato è un malato e, soprattutto in questo reparto, credo ci sia poco da filoso-fare e molto da fare". Per concludere, con un ghigno di sfida: "Sono proprio curiosa di ascoltare cosa ha da dirci".

Non credo sia necessario soffermarmi ad illustrare lo stato d'animo con cui ho intrapreso l'attività di questa Clinica Socratica. Ho pensato che se tutti i medici del reparto rispecchiavano la mentalità e l'atteggiamento della dott.ssa N., la mia missione del filoso-fare in ospedale sarebbe stata davvero

assai ardua; credo, invece, non sia stata tale, e in seguito scopriremo i motivi proprio in riferimento alla mentalità-atteggiamento dei medici, che sintetizzeremo nella nozione di visione del mondo.

Nel tentativo, dunque, di rispondere alla domanda circa le possibili interazioni tra la filosofia e la medicina del nuovo millennio, ho cercato di ridimensionare il pre-giudizio secondo cui la filosofia sia inutile per la medicina: parlo di ridimensionare e non di smentire perché questo pre-giudizio contiene una parte di verità. La filosofia può veramente essere una disciplina elucubrante, concettuale e macchinosa che si occupa di questioni lontane dalla realtà quotidiana, che ha luogo tra le anguste aule accademiche o in tomi polverosi inaccessibili ai più, ma ho cercato di dimostrare che esiste una dimensione della filosofia con spiccata valenza pratica, curativa e terapeutica che era già ben presente ai filosofi antichi allorquando la filosofia non era ancora stata rinchiusa nei monasteri prima e nei “ghetti accademici” poi, e che è stata rivalutata da coloro che attualmente si occupano delle Pratiche Filosofiche.

Una filosofia dunque che non è tanto o solamente pensata e ponderata ma primariamente agita e vissuta, che non ricerca teorie o *logoi* per spiegare il mondo e gli altri quanto piuttosto diretta a *comprendere* qualcosa a livello umano, a proposito della viva vita del soggetto o del gruppo stesso che ricerca teorie, spiegazioni e soluzioni delle questioni, senza mai perdere di vista il contesto di vita o la situazione esistenziale che rappresentano la cornice di senso e significato delle problematiche stesse.

La filosofia, o meglio, il filoso-*fare* che si sprigiona all’interno di una Clinica Socratica, implica la necessità di partire dalla *vita* e di giungere alla *vita* dei partecipanti, servendosi del pensiero critico e dei metodi propri della tradizione filosofica quali strumenti di una chiarificazione esistenziale delle questioni problematiche sorte nel contesto vitale dei singoli partecipanti al dialogo.

La stessa metodologia di Nelson, certamente in linea con tale visione della filosofia, prevede un costante riferimento alla *narrazione* delle “storie di vita” dei singoli partecipanti, e proprio tali storie rappresentano il principale oggetto da rendere problematico nel contesto di una comunità di ricerca filosofica (*philosophical community of inquiry*).

E così, dopo aver illustrato la possibilità di un filoso-*fare* vitale in medicina, la cui fecondità e utilità sembrava, almeno potenzialmente, condivisa e condivisibile dai medici e dagli infermieri presenti (anche dalla dott.ssa N., sempre scettica ma incuriosita o meravigliata da una filosofia “distante da quella che si insegna al Liceo”), ho chiesto a ogni partecipante di pensare a una questione o una situazione problematica, difficoltosa e dilemmatica che hanno vissuto nel corso della propria professione, e che vorrebbe sottoporre a indagine filosofica. In virtù del costante riferimento ai fatti della viva vita, ho chiesto loro di narrare una singola storia che fosse

emblematica della questione generale, e che avremmo assunto come punto di partenza dell'indagine filosofico-socratica negli incontri successivi.

Non dispongo in questo contesto dello spazio necessario per riportare e illustrare le storie narrate dai nove medici e infermieri presenti all'incontro. Tuttavia, considerato l'obiettivo di questo scritto, credo sia sufficiente sapere che esse riguardavano, in generale, le immani questioni concernenti il già citato "fattore tempo" e la costante mancanza di tempo in medicina, gli errori dei medici e la loro gestione in equipe e con i pazienti, alcune questioni schiettamente bioetiche concernenti il "trattamento innovativo" o "sperimentale" assai frequente nei contesti diagnostici e terapeutici delle malattie rare, e quindi la sperimentazione tra interventismo e nichilismo terapeutico; poi le valenze psico-somatiche di alcune malattie ("soma e psiche sono diversi?" "E come possono interagire?" "O forse sono una cosa sola che ha due nomi?" "È giusto somministrare farmaci per il soma quando la causa patologica è riconducibile alla psiche?" "Vale il concetto di causa per la psiche?"), mentre tre storie erano riconducibili, pur con rispettive differenze e dovizi di particolari che avremmo tenuto in gran considerazione nel corso della discussione successiva, all'annosa questione della relazione medico-paziente che, di comune accordo, abbiamo racchiuso nel problema generale della "cura", assunta quale primo argomento di indagine a partire dall'incontro successivo. La domanda generale e abissale che ci siamo proposti di affrontare era dunque "che cos'è la cura?", da sviluppare e incarnare nelle sotto-questioni implicite nelle singole storie narrate, del tipo: "quando una cura è realmente efficace?", "dove sta il limite del prendersi cura?", "cura è sinonimo di terapia?"

6. Il "clinico socratico" e lo "psicologo clinico"

Ora, alla luce di tale impostazione delle questioni oggetto di dialogo socratico, i cui sviluppi li accennerò nelle pagine successive in riferimento alla mentalità o visione del mondo dei singoli partecipanti, credo di poter tornare al problema relativo alla differenza tra l'approccio schiettamente filosofico di una Clinica Socratica e quello dello psicologo clinico-*expertise*. A rischio generalizzazione, ribadisco la necessità di dover trascurare le differenze tra i diversi approcci e indirizzi psicologici e psicoterapeuti, pur nella consapevolezza che uno psicanalista, un cognitivista-comportamentista e un rogersiano agirebbero in un contesto clinico in modi affatto diversi tra loro, proprio alla luce della differenza che sussiste tra le rispettive metodologie teorico-*expertise* di riferimento. Al di là di tali differenze, credo tuttavia di poter ammettere che uno psicologo clinico, rispetto a un clinico socratico, avrebbe ovviamente impostato diversamente gli incontri fin dall'inizio: i gruppi di matrice psicologica, sulla scia di Balint, hanno lo scopo di ricercare il nucleo problematico della questione all'interno dei meandri della psiche del singolo o del gruppo, investigandone la valenza direi cognitiva ed emozionale più o meno inconscia, al fine di proporre

una qualche soluzione o via di uscita dalla situazione problematica, alla luce di una teoria per lo più consolidata riconducibile al paradigma di riferimento del singolo psicologo. In riferimento alle problematiche del rapporto medico-paziente non credo egli avrebbe fatto riferimento alla questione della “cura” (che non è tanto o solamente una faccenda suscettibile d’analisi psicologica ma ben si presta a un approccio d’indagine critica schiettamente filosofica-esistenziale) bensì alle dinamiche appunto psicologiche che si sprigionano nell’incontro tra il medico e il paziente, alle cognizioni, comportamenti ed emozioni coinvolti nella relazione, e alla necessità di una loro “sana” gestione.

Da questa generale differenza d’impostazione degli incontri, tra un approccio filosofico-clinico e uno psicologico-clinico-*expertise*, seguono poi altre differenze fondamentali: come accennato in precedenza, mentre lo psicologo dispone di teorie o saperi circa la corretta gestione del rapporto medico-paziente da cui seguono prospettive risolutive di sanità gestionale, il filosofo maieuta non sa, in via preliminare, che cos’è la cura, nel senso che non dispone di teorie univoche e universali, o risposte cartesianamente “chiare e distinte”, per spiegarla in tutta la propria complessità e, quindi, per proporre dei metodi più o meno infallibili per una sua gestione efficace. Egli mira piuttosto a creare innanzitutto un contesto *maieutico* per consentire ai partecipanti di esprimere le questioni problematiche vissute nel contesto della relazione medico-paziente ma non in vista di elargire soluzioni pronte per l’uso quanto piuttosto per indagare, in una vera e propria comunità di ricerca, i pensieri, le emozioni e i valori connessi alla situazione problematica, in vista di una riflessione condivisa dal gruppo che, in maniera autonoma e responsabile, e col supporto di strumenti tipicamente filosofici, ricercherà le soluzioni o le potenziali vie d’uscita dalla situazione problematica. Soluzioni e vie d’uscita che, in linea con quanto affermato, non verranno consigliate dal filosofo ma elaborate e negoziate dal gruppo stesso.

In riferimento alle questioni medico-paziente, il filosofo non si appoggia allora a univoche modalità per diagnosticarne le problematiche o metodi altrettanto univoci per una loro sana gestione, bensì piuttosto a specifiche modalità umane, comunicative, relazionali e valoriali interpretate con un taglio squisitamente filosofico, con l’obiettivo, che approfondiremo tra breve, di ricercarne il senso e significato nella visione del mondo di ogni singolo partecipante.

Se in questo aspetto realmente maieutico e ispirato al sapere di non sapere del filosofo-*fare* socratico, emerge una fondamentale differenza rispetto all’approccio di un psicologo clinico, un’altra differenza riguarda da vicino il ruolo stesso del filosofo che, in una Clinica Socratica, non può essere solo un facilitatore-maieuta; come accennato, per quanto egli si presenti come un consulente non-*expertise* o un “ironico ignorante” che non ha il compito di spiegare e risolvere i problemi quanto piuttosto quello di mettere il gruppo nelle condizioni di analizzare le singole questioni in tutta la propria complessità in vista della ricerca di soluzioni filosofiche facilitate dal filosofo ma

elaborate dal gruppo stesso, presto o tardi giungerà il momento in cui i partecipanti chiederanno: “e il filosofo che ne pensa?”, “quali prospettive può offrire la filosofia per risolvere il problema in questione?”.

A questo punto è chiaro che il filosofo non può tirarsi indietro e nascondersi dietro la propria ignoranza di ruolo: credo abbia il dovere di esprimersi e proporre una visione filosofica dell’argomento in questione. Alla luce di quanto affermato, non prospetta certo teorie o verità “chiare e distinte” per spiegare l’argomento in questione, quanto piuttosto prospettive per comprendere o chiarificare a livello esistenziale le singole questioni problematiche oggetto di dialogo, per come sono vissute dai soggetti del dialogo stesso.

In questo nuovo ruolo di “formatore” o “insegnante” risiede l’aspetto originale di una Clinica Socratica, sia rispetto a un intervento psicologico-clinico, in quanto si presume che il professionista psicologo non abbia competenza circa la sempre più florida letteratura della filosofia della medicina, e sia rispetto agli interventi di counseling filosofico fuori da un contesto medico-sanitario, laddove la conoscenza di tale letteratura non è ovviamente richiesta.

7. Il counseling filosofico come filosofia “pratica della medicina”

Dal momento che il filosofo, in una Clinica Socratica, non può rivestire solo il ruolo del facilitatore-maieuta com’è previsto dal metodo classico di Nelson ma è chiamato ad esprimere visioni e prospettive filosofiche a riguardo delle problematiche mediche emerse nel corso del dialogo, giungo a sostenere la tesi principale e credo originale che muove questo scritto, ovvero che *in una clinica socratica il counseling filosofico assume le vesti di una filosofia “pratica” della medicina.*

Per illustrare questa tesi è indispensabile soffermarsi ad analizzare cosa si intende con filosofia “pratica” della medicina.

Intesa, in termini assai generali, come “riflessione critica sul contenuto, sul metodo e sui concetti propri della medicina in quanto medicina” (E. Pellegrino, 2004, p. 911), la filosofia della medicina è certamente antica quanto la stessa pratica medica occidentale. È noto, infatti, come filosofia e medicina siano profondamente intrecciate fin dalle più remote radici della cultura occidentale, sì tanto che nell’antichità era difficile separare queste due discipline, poiché l’una si fondava sulle conoscenze dell’altra (Voltaggio, 1998). La medicina ippocratica era fortemente influenzata dalle ricerche naturalistiche dei filosofi pre-socratici nonché dalle lezioni di Gorgia sulla retorica e sull’onnipotenza della parola, mentre nelle opere di Platone e di Aristotele emergono costanti riferimenti o riflessioni filosofiche sulla *techné* medica. Tuttavia, nonostante tale antica e consolidata alleanza, proseguita nei secoli, pur con fasi alterne, fino all’epoca attuale, solo recentemente si parla di una “filosofia della medicina” in quanto disciplina autonoma, che mantiene

tuttavia l'antica valenza di essere una riflessione critica circa le nuove problematiche generate dalla medicina in quanto medicina.

Tra i motivi che hanno generato la necessità di una nuova riflessione filosofica sulla medicina segnalò in particolare l'entrata in crisi del paradigma "biologico-organicistico-sperimentale" generato in età Positivistica, allorché la comunità medico-scientifica nutriva il desiderio, o il delirio, di trasformare la medicina in una scienza esatta sul modello delle scienze naturali, e il conseguente ingresso dell'intera comunità medica in un nuovo paradigma definito "bio-psico-sociale" (Engel), che ha imposto ai medici la necessità di riconsiderare il loro ruolo, gli scopi e i limiti di una medicina che non vuole e non può limitarsi a guarire un corpo malato ma intende prendersi cura dell'essere umano considerato come una vivente totalità.

Tale mutamento paradigmatico, descritto da Wulff, Pedersen e Rosenberg (1995) nei termini di Thomas Kuhn (1990), ha generato la necessità di tornare a riflettere circa la reale natura, gli scopi e i limiti della medicina, circa la natura della malattia e della salute (descritta dall'O.M.S. come benessere globale e non semplice assenza di malattia), e sulla persona malata, considerata a sua volta come una vivente totalità con pensieri, emozioni e valori da comprendere e rispettare e non come un semplice corpo-*Körper* oggetto di studio-terapia; annesso a tali questioni ne emergono poi altre che qui non cito ma che, benché evidentemente generate in un contesto medico-clinico-scientifico non possono essere affrontate e risolte in tutta la propria complessità arrestandosi sullo stesso piano che le ha generate, bensì solamente abbandonando ogni velleità scienziata d'un positivismo ormai tramontato nella direzione delle *Medical Humanities*, ovvero in quella della costruzione del potteriano *Bridge to the future* che colleghi le esigenze, i metodi e gli strumenti delle scienze della natura e le esigenze, metodi e strumenti delle scienze umane e filosofiche.

In tale processo storico di portata secolare, si inserisce la necessità di elaborare una filosofia della medicina quale disciplina autonoma, e lo stesso counseling filosofico quale filosofia "pratica" della medicina.

Una precisazione: il termine "pratica" può, per molti versi, ritenersi superfluo. Io ho deciso di utilizzarlo perché, in letteratura, si tende a scindere due anime della disciplina, benché tale scissione possa a sua volta ritenersi superflua in virtù della natura epistemologica della stessa medicina.

Si tende infatti a parlare di filosofia della medicina intesa da una parte come riflessione filosofica circa la natura del conoscere, del sapere e del "pensare" medico (quindi filosofia intesa come analisi teorica o teoretica della logica ed epistemologia della medicina), e dall'altra come riflessione filosofica relativa alle dimensioni schiettamente pratiche, etiche o morali coinvolte nelle scelte, decisioni e valori che riguarderebbero da vicino una bio-etica clinica in senso lato.

In realtà, la differenza tra una dimensione “teorica” o “teoretica” e una dimensione “pratica” o “bioetica” della filosofia della medicina può ritenersi oziosa e superflua; dal momento che la medicina stessa contiene al suo interno costanti riferimenti a elementi quali scelte, decisioni, valori personali e quindi intrattiene profonde relazioni con le dimensioni etiche-esistenziali del singolo medico e del singolo malato che, esulando necessariamente dalla scienza *stricto senso* si riferiscono piuttosto alla dimensione terapeutica della *cura* del *soggetto* in senso globale, essa non può considerarsi *solamente* come una scienza intesa in senso naturalistico-positivista-sperimentale, e risulta una disciplina affatto diversa da un’attività puramente conoscitiva, solo-scientifica e teorica quale può essere, ad esempio, quella della biologia, della chimica o della fisica sperimentale.

Evidentemente la medicina si regge (in parte) sulle scienze della fisiologia umana e della patofisiologia, così come sulla farmacologia, sulla microbiologia, sulla genetica, sulla statistica e utilizza quindi tutti i metodi e i procedimenti che consentono spiegazioni sempre più dettagliate dei fenomeni fisici, chimici e biologici che regolano il corpo umano e le sue disfunzioni, fino al punto da essere oggetto di osservazione scientifica, di formulazione di ipotesi e manipolazione sperimentale. Ma la medicina è qualcosa di più della ricerca della verità scientifica. Essa costituisce certamente una ricerca della verità, ma tale ricerca è determinata da uno scopo eminentemente pratico, rappresentato dalla salute e dalla cura degli esseri umani e, più ancora, del *singolo* paziente che il medico incontra nel suo lavoro quotidiano e che solo difficilmente potrà rientrare, proprio in quanto vivente *totalità*, negli schemi, metodi e prospettive di una scienza solo sperimentale.

A proposito dello statuto epistemologico della medicina contemporanea, Ivan Cavicchi afferma che la medicina non è né una “scienza normale” (Kuhn) né una “scienza esatta” bensì una “quasi scienza” (p. 309), laddove il “quasi” si riferisce a tutti quegli aspetti che non possono essere affrontati riduzionisticamente con gli strumenti della scienza naturalistico-positivista-sperimentale bensì facendo ricorso alla dimensione “artistica” o “filosofica” della professione. Aspetti teoretici e aspetti pratico-etico-clinici sono talmente collegati e condizionanti a vicenda che non è possibile scindere le due anime della medicina né, di conseguenza, le due anime della filosofia della medicina, la quale, quindi, rimanda sempre a una dimensione “pratica”, a una *prassi* che, scrive Gadamer, “non può essere considerata semplicemente come l’aspetto tecnico-applicativo di una scienza in generale” (1996, p. XVI).

Non è certamente mia intenzione mettere in secondo piano l’importanza delle scienze “forti” che stanno alla base della medicina contemporanea, ma semplicemente rilevare che la “medicina in quanto medicina”, per costituirsi come tale, deve incarnare e integrare i risultati di tali scienze nella vita di ciascun paziente o dei gruppi sociali, attraverso la mediazione del rapporto interpersonale. La conoscenza della microbiologia, per esempio, è certamente indispensabile per curare un’infezione

ma forse non è sufficiente per “guarire” o “prendersi cura” del paziente. Il processo di cura che, vista la sua importanza, abbiamo posto come primo problema della Clinica Socratica, richiede una comprensione più profonda del paziente in quanto *persona*, richiede l’interpretazione dello spazio che questa *singola* malattia occupa nella vita di questo *singolo* paziente in questo *singolo* momento, e credo pure delle dimensioni schiettamente pratiche, ovvero etiche e sociali nel contesto d’interazione persona-ambiente.

Concludo, allora, con Edmund Pellegrino, affermando che “la scienza medica diventa medicina solo quando viene modulata ed orientata per la sola via dell’umanità del medico e del paziente: il suo *telos* assume ciò dal regno della *theoria* e lo cala nel mondo della *praxis*” (1995, p. 169). Da ciò segue che proprio in virtù della dimensione pratica-clinica che caratterizza la medicina in quanto medicina, una filosofia della medicina non può essere solo una forma di filosofia della scienza (simile alla filosofia della biologia, della chimica, ecc.) o una forma di logica medica o epistemologia in senso lato, in quanto trova nella prassi o nella clinica il suo principale oggetto di interesse e di studio; prassi e clinica che sono dunque sempre riconducibili alle diverse questioni concernenti il rapporto medico-paziente o il *dialogo clinico*, “con l’obiettivo di comprendere l’interazione tra persone che hanno bisogno di aiuto attraverso specifiche modalità relative alla salute, e altre persone che offrono il loro aiuto e sono designate dalla società a farlo” (Pellegrino, 2004, pag. 912).

La filosofia della medicina assume sempre, quindi, un costante riferimento alla “pratica”, in quanto interessata ai fenomeni che caratterizzano il rapportarsi umano alla salute e alla malattia, alla vita e alla morte, e si confronta costantemente con il desiderio della guarigione e della cura “globale”. È chiaro quindi che le problematiche “teoriche” discusse nei libri di filosofia della medicina e negli incontri di Clinica Socratica, concernenti ad esempio la causalità, la probabilità, la logica medica o le interazioni mente-corpo vengono studiate e discusse sempre e comunque con un costante riferimento alla relazione umana, e in quanto si pongono come esigenze proprie dell’esperienza individuale nei rapporti tra medici, pazienti e società.

8. La filosofia in una Clinica Socratica

Alla luce di quanto affermato, credo si inizi a delineare il senso e il significato della tesi secondo cui in una Clinica Socratica il counseling filosofico assume le vesti di una filosofia (necessariamente) “pratica” della medicina.

E proprio nella dimensione “pratica”, nella clinica e nelle questioni concernenti la relazione medico-paziente, la filosofia e la medicina trovano il loro comune terreno di indagine e la

possibilità di una loro feconda interazione, il che consente tra l'altro un definitivo superamento del pregiudizio summenzionato di molti medici circa l'inutilità del filoso-fare in medicina.

Per illustrare tale feconda interazione credo sia necessario compiere ancora un passo in avanti nella direzione di un approfondimento del ruolo stesso della filosofia nel contesto di una Clinica Socratica. In linea con quanto affermato in precedenza, e coadiuvato dalle indagini di Ivan Cavicchi (2002), sostengo che la filosofia non può limitarsi a guardare dall'alto la prassi medica o elargire teoretiche e astratte riflessioni epistemologiche circa la natura del sapere-agire medico, bensì deve assumere le vesti della *praxis* ed entrare a far parte della formazione e della *mentalità* stessa di ogni medico, tanto quanto la conoscenza scientifica.

La filosofia, per la medicina, non deve dunque essere qualcosa di esterno, esteriore, facoltativo, ovvero, scrive Cavicchi, “una sovracopertina colorata della medicina scientifica che parla delle solite cose (comunicazione, rapporto medico-paziente, valori morali ecc.) ma una filosofia specifica quale parte fondamentale del *giudizio* e della *valutazione* medica, utile al malato tanto quanto la conoscenza scientifica” (2002, p.9, *cors. mio*).

In generale, la sua proposta è di mirare a una profonda “alleanza tra filosofia e scienza per accrescere l'efficacia della medicina stessa, per renderla migliore rispetto alle multiformi necessità di chi sta male”, e illustra questa alleanza affermando, più oltre, che “il filosofo deve *vedere* ciò che il medico non vede e viceversa, [...] e che entrambi aiutano a capire cosa sia la natura di una malattia [...], che si può *pensare* sia da quell'esperienza chiamata scienza, sia da quel particolare modo di vedere le cose definito filosofia” (*Ib.*, p. 75, *cors. mio*).

Evidentemente, il filosofo e il medico (e lo psicologo, il prete, l'assistente sociale, come tutti gli altri “specialisti” che, in un contesto clinico, ruotano intorno al soggetto malato) *vedono* le cose e le persone in modi affatto diversi, hanno una visione del mondo clinico, della malattia, del soggetto-malato e del soggetto-curatore affatto differente. Non mi sembra il caso di approfondire qui questa tesi, in quanto mi pare troppo ovvia l'affermazione secondo cui non esiste una visione “imparziale” o “pura” della realtà in quanto ciascuno ha una pre-comprensione o una peculiare visione del mondo generata dai propri pensieri, credenze, valori, interessi e pre-giudizi originati dalla propria storia personale, dalla propria educazione e formazione più o meno professionale.

Ciò che credo sia invece importante sottolineare è che i medici stessi, nel corso della loro attività clinica, non vedono il malato e la sua malattia nello stesso modo, in quanto le proprie osservazioni sono fortemente condizionate dalla loro stessa visione del mondo clinico. Come affermato da Massimo Baldini (1975), i clinici per secoli sono rimasti legati a un'impostazione induttivista di matrice baconiana, che li induceva a credere di compiere osservazioni obiettive e neutrali, in grado

di descrivere il mondo così com'era, cadendo nella trappola di quello che i filosofi definiscono il "realismo ingenuo". Questo presupposto è in realtà impossibile da realizzare perché il clinico, quando si relaziona al capezzale del malato, non lo affronta con una mente vuota d'idee, bensì strutturata da tutto un insieme di conoscenze accumulate negli anni e dal bagaglio delle proprie esperienze cliniche. Egli, insomma, *vede* il proprio paziente attraverso le lenti costituite da quella personale costellazione di credenze, convinzioni, pre-giudizi e "pensieri emotivi" che determinano quello che Baldini chiama il suo *orizzonte teorico*, che poi è quello che Thomas Kuhn chiamava *paradigma*, Ludwig Flech *stile di pensiero* e che io, per utilizzare un'espressione assai cara al counseling filosofico, ho definito *visione del mondo*.

Non ho certo qui lo spazio per penetrare all'interno di tale annosa faccenda, e quindi per sottolineare le differenze tra le precedenti espressioni d'approccio alla realtà. Per l'economia di questo scritto credo sia sufficiente illustrare il crollo definitivo, in ambito clinico, come in quello scientifico, filosofico, etico, psicologico ecc. di quello che abbiamo definito il "realismo ingenuo", in virtù del quale nonostante siamo estremamente convinti di vedere la stessa realtà, la stessa malattia e lo stesso soggetto malato, in verità tale convinzione è vana, in quanto ogni nostra osservazione è condizionata da tutto ciò che pensiamo, crediamo, vogliamo, dal nostro atteggiamento che assumiamo innanzi alle cose e agli altri, e dal modo in cui ci emozioniamo; in breve, insomma, dalla nostra visione del mondo, i cui condizionamenti circa il modo di vedere-vivere la realtà clinica diventano i principali oggetti d'indagine di una Clinica Socratica.

9. La visione del mondo clinico

Pur non potendo soffermarmi ad illustrare il crollo del realismo ingenuo in medicina (e meno che mai nel contesto delle scienze della natura e della scienze umane), credo sia indispensabile chiarire, seppur brevemente, il significato rivestito dalla *visione del mondo* nel contesto del counseling filosofico incarnato in una Clinica Socratica.

La questione è realmente abissale, e richiederebbe molto più spazio rispetto a quello concesso a tale pubblicazione.

Ora, benché l'interrogativo sulla visione del mondo sembra rispecchiare la misteriosa natura del tempo in virtù della quale S.Agostino affermava che "se nessuno me ne chiede, lo so bene: ma se volessi darne spiegazione a chi me ne chiede, non lo so" (1968, p. 759), e pur in piena coscienza di quanto sia difficile caratterizzare, "in modo preciso, che cosa debba essere considerato come una visione del mondo" (Lahav, 2004, p.14), propongo una definizione che trae chiaramente ispirazione dai testi di Jaspers e di altri autori della corrente fenomenologico-esistenziale, che svilupperemo in

senso schiettamente filosofico estendendola al di là del terreno psicopatologico-esistenziale dal quale è sorta.

La visione del mondo può essere considerata come una

struttura trascendentale a priori quale condizione dell'intenzionalità del soggetto nel mondo e di attribuzione di senso e significato agli eventi che accadono.

Ribadisco che l'illustrazione dell'intera questione e, in particolare, di questa complessa definizione richiederebbe molto più spazio di quello concesso al presente scritto: quindi cercherò di chiarire, seppur brevemente, i termini che la compongono, invitando il lettore a riflettere e allargare le prospettive che qui non posso che limitarmi ad accennare.

Con Jaspers (1950) parliamo di “struttura trascendentale a priori”, ma anche di “vuoto e nudo reticolato” o di “involucro della visione del mondo”, per riferirci al contenuto della visione del mondo intesa come un insieme di pensieri, credenze, valori, emozioni, atteggiamenti e immagini del mondo scaturienti dalla più profonda interiorità del soggetto, che sono *trascendentali* in senso kantiano (poi sviluppato in ambito fenomenologico-husserliano), cioè quali condizioni per fare esperienza ovvero conoscere e pensare o esser-*ci* nel mondo ma a *priori*, nel senso che non dipendono dall'esperienza e non hanno un contenuto empirico e analizzabile empiricamente ma sono condizione per fare esperienza del mondo o per essere-nel-mondo.

Come Kant parlava di estetica, logica e dialettica trascendentale che includono al proprio interno gli elementi (spazio-tempo, categorie e idee) indispensabili a conoscere-pensare o per fare esperienza del mondo, qui intendo la struttura della visione del mondo (e gli elementi che vi include) come trascendentale a priori quale condizione per esperire il mondo o quale condizione dell'intenzionalità del soggetto che si trascende sempre in un mondo.

Con il termine *intenzionalità* intendo, in senso fenomenologico husserliano (in realtà maturato già nel pensiero del maestro di Husserl, Franz Brentano), il processo della coscienza di proiettarsi e dirigersi sempre al mondo, coscienza che, lo ricordo, è sempre coscienza-di o puro riferimento a qualcosa del e nel mondo, ridimensionando in tal modo la cartesiana scissione soggetto-oggetto che Binswanger definirà “il cancro di ogni psicologia” alla luce della visione antropologica del *Dasein* e conseguente progettualità heiddegeriana.³

In virtù di tale impostazione, la visione del mondo può dunque essere considerata come il *medium intenzionale* che lega il soggetto al suo mondo e ciò da cui dipende il senso e il significato che gli

³ Per un approfondimento di questi temi e in particolare del legame Brentano-Husserl-Heiddeger nel contesto di una psicopatologia fenomenologica cfr. Binwanger L. *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma, 1973.

eventi-nel-mondo assumeranno per il soggetto: senso e significato che non sono mai dati ma vanno sempre ricercati o “costruiti” o “progettati” nel mondo.

A proposito della questione dell'attribuzione di senso e significato al mondo, Umberto Galimberti, sulla scia di Jaspers e di altri autori della corrente fenomenologico-esistenziale, ammette che nessuno di noi abita il mondo bensì la visione del mondo che egli stesso si è costruito attraverso le strutture cognitive, emotive ed esistenziali-valoriali con le quali entra in contatto col mondo, e con cui attribuisce senso e significato a ciò che accade.⁴

Alla luce di queste idee, che crediamo sviluppabili in svariate direzioni e che riprenderemo al fine di mostrarne la valenza molto più concreta e pratica per il counseling filosofico di quanto non possa, forse e a prima vista, apparire, passiamo ad analizzare in che senso la visione del mondo, qui presentata molto brevemente in una prospettiva fenomenologico-esistenziale tra psicopatologia e filosofia esistenziale, possa essere suscettibile di una lettura schiettamente filosofica e incarnabile in una Clinica Socratica.

10. *Filosofia della visione del mondo.*

Il punto di passaggio tra l'interpretazione psicopatologico-esistenziale e quella schiettamente filosofica della visione del mondo risiede nella possibilità di leggere e interpretare la visione del mondo del consultante come tipica espressione del proprio sistema o struttura filosofica personale, di quella filosofia spontanea, implicita e talvolta nient'affatto problematizzata che è presente in ogni essere umano pensante e che dirige la progettazione della sua esistenza nel mondo.

L'idea che in ogni uomo sia presente una filosofia personale è antica quanto la stessa filosofia: ad esempio gli stoici la esprimevano sotto forma di differenza tra la filosofia o discorso filosofico e il filoso-fare, ovvero tra il sistema filosofico composto dalla fisica, dall'etica e dalla logica elaborato ai fini dell'insegnamento e della pura teoresi e il filoso-fare come *modus vivendi* o come stile di vita filosofica.⁵

Qui esprimiamo quella differenza, davvero sostenuta dai pre-socratici a Ruschmann (2005) (per citare l'ultimo in ordine di tempo) con la prospettiva di Antonio Gramsci, che ben qualifica la natura della nostra filosofia personale e il legame con la visione del mondo in senso di *Praxis*.

⁴ Galimberti U. , *Se un filosofo ti prende in cura*, «La Repubblica», 15 dicembre 2004. «Nessuno di noi abita il mondo, ma esclusivamente la propria visione del mondo. E non è reperibile un senso della nostra esistenza se prima non perveniamo a una chiarificazione della nostra visione del mondo, responsabile del nostro modo di pensare e di agire, di gioire e di soffrire. Questa chiarificazione non è una faccenda di psicoterapia. Chi chiede una consulenza filosofica non è "malato", è solo alla ricerca di un senso. E dove è reperibile un senso, anzi il senso che, sotterraneo e ignorato, percorre la propria vita a nostra insaputa se non in quelle proposte di senso in cui propriamente consiste la filosofia e la sua storia?».

⁵ Tale differenza è ben illustrata in Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1988 e in particolare nel capitolo “La filosofia come maniera di vivere”, p. 155 e seg. . Segnalo poi l'ottima recensione critica di questo libro, scritta da Tanturli S. in *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*, n. 2, 2006.

Scrive:

“si può immaginare un entomologo specialista senza che tutti gli altri uomini siano ‘entomologi’ empirici, uno specialista della trigonometria, senza che la maggior parte degli altri uomini si occupino di trigonometria [...] ma non si può pensare nessun uomo che non sia anche filosofo, che non pensi, appunto perché il pensare è proprio dell’uomo come tale (a meno che non sia patologicamente idiota)”

E più oltre:

“La maggior parte degli uomini sono filosofi in quanto operano *praticamente*, e nel loro pratico operare è contenuta una *visione del mondo*”.⁶

Esiste dunque una filosofia “sistemica” o la “filosofia dei filosofi” che storicamente si esprime sui testi o nelle aule accademiche, “dove professori formano professori e professionisti formano professionisti, con un insegnamento che non si rivolge più a uomini che si intende *formare* affinché siano uomini, ma a specialisti perché imparino a formare altri specialisti, secondo i dettami e i pericoli della filosofia “scolastica” (Hadot, 161-2), ed esiste una filosofia personale proprio di ogni essere umano pensante (e non patologicamente idiota) nient’affatto solo teorica, teoretica, libresco o “accademica” (intendo quest’ultimo termine nel senso del già citato “ghetto” o dell’“agorafobia” di Achenbach), bensì quale pratica di vita o *modus vivendi* che viene assorbita, per lo più inconsapevolmente e passivamente, dai vari ambienti sociali e culturali nei quali ognuno è automaticamente coinvolto sin dalla sua entrata nel mondo cosciente, e che si esprime in pensieri, idee, credenze, pre-giudizi, atteggiamenti e valori morali che guidano la propria vita e che condizionano profondamente il proprio stesso essere-nel-mondo (*Dasein*), i modi reagire agli eventi, gli stati d’animo e le *emozioni* che danno colore alla propria vita.

Nella vita quotidiana compiamo continuamente azioni, facciamo scelte, proviamo emozioni ed elaboriamo *progetti* guidati dalle nostre *idee* su noi stessi e sul mondo, da concezioni relative alla propria identità, sul senso e significato della vita, su ciò che per noi è importante, rispettabile e giusto. Scateniamo una guerra, disfiamo unioni e costruiamo i grattacieli sulla base delle idee e dai valori generati dalla nostra visione del mondo, ma spesso non ci fermiamo a esaminarle criticamente, non sappiamo da dove vengono e dove ci condurranno. Il modo stesso in cui una persona gestisce la propria vita o progetta la sua esistenza, i pensieri, le emozioni e i sentimenti che esprime, insieme alle speranze, alle fantasie e a tutto ciò che concorre a costituire la sua più *intima*

⁶ Gramsci A. *Quaderni dal carcere*, ed. Critica, Einaudi, Torino, 1975 vol . II, q.10,pp.1342-43. La filosofia personale, secondo Gramsci, è contenuta in particolare nel linguaggio, nel senso comune e nel buon senso, e nella religione popolare o nell’insieme di credenze, superstizioni o modi di vedere presenti nel cosiddetto «folclore».

interiorità quale motore della sua vita-nel-mondo, può essere allora visto come espressione della sua filosofia personale o visione del mondo, come un costrutto di risposte personali, talvolta esplicite talaltra implicite o inesprese, a questioni vitali e basilari di tipo schiettamente filosofico, circa la natura dell'uomo-nel-mondo e della vita in tutte le proprie espressioni e manifestazioni, amore, lavoro, rapporti con gli altri ecc.; tutte questioni che stanno da sempre al centro della filosofia e dell'attenzione dei filosofi.

Ora, tra la filosofia sistematica del filosofo di professione e quella personale del filosofo presente in ogni essere umano pensante, c'è una fondamentale identità di natura ma una altrettanto fondamentale differenza per qualità e quantità.

Parlo di "identità di natura" perché entrambe contengono le medesime "dimensioni filosofiche" tra cui indico, brevemente e in particolare, una parte:

- *Teoretica*: tutti gli esseri pensanti hanno una logica, diverse modalità di pensiero, ovvero idee, conoscenze, opinioni, pre-giudizi e credenze che presiedono e dirigono la propria vita nel mondo.

- *Etico-pratico*: tutti hanno una morale (anche una banda di ladri, diceva Platone), dei valori e delle personali concezioni del dovere, del bene, della libertà e di tutte le categorie presenti nelle etiche sistematiche che si sono succedute nel corso della storia della filosofia. Il nostro agire nel mondo è profondamente condizionato dalla nostra etica personale (o morale del senso comune) che condiziona fortemente i rapporti che stabiliamo con gli altri.

- *Estetica*: comprende i nostri gusti personali, ciò che consideriamo bello o brutto, oltre alle nostre intuizioni, alla fantasia e tutto quanto è compreso in una pre-logica estetica filosofica e che permette una qualche produzione artistica.

- *Cosmologico-religiosa*: riguarda la nostra idea del mondo e di Dio o dell'assenza di Dio. Tutti, nella vita, una volta o l'altra, si soffermano a porsi delle domande sul Trascendente, a pregare affinché qualcosa possa accadere, a difendere Dio nonostante il male nel mondo (teodicea) o a rinnegare Dio per l'assurdità della sua Creazione. Il fatto di essere atei, agnostici o di appartenere a una religione, a una setta o a una comunità spirituale, dipende direttamente dalla cosmologia più o meno religiosa inclusa nella nostra filosofia personale.

Antropologica: sta alla base dell'idea che ci facciamo dell'uomo, di noi stessi e degli altri coi quali trascorriamo la nostra esistenza. Non serve essere filosofi di professione per avere una seppur rudimentale idea di come siamo fatti, del nostro corpo e del fatto se esiste o meno l'anima e di come sono fatti gli altri: molti hanno l'idea dell'uomo come *homo homini lupus* pur senza aver mai letto Hobbes. Dalla nostra antropologia dipende fondamentalmente il nostro essere-con-altri (*Mit-dasein*) e le relazioni che instauriamo con le persone che ci circondano.

Storico-sociologica: tutti proveniamo da un passato, abbiamo una storia personale e viviamo in una storia familiare-sociale, che sono fortemente condizionate dall'educazione ricevuta e dalle tradizioni del Paese nel quale viviamo, e contribuiscono a formare ciò che siamo e diventiamo. Questa parte include pure la politica: pur senza essere politici di professione abbiamo una nostra idea dello Stato, della giustizia sociale e delle leggi, nonché della dittatura, della democrazia e della libertà.

Ovviamente l'elenco delle parti incluse nella nostra visione del mondo potrebbe continuare, ma credo in tal modo di aver reso l'idea di ciò che intendiamo stabilendo l'analogia di essa con la nostra filosofia personale. Ritengo necessario poi aggiungere che se per motivi puramente espositivi abbiamo qui trattato separatamente le diverse parti o dimensioni di una visione del mondo, in realtà esse vanno ad amalgamarsi nella più intima *totalità* della persona che noi siamo e, come vedremo tra breve, spesso non siamo neanche consapevoli di molti aspetti di essa; in questi casi ci limitiamo semplicemente a subire le negative conseguenze di tale mancanza di riflessione, di esame critico o, socraticamente, di cura di sé.

Accanto a tale identità di natura, tra la filosofia sistematica dei filosofi di professione e la filosofia personale di tutti gli uomini pensanti, ammettevo esistere una fondamentale differenza di quantità e di qualità, nel senso che il filosofo di professione trascorre la propria vita a meditare la propria filosofia personale coadiuvato dalle visioni del mondo elargite dai personaggi che hanno costellato la storia della filosofia, al fine di presentare un tutto coerente, coeso, consapevole e il più possibile ordinato e giustificato, mentre la filosofia personale dei non-filosofi spesso non è molto pensata, meditata e ponderata quanto piuttosto primariamente *vissuta*, e l'esistenza stessa può generare una poca coerenza interna, o anche delle vere e proprie contraddizioni o dei paradossi tra la vita-eventi-azioni e pensieri-idee-credenze-valori, tra il mondo "oggettivo" e ingenuamente reale e la singolare ed unica soggettività dell'esser-ci, i quali possono talvolta addirittura mandare in crisi il sistema-progetto stesso, magari senza che il soggetto ne conosca le motivazioni e i perché.

Una filosofia personale può infatti contenere aspetti o elementi di cui non siamo proprio coscienti e che possono sfuggire alla nostra stessa consapevolezza: credenze acquisite o indottrinate dall'educazione ricevuta o dalla società in cui viviamo, pensieri distorti a riguardo di se stessi o degli altri, pre-giudizi o stereotipi o falsi ideali che abbiamo sposato pur senza riflettere sulla loro veridicità o efficacia per la nostra vita, e valori che riteniamo giusti perché così *si* pensa e *si* agisce e non perché vi abbiamo aderito attraverso un'autentica riflessione conscia o consapevole.

A questo proposito diversi filosofi, ben prima di Freud, hanno parlato di *inconscio*: un inconscio che non è legato solamente alle pulsioni o alla libido o alle esperienze sessuali infantili bensì un

inconscio direi “cognitivo-esistenziale”, che contiene il non detto, non meditato, tutto ciò che è presente nella nostra interiorità ma che sfugge alla nostra stessa consapevolezza. Insomma, esso riguarda la conoscenza e l’etica tacita o inespressa o spontanea che sta alle spalle della nostra filosofia personale che, seppur irreflessa o appunto inconscia, può condizionare il nostro modo di vivere, pensare, emozionarci e agire; e che anzi, qualora non esaminata e ponderata, può agire alle nostre spalle, a nostra insaputa, così che noi non possiamo che limitarci a subirne le conseguenze.

Ora, da quanto qui semplicemente abbozzato crediamo emerga un collegamento tra filosofia personale e visione del mondo come struttura trascendentale a priori quale condizione dell’intenzionalità del soggetto del mondo e attribuzione di senso e significato agli eventi. Alla luce della visione strutturale della nostra filosofia personale, possiamo parlare di visione del mondo quale struttura che contiene delle *sotto-strutture logico-cognitive, etiche-valoriali, estetiche, antropologiche ecc. che dirigono la nostra progettualità nel mondo e danno senso e significato al mondo oggetto della nostra visione della realtà.*

Alla luce di tale interpretazione filosofica della visione del mondo, credo di poter tornare alla questione del crollo del “realismo ingenuo” in medicina e affermare che i medici, come tutti gli esseri umani gramscianamente pensanti, non hanno accesso diretto, puro e privilegiato alla realtà o, per dirlo con Galimberti, non abitano il mondo bensì la visione del mondo clinico che ciascuno si costruisce attraverso la propria personale esperienza cognitiva, emotiva, valoriale ed esistenziale del mondo; nessuno è esente da tali condizionamenti generati della propria filosofia personale, nonostante i medici più “scienziasti-empiristi” credono di esserlo; e in ciò risiede la loro ingenuità.

A questo proposito Ledermann, nella sua introduzione a *Philosophy and medicine*, scrive che

“la maggior parte dei medici è convinta di esercitare la professione senza che in questa interferisca alcuna teoria generale o qualsivoglia filosofia. [...] Viceversa vi è in realtà una filosofia che sottende ogni qualsivoglia attività medica; anzi vi sono diverse filosofie in concorrenza tra loro nel campo della professione medica” (1970, p. 14).

Althusser ribadiva, seppur indirettamente, tale affermazione affermando che in tutti i medici e in tutti gli scienziati è naturalmente presente una “filosofia spontanea” che li pone *pro o contra*

philosophiam, una filosofia che, confermava altrettanto indirettamente Jaspers, agisce alle spalle del medico inconsapevole di essere anche un filosofo.⁷

Tra i principali obiettivi di una Clinica Socratica rientra allora quello di consentire ai medici e agli infermieri di indagare la propria visione del mondo, di intendere che nella loro più profonda intimità c'è una filosofia personale, talvolta spontanea e inconsapevole, che è importante indagare affinché, appunto, non agisca alle loro spalle, e non condizioni la loro professione e la loro vita senza che essi ne siano coscienti.

A proposito delle diverse “storie di vita” e delle generali questioni affrontate nella Clinica Socratica, tra i miei compiti principali rientrava proprio quello di aiutare i partecipanti a scandagliare con pensiero critico, ragionamento dialettico e atteggiamento di ricerca filosofica, i pensieri, le convinzioni, i pregiudizi, i valori e le emozioni coinvolte nei singoli eventi narrati, il cui senso e significato non risiedeva nell'evento in sé ma andava ricercato proprio nella struttura e nelle sotto-strutture trascendentali di una visione del mondo.

A questo punto, per tornare al primo argomento discusso nella Clinica Socratica, credo si chiariscano maggiormente i motivi in virtù dei quali abbiamo racchiuso le problematiche relative al rapporto medico-paziente nel generale problema, globalmente esistenziale direi, della “cura”, e la peculiarità del lavoro del filosofo che si concentra sulla ricerca del loro peculiare modo di vedere e vivere l'incontro con l'altro soggetto (la propria etica, psicologia e antropologia), i pensieri (logica), le emozioni e i valori (etica e storia personale) coinvolti nella relazione “Io-Tu”, per scoprire i condizionamenti esistenziali del proprio personale approccio alla realtà e al mondo, o meglio, alla visione del mondo dell'altro.

11. La visione del mondo di due medici “tipico-ideali”

Per intendere le modalità attraverso cui una filosofia personale o una visione del mondo può influenzare e condizionare le modalità di pensare ed agire nel mondo della clinica e, di conseguenza, il lavoro del counselor filosofico quale filosofo “pratico” della medicina, possiamo scandagliare il problema della cura e analizzare, in maniera puramente esemplificativa, il problema della malattia, del soggetto malato e del soggetto curatore da diversi punti di vista o da diverse “visioni” filosofiche del mondo clinico.

Per semplificare la trattazione assumo qui la visione del mondo di due medici presenti nella mia Clinica Socratica (una della dottoressa N. che mi ha fermato nel corridoio del reparto e l'altra del

⁷ Cfr. Jaspers K., 1994. A questo proposito segnaliamo che in una riunione di medici Jaspers affermò la necessità di riflettere sulla propria filosofia personale. Disse: “[...] i medici devono imparare dai filosofi a *pensare*”, e tra il pubblico qualcuno affermò: “Questo Jaspers bisognerebbe prenderlo a bastonate!”

medico che mi ha contattato in quanto interessato a sperimentare la Clinica Socratica), le cui posizioni verranno qui estremizzate e trattate secondo una valenza “tipico-ideale” (nel significato attribuito da Max Weber a tale espressione). Tali posizioni rispecchiano, tra l’altro, le due anime che Jaspers rilevava nell’antica idea di medico: da una parte l’aspetto schiettamente scientifico e l’abilità tecnica che costituisce la maggiore preoccupazione del medico che definiremo “scienziato”, dall’altra l’*ethos* umanitario del medico-filosofo, aggiungendo che i due tratti rimandano a due scenari tra loro molto differenziati che non è facile veder composti e unificati nella singola personalità.⁸

Le visioni dei due medici tipico-ideali sono le seguenti:

- la prima è quella del medico *scienziato* che, abbracciando l’altrettanto “tipico-ideale” paradigma organicistico-biologicistico-sperimentale, per molti versi ancora attuale nella *Evidence Based Medicine*, considera la medicina come una *scienza* fondamentalmente “sperimentale”, il cui continuo e inarrestabile progresso tecnico-scientifico consentirà di spiegare e curare scientificamente ciò che oggi non sembra riconducibile a una rigorosa scientificità; secondo questa visione, che definirei “neo-positivista”, la malattia è, fondamentalmente o tipico-idealmente, una disfunzione biologica o un guasto dentro la macchina, spiegabile con l’esclusivo ricorso agli aspetti bio-chimici o fisiologici o anatomo-patologici, mentre il medico stesso è uno scienziato-somatologo che assume il compito di riparare il guasto per permettere la *restitutio ad integrum* in cui consiste la salute.

- l’altra è invece la visione del medico-filosofo o *umanista* che, all’opposto, ritiene la medicina certamente una scienza, o forse, meglio, una “quasi scienza” (Cavicchi), laddove il quasi rimanda alle dimensioni schiettamente umane o “meta-fisiche” della cura, che resteranno sempre e comunque irriducibili a una scientificità rigorosa e che, ora e per sempre, implicano un approccio “artistico” o “olistico-interdisciplinare” alla clinica (cfr. *Medical Humanities*). La malattia, di conseguenza, certo che resta una disfunzione del *biòs* ma non può essere solo questo, quanto piuttosto un vero e proprio “disequilibrio esistenziale” che implica una rottura del rapporto del soggetto col mondo, che incide, assumendo a-criticamente una visione platonico-cartesiana dell’essere umano, non solo sul corpo ma anche sulla psiche-spirito e sulla sua socialità; alla luce di questa visione, il medico non può essere solamente e semplicemente un tecnico-somatologo bensì un “curatore globale”, che deve fare ricorso a strumenti terapeutici che si estendono al di là di una rigorosa scientificità.

⁸ Jaspers K., “L’idea di medico” in *Il medico nell’età della tecnica*, Cortina, Milano, 1991, pag. 2.

Spero mi si perdonerà l'estrema semplificazione di questa presentazione delle due posizioni mediche "tipico-ideali", come spero che essa non venga intesa come una forma di semplicismo. Da questi brevi cenni vorrei che emergesse il ruolo e la funzione che la filosofia personale o visione del mondo del singolo medico (condizionata ovviamente dal paradigma della comunità scientifica) riveste nei confronti del modo di intendere la propria professione, la malattia e il soggetto malato.⁹

Insomma, i due medici tipico-ideali che, aggiungo onde evitare inutili equivoci, non esistono come tipi "puri" nella realtà quanto piuttosto come tipi appunto "ideali" che rimandano a due scenari o mentalità o modi di vedere-concepire la realtà clinica, hanno studiato la stessa medicina, le stesse patologie e si trovano, chiaramente, innanzi allo stesso soggetto malato in carne ed ossa che chiede di essere curato.

E se per il medico che abbiamo definito scienziista il malato è, fondamentalmente, un panorama biochimico, per l'umanista anche ma, con sguardo anti-riduzionistico, crede non possa essere solo questo: è assai più complicato, complesso, e relativamente conoscibile e relativamente inconoscibile. Crede che le conoscenze bio-statistiche, per quanto scientificamente avanzate, restano lontane dalla vera natura della "persona" malata e, come ammette Gadamer (1998), se esse permettono sempre meglio di spiegare la malattia, il malato resterà per definizione indistinto, oscuro e confuso.

Insomma, come affermava la dottoressa N., è certamente vero che "la malattia e il malato sono quello che sono", ma ci sono diverse modalità di *vedere* il suo essere-nel-mondo, e tale visione condiziona, di conseguenza, il modo stesso di considerare la malattia e la cura.

Nel contesto della Clinica Socratica tali prospettive sono state analizzate e incarnate a proposito delle diverse questioni affrontate, al fine di dimostrare i profondi condizionamenti che la mentalità-atteggiamento o visione del mondo del singolo medico svolge circa il proprio modo di intendere, interpretare e agire nel contesto della cura, nel modo di comunicare e di relazionarsi con l'altro.

Per confermare l'estrema valenza pratica di tali prospettive, e fornire ad esse maggiore concretezza, è possibile applicarle alla visione clinica del tumore maligno, o cancro o neoplasia, e di conseguenza al modo stesso di comprendere e curare la persona malata.¹⁰

In linea assai generale, per il medico scienziista esso è una neoformazione di tessuto che si origina in seguito a un processo anormale di differenziazione e riproduzione delle cellule; si accresce in modo

⁹ C'è un condizionamento reciproco tra il "paradigma" della comunità scientifica nel senso descritto da T. Kuhn ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* e la visione del mondo o filosofia personale di ogni singolo medico che qui non posso approfondire. Per la crisi del paradigma biologico-organicistico-positivista e la sua sostituzione con quello biopsico-sociale rimando a Wulff, Pedersen, Rosenborg, *Filosofia della medicina*, Cortina, 1995.

¹⁰ Nel contesto della Clinica Socratica abbiamo preso in esame alcune patologie rare; qui, per motivi di semplicità e di spazio, riporto la stessa indagine in riferimento al tumore maligno o neoplasia.

autonomo, progressivo, in assenza di finalità e fuori dal controllo, tanto da poter compromettere quasi ogni tipologia di tessuto del corpo. Alla luce di tale visione, il compito del medico consiste nel fare ricorso alla sempre più sofisticata tecnologia scientifica al fine di effettuare una diagnosi precoce e quindi intervenire attraverso la chirurgia, con la radio o chemioterapia o con un trattamento immunoterapico a seconda dei casi.

Ora, anche per il medico “umanista” il cancro rispecchia la precedente visione della malattia ma diciamo che esso non può essere solo questo; certo che anche per lui è questione di “cellule impazzite” e il suo compito consiste nell’intervenire per ri-sanare il corpo malato ma, accanto a tale visione scientifica, si rende conto che il cancro non è solo questione di *biòs* o *Korper* quanto piuttosto un mal-essere globale o bio-psico-sociale-noetico dell’corpo-*Leib*, che va a interferire nel rapporto stesso della persona malata con la natura-mondo-ambiente sociale. La malattia (il cancro, una malattia rara ma anche una febbre che ci costringe a letto per diversi giorni) non è dunque solo questione di un corpo malato o una massa di cellule “impazzite” ma, per dirla con Jaspers (1991, p. XI e seg.), un vero e proprio disequilibrio esistenziale per l’impossibilità di progettarsi un mondo: essere malato significa distogliere la mia intenzionalità dal mondo, laddove le cose del mondo svaniscono dal mio mondanizzarmi per avvolgermi nella penombra della malattia. Non è una parte dell’organismo che soffre ma è il rapporto col mondo che si è contratto; e tale sconvolgimento esistenziale non è un’implicanza secondaria della malattia ma ne costituisce la reale essenza.

Da ciò segue un diverso modo di intendere il ruolo e la funzione del medico: se lo scienziata si assume il compito di far ricorso a tutta la conoscenza scientifica e a tutta la tecnologia disponibile per debellare la malattia in vista della *restitutio ad integrum* della persona malata, l’umanista, nel momento in cui incontra una *persona* affetta da neoplasia sa di non potersi rivolgere solo ed esclusivamente al *biòs* malato, e si sente chiamato ad estendere la sua cura al senso e al significato che la malattia assume per l’esser-*ci* malato, inteso nella totalità delle sue espressioni e manifestazioni secondo l’approccio bio-psico-sociale-esistenziale che sta alla base delle *Medical Humanities* e di una filosofia “pratica” della medicina. Ciò richiede il ricorso a strumenti curativi che esulano dalla scienza-tecnica in senso stretto nella dimensione della *humanitas*, alle abilità appunto umane, comunicative e relazionali tipiche del counseling o di un’etica del rapporto medico-paziente che, benché esulino chiaramente da una rigorosa scientificità, le considera comunque come parti integranti dello stesso processo terapeutico.

In questo senso, concludo, Jaspers affermava che le due visioni della *techne* e dell’*humanitas* del medico rimandano a due scenari diversi, difficilmente riscontrabili in un’unica personalità.

12. Conclusione: il caso di una crisi di “senso”

Affinché tali prospettive filosofiche, i riferimenti alla visione del mondo come filosofia personale e alle questioni di senso e significato dell’essere malato e dell’essere medico non sembrino astratte e puramente speculative, riporto, in conclusione, un caso tristemente noto e realmente vissuto da un medico in carne ed ossa, che ha sperimentato sulla sua pelle una crisi di *senso e significato* del suo agire e la conseguente “angoscia innanzi al possibile” suscettibile di una lettura schiettamente filosofica.¹¹

Il medico è Ignazio Marino, e il caso è descritto nel suo *Credere e curare*:

Nel 2000 giungono all’ospedale di Palermo Marta e Milagro, le gemelline siamesi peruviane di tre mesi che dovevano essere sottoposte a un intervento di separazione. Erano vigili e cerebralmente intatte ma avevano un solo cuore e un solo fegato: condizione che faceva ipotizzare la separazione ma con la possibilità di sopravvivenza soltanto per una delle due bambine attraverso l’uso di tessuto cardiaco ed epatico dell’altra. Una sorta di donazione senza il consenso del donatore che implicava il sacrificio e la morte di Milagro per la salvezza della sorellina Marta.

In virtù della sua fama mondiale in materia di trapianti d’organo è stato richiesto il parere e l’intervento di I. Marino, che entra in una profonda crisi di coscienza.

Si chiede se ciò che è tecnicamente possibile sia anche eticamente lecito, ovvero se è accettabile e se ha *senso* sacrificare una vita per salvarne un’altra? Ha senso uccidere Milagro per salvare Marta? La decisione andava presa in tempi brevi e nel libro descrive l’ansia e l’angoscia che visse in quei giorni tormentati.

Da cattolico e credente chiese infine una consulenza spirituale al cardinale Pappalardo, e giunse alla conclusione di non partecipare all’intervento, considerato comunque eticamente lecito dalla direzione dell’ospedale.

Qualche giorno dopo l’intervento è stato tentato e le gemelline muoiono entrambe per complicazioni avvenute nel corso dell’operazione.

In conclusione, questo caso credo possa confermare la rilevanza e il condizionamento della filosofia personale o visione del mondo per l’agire, le scelte e le decisioni del medico nell’età della tecnica, la concretezza delle questioni di senso e significato che, chiaramente generate dallo sviluppo della scienza-tecnica medica non sono risolvibili col ricorso agli strumenti della stessa scienza-tecnica, e

¹¹ Non riporto una delle “storie” narrate nella Clinica Socratica in quanto la completa illustrazione richiederebbe troppo spazio, mentre il caso riportato, proprio perché noto, permette un breve riferimento ai fatti avvenuti.

quindi, infine, la rilevanza stessa di una filosofia “pratica” della medicina per venire incontro alle esigenze esistenziali del personale medico.

La vicenda delle gemelline peruviane e l’angosciosa crisi di senso e significato vissuta dal medico, potrebbero essere una “storia” significativa da narrare in una Clinica Socratica e, alla luce di quanto ammesso in questo scritto, lascio al lettore la possibilità di immaginare la direzione che il dialogo avrebbe preso e le modalità attraverso cui il medico si sarebbe potuto prendere, socraticamente, cura di sé-con-gli-altri.

Appendice

CLINICA SOCRATICA

LE REGOLE DEL GIOCO

- EVITARE LUNGHI MONOLOGHI.
- FAR RIFERIMENTO SOLO ALLA PROPRIA ESPERIENZA ED EVITARE IL SENTITO DIRE.
- PENSARE LIBERAMENTE SENZA RIFERIMENTI AD AUTORITÀ.
- PENSARE CON LA “TESTA” E CON IL “CUORE”.
- AVERE CURA DI QUANTO DETTO DAGLI ALTRI.
- CONCENTRASI SULL’ASCOLTO ATTIVO.
- EMPATIA: METTERSI NEI PANNI DEGLI ALTRI E CHIEDERSI: “IO COME AVREI REAGITO?”
- EPOCHE’: SOSPENDERE IL PRE-GIUDIZIO.
- ESPRIMERE LIBERAMENTE I PROPRI DUBBI E RENDERNE RAGIONE.
- SOSTENERE IL DISAGIO E SOSTARE NELL’INCERTEZZA.
- LASCIARSI “STUPIRE”.
- CERCARE IL CONSENSO PUR SENZA APPIATTIRE LE PROPRIE IDEE.

Bibliografia

- Baldini M., *Epistemologia contemporanea e clinica medica*, Città di Vita, Firenze, 1975.
- Berra L., Nave L., *Platone e il Viagra. Riflessioni su filosofia e sessualità*, Isfipp, Torino, 2009.
- Binwanger L. *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma, 1973.
- Cavicchi I., *Filosofia della pratica medica*, Boringhieri, Torino, 2002.
- Cosentino A., *Filosofia come pratica sociale*, Apogeo, Milano, 2009.
- Cosmacini G., *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Laterza, Bari, 1997
- Gadamer H.G., *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milano, 1994.
- Galimberti U. , *Se un filosofo ti prende in cura*, «La Repubblica», 15 dicembre 2004
- Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1988
- Jaspers K., *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950.
- Jaspers K., *Filosofia* (III vol.), Mursia, Milano, 1958.
- Jaspers K., *Il medico nell'età della tecnica*, Cortina, Milano, 1991.
- Jaspers K., *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1994
- Kuhn T.S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978.
- Lahav R., *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano, 2004.
- Ledermann E. K., *Philosophy and medicine*, London, 1970.
- Marino I., *Credere e curare*, Einaudi, Torino, 2005.
- Nave L., “Un filosofo in oncologia”, in *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*, n.2, Torino, 2006.
- Nave L., “L'arte del counseling quale propedeutica al filosofare”, in *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*, n. 3 e 4, Trino, 2007-2008.
- Pellegrino E. D., “Filosofia della medicina”, in G. Russo (a cura di), *Bioetica fondamentale e generale*, SEI, orino, 1995, pp. 169 – 178.
- Pellegrino E. D., “Filosofia della medicina”, in G. Russo (a cura di), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Elledici, Torino, 2004.
- Ruschmann E., *Consulenza filosofica. Introduzione*, A.Siciliano, Messina, 2004.
- Voltaggio F., *La medicina come scienza filosofica*, Laterza, Bari, 1998.
- Wulff, Pedersen, Rosenberg, *Filosofia della medicina*, Cortina, Milano, 1995.

Il Counseling filosofico in ospedale: l'accompagnamento filosofico*

Lidia Arreghini, Patrizio Rigatti, Vittoria Gnoco, Gianna Zoppi.

IRCCS H San Raffaele, Milano.

Riassunto

Presso l'Ospedale San Raffaele, Istituto di Ricerca e Cura a Carattere Scientifico(I.R.C.C.S.) di rilievo internazionale ed espressione di interdisciplinarietà tra area clinica, didattica e ricerca scientifica in un contesto che si pone come obiettivo l'attenzione alle esigenze del paziente come "persona umana", è stata condotta un'osservazione che si è avvalsa di un'"intervista esistenziale guidata" presso il Dipartimento di Urologia su pazienti uro-oncologici, che designa il Counselor filosofico come figura compatibile con l'esigenza dei pazienti di essere seguiti negli ambiti emotivi, esistenziali, sociologici e culturali. In relazione ai dati emersi si è quindi pensato ad un accompagnamento filosofico-esistenziale dalla diagnosi alla dimissione. Questo implica l'inserimento del Counselor filosofico nell'equipe terapeutica e l'affiancamento ai medici come *facilitatore* della relazione medico/paziente in modo da correlare sinergicamente gli aspetti esistenziali del malato con quelli clinici. Gli obiettivi sono: accompagnare il paziente da un punto di vista filosofico-esistenziale creando una sinergia con l'area sanitaria finalizzata ad una maggiore attenzione al vissuto del paziente; definire il ruolo del Counselor filosofico in relazione ai pazienti, al processo di assistenza e all'accreditamento del nuovo ruolo professionale; condurre un'azione di rinnovamento culturale sulla tematica della malattia, della cura e dell'"essere medico oggi": l'esperienza deve coinvolgere gli operatori sanitari in un processo di formazione per osmosi.

Parole chiave

Intervista esistenziale guidata, Accompagnamento filosofico-esistenziale, Affiancamento ai medici, Sinergia, Formazione per osmosi.

L'idea dell'accompagnamento filosofico nasce da un'esperienza iniziata all'Ospedale San Raffaele da circa un anno che ha comportato prima un periodo di ambientazione e conoscenza del contesto ed in seguito la sperimentazione diretta di alcuni principi di Counseling filosofico: l'ascolto empatico, l'attenzione al problema dichiarato, l'importanza di un approccio non clinico. Questi elementi fondamentali si vanno ad inserire in un contesto di assistenza mirata alla persona e non alla patologia come l'Ospedale San Raffaele, che ha accolto la figura del Counselor filosofico come una

* Relazione presentata da Lidia Arreghini, in occasione della *IX International Conference on Philosophical Practice*, Carloforte, 16 - 19 luglio 2008.

possibilità di un supporto esistenziale al paziente, che possa accoglierlo ed accompagnarlo nel suo percorso di cura.

Per illustrarvi quest'esperienza prenderò le mosse da una descrizione della realtà San Raffaele per poi passare alla presentazione dei dati della sperimentazione e delle considerazioni da essi emerse.

La Fondazione Centro San Raffaele del Monte Tabor

L'Ospedale San Raffaele risulta essere parte della Fondazione San Raffaele del Monte Tabor costituita da don Luigi Verzè nel 1971, che comprende attività cliniche, di ricerca scientifica e didattiche.

L'I.R.C.C.S. si trova a Nord-Est di Milano al confine con la provincia di Segrate e si estende su un'area di 300.000 mq.

Comprende i distaccamenti di San Raffaele Turro, Fondazione Ombretta e Poliambulatorio Cardinale Schuster collocati in diverse zone di Milano.

Il San Raffaele è convenzionato con il Servizio Sanitario nazionale, ma continua ad essere una struttura a gestione privata, che eroga ogni anno un elevatissimo numero di prestazioni: ogni anno vengono effettuati circa 55.000 ricoveri, 6 milioni e 700mila tra prestazioni ambulatoriali ed esami di laboratorio, 23.500 interventi chirurgici, 57.300 accessi al Pronto Soccorso.

Nell'ambito della Fondazione rientra inoltre la ricerca scientifica che ha come sua sede principale il DIBIT, Dipartimento di Biotecnologie, centro di ricerca di base tra i più importanti d'Europa ed il più grande parco scientifico biotecnologico privato in Italia. Il centro nevralgico delle ricerche del San Raffaele è ora in espansione con le nuove costruzioni del DIBIT2 pronte a breve ad ospitare un considerevole numero di ricercatori.

Inoltre, la realtà della Fondazione San Raffaele non si esaurisce nel territorio di Milano, infatti, in Italia sono presenti altri due Ospedali figli del San Raffaele di Milano: la Fondazione G. Giglio di Cefalù in provincia di Palermo e la Fondazione San Raffaele Cittadella della Carità di Taranto. Sono inoltre in costruzione l'Ospedale Quo Vadis in provincia di Verona dove ad Illasi è già attivo il Poliambulatorio San Felice ed il San Raffaele di Olbia.

Tuttavia il primo "figlio" del San Raffaele di Milano nasce nel 1979 ed è l'Hospital Sao Rafael di Salvador de Bahia in Brasile, che oggi vede l'esperienza ripetersi in altri paesi come l'India e l'Uganda.

In questo poliedrico contesto si inserisce nel 1996 l'Università Vita-Salute San Raffaele, impostata, come la Fondazione stessa, su di una stretta integrazione tra didattica, ricerca di base e attività clinica. Le Facoltà universitarie oggi attive sono: Medicina e Chirurgia, Psicologia, Filosofia, Scienze della Comunicazione.

La filosofia del San Raffaele

Questa “Città dell’Uomo”, come ama chiamarla il suo fondatore don Luigi Verzè, sacerdote cristiano con spiccati interessi filosofici, nasce da una sua idea di uomo come “persona umana”, che comprende corpo, intelletto e spirito: l’uomo si trova ad essere tempio di Dio in quanto incarnazione della parte spirituale in ognuno di noi. “L’uomo non è immagine di Dio soltanto perché Dio vi ha insufflato della sua anima, ma anche perché nel corpo dell’uomo ha immesso il gene Dio-uomo con la predisposizione, come in qualsiasi embrione, di tutte le potenzialità ad evolversi in uomo-Dio” (L.M. Verzè, *Quid est homo?*, Europa Scienze Umane, 2005, p. 37).

Innanzitutto l’uomo è corpo e, per svolgere riguardo all’uomo un’indagine adeguata, è necessario iniziare a “sapersi corpo”, ovvero a riconoscere l’importanza dell’elemento fisico nel nostro essere persona. Il corpo ci consente di agire nel mondo e da esso dipende la nostra capacità di relazionarci con l’esterno, infatti, a manifestare il nostro essere al mondo è proprio il corpo, sano o malato che sia. Sarà attraverso la nostra corporeità che raggiungeremo i nostri obiettivi spirituali, che si imprimeranno maggiormente nell’apparato organico dando una manifestazione superiore alla nostra umanità. Infatti, all’interno del San Raffaele, attraverso la ricerca scientifica, la materia corporea risulta essere l’ambito più accuratamente indagato proprio perché è la parte più materializzata del Logos della creazione e ci consente di muoverci nel mondo e relazionarsi con esso. Scrive in merito Don Verzè: “In un modello di assistenza globale, quale è stato pensato il San Raffaele, il corpo vien sottoposto ad un intensissimo ed interminabile esame conoscitivo, lui e la sua correlazione all’interno dell’io – *mens et anima* – ed all’esterno dell’io, i tu e l’universo delle cose”(L.M. Verzè, *Quid est homo?*, Europa Scienze Umane, 2005, p. 64).

Oltre alla dimensione corporea, nell’uomo è presente la dimensione intellettuale, ovvero la parte di noi che ci permette di conoscere il mondo che sta attorno a noi. Conoscere per l’uomo è legge fondamentale e, a parere di don Verzè, è possibile la conoscenza della verità in quanto “il mondo avanza grazie alla costante attrazione esercitata dalla Verità”(Ibid. p. 87). Quindi l’intelletto è uno strumento potente affidato all’uomo, che deve essere in grado di andare oltre i limiti del male con l’aiuto degli strumenti filosofici. Infatti è importante che filosofi e scienziati interloquiscano in relazione alla ricerca in modo tale che pensiero e realtà proseguano di pari passo. Infine l’uomo è uomo in quanto spirito, ovvero è dotato di una parte spirituale che lo rende unico ed irripetibile e lo fa interagire con Dio inteso come amore e che è quindi trascendente ed immanente allo stesso tempo.

Pertanto, una visione dell’uomo così completa e complessa porta ad una consapevolezza importante, ovvero che l’uomo non è espressione di una sola di queste componenti, ma una sintesi delle tre.

Significa che nell'idea base del San Raffaele per curare una persona non è sufficiente occuparsi del disturbo fisico che avverte in quel momento, ma indagare anche la sua parte interiore, che può creare non pochi problemi soprattutto in un momento di disorientamento grave come la malattia.

Infatti la mission del San Raffaele può essere sinteticamente riassunta così:

La Mission del San Raffaele e la sua traduzione nelle opere

“Che cosa è il San Raffaele?

Un luogo dove l'amore di Dio diventa evidenza di opere.

Dove chi lavora, chi soffre, chi muore non si sente catalogato secondo patologia, religione cultura, denaro, gerarchia, ma si sente soltanto prediletto di Dio, perché amato da tutti quelli che lo curano.

Si sente uomo tra fratelli alle ricerca della stessa verità senza barriere.

Si sente uomo più vero nel momento del patire e del morire, perché lì, si sente amato.

Si sente importante perché molti uomini gli stanno intorno a cercare, a studiare, ad affannarsi ad accudire per amore.

Si sente dolcemente portato ad amare, perché gusta il tepore della famiglia proprio là dove inquieto paventava solitudine ed indifferenza. (...) Nel San Raffaele quindi vige la determinazione a conquistare la verità con la scienza, la potenza, la saggezza, la costanza, la generosità, la semplicità di Dio amore per darla ad ogni uomo con lo stesso divino-umano amore.” (Dagli Scritti del Fondatore e Presidente)

La Sanità Italiana oggi

Per soddisfare queste esigenze di assistenza globale alla “persona” è necessario tenere conto di due aspetti fondamentali, che caratterizzano oggi la Sanità italiana e da cui, inevitabilmente, anche il San Raffaele viene influenzato: la velocità delle visite e dei trattamenti e lo stato di anomia in cui versano i pazienti a causa di questa velocità.

Ai medici si richiede di ridurre i tempi di visita, che spesso si assottigliano ulteriormente a causa di fattori esterni e che, quindi, non consentono al malato di relazionarsi adeguatamente con il medico, che, avendo poco tempo e troppi pazienti non riesce ad occuparsi adeguatamente di ognuno di loro da un punto di vista della rassicurazione e dell'ascolto.

Inoltre sono cambiati anche i tempi di degenza: una volta gli esami pre-operatori si effettuavano in regime di ricovero con giorni di attesa e, dopo l'intervento, era previsto un periodo di permanenza in ospedale, che consentiva una almeno parziale ripresa del paziente, che, quando veniva dimesso, si trovava ad essere già sulla via della guarigione.

Oggi, invece, i tempi si sono notevolmente accorciati.

Gli esami pre-operatori si svolgono in una giornata al termine della quale il paziente viene rimandato a casa e poi richiamato dopo pochi giorni per effettuare il ricovero. Una volta in ospedale il paziente viene operato entro un giorno, salvo complicazioni, e, se tutto procede bene, viene dimesso ancora prima di togliere i punti, che verranno rimossi ambulatorialmente in seguito.

Tutto questo è caratterizzato dalla stessa velocità che caratterizza le visite e crea nuove esigenze nel paziente legate al fatto che deve gestire in autonomia a casa aspetti che un tempo erano in carico all'ospedale: i punti, i dolori, il malessere, l'alimentazione difficoltosa, la debolezza.

E' indubbiamente meglio stare a casa propria che in ospedale, ma spesso i pazienti non sono preparati al dopo intervento e, se si verificano complicanze anche piccole, il senso di angoscia risulta essere maggiore, in quanto in casa non si riesce a stabilire l'entità del disturbo, che in ospedale magari verrebbe rapidamente risolto.

Inoltre c'è il problema della convalescenza.

I medici spiegano al paziente il decorso operatorio e postoperatorio, ma, a causa della velocità, non è sempre possibile verificare il loro livello di comprensione e spesso capita che il paziente non si capaciti della lentezza della ripresa e si demoralizzi.

In tutto questo i medici perdono una parte considerevole del loro rapporto di cura, in quanto non conoscono i pazienti e, a causa della velocità, anche nell'ambito delle loro competenze, non sempre riescono a fornire loro un supporto umano adeguato per far fronte ai momenti più difficili. Come scrive Umberto Galimberti ne "Il corpo" " lo sguardo medico non incontra il malato, ma la sua malattia, e nel suo corpo non legge una biografia, ma una patologia, dove la soggettività del paziente scompare dietro l'oggettività di segni sintomatici che non rinviano ad un ambiente, a un modo di vivere, a una serie di abitudini contratte, ma a un quadro clinico, dove le differenze individuali, che si ripercuotono nell'evoluzione della malattia, scompaiono in quella grammatica di sintomi con cui il medico classifica le entità morbose, come il botanico le piante"(U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli Milano, 1999, p. 55)

L' "intervista filosofica"

Quanto ho appena esposto fornisce l'idea dell'indirizzo della Sanità Italiana, che cerca di contenere al massimo i costi e, come risulta chiaro, l'ideologia raffaeliana contrasta apertamente con questo modello assistenziale. Di conseguenza il San Raffaele, per mantenere l'idea di assistenza alla persona in quanto tale, ha presentato un progetto al Ministero, con l'obiettivo di definire un modello di assistenza globale al paziente oncologico, che prevede l'inserimento del Counselor filosofico in affiancamento ai medici per rispondere alle esigenze esistenziali del paziente.

Per comprendere quali valenze può esprimere il Counselor filosofico nel percorso di cura del paziente, è stata condotta inizialmente un'"intervista esistenziale guidata" dal Counselor filosofico stesso nell'ambito dell'U.O. di Urologia dell'Ospedale San Raffaele.

L'osservazione è avvenuta nell'ambito dell'ambulatorio "Nerve Sparing", che è stato ideato per seguire nel follow-up i pazienti operati di cancro alla prostata con una tecnica chirurgica più conservativa, al fine di monitorare i loro progressi per quanto riguarda la continenza e l'attività sessuale.

Il Counselor filosofico è stato affiancato al medico che effettuava le visite e ha svolto un colloquio con il paziente sui suoi cambiamenti fra prima e dopo il percorso di cura: mutamenti di priorità esistenziali, cambiamenti di visione del mondo, cambiamenti della qualità di vita.

Al termine del colloquio il Counselor filosofico effettuava una breve intervista di quattro domande finalizzata ad inquadrare i seguenti aspetti:

- Il momento più difficile per il paziente in tutto il percorso di cura
- Un eventuale percorso psicoterapico intrapreso o auspicato
- Verificare l'utilità di un colloquio con una figura non clinica come il Counselor filosofico
- Il momento in cui avrebbero voluto incontrare il Counselor filosofico. Qui si potrebbe inserire la scheda delle domande.

I dati emersi sono i seguenti.

Su 105 pazienti intervistati:

- 51 hanno dichiarato come momento peggiore la diagnosi
- 11 hanno dichiarato come momento peggiore il prericovero
- 6 hanno dichiarato come momento peggiore l'intervento
- 12 hanno dichiarato come momento peggiore la degenza
- 1 hanno dichiarato come momento peggiore la dimissione
- 18 hanno dichiarato come momento peggiore il post-dimissione
- 6 hanno scelto Altro

Su 105 pazienti intervistati:

- 104 hanno dichiarato di non essersi mai rivolti ad uno psicologo

- 1 ha dichiarato di essersi rivolto ad una psicoterapeuta da cui era già in cura per una depressione precedente l'intervento

Su 105 pazienti intervistati:

- 78 hanno dichiarato utile un colloquio con il Counselor filosofico
- 27 non hanno dichiarato utile un colloquio con il Counselor filosofico

Su 105 pazienti intervistati:

- 40 hanno dichiarato come momento ideale del colloquio la diagnosi
- 4 hanno dichiarato come momento ideale del colloquio il prericovero
- 0 hanno dichiarato come momento ideale del colloquio l'intervento
- 4 hanno dichiarato come momento ideale del colloquio la degenza
- 0 hanno dichiarato come momento ideale del colloquio la dimissione
- 6 hanno dichiarato come momento ideale del colloquio il post-dimissione
- 26 hanno scelto Altro

Da questi dati emerge in modo molto chiaro che la figura dello Psicologo, già ormai inserita nel contesto ospedaliero da anni, agli occhi del paziente non viene interpretata come una possibilità di supporto in un momento come la malattia oncologica.

Alla base di tale risultato si pone, sicuramente, la visione culturale che molti italiani hanno dello Psicologo, che viene ancora visto come il “medico dei matti” e, quindi, considerato con la massima diffidenza, ma da un'attenta analisi emergono anche altri aspetti che sollevano l'interrogativo di dove si collochino lo Psicologo ed il Counselor filosofico in un contesto ospedaliero.

Per comprendere questo dobbiamo indagare innanzitutto quale sia la condizione di un malato e quali siano le risposte di cui necessita.

Heidegger parlava di essere umano *geworfen*, ovvero di uomo gettato nel mondo, che non lo occupa, ma lo *pre-occupa*, nel senso che lo occupa prima che il soggetto decida se occuparsene o meno; quindi vi è un atteggiamento di *pre-occupazione*, che Heidegger chiama *Sorge*: infatti l'uomo può prendersi cura del mondo in quanto è *pre-occupato* nel mondo. In questa situazione, essendo l'uomo trascendenza, ha la possibilità di pro-gettare e quindi di trovare la sua identità (*Selbstheit*).

La situazione dell'essere gettato descritta da Heidegger può non essere così percepibile per una persona che conduce una vita normale, magari sotto la dittatura del *Man sagt*, ma diventa visibile e

percepibile nella malattia: la persona viene gettata in una realtà che non riconosce come sua ed è attanagliata dalla *Sorge*, proprio perché *pre-occupata* di questo nuovo mondo, che assorbe tutte le sue energie fisiche e mentali. Ci sono momenti per il malato in cui il mondo non esiste più, in quanto si identifica completamente con il suo corpo e risulta impossibile l'apertura verso l'esistenza e quindi la visione di uno spiraglio, di un nuovo punto di vista, che può creare una progettualità minima per cui valga la pena di lottare.

Scrive Galimberti: "Per chi è malato il mondo perde la sua fisionomia perché diminuisce, se addirittura non si interrompe, quel dialogo tra corpo e mondo grazie al quale le cose si caricavano delle intenzioni del corpo e il corpo raccoglieva quei sensi che erano genericamente diffusi tra le cose. Ora a far senso non è più il mondo, ma il corpo che la malattia trasforma da soggetto di intenzioni a oggetto d'attenzione"(Ibid. p. 71).

Counseling filosofico e Psicoterapia in Ospedale

La metodologia psicologica, nonostante i numerosi cambiamenti operati negli anni, resta ancora ancorata ad alcune modalità che sono difficilmente conciliabili con il contesto della malattia. Alcuni di questi elementi di difficoltà sono: l'elevata durata media dei trattamenti, l'approccio non mirato al problema urgente, la necessità di mettere in discussione l'esistenza del paziente a livello diagnostico, la pretesa scientificità paragonabile all'ambito medico.

Il problema ha radici profonde, infatti già Freud aveva tentato di attribuire una scientificità alla disciplina psicanalitica, infatti, come si legge ne "L'interpretazione dei sogni", "bisogna aspettare pazientemente il giorno in cui i problemi relativi alla connessione tra il contenuto e la forma della vita mentale dell'uomo diventino questioni fisiologiche e non più metafisiche"(Opere, Boringhieri Torino 1966, p. 94).

Oggi il giorno potrebbe dirsi arrivato per alcune correnti psicologiche, che affidano ai geni la responsabilità non solo delle malattie mentali, ma anche di aspetti caratteriali come la timidezza.

Per fortuna non tutte le correnti psicologiche sono di questo avviso, ma condividono una difficoltà metodologica per cui, a causa della rigidità con cui si pongono, il paziente non trova il necessario accoglimento e continua a vedere lo psicologo come il medico della salute mentale, che gli impone un altro iter diagnostico.

Non è assolutamente intenzione contrapporre la Filosofia alla Psicologia, che ha già una sua collocazione all'interno dell'Istituto per quanto riguarda i percorsi di psicoterapia.

L'obiettivo è, invece, dare al paziente l'opportunità di un sostegno non clinico e non vincolato da procedure diagnostiche: dev'essere un accompagnamento nel percorso di cura. Dev'essere una

figura della massima apertura alle diverse richieste disposta ad aiutare il paziente ad affrontare la crisi esistenziale relativa a quella che è per lui la causa scatenante.

In altre parole, il Counselor filosofico aiuta attraverso l'irrinunciabile strumento del dialogo a comprendere quali siano i pensieri o gli schemi culturali, che minano la serenità dell'individuo dal momento in cui viene a sapere della malattia oncologica.

La società odierna sta rivoluzionando molto alcuni concetti come la qualità della vita, che un tempo coincideva con la salute fisica, ed oggi coinvolge anche gli aspetti più propriamente esistenziali della vita: le attività del paziente, i suoi interessi, i suoi affetti.

Quindi l'argomento principale attorno a cui ruota il Counseling filosofico è il cambiamento di vita, di visione, di prospettiva a cui va incontro il paziente: compito del Counselor filosofico è capire se nella persona vi siano risorse sufficienti per affrontare il percorso da solo o se sia necessario un supporto in più da parte del CF stesso, dello Psicologo o del Medico che lo ha in carico.

Il *facilitatore* della relazione medico/paziente

Per individuare le esigenze del paziente il Counselor filosofico è presente in ambulatorio insieme al Medico e traccia un quadro sociologico-culturale della persona, che resterà poi a disposizione dell'area medica. Sulla base di questo quadro verrà in seguito impostato il lavoro filosofico da effettuarsi durante l'accompagnamento filosofico, che rimane, però, una scelta del paziente.

Nell'ambito del percorso di cura, quindi, il filosofo media la relazione Medico-Paziente fornendo all'area medica alcune informazioni utili a "conoscere" il paziente come persona nella sua complessità: l'obiettivo è consentire una visione più globale del paziente, che oltrepassi i limiti imposti dalla velocità e garantisca una visione della persona in quanto tale, non come numero.

Il ruolo del Counselor filosofico è quindi quello di *facilitatore* tra due universi paralleli, quello del Medico e quello del Paziente.

Infatti, da un lato il malato si sente spaesato di fronte ad una situazione nuova e per lui difficile da capire: l'idea di avere una malattia, l'idea di doversi curare, di affrontare un intervento, di fare una terapia sono elementi destabilizzanti spesso perché i pazienti fanno fatica ad avere una visione globale del contesto che è fatto di persone e ambienti diversi; dall'altro lato i Medici non sempre comprendono il reale disagio del malato anche di fronte alla complessità organizzativa che comporta una malattia.

Questo è dovuto sicuramente ai tempi organizzativi stretti, ma anche alla mancanza di formazione dei medici per l'ambito relazionale: il percorso di studi non prevede una conoscenza e una consapevolezza delle loro emozioni, dunque non riescono a stabilire una sintonia empatica con i pazienti per mancanza di abitudine alla relazione ed al dialogo.

L'apprendimento per osmosi

Per questo il Counselor filosofico è stato affiancato al medico nella sua attività in ambulatorio per facilitare la relazione con i malati e per rendere visibile all'area clinica un'altra modalità relazionale.

Come ben sappiamo per apprendere qualcosa in modo rapido ed efficace nulla è meglio della sperimentazione sul campo e, in questo caso, l'apprendimento è stato strutturato come una procedura dialettica hegeliana, che prevede una tesi un'antitesi ed una sintesi.

Ovvero la tesi è rappresentata dal Medico, che svolge la sua normale visita; l'antitesi è rappresentata dal Counselor filosofico, che inserisce qualcosa di completamente diverso da quello che abitualmente succede in ambulatorio; la sintesi ottenuta è un'osservazione globale del paziente che viene accolto ed ascoltato sia da un punto di vista clinico che esistenziale.

Le due figure professionali, quindi si troveranno a mettere in atto un apprendimento per osmosi, ovvero competenze dell'uno travaseranno nell'altro e viceversa. In questo modo la formazione avrà il valore aggiunto di una stretta interazione relazionale, che faciliterà ulteriormente la relazione con il paziente.

Infatti, come è importante che il medico possa osservare la modalità di approccio al paziente del Counselor filosofico e beneficiare del suo contributo in termini di storia del paziente, è altrettanto importante che il Counselor filosofico comprenda il contesto in cui si trova. Ogni reparto si differenzia per esami svolti, metodologie terapeutiche, tempi, spazi ed organizzazione: è importante che il Filosofo sappia assegnare il giusto peso ad ogni esame che il paziente dovrà affrontare e che sia in grado di seguire il racconto delle fasi della malattia e della cura onde fornire un supporto efficace.

In tale modalità si cercherà di edificare una solida equipe terapeutica, che comprenda al suo interno anche il Counselor filosofico e l'area psicologica. Infatti, dall'individuazione delle necessità del paziente al suo invio ad opportune *figure d'aiuto* è necessaria la costruzione di una sinergia per cui ognuno deve essere perfettamente in grado di indirizzare il paziente e di fornirgli l'aiuto necessario a risolvere il suo problema.

Significa che si deve essere attenti a tutte le attività ovviamente tenendo conto dei limiti imposti dalla propria professionalità. Infatti, non si pretende che il medico sostituisca il filosofo, ma soltanto che sappia apprendere da lui affinando degli strumenti intuitivi utili al paziente: imparare a cogliere il livello di comprensione del paziente, individuare in lui stati di disagio, sviluppare la capacità di essere rassicurante con poche parole.

Analogamente il Counselor filosofico non dovrà mai sostituirsi al medico nel caso in cui il paziente chieda informazioni di tipo clinico e dovrà sempre invitarlo a fare riferimento al suo curante.

Inoltre si pone il discorso dell'area psicologica. Il Counselor filosofico dovrà essere colui che è in grado di leggere nei pensieri e nei sentimenti espressi dal paziente la necessità o meno di un intervento psicologico o di altro tipo. Dunque non ci dovrà essere nessuna interferenza tra le figure e l'obiettivo che ci si pone è di una stretta collaborazione finalizzata alla qualità dell'assistenza secondo il principio che il paziente deve essere seguito per quelle che sono e saranno le sue necessità senza alcun tipo di costrizione.

Il rinnovamento culturale auspicato

Da questo modello di organizzazione si auspica possa emergere un cospicuo rinnovamento culturale nell'ambito di tematiche come la salute, la qualità della vita, l'assistenza e la cura.

Questo rinnovamento dovrebbe interessare sia i profani della medicina, ovvero i pazienti, che si trovano a dover entrare in ospedale, sia gli addetti ai lavori, che possono intravedere un universo sganciato dalla patologia e dalla cura, che continua ad esistere in parallelo: la vita di chi riceve le cure.

Infatti, ormai le patologie oncologiche non sono più sinonimo di morte e grazie alle moderne cure odierne è possibile ritornare ad una vita normale anche per molti anni. Questo significa che l'equazione mentale tra cancro e morte sta cambiando in equazione tra cancro e vita, diversa, ma pur sempre vita.

Sarà questo il compito fondamentale del Counselor filosofico nei confronti del malato: aiutarlo ad intravedere possibilità di cambiamento e riadattamento, nel caso di una prognosi fausta, e cercare di accomiarsi dalla vita nel modo più sereno possibile nel caso di una prognosi infausta. Tutto questo è sicuramente molto filosofico, in quanto si tratta di argomenti quali la vita, la morte ed il loro senso. Sono tematiche sulle quali l'uomo si interroga da sempre ma che nelle nostra contemporaneità sono diventati argomenti da testo di filosofia o da dibattito di bioetica, in quanto la scienza pare aver monopolizzato la vita e la morte con le sue straordinarie possibilità. Tuttavia ci stiamo sempre di più accorgendo che la cura medica non è sufficiente, in quanto l'essere umano si nutre di senso e ha bisogno di comprendere la sofferenza oltre che di combatterla.

Possiamo quindi affermare che in Ospedale c'è bisogno di Filosofia.

Il Counselor filosofico in Ospedale

Tutti coloro che operano in altri settori se lo domanderanno sicuramente: cosa deve fare un Counselor filosofico per muoversi correttamente in un contesto ospedaliero?

Le risposte sono molte e ci fanno capire lo stretto nesso tra filosofia e vita.

L'Ospedale è un microcosmo con una sua organizzazione interna, che, ovviamente, il Counselor filosofico deve comprendere. Come si fa a gestire tutto questo? Vivendolo in prima persona ovviamente.

Innanzitutto anche il Counselor filosofico indossa un camice bianco, quindi dobbiamo renderci conto che per i pazienti è uguale ad un operatore sanitario e qui bisogna fare i conti con un duplice problema: da un lato vi è la questione dell'identità che ognuno di noi deve aver interiorizzato in modo da evitare pericolose confusioni di ruoli, dall'altro il filosofo, in quanto "camice bianco", deve conoscere le dinamiche dell'ambiente come un operatore sanitario.

Il lavoro sull'identità inizia durante il percorso formativo perché, come ben sappiamo, non saremo mai di aiuto agli altri se non viviamo noi stessi uno stato di serenità interiore, ma è importante continuarlo anche in seguito: la nostra figura professionale non ha un inquadramento o una collocazione precisa nel contesto ospedaliero e rischia sempre di essere confusa con lo Psicologo o con altre figure di aiuto, quindi è indispensabile rammentare sempre la formazione non clinica della consulenza filosofica e mantenersi coerenti con essa.

Questo comporta molto dispendio di tempo per spiegare a tutti in che cosa consiste la pratica filosofica, ma è inevitabile trattandosi di una professione nuova.

Inoltre, nella conservazione dell'identità, risulta importante comprendere percorsi e processi di assistenza attraverso un primo periodo di osservazione, che garantisca una sufficiente sicurezza per rispondere a domande banali come "Dove si trova l'accettazione?", ma che fanno parte dell'ecosistema e devono avere necessariamente una risposta: se il Counselor filosofico non ha la conoscenza del contesto, per il paziente non risulta credibile e quindi non sarà in grado di aiutarlo fino in fondo nella sua crisi esistenziale.

Lo stesso discorso vale per gli operatori che, almeno nel mio caso, sono sempre stati molto disponibili a spiegarmi esami, visite e processi di cura al fine di aiutarmi a parlare la loro lingua in modo da poter fare tutti parte dello stesso mondo: questo è uno degli obiettivi dell'apprendimento per osmosi.

Inoltre e soprattutto ci sono i malati con le loro storie a volte scontate a volte incredibili, che mettono in atto diversi tipi di reazioni di fronte al "Filosofo": alcuni si chiudono, altri raccontano ogni dettaglio della loro vita, altri ringraziano con le lacrime agli occhi per "aver potuto parlare". Ognuno di loro ha la sua filosofia, ognuno di loro è diverso e vede il mondo dalla sua prospettiva. Il nostro compito è aiutarli a scoprire la loro filosofia, rinforzare i punti solidi della loro visione del mondo e a rivedere i pensieri che minano la loro serenità.

Siamo una figura di accompagnamento nel momento della crisi, come lo è stata la Filosofia per Boezio incarcerato nelle memorabili pagine del suo *De Consolatione Philosophiae*.

Bibliografia

L. M. Verzè, *Quid est homo?*, Europa Scienze Umane Editrice, Milano 2005

U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1999

S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino 1966

A. Ardigò, *Società e Salute. Lineamenti di sociologica sanitaria*, Franco Angeli, Milano 1997

M. Buscema, *Squashing Theory. Modelli a reti neurali per la previsione dei sistemi complessi*, Armando, Roma 1994

I. Illich, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Mondadori, Milano 1977

Cambiare il punto di vista: circolarità della vita e pratiche filosofiche*

Rossella Mascolo

Facoltà di Scienze della Formazione, Università di Cagliari

“[...] esporremo un’interpretazione che non concepisce il conoscere come una rappresentazione *del* ‘mondo là fuori’, bensì come permanente produzione *di un* mondo attraverso il processo stesso del vivere” (Maturana e Varela 1999, 31).

“[...] è un invito ai lettori, perché abbandonino le loro abitudini certe e in tal modo pervengano a un’altra visuale di quello che costituisce l’umano” (Ivi, 33).

Riassunto

Riflettendo attraverso l’orizzonte conoscitivo della teoria della complessità e dei sistemi autopoietici, possiamo guardare in modo nuovo alle varie situazioni di pratica filosofica, sia che si tratti di quelle fra filosofo e consultante, sia fra persone che si incontrano creando uno spazio circolare, come accade nella Philosophy for Children o nel Circolo Riflessivo di Humberto Maturana o ancora nel Dialogo di Bohm.

Cercheremo qui di tratteggiare, riservandoci di approfondire in seguito, il punto di vista che sorge considerando che ognuno di noi è un sistema autopoietico e che ogni azione innesca una rete di relazioni inestricabilmente parte di una dinamica sistemica, ove i nodi della rete interagiscono e ciascuno influenza ed è influenzato da ogni altro, e ove cade il concetto di causalità lineare e con esso qualsiasi tentativo di controllo sugli esseri umani e qualsiasi intervento istruttivo. Abbracciamo la via conoscitiva dell’ “oggettività” tra parentesi, che dà uguale dignità a tutti i possibili multiversi, rendendo vano il desiderio di cambiare l’altro e facendoci sentire responsabili per le nostre azioni. Se nessun punto di vista prevale sull’altro e noi siamo il e nel nostro sistema autopoietico, percezione e illusione non possono essere distinte nel momento dell’esperienza, con importanti conseguenze che riguardano anche l’impossibilità da parte di chiunque di arrogarsi il diritto di discriminare fra ciò che è e ciò che non è. Noi scegliamo di ascoltare l’altro senza pregiudizio, essendo inoltre consci della imprescindibile coloritura emozionale dell’altro e del nostro comportamento e che non ci sono patologie nel dominio biologico e il dolore è sempre culturalmente condizionato.

Rifletteremo sulle modalità di creazione di relazioni con il “Dialogo”, qui chiamato “polimorfo”, volendo mettere l’accento sul suo svilupparsi attraverso molteplici componenti, in una processualità che coinvolge l’interezza dell’individuo e in cui sono inseparabili l’aspetto emozionale da quello razionale, la mente dal corpo, e che si evolve nel tempo finché la situazione di mal-essere non si sia dissolta. Durante il dialogo polimorfo nel linguaggio sorge la nostra intersoggettività, come un’area dove possiamo e dobbiamo negoziare la nostra comunicazione continuamente, con un

* Relazione presentata in occasione della IX International Conference on Philosophical Practice, Carloforte, 16 - 19 luglio 2008.

atteggiamento fenomenologico, ascoltando e guardando ciò che si mostra in quest'area di condivisione creata continuamente insieme, con un atteggiamento di amore, l'emozione che ci permette di agire secondo le modalità del comportamento sistemico, nell'armonia sistemica di ciò che ciascun essere umano è.

Parole Chiave

Autopoiesi, Complessità, Dialogo, Relazione, Circolarità.

Oltre la frammentazione del mondo

Come già in altri tempi, forse di più ora, in questa era di “comunicazione globale”, può capitare che in luoghi lontani del pianeta sorgano pensieri che segnano una via che prima non c'era, aprendo orizzonti diversi e nuove visuali, e può essere interessante costruire una sinergia fra tali pensieri, qualora appaia che le loro strade si muovano verso la stessa meta.

È quel che si proverà a fare qui, attraverso alcune idee del pensiero filosofico di pensatori, provenienti da aree del sapere distanti, se tradizionalmente intese, i quali, a dispetto di tali tassonomie, hanno evoluto una loro visione del mondo comune. Forse espressione di un'unica esigenza, quella di avvolgere con uno sguardo d'amore un pianeta distrutto dalla frammentazione e dalle guerre, essi, prendendo le mosse da aree del sapere, come la fisica quantistica e la biologia, che potrebbero non sembrare adatte a tal fine, hanno argomentato a favore di una “realtà” senza limiti o confini rigidi e permanenti fra differenti aree della conoscenza. Il loro intento è quello di chi scrive è quello di dissolvere semplicemente le vecchie categorie costruendo i pensieri agendo, nel tentativo di non farsi intrappolare in rigide strutture precostituite. Questo può riportare al mondo precategoriale di husserliana memoria, là dove, alla ricerca di una riappropriazione di senso della propria vita, l'obiettivo del fenomenologo era quello di muoversi da un'analisi del nostro mondo della vita, permeato di scientificità, tornando all' “originale” o “pre-dato” mondo della vita, nel quale le divisioni fra differenti aree della conoscenza non hanno significato (Varela, Thompson e Rosch 1991, 18) e nel quale conta il nostro vivere-agire-conoscere.

Come fa notare Bohm, nella nostra società l'intera conoscenza è frammentata e questo processo di divisione è diventato “un modo di pensare riguardo alle cose”. Il pensare in questo modo frammentario conduce inevitabilmente ad uno stato di malessere interiore, cui può attribuirsi il nome di nevrosi, e quando la frammentazione viene ritenuta oltre i limiti “normali”, quando diventa insostenibile, gli individui nei quali essa si manifesta possono venire classificati come paranoidi, schizoidi, psicotici, ecc. (Bohm 1980, 1-3).

Se per Bohm pensando diamo forma alle cose che conosciamo e viviamo in una stretta circolarità fra colui che pensa e ciò che egli pensa, che finisce con il retroagire su se stesso, per Maturana e Varela e la loro teoria dell'autopoiesi, per la quale gli organismi sono sistemi che si creano e si automantengono¹ (Maturana e Varela 1999; 2001), l'intero nostro vivere è un agire e l'agire è conoscere, in un circolo inscindibile, in cui la cognizione è l'azione che si effettua con il vivere, per cui il mondo non è qualcosa che ci è dato, ma qualcosa che noi assumiamo vivendo e conoscendo.

La complessità di questo concetto merita alcune considerazioni².

Quando due sistemi autopoietici interagiscono in maniera ricorrente fra di loro, dando luogo a mutui cambiamenti, secondo una modalità che diviene ontogenetica, essi entrano in accoppiamento strutturale. Da notare che i cambiamenti possono essere innescati sia dalle interazioni connesse con la dinamica interna dell'unità autopoietica sia da quelle generantesi a causa dell'interazione fra le unità autopoietiche (Maturana e Varela 1999). Fra queste ultime si possono verificare incontri strutturali, che innescano reciproci cambiamenti strutturali, incontri che, se protratti nel tempo, possono dar luogo a dei veri e propri accoppiamenti strutturali (Maturana 2006).

Un tale processo sarebbe all'origine delle interazioni sociali. È ben noto ad esempio il caso di individui che vivono in coppia per tutta la vita e che muoiono al morire di uno dei due componenti la coppia stessa, tanto sono forti le compenetrazioni vitali che si sono create durante la storia del loro accoppiamento strutturale. Ma Maturana e Varela parlano di accoppiamento strutturale, con tutto quanto da ciò deriva nei termini delle reciproche modificazioni della struttura delle entità in interrelazione, più in generale ogniqualvolta che, con l'accettazione dell'altro nella convivenza, si realizzi un fenomeno sociale, quella socializzazione senza la quale non ci sarebbe umanità (Maturana e Varela 1999, 203-204). I sistemi sociali umani, secondo i nostri autori, possiedono una loro chiusura operativa, in quanto comunità umane formate dall'accoppiamento strutturale dei suoi componenti, il quale si attua in un dominio tipicamente umano, quello del linguaggio; tutta la storia evolutiva dell'essere umano è associata ai suoi comportamenti linguistici e la sua plasticità comportamentale ontogenetica, che in tali domini si è sviluppata, li rende anche possibili. In un

¹ La parola *autopoiesi*, letteralmente "autocreazione", coniata dallo stesso Maturana, è costituita dalle parole greche *autos*, che significa "sé", e *poiein*, che significa "produrre, creare" (Maturana e Poerksen 2004, 97), volendo indicare così la principale caratteristica dei sistemi viventi, che è quella di produrre e sostenere se stessi all'interno di una dinamica circolarmente chiusa, in cui non c'è separazione fra produttore e prodotto (Maturana e Varela 1999).

² Tralasciamo in questa sede di approfondire un'importante questione epistemologica, che riguarda l'individuazione della cosiddetta terza via della conoscenza, come via che corre sul crinale fra il soggettivismo e quindi il solipsismo e l'oggettivismo. Maturana e Varela propongono una loro soluzione, che conserva la "contabilità logica", ponendo l'accento sulla posizione dell'osservatore, il quale appare situato in un orizzonte che gli consente di guardare sia all'unità autopoietica in quanto tale, dal punto di vista della sua dinamica interna, sia agli effetti della sua interazione con quello che lui stesso definisce l'ambiente: «Mantenendo chiara la nostra contabilità logica, questa complicazione scompare, ci facciamo carico di questi due punti di vista e li mettiamo in relazione tra loro in un dominio più ampio da noi stabilito» (Maturana e Varela 1999, 124).

sistema sociale, dunque, gli individui interagiscono nel linguaggio e, grazie alla loro plasticità strutturale, che deriva dal loro essere dotati di un sistema nervoso complesso, vivono in coerenza e in armonia (Ivi, 174-175).

Maturana continua mettendo subito in campo un altro concetto saliente nella filosofia sua e di Varela, che è quello dell'unitarietà mente-corpo, dell'impossibilità per noi di un operare astratto, che non riguardi la nostra corporeità, anche nel linguaggio.

«Il bambino impara a parlare senza cogliere i simboli, trasformandosi nello spazio di convivenza configurato nelle sue interazioni con la madre, con il padre e con gli altri bambini e adulti che costituiscono il suo mondo. In questo spazio di convivenza il suo corpo va cambiando come risultato di questa storia e seguendo una direzione contingente a questa storia. E il bambino che non è esposto a una storia umana e non vive trasformando in essa il fatto di vivere in essa, non è umano» (Maturana 2006, 71-72).

Noi incorporiamo, letteralmente, i nostri valori e le nostre abitudini e la difficoltà che abbiamo nel cambiarli, dopo che si è vissuti a lungo in un certo modo, dipende dall' "inerzia corporea", che però non va vista come un limite, poiché noi viviamo attraverso il corpo, che è "la nostra possibilità e condizione di essere" (Ivi, 72).

In particolare, poi, un sistema autopoietico è sempre in accoppiamento strutturale, secondo una congruenza strutturale necessaria, rispetto all'ambiente, visto anche come altro sistema autopoietico, secondo la logica interna dell'unità autopoietica stessa e dell'ambiente.

«In queste interazioni la struttura dell'ambiente innesca solamente i cambiamenti strutturali delle unità autopoietiche (non li determina né li "istruisce") e lo stesso avviene per l'ambiente. Il risultato sarà una storia di mutui cambiamenti strutturali concordanti finché non si disintegreranno: ci sarà cioè *accoppiamento strutturale*» (Maturana e Varela 1999, 80).

Maturana, in un suo recente lavoro già citato, esprime molto chiaramente l'importanza di quella che lui ora chiama "congruenza" fra l'organismo e l'ambiente. Anzi la storia dei cambiamenti strutturali, che avvengono per mantenere la congruenza fra noi e l'ambiente, il quale cambia in interrelazione con noi finché esistiamo, traccia il corso della nostra vita. Noi viviamo il nostro presente che si va generando continuamente come trasformazione dell'orizzonte di congruenze cui apparteniamo con l'ambiente e con gli altri con i quali stabiliamo di volta in volta un campo di

coordinazioni comportamentali, che si trasformano in congruenze con il procedere della storia della nostra vita (Maturana 2006, 73-77).

L'argomentazione circolare, forse difficoltosa da seguire, espressa tramite un linguaggio ugualmente circolare, rispecchia la circolarità stessa del dispiegarsi dell'esistenza e del suo rotolare disegnando la storia, come conseguenza del determinismo strutturale che individua l'identità di ciascun sistema autopoietico che noi siamo, senza che nessuno esterno a noi possa specificare ciò che ci accade, assumendo al più per noi la valenza di una coincidenza storica.

«Anche in una conversazione [...] ognuno ascolta a partire da se stesso; e costitutivamente, in ragione del proprio determinismo strutturale, non può che ascoltare a partire da se stesso» (Ivi, 75-76).

Le parole stesse che state leggendo ora sono, secondo Maturana, un'alterazione che scatena in ciascuno di voi un cambiamento strutturale determinato in voi, rispetto al quale chi scrive è solo la contingenza storica per cui voi vi ritrovate a pensare quello che state pensando. Quindi, tutto quanto ci accade, in senso stretto, non accade in maniera casuale, ma, come sostiene anche Bohm (1996),

«tutto ci capita in un presente interconnesso [...]. Al tempo stesso, niente di quello che facciamo o pensiamo è banale o irrilevante, perché tutto quello che facciamo ha conseguenze nell'ambito dei cambiamenti strutturali cui apparteniamo» (Maturana 2006, 76).

Non è possibile, in una tale visione, una qualsivoglia concezione dualistica, proprio perché tutto è interconnesso nell'azione del nostro vivere. Anche il nostro stesso pensiero non è privo di conseguenze. Il nostro mondo si delinea durante i cambiamenti strutturali che si generano continuamente nell'interazione fra noi e l'ambiente in funzione di come noi siamo, che è funzione dell'organizzazione del nostro sistema autopoietico.

A questo punto, Varela, mostrando la forte impronta fenomenologica che caratterizza il suo pensiero, introduce un interessante gioco di punti di vista: fa un'importante distinzione fra l'ambiente del sistema vivente, così come esso appare all'osservatore e senza riferimento all'unità autopoietica, che lui chiama semplicemente "ambiente", e l'ambiente come esso si dà per il sistema autopoietico, che si definisce nello stesso movimento che fa sorgere la sua identità e che esiste soltanto in quella mutua definizione, che egli chiama "mondo" dell'unità sistemica. Il surplus di significazione che abita il "mondo" è legato all'intenzionalità che esprime il sé dell'unità

autopoietica e questo avviene sempre, secondo Varela, *ex nihilo*: la significazione che viene costantemente effettuata è quella che noi possiamo descrivere come una mancanza permanente nel vivente, non è pre-data o pre-esistente. Ogni atto di significazione si manifesta come una perturbazione nell'autopoiesi, un "breakdown", un momento di rottura, che può essere visto come l'iniziazione di un'azione riguardante ciò che sta mancando in una certa parte del sistema in modo che questo possa mantenere la sua identità, e quindi il suo accoppiamento strutturale, facendo nello stesso tempo sorgere un mondo distinto (Varela 1992b, 7-8), la propria visione del mondo attraverso quello specifico atto conoscitivo.

Francisco Varela afferma che l'individuo e il mondo si creano l'un l'altro (Poerksen 2004, 86) e, inoltre, in sintonia con Maturana, che la conoscenza è concreta, incorporata, incorporata nel corpo, vissuta, situata e la sua storicità e il suo contesto non sono un rumore che occulta un'astratta configurazione nella sua vera essenza, ma noi operiamo sempre in una sorta di immediatezza in una data situazione e il nostro mondo vissuto è così, pronto, alla mano, senza che ci possa da parte nostra essere alcuna deliberatezza su cosa esso sia e su come noi lo abitiamo (Varela 1992a, 12).

Considerata in questo modo, la filosofia può essere soltanto filosofia nella vita, nella quale la riflessione stessa si manifesta e vive come forma di esperienza e la riflessione teoretica non può non tener conto della dimensione corporea da cui dipende (Varela, Thompson e Rosch 1991, 28). La pratica filosofica, figlia della filosofia così intesa, è, allora, la professione del filosofo.

Il multiverso

Il pensare secondo la teoria dei sistemi autopoietici, conduce Maturana a disegnare un nuovo modo di vedere, che tiene conto delle operazioni attraverso cui sorge l'esperienza e del fatto che credere in una realtà esistente indipendentemente da noi corrisponde alla credenza nella possibilità di affermazioni universalmente valide, quelle alle quali ci si riferisce ad esempio usando espressioni come "obiettivamente è così" o "la tal cosa è oggettivamente valida o vera", per cui nessuno può sottrarsi alla loro autorità. Questo modo di fare può essere usato per gettare discredito su certi tipi di esperienze, come spesso avviene nella nostra cultura, basata sul potere, sulla discriminazione e sul controllo, fornendo la giustificazione per forzare le altre persone ad assoggettare se stesse al proprio punto di vista. Egli, invece, propone un multiverso nel quale sono valide numerose realtà secondo differenti criteri di validità e l'unica cosa che si può fare è invitare l'altro a pensare a quanto si crede e si ritiene valido per se stessi (Maturana 2004, 54-55). Questo atteggiamento è quello che segue la via della conoscenza che egli chiama dell' "oggettività tra parentesi", la cui base emozionale, posto che qualsiasi nostro agire si svolge in un substrato emozionale, è il provare gioia

per la compagnia di un altro essere umano e nella quale l'osservatore diventa l'origine di tutte le realtà e, con un motivo che sembra riprendere Bohm, tutte le realtà sono create attraverso operazioni di distinzione dell'osservatore, il quale è però cosciente di questo. Infatti è molto interessante che, se noi decidiamo di seguire questa via di spiegazione,

«siamo consci che non possiamo in alcun modo essere in possesso de “la verità”, ma che ci sono numerose possibili realtà. Ciascuna di esse è pienamente legittima e valida sebbene, naturalmente, non ugualmente desiderabile. Se seguiamo questa via di spiegazione, non possiamo domandare la sottomissione dei nostri compagni esseri umani, ma li ascolteremo, cercheremo la loro cooperazione e converseremo con loro» (ivi, 55-56, *traduzione mia*).

Un'altra implicazione di questo modo di argomentare è l'insolito modo di considerare la razionalità, che non è più, come tradizionalmente intesa nella società occidentale e come sarebbe seguendo la cosiddetta via dell' “oggettività senza parentesi”, una proprietà costitutiva dell'osservatore che gli consente di conoscere principi universali e a priori, in guisa di una categoria di kantiana memoria, permettendogli di accedere tramite la conoscenza a qualcosa che esiste “oggettivamente”; non è quella ragione alla quale le emozioni non danno contributi se non in senso negativo, obnubilandola; non è quella ragione che svela la verità attraverso una rivelazione del reale rinviando in modo trascendentale a ciò che è come se fosse indipendente dall'osservatore e da ciò che egli fa³. La razionalità è vista da Maturana solo come l'espressione della nostra coerenza operativa nel linguaggio in un particolare dominio di realtà e come tale, per lui, essa ha una posizione centrale in tutto ciò che facciamo, poiché noi argomentiamo razionalmente su tutto, anche sulla ragione stessa, per mezzo del nostro operare nel linguaggio. Come fenomeno di tale operare essa ha un fondamento biologico, per cui le diverse culture non differiscono nella razionalità, ma nell'accettazione emozionale implicita o esplicita delle premesse non razionali sotto le quali hanno luogo i loro differenti tipi di discorsi, azioni e giustificazioni per le azioni. Nella via esplicativa dell' “oggettività tra parentesi” l'osservatore sa che un suo cambiamento emozionale o d'umore comporta un cambiamento delle premesse operazionali sotto le quali ha luogo la sua prassi di vivente, ossia di quelle premesse che a un osservatore appaiono come accettate a priori e da cui discendono i suoi argomenti spiegati razionalmente (Maturana 1988, 14-16). Un esempio che comprova in modo semplice il discorso di Maturana è la differenza nelle risposte che riceviamo se ci rivolgiamo alla stessa persona trovandola di cattivo o buon umore.

³ Feyerabend argomenta in modo convergente rispetto a quanto fa Maturana, sia per quanto riguarda il concetto di “oggettività”, che quello di “Ragione”. Si veda, ad esempio: Feyerabend Paul Karl, 2004 - *Addio alla ragione*. Armando Editore, Roma.

Gli esseri umani vivono interazioni ricorrenti attraverso il “*linguaging*” e si crea un sistema sociale come una rete di coordinazioni di azioni in un sistema chiuso dove tutti i suoi membri operano con l’emozione di mutua accettazione, l’amore (ivi, 39). Con un’argomentazione che non può non richiamare quella di Antonio Damasio in *L’errore di Cartesio*⁴, Maturana illustra come la ragione agisca in noi soltanto attraverso le emozioni che sorgono nel corso delle nostre conversazioni o riflessioni all’interno del flusso del nostro produrre linguaggio e del nostro “emozionare”, con un andamento di ricorsività continuo.

Per di più, anche se consideriamo il fondamento biologico delle emozioni, proprio della nostra corporeità, e il fatto che la cultura non costituisca le nostre emozioni, dobbiamo ricordarci che il corso del nostro “emozionare” è principalmente culturale (Ivi, 43), come il dualismo ragione/emozione.

Multiversi e rispetto per l’altro

Come riassume Varela, l’intero discorso sui sistemi viventi autopoietici dispiega un profondo significato etico.

«Nel nostro interesse dovremmo accettare pienamente la situazione notevolmente diversa e più difficile di esistere in un mondo dove nessuno in particolare può vantare una migliore comprensione in senso universale. Una cosa è davvero interessante: che l’empirico mondo del vivente e la logica dell’autoreferenza, che l’intera storia naturale della circolarità indichino nell’etica – tolleranza e pluralismo, distacco dalle proprie percezioni e valori per fare spazio anche a quelli degli altri – il vero fondamento della conoscenza e anche il suo punto di arrivo. A questo punto, le azioni sono più chiare delle parole» (Varela 2006, 270-271).

Superando l’atteggiamento tradizionale che ritiene che l’esperienza debba essere o oggettiva, con riferimento ad un mondo che esiste ed è a noi accessibile nella sua realtà, o soggettiva, qualora si creda che tutto dipenda dalla nostra soggettività, Varela invita a seguire il filo conduttore della circolarità, nella differente prospettiva della partecipazione e dell’interpretazione, in cui il soggetto e l’oggetto sono inseparabilmente mescolati e il mondo si dà a noi in una trama plastica, né soggettiva né oggettiva (Varela 2006, 270).

In modo analogo, come abbiamo visto, il mettere “l’oggettività tra parentesi” di Humberto Maturana porta avanti un cambiamento radicale da un universo unico e oggettivo, dove la realtà è la stessa per

⁴ Da notare che la famosa opera di Antonio Damasio è stata pubblicata per la prima volta nell’edizione inglese nel 1994, in edizione italiana nel 1995, mentre l’articolo cui ci riferiamo qui è del 1988 (Antonio Damasio, 1994 - *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Avon Books, 1994. Traduzione italiana: *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*. 1995, Editore Adelphi, Milano).

chiunque, a un multiverso, nel quale ogni mondo costruito dall'osservatore è ugualmente valido e unico relativamente agli altri.

Un'importante conseguenza di tutto questo è che percezione ed illusione non possano essere distinte, quantomeno al momento dell'esperienza, e anche quando vi riflettiamo sopra si crea una circolarità autoreferenziale, poiché possiamo solo confrontare la nostra esperienza con un'altra nostra esperienza e così via.

Non si vuole in questo modo affermare che viviamo in un mondo di illusioni, perchè per dire ciò dovremmo rimanere nella via conoscitiva dell'oggettività senza parentesi, poiché dovremmo poter fare riferimento almeno da ultimo ad una "realtà"; dovremmo, infatti, poter spezzare alla fine il cerchio della nostra serie di esperienze confrontando l'ultima con un riferimento ad una "realtà" che ci dica una volta per tutte che ogni cosa è un'illusione, consegnandoci nelle mani la Verità. Ovviamente non è questo il nostro modo di argomentare. Maturana ad esempio fa semplicemente notare che noi viviamo all'interno del flusso della nostra esperienza, all'interno del quale una certa stabilità, di cui abbiamo bisogno, ci è data dalla coerenza operativa del nostro sistema biologico, a cui appartiene la nostra "logica" argomentativa la cui coerenza è perciò intersoggettivamente condivisa. Non possiamo, però, mai sapere in anticipo se ciò che ci sembra una percezione certa oggi, ci apparirà, invece, come un'illusione domani, se non a posteriori come riflessione di un essere umano vivente nel linguaggio (Maturana e Poersken, 134-135).

Pertanto, sottolineiamo ancora, adottando la via di spiegazione dell' "oggettività tra parentesi", l'osservatore deve accettare l'altro anche riguardo alla sua inabilità di distinguere nel corso dell'esperienza fra illusione e percezione (Maturana 1988, 4-7).

Quanto detto fin qua implica la credenza nella possibilità comunque di comunicare con l'altro, costruendo la relazione nell'azione dialogica. Proviamo a considerare ora cosa un osservatore esterno a tale relazione ritiene sia un atto comunicativo. Può essere utile introdurci a tale questione prendendo in esame il significato della parola "comunicazione", la quale come è noto, deriva dal latino ed è formata dalla parola *commun* e dal suffisso "ie", che, come fa notare Bohm, è simile a "fie" e quindi sta per "fare, costruire". Dunque, "comunicare" potrebbe essere inteso come "mettere qualcosa in comune", ad esempio trasmettere l'informazione o la conoscenza da una persona ad un'altra nel modo più accurato possibile, ma non solo (Bohm 1996, 2). Si potrebbe subito notare che se "comunicare" può essere inteso come "mettere qualcosa in comune", dovremmo presupporre l'esistenza in sé di quel qualcosa che viene messo in comune e questo ci riporterebbe alla divisione soggetto/oggetto che qui stiamo proponendo di superare, come hanno ampiamente argomentato nei loro lavori gli autori cui ci stiamo riferendo.

Ad esempio, la comunicazione non può essere definita come un processo di trasferimento da un mandante a un ricevente con l'uso di un mezzo nel quale l'informazione comunicata è compresa da entrambi, secondo il punto di vista dei sistemi autopoietici, che sono incompatibili con le informazioni istruttive, poiché come sappiamo

«niente di esterno ad un sistema determinato strutturalmente può specificare i cambiamenti strutturali ai quali va incontro come conseguenza di un'interazione. Un agente esterno che interagisce con un sistema strutturalmente determinato può soltanto innescare in esso cambiamenti strutturali» (Maturana 1988, 10-11, *traduzione mia*)

i quali sono però funzione del suo determinismo strutturale, ossia dipendono dalla sua specifica identità come unità autopoietica. Anche nella vita di ogni giorno è evidente che il parlare non assicura l'ascolto, poiché

«ogni persona dice ciò che dice o ascolta ciò che ascolta secondo la propria determinazione strutturale. Dal punto di vista di un osservatore, c'è sempre ambiguità in un'interazione comunicativa» (Maturana e Varela 1999, 169, *traduzione mia*).

Di questa ambiguità⁵ Bohm coglie la dinamica processuale, in maniera eccellente, con la sua trasformazione in un'area di costruzione intersoggettiva. Se proviamo, infatti, a guardare ad una situazione dialogica, caratterizzata dalla mancanza di pregiudizi e dalla libera disposizione all'ascolto dell'altro, atteggiamenti che, come vedremo, vengono ripetutamente richiesti anche da Humberto Maturana, potremmo facilmente concordare sul fatto che

«quando una persona dice qualcosa, l'altra persona non risponde in generale con esattamente lo stesso significato come questo viene inteso dalla prima. Al contrario, i significati sono soltanto *simili*, non identici. Così, quando la seconda persona replica, la prima persona vede una *differenza* tra quello che egli intendeva dire e quello che l'altra persona [*come appare a lui*] ha capito. In considerazione di questa differenza, egli è in grado di dire qualcosa di nuovo, che è rilevante sia per i propri punti di vista sia per quelli dell'altra persona» (Bohm 1996, 2, *traduzione mia*).

Questo processo, altalenante fra gli individui in dialogo, prosegue con la continua emergenza di nuovi contenuti, comuni ai suoi partecipanti.

«Così, in un dialogo, ciascuna persona non tenta di *mettere in comune* certe idee o oggetti di informazione che gli siano già noti. Si può, invece, affermare che le due persone stanno facendo qualcosa *in comune*, ad esempio stanno creando qualcosa di nuovo insieme» (Bohm 1996, 2, *traduzione mia*).

⁵ Come non ricordare a proposito del concetto di "armonia" lo splendido "Ambiguità e armonia" di Paul Karl Feyerabend? (vedi Feyerabend Paul Karl, 1999 – *Ambiguità e armonia*. Editori Laterza, Roma-Bari).

Se, però, mancano le premesse di apertura comunicativa e ciascuno vuole imporre all'altro le proprie idee o i propri "oggetti" comunicativi, sorgono inevitabili problemi di comunicazione (Ivi, 3).

Detto questo, anche se apparirà ovvio, è importante mettere in evidenza che, in questo modo di intendere la pratica filosofica, il filosofo non è considerato estraneo alla relazione, ma è egli stesso parte della situazione in cambiamento insieme al consultante.

Dal punto di vista della pratica filosofica questo implica un differente modo di agire, che non pone il filosofo nella posizione privilegiata di colui che crede nell'esistenza di un universo assoluto al quale egli solo possa accedere, un po' come il filosofo della *Repubblica* di Platone, attingendo ad una verità che egli può trasmettere al consultante. Nel nostro multiverso il filosofo non vede se stesso come un depositario della verità, ma considera ugualmente validi tutti i punti di vista, tutti i versi del multiverso; non ama cambiare l'altro e sa che non può forzarlo attraverso la ragione ad accettare come razionalmente valido un argomento che l'altro non accetti implicitamente come valido, tenendo anche conto del dominio emozionale nel quale si entra al momento del dialogo (Maturana 1988, 14).

Non possiamo fornire "input" che entrino all'interno del sistema autopoietico che è la persona che sta di fronte a noi, ma ciascun individuo reagisce a quelli che sono per lui solo "stimoli esterni", in dipendenza del proprio assetto autopoietico o della propria causa formativa, come direbbe Bohm. Egli riprende il concetto aristotelico di causa formale, come attività formante che è causa dello sviluppo e della differenziazione delle cose e suggerisce di chiamarla, con un linguaggio più moderno, "causa formativa", per evidenziare che tale processo causale non è imposto dall'esterno all'individuo, ma sorge al suo interno come movimento che è essenziale per l'attuarsi della sua identità, implicando, fra l'altro, in tal modo la causa finale (Bohm 1980, 15).

Ciascuna persona sarà sempre caratterizzata dalla propria identità, nella propria corporeità, limite, ma anche possibilità di vita e conoscenza, e tramite le sue interazioni dialogiche, in accoppiamento strutturale con un'altra o con altre, tenderà comunque ad esprimere il proprio implicito o esplicito "progetto di vita". In ultima analisi non ci saranno cambiamenti drastici nel suo modo particolare di dare significato alla propria esperienza, poichè qualsiasi nostra esperienza è tale perché è vissuta da noi attraverso il nostro essere come siamo come sistema autopoietico che si autoalimenta nel suo vivere-agire-conoscere, nel quale un'azione esterna ad esso può di certo innescare cambiamenti strutturali, ma per l'appunto solo innescare cambiamenti che si manifestano seguendo il determinismo strutturale, causa formativa dell'esplicitarsi del nostro "progetto di vita". Non si tratta, però, di alcun tipo di teleologia, poichè ciascuno di noi come unità autopoietica reagisce

secondo la propria specificità di momento in momento alle sollecitazioni ricevute; solo un osservatore esterno potrà interpretare la storia delle sue modificazioni manifeste come un estrinsecarsi di un suo “progetto di vita”.

Dunque, in una situazione di pratica filosofica, qualsiasi cambiamento emergente nel sistema del consultante è sempre una riorganizzazione della propria esperienza, che si verifica in funzione di come è il consultante stesso e non è determinato dal filosofo; anche quest’ultimo non è indenne dai cambiamenti strutturali, che anche in lui come sistema autopoietico vengono innescati dal suo interagire con il consultante. Ripetiamo che l’essere umano non può essere controllato e non può esservi intervento istruttivo, come vorrebbe il principio di causalità lineare e un certo tipo di concezione terapeutica, che si basa su di essa; d’altro canto, qualsiasi intervento del filosofo può innescare una serie di cambiamenti nel consultante e, come detto sopra con Bohm, in se stesso, che non possono essere previsti dal filosofo e che proseguono ben oltre la situazione dialogica, situandosi e rivelandosi anche nell’ambito della rete delle relazioni socio-ambientali cui il consultante appartiene. Al filosofo si impone una grande assunzione di responsabilità ed egli deve diventare cosciente che la qualità delle sue azioni guidate dalle sue intenzioni dipende dalla sua saggezza, la quale si manifesta nell’abilità di ascoltare senza pregiudizio, con mente aperta e mostrando attitudine al lasciar fare⁶ (Maturana e Poersken 2004, 114).

Così, durante una situazione di pratica filosofica, il filosofo può solo ascoltare in piena disponibilità l’altro, limitandosi ad offrire un sostegno di tanto in tanto ai suoi ragionamenti, sempre comunque tenendo conto della reciprocità della relazione comunicativa e del fatto che non ci può essere un intervento istruttivo, come abbiamo visto sia con Bohm che con la teoria dei sistemi autopoietici di Maturana e Varela. Poi

«un giorno [...] il cliente si sentirà trasformato e ricomincerà a gestire la sua vita senza aiuto esterno» (ivi, 125).

Anche per le situazioni di pratica filosofica di gruppo si possono fare considerazioni simili. In ciascun gruppo, costituito dai singoli sistemi autopoietici degli individui che lo compongono, emerge la propria organizzazione autopoietica.

⁶ Il discorso di Maturana si rivolge ad un certo tipo di terapeuti e, in generale, a «tutti coloro che affermano di conoscere una procedura universalmente valida per liberare la gente dal dolore e dalla sofferenza», per quanto riguarda la sua critica alla possibilità di controllare deterministicamente l’essere umano (Ibidem). La sua filosofia è stata in qualche modo recepita nell’ambito di alcuni indirizzi psicoterapici, come quello costruttivista e quello sistemico-relazionale (AA. VV., 2007 – *Fondamenti comuni e diversità di approccio in psicoterapia*. Editore Franco Angeli, Milano). D’altro canto, certe sue descrizioni delle dinamiche relazionali fra terapeuta e paziente riteniamo si adattino anche alla relazione o alle relazioni che si costruiscono nelle pratiche filosofiche e in particolare nella situazione dialogica duale.

Accenniamo solo brevemente ad una pratica di gruppo piuttosto diffusa nel mondo, anche se ancora non molto in Italia, la “Philosophy for Children”⁷, durante la quale tipicamente si costituisce una “comunità di ricerca”, dove i suoi componenti si scambiano le idee, apertamente e con rispetto reciproco. Basta fare l’esperienza di qualche sessione successiva di P4C per notare come la comunità di ricerca si evolva, seguendo una propria specifica identità sistemica, che emerge dall’accoppiamento strutturale che si realizza nel tempo fra i membri che la costituiscono e questo sempre più in modo indipendente dal facilitatore e dal testo stimolo⁸.

Qualcosa del tutto simile avviene nel Circolo Riflessivo di Maturana:

«Un “circolo riflessivo” è uno spazio costituito da persone invitate a riflettere e a conversare, ad ascoltarsi reciprocamente, ad avere opinioni su un tema, in questo caso realizzando una collaborazione, cospirazione-coispirata come fenomeno concettuale, biologico»⁹.

Durante questo tipo di esperienza, si crea, imparando, lo spazio relazionale della propria esistenza biologico-culturale, - che, per quanto detto sinora, non può che essere tale, senza peraltro farsi sopraffare dalle attribuzioni negative che certi filosofi danno al termine “biologico” - concepito come dominio esperienziale di riflessione e interazione, che evoca e realizza la possibilità di responsabilità etica in un mondo di co-esistenza collaborativa.

Quasi nello stesso modo, David Bohm suggerisce di vivere la sua filosofia attraverso il suo “Dialogo”, come un modo per esplorare e capire ogni sorta di processo che frammenta e interferisce con la comunicazione, usando non soltanto i prodotti del nostro intelletto cosciente, ma anche il nostro “feeling”, le emozioni, le intenzioni e i desideri, quel “fiume di significazione”¹⁰ che fluisce fra, attraverso e in mezzo a noi.

Con la sua natura esplorativa, senza regole ferme impartite da un’ autorità e il suo apprendere che si dispiega in un processo di partecipazione creativa fra pari, il dialogo, così inteso, crea un “significato condiviso” nel gruppo e tiene il gruppo insieme.

⁷ La letteratura di riferimento è ampia. Sugeriamo qui il bel saggio di Fabio Mulas, “*Philosophy for Children. Riferimenti teorici, curriculum e applicabilità*”, reperibile facilmente on line in <http://www.phronesis.info/RivistaI4.html>.

⁸ La scrivente, che ha frequentato per due volte il seminario estivo di formazione di Acuto (FR) per diventare facilitatore, ha realizzato alcune esperienze di Philosophy for Children sia con adulti che con bambini della scuola elementare.

⁹ <http://www.transmediale.de/site/programm/overview/february2/>. L’autrice di questo saggio prese parte ad un Circolo Riflessivo con Humberto Maturana e Ximena Davila, il primo febbraio del 2008 a Berlino in Germania.

¹⁰ Bohm usa il termine *meaning*, che è letteralmente “significato”, ma preferisco tradurre con “significazione”, per rendere la concezione dinamica che egli stesso mostra di avere di questo processo.

Il dialogo polimorfo

Una riflessione particolare merita ora il termine “dialogo”. Per questo ci rifaremo a David Bohm, il quale ricorda che esso, dal greco antico “dialogos”, è composto da “logos”, che significa in una prima accezione “la parola” o nel nostro caso piuttosto “significato della parola”, e “dia”, che significa “attraverso”. Questa seconda parte è particolarmente importante, poiché non fa riferimento a “due” sole persone, per cui il dialogo può essere concepito svolgersi fra un qualunque numero di persone (Bohm 1996, 6), come conversazione fra pari.

Volendo evidenziare come si svolge il processo dialogico nella dinamicità della relazione, definiamo qui “polimorfo” il dialogo, per mettere in luce il suo svolgersi costruendosi attraverso molteplici dimensioni, coinvolgendo la persona nella sua interezza, senza separare la componente emozionale da quella razionale, impedendo la separazione corpo-mente, ed evolvendosi travolgendo eventuali nodi problematici e la relativa situazione di malessere, che finisce con il trasformarsi o addirittura con il dissolversi. Le parole stesse hanno a tal fine una loro efficacia, poiché esse

«sono azioni, non sono cose che si spostano da qui a là. [...] è la rete di interazioni linguistiche quella che ci rende come siamo. [...] è all'interno del linguaggio stesso che l'atto conoscitivo, nella coordinazione comportamentale che costituisce il linguaggio, ci offre il mondo a portata di mano. Ci realizziamo in un mutuo accoppiamento linguistico, non perché il linguaggio ci permetta di dire quello che siamo, ma perché siamo nel linguaggio, in un continuo essere immersi nei mondi linguistici e semantici con i quali veniamo a contatto» (Maturana e Varela 1999, 195-197).

Nell'interrelazione linguistica, ritroviamo e scopriamo noi stessi in divenire, in continua trasformazione, mentre costruiamo il nostro mondo linguistico insieme con altri esseri umani (Ivi, 197) e ciò è possibile solo se ci muoviamo nel dominio dell'accettazione dell'altro, senza voler imporre il nostro punto di vista.

Come abbiamo visto, ogni sistema razionale ha una base emozionale e questo spiega perché non è possibile convincere nessuno con un argomento logico, nonostante la coerenza logica sia in qualche modo insita nel nostro essere esseri biologici, dotati di organizzazione, come dicono Maturana e Varela, se non vi è stata una precedente accettazione a priori. La forza di un'argomentazione “logica” ci imprigiona, ci mette al muro, ma non ci convince, non ci lascia quella sensazione di soddisfazione che si ha solo se comunichiamo nell'area dell'intersoggettività emotiva. Spesso, inoltre, senza che ce ne rendiamo conto, subiamo le resistenze imposteci dalla cultura o culture del nostro o nostri gruppi di appartenenza, che si manifestano a livello emotivo, facendoci sentire che qualcosa è così “vero” che non possiamo fare a meno di cercare di convincere l'altro della nostra “verità” (Bohm 1996, 11-12). D'altro canto, noi come filosofi, nella consapevolezza di un simile

rischio, non agiremo con arroganza, né però ci appelleremo alla logica per ricondurre alla ragione l'altro.

«Tutto quello che possiamo fare in una conversazione nella quale non c'è un accordo implicito precedente è sedurre il nostro interlocutore in modo che egli accetti come valide le premesse implicite che definiscono il dominio nel quale il nostro argomento è operazionalmente valido» (Maturana 1988, 16).

Dobbiamo, infatti, accettare le emozioni degli altri dialogando con loro o meglio, tramite la condivisione emozionale di comuni premesse, creare i presupposti alla realizzazione e alla costruzione del dialogo stesso.

È interessante il termine “*languaging*” che Maturana conia per descrivere la relazione dinamica e funzionale che accade nell'esperienza immediata e nella coordinazione delle azioni consensuali con gli altri; “*languaging*” corrisponde all'espressione dell'umana temporalità: ogni cosa che accade nel linguaggio, nel qui e ora, costruendosi per mezzo della relazione tra emozioni e linguaggio. Si rovescia, perciò, il punto di vista cognitivista che vede il linguaggio come una semplice trasmissione di informazione da un individuo ad un altro, usando soltanto la ragione, distillata dal pensiero non si sa da chi e non si sa come.

Ogni azione linguistica non resta senza effetto, creando un legame fra esseri umani nell'ambito della loro reciproca plasticità strutturale, legame che ci porta a riflettere sulla presenza dell'altro, svelando un profondo significato etico. Di ciò dobbiamo essere coscienti durante il dialogo delle pratiche filosofiche, così come, considerando specifiche situazioni dialogiche, del fatto che

«compiamo un'operazione su un metalivello poiché abbiamo l'abilità di usare il linguaggio e di far sì che siamo consci di un evento e delle sue conseguenze. In questo atto di diventare coscienti, i fenomeni con i quali abbiamo a che fare si trasformano in oggetti di contemplazione. Noi guadagnamo una forma di distanza che ci manca quando siamo completamente immersi nelle nostre attività e situazioni» (Maturana 2004, 73, *traduzione mia*).

Del resto, mentre dal dominio generico della comunicazione, come «mutua induzione di comportamenti coordinati che si verifica fra i membri di una unità sociale» (Maturana e Varela 1999, 167), si giunge a quello linguistico, qualora facciamo, come osservatori, «una descrizione dell'ambiente comune agli organismi che interagiscono» (Ivi, 179), mediante la riflessione sullo stesso dominio linguistico, si produce il linguaggio, con la comparsa del dominio semantico creato dal nostro operare linguistico, nell'ambito del quale noi esistiamo come osservatori e «facciamo descrizioni delle descrizioni che facciamo», come stiamo facendo ora con quanto stiamo scrivendo, con una ricorsività circolare, dalla quale ancora una volta è impossibile uscire. Il linguaggio è parte

della nostra ontogenesi individuale, influenzando tutto di noi, «dall'andatura agli atteggiamenti, fino alla politica» (Ivi, 179-180).

Perdipiù

«anche se il dominio del “*language*” non si interseca con il dominio strutturale della corporeità degli organismi interagenti, i cambiamenti strutturali degli organismi che interagiscono nel linguaggio sono una funzione di ciò che ha luogo nel loro “*language*” e viceversa» (Maturana 1988, 20, *traduzione mia*).

Maturana, dopo aver fatto un'ulteriore specificazione, chiamando

«“*conversazione*” quel flusso di coordinazioni di azioni e di emozioni della vita di ogni giorno che noi come osservatori distinguiamo aver luogo tra esseri umani che interagiscono ricorrentemente nel linguaggio» (Maturana 1988, 23, *traduzione mia*),

fa notare ancora più chiaramente che

«ogni conversazione alla quale noi partecipiamo ha conseguenze sulla nostra corporeità e ogni cosa che accade nella nostra corporeità ha conseguenze sulla conversazione alla quale partecipiamo» (ivi, 38, *traduzione mia*).

Per tutto quanto detto finora, appare evidente che noi siamo responsabili delle nostre azioni, che si realizzano nel dominio delle relazioni umane in una rete sistemica, ove ogni parola e ogni pensiero innescano modificazioni strutturali negli individui, poiché esistiamo nel linguaggio. Proprio questo esistere nel linguaggio ci consente di riflettere e, nello spazio della distanza fra noi e i nostri vissuti quotidiani,

«di distinguere le conseguenze delle nostre azioni per gli altri esseri viventi, classificandole come responsabili o irresponsabili. In questo modo, il nostro prenderci cura degli altri guadagna la presenza – e sorge la possibilità di un'azione responsabile» (Maturana 2004, 72, *traduzione mia*).

La costruzione della situazione problematica

A causa, quindi, di questa rete inscindibile mente-corpo, la conversazione può avere conseguenze negative, creando nodi problematici, che coinvolgono anche la nostra fisicità, quando non è armonica rispetto al sistema autopoietico delle persone coinvolte, infatti

«poiché la nostra presenza come esseri umani è sempre un nodo in una rete di conversazioni, frequentemente scopriamo noi stessi in situazioni che noi viviamo come contraddizioni emozionali, poiché esse nascono come intersezione nella

nostra corporeità come realizzazioni di conversazioni che hanno luogo in domini contraddittori di azioni. Quando questa situazione diventa ricorrente, si instaura la sofferenza» (ivi, 25, *traduzione mia*).

Se noi consideriamo osservatore ed osservato come aspetti interpenetrantesi di una “realtà” sistemica, che costruiamo vivendola e vivendola nel linguaggio, possiamo, con Maturana, dire che i problemi non esistono al di fuori dell’osservatore che li produce nel e con il linguaggio e l’osservatore stesso, con tutte le sue operazioni di riferimento e individuazione delle entità, sorge nel linguaggio ed è conscio di non esistere al di fuori del linguaggio (Maturana 1988, 17; 30).

Del resto, come ricorda Bohm e come già detto con Maturana e Varela, anche il pensiero produce effetti, ma essi non vengono presi in considerazione e spesso noi pensiamo di avere un problema, senza renderci conto che è il pensiero stesso il nostro problema (Bohm 1996, 10-11).

In una simile situazione trova un’ottima possibilità di azione il dialogo filosofico, che, invitando alla riflessione, può aiutare ad acquisire consapevolezza sulla circolarità di tale processo generativo del nostro pensiero, innescando nell’individuo sofferente una sorta di processo di “guarigione”.

Non si può poi non tener conto del fatto che in un dialogo le persone provengono da differenti culture o sotto culture, che predispongono a molte differenti assunzioni ed opinioni delle quali al momento del dialogo non abbiamo coscienza (Bohm 1996, 11). Non dobbiamo, quindi, dimenticare durante esso il potere formativo della cultura, per cui, come sostiene Maturana, e, poichè comunque ogni azione è inserita in una dinamica di relazioni inestricabilmente parte di una dinamica sistemica, non possiamo ignorare il contesto dei comportamenti culturali delle persone in dialogo con noi, ossia l’insieme dei comportamenti che vengono acquisiti ontogeneticamente in un gruppo sociale e trasmessi attraverso le generazioni (Maturana e Varela 1999, 171).

La cultura condiziona e forma il concetto stesso di “patologia”. Egli ritiene che non esistano patologie nel dominio biologico e che il dolore che diventa manifesto nel corso di una terapia è sempre culturalmente condizionato, figlio di una cultura patriarcale (Maturana e Poersken 2004, 122), regolata da affermazioni di possesso e costante negazione degli altri esseri umani, come sostiene anche Varela (Varela 2004, 94-95), seguendo la via dell’ “oggettività senza parentesi”. In quest’ottica è, pertanto, necessario che si sia consapevoli del potere formativo della cultura per avere consapevolezza di come agiamo e di cosa accade in noi (Maturana e Poersken 2004, 122).

Quando uno psicoterapeuta dice del paziente che ha allucinazioni, perchè ha perso la sua “connessione con la realtà”, usa una formula diagnostica contaminata ontologicamente, poichè basa la sua diagnosi implicitamente su una realtà che suppone possa essere conosciuta (ivi, 122-123). Ma

«non ci sono patologie nel dominio biologico. Il gatto non è una tigre sottosviluppata; una tigre non è un gatto patologicamente arrogante. [...] Per quelli che hanno scelto la via dell' "oggettività tra parentesi", la patologia non è una caratteristica del mondo esistente indipendentemente da un osservatore: una malattia appare come una condizione che gli osservatori – a seconda della loro inclinazione – possono considerare indesiderabile. Corrispondentemente, essere normali e in salute significa che non si fa alcuno sforzo nel fiume della vita a cambiare la propria situazione con un aiuto esterno. Non c'è una "patologia come tale", non ci sono "problemi come tali" e non c'è malattia indipendente dai desideri e dalle predilezioni di un osservatore» (ivi, 123).

Secondo Maturana

«l'obiettivo da perseguire è il raggiungimento di un'adeguata coscienza della responsabilità connessa alla descrizione di alcune condizioni come "malato" o "normale": tale attribuzione riposa su una decisione per la quale non c'è una ragione più alta, nè una legittimazione assolutamente valida, e neanche alcuna giustificazione osservatore-indipendente» (ivi, 123, *traduzione mia*).

In quest'ottica, è possibile spingere il discorso filosofico in un'area considerata da molti non di sua pertinenza, forse soprattutto per le incrostazioni semantiche che nel tempo ha acquisito il termine "terapia", finendo con il medicalizzarsi eccessivamente, intendendo a sua volta con "medicalizzazione" tutto ciò che è più legato all'utilizzo deterministico di tecniche farmacologiche. Se, invece, riflettiamo sull'etimologia della parola "terapia", che deriva dal greco antico *θεραπεία*, dove aveva il significato di cura, recupero, rimedio, trattamento, come chiunque può trovare in un dizionario specializzato, l'azione del filosofo può avere effetti "terapeutici" e anche un'intenzionalità "terapeutica" nel momento in cui nella situazione di pratica filosofica egli decide di prendersi cura, pur con un atteggiamento di estrema apertura, senza intenti di prevaricazione o di informazione, come detto finora, della persona che gli si rivolge. Il consultante, dal canto suo, ricercherà il suo intervento evidentemente spinto dall'esigenza di sciogliere qualche suo nodo interiore che, alterando la propria percezione di equilibrio della propria organizzazione autopoietica, produrrà in lui un malessere di diversa entità. Il filosofo, nel dialogo, potrà fornire al consultante quel sostegno di cui questi ha bisogno in funzione della propria organizzazione autopoietica, magari anche riflettendo sui condizionamenti culturali. Potrà, come effetto, aversi lo scioglimento del nodo problematico e quindi il ritrovamento dell'equilibrio, con conseguente riconquista dello stato di benessere.

Ciascuna persona possiede e mantiene nel corso della propria vita un senso di unicità individuale e personale attraverso la propria attività autopoietica. Noi siamo quel che siamo come risultato della nostra storia di interazioni con il mondo e non con la nostra storia passata, nel senso che come non possiamo individuare una teleologia nel realizzarsi di ciascun sistema autopoietico, ma solo una sua continua e imprevedibile risistemazione strutturale, così procedendo a ritroso non sembra palusibile, come osservatore, delineare una causalità lineare che motivi il nostro vissuto presente; noi siamo il presente e ci prepariamo a perpetuare noi stessi. Così quando il filosofo come facilitatore cerca di innescare un dialogo, non dovrebbe preoccuparsi di ricercare con il consultante la causa efficiente dei di lui problemi, quanto piuttosto di aiutare il consultante a mantenersi all'interno della situazione nel suo momento presente. Il senso di non adeguatezza, di spaesamento, di non appartenenza consapevole alla situazione che si sta vivendo creano sofferenza. Può essere più utile, consentendone un'alleviazione, ricercare la causa formativa che specifica il sistema autopoietico del consultante e quindi il suo "progetto di vita" riguardante ed esplicito in quel certo vissuto, e inclinare il dialogo verso la riflessione su di esso, magari relativamente a quella certa situazione problematica che ha spinto il consultante a richiedere l'incontro con il filosofo.

Il dialogo polimorfo ci permette di danzare insieme

Se noi viviamo nel linguaggio e siamo in esso e accettiamo la molteplicità dei punti di vista della via di spiegazione dell' "oggettività tra parentesi", per la quale l'emozione base è l'amore, rientriamo in quello che secondo Maturana è un sistema di umani. L'amore è l'emozione che specifica il dominio di azioni nei quali i sistemi viventi co-ordinano le loro interazioni in modo da implicare mutua accettazione, rispetto per l'altro e di se stessi, senza che ci si aspetti di giustificare la propria esistenza, cosicché possano dirsi sistemi sociali e formare una comunità (Maturana 1988, 35; Maturana e Poersken 2004, 117).

Con un atteggiamento d'amore possiamo reinterpretare armonicamente ciò che noi viviamo, radicando qualsiasi esperienza nel nostro mondo della vita, e possiamo anche evitare che si instauri una situazione di sofferenza. Emblematico è l'esempio che Maturana trae dalla storia della sua vita familiare:

«Un inverno il mio piccolo nipote di cinque anni venne a farmi visita. A causa della sua scarsa vista, egli deve indossare occhiale con spesse lenti. Quel giorno egli era anche impacchettato in molti vestiti per tenerlo caldo. Mentre giocava in giardino, scivolò nella parte profonda della mia piscina. Andò sotto, ma fu respinto in superficie a causa dell'aria che si era imprigionata nei suoi vestiti. Disperatamente si afferrò al bordo della piscina e cominciò a gridare aiuto. Corsi al bordo della piscina, lo tirai fuori e gli dissi: "Congratulazioni – tu hai salvato te stesso!"» (Maturana e Poersken 2004, 120, *traduzione mia*).

Così Maturana, guidato dall'amore verso il nipote, usò una ristrutturazione della situazione, consentendo al bambino di ricordare per sempre come formativo, facendogli addirittura acquisire fiducia in se stesso, un episodio che altrimenti lo avrebbe reso timoroso per tutta la vita.

La disposizione positiva verso l'altro, un atteggiamento d'amore durante l'ascolto possono anche favorire l'espressione dell'epistemologia di coloro che dialogano con noi (ivi, 121), ponendoci reciprocamente in sintonia. Maturana afferma che l'amore può avere effetti terapeutici (ivi, 122).

Questo atteggiamento nella relazione comunicativa porta alla produzione di un pensiero narrativo, descrittivo, calato nell'umana esperienza, e in quanto tale utile alla comprensione dell'esperienza stessa. Mostriamo di essere filosofi alla ricerca della saggezza se ascoltiamo con quante più orecchie è possibile, senza permettere al pregiudizio o all'inclinazione personale di rendere cieca la nostra percezione, consapevoli della coloritura emozionale di ciò che ascoltiamo, e lasciamo che qualsiasi cosa si manifesti in una relazione dialogica venga percepita nella maniera in cui appare, con un atteggiamento fenomenologico (ivi, 116). Con il "languaging" creiamo la nostra intersoggettività come un'area dove noi negoziamo continuamente la nostra comunicazione costruendola insieme, nell'accoppiamento dei nostri sistemi autopoietici quali siamo, per creare una forma di vita più umana.

La cultura nella quale viviamo, probabilmente risentendo ancora dell'influenza del neopositivismo, spinge alla ricerca di un metodo che consenta di generare risultati predicibili nella maniera più efficiente. Tutti i ragionamenti fatti fin qui, accettando di percorrere la via dell' "oggettività tra parentesi" di Maturana, ci mostrano che un metodo di ingegneria umana di tal fatta, funzionante universalmente, non può essere ottenuto in alcuna circostanza, come i lavori scientifici di Maturana e Varela hanno mostrato (Maturana e Poersken 2004, 125). Invece, accettando tale punto di vista, muovendoci attraverso l'orizzonte conoscitivo della filosofia della complessità, ciò che possiamo dire è che, durante il dialogo polimorfo

«noi incontriamo l'altro essere umano in un dominio di fondamentale incertezza e tutto quello che possiamo fare è cercare di ottenere e creare una forma di esistenza, che ci permetta di danzare insieme» (Ivi, 125, *traduzione mia*).

Bibliografia.

Bohm David, 1980 - *Wholeness and the Implicate Order*. New York: Routledge.

Bohm David, 1996 - *On Dialogue*. Routledge, London.

Bohm David, Factor Donald and Garrett Peter, 1991 - Dialogue - A proposal. In http://www.david-bohm.net/dialogue/dialogue_proposal.html.

Maturana Humberto R., 1988 - *Reality: The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument*. The Irish Journal of Psychology, 9, 1, 25-82. In <http://www.lifesnaturalsolutions.com.au/documents/maturana---reality.pdf>, pp. 1-50.

Maturana Humberto R., 2004 – *The knowledge of knowledge entails responsibility*. In Poerksen Bernhard, *The Certainty of Uncertainty: Dialogues Introducing Constructivism*. Pp. 47-83. Imprint Academic, Exeter, UK.

Maturana Humberto R., 2006 - *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*. Con Dávila Ximena. Editore Eleuthera.

Maturana Humberto R., Poersken Bernard, 2004 – *From Being to Doing*. Carl-Auer Verlag, Heidelberg, Germany.

Maturana Humberto R., Varela Francisco J., 1999 – *L'albero della conoscenza*. Garzanti Editore, Cernusco s/N (MI). Edizione in lingua inglese: Maturana Humberto R. and Varela Francisco J., 1992 – *The Tree of Knowledge*. Shambala Publications, Boston & London.

Maturana Humberto R., Varela Francisco J., 2001 - *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Marsilio Editore, Venezia. Edizione in lingua inglese: Maturana Humberto R. and Varela Francisco J., 1980 - *Autopoiesis and Cognition*. Reidel.

Poerksen Bernhard, 2004 - *The Certainty of Uncertainty: Dialogues Introducing Constructivism*. Imprint Academic, Exeter, UK.

Varela Francisco J., 1992a - *Un know-how per l'etica*. Editori Laterza, Bari. Poi l'edizione inglese: Varela Francisco J., 1999 - *Ethical Know-How: Action, Wisdom, and Cognition*. (L. Gius & R.B Figli, Trans.). Stanford, CA: Stanford University Press.

Varela Francisco J., 1992b- *Autopoiesis and a biology of intentionality*. In B. Mc Mullin and N. Murphy (Eds.), *Proceedings of the Workshop on Autopoiesis and Perception*, pp. 4-14. Dublin: Dublin City University. In: <http://www.eeng.dcu.ie/~alife/bmcm9401/varela.pdf>.

- Varela Francisco J., 2004 – *Truth is what works*. In Poerksen Bernhard, *The Certainty of Uncertainty: Dialogues Introducing Constructivism*. Pp. 85-107. Imprint Academic, Exeter, UK.
- Varela Francisco J., 2006- *Il circolo creativo: abbozzo di una storia naturale della circolarità*. In Watzlawick – *La realtà inventata*. Univ. Econom. Feltrinelli, pp. 259-272. Precedenti edizioni: Varela Francisco J., 1988 - *The creative circle: sketches on the natural history of circularity*. In: Watzlawick P. (ed) *L'invention de la réalité*. Paris: Editions du Seuil. pp:329-347.
- Varela Francisco J., Thompson Evan and Rosch Eleanor, 1991 - *The Embodied Mind*. MIT Press, Cambridge, U.S.A.

Il processo cognitivo secondo Bernard Lonergan e il suo valore per il counseling filosofico *

Cloe Taddei Ferretti

Istituto di Cibernetica, CNR, Pozzuoli
e Seminario Permanente di Epistemologia, PFTIM-SL, Napoli

Riassunto

Vengono presentati alcuni punti del pensiero di Bernard Lonergan: i tre livelli del processo cognitivo; il desiderio puro di conoscere, come motore dello sviluppo intellettuale; l'intersoggettività umana spontanea, che si completa con le relazioni interpersonali deliberate; la fuga dall'intellezione e i suoi vari casi individuali e collettivi; la conoscenza, come cura della fuga dall'intellezione. Viene fatto un confronto tra il pensiero di Lonergan e la teoria cognitiva dei disordini della personalità. Vengono analizzate le implicazioni del pensiero di Lonergan riguardo alla teoria e alla pratica del counseling filosofico. Viene considerato il ruolo dell'empatia nel counseling filosofico.

Parole chiave

conoscenza come cura, counseling filosofico, empatia, fuga dall'intellezione, intersoggettività, Lonergan.

1. Lonergan e il processo cognitivo

Il pensiero di Bernard J. F. Lonergan (1904-1984), filosofo, metodologo, teologo e studioso di economia, è rivolto principalmente ad aspetti teorici, ma ha implicazioni anche per problemi pratici. Della sua vasta produzione¹, il più importante lavoro filosofico, *Insight*, del 1957, consiste in “uno studio del comprendere umano”, come chiarisce il suo sottotitolo².

Quest'opera è divisa in due parti. I primi dieci capitoli trattano dell'*insight*, cioè dell'intellezione, in quanto attività, mentre gli ulteriori dieci capitoli trattano dell'intellezione in quanto conoscenza.

* Relazione presentata in occasione della *IX International Conference on Philosophical Practice*, Carloforte, 16 - 19 luglio 2008.

¹ Cf *Collected Works of Bernard Lonergan*, F.E. Crowe e R.M. Doran, editori generali, University of Toronto Press, Toronto, in 25 volumi; edizione italiana *Opera Omnia di Bernard J.F. Lonergan*, N. Spaccapelo e S. Muratore, direttori editoriali, Città Nuova, Roma.

² Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007. In seguito, si farà riferimento alle pagine di questa edizione italiana.

Tutto il materiale è organizzato non come un trattato, ma come un “punto di vista mobile”. La prima parte del volume consiste in un invito al lettore, passo dopo passo, a realizzare una “auto-appropriazione”, nel senso di una profonda comprensione di ciò che è il comprendere e una affermazione di sé come conoscente.

Il processo cognitivo, che termina nella conoscenza, implica tre livelli: il fare l’esperienza dei dati a disposizione, l’afferrare l’intelligibilità di tali dati, il riflettere su quanto è stato afferrato per poterne affermare, mediante un giudizio di fatto o di valore, la realtà o la non realtà, oppure il valore o il non valore. Come dati, Lonergan prende in considerazione sia quelli esterni, ottenibili dall’esperienza sensoriale, sia quelli interni, ottenibili introspektivamente dalla coscienza; quanto ai giudizi, quello di fatto può essere relativo al mondo esterno o al mondo interiore, mentre quello di valore costituisce la base per il comportamento etico.

Tutto questo è trattato analizzando il processo cognitivo in atto sia nell’impresa scientifica³ sia nelle realizzazioni del senso comune nella vita pratica⁴. Un punto di svolta è la chiarificazione della distinzione tra un corpo come un mero “già fuori là ora”, che secondo un realismo ingenuo sarebbe perfettamente conoscibile mediante un semplice sguardo mentale, e una cosa, che secondo un realismo critico risulta dall’intelligibilità aggiunta alla congerie di dati sensibili o immaginativi⁵. È con il giudizio che il soggetto prende posizione in modo responsabile⁶, mentre è mediante la riflessione che si può passare da una semplice ipotesi a un giudizio (come a un virtualmente incondizionato, le cui condizioni, cioè, sono soddisfatte) a causa della sufficienza dell’evidenza⁷.

A questo punto, il soggetto può raggiungere l’auto-affermazione in quanto conoscente, cioè può emettere il giudizio di fatto di essere uno/una che conosce in quanto “è caratterizzato da accadimenti quali sentire, percepire, immaginare, indagare, comprendere, formulare, riflettere, afferrare l’incondizionato e affermare”⁸. Partendo da questa base, delineata nel primo capitolo della seconda parte dell’opera, l’autore nei successivi nove capitoli finali di *Insight* analizza varie implicazioni della tematica del comprendere (fra le quali, il problema dell’oggettività, dell’interpretazione, della possibilità dell’etica in prospettiva filosofica), che esulano, però, dalla trattazione specifica di quanto può qui interessare riguardo al counseling filosofico.

³ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, capitoli 1-5, pp. 37-242.

⁴ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, capitoli 6-7, pp. 243-333.

⁵ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, capitolo 8, pp. 334-364.

⁶ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, capitolo 9, pp. 365-374.

⁷ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, capitolo 10, pp. 375-418.

⁸ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, capitolo 11, pp. 421-455, citazione a p. 421.

2. Il desiderio puro di conoscere

Dopo questa premessa sull'impostazione generale del libro, o per lo meno dei suoi primi undici capitoli, va puntualizzato il fatto che per Lonergan il puro, distaccato, disinteressato, non ristretto desiderio di conoscere costituisce il motore di ogni sviluppo intellettuale umano.

Non si tratta di un'entità teorica astratta, avulsa dal vivere sociale, ma di quell'*eros* della mente che è una fonte immanente di tra-scendenza⁹ (nel senso etimologico della parola), riconoscibile dalle prime domande continuamente poste nell'infanzia, alle realizzazioni dell'intelligenza pratica delle persone di senso comune, ai risultati dell'indagine scientifica e della riflessione filosofica.

3. L'intersoggettività

Comunque, non bisogna pensare che l'importanza data da Lonergan agli aspetti intellettuali e razionali del processo cognitivo e all'auto-affermazione del soggetto in quanto conoscente implichi una dimenticanza o indifferenza dell'autore per le relazioni intersoggettive, che egli, in numerose sue opere, considera invece sotto varie angolature. Egli mostra, anzi, un interesse a tutto campo: considera i dati ricavabili da una singola coscienza, le relazioni tra differenti soggetti coscienti, le relazioni tra i soggetti e il loro ambiente e quelle tra la coscienza e la sua base neurale. I punti essenziali del suo pensiero sull'intersoggettività – a cui, per altro, si accordano recenti acquisizioni delle neuroscienze e della psicologia sperimentale – vengono qui riassunti¹⁰.

La persona non è una monade leibniziana, ma un animale sociale.

Le oscure origini delle relazioni interpersonali – fra le quali, molto importanti quella tra madre e bambino –, della socialità umana e delle istituzioni sociali risiedono nell'intersoggettività spontanea.

Data questa intersoggettività spontanea, l'esperienza di un soggetto entra in risonanza con l'esperienza degli altri, e ne risulta un senso elementare di far parte gli uni degli altri, un senso di unità con le altre persone.

Le reazioni intersoggettive spontanee sorgono improvvisamente, senza pensarci, avvengono a un livello che precede quello della distinzione tra l'"io" e il "tu" e sono proprie di un "noi primordiale".

L'auto-conoscenza del soggetto emerge all'interno di una comunità intersoggettiva, attraverso la scoperta che il soggetto fa del significato dei propri gesti nei gesti di risposta interpretativa, compiuti da un altro individuo, e attraverso il raggiungimento della coscienza di sé e dell'altro all'interno della comunicazione.

⁹ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 796-799.

¹⁰ Cf Taddei Ferretti, 2008.

La semplice presenza di una persona, con la sua espressione spontanea, il suo atteggiamento, i movimenti del viso e del corpo, i gesti, le variazioni del tono e ritmo della voce, ha l'effetto sia di rivelare la persona a un altro soggetto sia di influenzare l'altro soggetto.

L'intersoggettività attiene al livello psichico dello sviluppo umano e il significato a livello psichico può essere raggiunto ricostruendolo in se stessi.

D'altra parte, l'esperienza elementare di far parte gli uni degli altri e le risposte immediate, che sono proprie dell'intersoggettività spontanea, col loro significato a livello psichico, non costituiscono la totalità della conoscenza e del comportamento umani, ma sono la premessa per ordini superiori di conoscenza e comportamento, a cui essi dispongono: ci sono i livelli di significato propri del comprendere e del giudicare, la simpatia che conduce alla condivisione dei sentimenti e predispone alle relazioni interpersonali deliberate, l'azione congiunta, le imprese comuni, l'aiuto reciproco, il soccorso, le comunità interpersonali, civili e culturali, il "noi recente" del mutuo amore tra un "io" e un "tu".

4. La fuga dall'intellezione

Comunque, Lonergan, se individua nel puro desiderio di conoscere il motore di ogni sviluppo intellettuale umano, è anche ben conscio che "[p]roprio come l'intellezione può essere desiderata, così anche può essere non voluta. Oltre all'amore per la luce, può esserci un amore per le tenebre"¹¹. Questo è il punto a partire dal quale, in seguito, egli sviluppa ulteriori riflessioni, che possiamo riconoscere abbiano risvolti interessanti per il counseling filosofico.

Egli rileva che la comprensione di argomenti con valore pratico può essere offuscata da passioni elementari e, analogamente, una ricerca di stampo teoretico può essere influenzata da pregiudizi. Inoltre, questi effetti possono diffondersi e, dall'esclusione di un'intellezione, risultano sia l'esclusione delle domande ulteriori che sarebbero potute sorgere da tale intellesione sia vari malintesi nel comportamento intersoggettivo, a cui può seguire il ritirarsi del soggetto in un mondo interiore di fantasia, nell'incomprensione e nell'isolamento.

Lonergan analizza a fondo vari casi di fuga dall'intellezione, cioè di fuga dal comprendere e, quindi, dalla conoscenza. Egli chiama "scotosi" un'aberrazione del comprendere che avviene come un inconscio processo dovuto alla censura che controlla l'emergenza di contenuti psichici¹². Reazioni emotive possono impedire che nuove idee raggiungano il livello della coscienza riflessiva e critica, mentre il processo di razionalizzazione favorisce idee opposte ad esse.

¹¹ Lonergan, 1992; tr. it., 2007, p. 263.

¹² Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 264-265.

Chiama “repressione” un’aberrazione della censura¹³. La funzione primaria della censura è costruttiva: il volere un’intellezione produce nella coscienza l’emergenza di immagini che danno origine a quell’intellezione, mentre altri materiali inconsci sono semplicemente lasciati da parte senza alcun loro attivo ri-arrangiamento. La funzione primaria dell’aberrazione della censura, invece, è repressiva: il non volere un’intellezione produce nella coscienza la prevenzione dell’emergenza di immagini che potrebbero dare origine all’intellezione non voluta, e questa prevenzione è ottenuta ri-arrangiando attivamente alcuni materiali inconsci, mentre qualsiasi altro materiale inconscio è semplicemente ammesso alla coscienza senza attivo ri-arrangiamento.

L’inibizione di ciò che egli chiama inconscie “funzioni di richiesta neurali” è l’effetto di una tale repressione¹⁴. È un’inibizione esercitata sia su una richiesta per quelle presentazioni immaginative da cui potrebbe sorgere l’intellezione non voluta, che su una richiesta per quelle affezioni che siano accoppiate con le immagini non desiderate. Ne risulta la dissociazione delle affezioni dagli oggetti iniziali e la loro associazione ad altri materiali incongrui.

I sogni sono processi del sonno in cui pretese ignorate delle funzioni di richiesta neurali vengono incontrate¹⁵. Le richieste neurali più imperiose sono affettive, più che apprensive, e quindi il sogno, che assicura come una valvola di sicurezza l’equilibrio tra richieste neurali ignorate ed eventi psichici, appare come la soddisfazione di un desiderio la quale, data la caratteristica di essere una finzione, non interferisce col flusso cosciente di esperienza. Analogamente, i ricordi schermanti¹⁶ di scene infantili sono falsi ricordi, dietro i quali si trovano azioni il cui ricordo è stato represso per concedere al soggetto di credere che il suo passato sia coerente col suo presente.

Un problema comune è posto dalla “sottile distinzione tra il meccanismo sensoriale che fa rispettare un tabù e il giudizio razionale che impone un obbligo morale”. Come esempio, Lonergan richiama il caso di Freud, che avrebbe potuto riportare in modo mascherato gli elementi più scabrosi delle sue scoperte per accordarsi con i tabù del suo ambiente culturale, ma, invece, seguì l’obbligo morale di non violare le sue convinzioni intellettuali¹⁷.

Mentre i vari tipi di fuga dall’intellezione sono processi che avvengono nella mente di un soggetto (originate da motivazioni inconscie, che la psicologia del profondo pone in luce), Lonergan, dopo aver trattato la tensione di comunità e la dialettica di comunità¹⁸, prende in considerazione le “deformazioni” che possono essere osservate nei rapporti interpersonali fra differenti soggetti.

¹³ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 265-266.

¹⁴ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 266-267.

¹⁵ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 267-270.

¹⁶ Cf Freud, 1899; tr. it., 1996.

¹⁷ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 272-273, citazione a p. 272.

¹⁸ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 296-300.

Dapprima, egli analizza le deformazioni individuali: discerne la radice dell'egoismo nella tensione tra due principi, opposti ma connessi, quello dell'intersoggettività spontanea (che si interessa del presente e dell'immediato) e quello dell'intelligenza distaccata (un principio di universalizzazione e di sintesi). Eppure, l'egoista non è privo del disinteresse e del distacco propri della ricerca intelligente; egli, però, dà libero corso all'*eros* della mente solo quando è implicato il proprio interesse, per cui mostra un incompleto sviluppo dell'intelligenza, da cui risulta l'esclusione del comprendere corretto e l'auto-inganno¹⁹.

Poi, egli analizza le deformazioni di gruppo, cui partecipano gli individui. Queste deformazioni, da una parte, si fondano su un'interferenza con lo sviluppo del senso comune pratico e sono supportate da sentimenti intersoggettivi spontanei e, dall'altra parte, generano le visioni di senso comune che privilegiano il vantaggio di un gruppo a detrimento di quello di un altro²⁰.

Infine, egli analizza la deformazione generale, a cui sono propensi tutti e non solo il singolo egoista o il membro di un gruppo. Il ritardo dello sviluppo intellettuale che caratterizza questa deformazione si manifesta nella razionalizzazione delle proprie limitazioni, mediante la convinzione che le forme di conoscenza non implicate nel concreto e nel particolare siano poco valide o addirittura inutili; si manifesta ancora nel fallimento nel riconoscere e apprezzare la significatività di campi differenti da quelli in cui uno è specializzato, la noncuranza per questioni di ampio respiro e l'indifferenza per risultati da raggiungere a lungo termine²¹.

5. La fuga dalla conoscenza risolta da una conoscenza illuminante

Nel corso di questa analisi sulla fuga dall'intellezione e, quindi, dalla reale conoscenza, Lonergan ipotizza una "correlazione che unisce [...] il disturbo psichico con una fuga dall'intellezione", da una parte, e "il recupero psichico con una illuminazione intellettuale", dall'altra. Si chiede, inoltre, se esista qualche prova di tale duplice correlazione che sia "fornita dagli specialisti nel campo della psicoterapia". Egli trova una simile prova nell'opera di Wilhelm Stekel²², il quale assume che "l'analizzando è il soggetto di uno scotoma" e che la fuga dell'analizzando dalla conoscenza, manifestata sia nella resistenza sia nel transfert, "deve essere curata dalla conoscenza"²³.

Wilhelm Stekel (1868-1940) era uno psichiatra a Vienna, già paziente di Freud e poi uno dei suoi primi discepoli. Nel 1902 Freud, Adler, Kahane, Reitler e Stekel fondarono la Società Psicologica del Mercoledì, la prima società di psicoanalisi, che nel 1908 divenne la Società Psicoanalitica di

¹⁹ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 301-304.

²⁰ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 304-308.

²¹ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 308-322.

²² Cf Stekel, 1938. Una recensione di quest'opera, frutto di trent'anni di esperienza, è stata scritta da Erich Fromm (1939). W. Stekel ha pubblicato anche altri lavori, fra cui Stekel, 1908; 1911.

²³ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 273-278, citazioni a pp. 273 e 274.

Vienna. Nel 1910 Adler e Stekel divennero responsabili della pubblicazione del *Zentralblatt*. Tuttavia, il 6 novembre 1911 Stekel si staccò da Freud, dopo Adler (24 maggio 1911) e prima di Jung (1912). In seguito, Stekel si recò negli Stati Uniti d'America, dove praticò la professione di analista. Il suo metodo era intenso e rapido e durava pochi mesi, allo scopo di evitare il narcisismo dell'analizzando.

Comunque, Lonergan scrive che, come una persona durante la sua vita può trovare un'auto-difesa mediante la fuga dall'intellezione di tipo scotosi, così durante l'analisi questa fuga si manifesta mediante la resistenza inconscia “nel reprimere le intellezioni che [...] spiegherebbero la propria condotta” e mediante il transfert che è “l'emergere alla coscienza di [...] affezioni [inibite, ma neuralmente richieste, ora] dirette sulla persona dell'analista”. Una volta che un disordine somatico e l'imminenza della psicosi siano escluse, e purché l'analista stesso non soffra di uno scotoma (altrimenti sarà soggetto a “una deformazione nel suo comprendere” l'analizzando ed, anche, “trasmetterà [lo scotoma] all'analizzando”²⁴), una prognosi favorevole si ha nel caso in cui “la riflessione critica e la scelta deliberata” dell'analizzando “siano alleate con l'analista” che opera “una educazione retrospettiva”. Allora, “[p]roprio come la turba è collegata con un rifiuto di comprendere, così la sua guarigione è una intellezione, [cioè, con le parole di Stekel] un ‘lampo fulmineo di illuminazione’, [... è] la ri-formulazione della mentalità del paziente”²⁵.

Lonergan, riconoscendo l'importanza del ruolo fondamentale della componente affettiva, e non solo intellettuale, nel processo di guarigione dalla fuga dall'intellezione, acutamente precisa che “queste intellezioni devono accadere non nella distaccata e disinteressata configurazione intellettuale di esperienza, ma nella configurazione drammatica in cui le immagini sono miste ad affezioni. Altrimenti, le intellezioni accadranno, ma non scioglieranno le inibizioni che rendono conto delle turbe affettive del paziente; ne risulterà uno sviluppo dell'intelligenza teorica senza un cambiamento nella spontaneità sensoriale”²⁶.

Egli mette anche in risalto che l'intento del libro di Stekel è pratico, e che egli stesso non vuole difendere l'intera teoria e pratica di Stekel, né spinge alcuno ad adottare il metodo attivo di Stekel. Vuole solo sottolineare “l'esistenza della prova empirica per una singola correlazione”, quella tra la guarigione da una turba, da una parte, e, dall'altra, una intellezione. A questa intellezione la persona può essere “condott[a] [...] da un metodo attivo o [...] lasciat[a] a scoprirla da sol[a] attraverso un metodo passivo”, ma secondo lui “non fa alcuna differenza” il modo in cui l'intellezione illuminante venga raggiunta²⁷.

²⁴ Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 275-276, 325.

²⁵ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 274-275.

²⁶ Lonergan, 1992; tr. it., 2007, p. 275.

²⁷ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 277-278.

Lonergan fa riferimento, comunque, anche ad “altri trattamenti analitici in cui la guarigione ha effetto attraverso la conoscenza” e, dopo aver considerato diffusamente i risultati di Stekel, cita brevemente quelli ricavabili dalle opere di Otto Fenichel (il processo di appropriazione di una nuova interpretazione), Gregory Zilboorg (la speranza di Freud di una crescita della nostra capacità di comprendere; la liberazione psichica come origine di un’intellezione terapeuticamente significativa), E. D. Hutchinson (la natura dell’intellezione e vari suoi esempi), Clara Thompson e P. Mullahy (il processo terapeutico che culmina in un momento illuminativo, per cui i pensieri precedenti assumono una nuova prospettiva e la spontaneità sensoriale cambia senza sforzo) e H. S. Sullivan (la “disattenzione selettiva” a quanto è, invece, significativo; il caso di un paziente che improvvisamente coglie il punto essenziale di un suo sogno), paragonando, infine, il compito dello psicoterapeuta (che cerca di insegnare agli individui qualcosa su se stessi) a quello del maestro (che cerca di comunicare intellezioni)²⁸. Ricordiamo, a quest’ultimo proposito, come María Zambrano (1904-1991) abbia definito il maestro come “mediatore [...] tra il sapere e l’ignoranza, tra la luce della ragione e la confusione in cui inizialmente ogni uomo è solito stare”, come “colui che apre la possibilità, la realtà di un altro modo di vivere, la realtà della vita vera”²⁹.

In un’altra opera, Lonergan ribadisce che, dal punto di vista generale, per il benessere psichico è meglio aver coscienza dei propri sentimenti per arrivare a conoscere se stessi e poter modificare i propri atteggiamenti, anche nel caso che ciò comporti scoprire “la [propria] disattenzione, la ottusità, la stupidità, l’irresponsabilità”. In caso contrario, si verifica nella psiche un conflitto tra quanto è oggettivato e quanto è rimasto in penombra, e questa alienazione può portare alla disperazione. “[L]a terapia consiste nell’appropriazione dei propri sentimenti”, che sono risposte intenzionali, mentre “concezioni erronee circa ciò che uno spontaneamente è” bloccano la guarigione³⁰.

6. Il pensiero di Lonergan e la teoria cognitiva dei disordini della personalità

A questo punto possiamo rilevare come le considerazioni che vennero sviluppate da Lonergan, sulla fuga dalla conoscenza che può essere risolta da una conoscenza illuminante, richiamino quel processo di “scoperta guidata” che, poi, la teoria cognitiva dei disordini della personalità ha posto al centro del proprio metodo psicoterapeutico. Questo tipo di teoria cognitiva, cui hanno contribuito, fra l’altro, l’approccio fenomenologico alla psicologia, la psicologia psicodinamica del profondo e

²⁸ Lonergan, 1992; tr. it., 2007, p. 277, e cf ivi nota 9.

²⁹ Cf Zambrano, 2008, pp. 14, 19.

³⁰ Cf Lonergan, 1972; tr. it., 2001, p. 64 e nota 6.

la psicologia cognitiva, è stata sviluppata da Aaron T. Beck a partire dal 1963 ed è stata applicata in vari casi, fra cui depressione, ansia, panico, stress e rabbia³¹.

Secondo tale teoria, alcune caratteristiche distorsioni cognitive, che si riscontrano negli stati d'animo e umori disturbati, sono fondamentalmente disfunzioni nel pensare: pensieri automatici distorti, riguardo a se stessi, agli altri, all'ambiente, al futuro, avvengono senza consapevolezza esplicita e risultano in cicli cognitivi-relazionali disturbati auto-perpetuanti. Tali pensieri automatici possono essere recuperati alla coscienza sia mediante terapie che applicano l'interrogare socratico, che mediante esercizi dell'immaginazione miranti a catturare proprio tali pensieri. Scopo della terapia è aiutare a eliminare le distorsioni cognitive e a correggere credenze erranee e strategie non adatte di elaborazione dell'informazione: non semplicemente, quindi, interrompere il circolo vizioso di pensieri automatici distorti, che può riattivarsi per un nuovo stimolo scatenante, ma anche e specialmente modificare schemi, convinzioni e assunti che predispongono ai problemi da cui si cerca sollievo, e pianificare nuove strategie per affrontare le situazioni che scatenano le crisi.

È interessante notare che, come Lonergan – abbiamo visto sopra – ritiene che nel processo di guarigione dalla fuga dall'intellezione le intellezioni, per essere efficaci, debbano accadere “non nella distaccata e disinteressata configurazione intellettuale di esperienza, ma nella configurazione drammatica in cui le immagini sono miste ad affezioni”³², così nella terapia cognitiva dei disordini della personalità si riconosce che l'analisi intellettuale e razionale, per quanto convincente, non è sufficiente per raggiungere cambiamenti sostanziali, ma sono necessari “esperimenti comportamentali” correlati all'aspetto emotivo di situazioni di vita reale.

Alcuni temi che sono a fondamento della terapia cognitiva sono stati anticipati da Albert Ellis³³. In base alla sua terapia emotivo-razionale (*Rational Emotive Therapy*, RET), che è un'altra forma di terapia cognitiva, – a partire da un evento scatenante (*Activating event*) disturbante, che provoca nel soggetto una valutazione di tale evento e una credenza (*Belief*) irrazionale risultante in richieste rigide e assolutistiche (*musts*) riguardo a se stessi, agli altri e all'ambiente, da cui scaturiscono conseguenze (*Consequences*) negative sulle emozioni e su altri pensieri del soggetto – il terapeuta pone attivamente in discussione (*Dispute*) mediante domande appropriate la credenza irrazionale caratterizzata dalle richieste assolutistiche, affinché essa venga sostituita da una credenza razionale che sia caratterizzata da preferenze flessibili e sia efficace (*Effective*) nei confronti di conseguenze non disturbanti³⁴. L'attenzione all'approccio emotivo-razionale e a quello cognitivo da parte di terapeuti dell'approccio comportamentale ha poi arricchito quest'ultimo; ne sono risultate sia la

³¹ Cf Beck, 1963; 1976; Beck *et al.*, 1979; 1990; Leahy, 2006; Pretzer & Beck, 1997.

³² Lonergan, 1992; tr. it., 2007, p. 275.

³³ Cf Ellis, 1957.

³⁴ Cf Ellis, 1962; tr. it. 1989; Ellis & Dryden, 1987.

Rational Emotive Behavior Therapy (REBT), che considera le *Consequences* non solo sulle emozioni ma anche sul comportamento, sia la *Cognitive Behavioral Therapy* (CBT), che viene applicata anche ai disturbi ossessivo-compulsivi, ai disturbi adolescenziali e, in un'ottica sistemica, a quelli di coppia e di famiglia, sempre riconoscendo sia l'influenza delle cognizioni sulle emozioni e sui comportamenti sia, viceversa, quella delle emozioni e dei comportamenti sulle cognizioni (considerati come tre elementi, mutuamente interagenti, di un sistema), da cui deriva l'importanza di non applicare la terapia cognitiva da sola o la terapia comportamentale da sola (e rinforzando, con esercizi da eseguire al di fuori della sessione terapeutica, i risultati di volta in volta ottenuti)³⁵.

Infine, va segnalato il fatto che, nella pratica della terapia cognitiva dei disturbi della personalità, molto spesso, dopo alcune sessioni in cui si è avuto un graduale cambiamento nell'ambito cognitivo del paziente, si ha una sessione in cui egli/ella mostra un "guadagno improvviso", che viene mantenuto molto più a lungo dei cambiamenti ottenuti gradualmente³⁶. Tutto questo può essere confrontato col "lampo fulmineo di illuminazione" dei pazienti di Stekel, che, come abbiamo visto, è riportato con interesse da Lonergan quale prova del suo assunto che la "fuga dalla conoscenza [...] deve essere curata dalla conoscenza"³⁷.

7. Il pensiero di Lonergan e il counseling filosofico

Si potrebbe ritenere che quanto esposto sopra, sulla teoria e la pratica di Aaron T. Beck, nonché su quelle di Wilhelm Stekel riportate da Lonergan, le quali riguardano tutti i metodi di terapia per la cura di pazienti, non abbia alcun interesse per il counseling filosofico, che non intende curare in senso medico, ma accompagnare socraticamente, e non si interessa di pazienti, ma di consultanti. Tuttavia, le precedenti assunzioni fatte nell'ambito psicoterapeutico possono essere validamente trasferite all'ambito del counseling filosofico, se qui consideriamo come anche nel caso di coloro che si rivolgono al counseling filosofico, senza aver bisogno di psicoterapia né di analisi del profondo, ci sia la necessità di superare una situazione di fuga dall'intellezione. Con parole differenti da quelle usate da Lonergan per le deformazioni individuali, parole che però veicolano un significato di fondo abbastanza simile, Elisabetta Zamarchi afferma che "gli individui maturano e crescono in un regime di irrealtà, poiché si rappresentano e vivono solo nella dimensione astratta del privato singolare, pensano le proprie responsabilità e attuano le proprie azioni muovendo dalla supposizione del paradigma della singolarità"³⁸.

³⁵ Cf Dattilo, 1998. Cf anche Baucom & Lester, 1980.

³⁶ Cf Tang & DeRubeis, 1999.

³⁷ Lonergan, 1992; tr. it., 2007, pp. 274, 275.

³⁸ Cf Zamarchi, 2008, citazione a p. 100.

Come abbiamo visto, Lonergan afferma che la fuga dall'intellezione si manifesta durante l'analisi, mediante i fenomeni della resistenza inconscia e del transfert, “[p]roprio come nel resto della sua vita, il comprendere del paziente trova spontaneamente misure di auto-difesa e da qui nutre lo scotoma”³⁹: si tratta sempre, durante l'analisi e nel resto della vita, della stessa fuga dall'intellezione. Le considerazioni di Lonergan sulla cura della fuga dall'intellezione mediante l'intellezione hanno, quindi, grande importanza anche per il counseling filosofico, sia dal punto di vista teorico che in vista della sua applicazione.

Egli, comunque, propone non tanto una particolare tecnica pratica, ma una griglia interpretativa teorica dell'origine e della natura del disagio psichico (fuga dall'intellezione) e la conseguente individuazione della via (intellezione illuminante) che deve essere percorsa per raggiungere la guarigione, senza entrare nel merito del metodo, attivo o passivo, da usare per aiutare la persona in disagio a percorrerla.

Nel counseling filosofico, come precisa Gerd B. Achenbach, il consulente accompagna il consultante (“l'ospite”, secondo l'autore), pensando e percependo insieme con lui e rispettandolo senza approvarlo né criticarlo, portando avanti una riflessione condotta al fine di aiutare il consultante a comprendere da che cosa è bloccato e a cercare “la propria strada”⁴⁰. Ran Lahav, a sua volta, precisa che il nucleo e fondamento del counseling filosofico consiste nel maieutico procedere insieme col consultante aiutandolo, mediante un metodo attivo, a raggiungere quelle intellezioni che, più che gettare luce sull'essenza e sulla opportuna soluzione della tormentosa, problematica situazione per la quale il counseling filosofico è stato richiesto, forniscono una visione sempre più profonda di sé e del mondo⁴¹. Ed è la propria visione del mondo a risultare nel comportamento di ogni persona, che poi può risolversi anche in difficoltà o danno per sé e gli altri⁴².

A questo punto sarà chiaro che, a parte la fondamentale differenza teorica e pratica tra l'opera di uno psicoanalista e quella di un consulente filosofico, vi è una notevole analogia tra la proposta di Lonergan, riguardante la guarigione psichica dell'analizzando come, diciamo, una fuga dalla fuga dall'intellezione accompagnata dallo psicoanalista, e il processo maieutico dell'arte di levatrice, applicato da Socrate nell'aiutare le persone a dare alla luce idee precise e ancora applicato a vantaggio del consultante nel counseling filosofico. Secondo Mario D'Angelo, il counseling filosofico-esistenziale, a cui egli si riferisce, se non è una cura di tipo medico, è pur sempre una cura dell'altro, come relazione d'aiuto riguardo all'esigenza fondamentale di dare un senso alla vita

³⁹ Cf Lonergan, 1992; tr. it., 2007, p. 274.

⁴⁰ Cf Achenbach, 2004, pp. 13-14.

⁴¹ Cf Lahav, 2004, pp. 31-33.

⁴² Cf la prima lezione di Giovanna Borrello, “Considerazioni generali sul counseling filosofico”, al corso di Counseling filosofico della Metis, Napoli, nel 2008.

e, quindi, di mettere a fuoco valori e individuare gli scopi coerenti col senso trovato⁴³. Giovanna Borrello ricorda che “[i]l filosofo come counselor si muove nel campo dell’etica come cura e affina i suoi strumenti e pratiche della liberazione dell’anima [...]: la maieutica, tecnica che aiuta il suo interlocutore a chiarire la sua intima consapevolezza, ma anche la tecnica del far vuoto [...], affinché chi gli si affida si liberi dagli inganni della propria immaginazione (*idola*) o dalle gabbie degli schemi intellettualistici [...]”⁴⁴.

Va messo in luce il valore dei rapporti intersoggettivi – che, come abbiamo visto in vari punti, hanno ampio spazio nelle considerazioni di Lonergan –, ricordando che essi sono anche la base e la reale essenza dei processi psicoterapeutici, come afferma Daniel N. Stern⁴⁵. Riferendosi al counseling filosofico, Ludovico E. Berra chiarisce che “grande importanza viene data al rapporto interpersonale, come fondamentale occasione per fare filosofia” riconoscendo, quindi, il valore di tali rapporti tra consulente e consultante⁴⁶. E se Lonergan chiarisce quanto sia importante, per una prognosi favorevole, che la riflessione critica e la scelta deliberata dell’analizzando siano alleate con l’analista⁴⁷, Concetta Miele analogamente afferma l’importanza che si sviluppi “un’alleanza terapeutica” tra consultante e consulente filosofico⁴⁸. Inoltre, secondo l’analisi di Barry A. Farber, dopo il cambiamento delle “vecchie, rigide proibizioni della rivelazione” di sé da parte dello psicoterapeuta, che sta “felicitemente” avvenendo rispetto al paradigma culturale precedentemente imposto, l’auto-rivelazione è stata riconosciuta come un processo umano fondamentale, che è “essenziale per le relazioni umane”, incluse le relazioni reciproche di “pazienti, terapeuti, supervisori e supervisionati” e, mentre in certi casi essa può risultare dannosa, può anche favorire il cambiamento e la guarigione⁴⁹.

8. L’empatia e il counseling filosofico

Per concludere, vanno fatti alcuni brevi rilievi sull’empatia umana. Secondo Decety e Jackson, che hanno condotto una ricerca sperimentale sulle strutture morfo-funzionali soggiacenti al suo manifestarsi, essa può sorgere quando l’esperienza soggettiva di somiglianza tra i propri sentimenti e quelli espressi da altri è mantenuta, senza perdere la consapevolezza di quali sentimenti appartengono a ogni soggetto⁵⁰.

⁴³ Cf D’Angelo, 2005.

⁴⁴ Cf Borrello, 2008, citazione a p. 141.

⁴⁵ Cf Stern, 2005, p. 65.

⁴⁶ Cf Berra, 2005.

⁴⁷ Cf Lonergan 1992; tr. it., 2007, p. 274.

⁴⁸ Cf la prima lezione di Concetta Miele, “Il colloquio e i contenuti del counseling”, al corso di Counseling filosofico della Metis, Napoli, nel 2009.

⁴⁹ Cf Farber, 2006, pp. 198-208, citazioni a pp. 198-199.

⁵⁰ Cf Decety & Jackson, 2004.

Per Laura Boella, il nucleo dell'empatia è il riconoscimento "dell'esistenza di altri soggetti e della loro vita interiore"; l'empatia, in quanto acquisizione puramente conoscitiva, può essere completata dai sentimenti altruistici di simpatia e comprensione e, anche se non implica circolarità e reciprocità e se nella pratica psicoanalitica specialmente del mondo anglosassone si è circondata di regole che operano una "distinzione tra comprensione della psiche del paziente e coinvolgimento emotivo dell'analista", essa implica, però, la capacità di sentire l'altro: e da questa capacità deriva l'"assunzione di responsabilità verso l'altro", il che ha "rilevanza etica"⁵¹.

Focalizzando poi il campo del counseling filosofico, per aiutare il consultante ad aiutarsi, avendo instaurato con lui un rapporto di fiducia reciproca, il consulente deve avere, secondo Luca Nave, la capacità di comprensione empatica, accettazione incondizionata, atteggiamento di non giudizio, ascolto attivo⁵². Infine, per Magda Maddalena Marconi il consulente deve essere dotato non solo della capacità di ragionare sulla sofferenza umana, ma anche di quella di cogliere empaticamente, pur evitando la fusione, il modo in cui il consultante percepisce la sofferenza⁵³.

Bibliografia

- Achenbach, G.B. (2004) *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, tr. it., Apogeo, Milano.
- Baucom, D.H. e G.W. Lester (1986) "The usefulness of cognitive restructuring as an adjunct to behavioral marital therapy", in *Behavior Therapy* 17: 385-403.
- Beck, A.T. (1963) "Thinking and depression: Idiosyncratic content and cognitive distortions", in *Archives of General Psychiatry* 9: 324-333.
- Beck, A.T. (1976) *Cognitive Therapy and Emotional Disorders*, International University Press, New York.
- Beck, A.T., A. Freeman e D.D. Davis (1990) *Cognitive Therapy of Personality Disorders*, The Guilford Press, New York.
- Beck, A.T., A.J. Rush, B.F. Shaw e G. Emery (1979) *Cognitive Therapy of Depression*, The Guilford Press, New York.

⁵¹ Cf Boella, 2006, pp. 87-93, citazioni a pp. 87, 88, 90.

⁵² Cf Nave, 2007.

⁵³ Cf Marconi, 2008.

- Berra, L.E. (2005) “La pratica filosofica, tra counseling e psicoterapia”, in *Rivista Italiana di Counseling Filosofico* 1/1: 44-50.
- Boella, L. (2006) *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano.
- Borrello, G. (2008) “Il vuoto del desiderio come accesso al senso”, in L.E. Berra e M. D'Angelo, a cura di, *Counseling filosofico e ricerca di senso. Pratiche filosofiche per le persone, i gruppi, le organizzazioni*, Liguori, Napoli, pp. 133-145.
- D'Angelo, M. (2005) “Counseling filosofico e counseling esistenziale”, in *Rivista Italiana di Counseling Filosofico* 1/1: 51-84.
- Dattilo, F.M. (1998) “Cognitive-behavioral family therapy”, in F.M. Dattilo, ed., *Case Study in Couple and Family Therapy. Systemic and Cognitive Perspectives*, The Guilford Press, New York, pp. 62-84.
- Decety, J. e Ph.L. Jackson (2004) “The functional architecture of human empathy”, in *Behavioral and Cognitive Neuroscience Review* 3/2: 71-100.
- Ellis, A. (1957) “Rational psychotherapy and individual psychology” in *Journal of Individual Psychology* 1/2: 38-44.
- Ellis, A. (1962) *Reason and Emotion in Psychotherapy* (seconda edizione Lyle Stuart, New York 1994); tr. it.: *Ragione ed emozione in psicoterapia*, Astrolabio, Roma 1989.
- Ellis, A. e W. Dryden (1987) *The Practice of Rational-Emotive Therapy*, Springer, New York (seconda edizione *The Practice of Rational Emotive Behavior Therapy* 2007).
- Farber, B.A. (2006) *Self-Disclosure in Psychotherapy*, The Guilford Press, New York, London.
- Freud, S. (1899) *Über Deckerinnerungen*, G W 1; tr. it. “Ricordi di copertura”, in *Opere*. 2. *Progetto di una psicologia e altri scritti 1892-1899*, pp. 435-453, Bollati Boringhieri, Cuneo 1996.
- Fromm, E. (1939) “Wilhelm Stekel: Die Technik der analytischen Psychotherapie”, in *Zeitschrift für Sozialforschung* 8: 247.
- Lahav, R. (2004) *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, tr. it., Apogeo, Milano.
- Leahy, R.L. (2006) *Contemporary Cognitive Therapy. Theory, Research, and Practice*, The Guilford Press, New York, London.
- Lonergan, B.J.F. (1992) *Insight. A Study of Human Understanding*, F.E. Crowe e R.M. Doran, edd., Toronto University Press, Toronto (1957¹); tr. it.: *Insight. Uno studio del comprendere umano*, S. Muratore e N. Spaccapelo, edd., Città Nuova, Roma 2007.
- Lonergan, B.J.F. (1972) *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London; tr. it.: *Il Metodo in Teologia*, N. Spaccapelo e S. Muratore, edd., Città Nuova, Roma 2001.

- Marconi, M.M. (2008) “Dall’incomprensione all’autocomprensione”, in L.E. Berra e M. D’Angelo, a cura di, *Counseling filosofico e ricerca di senso. Pratiche filosofiche per le persone, i gruppi, le organizzazioni*, Liguori, Napoli, pp. 105-118.
- Nave, L. (2007) “L’«arte» del counseling quale propedeutica al filoso-fare (Prima Parte)”, in *Rivista Italiana di Counseling Filosofico* 3/3: 28-41.
- Pretzer, J.L. e A.T. Beck (1997) “Teoria cognitiva dei disturbi della personalità”, in J.F. Clarkin e M.F. Lenzenweger, *I disturbi di personalità. Le cinque principali teorie*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano (originale inglese *Theories of Personality Disorder*, The Guilford Press, New York, London 1996), pp. 37-105.
- Stekel, W. (1908) *Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung*, Urban & Schwarzenberg, Berlin.
- Stekel, W. (1911) *Die Sprache des Traumes*, Bergmann, München.
- Stekel, W. (1938) *Technik der analytischen Psychotherapie*, Huber, Bern.
- Stern, D.N. (2005) *Il momento presente in psicoterapia e nella vita quotidiana*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano.
- Taddei Ferretti, C. (2008) “Intersubjectivity in the thought of Bernard Lonergan and in cognitive science”, *International Workshop “Going beyond Essentialism: Bernard J. F. Lonergan, an Atypical Neo-Scholastic”*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 13-15 maggio.
- Tang, T.Z. e R.J. DeRubeis (1999) “Sudden gains and critical sessions in cognitive-behavioral therapy for depression”, in *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 67: 894-904.
- Zamarchi, E. (2008) “La domanda filosofica come apertura del linguaggio e apertura di senso”, in L.E. Berra e M. D’Angelo, a cura di, *Counseling filosofico e ricerca di senso. Pratiche filosofiche per le persone, i gruppi, le organizzazioni*, Liguori, Napoli, pp. 99-104.
- Zambrano, M. (2008) *Per l’amore e per la libertà. Scritti sulla filosofia e sull’educazione*, tr. it., A. Buttarelli, a cura di, Marietti, Genova-Milano.

L'approccio fenomenologico nelle pratiche filosofiche di gruppo e la discussione di gruppo come educazione alla vita filosofica *

Stefania Giordano

Scuola Superiore di Counseling Filosofico, Roma.

Riassunto.

Nella psicanalisi e nelle psicoterapie si tende di norma a leggere, dietro il comportamento di un consultante, un trauma rimosso o una ferita nascosta nell'inconscio. L'attenzione verso il vissuto dell'ospite nel suo qui-ed-ora passa in secondo piano. È proprio questo che la pratica filosofica si propone di recuperare: dentro (e non dietro) il comportamento del consultante esiste, già espressa, la sua visione del mondo. Scopo del filosofo è quello di entrare in relazione con essa, di renderla manifesta allo sguardo della coscienza, per ampliare gli orizzonti di pensiero di chi patisce un dolore dovuto al restringimento del suo campo mentale, non per renderlo necessariamente felice, ma semplicemente più consapevole.

Parole chiave:

Dasein- intuizione eidetica- epochè - polifonia- dialogo socratico di gruppo.

L'intuizione eidetica, il dasein e l'epochè nelle pratiche filosofiche.

Ogni forma di filosofia esistente ed esistita in tutto l'arco della storia della filosofia, si è sempre basata su due procedimenti logici: il metodo deduttivo e, di contro, il metodo induttivo.

Cosa accade nella pratica filosofica, che è una forma di filosofia annoverata tra le correnti che coprono l'arco storico della filosofia?

Si basa essa sul metodo deduttivo, vale a dire, da una teoria generale deduce per l'appunto i contenuti molteplici, o su un metodo induttivo, ossia dall'osservazione di più casi molteplici raggiunge la sua teoria generale?

Cosa si preoccupa innanzi tutto di conoscere la pratica filosofica?

La pratica filosofica si preoccupa di conoscere la persona che a lei si offre per comprendersi a sua volta.

* Relazione presentata in occasione della *IX International Conference on Philosophical Practice*, Carloforte, 16 - 19 luglio 2008.

Partendo dal presupposto che essa non ha metodo o meglio, per dirla con Achenbach, ha un non-metodo (ossia, lavora sui metodi, non con i metodi), essa si pone nei confronti del soggetto in modo empiristico o razionalistico?

Il lavoro che il consulente filosofico fa, a mio avviso, è di natura sinergica o, per dirla kantianamente, sintetica.

Esso, infatti, a differenza della psicanalisi, non è un lavoro che decostruisce la personalità, per sceverarla nelle sue componenti nucleari, - dove analisi sta per separazione, scomposizione-, né, tantomeno, un lavoro empiristico dove, sulla base dei singoli comportamenti della persona si raggiunge, facendone una sommatoria, la propria teoria generale sulla stessa.

Il metodo analitico, usato dalla psicoanalisi in senso classico-freudiano spesso, a partire da una teoria generale prestabilita, porta a vederne le sue manifestazioni empiriche molteplici; come in una deduzione, tutti i comportamenti osservati nella persona, fanno capo alla teoria da cui eravamo partiti. Per cui la spiegazione di un determinato comportamento umano, si ottiene risalendo sempre a quella teoria che vi sta dietro.

Il metodo induttivo, forse adottato dalle psicoterapie, porta all'analisi di più comportamenti molteplici, per raggiungere la teoria generale su quella persona.

In ambo i casi, si ha un atteggiamento per il quale, dietro ogni comportamento, c'è una teoria (un trauma, una ferita nascosta nell'inconscio) e dietro ogni teoria o diagnosi, vi è un comportamento che ne è la stretta conseguenza.

Cosa accade nella consulenza filosofica?

Quello che accade nella consulenza filosofica, a mio avviso, fa gran riferimento sia all'*esistenzialismo*, sia alla *fenomenologia*.

All'esistenzialismo vi fa riferimento, poiché non ci sono teorie preconfezionate, ma ciò che conta è solo il *dasein*, l'esserci del soggetto nel suo *hic et nunc*; il soggetto si confronta con il suo limite e attraverso esso, prende consapevolezza di sé. Nel caso di Heidegger, il soggetto si comprende in modo autentico, nel momento in cui si confronta con il suo limite estremo, la sua possibilità dell'impossibilità, che altro non è che la sua stessa fine; Heidegger la chiamerà *l'essere-per-la-morte*.

Nel caso di una seduta di counseling filosofico, la presa di coscienza di sé da parte del soggetto, avverrà attraverso il confronto con il dolore, il suo stesso dolore, che impone alla persona un autentico confronto con se stesso, il quale gli permetterà o il ritorno alla sua catena o il risveglio definitivo.

Per ciò che riguarda invece i legami tra la pratica filosofica e la fenomenologia possiamo vedere che, a qualche livello, essa è affine con quella che Husserl chiama *intuizione eidetica*.

Cosa vuol dire intuizione eidetica?

Vuol dire che nel fenomeno è già compreso un che di noumenico; l'idea non si deduce dalla sommatoria di più esperienze, ma essa è simultanea all'esperienza stessa. Ad esempio, per conoscere il concetto di suono, io non esperisco prima il do, re, mi, fa, sol, la, si e poi li metto insieme e faccio l'idea di suono, né tantomeno creo un'idea generale di suono oppure ho l'idea innata di suono, e da lì, faccio scaturire il do, re, mi, fa, sol, la, si.

Nel momento in cui il diapason vibra se tocca un piano producendo il la, esso perviene al mio orecchio e, contemporaneamente al fenomeno empirico dell'ascolto del la, io già intuitivamente e immediatamente (non mediatamente), ho il concetto di suono.

Il momento fenomenico dell'ascolto del suono la, coincide con il momento della formazione nella mia mente dell'idea di suono.

Cosa vuole significare tutto questo applicato alla pratica filosofica?

Che, nel momento in cui io ho davanti il mio ospite, non devo cercare dietrologie nel suo parlare, traumi rimossi nell'inconscio e cose di questo genere, ma sentire costruirsi la sua visione del mondo contemporaneamente alla descrizione dei suoi comportamenti.

E' possibile, infatti, che, se io chiedessi al soggetto posto davanti a me cosa ne pensa dell'amore, dell'amicizia o di qualsiasi altra idea, egli potrebbe darmi una risposta assolutamente idiosincratca con i suoi comportamenti; ma se ascoltassi la descrizione dei suoi comportamenti, praticando una rigorosa *epochè fenomenologica*, potrei simultaneamente intuirne la visione del mondo.

E' proprio in quei comportamenti che essa si annida ed è lì che va cercata.

La pratica dell'epochè, vale a dire la sospensione del giudizio sulla vita del mio consultante, mi permette di ricevere la sua idea del mondo in modo più libero e favorisce quell'approccio empatico che mi consente di accogliere il mio cliente *come se* fosse me stesso, pur non essendolo, attraverso l'immedesimazione, che è ben altra cosa rispetto all'identificazione.

Nell'immedesimazione, infatti, io sento il dolore dell'altro come se fossi lui, mantenendo però un confine; io non sono in una simbiotica fusione con l'altro, ma in un dialettico confronto con lui. Questa cosa non c'è invece nell'identificazione, in cui lo spazio tra i due poli dialoganti si annienta e vengono a coincidere in un nugolo di reciproche proiezioni.

La discussione filosofica di gruppo

Il modo migliore per cogliere la visione del mondo di una persona e renderla di ciò consapevole, è la discussione filosofica di gruppo.

Nel gruppo, infatti, ci si permette di esperire praticamente la relazione, ma a differenza della singola seduta di counseling filosofico, in cui vi è una relazione diadica, nel gruppo si è in una relazione

polifonica. Le differenti visioni si confrontano, ampliando le anguste pareti del proprio Io, abbracciando qualcosa che trascende la propria singolarità, creando una creatura con più facce, ma da un unico cervello. Questo rapporto tra l'uno e il molteplice è sempre presente nelle discussioni di gruppo, in cui le singole voci, come tante piccole tessere, vanno a formare il mosaico più ampio della visione universale. Nella seduta di counseling individuale, tendenzialmente, la persona che abbiamo davanti, il nostro ospite, si racconta e, come abbiamo già osservato precedentemente, il proprio raccontarsi non è assolutamente fedele ai propri consecutivi comportamenti o quantomeno, non lo è obbligatoriamente; talvolta, infatti, ciò che noi crediamo in astratto del mondo, non sempre corrisponde con i nostri comportamenti. Se noi, ripeto, gli chiedessimo qual è la sua concezione dell'amicizia, potrebbe darci una definizione teorica, completamente differente da come egli, poi, l'agisce nella realtà.

I nostri comportamenti creano il nostro mondo, ossia il nostro modo di interpretare la realtà; all'interno dei nostri *agiti*, vi il è il nostro pattern, ossia un nostro comportamento che si ripete, come quello che, in analisi transazionale, viene chiamato copione. Questo pattern supporta sempre o è supportato da una precisa teoria sul mondo. Di questa teoria, spesso il nostro ospite dialogico, non è nemmeno consapevole. A questo serve la pratica filosofica: ad individuare, nella relazione, il pattern e la teoria sulla vita che esso esprime. Ancora ritorna la presenza husserliana, secondo cui dentro il fatto, c'è già l'essenza dello stesso, nel fenomenico è già compreso un che di noumenico, come accade nella già citata intuizione eidetica.

Conoscere il pattern è conoscere le emozioni ad esso connesse; quelle emozioni sono il modo in cui io interpreto i fatti, il mio mondo, il mio comportamento. Questo lavoro ermeneutico equivale a costruire il proprio mondo: interpretare il mondo è costruire il mondo.

Conoscere il pattern e la teoria sul mondo che essa suggerisce e le forze che lo animano, vuol dire conoscere il ristretto perimetro in cui viviamo, angusta caverna platonica.

Conoscere il proprio perimetro, mia casa e mio limite, getta il seme della trascendenza, crea le condizioni per superarlo.

Comprendere il proprio mondo, per poi trascenderlo, questo vuol dire pratica filosofica.

Per cui, in un lavoro di gruppo, è fondamentale, sospendendo il giudizio, la possibile consapevolizzazione della *weltanschauung* di ognuno, a partire da come si comporta con gli altri. Avendo avuto più di un'esperienza come facilitatrice di discussioni filosofiche di gruppo, possiamo analizzare ad esempio un dibattito condiviso con i ragazzi, dove il tema è "Sogno tra metafora e realtà".

Dialogo:

Anastasia: “Io penso che la realtà influenzi i sogni, molto di più di quanto i sogni influenzino la realtà.”.

VISIONE DEL MONDO: SEPARAZIONE NETTA TRA SOGNO E REALTA' / SCISSIONE TRA MONDO NOTTURNO (ONIRICO) E MONDO DIURNO (COSCIENZIALE).

Anastasia: “Nel sogno elaboro ciò che succede di giorno, ma poi, quando mi sveglio, dimentico ciò che ho sognato e vivo in pace.”.

Io, con la riformulazione: “Dunque, una volta preso il cappuccino, ciò che è avvenuto di notte non ti riguarda più!”.

Anastasia: “Sì, è così! Una volta sveglia, ciò che ho sognato non mi riguarda più!”.

Io: “Te li ricordi i tuoi sogni?”.

Anastasia: “Sì, sogno spesso mostri o squali che mi aggrediscono, ma poi la realtà mi chiama. Altre volte sogno cose belle, ma la realtà mi chiama lo stesso e devo svegliarmi. Nel sogno non ci sono regole, nella realtà sì, quindi è inutile pensare a ciò che succede di notte.”.

LA SCELTA DI ANASTASIA E' CHIARA. NON VUOLE CHE IL SOGNO LA INFLUENZI, NON PERCHE' COSI' E', MA PERCHE' LEI NON LO VUOLE.

Gabriele: “Guarda che anche i sogni hanno le loro regole!”.

Anastasia: “Non dirmi così, lì è l'unico momento in cui mi sento libera e non accetto che ci siano regole anche lì!”.

SI ATTIVA LA POLIFONIA.

VISIONE DEL MONDO: LA LIBERTA' E' NON AVERE REGOLE. POICHE' NELLA REALTA' NE HO, NON SONO LIBERA E, DI CONSEGUENZA, NON POSSO ESSERE ME STESSA.

Io: “Quand’ è che siamo liberi ?”

SI ATTIVA LA POLIFONIA.

Francesco: “Io mi sento libero, quando sto su un palcoscenico. A scuola mi hanno fatto cantare in una rappresentazione teatrale e ho scoperto che cantare mi fa sentire me stesso”.

Ilenia: “Io mi sento libera solo in camera mia, quando ascolto la musica!”.

Irene: “Io mi sento libera solo con i miei gatti!”.

Luigi controbatte: “Sì, vi voglio vedere tutte e due un mese da sole, chi ad ascoltare solo la musica e chi a carezzare solo i gatti senza fare nient’altro!”.

SI CREA, DUNQUE, IL CONTRADDITTORIO.

Sofia: “Io sono più o meno sempre libera, perché la mia libertà è sempre condizionata, ma ciò per me non è in contraddizione.”.

Io: “E tu, Anastasia, quand’è che ti senti libera?”.

Anastasia: “Qualche volta con gli amici, ma...”.

Io: “Ma...?”.

Anastasia: “Se volessi, non potrei fare questa cosa!”.

Io: “Cosa ?”.

COSÌ DICENDO, ANASTASIA BALZA IN PIEDI SULLA SEDIA SU CUI È SEDUTA E CAMBIA COMPLETAMENTE L’ATMOSFERA.

Anastasia: “Che cosa avreste detto di questo mio gesto, se io non vi avessi avvertiti? Avreste pensato che io fossi pazza?”.

ORAMAI ANASTASIA CHE VOLEVA DIMOSTRARE CHE LA LIBERTA' NON ESISTE, HA FATTO UN GESTO SOVVERSIVO RISPETTO ALLA SUA STESSA VISIONE DEL MONDO. TUTTI SONO ORAMAI IN PIEDI SULLE SEDIE O SEDUTI SUL PAVIMENTO, AD ESPERIRE LA PROPRIA FORMA DI LIBERTA'.

Fine dialogo.

Ciò che si vuole notare in questo dialogo è come il comportamento di Anastasia sia espressivo della sua visione del mondo. Lei afferma che il sogno non influenza la sua realtà. Nel suo agire, invece, viene fuori qualcosa di più profondo, ossia che “nella realtà non si è liberi, quindi i sogni vanno lasciati al posto loro”. Una visione decisamente più approfondita della mente di questa giovane ragazza che sente schiacciante i vincoli sociali e le regole del vivere, fino a sentirle come limitanti della sua espressione personale. Il gesto che lei compie è però, inconsapevolmente, una catarsi; lei, attraverso quell'azione, si è concessa la possibilità d'essere libera e soprattutto di concepire la libertà di espressione come esperienza condivisa. Fino all'ultima discussione filosofica, Anastasia non cambierà idea (o almeno così sostiene), ma sarà proprio lei a citare un particolare documentario, in cui si parla di un popolo africano che, pur avendo grandi problemi di sussistenza, preferisce investire il proprio denaro nell'acquisto di antenne paraboliche. Tutti criticano nell'aula l'atteggiamento di questa popolazione tranne Anastasia, che fa del bisogno per queste persone di sognare una questione fondamentale, quasi più importante dei loro bisogni primari.

Alla fine della discussione, possiamo dire che Anastasia, attraverso la relazione di counseling filosofico e, nel caso specifico, attraverso il confronto con il gruppo, ha vissuto diverse fasi:

- 1) **La descrizione teorica delle sue idee** in merito al tema stabilito- che poi, però, non riguardano solo quel tema, ma hanno una portata molto più ampia ed universale.
- 2) **La consapevolizzazione della propria visione del mondo.** La consapevolizzazione è una cosa ben diversa dalla razionalizzazione, poiché non si tratta solo di intellettualizzare la propria concezione delle cose, ma si tratta sì una presa di coscienza, che avviene anche su un piano emozionale, del proprio vedersi nella relazione con il mondo.
- 3) **L'esperire e l'esplorare la propria visione del mondo** all'interno di una relazione, in tal caso polifonica, non diadica, attraverso l'analisi e l'osservazione partecipante dei propri

comportamenti. Attraverso il mio comportamento con il mondo, io interpreto la realtà, creando il mio mondo.

- 4) **Trascendere il proprio mondo, una volta creato e consapevolizzato** attraverso il confronto dialogico con l'altro o con gli altri.
- 5) **Osservare come la propria visione del mondo si è arricchita e complessificata, dopo l'esperienza dialogica con l'altro/gli altri.**

Queste fasi da me individuate nel caso di Anastasia, assomigliano alle fasi del colloquio schematizzate dal prof. Berra:

- 1) **L'empatia.**
- 2) **L'evidenziazione del problema.**
- 3) **Il passaggio da problema a tema.**
- 4) **La restituzione del tema al contesto di vita del cliente.**

Ran Lahav, invece individua 5 fasi del colloquio:

- 1) **L'autodescrizione di sé, ossia la raccolta del materiale biografico.**
- 2) **Il passaggio da un livello biografico ad un livello filosofico.**
- 3) **La discussione concettuale sul tema specifico individuato, attraverso il confronto con materiale filosofico.**
- 4) **La restituzione del tema al contesto socio-biografico del consultante.**
- 5) **L'elaborazione di una risposta personale del cliente rispetto al proprio problema.**

Alla luce di quanto detto, vediamo che Anastasia ha praticamente attraversato queste fasi, (pur se il caso che tratto, riguarda una discussione filosofica di gruppo su di un tema prescelto e non, espressamente, una seduta di counseling filosofico individuale).

Ella, difatti, ha raccontato la sua idea teorica sul tema scelto e, di conseguenza, sul mondo, facendosi così, solamente portavoce dell'idea del gruppo (che quasi equivarrebbe, in senso lato, vale dire teorico, ad un'autodescrizione di sé). Abbiamo individuato insieme *il problema, che consiste nell'impossibilità di sognare nella vita diurna e di confinare il sogno solo di notte.*

Abbiamo analizzato, in modo propriamente filosofico, il tema della scissione tra sogno e realtà, attraverso l'utilizzo di materiale filmico e letterario, dunque lo abbiamo analizzato da un punto di vista simbolico e concettuale.

Due sono state le strategie utilizzate:

- La visione di spezzoni del film "Soffio" di Kim Ki Duk.
- La lettura integrale del testo di Dostoevskij "Il sogno di un uomo ridicolo".

La prima strategia è servita, poiché ha attivato un dialogo trasformativo tra i ragazzi.

Il film narra la storia di una donna che rompe le anguste pareti di un grigio ed insoddisfacente matrimonio, per andare a cercare il suo ex compagno, visto per caso in televisione, in una tremenda prigione coreana. Egli si trova nel braccio della morte e sta per essere giustiziato, quando lei arriva a fargli visita. Irrompe come una miracolosa sorpresa nella sua vita e, davanti a lui, comincia ad abbandonarsi ad un libero flusso di coscienza; tutti i suoi pensieri sulla vita ed, in particolare, sulla morte, escono fuori dalla sua bocca, sotto i suoi occhi. L'uomo non parla, la guarda solo con uno sguardo attonito che lei cerca puntualmente di colpire, suscitando in lui il senso della meraviglia. Vuole smuoverlo, scuoterlo da quel torpore e allora decide di regalargli un sogno. In pieno inverno, si reca in carcere con abiti leggeri dai motivi floreali, porta con sé uno stereo e dei poster enormi. Tappezza tutte le pareti della cella delle visite con quelle gigantografie raffiguranti la primavera e vestita a tema, comincia a cantare una canzone che riguarda la nuova stagione che arriva. Buffa, stonata, con un sorriso da bimba sulle labbra, lo intrattiene teneramente. Finita la musica, si siede e gli racconta una storia della sua vita, fino a che lui non prova ad abbracciarla e il secondino, che supervisiona la scena, arriva a separarli e lo riporta nella cella. Lei strappa tutti i poster dalle pareti, lo sguardo mortifero opposto a quando aveva cantato poco prima per lui. La scena si ripeterà più volte, fino a che non gli porterà tutte le stagioni, interpretate da lei. Le immagini che vediamo sono quelle della primavera e dell'estate; in un'atmosfera molto intima, i ragazzi cercano di seguire le sequenze dal piccolo monitor di un computer portatile. Alla fine della visione nasce un dibattito: la domanda è sempre "il sogno mi cambia la vita?"

Dialogo:

Irene: "Pare che lui deve morire, mentre lei è disperata!".

Michela: "Lei pare, infatti, non rassegnarsi alla morte di lui, il quale sembra non essere assolutamente coinvolto dalla faccenda.".

Elisa: "Certo, lui è rassegnato, non ha più speranze!".

Luca: "E' vero che lei lo fa sognare, ma comunque non lo smuove dalla sua rassegnazione e tantomeno gli cambia il suo destino.".

Alessandro: “Il sogno non può cambiarti la vita, è una cosa bella, ha il suo senso, ma comunque non può trasformarti l’esistenza.”.

Maela: “Infatti, per quanto il sogno si sforzi di cambiarti la vita, alla fine, anche se ti emoziona per un momento, ti lascia comunque indifferente. Anche il protagonista del film è indifferente davanti al dolore di lei.”.

VISIONE DEL MONDO: IL SOGNO NON PUO’ CAMBIARE LA REALTA’.

Luigi “Ma scusate, se lui è così indifferente come voi dite, perché la bacia, la tiene stretta a sé e non vuole più lasciarla andare via?”.

LUIGI CREA IL CONTRADDITTORIO E AMPLIA LA VISIONE DEL MONDO.

Gabriele: “Perché forse davanti a lei, ricorda il suo attaccamento alla vita, quello che aveva cercato di dimenticare!”.

Alessandra: “Forse perché a contatto con lei, lui sente quel dolore che non voleva più sentire, poiché si era ormai anestetizzato e reso indifferente ad ogni cosa!”.

Ilenia: “Io preferirei sentire tutte le forme di dolore esistenti sulla mia pelle, piuttosto che rimanere indifferente alla vita! Fatemi sentire dolore, piuttosto che non sentire più nulla! Preferisco fare i miei brutti sogni, piuttosto che smettere di sognare!”.

LA VISIONE DEL MONDO PRENDE SEMPRE PIU’ RESPIRO E, MANO A MANO CHE PARLANO, SI COMPLESSIFICA E SI IMPREZIOSISCE, ESPANDENDOSI.

Mary: “Per me è necessario sognare, rende la mia vita più piena; anche se non cambia l’esito degli eventi, cambia il mio modo di viverli, il mio approccio alla vita.”.

Alessio: “ Il sogno non cambia la mia vita, ma la rende più bella!”.

QUALCOSA E’ ACCADUTO, QUALCOSA DI STRUTTURALE, NELLA LORO IDEA, SI E’ TRASFORMATA ATTRAVERSO IL DIALOGO COLLETTIVO.

Fine dialogo.

Alla fine di questa esperienza, i ragazzi, non hanno cambiato idea, semplicemente hanno preso coscienza di quell'idea che prima non sapevano nemmeno di avere. Si sono confrontati con loro stessi, con la loro interiorità scoprendo che, in effetti, non è vero che nella realtà non c'è diritto di sognare; essi hanno solamente scoperto, che il sogno mette in contatto con la propria intimità segreta, con la propria voce narrante, che essi temono in modo imbarazzante. Nessuno di loro ama stare in silenzio. Anastasia ci racconta di quanto la spaventi stare nei posti dove non si parla: i suoi pensieri le urlano nella testa e lei si sente soffocare, per lei il silenzio è assordante. Anche Irene ed Ilenia cercano di soffocare il silenzio, ascoltando la musica e vedendo la tv prima di dormire, ma altri scoprono che pensare alle proprie cose qualche volta mette pace, dà il senso di se stessi, rende unici rispetto a ciò che è comune. Diverse sono le idee che si incontrano e si intersecano, creando pensieri ancora nuovi, nati dalla fusione tra i precedenti, venuti fuori dall'incontro di più menti e il gruppo di dialogo filosofico è davvero un laboratorio, dove si costruiscono quadri concettuali ed esperienziali, visioni universali dell'esistere, concezioni della vita, interpretazione e creazione di mondi.

Il tema del convegno precedente, invece, era "Filosofia e Vita".

Dialogo:

Io: "Cos'è filosofia per voi, cos'è per voi la vita e che rapporto intercorre tra l'una e l'altra?".

Fabio: "La filosofia non serve a niente nella vita."

Juri: "Secondo me non è che non serve proprio a nulla, essa insegna a pensare, anche se nella vita concreta non serve poi a molto, infatti, io dopo il liceo, voglio studiare scienze politiche."

Giulia: "Anche secondo me, bisogna occuparsi di cose che hanno uno scopo reale, non perdere tempo, come Platone che passava le giornate ad inventarsi assurdità quali l'Iperurano!".

*LA VISIONE DEL MONDO E' FILOSOFIA COME SCELTA UNIVERSITARIA IMPRODUTTIVA /
VITA COME MERA RES EXTENSA, COME ZOE, NON RES COGITANS O BIOS.*

Orlando: “La filosofia però è uno stile di vita, è imparare a ragionare.”.

Ilaria: “Per me, la filosofia è relazione, un saper pensare!”.

Io: “Cosa ce ne facciamo del fatto che possiamo e sappiamo pensare? Ricordate che, come dice Jonas, l’uomo ha tanto il poter di creare, quanto quello di distruggere? Cosa vi fa pensare ciò?”.

Ilaria: “Ciò mi fa pensare che abbiamo una grande responsabilità; sento così forte il peso di quella responsabilità, che vorrei quasi non averla. La sento forte verso me stessa, verso gli altri e anche verso l’ambiente.”.

Maurizia (mia collega e coconduttrice): “Trovate giusta la raccolta differenziata?”.

Il gruppo: “ Che senso ha la mia azione singola, se una petroliera che si rompe tra le acque, può inquinare un intero oceano?”

IL TEMA CHE SI VA DEFINENDO E' QUELLO DELLA LIBERTA'. ESSA NON ESISTE PERCHE' E' IN ANTITESI CON LA RESPONSABILITA', CHE CI SCHIACCIA.

Io: “Cos’è per voi la libertà ?”

Rachele: “La libertà è la possibilità di sorridere.”.

Ilaria: “Per me, la libertà è possibilità di scegliere.”.

Orlando: “E’ un diritto inalienabile! E’ essere ciò che si vuole, ma non lo si può sempre fare!”.

Sara: “La libertà è fare ciò che desideri.”.

Serenella: “La libertà è non avere vincoli.”.

Jonathan: “E’ poter scegliere ciò che è giusto.”.

Juri: “La libertà è sentirsi vivo”.

Noemi: “La libertà è utopia.”

Francesca “La libertà è singolarità.”

Nicola: “E’ideale”.

Antonietta: “La libertà è essere senza condizioni.”.

Daniele: “La libertà è non dovere dipendere dagli altri.”.

LE IDEE CHE PIU’ RACCOLGONO LA WELTANSHAUUNG DEL GRUPPO, SONO LE SEGUENTI:

Aldo: “La libertà è un paradosso, nel momento in cui la definisci, essa non è già più libertà; la libertà dunque, è indefinibile, essa non si può limitare.”.

Gerta: “Siamo liberi ma condannati, perché la libertà non possiamo afferrarla, in quanto è indefinibile.”.

Valerio: “La libertà è segreto, essa esiste solo nel pensiero e nella fantasia.”.

LA VISIONE DEL MONDO CHE SI E’ CREATA E’ CHE LA LIBERTA’NON ESISTE E, SE ESISTESSE, SAREBBE INCOMUNICABILE: NEL MOMENTO IN CUI LA COMUNICO AD UN ALTRO, ESSA NON E’ PIU’LIBERTA’.

Rachele: “Io non sono libera, perché in questo momento non posso rompere un vetro, poiché devo rispettare delle convenzioni sociali, nonché delle regole di comportamento civile.”.

Serenella: “Io non sono libera, perché non posso tirarti una sedia in testa, se lo ritengo necessario.”.

Orlando: “Io sono libero, solo se mi trovo da solo in mezzo ad un bosco.”.

Fine dialogo.

Abbiamo a questo punto utilizzato diverse strategie:

- La canzone di Jovanotti *La linea d'ombra*, che analizza il tema della responsabilità come scelta emancipante, nel passaggio dall'adolescenza all'età adulta;
- L'utilizzo di frammenti di testi tratti dall'*Apologia di Socrate* e da *Così parlò Zarathustra*, dove, nel primo caso, si mostra come libertà non è seguire le convenzioni e le consuetudini stabilite, ma è trovare la propria risposta originale rispetto alla vita, a costo di morire e, nel secondo, libertà è tramontare in mezzo agli uomini, dunque essa è relazione;
- La visione dei quadri di Pollock e Warhol, i quali hanno rotto parecchi vetri per autoaffermarsi e se ne sono assunti la piena responsabilità;
- La lettura di pezzi dalla *Filosofia in carcere* di Giuseppe Ferraro in cui alcuni detenuti dicono che la libertà possiamo comprenderla solo nel momento in cui non l'abbiamo più.

Una delle strategie più rilevanti che abbiamo utilizzato, anche se si tratta di una strategia psicologica e non filosofica e quella del "gioco".

Dialogo:

Io: "Oggi giochiamo alla libertà!".

Il gruppo: "Basta, la libertà non esiste!".

Io: "E se esistesse, cosa faremmo?. Facciamo che oggi siamo liberi!".

Il gruppo: "Tanto non lo siamo!".

Io: "Saremmo liberi se, ricevuto uno schiaffo, noi reagissimo con un altro? O crediamo che libertà sia operare una scelta originale rispetto alla vita?".

Il gruppo: "Perché porci queste domande, dal momento che non siamo liberi di esprimerci, di arrabbiarci, di aggredirci o di comunicare tra noi?".

Io insisto: “Che cosa vuol dire agire in modo originale rispetto alla vita, fare una propria scelta rispetto ad un dato comportamento?”.

Gerta: “Significa fare ciò che ha fatto quel famoso studente in Piazza Tian’anmen, che nella foto storica, si oppose col proprio corpo ai carri armati che gli avanzavano contro.”.

Io: “Interessante argomento! E’ libero quello studente o non ho è libero?”.

Il gruppo: “Certo che lo è, come Socrate, si è opposto a chiunque, per operare la sua scelta”.

Io: “Tutti d’accordo?”.

Valerio: “Io no! Per me, quell’uomo non è libero, è solo uno schiavo delle sue idee! Una persona che rinuncia al sommo bene, che è la vita, per un’idea, per una questione di principio, non è un eroe, ma un suicida!”.

SI CREA IL CONTRADDITTORIO. POLEMICA NEL GRUPPO. TUTTI CONTRO VALERIO, CHE HA OPERATO LA SUA SCELTA ORIGINALE RISPETTO ALL’IDEA CORRENTE.

Valerio: “Se più persone si fossero unite, organizzate e si fossero costituite come gruppo solido e coeso, sarebbero state sicuramente più forti e più d’impatto, rispetto ad un singolo, che molla il gruppo, per avventurarsi da solo in una folle impresa contro tutto e contro tutti.”.

NASCE L’IDEA DELLA LIBERTA’ COME RELAZIONE.

SI DISCUTE DI AMICIZIA E DI AMORE.

AMICIZIA:

Il gruppo: “ Il vero amico è colui che ti dice sempre in faccia ciò che pensa, per cui nell’amicizia si è liberi di essere autentici.”.

AMORE:

Io: “E nell’amore ?”.

Rachele: “Io ho paura dell’amore. Amore è essere nudi davanti ad un altro, per questo mi fa paura. Nel momento in cui l’altro se ne va, si porta la mia nudità e cosa ne resta di me, oramai inerme e senza difese?”.

Ilaria: “Io credo che l’amore sia un’esperienza condivisa; dunque, se io mi denudo, anche l’altro si denuda davanti a me; ciò che a te resta, se la storia dovesse finire, è l’anima nuda di colui che hai amato.”.

Rachele: “Non so, sono confusa, ma è normale cambiare più volte idea nel corso di una discussione? A me capita spesso!”.

Qualcuno farfuglia: “Eh, si vede. Le darei una testata!”.

Io: “Che problemi ci sono?”.

SILENZIO.

Io: “Colui che parla, abbia il buon cuore di esprimere le sue idee a voce alta. Tu che parli sotto voce, come ti chiami?”.

Sara: “Sara...”.

Io: “Che problema c’è, Sara?”.

Sara: “Rachele è egocentrica, sta sempre al centro dell’attenzione e non ci piace, perché si contraddice di continuo e chissà chi si crede di essere!”.

NASCE IL CONFLITTO, CHE FINALMENTE VIENE ESPRESSO. NON SI CHIARISCONO, MA OGNUNA DELLE DUE, ESPRIME LA SUA POSIZIONE.

Fine dialogo.

In questa circostanza, qualcosa di importante è accaduto. I ragazzi erano partiti dal presupposto che la libertà non può essere condivisa. Il conflitto creatosi, ha sbloccato l’empasse in cui ci si era

infilati. Come dice Antonin Artaud “La vera peste è quella che non si manifesta”. Una volta che il contrasto è stato affrontato, ci si è concessi la possibilità di esperire la libertà in un contesto condiviso. Esprimere il proprio dissenso è una grande forma di libertà ed un’esperienza formativa e fondante di democrazia. Erano partiti da un’idea teorica secondo cui la libertà non esiste o, quantomeno, non esiste in mezzo agli altri, nel senso che l’altro- poiché è uno scandalo al mio solipsismo- pone un limite al mio esistere; attraverso il confronto, poi si vede invece, che l’altro si fa ponte, traghetto che permette alle mie idee di navigare in acque aperte. L’altro, che pareva foriero di castrazione e repressione, si fa tramite verso la mia emancipata liberazione. Gli incontri si concludono con questa riflessione.

Dialogo:

Io: “Che cos’ è relazione per voi?”.

“Relazione è dare e ricevere.”.

“Relazione è rischio e guadagno.”.

“Relazione è collettivismo.”.

“Relazione è rapporto.”.

“Relazione è capirsi.”.

Io: “Dunque, se non ci si capisce, vuol dire che non c’è relazione ??”.

“No, perché esiste una relazione anche quando c’ è antipatia, quando si usano codici diversi e si parlano diverse lingue, ma se c’è comprensione, la relazione diviene solo più profonda.”.

“Relazione è confronto con gli altri.”.

“Relazione è conoscenza dell’altro e di se stessi.”.

“Relazione è contatto con un altro assente.”.

Gerta: “La relazione con un altro coinvolge, oltre che me e l’altro, anche l’idea che io ho di me e dell’altro”.

Fine dialogo.

La relazione, oltre ad essere un rapporto con l’altro, ha luogo anche tra le varie parti di sé. Più istanze albergano in ognuno di noi e relazione è stabilire un’armonia tra ciascuno di questi ruoli, di queste maschere teatrali, di queste voci interiori che compongono la nostra polifonia interna. Relazione è, per dirla con Jung, un contatto profondo e reciproco tra l’Io e il Sé.

Il gruppo è il luogo privilegiato per mettersi in contatto con le proprie voci di dentro, il confronto con l’altro arricchisce la mia visione del mondo e la rende più ampia.

L’esperienza del gruppo, soprattutto con dei ragazzi in via di formazione e continua trasformazione, non porta a cambiare le proprie idee, ma a formarsele, a costruire il proprio mondo interiore ed il proprio pensiero critico. Viene data loro un’occasione di conoscenza di se e delle proprie idee, al confronto con idee universali.

Valerio, per esempio, alla fine dei lavori afferma: “ Sapete, io non ho mai sentito il bisogno di pensare alla libertà, forse perché sono così libero, che non me ne rendo conto.”.

Come in un dialogo socratico, attraverso il metodo elentico della confutazione e attraverso l’arte della maieutica, il filosofo, come un medium, si fa strumento dell’altro, affinché esso partorisca la sua anima, la sua voce. Egli non indottrina, non insegna nulla, solo stimola l’ampliamento di orizzonti di pensiero, per impreziosire ed arricchire la spiritualità propria e di chi gli sta accanto. Pratica filosofica, infatti, è questo, non solo *SOPHIA*, intesa come mera teoresi, come pure esercizio concettuale e d’astrazione, bensì come *PHRONESIS*, nient’altro che educazione alla Sagesza, al vivere morale incarnato nella propria esistenza individuale e condivisa. Essa è dialogicità, con se e con l’altro, è relazione, è esercizio di democrazia, è educarsi ad un pensare ed un vivere filosofico.

Bibliografia

- Achenbach G., (1987), *Philosophische Praxis*, trad. it. *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2004.
- Husserl E. (1907), *Die idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, trad.it. *Idea della fenomenologia*, Laterza, Bari, 1992.
- Husserl E. (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, trad. it. *Idee per una pura fenomenologia e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 1965.
- Heidegger M.(1927), *Sein und Zeit*, trad. it., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 2005.
- Rogers, C. R. (1951), *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory*, trad. it., *La terapia centrata sul cliente*, Psycho, Firenze, 2000.
- Scheler M. (1923), *Wesen und Formen der Sympatie*, trad.it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma, 1980.
- Lahav R. (2004), *Understanding life: Philosophical counseling as a Search for Wisdom*, trad.it., *Comprendere la vita: La consulenza filosofica come ricerca della Saggezza*, Apogeo, Milano, 2004.
- Bachtin M.(1929), *Dostoevskij*, trad.it., *Dostoevskij: Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino, 2002.
- Kant I. (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, trad.it, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 2005.
- Berne E., (1961), *Transactional Analysis in Psychotherapy*, trad. it., *Analisi Transazionale e Psicoterapia. Un sistema di psichiatria sociale e individuale*, Astrolabio, Roma, 1970.
- Lahav R. (2007), *Philosophical Counseling as a Search for Wisdom*, trad.it., *La consulenza filosofica come ricerca della Saggezza*, Conferenza alla Scuola Superiore di Counseling Filosofico, Roma, 2007.
- Gadamer H. G. (1960), *Wahrheit und Methode*, trad.it., *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 2001.
- Platone, *La Repubblica (libro VII)*, Laterza, Bari, 2003.
- Platone, *Apologia di Socrate*, Bompiani, Milano, 2000.
- Berra L., Peretti A., *Filosofia in pratica. Discorsi di counseling filosofico*, Libreria Stampatori, Torino, 2003.
- Dostoevskij F., (1877), *Il sogno di un uomo ridicolo, Racconti*, Garzanti, Milano, 1988.
- Nietzsche F., (1885), *Also sprach Zarathustra*, trad. it., *Così parlò Zarathustra*, Mondadori, Milano, 2001.
- Artuad A., (1938), *Le Théâtre et son double*, trad.it. , *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino, 2000.
- Sartre J.P.,(1943), *L'Être et le Néant*, trad.it., *L'essere e il Nulla*, Net, Milano, 2002.

Jung C.G., (1951), *Aion: Beiträge zur Symbolik des selbst*, trad.it., *Ricerche sul Simbolismo del Sé*, (Opere volume IX.2) , Bollati e Boringhieri, Torino, 1997.

Aristotele, *Etica Nicomachea (libro VI)*, Bompiani, Milano, 2000.

Le pratiche filosofiche del pensiero delle donne e il counseling filosofico. Hersh, Zambrano, Weil, Irigaray *

Giovanna Borrello

Direttrice della Scuola di Counseling Filosofico - *Metis* di Napoli

Riassunto

Alla base delle diverse pratiche di relazione di aiuto, che oggi usano la filosofia, c'è una visione di questo sapere che esce dalla dimensione teoretica-accademica per valorizzarne a pieno la valenza pratica e sperimentale.

Hadot ci riferisce interpretando il pensiero delle origini, ossia il pensiero greco, che la filosofia è nata come pratica di vita. Ma ad affermare la sostanziale relazione tra il pensiero e la vita e ad esaltarne il carattere pratico, oggi, c'è anche un'altra corrente filosofica, "Il Pensiero della differenza", affermatosi in Europa attraverso gli scritti di Luce Irigaray e in Italia attraverso la Comunità Filosofica di Diotima.

Poiché queste filosofe hanno fatto del loro pensiero una guida della loro vita, si possono individuare ed estrapolare dal contesto delle loro opere pratiche filosofiche da utilizzare nel Counseling filosofico, la *Metis* di Napoli sta attuando questa sperimentazione.

Le *Weltanschauung* occidentali si sono caratterizzate contemporaneamente per l'assenza di filosofe -donne e per la presenza di scissioni profonde (essere-divenire, anima-corpo, ragione-sentimenti) a partire da Platone, poi Cartesio, Kant, fino ai nostri giorni. Il pensiero delle donne si origina proprio a partire dal superamento di queste scissioni e si pone immediatamente sul registro di una filosofia per la vita, avendo come punti di riferimento i Greci e il pensiero orientale. Creando ponti tra queste culture, filosofe come Hersh, Zambrano, Weil, Irigaray rappresentano all'interno delle maglie strette del pensiero occidentale un varco verso e da un altrove che può agire da elemento di frizione e di trasformazione della cultura occidentale. Ma soprattutto queste filosofe fanno del pensiero uno strumento di conoscenza e di modificazione di sé.

Parole chiave: pratica filosofica, pensiero-della-differenza, meditazione, modificazione-di-sé.

Premessa

Alla base delle diverse pratiche di relazione di aiuto, che oggi usano la filosofia, c'è una visione di questo sapere che sfugge alla dimensione teoretica-accademica, per valorizzarne a pieno la valenza pratica e sperimentale.

* Relazione presentata in occasione della *IX International Conference on Philosophical Practice*, Carloforte, 16 - 19 luglio 2008.

Di fronte alla sofferenza e al disagio che, oggi, investono l'individuo nella sua globalità e non solo nell'aspetto puramente psichico, la filosofia è uno dei pochi strumenti che l'umanità ha a sua disposizione, per uscire fuori dai labirinti della sofferenza: la sua capacità di trasformazione non investe solo un aspetto (la psichicità), ma l'individuo nella sua complessità. Ed è proprio per questa dimensione ampia non riconducibile a singole tecniche, che possono essere apprese dall'esterno e trasmesse, che il consulente non può essere una buona guida, se non ha sperimentato e continua a sperimentare su se stesso la filosofia come pratica di trasformazione di sé, guida, ed esercizio. Non a caso la scuola - *Metis* di cui sono direttrice ha come motto, *Solo chi consegue il proprio benessere può aiutare gli altri a conseguirlo*, e considera i singoli allievi come consultant, la lezione viene impostata come una pratica di counseling. Non basta solo il training di gruppo, ma tutto il percorso didattico deve essere inteso come trasformazione di sé. Bisogna considerare l'intero percorso formativo come un "cammino" nell'inesplorato, in cui si mette in ballo se stessi, a partire dal superamento dei ruoli che si rivestono nella società e liberandosi dai meccanismi e dagli schemi che sono legati ai ruoli. Questa liberazione, non è mai una liberazione assoluta, perché siamo sempre dentro alla società e fuori della società. E quindi si tratta più dell'acquisizione di una consapevolezza di un limite tra l'io, il sé, il ruolo sociale, da giocare che una totale fuoriuscita dai contesti. Si tratta di acquisire punti di avvistamento diversi, usare una *weltanschauung* diversa per sporgersi oltre.

Etica universalistica ed etica della finitezza

Siamo nell'era della tecnica, lo scenario che ci ritroviamo avanti, come sostiene Galimberti, è completamente cambiato; l'Etica è in crisi, perché è in crisi il suo presupposto materiale: il confine del territorio governato dal sovrano nel rispetto dalla legge. Non sono più possibili, etiche universalistiche (etica dell'intenzione, etica laica, etica della responsabilità) ordini e strutture regolative universali, "bisogna decidere caso per caso ed appellarsi alla saggezza e alla prudenza (*phronesis*) virtù aristoteliche, partendo dalla coscienza del limite". (*La casa di psiche*)

E' a questo punto che entra sulla scena la filosofia, ma quale filosofia? Se cerchiamo strumenti per ribaltare questa situazione nelle categorie e negli orizzonti della filosofia moderna e contemporanea, che comunque sono complici e causa di questo stato di fatto, siamo destinati alla sconfitta. Ma la *Weltanschauung* occidentale non è così compatta e totalizzante, ci sono grosse falle, si aprono delle crepe. Autori come Nietzsche e Jaspers non sono epigoni, aprono prospettive, ma soprattutto sono le filosofe ad aver rifiutato l'universalismo a partire dall'affermazione che i soggetti sono "due", sono partite da sé, da un percorso in cui s'intreccia vita e pensiero. Per queste filosofe la filosofia è soprattutto sperimentazione di nuove pratiche, invenzione di etiche materiali,

strategie elementari, strumenti non solo di sopravvivenza, ma di potenziamento della realtà come scaturigine della vita. Il tramonto dell'etica universalistica non comporta il tramonto definitivo dell'etica, ma lascia spazio ad etiche più circoscritte, ma, forse proprio per ciò, più efficaci che potremmo definire etiche della finitezza e della consapevolezza di sé (vedi Herch e Zambrano).

Hadot ci riferisce interpretando il pensiero delle origini, ossia il pensiero greco, che la filosofia è nata come pratica di vita. Ma ad affermare la sostanziale relazione tra il pensiero e la vita e ad esaltarne il carattere pratico è “il pensiero della differenza”, affermatosi in Europa attraverso gli scritti di Luce Irigaray e in Italia attraverso la Comunità Filosofica di Diotima che comunque molto si rifà al pensiero delle origini.

Le Weltanschauungen occidentali si sono caratterizzate contemporaneamente per l'assenza di filosofe e per la presenza di scissioni profonde (essere-divenire, anima-corpo, ragione-sentimenti) a partire da Platone, poi Cartesio, Kant, fino ai nostri giorni. Zambrano, ad esempio, individua nella stessa filosofia occidentale una radice violenta e attivistica, che è implicita già nello sradicamento platonico della caverna per volgersi alla luce, ma che è ancora più evidente nel razionalismo e nell'idealismo moderni da Cartesio a Hegel, e per ciò auspica un ritorno alle origini orfico-pitagoriche. (*Dell'aurora*)

Il pensiero delle donne nasce proprio a partire dal superamento di queste scissioni e si pone immediatamente sul registro di una filosofia per la vita, avendo come punti di riferimento i Greci e il Pensiero Orientale. Creando ponti tra queste culture, filosofe come Hersch, Zambrano, Weil, Irigaray rappresentano all'interno delle maglie strette del pensiero occidentale un varco verso e da un altrove che può agire da elemento di frizione e di trasformazione della cultura occidentale.

Zambrano dice espressamente che il metodo, come cammino dell'uomo tra il passato e un nuovo inizio, nasce e “si impone in questo occidente come ultima possibilità”. (*Note sul metodo*)

Poiché queste filosofe hanno fatto del loro pensiero una guida della loro vita, si possono individuare ed estrapolare dal contesto delle loro opere “pratiche filosofiche” da utilizzare nel Counseling filosofico: la scuola di counseling filosofico Metis di Napoli sta attuando questa sperimentazione. Ma soprattutto di queste filosofe va preso il modello di pensiero, un pensiero inteso come strumento di conoscenza e di trasformazione di sé, dei propri vissuti ed idee. Una pratica filosofica per essere efficace, deve puntare sulla “conversione” del proprio vissuto come fase necessaria per uscire dalla sofferenza, e ciò può accadere solo se la filosofia viene assunta come una modalità di vita.

Weil, ad esempio, scrive: “Filosofia (compresi i problemi della conoscenza) cosa *esclusivamente* in atto e pratica. Per questo è tanto difficile scrivere a riguardo. Difficile come un trattato di tennis o di corsa a piedi, ma in misura superiore”. (*Quaderni*)

In Weil non troviamo soltanto asserito questo principio, ma troviamo la pratica di veri e propri esercizi come ad esempio “la Lista delle tentazioni”, (*Quaderni*) con la quale ella passa in rassegna dei propri difetti e cerca delle strategie per superarli, o quando, attraverso il distacco dalla propria prospettiva, si esercita a considerare come vero l’ipotesi contraria.

Zambrano al pari di Weil concepisce la filosofia come modificazione di sé, questa concezione nasce dall’averla sperimentata direttamente nel lungo esilio. A differenza della filosofia sistemica, “la confessione” e “la guida” riscoprono infatti la funzione mediatrice e medicinale del pensiero e, immergendosi nelle situazioni di crisi dell’esistenza, riescono ad accompagnare il difficile cammino di conversione del cuore, a farlo uscire dalla confusione, consentendogli di ritrovare l’orientamento (*La “guida” del pensiero*). Zambrano stabilisce attraverso i suoi scritti un dialogo intenso con il suo lettore che può essere considerato “un consultante” .

Per Jeanne Hersch la filosofia è “la forma stessa del divenire del filosofo” e ciò che conta non è il sistema, ma il cammino che il filosofo opera per giungere all’elaborazione del sistema. Questo consente alla filosofia di rimettere sempre da capo e in gioco il pensiero. Mimando un autore si entra in relazione con lui e si rifà a ritroso il suo cammino, vivendolo dall’interno. “La mimesi” può essere considerata una relazione d’aiuto che si stabilisce tra autore e consultante. (*L’illusione della filosofia*)

Con Irigaray siamo direttamente in contatto con il pensiero orientale e lo yoga che ella stessa sta praticando da decenni. Gli ultimi testi (*In tutto il mondo siamo sempre in due, Oltre I Propri Confini*) sono una rielaborazione ed una guida teorica a questa pratica che si basa sulla meditazione e sul respiro come strumenti per raggiungere armonia e ben-essere.

Altri aspetti, che accomunano queste filosofe e che entrano a pieno titolo nella pratica filosofica, sono oltre all’aspetto sperimentale della loro filosofia, la ricerca costante di una consapevolezza che sia non solo conoscenza teorica, ma presenza piena di sé a sé. In Weil e Irigaray più vicine al pensiero orientale questa “presenza a sé” si ottiene anche con la coltivazione del desiderio e dell’energia, con riferimenti ad elementi naturali come fonte di energia : acqua, terra, aria, fuoco. *Nel Libro dell’Aria e del respiro* Cella, maestra di yoga, e Manzoni docente di “progettazione culturale” fanno di questi elementi il ponte tra la parola poetico/ filosofica come ricerca di senso e la pratica yoga.

L’acqua che, per Weil è il simbolo dell’umiltà, vive nei sogni di Zambrano e in quel logos del Manzanarre, così ben descritto dal suo maestro Ortega y Gasset con eloquenti parole”queste umilissime rive, questa liquida ironia (...) possiede, tra le sue poche gocce d’acqua, qualche goccia di spiritualità” (*Meditazioni del Chisciotte*).

Jaenne Hersch

Hirsch sostiene di sé di non essere “l’autrice di un’ opera , bensì una presenza al proprio tempo” (*Rischiare l’oscuro*). Boella interpreta l’essere presenti al proprio tempo come “la proposta di un modello molto complesso di elaborazione del passaggio, sempre tormentato dalla vita al pensiero”(Introduzione a *Rischiare l’oscuro*) La sua passione per la filosofia non può essere considerata un vocazione, un senso troppo forte per l’esser donna, ma sicuramente la sua parola è parola vivente che “non dà risposte solenni alle domande della filosofia, ma risponde a ciò che accade” (*ibidem*). Inoltre” Il movimento del pensiero è molto diverso dal “colpo di sonda” di Bergson, non afferra nulla con l’immediatezza dell’intuizione, non perviene a nessuna coincidenza di soggetto e oggetto. Essendo un “centro di forza”, vive ed opera attraverso rapporti, legami, ritmo e forma”(*ibidem*).

Il pensiero filosofico per la Hersch non deve essere sistematico, ma fluido ed in movimento, un movimento che consente a chi legge di mettersi al passo e di viverlo dall’interno come domanda all’autore sui problemi della sua esistenza. Il pensiero di un autore non viene rivelato e ridotto ad oggetto (in questo Hersch è profondamente jaspersiana), ma viene colto attraverso il rapporto tra chi scrive e chi legge, viene colto dall’interno, viene “mimato”. Mimare il pensiero di un altro come iniziazione filosofica è paradossale. Il pensiero è creazione sempre nuova, ed è quindi il contrario di una imitazione. Ma qui entrare in una “relazione mimetica con” sta ad indicare condivisione dell’atto iniziale del creare. La relazione diviene l’anima e il cuore della filosofia , un ritorno alle origini dell’atto creativo di ogni pensiero presente, ma anche un ritorno all’originario della filosofia , nata come relazione tra discente e docente prima ancora che nelle scuole ellenistiche , nella Scuola Pitagorica, e poi nella città di Atene con i Sofisti e Socrate.

Hersch parla di esercizio interiore. In ogni filosofia c’è “un gesto filosofico fondamentale, nascosto sotto le operazioni intellettuali (...) che occorre mimare, per conoscere veramente il testo (*L’illusione della filosofia*). Suscitare nell’ascoltatore o lettore “un mimo” soggettivo profondo è come una ginnastica spirituale. La filosofia è un esercizio di libertà: questo esercizio può divenire un metodo per “La lettura testi” che è una disciplina fondamentale della pratica filosofica.

La Hersch ci indica anche un altro esercizio che chiama “esercizio di composizione” che consiste nello sforzo di armonizzare le crepe e le incrinature della frammentazione della vita, esperienza vissuta durante la guerra spagnola”Non avrei mai immaginato che fosse visibile vivere così tagliata in due- ella scrive-Non riesco a comprendere, né a perdonarmi la distanza tenuta nei confronti degli avvenimenti, anche durante la guerra, quando tutta la famiglia di mia madre fu sterminata. La mia vita personale mi separava dagli avvenimenti” (*Rischiare l’oscuro*). Ma la ricerca dell’unità resta problematica, “l’opera d’arte rappresenta una sorta di soluzione”. Inoltre “l’opera d’arte è

incarnazione compiuta, perfetta (...) l'opera d'arte esprime sempre la condizione umana" (*L'essere e la forma*). Tendere all'armonica perfezione dell'opera d'arte è una dimensione soprattutto presente nella visione orientale del mondo. Tich Nath Hanh, ad esempio, sostiene che il vivere stesso è "un'opera d'arte". "Al termine di un ritiro in California – Nath Hanh ci racconta – un artista mi chiese: "Qual è il modo utile di guardare un fiore ai fini della mia arte?". Risposi: "Con questo atteggiamento non sarai mai in contatto con il fiore. Abbandona tutti i tuoi progetti, e resta con il fiore senza alcuna intenzione di sfruttarlo o di ricavarne qualcosa" (*La Pace è ogni passo*). L'utilitarismo e il pragmatismo che dilagano nella nostra società non paga. La pratica della meditazione, invece, ci fa fermare a riflettere e se semplicemente agiamo attimo per attimo con calma e consapevolezza, ogni istante della nostra vita può divenire un'opera d'arte. Anche Irigaray si rifà a questo principio, auspicando di fare di sé e di ognuno di noi "un'opera d'arte".

Nell'arte, infatti, secondo Hersch si esprime il tendere dell'essere umano alla compiutezza, all'armonia tra senso ed essere e alla pienezza del desiderio. Anche se è impossibile, l'uomo comunque tende a "divenire se stesso". "Diventare ciò che si è" ha a che fare con l'eterno che è nel tempo, perchè anche se noi siamo sempre nel tempo, lo subiamo e lo trascendiamo continuamente. Essere presenti al proprio tempo è un modo di "rischiare l'oscuro". Essere è una breve durata. "Il presente è l'unica dimensione del tempo che ci dà un appuntamento reale con il mondo". La densità temporale si manifesta nel tempo della musica.

L'essere presenti al proprio tempo, la ricerca e l'impossibilità dell'unità, il mettere a nudo e il far vuoto come esercizio filosofico sono motivi che ritroviamo anche se con accentuazioni diverse in Zambrano.

Maria Zambrano

Anche per Zambrano, il tempo non si agisce ma si patisce: la *physis* rivela allo sguardo degli iniziati i numeri che stanno dietro ogni cosa, l'eterno nel tempo è ciò che sta dietro e si manifesta nell'oggettività del mondo. Nel numero, ridotto in seguito a mera quantità, si esprime il sacro, il logos cosmico della filosofia orfico-pitagorica, punto di confluenza tra oriente ed occidente.

Numero è anche l'anima, principio *individuationis*, e ombra divina nell'individuo. Con Aristotele l'ombra diverrà essenza umana, perdendo la funzione mediatrice tra cielo e terra. Per i Pitagorici il numero è armonia, musica, la religione intima, dove religione è intesa nel senso etimologico di "re-ligo, legare fortemente". Zambrano cerca di riportarci a ritroso per recuperare i Pitagorici, verso i quali Aristotele profuse disprezzo e accusò di idee confuse. In "*Note di un metodo*" la nostra autrice con la mente si lancia oltre il visibile per raggiungere l'unità di quel centro che è nell'uomo." La dualità determina, da che esiste, la storia. Infatti l'esistenza storica comincia con

una unità che si perde.....la storia parte da questo occultamento e non è altro che di-mostrazione dell'unità perduta" (*Note di un metodo*). Per ritrovare l'unità perduta si mostra un sol metodo (metodo dell'evidenza cartesiana) ma c'è un altro metodo. C'è un cammino in cui non sembra alcun passaggio, e per non perdersi c'è bisogno di una guida che non dichiari il suo sapere, ma lo eserciti. La guida non deve dettare soluzioni, ma offrire come un'indicazione, qualcosa d'impalpabile come una musica, un ritmo, o una melodia, che chi viene guidato deve captare e seguire, non per raggiungere una meta, ma per trovare "ciò che all'uomo manca per essere, affinché raggiunga la completezza"(*ibidem*). La guida come il counselor non deve trovare soluzioni, ma orientare, offrire un percorso "in cui non si può ire senza intendimento di ritornare", come dice Dante nella Vita Nova. Un percorso che ci riporta soprattutto verso la consapevolezza di sé.

Ecco perché alla luce del pensiero di queste filosofe possiamo parlare di Etica della finitezza e della consapevolezza. "Il conosci te stesso" non entra nell'ordine della concettualizzazione, "Socrate introdusse nel suo incessante filosofare il mistero della conoscenza autenticamente iniziatica, cioè la conoscenza di sé che si compie solo concependo se stessi. Concepire se stessi nel solo filosofare e ancora di più nella filosofia stessa ci appare (...) come una vera partenogenesi" (*ibidem*). Con il concetto astratto si perde il dialogo dell'anima con se stessa, dove anima non è la psiche della moderna scienza della psicologia, che sia Hersch che Zambrano ritengono limitativa." L'insegnamento è stato eccessivamente psicologizzato, sostiene Hersch. La formazione psicologica che si dà ai maestri può portarli a considerare l'allievo come un oggetto di trattamento". Inoltre, "il pensiero filosofico implica sempre fondamentalmente, uno sforzo di messa a nudo, di sgombero. Tutti i grandi filosofi devono far vuoto per proporre le questioni essenziali, e farle sorgere nella loro massima nudità e ingenuità cosa che è contraria alle "competenze" proprie delle scienze umane" (*Rischiare l'oscuro*).

Per Zambrano vivere umanamente significa portare "il sentire a livello dell'intelligenza", rompendo il vincolo biologico e psicologico che è proprio dell'animale il cui cammino è tracciato dal mero istinto e soddisfazione delle proprie funzioni. Tarantino sottolinea che in Zambrano è "l'apertura metafisica" come capacità di far vuoto e trascendere la necessità dell'ordine bio-psicologico a fare la differenza tra uomo e animale. Solo l'uomo può aspirare al sacro (*La Libertà in formazione*).

Buttarelli, counselor e docente della Sicof, ben mette in evidenza in Zambrano la dimensione del sacro, dove il sacro non è affatto qualcosa di trascendente e di teologico in senso classico, ma è il punto di equilibrio tra razionalità ed emozione." Per la condizione umana il divino è fatto esistere quando arriva la parola, quando possiamo parlare di e con ciò che si patisce" (*Una filosofa innamorata*). Le parole stanno nel recinto del sacro se sono in contatto con "ciò che si patisce", in caso contrario, le parole sono vuote, sono *flatus vocis*, un puro esercizio intellettuale che ci

allontana dalla realtà. Il processo logico-razionale con il suo porre continue domande ci fa perdere la capacità di mettersi in ascolto, sostare presso le cose per stupirsi. La realtà non è per sé evidente, sostiene Zambrano, sta in una zona di chiaro-scuro in cui vi sono molti “coni d’ombra”, espressione usata per la prima volta da Virginia Woolf. La filosofia ha il compito di “rischiare l’oscuro” che è anche il significativo titolo delle conversazioni di Gabrielle e Alfred Dufour con Jeanne Hersch

Alla luce di queste considerazioni possiamo trarre alcune conclusioni: una pratica filosofica che si attenga alla sola concettualizzazione, secondo i canoni più rigidi di certa Consuetudine filosofica, non è efficace. Più efficace risulta una pratica in cui il pensiero venga integrato e si apra ad altre facoltà come emotività, sentimenti, capacità di rapportarsi al mondo esterno. Queste facoltà formano insieme alla ragione il nucleo unitario dell’essere umano, invece sono state separate, lungo il corso della storia della nostra cultura, e sono divenute ciascuna oggetto di specialismi di altre branche di sapere come la psicologia e la sociologia, lasciando così alla filosofia il guscio vuoto della concettualizzazione della ragione.

Zambrano e Hersch propongono un’altra modalità di pensiero, ma poiché azione e pensiero sono intimamente collegate, propongono anche un’altra modalità di azione che sarà centrale nella concezione filosofica di S.Weil che rimanda a principi più esplicitamente vicini alla cultura orientale che è : l’azione passiva. Questa azione non prende le sue mosse da una volontà, spesso forzata, legata all’io, ma parte dal “centro unitario” dell’uomo e si esprime nella capacità dell’ascolto, nel “rimettersi a...” di cui parla Hersch e che Zambrano chiama “metafora del cuore”, di un cuore che il filosofo, nel momento più alto dello sradicamento, nel raccogliersi del silenzio ascolta e accetta prima della razionalizzazione, della sintesi e della riduzione concettuale. La profonda accettazione della condizione umana s’identifica con la fatica che il vivere comporta. La libertà non si discosta dall’obbedienza. La ricettività attiva è propria della libertà, ed è quella attività interiore che più di tutto trasforma la nostra vita. Alla domanda “Quale stata la sua grande libertà?” Zambrano intervistata risponde seccamente “L’obbedienza” (*Duoda Rivista de estudios feministas*).

Le pratiche suggerite da queste filosofe come l’**Essere presenti a se stessi, il far vuoto, e l’essere in ascolto** sono il nucleo centrale della pratica yoga della “Meditazione”, per cui se si associa allo studio della filosofia di queste autrici la pratica della meditazione, come stiamo sperimentando nel Corso di counseling filosofico della Metis, gli allievi/e raggiungeranno un’ulteriore consapevolezza di sé, elemento centrale della pratica filosofica.

La meditazione infatti ha per scopo la “consapevolezza” (*Midfulness*) che letteralmente significa “presenza mentale” titolo di uno dei testi di Tich –Nath – Hanh. La presenza mentale non sta ad

indicare una mente piena di continui pensieri significa, viceversa, “concentrare la mente su un punto ben preciso invece di farla vagare” nei vortici “del fluire del pensiero”(Atonia Tronti: *Appunti di viaggio*). L’attivismo della mente è diabolico e nocivo, perché può assorbire tutte le energie del corpo. Irigaray, come vedremo, accusa la filosofia occidentale di essere troppo mentale e propone la meditazione basata sul respiro come “educazione dell’energia”. La pratica della meditazione deve per prima cosa far vuoto dei pensieri che ci assalgono, per riandare all’unità originaria del proprio Sé, concentrarsi su questa, rallentando i ritmi corporei per acquisire una durata interiore più lenta e tranquilla fino alla sospensione ed al silenzio. Questo è uno stato che non si raggiunge una volta per tutte, c’è bisogno di esercizio continuo per sviluppare l’Attenzione come nostra abituale attitudine.

L’attenzione è una facoltà che unisce volontà ed conoscenza, e sta a significare proprio l’essere presente a sé” come vedremo anche con Simone Weil che parla di Attesa.

Simone Weil

La Weil s’ispira proprio alla filosofia orientale quando parla di Attesa (hypomone o patientia). L’attesa per il senso comune sta ad indicare una *passività*, passività che la autrice usa, invece, per dare più efficacia al principio attivo per eccellenza quale è l’azione. Infatti ritroviamo nel suo pensiero un’invenzione teorica del tutto originale quale “l’azione-non agente” ovvero azione indiretta.

Un’azione che tende direttamente al suo scopo rischia di fallire, perché il desiderio potrebbe essere risucchiato dal suo obiettivo. Nell’attesa bisogna mantenere il nostro desiderio teso e non diretto”, perché “attendere implica tutta la tensione del desiderio, ma senza desiderio, una tensione accettata in perpetuo”(Quaderni).

Per recuperare l’energia, Weil parla di far-vuoto. Questa è una vera e propria pratica che può essere accomunata alla Maieutica. Il discepolo (per noi consultante) ricorre a Socrate (in tal caso consulente) quando è pieno, gravido, l’arte maieutica come quella di un “ostetrica libera dall’eccesso”, fa-vuoto del superfluo per riordinare le idee. Un pilastro della pratica filosofica è l’attenzione, l’attenzione sta a significare soprattutto attenzione verso se stessi, presenza di se a sé mentre si esercita un qualsiasi atto. Presenza significa presente, bisogna vivere quindi sempre nel presente.

Weil sostiene che il desiderio è un “*pieno di energia* che [però] rischia di depotenziarsi nel suo oggetto”(ibidem). Infatti, per pervenire a questa energia bisogna sbarazzarsi dei singoli oggetti verso i quali il desiderio si intenziona : “Gli oggetti forniscono energia – sostiene la nostra autrice – essi concentrano quel che c’è sempre in noi (anche nella spossatezza) di energia vitale non

orientata, dispersa” (*ibidem*). Gli oggetti sono falsi, il desiderio è vero in quanto energia. Il desiderio è realtà materiale, un’energia tendente al bene; se non si fissa nell’oggetto è un’energia appagante. E’ il rincorrere infiniti oggetti del desiderio a comportare una perenne insoddisfazione, una condanna alla cattiva infinità, una condanna all’Inferno.

Ma per mantenere i quanti di energia non si deve scaricarli nell’oggetto, ma non è nemmeno sufficiente sbarazzarsi dei singoli oggetti verso i quali il desiderio s’intenziona, perché è la stessa struttura dell’intenzionalità che va sospesa.

Va sospesa la stessa intenzionalità e con l’intenzionalità va sospeso l’io. Il desiderio s’identifica con l’ “attenzione” non con “la volontà”. L’attenzione implica che l’io, luogo dell’agire della volontà, si passivizzi, fino a scomparire.”L’attenzione è legata al desiderio. Non alla volontà (...) Come liberarla tutta [l’energia]? – si chiede Weil. Bisogna desiderare che ciò avvenga in noi. Desiderarlo veramente. Desiderarlo soltanto, non desiderare di compierlo. Perché ogni tentativo in questo senso è vano e si paga caro. In ogni impresa simile, tutto quel che chiamo ‘io’ dev’essere passivo. L’attenzione sola mi è richiesta, quell’attenzione tanto piena che l’Io vi scompare. Privare tutto quello che chiamo”io” della luce dell’attenzione e proiettarla sull’inconcepibile” (*ibidem*). Bisogna limitare l’io e i suoi effetti, perché “*l’io trascendentale non possiede un’energia*”, ha, al contrario, una funzione distruttiva “*nella conservazione nessuna traccia di ”Io*”. *Ce n’è nella distruzione. ”Io” lascia la propria impronta sul mondo distruggendolo*”(*ibidem*).

Il desiderio che fa vuoto è recupero di quella energia, di quel senso che sta alla base della strutturazione dell’io, che l’io perde se si concentra troppo o su se stesso o sugli oggetti del suo egoismo. In questa ottica non è solo il super-io a far problema ma anche l’ipertrofia dell’io.

L’operazione di svuotamento degli oggetti e dei significati non è una perdita, né di desiderio, né di senso, ma è l’esatto contrario.

Il desiderio che fa vuoto dell’oggetto mantiene l’energia, il far vuoto dei significati è ritrovamento dell’energia del senso; nel far vuoto il desiderio trova la sua origine, cioè il senso. Il senso ha un suo vettore che si può ritrovare nel movimento del desiderio.

Desiderio ed energia, cuore e parola, capacità di ascolto e divenire se stessi sono anche indici del pensiero di un’altra pensatrice come Irigaray.

Luce Irigaray

Irigaray dà molta importanza alla sfera della materialità corporea e alla sua armonizzazione con la sfera spirituale per la realizzazione della felicità, che non è il soddisfacimento del piacere, ma la ricerca del Sé e della pienezza di Sé.

Dobbiamo, quindi, accedere a una dimensione che ci porti “oltre”, ossia alla trascendenza di cui parla Berra (*Oltre il senso della vita*) e che ci raccomanda D’Angelo con gli esercizi spirituali (*Counseling filosofico e Ricerca di senso*). Ma dobbiamo andare oltre che cosa? Oltre i limiti del nostro io, che non è la dimensione dell’inconscio freudiano, né l’assoluto trascendente, ma quella sfera interiore che gli antichi chiamavano anima e che è qualcosa di più della psiche, oggetto d’analisi della omonima scienza della psicologia.

Anima vuol dire soffio, da qui l’importanza che Jrigaray dà agli esercizi yoga di respirazione come leva e origine della riappropriazione del Sé, ma anche l’importanza che dà alla “coltivazione dell’energia”.

La pratica yoga nel perseguire l’obiettivo di armonizzazione della scissione corpo-anima ci inoltra in un percorso interiore che superando l’astrattezza dell’io-penso ci mette in contatto con strati più profondi, con quel Sé che costituisce il nucleo più originario della nostra soggettività.

L’uomo e la donna sono soprattutto desiderio, ma questo desiderio si esprime molto spesso attraverso l’aggressività. Il bambino/a per affermare il suo sé manifesta una carica di aggressività che è compressa da una educazione che non tende né all’armonizzazione né alla limitazione, per cui o si ha la reticenza, o la ribellione e la violenza. L’educazione dovrebbe spingere all’autolimitazione. Essere violenti testimonia spesso questa mancanza di autolimitazione e di autonomia. Per non spendere la nostra energia nel litigare con l’altro ma “per divenire se stessi”, il primo esercizio che dobbiamo condurre che Irigaray chiama comandamento, è *Non nuocere all’altro/a*. Ma per fare questo “sarebbe necessario curarsi della propria vita prima di pretendere di curarsi di quella dell’altro”. Cosa significa curare sé? Significa rispondere alle ragioni del nostro desiderio, dimensione umana troppo trascurata dalla nostra cultura, ma che è la fonte dell’energia. Una pratica filosofica che considera il trascendersi e il relazionarsi con l’altro come il centro della sua azione, se non è ancora questa operazione alla soddisfazione del desiderio, rischia di divenire inefficace. La soddisfazione del desiderio, non è scarica dell’energia come in Freud, in Levinàs e in Sartre, ma è coltivazione dell’energia come in Weil.

In *In tutto il mondo siamo sempre in due* Jrigaray sostiene che bisogna uscire dalla relazione familiare e genealogica per accedere ad un rapporto orizzontale con l’altro, questo può avvenire attraverso la compassione e la trasmissione della propria esperienza come ci mostra “l’esempio del praticante orientale che si ridà una nascita autonoma tramite una pratica della respirazione. “Il maestro orientale realizza il suo insegnamento con una forma di amore mai separabili dal suo vissuto d’insegnante e ci indica una verità indissociabile da ciò che sperimenta chi insegna. Fa questo insegnandoci la pratica del respiro, che rappresenta “lo spirituale”, al contrario “il diabolico”

si compiace nel rinchiuso, asfissia e annoia “con le sue insistenze, la sua pretesa di dominare tutto senza la capacità di stare in se stesso”.

Possiamo concludere questo intervento con una serie di avvertimenti al lettore, tratti dalla filosofia della Jrigaray .Questi avvertimenti possono costituire un vero e proprio “decalogo della felicità”:

1°) curarsi della propria vita prima di pretendere di curarsi di quella dell’altro, trasformando l’istinto in desiderio e rinunciando ad una soddisfazione immediata per elaborare una felicità più sottile;

2°) non scaricare il desiderio ma coltivare l’energia vitale, l’energia sessuale in un’energia più elaborata, più relazionale, che risveglia e nutre il cuore, l’ascolto, la parola, il pensiero;

3°) coltivare autonomamente l’energia per non cadere nel possesso dell’altro nel dominio da cui nemmeno la morale ci può salvare, perché essa con il dovere comprime l’energia che si trasforma in aggressività verso noi stessi e verso l’altro;

4°) apprezzare il dono dell’aria e non andarla a spenderle in luoghi inquinati, trasformando la vita in morte. Spetta a noi contribuire alla cultura della vita in una maniera diversa, anche se si tratta di trasformare l’aria come fa l’albero;

5) non fermarsi alla vita naturale, trasformare il respiro automatico della sopravvivenza prima in respiro conscio e dopo in un soffio che possiamo condurre secondo il nostro volere verso il cuore, la gola, le orecchie..., cresciamo di una vita che non è solo naturale, senza rinnegare quest’ultima;

6) fare un passo indietro, creare uno spazio tra noi e noi e tra noi e il mondo ,vivere nel presente, ma non nella immediatezza del presente;

7) contemplare un fiore è diverso da guardare un fiore. Lo sguardo non deve essere proiettato sul possesso ma aprire uno spazio di ospitalità;

8) essere ospitali con ciò che ci è più vicino ci apre ad essere ospitale anche con chi è più lontano, lo straniero. Chi è veramente felice condivide volentieri questa felicità, mentre le nostre diverse frustrazioni ci rendono astiosi, invidiosi, gelosi;

9) non vivere per la sopravvivenza ma trarre godimento dai piccoli atti quotidiani: preparare con cura un cibo e gustarlo, non mangiare frettolosamente per nutrirsi, non ripetere non ho tempo non ho soldi.... Questo ci angustia senza risolvere il problema. Dobbiamo vivere spostando ad un livello più alto le piccole cose che facciamo a livello basso;

10) condividere è godere insieme di qualcosa , superare anche il piacere del dono che è un atto verticale non orizzontale. L’atto carnale se supera il possesso è la cosa che più può comportare condivisione e felicità. “Non voglio godere di te ma condividere con il tuo corpo, il tuo respiro, la tua vita, ma anche con la tua parola e il tuo pensiero”.

Questo decalogo non nasce dalla filo-sofia come amore della saggezza, ma dalla filosofia come saggezza dell'amore come sostiene Irigaray nel suo ultimo testo *La via dell'amore*.

La filosofia occidentale è divenuta troppo mentale e interessata ad una verità vista come adeguamento della mente ad idee ed essenze metafisiche e non come passaggio tra essere e divenire, lo sforzo di noi operatori della pratica filosofica è quello di indicare una strada(metodo) per divenire sé stessi dentro una comunità che coltivi il desiderio e l'armonia come avvicinamento all'essere.

Bibliografia

Berra.L, *Oltre il senso della vita*, Apogeo, Milano, 2006.

Buttarelli.A, *Una filosofa innamorata. Maria Zambrano e i suoi insegnamenti*, Mondadori, Milano, 2004.

Cella.G-Manzoni.M, *Il libro dell'aria e del respiro*, Baldini Castoldi, Milano, 2008.

D'Angelo.M, *Esercizi filosofici e esercizi di senso* in AAVV, *Counseling filosofico e ricerca di senso*, Liguori, Napoli, 2008.

Galimberti.U, *La casa di psiche*, Feltrinelli, Milano, 2005.

Hadot. P, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino,1988.

Hersch.J, *L'illusione della Filosofia*, Mondadori, Milano, 2004.

Hersch.J, *Rischiare l'oscuro*, Baldini Castoldi, Milano, 2006.

Hersch.J, *Essere e Forma*, Mondadori, Milano, 2006.

Irigaray. L, *In tutto il mondo siamo sempre in due.Chiave per una convivenza Universale*, Baldini Castoldi, Milano, 2006

Irigaray.L, *Oltre i propri confini*, Baldini Castoldi,Milano, 2007

Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, Guida, Napoli, 1986.

Tarantino.S., *La libertà in formazione*, Mimesis, Milano, 2008.

Tich-Nhat-Hanh, *La Pace è ogni passo*, Ubaldini, Roma, 1993.

Tronti.A, *La mente tra dispersione e concentrazione*,in rivista *Appunti di Viaggio* anno XV, bim, novembre-dicembre, 2005.

Weil.S, *Quaderni*,vol.IV, Adelphi, Milano 1993.

Zambrano.M, *Dell'Aurora*, Marietti,Genova, 2000.

Zambrano.M, *La "Guida" forma del pensiero*, in Ead., *Verso un sapere dell'anima*, Cortina, Milano 2000.

Zambrano.M, *Note di un metodo*, Filema, Napoli, 2003.

Lo scalco esperto di Platone *

Silvana Ceresa

Docente di “Psicologia generale” e “Psicologia dei Gruppi”, Scuola Superiore di Counseling Filosofico.

Riassunto

Sono convinta della necessità, per i counselor filosofici, di conoscere la teoria e la tecnica del colloquio psicologico, di acquisire le competenze specifiche della psicologia, di comprendere i meccanismi psicanalitici, di avere capacità di ascolto e di osservazione psicologica al fine di essere in grado di riconoscere una patologia e distinguere tra normalità e anormalità in una relazione di aiuto.

Conoscere, acquisire e comprendere non significa adottare né utilizzare nella pratica professionale, significa semplicemente esserne a conoscenza: per metafora è come imparare ad usare il bisturi ma utilizzare il coltello da pesce, cioè aver appreso cosa significhi incidere senza tagliare mai.

Il counselor filosofico imposta il colloquio con il metodo del Dialogo Socratico, srotolando i nastri aggrovigliati uno per volta, colore per colore potrei dire, con il metodo della divisione tramandatoci da Platone che consiste nel dividere l’idea nelle sue specie, seguendo le sue articolazioni naturali ed evitando di spezzare le parti come farebbe uno scalco maldestro, in modo che il “conversare con”, “ragionare con”, sia il *dialegeszhai*, la dialettica con cui si sviluppa un argomentare.

Parole chiave.

Acquisire e comprendere, ascolto e osservazione, colloquio e dialogo, metodo della divisione e capacità dello scalco.

Sono convinta della necessità, per i counselor filosofici, di conoscere la teoria e la tecnica del colloquio psicologico, di acquisire le competenze specifiche della psicologia, di comprendere i meccanismi psicanalitici, di avere capacità di ascolto e di osservazione psicologica al fine di essere

* Relazione presentata in occasione della *IX International Conference on Philosophical Practice*, Carloforte, 16 - 19 luglio 2008.

anche in grado di riconoscere una patologia e distinguere tra normalità e anormalità in una relazione di aiuto.

Perché.

La teoria e la tecnica del colloquio psicologico è ben enunciata dal prof. Trentini (1995) come “una peculiare situazione inter-umana” che abbraccia varie situazioni “ognuna delle quali presuppone un contatto, un rapporto, una comunicazione tra colui che è nel ruolo di interpellante e colui che è nel ruolo di rispondente; e per sottolineare il “fondamento epistemologico” dell’argomento inerente al colloquio, di qualsiasi genere o tipologia appartenga, sintetizza “due strade possibili” assumibili: quella di coloro “che assegnano alla disciplina psicologica l’onere e l’onore derivanti dal costituirsi della situazione di colloquio non solo come strumento ma come oggetto di studio” e quella di coloro “che rifiutano tale esclusivismo psicologico [...] e ritengono che possa essere di pertinenza di tutte le scienze umane”. In questo modo il colloquio (o intervista) è presentato sia come “puro mezzo di raccolta di informazioni oggettive” sia come “rapporto interpersonale, interazione, comunicazione, con enfasi sulle influenza che ciò produce sugli stessi dati raccolti”.

Una “dicotomia valida per i vari modi di attuazione e di utilizzazione dello strumento”, che deve essere “ben chiara all’operatore, sia a livello dello scopo dell’utilizzazione sia a livello della valutazione dei risultati”.

Il prof. Ancona (*id.*) opera una “sintesi e coniugazione tra i due punti di vista secondo una logica intellettuale” in quanto il “colloquio-intervista implica e comprende in ogni caso una interrogazione e un rapporto e si delinea sempre sulla base di entrambe le componenti”.

Ci sono “delle gradazione di intensività ed estensività”, e il colloquio di counseling filosofico può essere estensivo in quanto è caratterizzabile “da una ampia applicabilità e da una bassa profondità nell’esplorazione” (l’ossimoro della profondità della superficie si attaglia) ma un estensivo di qualità, in quanto è finalizzato ad approfondire “temi o fenomeni che sono l’oggetto della ricerca”, non è solo quantitativo, comporta la presenza di “caratteristiche situazionali e del processo dinamico che è in atto” durante il colloquio.

Sono due persone che si incontrano per affrontare insieme, attraverso un argomentare comune, una situazione che ingenera un problema esistenziale in colui che richiede un intervento di counseling filosofico.

L’acquisire le *competenze specifiche* della psicologia significa conoscere i processi cognitivi fondamentali in un colloquio, in cui il counselor non è un osservatore passivo e difeso da barriere fisiche o psicologiche ma entra in rapporto empatico con l’interlocutore, crea una relazione, come indica Stack Sullivan (1969) definendolo “il teorema dell’emozione reciproca”, per cui è importante

comprendere che ciascuno di fronte all'altro acquisisce e dona qualcosa di sé anche senza volerlo, anche senza rendersene conto.

Inoltre esistono dei processi di inferenza e dei processi di combinazione, utilizzati per la trasformazione delle informazioni ed assolutamente non volontari, che spingono ciascuno a formulare pensieri e poi agire comportamenti, come è ben teorizzato dalla psicologia comportamentale, per esempio nell'ambito della teoria della detenzione del segnale.

Il *comprendere i meccanismi di difesa*, ricercati in ambito psicanalitico, permette di difendersi dalle proprie difese, non solamente da quelle messe in atto dall'interlocutore.

Freud nel 1894 in *Neuropsicosi da difesa* aveva già individuato tali meccanismi come “le tecniche di cui l'Io si avvale nei suoi conflitti” ed utilizza per difendersi dalle sue rappresentazioni incompatibili.

Non sto ad elencarli tutti¹ ma mi preme sottolinearne in modo sintetico alcuni, quelli più facilmente riscontrabili in un colloquio.

La formazione reattiva, con cui si cerca di dominare un impulso inaccettabile, come un sentimento aggressivo, attraverso l'accentuazione della tendenza opposta, come un eccesso di sollecitudine e di condiscendenza.

L'identificazione, che avviene con la persona o con l'oggetto perduto, reiterandone in se stesso qualche tratto per lenire la depressione derivante dalla sua perdita.

La messa in atto, quando il counselor evita di confrontarsi con i propri conflitti interni ricercando soluzioni sul piano della realtà per non affrontare il proprio conflitto interiore non riconosciuto.

La proiezione, con cui si attribuiscono ad altri degli aspetti propri negativi e non riconosciuti, condannandoli.

La negazione, che Freud racconta con un esempio: “allora lei penserà che io voglia dire qualcosa di offensivo, ma in realtà non ho questa intenzione” con cui si nega l'esistenza di un contenuto rimosso come unico modo per farlo affiorare alla coscienza. Quindi una “excusatio non petita” che, come recita il proverbio, diventa una “accusatio manifesta”.

La regressione, per cui il comportamento del counselor ritorna ad un momento psichico antecedente e vissuto come tranquillizzante.

In conclusione si può dire che in un “Io debole” si trovano dei meccanismi di difesa rigidi, socialmente accettati con difficoltà e che creano difficoltà nella gestione delle relazioni; in un “Io

¹ L'elenco dei principali meccanismi di difesa sono raccolti nel *Dizionario di psicologia* del prof. U. Galimberti, da cui sono riprese alcune frasi nel definirli.

forte” gli stessi si possono precisare come meccanismi di adattamento: la differenza consiste nella rigidità con cui è utilizzato il meccanismo adottato.

La capacità di ascolto e di osservazione è la regina delle attitudini che deve sviluppare un counselor.

L’ascolto è attivo ascoltare, è, come dice Plutarco, un immergersi con la concentrazione sino a cogliere il senso profondo del discorso e la reale disposizione di chi parla, per trarne ciò che è utile e giovevole. Ne consegue di esaminare e giudicare l’ascolto partendo da se stesso e dal proprio stato d’animo, valutando che se un discorso non purifica non ha alcuna utilità. Pesante e rozzo è l’ascoltatore che rimane impassibile e freddo di fronte a qualunque riflessione, è pieno di un’autoconsiderazione profondamente radicata con la conseguente assunzione di un atteggiamento sprezzante e l’idea che la dignità nasca dall’alterigia. Ora è vero che il ragionamento filosofico, grazie al processo conoscitivo ed all’informazione sulle cause dei singoli eventi, elimina, come dice Pitagora, il senso di meraviglia e di stupore che nasce dal dubbio e dall’ignoranza, ma non annulla certamente garbo, misura ed affabilità. Alcuni pensano che chi parla abbia dei doveri da assolvere e chi ascolta nessuno, ma quando si gioca a palla le mosse di chi riceve devono essere in sintonia con quelle di chi lancia: così in un discorso c’è sintonia tra chi parla e chi ascolta se entrambi sono attenti ai loro doveri.²

Si passa dall’ascolto di se stessi, sostando nell’incertezza in quanto il cambiamento si verifica continuamente ed è apprendimento, all’ascolto empatico senza pregiudizi personali, in un silenzio non passivo ma ricco di metacomunicazione, per dare spazio all’esprimersi del consultante, promuovendo il processo conoscitivo e non influenzandolo, domandando senza colludere, assumendo la funzione dell’ “io ausiliario” che si affianca ma non agisce per l’altro.

L’osservazione è *observare* cioè considerare con diligenza, guardare prima di valutare, assumendo la giusta distanza e distinguendo i fatti dai vissuti, senza stereotipi né influenzamenti da giudizi precedenti e sentimenti personali, soprattutto ricordando che la nostra mappa del mondo non è il mondo.

L’ essere in grado di *riconoscere una patologia e distinguere tra normalità e anormalità* in una relazione di aiuto è fondamentale: porto il caso degli psicologi che nel percorso preparatorio alla professione apprendono a distinguere, per esempio, una depressione da un tumore al cervello, in quanto devono essere messi nella condizione di poter fare una diagnosi comparata per sapere quando e come rivolgersi ad uno psichiatra, ossia comprendere il propri limiti professionali, così

² Plutarco, tratto dai seminari per il Master di Ariele, Milano 2007.

come i medici dovrebbero saper leggere i disagi psichici scritti sul corpo del paziente ed inviarlo da uno specialista.

In qualsiasi relazione c'è comunque un *incontro profondo tra i partecipanti*, si dicono le parole e transita il non-detto, la parte piena di significati inconsapevoli ed istintivi

In un colloquio il tempo, lo spazio ed il luogo definiscono il setting, il contenitore metodologico di ricerca ed osservazione, in cui la relazione interpersonale e l'importanza della soggettività sono modulati dal setting stesso, che contribuisce allo sviluppo della relazione.

In questo contenitore avviene il colloquio, non mezzo scientifico ma rapporto da comprendere per la specifica modalità dell'incontro, rilevante non per cosa si dicono ma per come se lo dicono, per le motivazioni, gli atteggiamenti, i meccanismi di difesa e di adattamento, le strategie.

Il counselor filosofico deve apprendere a navigare come Ulisse che tiene conto della forza dei venti e della volontà degli dei, in un viaggio irto di insidie e di pericoli, la cui saggezza è l'accettazione del temporaneo, dell'effimero, del lavoro che va sempre ricominciato come metaforicamente indica la figura di Penelope (Trentini, 1995).

Nell'incontro, insieme all'ascolto e all'osservazione, in un setting definito, si combina il concetto *di campo*, lo spazio terzo rispetto la coppia counselor-consultante, lo spazio che esiste tra i due poli coinvolti in una dimensione che reciprocamente li perturba, non determinato dagli oggetti ma dalle loro trasformazioni: infatti non è visibile sino a quando non c'è una trasformazione.

E' importante acquisire sensibilità circa le variazioni del campo, coglierle nel non-verbale e nella fisicità, nelle coincidenze, nelle possibilità inesplorate che aprono alla progettualità.

Tutto quanto detto è inerente alla relazione e ciò non significa dimenticare l'analisi di realtà, che si articola come dichiarato, quanto emerge dalla narrazione, come presunto, cioè nel vissuto delle persone, come effettivo, che risulta da fatti ed ipotesi verificate, come auspicabile, ciò che dovrebbe essere al fine del bene-essere delle persone (Jaques E, 1991).

Conoscere, acquisire e comprendere non significa adottare né utilizzare nella pratica professionale, significa semplicemente esserne a conoscenza: per metafora è come imparare ad usare il bisturi ma utilizzare il coltello da pesce, cioè aver appreso cosa significhi incidere senza tagliare mai.

Poiché "l'analista stesso è minacciato dal suo inconscio come e più di quanto non lo sia il non analista" (Guggenbuhl Crai, 1987) bisogna saper comprendere la propria Ombra, secondo Jung l'altra parte della personalità, la parte oscura della psiche, che segue ciascuno di noi.

Peter Pan la perde ma la ricerca disperatamente: non può vivere senza.

L'Ombra non riassume il male come *deprivatio boni*, è un archetipo come significato e come immagine ed è parte della personalità dell'individuo; appare nei sogni, nel mito che ne sembra esemplificare le funzioni fondamentali, collega l'aspetto diurno al notturno, diventa metafora della finitudine e contiene l'onnipotenza se riconosciuta come tale dalla persona.

Come le fantasie su se stesso e sugli altri, così importanti per esplorare le proprie e le altrui potenzialità - chi non l'ha fatto? - che diventano negative quando spingono per esempio un figlio a dover vivere all'altezza delle immaginazioni del tutto inadeguate che un genitore fa su di lui, manifestate a volte senza profferire parola e quindi ancor più invischianti.

Infatti dalla parola ci si può difendere argomentando, dal non-detto e nella totalità della psiche che si incontra è difficile, proprio perché il confronto tra due persone è, comunque e sempre, un incontro tra inconsci.

Conoscere questo è "sapere di bisturi".

Proprio il riconoscimento dell'Ombra permette al buon scalco di sapere di bisturi ma di usare il coltello da pesce in quanto diventa una *imago agens* per il counseling filosofico: dipende dal modello di base cui si sa riferire. Non certo lo psicologo né il medico, ma una nuova - e nel contempo antichissima - figura che usa la filosofia nel percorso di riconoscimento esistenziale del consultante.

Già Marziale diceva *non est vivere, sed valere vitae* in quanto ogni tradizione culturale e scientifica si è sempre impegnata nell'elaborazione di sistemi atti a curare od almeno ad attenuare le sofferenze umane. Quasi sempre la "medicina" è dentro di noi e necessita di tempo, di riflessione, di ricerca profonda, di comunione con gli altri e con la natura per trovare le pillole di saggezza che molti hanno imparato a ricercare nelle discipline orientali, seppur con atteggiamenti mentali del tutto occidentali

In periodi di profonda angoscia collettiva la cultura può essere uno strumento per stimolare l'affermarsi di un bisogno di pensiero e di meditazione: ricupero alcune parole del Dalai Lama quando dice che lo stato di "essere umano" implica la necessità di provare un profondo sentimento di com-passione e di rispetto nei confronti dell'identità dell'altro e, aggiungo, dell'altro che è in ciascuno di noi, l'Ombra.

Pur con tutte le cautele metodologiche già espresse da Jung, mi piace riprendere il termine "ombra", intesa come sfera proliferante di temi e problemi che attengono alla condizione umana in generale e nella sua accezione complessa (Pieri P.F., 1998) per cui è "linea di confine", nel significato sia di delimitazione sia di orlo, contorno, profilo, così arriva ad esprimere la differenziazione di due

qualsivoglia elementi – per esempio la figura e lo sfondo, un testo ed un contesto – ed insieme l'integrazione tra loro.

Il greco *skià* è la *umbra* latina che Virgilio utilizza nella discesa all'Ade per descrivere le figure che si aggirano e di cui si coglie solo il contorno, ma nelle Baccanti di Euripide *upò skiàs* significa “un convitato non invitato ma condotto da un compagno” ed apre ad un significato di partecipazione non richiesta ma presente. Come l'Ombra che prende parte al gioco esistenziale pur non convocata: c'è.

Il concetto di confine e di contorno, per cui è il limite stesso del campo, dà all'Oltre il luogo dell'indistinto cui in vario modo si rinvia ogni specifica distinzione, attentamente studiato nei rapporti che l'uomo instaura con se stesso e nella fenomenologia del mito, della fiaba, del racconto. Proprio da codesta ricerca appare un altro concetto squisitamente junghiano che ancora desidero presentare per la preparazione del counselor filosofico: l'archetipo.

Definito “forma pura a priori dei nostri processi cognitivi ed affettivi” (*Id*) riprende Kant e come modello-esemplare originario riprende Platone: sono le invarianti immaginali inconscie che per esempio si trovano nella pittura e ne caratterizzano la genesi.

Nella relazione d'aiuto, seguendo questo tipo di pensiero, esiste l'archetipo del guaritore-paziente nel doppio aspetto dello stesso: il mito che lo esprime (Guggenbuhl-Crai, 1987) è Chirone il centauro che insegna ad Esculapio l'arte di guarire, affetto da piaghe inguaribili si mostra come il guaritore ferito, alla maniera di Kali la dea del vaiolo e nel contempo colei che lo cura.

Nell'oggi si dice comunemente di un paziente “che non vuole guarire” ma questa non-volontà non è mancanza di volontà bensì la mancanza di un guaritore interno che se non collabora con il medico “esterno” non supera la sofferenza: “è necessario che qualcosa nel corpo e nella psiche del paziente dia una mano”(*id*).

Karl Popper e Sir Jhon Eccles (1981) hanno proposto teorie sulla interazione cervello-mente e, pur differendo da Cartesio, concordano con lui che “se dev'esserci una attività mentale, il cervello deve essere aperto ad influenza non fisiche” e queste influenze sono dagli autori identificabili negli psiconi e nei dendroni che comunicano mediante campi di probabilità quantistica.

Ora con i neuroni a specchio si è spalancata un'altra porta alla ricerca delle relazioni soma-psiche. Mi piace pensare che abbia ragione Monod (1970) quando conferma il primato della filosofia dicendo che potrebbe suggerire alla biologia che gli sforzi fatti per capire tutto il cervello sono destinati al fallimento poiché nessun sistema logico riesce a descrivere completamente se stesso.

Come con Galileo: quando il movimento è co-assiale, non lo si registra; se sono su di un veliero che inizia a muoversi e non mi dà altre percezioni cenestetiche, per comprendere se si muova il mio od il vicino devo trovare dei punti di repere per capirlo.

L'uomo oscilla tra sapere e non sapere: mi sembra necessario armarsi del socratico "sapere di non sapere" che può metterci in condizione di affrontare senza umiliazioni improprie la partita della conoscenza di quanto oggi ci è ignoto, con spirito felice e curioso, abbandonando impropri ruoli di difensori del dogma che non fanno parte della filosofia.

A questo fine ricordo le parole di Claude Bernard: "ciò che sappiamo è il principale ostacolo all'acquisizione di ciò che non sappiamo ancora".

Difatti.

So che il mio argomentare è nella consequenzialità del mio "sapere", so della contraddizione insita nella mia apologia socratica: l'apertura, consustanziale alla filosofia, è il primo gradino per andare oltre.

La relazione filosofica è dialogica: l'ordito è la parola che si tesse con la trama della filosofia, nel costruire il counseling filosofico.

E' la sfida della complessità (Bocchi G. Cerutti M. 1992) che è "una sfida con due facce, come Giano bifronte. Da una parte è l'irruzione dell'incertezza nelle nostre conoscenze, è lo sgretolarsi dei miti della certezza, l'esigenza di un approfondimento dell'avventura della conoscenza, di una trasformazione su cui è basato il nostro sapere.

E' l'indicazione della forza di nuovi modelli elaborati dalla nostra scienza, (dalla filosofia) nel tentativo di tener conto del massimo di certezza e di incertezze per affrontare ciò che è incerto.

Bibliografia

Bocchi G., Cerutti M., *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1992.

Galimberti U., *Dizionario di psicologia*, Feltrinelli, Milano, 1999.

Guggenbuhl Crai A, *Al di sopra del malato e della malattia*, Milano, Cortina, 1987.

Jaques E., *L'organizzazione indispensabile*, Guerrini Associati, Milano, 1991.

Monod J., *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1970

Pieri P.F., *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998

Popper K.R., Eccles J.C.: *L'io ed il suo cervello, strutture e funzioni cerebrali*, Armando, Roma, 1981.

Stack Sullivan H., *Teoria interpersonale della psichiatria*, Feltrinelli, Milano, 1962.

Trentini G., *Manuale del colloquio e dell'intervista*, Utet, Torino, 1995.

“L’ascolto come guarigione”

Spunti di cura di sé e guarigione nel counseling filosofico

Giancarlo Marinelli

Direttore della Scuola Umbra di Counseling Filosofico

Riassunto

"Scoprire che le voci che sentiamo quando ascoltiamo il NOSTRO vissuto non sono solo il nostro io ristretto è una cosa che libera profondamente, che distende la nostra anima...".

Parole chiave

Ascolto, Guarigione, Cura di sé, Counseling esistenziale.

Perché parlare di guarigione

Ho spesso notato, nella mia esperienza, che qualunque dinamica di guarigione dell’anima (guarigione soprattutto nel senso del sentimento di noi stessi, come atteggiamento della coscienza della nostra vita) è sempre realizzazione di se stessi, sgranchimento, per così dire, di qualcosa che era già presente, ma non nella stessa misura.

La guarigione, il momento opportuno, la risoluzione, la svolta “felice”, è come ognuno sente introspevolmente una focalizzazione, un *kairos*, in cui diverse tendenze ed elementi già positivi e presenti nel fondo emergono anche più in superficie e si intensificano, inaugurando un altro modo di vivere, un altro periodo della propria vita.

Guarigione, anche in senso generale e soprattutto in senso esistenziale, nel rapporto a noi stessi non può consistere solo nell’idea di cura di specifiche malattie. Con l’aiuto di qualità naturali inevitabilmente presenti in noi la possibilità di realizzare le nostre potenzialità presente anche quando il corpo e l’anima sono malati. Questo processo in un certo senso è naturale. Lo stesso eventuale blocco nevrotico è “una spina”, ma è anche, come dice Rogers, ad esempio, “parte di una rosa bellissima”.

Guarigione, in senso esistenziale è dunque qualcosa di particolarmente profondo, complesso, sempre parziale, contraddittorio, e, come vedremo, soprattutto “polifonico”.

Intendo riferirmi così anche al termine di guarigione, non solo a quello di cura: il termine di guarigione fa pensare di più a un passaggio netto, per quanto, già si è visto, paradossale. In effetti nelle relazioni di aiuto di tipo spirituale, esistenziale... e in ogni tipo di relazione che si mantiene a un certo livello di profondità mi sembra molto utile riferirsi a un plesso di significato più ampio e che può essere proprio quello determinato dal binomio cura (cura di sé, cura in senso filosofico) – guarigione.

Il termine guarigione, nel suo senso ampio, non solo medico, può così, ad esempio, essere utile per descrivere taluni momenti più intensi, di più ampia divaricazione, differenza di stadi, di più ampio passaggio, all'interno di un più generale processo di cura di se stessi.

Sebbene con questi limiti, e in questo senso contraddittorio, problematico, non specificamente medico, il concetto-esperienza di guarigione è, credo, qualcosa da cui non ha senso prescindere, sia nel rapportarci a noi stessi, nella conoscenza di noi stessi, sia riferendosi a un qualunque tipo di sviluppo, di chiarimento, ampio, complesso della nostra vita.

Perché operare un riduzionismo di questi stessi termini (sviluppo, chiarimento, ecc.) privandoli del loro naturale e inevitabile connettersi all'idea e esperienza di guarigione, di cura di sé stessi, di realizzazione di sé stessi?

Eliminare la guarigione dalla filosofia, soprattutto da ogni filosofia "pratica", non mi pare proprio una soluzione per le confusioni i problemi e i fraintendimenti che pure senz'altro può comportare il riferimento a questo concetto.

L'atteggiamento filosofico, con il **primato del piano cosciente**, anche se un piano cosciente riguardante la vita quotidiana, le forme contingenti di esistenza e dunque costitutivamente aperto all'inconscio; l'atteggiamento filosofico con il suo coinvolgere termini riguardanti totalità e universalità, e se inteso come filosofia concreta, legata alle "forme di esistenza", alla filosofia realmente vissuta, è già al centro di diverse forme di psicoterapia e di psicopatologia: elementi filosofici sono presenti e costitutivi nella terapia junghiana, nella psicopatologia di Jaspers, e in modo ancor più dichiarato sono presenti e costitutivi nella psicoterapia e psicopatologia ad orientamento esistenziale del tipo della *Daseinsanalyse* di Binswanger, ispirata ad Heidegger e a Husserl.

La filosofia, dunque, già riguarda in modo essenziale la terapia in modo dichiarato, almeno in queste forme di psicoterapia.

Sono convinto perciò che essenziale all'interno di ogni riscoperta del senso pratico della filosofia, non è l'esclusione del concetto di guarigione ma il suo uso più ampio... più problematico, perché il nostro modo d'essere profondo è, comunque, come scrive il filosofo Rovatti, un "essere in continua trasformazione" (2006, p. 73). Intravedere, riuscire a sentire davvero la grandezza dell'anima, della propria anima, precisamente dentro queste continue trasformazioni che sono anche fallimenti e angosce. La cura in senso filosofico è dunque attuare, accogliere nella nostra coscienza e permettersi di vivere pienamente e continuamente questa inevitabile "continua trasformazione". Comunque questo accada, e i modi sono davvero infiniti, e al di là di ogni insegnamento formale, si tratta di grande guarigione. Proprio la messa in atto di questa percezione, la messa in atto di questo tipo di coscienza produce in certi momenti della nostra vita un cambiamento talmente intenso per quanto paradossale da rendere necessario il riferimento a un'idea di cambiamento soggettivo ma radicale quale è offerto dall'idea di guarigione.

Strategie. Ascolto e guarigione

Concretamente, nelle situazioni quotidiane, come può l'atteggiamento filosofico attivare una "guarigione del cuore"?

Accogliersi nella propria complessità, nel proprio continuo trasformarsi, permettersi di accorgersi e di vivere la propria infinità, la propria dignità, anche nelle situazioni di blocco più pesanti. Ma queste sono davvero, nonostante ogni buona fede a riguardo, formule astratte, sempre che siano vere.

Cosa potrebbe renderle più vive? Quali sono le singole, puntuali forme in cui si realizza questa accoglienza, questo "sgranchimento"?

Credo che la forma concreta in cui si realizza tale guarigione nel senso indicato sia quello che il fondatore del counseling (fondatore della forma che ha poi avuto maggior diffusione nell'area anglosassone nel Secondo Dopoguerra) è cioè Carl Rogers, definiva "congruenza".

Con questo termine come scriveva Rogers è da intendersi la non divaricazione (o, almeno una sensibile diminuzione di questa divaricazione) tra livello di piena consapevolezza e il vissuto, e le proprie emozioni, gli atteggiamenti che riscontriamo in effetti essere, nelle diverse occasioni quotidiane, più naturali.

Congruenza è, dunque, senz'altro, quando compiuta e in forma completa, effetto dell'interazione tra coscienza ulteriore, tra piena consapevolezza e il vissuto e dunque è effetto di questo binomio, del riferirsi della capacità di consapevolezza (o di coscienza più cosciente), al nostro vissuto qui e ora, quale esso sia. Ma non solo: la congruenza è già in atto quando per un motivo o per un

altro il vissuto comunque già cosciente ha modo di espandersi, di integrare, di riguardare altre parti della nostra anima, delle nostre percezioni, magari, sul momento, meno vive.

Congruenza allora non indica solo contatto tra gli estremi dell'atto di coscienza (piena consapevolezza e vissuto appena cosciente) ma anche in forma più debole ma ugualmente preziosissima, indica il dilatarsi di un vissuto, quale esso sia, indica anche il semplice affacciarsi meglio, il semplice avere un po' più seguito, e integrare così più realtà, di un'emozione, di una situazione interiore, di uno stato d'animo, ma anche di un'opinione, di un giudizio.

Acutezza del sentire, movimento dell'anima, dunque, o anche riduzione di stasi, di rigidità. E' quello che in altri termini è stato come noto descritto come chiarificante vicinanza tra cuore e ciò che per noi stessi è realmente "tesoro", e cioè le cose più importanti che vengono fuori come tali dal nostro vissuto, dal modo in cui ci comportiamo quotidianamente, dalle nostre emozioni che viviamo giorno per giorno: "Lì dove è il tuo tesoro è anche il tuo cuore" (Mt 6,21). In altre parole: "quello che per te, per i tuoi gesti quotidiani (quello che è di fatto per te, stando ai tuoi comportamenti, il tuo "tesoro", la cosa più importante), questo è di fatto ciò che veramente ti sta a "cuore". E" questa, cioè, la tua reale teoria di vita, la cosa più importante, la tua visione del mondo, il tuo "perimetro", la tua caverna,¹ ma anche la tua via per uscirne.

Quanto detto da Rogers esprime in parte in un linguaggio più vicino all'uso comune quello che è indicato come via di realizzazione di se stessi dalla filosofia esistenziale e cioè la via dell'autenticità, la nozione stessa di autenticità, come appare ad esempio in Jaspers (1950, pp 49 - 53).

Sollecitare la congruenza rimanendo in colloquio, tramite l'ascolto del cliente operato dal consulente, operato tramite riformulazioni del vissuto del cliente, ma anche semplicemente sollecitare un aumento dell'acutezza del proprio sentire, dello spazio di sviluppo, di risonanza, e infine di ascolto, del proprio vissuto, quale esso sia; sollecitare il far partire il film interiore, per così dire, che avvertiamo sul momento, ma proprio perché finalmente si intravede che riveste un significato insostituibile e assoluto. È questa la prima tappa, l'inizio fondamentale della guarigione filosofica.

Quando la coscienza in qualche modo riflette il proprio vissuto è perché questo vissuto è stato ascoltato. E quando il consulente ascolta il vissuto del cliente (e lo fa attraverso l'ascolto attivo,

¹ In questo senso è usato il termine platonico di caverna da Ran Lahav : cfr il suo contributo pubblicato nelle pagine precedenti.

attraverso quel tipo di ascolto cioè che consiste nel raggiungimento da parte del consulente di quello che appare essere al consulente il modo in cui il cliente struttura il suo mondo), e il cliente lo nota, e ne viene confortato, allora inevitabilmente quest'ultimo inizia a sperimentare per un momento, non fosse che un inizio di congruenza; la sua coscienza, la piena consapevolezza, in quel momento, non può che riflettere il suo vissuto (il vissuto del cliente), quale esso sia, visto che è proprio di questo che il consulente gli sta parlando e visto che se il rapporto esiste, il cliente ha, in quel momento, il livello di consapevolezza piena, di piena coscienza, attivato, aperto.

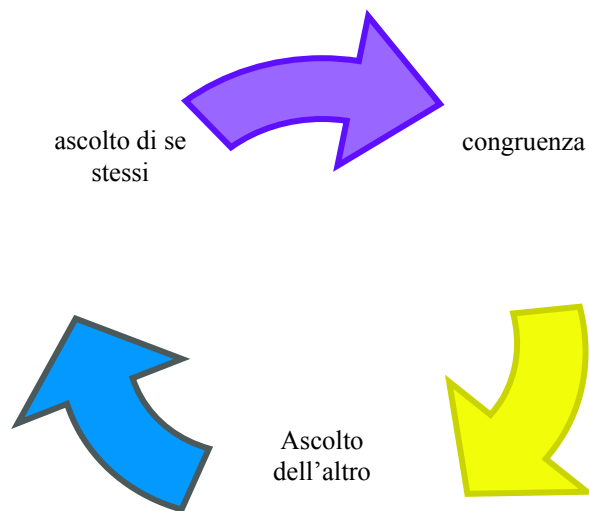
Vi è dunque uno **stretto rapporto**, per certi aspetti una sorta di dialettica identità **tra “congruenza”**, che implica l'auto-ascolto, autenticità, **e l'ascolto**, l'ascolto che dà il consulente nei confronti del vissuto del cliente, vivendolo in prima persona senza appiattirlo sui suoi vissuti, ma facendolo risuonare senz'altro anche di essi.

Per altro profondamente congiunto a quanto ora considerato è che comunque accada, anche e prima di tutto dentro di noi, la congruenza è sempre integrazione, farsi prossimi, interconnettersi tra diverse forme di coscienza, tra diverse parti della nostra sensibilità, e in forma completa si attua sempre attraverso un ascolto di noi stessi, un auto-ascolto, che produce un'autocoscienza.

Per tutti e due questi motivi ascolto attivo (ascolto dell'altro e ascolto di noi stessi) e congruenza-autenticità sono un unico plesso, un unico atteggiamento. Dobbiamo raggiungere il nostro vissuto, lo stato d'animo, la forma di coscienza in cui già siamo, per realizzare congruenza e integrazione in noi stessi, così come dobbiamo raggiungere se vogliamo essere in sintonia con l'altro e realizzare concreta relazione di aiuto, il vissuto dell'altro, il suo punto di vista, che è quanto nell'insieme è portato dal cliente.

E non è possibile essere efficacemente in ascolto attivo, e dunque rimandare davvero, esser nel rapporto con intimità autenticità se non attiviamo questo tipo di ascolto anche per ascoltare noi stessi: non sapremmo cosa davvero restituire come pienezza del vissuto che ci viene portato. Dobbiamo perciò connetterci alla sensazione al vissuto che noi abbiamo di quanto portato dal cliente per poi offrire ad esempio una credibile e avvolgente riformulazione: e per fare questo per connettersi al vissuto che proviamo in noi ascoltando il cliente, dobbiamo appunto ascoltare noi stessi, e avere e coltivare continuamente un'abitudine ad ascoltare e ad accogliere noi stessi.

Anche se con modalità e risvolti e implicazioni differenti il rapporto può essere descritto dal seguente semplice e del tutto approssimativo diagramma:



È da tenere ben presente però che le funzioni specifiche cambiano secondo che ci si riferisca alla congruenza che deve attivare (si spera più disponibile nel qui e ora) il consulente per ascoltare il cliente, o alla congruenza che deve sollecitare in se stesso il cliente grazie all'interazione con il consulente e soprattutto grazie al fatto che è ascoltato attivamente da lui.

L'ascolto dell'altro che ha il consulente avviene in un percorso di congruenza interna (e dunque di ascolto di se stessi, di auto-ascolto e autocoscienza) già pienamente attivato. L'ascolto dell'altro operato dal cliente avviene invece ricevendo, grazie alla **riformulazione** e a domande ben mirate che abbiano a cuore e sappiano riferirsi a tutto l'uomo (Jung), il più possibile, dal consulente la sollecitazione e l'occasione anzi di iniziare, di attivare questa congruenza che la persona che chiede un aiuto, una chiarificazione, non è abituato ad avere. L'ascolto dell'altro attuato dal cliente insomma è tale che riceve dal consulente una ben mirata sollecitazione a svegliare, ad attuare la congruenza, un momento di autenticità.

Intermezzo. Nausea e guarigione

L'elemento comune a tutto ciò è stimolare sollecitare la chiarificazione, l'attuazione dei differenti elementi registrati nella nostra consapevolezza, nella loro reciproca connessione, e nella loro capacità di connettersi ad altri elementi. Ancora meglio: questa reciproca connessione infatti è soprattutto il compimento dell'apertura, della capacità di apertura al mistero all'indeterminato della vita: la capacità di riflettere in noi stessi la "continua trasformazione" che è la nostra esistenza.

Compimento di coscienza in questo senso è invitare nella nostra consapevolezza i differenti aspetti presenti comunque nella nostra esperienza; portare questi differenti aspetti nella nostra piena consapevolezza, nella nostra capacità di consapevolezza (nei diversi strati e modalità di essa, nell'agire, nel gustare, nel pensare, ad es., ecc.).

Permettere, sentire, esprimere sviluppare con la nostra sensibilità un'emozione di tristezza, anche di depressione, ad esempio, come avviene nella congruenza, sia appena iniziata, sia come auto-ascolto, è inevitabilmente **percepire la vitalità, la varietà, l'energia, le stratificate relazionalità e allargamenti presenti** anche nell'emozione più oscura e bloccante e anche inautentica. L'obiettivo è trovare in noi stessi una simile intuizione: "anche questa emozione o situazione è la mia vita, la mia bellezza! (Come ha avuto modo di dire una consultante, una ragazza di 29 anni, focalizzando la sua attenzione sulla sua volontà di fuga!).

In questo senso un'altra immagine è quella della guarigione, della cura di sé - guarigione come guarigione dalla nausea, anzi, vorrei indicare analogicamente qui, guarigione dal mal di mare. Sì proprio dal mal di mare, così come in realtà da diverse forme di malessere-nausee, sbandamenti.

Posso spiegare: la causa immediata di questo malessere è, come è noto, una reazione irrefrenabile al sentimento di impossibilità di determinare, a livello di percezioni inconsapevoli, nel loro momento iniziale, il nostro stato: movimento o quiete, o entrambi! È risaputo che una via per superare questo malessere è cercare di vedere fuori e così rendersi pienamente conto che siamo veramente in movimento sebbene si sia anche nello stesso tempo seduti in poltrona e gli oggetti immediati più vicini a noi, intorno, siano fermi rispetto a noi: ci permettiamo così di vedere, di renderci conto che entrambe le percezioni sono vere: si supera così la vaghezza, l'incertezza, la confusione che blocca, l'implicita negazione della vivibilità di questa contemporaneità contrastante di percezioni opposte: la nausea sta nel rigettare questo contrasto, la guarigione sta nel permettersi di viverlo. La complessità della percezione così non è più negata; la fuggevole e rimossa percezione della complessità è invece confermata e attuata.

Altra importante considerazione: anche quando il processo di guarigione e di cura di sé non riesce, anche quando rimaniamo nella nausea, nella confusione, o scivoliamo nell'ottundimento, nella distrazione (spesso nella fuga nell'astrazione) qualcosa dentro la nostra coscienza rimane comunque a registrare questa complessità che da altre parti continuiamo a rifiutare. Infatti: nella nostra coscienza ci sono comunque quei differenti e

anche opposti elementi, e sono presenti comunque, e comunque riflessi, nella loro reciproca connessione, nella loro complessità, nell'intricatezza a cui danno luogo. E, d'altra parte, quando superiamo il malessere non cancelliamo l'opposizione, il contrasto, ma, al contrario, in noi l'opposizione diventa pienamente cosciente!

Certo *ab origine* non c'è per fortuna solo questa forma strana ma completa di vitalità che ha incastonato al suo interno la palude, l'insignificanza, che deve attraversare per intero la palude. Ci sono anche ma come dire sullo sfondo, forme più dirette di vitalità, di apertura, di grandezza dell'anima, di più schietta diretta apertura, che comunque o primo e poi coinvolgeranno in loro stesse le forme più schiacciate, più messe alla prova.

In questo senso è davvero straordinariamente profonda l'intuizione di Kierkegaard quando scrive che “**chi impara a sentire** l'angoscia nel modo giusto ha imparato la cosa più alta” (1991, p. 193). Se è “la cosa più alta” è allora senz'altro ciò che realizza di più, che distende l'anima, è attuazione di se stessi, o quello che Rogers, che ha spesso citato Kierkegaard come ispiratore, definisce “vita piena” (*good life*) (2000, pp. 182-195).

A causa di questa natura inevitabilmente positiva, provitale fondata, innervata di relazione, dell'angoscia, della nausea e di ogni forma di svalutazione, anche di quella più bloccata, razionalizzata, nascosta sotto il suo opposto, il semplice dar seguito, liberare nella sua natura completa tale sentimento e visione del mondo è inevitabilmente e fortemente sempre cosa “terapeutica”, sempre sgranchisce la propria situazione, la propria anima, sempre nella coscienza e nei sentimenti nelle zone inconsce connesse ad essa, comporta forte aumento di realizzazione, sensazione di realizzazione di sé, e dunque riduzione contestuale del blocco in cui pure si è e che semplicemente ci si è permessi di vivere.

Questo dar seguito alla propria emozione è effetto inevitabile dell'ascolto quando riesce ad attuarsi veramente.

Una persona, un ragazzo di 27 anni, ad esempio, sollecitato, durante il colloquio, a dar seguito alla sensazione di conflitto fastidioso, stremante, che portava dentro, ma a cui appena riusciva ad accennare, e sollecitato a dar seguito anche all'effetto, allo sviluppo di questo contrasto, conflitto tenuto nel fondo, precisamente come blocco, emozione di blocco, blocco di sentimenti, di emozioni e anche di azioni, ha descritto l'effetto di questo ascoltarsi, inaspettatamente, come un “provare tranquillità”. Alla domanda del consulente che invitava il cliente ad esprimere “cosa provava in questo riflettere, anzi nel lasciar sviluppare di più nel suo essere emozione questo blocco”, il ragazzo aveva infatti risposto

con risolutezza: “provo, diffuso in me stesso, inaspettatamente un sentimento di tranquillità”.

Il modello del dialogo socratico

Tutto ciò può essere scoperto anche all'interno dei dialoghi socratici: mi riferisco qui ai dialoghi scritti da Platone più che al “dialogo socratico” delineato da Nelson. In questi dialoghi infatti e in alcuni di essi in modo particolarmente intenso, possiamo individuare tutti i punti messi finora in evidenza riguardo agli atteggiamenti che promuovono la cura di sé stessi e momenti di guarigione del proprio cuore.

In particolare: *Ascolto dell'altro, ascolto di noi stessi e riformulazione*: I dialoghi socratici sono spesso pieni di momenti di ascolto dell'altro (da parte di Socrate) e di riformulazione del pensiero dell'altro (si pensi ad esempio al Teeteto dove l'intero dialogo è una serie di riformulazioni, dalla riformulazione del pensiero di Protagora, alla riformulazione del pensiero degli aggiustamenti e riedizioni di questo pensiero ad opera di Teeteto e dello stesso Socrate, alla riformulazione delle tesi opposte a questa, senza nemmeno giungere poi ad una verità ben delimitata, chiara, direttamente sostenuta da Socrate. In questo modo il pensiero di Socrate costitutivamente va sempre fuori di se stesso.

La nostra coscienza comincia a diventare “piena consapevolezza” (Rogers, *op. cit.*) proprio attraverso l'ascolto, l'essere ascoltati da altri ma anche attraverso l'ascolto di noi stessi. Ricevere da altri riformulazione di quanto detto da noi, o riceverla da noi stessi, dando attenzione a noi stessi: riformulare noi stessi il nostro vissuto produce chiarimento e anche liberazione di energie, di quegli elementi di profondità, di vitalità, di relazionalità, di apertura, presenti anche negli stati d'animo più paralizzati e paralizzanti, più dispersi, più vanificati.

In tal modo ci si accorge inoltre che il cammino in cui siamo, il luogo in cui siamo, per quanto concepito in modo ristretto, è fatto, anche nel dettaglio, da forme, da porzioni, sebbene ristrette, di altre strade, inizi, frammenti di incroci, di intrecci con altri fili, altre emozioni.

E anche questa è una strategia ben presente nei dialoghi socratici così come sono descritti da Platone. Per esempio nel *Filebo* Socrate e altri personaggi discutono intorno al piacere: è vero che per la realizzazione delle nostre anime il piacere è il primo fattore? Dopo la tesi

di Filebo che dichiara di preferire il semplice piacere, e che in particolare il piacere fisico è essenziale, e dopo diverse riformulazioni, esposizioni chiarificanti da parte di Socrate di questa tesi, Socrate propone un'altra via, sebbene contigua (e la contiguità è senza"altro sempre una carta vincente) quella da lui definita "mista" e che è costituita secondo il suo pensiero nell'integrazione di due opposti: piacere e intelligenza, comprensione (piacere fisico e intelligenza). In questo caso, così come in molti altri, la proposta di una nuova via è veramente profondamente radicata nella precedente via, nella esperienza precedente.

Al di là di Socrate...

Potrebbe essere, però, un vero fraintendimento se noi non riconosciamo che dopo Socrate in altri punti centrali della tradizione filosofica occidentale c'è stata una intensificazione di queste intuizioni in direzione di una più grande accentuazione della centralità della soggettività.

In particolare, all'interno del pensiero moderno più centrali, a questo riguardo, come nota Jaspers, sembrano essere davvero Nietzsche e Kierkegaard. Già si è scoperto quanto sia importante Kierkegaard per questo tipo di "terapia".

Per quel che riguarda Nietzsche, in particolare è da considerare centrale l'accentuazione che questo filosofo fa della polifonia del soggetto, ad esempio nella *Gaia Scienza*.

Nietzsche e Kierkegaard, come ha detto Jaspers, in conclusione, sono i riferimenti essenziali per comprendere e vivere la scoperta della soggettività.

In Kierkegaard appare come è noto l'apodittica diretta affermazione che "la verità è la soggettività" (1980, p. 437). È il carattere più essenziale e profondo del pensiero moderno.

Al di là di Kierkegaard e di Nietzsche in questa direzione di pensiero è centrale anche il pensiero di Dostoevskij la sua concezione dello scontro-intreccio-integrazione di idee, idee personaggi come è messa in evidenza nei suoi romanzi, e nei suoi "Taccuini" e anche nel suo *Diario di uno scrittore*.² E ancora al di là di Kierkegaard ma in diretto riferimento alla sua filosofia il counseling stesso, soprattutto nella forma rogersiana, rappresenta un'enorme potenziamento della maieutica socratica, del suo rappresentare un partorire se stessi e in ciò della verità. Kierkegaard è continuamente citato da Rogers quando vuole indicare la fonte filosofica dei caratteri fondamentali del counseling. È altrettanto centrale sempre a questo riguardo tutto lo sviluppo della psicologia esistenziale e umanistico-esistenziale nella

² Cfr quanto dice a riguardo M. Bachtin nel suo *Dostoevskij*, tr it Einaudi, Torino 1976

forma europea e nella forma americana (Binswanger, per la prima, e Rollo May, ad esempio, e lo stesso Rogers, per la seconda).

Il dialogo nei romanzi di Dostoevskij. La polifonia e la “voce altrui”

Più nel dettaglio mi pare sia molto utile considerare come un modello moderno di tutto ciò i dialoghi di Dostoevskij, i suoi romanzi. Davvero i suoi romanzi e la modalità stessa con cui sono stati creati rappresentano questa liberazione e guarigione e realizzazione e cura di sé attraverso l’ascolto, l’ascolto di se stessi e la sollecitazione ad ascoltarsi.

Il dialogo interno è stato infatti, come si sa, la stessa tecnica usata dallo scrittore russo per la stessa costruzione dei suoi romanzi.

Dostoevskij tira fuori in questo modo le sue voci interne, le sue differenti e anche estremamente contraddittorie voci e pensieri. “Noi siamo un colloquio” ha scritto Holderlin e ripete Heidegger. Dostoevskij porta alle estreme e liberatorie conseguenza questo atteggiamento.

La situazione peggiore è dunque sempre quella del lasciar non detto, non espresso, o meglio quella del lasciar poco espresso, rigido, scarso, nell’espressione il proprio vissuti e anche i giudizi che ci troviamo ad avere e a vivere come nostri.

Si tratta di far leva su questo qualcosa di aperto, dialogico, questa realtà di idea, presente e anche persino dichiarato anche dal livello più ideologico di chiusura, di atteggiamento di non apertura. Ed è proprio questa capacità che è presente in Dostoevskij e che rende, come è stato spesso notato, l’atmosfera dei romanzi di Dostoevskij così incandescente, così chiarificante, e, in un certo senso, così “sovrannaturale”, così efficace per focalizzare i vissuti dell’anima di chi li legge.

Anche l’idea di Raskol’nikov, in *Delitto e castigo*, per esempio, l’idea di un omicidio, in un certo senso, al di là della sua immediata intenzione, è espressione di una “vita più grande”, e espressione di qualcosa di connesso, anche non volendo, alla totalità della nostra vita, e perciò inevitabilmente agli altri, a tutti gli altri: quell’idea ha significato per Raskol’nikov affermare, anche se in una forma incompleta e distorta, la libertà interiore, il proprio spazio infinito di libertà, o almeno; non si può non osservare che a lui quell’atto appare così. E il termine stesso di “idea”, come ha messo bene in evidenza Michail Bachtin nella sua opera su *Dostoevskij*, è particolarmente centrale perché con essa in Dostoevskij si intende sempre, scrive Bachtin, una voce propria costituita dall’intreccio con una “voce altrui”. Dà sempre luogo a polifonia, e riverbera in se stessa sempre,

costitutivamente, una polifonia, qualcosa di costitutivamente molteplice, indefinito... Una “voce altrui” che si mostra rivelativa del nostro stesso vissuto.

L’idea è sempre dialogica, è sempre frutto della presenza dell’altro in noi, e sempre frutto dell’estendersi della nostra impressione nel coinvolgere inevitabilmente il pensiero “altrui”.³

Il dialogo con l’altro attiva una sollecitazione a dar seguito, ad ascoltare, e in questo senso a lasciar essere, chiarirsi, dispiegarsi come emozione, come bisogno, anche questa penosa idea che ossessiona Raskol’nikov. Non solo quello con la prostituta Sonia ma anche quello con l’ispettore Porfirij, dialogo che finirà per “incastrarlo”.

Anche questa idea è qualcosa di complesso, di intricato che esprime inevitabilmente grandezza, vitalità, non solo togliimento della vita altrui. Anche questa idea è contatto, e bisogno di contatto, direttamente e indirettamente perché è un atto, ed esprime dunque una relazione e un bisogno, un progetto, un’intuizione.

Molto più che in Kierkegaard in Dostoevskij, dunque, si mostra come ogni atteggiamento che riesca a produrre un dar seguito alle proprie emozioni, al proprio vissuto nella sua inevitabile ricchezza, riveli inevitabilmente il soggetto e proprio in quello stato d’animo o in quella determinata idea in cui è, anche fosse la più disperata, la più nichilistica, come qualcosa di infinitamente esistente, come qualcosa che pone sempre un mondo, e se stessa come infiniti, come qualcosa che è sempre binomio io e mondo e sempre anche trascendenza, e sempre nell’emblematicità dell’io!

Dostoevskij più ancora che Kierkegaard riesce così a sentire e a far sentire meglio in ogni situazione, come “lì dove siamo sono anche – come è detto in una nota sentenza cabbalistica – tutti i mondi infiniti”.

A questo riguardo vorrei concludere con una testimonianza di una giovane donna riguardo agli aspetti positivi che lei ha ricevuto dai colloqui: “aver avuto modo di scoprire più e più volte che le voci che sentiamo quando ascoltiamo il nostro vissuto non sono considerabili solo come determinate dal nostro io ristretto, è una cosa che mi ha liberato piano piano da tante rigidità e disconferme”.

³ Cfr M. Bachtin, *Dostoevskij*, tr it Einaudi, Torino 1976, pp.116. Ecco come Bachtin descrive questa natura dell’idea in Dostoevskij: “L’idea comincia a vivere veramente cioè a formarsi, a svilupparsi, a trovare e a rinnovare la sua espressione verbale, a generare nuove idee, solo entrando in reali rapporti dialogici con altre idee altrui. Il pensiero umano diventa vero pensiero cioè idea, solo in condizioni di contatto vivo con un altro pensiero altrui, incarnato in una voce altrui, cioè in un altrui coscienza espressa nella parola. Nel punto di contatto di queste voci-coscienze nasce appunto e vive di fatto l’idea”.

Bibliografia

- Bachtin M., *Dostoevskij*, tr. it. Einaudi, Torino 1976
- Binswanger L., *Melancolia e mania. Studi fenomenologici*, tr it Bollati Boringhieri, Milano 2006
- Borgna E., *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2004
- Heidegger M., *Holderlin*, tr it Adelphi, Milano 1995
- Jaspers K., *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it. Astrolabio, Roma, 1950
- S.Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in “Opere”, a cura di C.Fabro, Sansoni, Firenze 1980
- S.Kierkegaard, *Il concetto di angoscia*, tr it a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze, 1991
- G.Marinelli, *Il Senso del Finito*, in Aavv, *Counseling filosofico e ricerca di Senso*, Liguori, Napoli 2007
- G. Marinelli, *La Russia e il destino dell'Occidente*, Edizioni Studium, Roma 1993
- Rollo May, *L'arte del counseling*, Astrolabio, Roma 1979
- F.Nietzsche, *La Gaia Scienza*, tr it a cura di G.Colli, Mondadori, Milano 2002
- Rogers C., “*La terapia centrata sul cliente*”, tr. it., Martinelli, Firenze 2000.
- Rovatti C., *La filosofia può curare*, Raffaele Cortina, Milano 2006, p.73

L'uomo autoregolato: psicoanalisi, pedagogia, counseling

Pietro Pontremoli

Docente di “Teorie e tecniche del counseling”, Scuola Superiore di Counseling Filosofico
Direttore della Scuola di Counseling Autogeno, Pavia
Referente I.S.Fi.P.P., area “filosofia della mente”

Riassunto

Il presente intervento intende focalizzare l'attenzione sul vero scopo del counseling: quello di rendere la persona autonoma, proattiva e in grado di vivere una vita appagante in maniera autoregolata.

Parole chiave

psicoanalisi, counseling, pedagogia, bambino, autoregolazione.

L'uomo autoregolato riesce autonomamente a condurre con felicità e libertà la propria esistenza.

Scopo del counseling è offrire strumenti autonormativi ed autoregolativi capaci di rendere il cliente una persona più autonoma. Quindi dovrà mettere a disposizione delle leggi che si addicano funzionalmente al benessere dell'individuo. Obiettivo del counseling, dunque, è promuovere la crescita e l'autonomia, incoraggiare i clienti a prendersi cura di se stessi, a essere assertivi e a sviluppare il proprio potenziale.

In termini più articolati si potrebbe sostenere che

Il counseling è un intervento finalizzato a migliorare il benessere individuale e ad incrementare le abilità personali per aumentare il funzionamento adattivo dell'individuo sia a livello personale che interpersonale, perfezionando ed implementando la qualità della sua vita.

È un intervento d'elezione per il potenziamento, la riorganizzazione e la mobilitazione delle risorse personali e per il fronteggiamento, la risoluzione e il superamento di situazioni di crisi (non patologiche), siano esse evolutive o accidentali. Pur rimanendo primariamente un intervento

individuale centrato sulle peculiarità del versante comunicativo e della relazione, può giovare di particolari applicazioni in un contesto gruppal e/o di estensioni all'ambito organizzativo.

Il counseling è una forma di interazione in cui un individuo che ha un problema (esistenziale, relazionale, etc.), ma non possiede, o crede di non possedere del tutto, le conoscenze o le capacità per risolverlo, si rivolge ad un consulente che, grazie al proprio bagaglio di competenze ed alla propria preparazione, è in grado di aiutarlo a trovare una soluzione. Il counseling è una relazione di aiuto per persone 'normali' ossia non affette da alcuna patologia. Scopo del counseling è quello di consentire al soggetto una visione realistica di sé e dell'ambiente sociale in cui si trova, in modo da poter meglio affrontare le scelte relative alla propria esistenza. Scopo principale è l'autonomia dell'individuo, attraverso l'attivazione delle sue risorse. Si tratta di potenziare le risorse disponibili della persona.

Il focus attentivo è quindi sulla salute del cliente e sul suo funzionamento adattivo mentre l'approccio psicoterapico ha la necessità di procedere concentrandosi e rintracciando ciò che è patologia per favorire il cambiamento. Il counseling ha come ottica privilegiata e punto di partenza le condizioni di benessere portate dalla persona.

È facile intuire che il counseling, proprio per queste sue caratteristiche, costituisce una strategia di promozione della salute e di prevenzione della malattia ed in questo senso si colloca in linea con le recenti indicazioni dell'OMS.

Quanto affermato e argomentato consente di cogliere più facilmente l'importanza, il valore e la portata innovativa del counseling, liberandolo da orpelli rappresentativi indebiti che hanno teso, talvolta, ad intenderlo ed a relegarlo a semplice sottoprodotto della psicoterapia.

E' possibile attribuire al counseling una valenza pedagogica; ciò è visibile nell'esperienza educativa di Alexander S. Neill (1883-1973) da collocare all'interno del movimento delle Scuole nuove. In questa particolare esperienza pedagogica novecentesca sono evidenti i collegamenti con quell'orientamento non-direttivo di matrice rogersiana a cui il counseling filosofico si riferisce.

Il *focus* della pedagogia di Neill risiede nel rilievo assegnato al momento individuale nel processo di formazione della personalità. La sua proposta educativa si inserisce nel quadro delle cosiddette pedagogie non-direttive proprio perché l'attenzione è posta sulla libertà di educazione che garantisca al bambino libertà e spontaneità.

Per stessa ammissione di Neill, a differenza di Freud o Einstein, egli non ha scoperto nulla di nuovo: si è limitato a costruire una psicologia dinamica già esistente.

Il pedagogista recupera le istanze poste dalle pedagogie dello sviluppo spontaneo, filtrandole attraverso le moderne acquisizioni della psicologia del profondo.

Neill è un Rousseau che ha letto S. Freud, A. Adler, W. Reich ed ha conosciuto H. Lane.

L'influenza della psicoanalisi freudiana su Neill è stata determinante sul piano storico e teorico. Storico, in quanto Neill dichiara più volte nei suoi scritti che la conoscenza della psicoanalisi fu un fattore essenziale nella sua decisione di fondare Summerhill (la scuola creata da Neill nel 1921 nelle vicinanze di Leiston a cento miglia da Londra). Teorico, perché Freud ha prospettato l'istanza della libertà come diritto alla personalità a "vivere e crescere senza essere condizionato". I debiti grandi e trasparenti di Alexander Neill con Sigmund Freud sono i tre fondamenti della teoria psicanalitica: la scoperta che ogni nevrosi aveva le sue radici nella repressione dell'istintualità naturale del bambino e dell'adolescente; l'idea che tale repressione era particolarmente nociva in campo sessuale; l'affermazione che ai danni dell'educazione repressiva si poteva tentare di rimediare con la terapia psicoanalitica. Accanto ai motivi di affinità con la psicoanalisi freudiana, Neill ebbe con essa profondi contrasti; rimase infatti fedele alla sua concezione, un po' rousseauiana, di "bontà originale" del bambino, incompatibile con la teoria freudiana che postula, in ogni essere umano, la presenza "congenita" dell'impulso di aggressività o *thanatos*.

Adler era uno dei più noti discepoli dissidenti di Freud. La psicologia adleriana è una psicologia del profondo che ammette influenze inconse. L'inconscio di Adler, però, non è l'inconscio di Freud. Adler, come Freud, attribuisce un senso alle *nevrosi* e al *sogno* e accetta ad un certo livello il concetto di simbolo, pur non accettando la spiegazione freudiana del suo meccanismo di formazione. A differenza di Freud, che aveva concentrato il suo interesse sul momento dell'*Es*, e dunque sulla *libido*, per Adler il principio originario che spiega il processo di costruzione della personalità non è la *libido* ma il *sentimento dell'io*, definito anche come *principio del potere*. La nevrosi si spiega come prodotto di una frustrazione del sentimento dell'io, come sofferto sentimento di inferiorità del soggetto che, reattivamente, si rifugia nell'aggressività o nell'evasione. Per quanto riguarda Reich, come afferma lo stesso Neill, non ebbe alcuna influenza sulla sua scuola ma ebbe una forte influenza su di lui ampliando la sua conoscenza dell'essere. Reich respinge la concezione freudiana dell'istinto di morte ed è convinto, al contrario, che i tratti caratteriali crudeli e aggressivi siano il risultato di pratiche educative autoritarie e sessualmente repressive. La repressione sessuale dà luogo ad una forte paura del sesso, che a sua volta causa una più generale paura del piacere. A differenza di Freud, il quale riteneva tali impulsi *in conflitto* con gli istinti aggressivi, Reich vede l'aggressività come una conseguenza della repressione degli impulsi sessuali. Il punto cardine per Reich sarebbe liberare la società dalle sue istituzioni più repressive: il matrimonio coercitivo e la famiglia patriarcale. Per Reich i bambini dovrebbero realizzare la propria socializzazione in una

comunità di loro pari in quanto ciò li sottrae al potere di una famiglia che insegna al bambino ad imitare le figure autoritarie del padre e della madre. Al contrario, nella comunità infantile, l'individuo impara ad agire in base ai propri bisogni e ad autoregolarsi.

Figura efficacissima sull'impalcatura pedagogica di Neill fu quella di Lane. Lane era un educatore americano che era stato invitato da un gruppo di noti riformatori sociali a fondare nel Dorset, in Inghilterra, una casa per delinquenti giovanili, il *Little Commonwealth*, in cui aveva applicato come sistema terapeutico a giovani ladri e rapinatori il metodo della libertà e dell'autogoverno. Lane era giunto a questa impostazione libertaria della sua scuola riprendendo la basilare concezione rousseauiana secondo cui l'essere umano è originariamente buono e viene reso malvagio e antisociale proprio dalle frustrazioni o repressioni impostegli dall'educazione tradizionale. Un cattivo ragazzo, per Lane, è un esempio di buone qualità malamente orientate. La cura consiste nel dare amore ad approvazione, nell'essere dalla parte dei ragazzi e nel mostrare fiducia nelle loro qualità e capacità permettendo che essi si organizzino e si governino da sé.

Neill aveva conosciuto Lane di persona e le sue vedute gli apparvero facilmente accettabili. Anche Neill, infatti, si era sempre sentito dalla parte del bambino e contro l'adulto, intuendo che approvazione e dolcezza erano i modi migliori per cavar fuori quanto di buono c'è nei bambini e sperimentando personalmente gli effetti disastrosi di un'educazione rigida e repressiva.

Il presupposto sul quale Neill costruisce la sua concezione educativa è la fede nella bontà originaria della natura umana. A suo giudizio, simile convinzione trova conforto per via indiretta dalla psicologia del profondo, per via diretta dal metodo della libertà (pedagogia della libertà) praticato da Lane e confermato dalle esperienze di Summerhill.

La psicologia del profondo dimostra che non è consentito contrastare le tendenze spontanee della natura del bambino senza provocare in lui dolorosi conflitti, infelicità e nevrosi. Summerhill, con le sue pratiche educative ispirate al principio dell'assoluto rispetto della spontaneità dello sviluppo, è una testimonianza vivente e molto concreta del fatto che il bambino, una volta affidato ai suoi interessi ed ai suoi desideri, si sviluppa in maniera equilibrata, sano e felice.

Il principio metodologico che sostiene l'esperienza di Summerhill è la sostituzione a una pedagogia direttiva, incentrata sull'istruzione, una pedagogia non-direttiva focalizzata sulla spontaneità degli interessi dei ragazzi. Il suo stile è quello della libertà e dell'accettazione del soggetto per quello che è. Il fine perseguito è l'autoregolazione e la promozione di personalità equilibrate e felici.

L'errore basilare della pedagogia tradizionale è di ritenere che nel bambino vadano infusi principi precisi, trasgredendo la spontaneità propria del fanciullo. Il risultato sarà un conflitto fra natura e cultura, spontaneità e coscienza morale, la distruzione di ogni potenzialità creativa e la compromissione della salute psichica e del piacere dell'esistenza. In ogni momento dell'educazione

il principio educativo fondamentale deve essere quello dell'assoluto rispetto degli interessi individuali del soggetto. I bambini non hanno bisogno tanto di insegnamenti quanto di amore e comprensione. Per essere naturalmente buoni hanno bisogno di sentirsi approvati e liberi. Amore, approvazione, accettazione: questo è il giusto metodo educativo. E il risultato è un bambino autoregolato cioè un individuo che vive in libertà, senza ammonimenti, consigli, prescrizioni, divieti; che si affida al proprio desiderio e costruisce tutta la propria esperienza nella continuità con i propri impulsi vitali, in armonia con se stesso.

Summerhill è la scuola fondata nel 1921 nelle vicinanze di Leiston (a cento miglia da Londra) da Alexander Neil e da sua moglie. La scuola è frequentata da ragazzi dai cinque anni fino a quindici o sedici che generalmente provengono da paesi stranieri. Gli alloggiamenti sono in base all'età e ad ogni gruppo è preposta un'assistente, però oltre a non subire alcuna ispezione alle camere nessuno li sorveglia, vengono lasciati cioè completamente liberi di fare quello che desiderano. Le lezioni sono facoltative, i bambini possono frequentarle o farne a meno, anche per anni, se così desiderano; esiste un orario ma vale solo per gli insegnanti. Quelli che vengono a Summerhill fin da piccoli seguono le lezioni senza problemi di alcun genere, mentre quelli che provengono da altre scuole giurano di non frequentare mai più quelle bestiali lezioni. Giocano, vanno in bicicletta, stanno fra i piedi del prossimo, ma stanno alla larga da ogni lezione; il periodo necessario a superare questo odio è proporzionale al disgusto che è rimasto dall'ultima scuola frequentata, in media tale periodo è di tre mesi. A Summerhill non esistono i compiti in classe e per tutto il corpo insegnante gli esami di ammissione all'università sono una maledizione, però non possono rifiutarsi d'insegnare ai ragazzi che lo desiderano le materie richieste per accedere appunto alle varie facoltà. Summerhill forse è la scuola più felice che ci sia al mondo. Non ci sono scansafatiche e i casi di nostalgia per la propria casa sono rari, raro anche che i bambini si picchino e litighino fra loro, perché i bambini cresciuti nella libertà hanno molto meno odio da sfogare di quelli repressi. Dall'odio nasce l'odio e dall'amore nasce l'amore. Amore significa mantenere un atteggiamento positivo di approvazione e questo è essenziale in qualsiasi scuola, non si può essere dalla parte dei bambini e contemporaneamente punirli e spaventarli. A Summerhill i bambini sanno che il loro modo di agire viene rispettato, e tutti hanno gli stessi diritti. I bambini fanno amicizia con gli sconosciuti più facilmente se non sanno cosa sia la paura. La riservatezza inglese è, in fondo, solo paura: ecco la ragione per cui le persone più riservate sono anche le più ricche. E' importante comprendere che il bambino deve vivere la sua vita, non quella che i suoi ansiosi genitori pensano che dovrebbe vivere; le interferenze e i tentativi di guida da parte degli adulti producono solamente generazioni di automi. Non si può insegnare ai bambini la musica, o qualsiasi altra cosa, senza

mutarli in qualche modo in adulti privi di volontà propria. In questo modo vengono trasformati in persone che accettano passivamente lo status quo, un'ottima cosa per una società che ha bisogno di impiegati che siedano senza protestare davanti a malinconiche scrivanie, di commessi senza personalità, di gente che salga automaticamente ogni mattina sul treno delle 8:30; una società, in breve, che si regge sulle deboli spalle di poveri ometti terrorizzati, di conformisti spaventati a morte. Lo scopo della vita secondo Neil è la felicità, ed essere felici significa provare interesse per qualcosa. L'educazione dovrebbe preparare alla vita, in ciò la nostra cultura non ha avuto molto successo. La nostra educazione, la politica, l'economia portano alla guerra. Le nostre medicine non hanno vinto le malattie, la religione non ha abolito i furti e l'usura. In famiglia il bambino viene continuamente ammaestrato dimenticando che, come gli adulti, imparano solo quello che vogliono imparare. Tutti i riconoscimenti, gli esami, i bei voti soffocano il libero manifestarsi della personalità: solo i pedanti sostengono che l'educazione si fa sui libri! I libri, a scuola, sono la cosa meno importante; un bambino deve solo saper leggere, scrivere e far di conto, il resto deve essere tutto teatro, giocattoli, creta, pittura, sport, libertà. La maggior parte del lavoro che gli adolescenti fanno a scuola è puro spreco di tempo, di energia, di pazienza. Toglie al giovane il diritto di giocare, giocare, ancora giocare; mette teste vecchie sulle spalle giovani.

*E' tempo di mettere in discussione l'attuale nozione scolastica di studio. E' dato per pacifico che un ragazzo debba imparare la matematica, la storia, la geografia, un po' di scienze, un po' di arte e una certa quantità di letteratura. E' ora di rendersi conto che il ragazzo nutre ben poco interesse per queste cose. Non si vuole denigrare l'istruzione, ma l'istruzione deve avvenire dopo il gioco; e lo studio deve avvenire deliberatamente condito con il gioco per renderlo appetibile. L'istruzione è importante, ma non per chiunque. Chi ha capacità creative impara quel che vuole imparare per impadronirsi degli strumenti che la sua originalità e il suo genio richiedono. Non si può sapere quali capacità creative vengano distrutte nella scuola dando tutta l'importanza all'istruzione. L'educazione superiore e le lauree universitarie non servono ad affrontare i mali della società: un nevrotico istruito non è migliore di un nevrotico privo di istruzione. (Tratto da *I ragazzi felici di Summerhill* di Alexander Neil)*

La pedagogia di Neill potrebbe essere dunque letta alla luce della professione del counselor. Innanzitutto l'idea della autoregolazione dell'uomo è il fondamento del counseling ad orientamento umanistico-esistenziale e filosofico. Carl Rogers considera l'autoregolazione, intesa come lo scegliere autonomamente le proprie mete e i propri significati senza curarsi di compiacere gli altri, l'elemento centrale del processo di counseling. Per cui già l'obiettivo è equivalente. Anche le strategie presentano notevoli somiglianze. Inoltre si evince ancor più l'affinità fra counseling e

pedagogia non-direttiva se si considerano le *core conditions* cioè le condizioni fondamentali perché una relazione (d'aiuto) si possa realizzare secondo la visione rogersiana.

In particolare lo sguardo positivo incondizionato (l'accettazione del soggetto, vd. sopra) è un accettare il proprio cliente così come è senza condizioni e senza *se* e *ma*. Accettarlo per quello che lui è e si sta dimostrando, senza rifiuto e condanna.

Il tutto attraverso una comprensione empatica.

Il counselor centrato sulla persona – come la pedagogia non-direttiva – deve fare propri alcuni asserti di base come ad esempio quello per cui la natura umana è costruttiva cioè non protesa alla distruzione; quello secondo cui la cura di sé sia elemento essenziale di ciascuno; che ogni individuo sia proteso verso il sociale; che si tenda a perseguire la verità.

Questi sono i concetti che creano le basi di un centramento sul cliente in quanto si ritiene che sia il cliente stesso ad avere la maggiore autorità su di sé. Dall'esterno può arrivare amore, dato che la reazione di counseling è una relazione amorosa, e questo fa sì che il cliente non si senta più alienato, altro da sé.

Il counselor centrato sulla persona ritiene:

- che ogni individuo ha dentro di sé le risorse per la propria crescita
- che la natura umana è costruttiva
- che la natura umana è sociale
- che la cura di sé è un bisogno fondamentale
- che le persone sono motivate a cercare la verità
- che le percezioni determinano l'esperienza ed il comportamento
- che ci si dovrebbe relazionare agli individui come a un tutto che si trova nel mezzo di un processo di sviluppo.

Alla luce di quanto detto il *fil rouge* fra pedagogia non-direttiva e counseling non-direttivo sembra decisamente evidente.

Bibliografia (minima)

Cambi F., *Storia della pedagogia*, Laterza, 1995

Feltham C., Dryden W., *Dizionario di Counseling*, Sovera, 1995

Neill A., *I Ragazzi Felici di Summerhill*, Red edizioni, 1990

Neill A., *Il fanciullo difficile*, La Nuova Italia, 1951

Rogers C., *La terapia centrata sul cliente*, Psycho, 1994

L'altro che è in noi

Riflessioni a margine: da Edith Stein ai neuroni specchio

Michela Minuto

Scuola Superiore di Counseling Filosofico, Torino

La felicità è reale solo quando è condivisa

Krakauer J., (1999)

“Quando uso il verbo ‘sentire’ penso all’ *Einfühlung* di Husserl. La filosofia nasce dallo stupore che l’ *Einfühlung* esista, dal fatto meraviglioso che noi viviamo negli altri e sentiamo il loro soffrire e tutta la loro vita che li conforma al presente, nel loro percepire, vedere ed udire, nella loro *Stimmung*, che si accorda con la nostra. Così noi viviamo-con gli altri in noi. Si può non lasciare che in noi avvenga questa *Stimmung*, questo accordo profondo- si può fare per difendersi, per non fare nostro il dolore altrui. Forse l’ego è costruito anche dalla difesa? Oppure nel chiudersi alla *Einfühlung* noi, perdiamo, alla fine noi stessi, così come ci perdiamo se ci annulliamo nell’altro?”.
Paci E. (1961)

Riassunto

L’atteggiamento empatico si caratterizza come un aspetto centrale nell’ambito comunicativo e in particolare nelle relazioni di aiuto e di “cura” .

Emergono così alcuni interrogativi tra cui quelli relativi ai fondamenti dell’empatia e alla possibilità di sviluppare le capacità empatiche richieste professionalmente o più in generale di educare all’empatia ed alle abilità prosociali.

La definizione di empatia è complessa e parte da posizioni diverse, oggi intese anche come sinergiche, alcune centrate sull’aspetto emozionale sul “mettersi nei panni dell’altro”, altre che sottolineano con maggior forza le componenti percettive e cognitive, cioè il “mettersi dal punto di vista dell’altro”. Sono sempre più rilevanti anche le riflessioni sulle componenti sociali, etiche e motivazionali.

Questa possibilità dell’essere umano di superare la soglia di se stesso trova oggi ulteriore fondamento nella scoperta dei *neuroni specchio* con cui si evidenzia come non sia solo il soggetto ad “uscire da se stesso” quanto piuttosto la nostra stessa struttura neurologica a porci in relazione con l’altro, permettendoci una pre-comprensione del suo agire.

E’ interessante notare come in ambito filosofico questo aspetto sia stato anticipato da Edith Stein che ha sostenuto con forza, già nei primi decenni del ‘900, come l’empatia si fondi su *una percezione originaria* con la quale possiamo cogliere in modo non-originario un vissuto esterno.

L’insieme di queste riflessioni filosofiche e psicologiche e le recenti acquisizioni delle neuroscienze sul rapporto tra *cervello-mente-ambiente* hanno dato sempre maggiore sostegno ed incentivo ad attività e programmi mirati allo sviluppo delle abilità prosociali, sia nell’ambito educativo sia in tutte quelle situazioni in cui vi è da rinforzare il legame tra noi e gli altri.

In particolare per il counselor l'empatia è anche il risultato di una decisione. Questa decisione, come tale implica il rinnovarsi di una scelta, di una visione del mondo, della consapevolezza che ogni incontro presuppone l'accettazione di se stesso e dell'altro.

Parole chiave

Empatia/unipatia/simpatia/contagio emotivo, neuroscienze, neuroni specchio, *brain imaging*, apprendimento.

Introduzione: empatia e relazioni di “cura”

All'interno della attività di counseling, delle relazioni di aiuto, delle attività di insegnamento una delle prime indicazioni che vengono trasmesse è relativa alla necessità, per chi ricopre questi ruoli professionali, di attivare un atteggiamento empatico. In realtà in questa raccomandazione vi sono aspetti su cui vale la pena di soffermarsi. Lo stesso termine empatia ha infatti una pluralità di aspetti sia nella estensione del significato sia nella sua intensione. La domanda “che cos'è l'empatia?” si apre su ulteriori problematiche: come definire l'empatia, quali le origini, quale la funzione e soprattutto quale la “educabilità” di ogni soggetto al sentire empatico?

In effetti l'indicazione di mettere in atto l'empatia in un rapporto professionale, di per se stessa apre anche questioni specifiche, se l'empatia è innata e generalizzata non vi è bisogno di evidenziarne la necessità, se è invece dono di pochi, alcune professioni sono riservate a chi ha questa caratteristica individuale. Diventa centrale porsi quindi il quesito relativo alla possibilità di educarsi all'empatia e/o sviluppare la propensione al sentire empatico.

La domanda: “cos'è l'empatia?” è formulata in modo da rimandare al “tentare l'essenza” e forse per questo è di difficile soluzione. Probabilmente vi è migliore fortuna nell'affrontare quella serie di quesiti che ne pongono in luce gli aspetti peculiari. L'empatia si situa oggi come un aspetto multidimensionale dell'esperienza umana e diventa punto di confluenza di molteplici discipline non solo quelle relative alla filosofia, all'antropologia, alla psicologia, alla psicoanalisi ed alla psicopatologia ma anche quelle implicate nello studio del rapporto mente-cervello.

Una analisi più approfondita viene a svilupparsi fin dagli anni '70 e situa l'empatia alla base del comportamento prosociale mettendone in luce sia una componente di partecipazione ai vissuti dell'altro sia aspetti percettivi e cognitivi. Queste componenti dapprima focalizzate separatamente si rivelano, poi, come sempre più strettamente correlate e fanno emergere alcune distinzioni fondamentali.

Al momento attuale molti sono gli approfondimenti e le posizioni.

Su questo tema si innesta, oggi, l'apporto delle neuroscienze che sottolineano la rilevazione "di un particolare tipo di attività neuronale che potrebbe essere considerata come base neuronale della empatia. Lo studio del cervello, da questo punto di vista, ha condotto a risultati che impongono un ripensamento delle tradizionali concettualizzazioni dell'empatia".¹

Gli studi del gruppo dell'Università di Parma condotto da Rizzolatti, apportano così un nuovo contributo alla fondazione dei presupposti neuro-fisiologici dell'empatia.

Empatia: una parola nuova ed antica

Einfühlung/empatia: due termini per un problema.

Il rapporto emozionale tra il soggetto e ciò che lo circonda inizia a portarsi al centro dell'interesse filosofico, in epoca moderna, già dalla seconda metà del '700 e si amplia nel secolo successivo.

La spinta iniziale non è tanto dovuta all'interesse dell'individuo verso il proprio simile, quanto piuttosto al rapporto con la natura. Questa entra così prepotentemente negli stati d'animo e nelle emozioni da obbligare l'uomo a uscire da se stesso e a sperimentare al contempo la propria finitudine e la propria fusione con il tutto.

Gli scritti che analizzano il bello e il sublime, che pongono in relazione uomo e natura, etica e estetica si fanno sempre più numerosi e caratterizzano in modo sempre più esteso tutto il periodo sino a giungere ai giorni nostri, epoca in cui trovano ulteriori declinazioni.

L'iniziale avvicinamento a questi temi è dovuto a numerosi autori tra cui possiamo ricordare Schiller e Shelling e, più in generale e con accezioni diverse, all'analisi del rapporto natura-spirito nei filosofi dell'idealismo. E', appunto, per descrivere l'esperienza di fusione dell'anima con la natura che il termine *Einfühlung* compare nel romanticismo tedesco e viene utilizzato nell'ambito del giudizio estetico da Herder e Novalis, trovando estensione non solo nelle arti letterarie, ma anche in quelle architettoniche, figurative e musicali.

Sarà Robert Vischer² ad allontanarsi da questo paradigma. Nei suoi scritti egli presenta, al contrario, la natura come contrapposta e totalmente altro e afferma come la fonte del bello sia il soggetto stesso, in cui si coniugano natura e spirito. Si sente qui l'influenza hegeliana è, infatti, la

¹ Rossi Monti M. e altri, *Seminari annuali di Psicopatologia e Filosofia EMPATIA - Condividere il Mondo*, Giardino d'Inverno, Palazzo Ducale - Urbino Sabato 3 Maggio 2008.

² Il saggio di Robert Vischer, storico e teorico dell'arte, sul sentimento ottico della forma (1873), e il saggio di suo padre Friedrich Theodor, filosofo, sul simbolo (1887) inoltre, come ricorderà Croce, inaugurano tra l'altro anche quella fortunata e complessa stagione del pensiero filosofico e psicologico, tedesco e poi europeo, che si potrebbe raccogliere sotto il titolo di teoria dell'*Einfühlung* o empatia. (presentazione ed. Arago)

fantasia, intesa come intuizione empatica, che permette di cogliere nella natura il riflesso della vita dello spirito.

Si deve a Theodore Lipps autore, nel 1906, di *Empatia e godimento estetico* e fondatore dell'Istituto di psicologia di Monaco, la sottolineatura del fatto che l'oggetto esterno, in particolare l'opera d'arte, costituisce l'occasione di un piacere estetico che ha sede, specificatamente, nel soggetto stesso. Questo affermare come il piacere estetico trovi il suo fondamento nella partecipazione del soggetto si presta poi ad un allargamento a tutte le situazioni in cui l'individuo si trovi a risuonare in consonanza analogica con ciò che lo circonda.

L'opera di Lipps, ripresa da Husserl nelle sue lezioni, proprio per il suo estendere l'*Einfühlung* al campo etico, estetico ed alla teoria della conoscenza, sarà uno dei riferimenti polemici di Edith Stein, che nella sua tesi sull'empatia ne sottolineerà l'importanza e i limiti³.

Nel 1909 Il termine *Einfühlung*, viene tradotto in inglese con *Empathy* dal filosofo e psicologo Titchener con riferimento alla greca *empathēia*, trasposto poi in italiano con *empatia*. Nel termine tedesco tuttavia sembra sia presente una estensione maggiore che prende in carico l'immedesimazione sia come imitazione del gesto sia come aspetto cognitivo del mettersi dal punto di vista dell'altro.

In italiano, nel linguaggio comune, il riferimento di empatia è più volto alla condivisione di emozioni e sentimenti e, in particolare, alle situazioni di difficoltà e disagio.

In tutti i casi, oggi la parola "empatia" sembra raccogliere una varietà di situazioni che vanno differenziate tra loro per poterne approfondire gli aspetti peculiari estendendosi dal contagio emotivo, in cui la componente cognitiva è praticamente assente, al *role taking* che "interviene nelle forme di empatia più mature e non implica un coinvolgimento di tipo emotivo" (Albiero Matricardi, pag.17).

I fattori emotivi e cognitivi che sono all'origine dei recenti modelli multidisciplinari sono calibrati in modo differente a seconda degli autori. Accanto a questi due fattori, si pongono come rilevanti anche altri aspetti che legano l'empatia allo sviluppo morale ed alla motivazione. Questa complessità ha portato a diversi metodi di misurazione della responsività empatica dei soggetti e del suo sviluppo. L'empatia, inoltre, "è ritenuta un costrutto *cultural-dependent*, legato cioè alle pratiche educative e familiari e ai valori sociali condivisi all'interno dei contesti sociali di

³ Stein E., (2003), pp. 158-159: "Ora vediamo che Lipps con pieno diritto asserisce che l'individuo proprio, come pure la molteplicità degli "Ii" si costituisce sulla base della percezione dei corpi estranei, nei quali incontriamo una vita cosciente mediate l'empatia. Noi ci consideriamo veramente come individui, cioè come "un Io fra molti", solo quando abbiamo imparato a considerarci attraverso "l'analogia" di un altro.

Il difetto della sua teoria consiste in ciò: Lipps si ritiene soddisfatto di simili brevi indicazioni, inoltre egli tenendo in una mano il corpo dell'individuo estraneo e nell'altra i suoi singoli vissuti (restringendoli per di più ai vissuti dati nel "rapporto simbolico") - è rimasto fermo lì senza mostrare come i due si incontrino e senza far vedere l'apporto dato dall'empatia per la costituzione dell'individuo.

riferimento” (Albiero, Matricardi, pag.65), e questo ovviamente non permette di semplificare l’approccio.

In tutti i casi ripercorrendo la strada fatta , a partire dalla tesi di Edith Stein *Il problema dell’empatia* del 1916 al contributo attuale delle neuroscienze, su questo argomento possiamo incominciare a tracciare una prima sintesi dello stato delle cose, che possa fornire qualche indicazione alle domande iniziali.

Empatia e approccio fenomenologico: lo sguardo di Edith Stein

L’empatia: enigma o problema?

Allieva ed assistente di Husserl , la Stein si trova a dover confrontare il proprio pensiero con quello del maestro. Al di là di alcuni aspetti che avvicinano la sua tesi alle posizioni husserliane vi è una differenza che si evidenzia nella stessa titolazione del proprio lavoro.

In Husserl l’ *Einfühlung* è “un enigma[....] oscuro o addirittura tormentoso” (Boella, pag.92).

Il termine “enigma” viene a determinare una area di significato in cui si possono scegliere accezioni totalmente differenti. Una volta risolto l’enigma perde la sua stessa esistenza, esso è tale fino a che non viene data la risposta ma, una volta svelato, lo è nella sua completezza. In questa opzione esso si esaurisce totalmente e trova compimento nello scioglimento del quesito.

Per Husserl prevale un altro significato di enigma quello che lo vede come aspetto oscuro e nascosto, in qualche modo al di là della possibilità di essere colto. Husserl, presenta infatti l’empatia (*entropatia*) come esperienza vissuta ma come *percezione non-originaria*.

La scelta della Stein è, al contrario, quella di definire l’empatia *un problema* e così come problema tratta l’argomento, rimandando alla molteplicità e, nello stesso tempo, all’unicità del rapporto tra l’io e l’altro in un tentativo di fondazione, attraverso l’empatia, della conoscenza della coscienza estranea: “noi perveniamo per mezzo dell’empatia ad una specie di atti esperienziali *sui generis*” (Stein, pag.79). Il rapporto con l’altro è, infatti, una percezione originaria: “l’empatia pone immediatamente come atto esperienziale l’essere e giunge direttamente al suo Oggetto, senza alcun rappresentante” (*ib.*, pag.99).

Dicono i curatori nell’introduzione al testo della Stein: “Il risultato cui la Stein perviene attraverso le sue analisi è questo: l’atto empatico, contrariamente al modo in cui è inteso dagli psicologi che si sono occupati dell’empatia, non è una sensazione, né un sentimento, né un atto della percezione interna di sé, e tanto meno è riconducibile al ricordo o alla immaginazione, ma è atto concreto e originario , attraverso il quale possiamo cogliere in modo non-originario un vissuto esterno.”(*ib.* pag.50).

La Stein, nella sua tesi del 1916, affronta l'aspetto peculiare dell'empatia: "come uscita da se stessi, dalla propria singolarità attraverso uno strumento che è già posseduto dal soggetto e che permette di cogliere ciò che accade nell'estraneità senza interferire in essa, rendendosi conto che è impossibile immedesimarsi fino in fondo nell'ambito che gli o le appartiene".⁴

L'intento dichiarato della Stein è di dare fondamento al concetto di empatia a partire dal fatto che "alla base di ogni discussione sull'empatia vi è un presupposto sottinteso: ci vengono dati dei Soggetti estranei e la loro esperienza vissuta. Ciò di cui si discute verte sulla modalità di formazione del processo, sui risultati e sul fondamento di questa dati. Ma il compito seguente è di prendere in considerazione il problema in se stesso e di indagare la sua essenza" (*ib*, pag.67).

In questa indagine, in cui si distanzia da Husserl, la Stein si allontana anche dalla tesi opposta di Lipps, con cui peraltro concorda nel ritenere l'empatia: "un vissuto esperito in modo pieno" (*ib*, pag.81) dall'io, e afferma però come non si possa intendere l'empatia come unipatia: "Finchè l'empatia permane piena empatia –dice Lipps- l'io proprio e l'io estraneo non sono più distinti l'uno dall'altro (appunto questo che ci è impossibile accettare come empatia), bensì i due io sono un unico io..... Questa tesi di fatto non è solo contraddittoria nelle sue conseguenze, ma è anche una descrizione evidentemente falsa. Io non sono un unico essere con l'acrobata, ma sto solo "presso" di lui; io non compio realmente i suoi movimenti, ma "quasi", vale a dire non solo non compio i movimenti dall'esterno (cosa peraltro rilevata pure da Lipps), ma quel che «interiormente» corrisponde ai movimenti del corpo mio-ossia il vissuto dell'«io muovo» -non è originario per me, bensì è non-originario" (*ib*, pag.87).

Vedremo come le attuali posizioni delle neuroscienze tendono a confermare questa posizione solo parzialmente in quanto le recenti scoperte dei *neuroni specchio* richiedono di ritornare sull'argomento. Possiamo citare, per ora, Rizzolatti " il meccanismo dei neuroni a specchio di base permette di capire cosa fa o sente un'altra persona del qui e ora... i vari aspetti del meccanismo di comprensione immediata vanno sotto il nome di "sistema specchio". L'esistenza di questo meccanismo cambia la nostra concezione dell'io, che non è una sorta di *monade* osservante, ma che deve essere considerato come un frammento di una comunità in una continua relazione con gli altri".⁵ Se le nuove acquisizioni sembrano a favore delle affermazioni di Lipps, la Stein coglie un aspetto centrale del rapporto io- altro attraverso l'intuizione che le fa introdurre sin dall'inizio la riduzione fenomenologica dell'empatia. Al di là di qualsiasi conferma scientifica quello che è rilevante è la definizione dell'empatia che trova il soggetto come attore: "Veniamo dunque a trattare proprio dell'empatia. Anche qui si tratta di un atto che è originario in quanto vissuto presente,

⁴ Ales Bello, A., prefaz. 2° ed Edith Stein *Il problema dell'empatia*, 2003, Roma, ed. Studium

⁵ Rizzolatti G., *Noi, attori nella testa degli altri*, il Sole 24 Ore, 14 settembre 2008 inserto

mentre non è originario per il suo contenuto. E tale contenuto è un vissuto che come tale può attuarsi in molteplici modi, come avviene nella forma del ricordo, dell'attesa, della fantasia" (Stein, pag.77).

La preoccupazione della Stein nel conservare questa dualità è di fondare al centro da una parte la possibilità di un "incontro con l'altro" a fondamento della comunità umana che verrebbe a mancare nella riduzione proposta da Lipps e dall'altra di evidenziare la specificità dell'individuo. Questo sarà una delle critiche centrali della Stein alle posizioni di Scheler." Originariamente sussiste - per Scheler⁶- "un flusso indifferenziato di esperienza vissuta", da cui solo un po' per volta fuoriescono cristallizzandosi, i vissuti "propri" e quelli "estranei".

Nella seconda parte, tra i molti temi di fondazione, la Stein approfondisce anche la differenza tra empatia e *co-sentire*: "con il co-sentire io gioisco non per la gioia di un altro, bensì per l'avvenimento in seguito al quale egli gioisce"(ibidem, pag.83). Questa gioia che si rivolge al contenuto ha intensità differente a seconda della rilevanza ascritta al contenuto stesso mentre "la gioia empatizzata presume...di essere identica in ogni suo punto alla gioia colta.." (ibidem, pag.85) Il tema è rilevante per sé ma anche perché mette in evidenza la distinzione tra il contenuto del vissuto e il vissuto stesso, aspetto che sarà ripreso più volte come discriminante per la delimitazione del sentire empatico.

E' interessante notare, anche il rapporto con le proposte della psicologia rispetto alle teorie genetiche circa l'afferramento della coscienza in particolare l'imitazione, l'associazione e l'analogia già avvertita da Lipps : "...l'empatia non si lascia sistemare in una delle caselle esistenti della psicologia e richiede di essere studiata nella sua propria essenza" (*ibidem*, pag.93).

Le differenze con Scheler sono molte e profonde anche perché non egli non distingue nella percezione interna l'aspetto originario da quello estraneo: " Ed è proprio la non-originarietà dei vissuti empatizzati che m'induce a rifiutare il titolo comune di «percezione interna» per indicare l'afferramento tanto dell'esperienza vissuta propria quanto di quella estranea".

L'intento della Stein diventa sempre più chiaro nel procedere nella lettura ed è volto a costruire l'unità del soggetto e del suo essere individuo psicofisico, nel riunire anima e corpo e nel dare fondamento unitario alla volontà individuale, alla responsabilità ed alla solidarietà. Il corpo proprio dell'altro avrà il carattere di una presentificazione e nello stesso tempo avrà la funzione di permettere all'io di cogliersi nel rapporto con gli altri "E con ciò - e soltanto mediante ciò- imparo

⁶ Al flusso indifferenziato di Scheler, la Stein replica affermando come l'autore attui una inadeguata riduzione fenomenologica "E' solo per il fatto che Scheler non conosce L'io puro-quando dice Io intende sempre individuo psichico che egli non può parlare di un'esperienza vissuta antecedente la costituzione degli Ii. Ovviamente non gli riesce di dimostrare una tale esperienza vissuta priva di Io", Stein, pag 105 .

Edith Stein ribadisce in più punti che non può esservi coscienza né vissuto senza l'io puro nella originaria ipseità

a vedere il mio corpo proprio come un corpo al pari di altri corpi, mentre nell'esperienza originaria esso mi viene dato solo come corpo proprio e (nella percezione esterna) mi viene dato come corpo proprio imperfetto e diverso da tutti gli altri"⁷ (*ibidem*, pag.156).

L'empatia diventa così centrale nella costituzione della persona "empatizzando posso vivere dei valori e scoprire degli strati correlativi della mia persona, per cui il disvelarsi la mia esperienza vissuta originaria non ha offerto alcuna occasione" e nello stesso tempo "Se prendiamo la struttura di vissuto individuale come misura, ci chiudiamo nella prigione della nostra individualità; gli altri diventeranno a noi degli enigmi o-quel che è ancora peggio- noi li modelliamo secondo la nostra immagine e falsiamo così la verità storica" (*ibidem*, pgg.226-227).

Nel pensiero della Stein possiamo trovare i temi del dibattito odierno in cui si inseriscono prepotentemente gli apporti delle *neuroscienze*. Tutta la discussione etica ha sicuramente ancora nel pensiero della Stein un punto di riferimento importante, ma le acquisizioni attuali per alcuni versi possono essere più vicine alle posizioni di Lipps e di Scheler

In questo momento storico le neuroscienze si pongono infatti alcune domande che rovesciano i termini classici della questione dell'empatia: "Sono io che mi metto al posto dell'altro" in:"E' l'altro che con le sue intenzioni, le sue emozioni, i suoi sentimenti che mi modifica?".

L'apporto delle neuroscienze: dall'azione alla comprensione

Un caso di serendipity, cioè di scoperta casuale, emerge dal racconto di Rizzolatti, che dirige il dipartimento di Neuroscienze dell'Università di Parma, sulla individuazione dei neuroni specchio: una scimmia mangia noccioline in laboratorio, un sensore registra le sue scariche cerebrali, un ricercatore prende anche lui una nocciolina e la mangia mentre la scimmia lo osserva e il sensore registra nuovamente scariche . In un primo momento si pensa a un rumore di fondo poi, con il ripetersi dell'esperimento e il confronto dei grafici si individua come l'osservazione dell'azione ha determinato nella scimmia una corrispondenza e l'ha attivata a livello cerebrale con intensità analoga a quella messa in atto quando ha compiuto l'azione in prima persona. La differenza tra i due casi è che mentre da una parte nella realizzazione dell'atto ci è l'organizzazione e la effettiva realizzazione, nell'altro rimane allo stadio di atto potenziale ovvero di una rappresentazione motoria interna.

Rizzolatti, che unisce all'attività di ricerca una notevole presenza ai convegni, ha esplicitato il percorso fatto in una serie di pubblicazioni in cui ripercorre ed illustra le sperimentazioni fatte con i suoi colleghi. La individuazione dei neuroni specchio , come Rizzolatti e Sinigaglia esplicitano,in particolare nei primi capitoli del libro *So quel che fai*, propone sotto diversa luce la specializzazione

delle aree cerebrali trovando degli antecedenti nell'approccio fenomenologico di Merleau-Ponty. "Il comportamento dei neuroni delle aree F5 e AIP ci permetterebbe così di riqualificare la percezione nelle direzioni indicate a suo tempo da Roger Sperry, ossia come implicite "preparazione dell'organismo" a "rispondere" e ad "agire"- nonché di catturare a livello corticale quella dimensione motoria dell'esperienza che, per dirla con Maurice Merleau-Ponty "ci fornisce un modo di accedere... all'oggetto... "originale", se non addirittura originario"; "(Rizzolatti, Sinigaglia, 2006, pag. 50)

Empatia e brain imaging

Le nuove conoscenze e le nuove tecnologie suscitano, comunque, nuovi interrogativi rispetto al rapporto cervello-mente. Sono domande complesse che investono campi in cui viene posta in gioco la libertà dell'uomo e che gettano una nuova luce sui processi empatici.

Laura Boella che insegna Filosofia morale all'Università di Milano e che in suo testo precedente *Sentire l'altro* si era occupata di Edith Stein riparla dell'empatia nel suo più recente *Neuroetica* in cui mette in guardia dall'antica tentazione di poter leggere il pensiero grazie allo sviluppo attuale della tecnica.

Le nuove possibilità scientifiche della *brain imaging* di documentare aspetti dinamici dell'attività cerebrale possono essere fraintese e l'autrice ripercorre la storia delle tecniche di visualizzazione cerebrale evidenziando come: "allo stato attuale, la conoscenza di cui disponiamo si può paragonare alla visione che si ha guardando fuori dal finestrino di un aereo di notte. Si possono vedere raggi luminosi proiettati da città, riconoscere strade, ferrovie e reti elettriche sapendo che collegano tra loro le città, ma non si ha alcuna percezione degli scambi di tipo sociale, economico e politico che avvengono all'interno di quelle città e tra di esse e che definiscono una società funzionante" (Boella, 2008, pag.25)

Questa premessa viene posta dalla Boella contro ogni tentativo di risolvere in modo semplicistico l'empatia che non si esaurisce in una mera attivazione di aree cerebrali. Se oggi l'empatia non è enigma è comunque un problema di cui l'autrice sottolinea gli elementi riconducibili a:

-il perchè: le ragioni evolutive,

-il come: il meccanismo fisiologico che sta alla base dell'empatia

-gli aspetti fondamentali: percettivo-cognitivo, pratico morale

sottolineando come l'empatia presenti "due aspetti fondamentali: un aspetto percettivo-cognitivo-vedere, sentire, capire che cosa pensa, sente, fa l'altro – e un aspetto pratico-morale" (*ibidem*, pag.95).

Queste distinzioni sono centrali per distinguere i vari fenomeni del processo empatico senza concepirlo come diretta replica di aspetti neurofisiologici: “Se ci si fermasse qui non si potrebbe distinguere l’empatia dal contagio emotivo e/o dall’imitazione. E’ necessario invece, passare a situazioni più specificatamente empatiche, in cui il meccanismo diretto, prevalentemente percettivo-motorio, si articola e, soprattutto, viene modulato con un meccanismo indiretto, che implica l’intervento di mediazioni tra l’io e l’altro e pertanto può non presentare un rispecchiamento totale tra i due, bensì uno scarto..” (*ibidem*, pag.97).

Per la Boella: “l’empatia è un modello di esperienza complessa che nasce da una relazionalità e da una interdipendenza originarie e inconsapevoli, sulle quali si fonda, e che matura attraverso attività che coinvolgono la percezione, la memoria, l’*affettività* e le operazioni cognitive” (*ibidem*, pag.103).

Queste divisioni sono feconde perché, non fondando su sole caratteristiche innate le corrispondenze tra noi e gli altri, danno la possibilità di vedere percorsi di educabilità di questo legame e spazi legati a decisioni e valori.

Apprendere l’empatia

Da quanto è emerso è possibile considerare l’empatia , come altre caratteristiche dell’essere umano, sia legata da una parte alla dotazione genetica e dall’altra al rapporto con l’ambiente.

La discussione che oggi vediamo coinvolgere l’empatia ricalca da vicino, ad esempio, l’ampio dibattito sulla educabilità dell’intelligenza che si è avviata a evidenziare come lo sviluppo delle potenzialità individuali sia legato non all’individuo nel proprio isolamento ma, in gran parte, allo stabilire relazioni significative con gli altri.

Le basi neurofisiologiche sembrano quindi fornire i prerequisiti ma è il rapporto con gli altri esseri umani, con i viventi e con l’ambiente ecologicamente inteso che favorisce lo sviluppo della persona.

Da quanto risulta dagli studi di Rizzolatti e dei suoi colleghi:” la comprensione immediata,in prima persona , delle emozioni degli altri, che il meccanismo dei neuroni specchio rende possibile, rappresenta, inoltre il prerequisito necessario per quel comportamento empatico che sottende larga parte delle nostre relazioni individuali”. Condividere a livello visceromotorio lo stato emotivo di un altro è cosa, però, diversa dal provare un coinvolgimento empatico nei suoi confronti... i due processi sono distinti, nel senso che il secondo implica il primo, non viceversa” (Rizzolatti, Sinigaglia, 2006, pag.181). Questa sottolineatura evidenzia la portata ma anche la cornice in cui inquadrare queste nuove scoperte che approfondiscono il coinvolgimento in prima persona dell’individuo cui le stimolazioni arrivano direttamente e non “come se” fosse l’altro. Questa

posizione ha permesso anche di approfondire alcune problematiche in cui la mancanza di empatia dell'autismo in cui può essere implicato un malfunzionamento dei neuroni specchio e alle conseguenze di alcune lesioni cerebrali sugli aspetti emotivi e relazionali.

Un altro tema rilevante è legato ad alcune psicopatologie. Gli psicopatici sembra abbiano accesso agli aspetti cognitivi che permettono di distinguere il bene dal male ma non a quelli affettivi e come ha sottolineato Marc Hauser del dipartimento di Psicologia dell'Università di Harvard, “non gliene importa”⁸, citando come esempio il killer, protagonista del film *Non è un paese per vecchi* dei fratelli Cohen, che discetta di filosofia non considerandosi alcun aspetto morale nella relazione con gli altri.

Riprendendo la divisione della Boella tra aspetti neurologici e aspetti cognitivi ed emotivi presenti nei processi empatici possiamo spiegarci su cosa si basino le sempre più numerose tecniche che mirano a sviluppare l'empatia già dall'infanzia. Uno dei primi percorsi in questo campo è quello della psicologa Norma Feshbach, a cui si sono affiancati quello di Penelope Burns e Carl Haywood, di Reüven e Raphaël Feuerstein e, in questi ultimi anni, anche quelli di Howard Gardner e John Gottman.

In alcuni di questi programmi si parte dalla individuazione e denominazione (in fotografie, disegni, dialoghi..) delle emozioni e dei segnali verbali e non verbali che le caratterizzano e si favorisce il decentramento cognitivo (cosa vedresti se fossi al posto di...) e quello affettivo con proposte che offrono, in modo graduale, situazioni in cui mettersi al posto dell'altro in relazione a sentimenti ed emozioni (ad esempio con l'uso di marionette in cui il bambino viene chiamato a riflettere sui sentimenti del personaggio visto o da lui stesso interpretato). Attraverso il decentramento cognitivo ed affettivo si è ottenuta una riduzione dei comportamenti aggressivi e ed un maggiore sviluppo di atteggiamenti empatici.

Perché l'empatia nel counseling?

Una delle questioni che abbiamo aperto all'inizio è relativa alla possibilità per il counselor o per chi si occupa di professioni di cura e d'aiuto di avere e sviluppare un atteggiamento empatico.

Rimane aperto il quesito se questo apprendimento possa avvenire anche nell'età adulta e soprattutto da parte del counselor quale posto occupi nella relazione con il cliente. L'indicazione di Rogers è, a questo proposito, positiva e dai suoi contributi l'empatia sembra essere un insieme di posizione interna e di tecniche.

⁸ Hauser M., *La grammatica delle intuizioni morali*, intervento al Convegno Internazionale Ventennale Fondazione Rosselli.

In tutti i casi è importante sottolineare come queste affermazioni permettano di distanziare empatia da simpatia così come aveva già sottolineato la Stein in opposizione ai termini usati come sinonimi. Per andare a un contributo attuale possiamo citare Gianfranco Buffardi: “considero empatia la tendenza a porsi in un rapporto con l’altro misurandosi in un corpo a corpo immaginario, uno stato d’animo immediato di comprensione, che prescinde dal piacere, diversamente dalla simpatia, l’essere vicini, lo stare insieme volentieri, stato d’animo, quest’ultimo, immediato, imprescindibile dal piacere; l’empatia è anche capacità di focalizzazione sul mondo interiore dell’altro, intuendone gli stati d’animo o rendendosi conto delle emozioni che infirmino il comportamento dell’altro” (Buffardi e altri, 2008, pag.34).

Da questo punto di vista la sottolineatura della Stein tra vissuto e contenuto del vissuto è centrale. Il counselor può non condividere il contenuto che il consultante gli presenta ma ha scelto, scegliendo la propria professione, di esporsi a dividerne il vissuto.

Se riprendiamo il tema della necessità di mettersi in relazione con l’altro nelle relazioni di cura la centralità dell’empatia viene messa in evidenza in molti autori in particolare da Rogers: “Entrare in empatia significa infatti condividere, sperimentare i sentimenti di un’altra persona sia pure temporaneamente. Questa identificazione transitoria e di prova partecipa alla qualità e non all’intensità dei sentimenti altrui, alla loro natura e non alla loro quantità. Si tratta fondamentalmente di un fenomeno inconscio che raggiunge la comprensione del paziente non attraverso l’immedesimazione affettiva ma con la conoscenza della natura e delle origini dei conflitti psichici. L’empatia è una varietà particolare di relazione intima con un altro essere umano. Per poter conoscere attraverso l’empatia, l’analista deve essere disposto a coinvolgersi emotivamente con il suo paziente, sulla base della disponibilità analitica a un rapporto intimo. Successivamente deve essere capace di rinunciarvi, e di ritornare ad essere colui che osserva, pensa e analizza” (Rogers, 1978, pagg. 17, 18).

Il ruolo terapeutico dell’empatia nello sviluppo dell’individuo ed il suo valore terapeutico è stato esplicitato in particolare da Kohut. “Kohut, teorico della psicologia del Sé, è stato il primo a ritenere “l’immersione empatica” un fattore terapeutico. La definì “introspezione vicariante” una sorta di prestito ad un’altra persona della propria capacità introspettiva. La funzione empatica è ciò che ci consente di osservare la realtà psichica nostra e delle altre persone. Il bisogno di empatia secondo Kohut perdura tutta la vita. E’ un bisogno fondamentale, un nutrimento psicologico, generato dalla paura di autoesclusione dal mondo. L’empatia secondo l’autore è dunque essenziale per mantenere la salute mentale e la presenza di fenomeni empatici tra madre e figlio è fondamentale per lo sviluppo di un attaccamento sicuro nella prima infanzia. L’ambiente empatico è quindi, secondo

Kohut, condizione necessaria per conservare la coesione del sé e in ambito clinico è già di per sé atto terapeutico in quanto rafforzante la coesione del sé e l'autostima".⁹

Adesso Rizzolatti ripercorre a ritroso la strada percorsa e vede nelle scoperte della neurobiologia la possibilità di un utilizzo consapevole: "la psicoterapia potrebbe trovare nei neuroni specchio una base scientifica per capire l'empatia che si crea tra terapeuta e paziente, e che può essere utile alla cura. I neuroni specchio, infatti, possono da un lato aiutare il terapeuta ad immedesimarsi nei problemi del paziente, e dall'altro permettere al terapeuta di aiutare il paziente a comprendere gli effetti che possono avere avuto su di sé le azioni, le emozioni e le intenzioni degli altri" (Rizzolatti, Vozza, pag. 103).

Se da una parte vediamo riaffermarsi così l'importanza dell'aspetto filogenetico dall'altra i più recenti studi richiamano all'aspetto etico e motivazionale dell'empatia.

Per questo ci sembra importante chiudere con un richiamo all'aspetto interpersonale già sottolineato da Rogers: "l'atteggiamento empatico implica una scelta, da parte del terapeuta, di ciò cui dovrà prestare attenzione, e cioè il mondo interno del cliente come lo stesso lo percepisce... quando il cliente sente che il terapeuta accetta i propri sentimenti, diviene capace di accettare se stesso- di percepire e accettare l'ira, la paura, la tenerezza e il coraggio che sta sperimentando". (Rogers, 1978, pag. 18)

Da parte del counselor l'atteggiamento empatico implica la decisione di riconoscere la propria umanità declinata in una individualità irripetibile sia in se stesso sia nell'altro. Riecheggiano qui le parole della Stein e il suo sottolineare come, attraverso l'empatia, gli altri ci permettano di divenire di più noi stessi.

Un antico proverbio africano recita "si diventa uomini attraverso gli altri uomini" a confermare come vita quotidiana, filosofia e neuroscienze si incontrino in un punto comune.

Definizioni Empatia. Una raccolta

Fonte: The Swedish Empathy Center

www.emphathy.se - traduzione M. Minuto

Edith Stein: "L'empatia è l'esperienza della coscienza (o consapevolezza) di ciò che è estraneo di ciò che è altro rispetto a noi (alieno) in generale...(1989/1917, p. 11).

⁹ *Empatia*, articolo di Luciano Berti Vicedirettore dipartimento di adolescentologia Università ambrosiana – Milano sito www.salus.it/psicologia/empatia

Stein, E. (1989). *On the problem of empathy*. Washington: ICS Publications. (Original work published 1917)

Mark H. Davis: "L'empatia nel senso più ampio si riferisce alle reazioni di un individuo di fronte alle esperienze osservate di un altro ""(Davis, 1983, p. 113).

Davis, M. H. (1983). Measuring individual differences in empathy: Evidence for a multidimensional approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 113-126.

Jean Decety: "L'abilità di sentire e comprendere ciò che gli altri sentono senza confondere fra sé e gli altri" (Decety & Lamm, 2006, p. 1146).

Decety, J., & Lamm, C. (2006). Human empathy through the lens of social neuroscience. *The Scientific World Journal*, 6, 1146-1163.

Heinz Kohut: "L'empatia è la capacità di pensare e sentire se stessi dentro la vita interiore di un'altra persona. (1984, p. 82).

Kohut, H. (1984). *How does analysis cure?* Chicago: The University of Chicago Press.

C. D. Batson: "Sentimenti orientati verso l'altro corrispondenti con il benessere percepito dell'altra persona".

Batson, C. D. (1994). Why act for the public good? Four answers. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20, 603-610, p. 606.

Nancy Eisenberg: "Una risposta affettiva che deriva dalla intelligenza e dalla comprensione dello stato emotivo o della condizione di un'altra persona e che è simile a quello che l'altra persona sta provando o ci si aspetta che stia provando" (2002, p. 135).

Eisenberg, N. (2002). Empathy-related emotional responses, altruism, and their socialization In R. J. Davidson & A. Harrington (Eds.). *Visions of compassion: Western scientists and Tibetan Buddhists examine human nature* (p. 131-164). London: Oxford University Press.

Martin Hoffman: "Una risposta affettiva più adeguata alla situazione dell'altro che a quella propria" (1987, p. 48)."

Hoffman, M. L. (1987). The contribution of empathy to justice and moral judgment in Eisenberg & J. Strayer (Eds.), *Empathy and its development* (p. 47-80). Cambridge: Cambridge University Press.

Roy Schafer: “L’empatia implica l’esperienza interiore di condividere e di comprendere la condizione psicologica del momento di un’altra persona” (1959, p. 345).

Schafer, R. (1959). Generative empathy in the treatment situation. *The Psychoanalytic Quarterly*, 28, 342-373.

D. M. Berger: “La capacità di comprendere emotivamente quello che un altro sta provando all’interno della struttura di riferimento di quell’altra persona, la capacità di “assaggiare” i sentimenti dell’altro, di mettersi nei suoi panni”. Fonte: Berger, D. M. (1987). *Clinical empathy*. Northvale: Jason Aronson, Inc.

M. O’Hara: “E’ un modo di percepire e conoscere ed un modo di essere connessi alla consapevolezza altrui attraverso il quale gli esseri umani ottengono l’accesso ai mondi interiori degli altri individui e al funzionamento delle relazioni e alle ecologie del tutto, di cui essi non sono che delle parti.” (1997, p. 303-304). Fonte: O’Hara, M. (1997). *Empatia relazionale: Oltre l’egocentrismo modernista verso la contestualizzazione olistica postmoderna*. In A. C. Bohart & L. S. Greenberg (Eds.), *Empathy reconsidered: New directions in psychotherapy* (p. 295-319). Baltimore: United Book Press.

R. R. Greenson: “Empatizzare significa condividere, provare i sentimenti dell’altra persona ” (1960, p. 418).

Greenson, R. R. (1960). Empathy and its vicissitudes. *International Journal of Psychoanalysis*, 41, 418-424

Carl Rogers: “Percepire la struttura interiore di riferimento di un altro con precisione con le componenti emotive e i significati che le sono pertinenti., oltre a ciò, come se uno fosse la persona stessa, ma senza mai perdere la condizione “come se”. Così, significa sentire la ferita o il piacere dell’altro come li sente e percepire le cause di questo come le percepisce lui stesso, ma senza perdere mai il riconoscimento che si tratta di un “come se” io fossi colpito o provassi piacere e così via.” (1959, p. 210-211)”

Fonte: In S. Koch (Ed.), *Psychology: A study of science*, (Vol. 3, p. 184-256). New York: Mc Graw Hill.

Rogers, C. R. (1959). A theory of therapy, personality and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework. In S. Koch (Ed.), *Psychology: A study of science*, (Vol. 3, p. 184-256). New York: Mc Graw Hill.

Bibliografia

- Albiero P., Matricardi G., (2006), *Che cos'è l'empatia*, Roma, Carocci.
- Brancaleone F., Buffardi G., Traversa G., (2008) *Helping*, S.Felice a Canello, Edizione Melagrana.
- Brooks, P. H. & Haywood, H. C. (2003). *A preschool mediational context: The Bright Start curriculum*. in A. S.-H. Seng, L. K.-H. Pou, & O.-S. Tan (Eds.), *Mediated learning e xperience with children: Applications across contexts*, pp. 98-132. Singapore: McGraw-Hill Education (Asia).
- Feshbach, N. D., (1996), *Insegnare l'empatia*, in: G. Attili, F. Farabollini e P. Messeri (a cura di), *Il nemico ha la coda* (pp. 72-82), Firenze: Giunti.
- Feuerstein R, e altri (2008) , *Programma di arricchimento strumentale*, Trento, Erickson
- Gardner, H., (1994), *L'educazione delle intelligenze multiple*, Anabasi, Milano.
- Gottman J., (2002), *Intelligenza emotiva per un figlio*, Rizzoli ,Milano.
- Krakauer J., (1999), *Nelle terre estreme*, Milano, Rizzoli.
- Minuto M., Ravizza R., (2008), *Migliorare i processi di apprendimento*, Trento, Erickson.
- Paci E., (1961), *Diario fenomenologico*, Milano, Bompiani.
- Rizzolatti G., Sinigaglia C., (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Cortina.
- Rizzolatti G., Voza L., (2008), *Nella mente degli altri*, Bologna, Zanichelli.
- Scheler M., (1980), *Essenza e forma della simpatia*, Roma, Città Nuova.
- Stein E., (2003), *Il problema dell'empatia*, Roma, Studium.
- Vischer R.,Vischer F., (2008), *Simbolo e forma*, Torino, Aragno.

Caso, Speranza, Distacco

Esperimenti di una Coscienza nella Sclerosi Multipla

Roberto Mazza

Scuola Superiore di Counseling Filosofico, Torino

Riassunto

Essere colpiti da un evento raro come la SM precipita la coscienza in domande inevitabili e usuali come: “Perché questo proprio a me?” attraverso il CF Mattia, il nostro consultante, riesce non solo a trascendere il dato di fatto riacquisendo il senso e il valore della sua circostanza, ma accede ad una consapevolezza pienamente filosofica capendo che la vera dignità e responsabilità risiedono nella libertà trascendentale dei significati raggiunti.

Per Mattia questo significa slegarsi dalle speranze e dalle verità del cuore e del caso per riconoscersi, anche di fronte al naufragio, nella complessità e irriducibilità finale dello Spirito.

Parole chiave

Caso, Amor proprio, Speranza, Distacco, Esperimento, Coesistenza.

1.0 INTRODUZIONE

1.1 Risposte spirituali alla malattia

L'introduzione di questo lavoro vuole innanzitutto chiarire i riferimenti generali di un eventuale intervento filosofico nell'affrontare il danno collaterale di ogni malattia: la sofferenza spirituale.

Trovo che questi riferimenti generali siano già stati rimandati, con ben maggior efficacia di quanto possa fare io, dal filosofo Dietrich von Engelhardt che si è sempre occupato del nesso Filosofia/Salute, e ha lavorato a stretto contatto con malati e medici; la sua preoccupazione è che l'atteggiamento filosofico possa diventare davvero attingibile e non un astratto proponimento etico, un aiuto concreto di fronte alla malattia e alla morte, cioè in grado anche in questi frangenti, di consentire “la cura di sé”.

Crediamo bene riportare alcuni brani molto chiari a proposito, tratti da un'intervista a un quotidiano rilasciata dallo stesso Dietrich von Engelhardt, (*"L'etica davanti alla malattia"*, in *"Avvenire"*, 22 Maggio 1999) con un breve commento di raccordo utile al nostro lavoro.

Interv.: "Oggi la medicina è più contestata che mai. Nonostante i successi, le viene rimproverata l'incapacità di affrontare le cosiddette malattie incurabili. Ma soprattutto è sotto accusa perché in molti casi si è ridotta a pura tecnica e considera il malato come macchina inanimata da riparare (quando le riesce). Questa medicina non può più essere accettata dall'uomo moderno, che oltretutto la società lascia solo e psicologicamente inerme davanti alla sofferenza e alla morte. Perciò da alcuni anni in Germania, l'Università Medica di Lubeca si dedica alla formazione di un nuovo medico, che è moderno e antico al tempo stesso. Oltre alle scienze naturali, studia le *medical humanities*, cioè etica e psicologia. "Vogliamo preparare giovani che corrispondano al modello di medico descritto da Karl Jaspers. Il medico che "non è né solo un tecnico né un salvatore ma un uomo che sa di dover morire lui stesso, un'esistenza al servizio di altre esistenze, che realizza con il paziente, nel paziente e in se stesso le virtù della dignità e della libertà"", dice il professor Dietrich von Engelhardt. A Lubeca dirige l'Istituto di storia della scienza e della medicina, ed è presidente dell'Accademia dell'etica medica in Germania. Lei si propone di "umanizzare" la medicina. Ma è possibile oggi attuare quel modello ideale di medico?"

DvH: "A Lubeca si tiene un corso teorico di *medical humanities* e poi un corso pratico, durante il quale i giovani medici stabiliscono un rapporto psicologico con i pazienti degli ospedali. Oggi il malato cerca nel medico anche un consigliere, un amico, una guida, una persona di cui fidarsi. Bisogna ridare centralità al rapporto medico-paziente. Nel Medioevo questo rapporto era più ricco che mai: dietro ogni dottore c'era la figura del *Christus Medicus* e dietro ogni malato c'era la Passione di Cristo. Ora questo rapporto deve recuperare i suoi significati antropologici e metafisici.

I chirurghi dicono: stamane ho operato due ulcere. Non dicono: stamane ho operato due malati di ulcera. Il tecnicismo può portare alla sistematica indifferenza?

La storia della medicina ci insegna molte cose. Il medico ideale ha doveri, diritti e virtù. Da Ippocrate a Victor von Weizsacker, il dottore è un uomo che soccorre un altro uomo in una situazione di emergenza. Aristotele contrappone al "medico degli schiavi", che tratta male il paziente, il "medico degli uomini liberi" che col paziente dialoga, gli spiega la terapia e lo coinvolge. Il teologo e filosofo Origene descrive un medico che "soffre con chi soffre, piange con chi piange", insomma condivide la stessa condizione del malato. Paracelso dice che il medico deve

amare il paziente più di se stesso e sacrificarsi per lui. E' il "medico-agnello" che Paracelso distingue dal "medico-lupo" e dal "medico delle erbacce", la cui scienza è solo libresca".

Interv.: "Ma basta inserire le "medical humanities" nelle facoltà universitarie per rendere più umana la medicina?"

DvH: "Certamente no. Questo è solo il primo passo. Per ridare alla medicina quella dimensione più ampia che ha perduto nel tempo, bisogna cambiare una mentalità.

Cominciando da alcuni concetti generali. Che cos'è la malattia? E che cos'è la salute? Per l'Organizzazione mondiale della sanità, salute è "lo stato di completo benessere, fisico, psichico e sociale, e non soltanto la mancanza di malattia". Eppure anche questa definizione è inadeguata. In realtà, la salute è molto di più: è anche capacità di sopportare le ferite della vita, le malattie, l'handicap, l'avvicinarsi della morte. In ultima analisi, salute è saper fare fronte alla morte".

L'aspetto critico, del modello biomedico che a noi interessa di più, sorge dunque dal riconoscimento "clinico" che il disagio della malattia in sé produce un disagio ulteriore a quello strettamente biologico-fisiologico, poichè "ammala" anche l'anima, precipita la coscienza nell'angoscia, esaurisce lo spirito; tutto ciò, soprattutto in mancanza di forme di "reazione" morale del paziente alla malattia, condiziona pure negativamente il quadro clinico stesso. La consapevolezza che la malattia non sia solo un fatto strettamente fisiologico, ma vi sia con la nostra interiorità un nesso reciprocamente psicosomatico, è stata in realtà una progressiva conquista, fino a qualche decennio fa scarsamente considerata dalla scienza.

Ma proprio perché si è risvegliato il valore della concezione unitaria dell'uomo, ora si pone lo stesso problema, del limite "clinico", nei confronti ad esempio della psicologia: essa pur trattando il disagio interiore non cambia sostanzialmente lo schema clinico-causale della medicina, piuttosto solo l'oggetto della cura: la psiche e non più o solo il corpo.

Può essere utile ai nostri fini considerare la malattia a livello organico come privazione, mancanza o se preferiamo impossibilità dello svolgimento di una o più funzioni psico-fisiche e/o della loro alterazione; il disagio interiore di cui invece dobbiamo occuparci potremmo analogamente paragonarlo all'impossibilità dello svolgimento della nostra volontà nel mondo, o detto altrimenti, dal giudizio negativo e deluso circa il destino del nostro progetto esistenziale in relazione agli impedimenti fisici.

E' importante chiarire questo perché il nostro morale, com'è evidente, non patisce semplicemente la malattia, ma le conseguenze della malattia in rapporto al nostro orizzonte di senso; la stessa patologia per individui diversi di una stessa società, ma ancor più lo notiamo tra popolazioni di diverse società, può assumere significati moralmente molto diversi.

In questo senso la nostra ottica è interessata al fenomeno del dolore inflitto dalla malattia sulla sfera dell'interiorità, per i riflessi esistenziali che proietta sulla progettualità e sul suo senso di fondo. Sempre con questo presupposto ben presente, si può meglio intendere il compito che ci attende come filosofi, sempre che si adotti il concetto di salute integrale come proposto anche dall'OMS che estende il concetto di salute anche alle "capacità di sopportare le ferite della vita, le malattie, l'handicap, l'avvicinarsi della morte.... In ultima analisi, salute è saper fare fronte alla morte".

Ancora proseguendo con *Dietrich von Engelhardt*:

"Fin da bambini ci viene inculcata un'idea fortemente angosciosa, e poco motivata, della morte. 'Montaigne diceva: 'Non moriamo per questa o quella malattia, moriamo perché viviamo. Anche questo è un concetto che serve a educare, sia il medico che il paziente. L'idea di una salute totale e definitiva è illusoria'.

I dipinti del passato ci mostrano malati che riuscivano a sopportare i loro dolori ascoltando letture di testi religiosi. I mass media diffondono un messaggio diverso: può essere felice solo chi è sano, bello e giovane, e peggio per chi non lo è.

Questa cultura, oggi esasperata, discende dal Rinascimento. Ora dobbiamo educare i giovani a una cultura diversa. E non abbiamo molto tempo per farlo.

Bisogna cominciare con la prossima generazione. E non solo dagli atenei ma anche dalle scuole superiori.... Tutta la grande letteratura (cito, fra tanti autori, Dostoevskij e Tolstoj) ci offre esempi che assegnano un significato, un senso, alla malattia. La teologia medievale non considerava forse la malattia come un'occasione per comprendere che cosa conta veramente per l'uomo? E Pascal non arrivava ad affermare che 'la malattia è lo stato naturale del cristiano?' "

Interv.: "Lei ha dedicato la sua vita a studiare il sollievo che religione e filosofia riescono a dare al malato che soffre."

DvH: "La consolazione più profonda viene dalla fede. Ma anche la filosofia e l'arte possono aiutare il malato. La poesia, che è trascendenza immanente, può dare un valido soccorso. Scrive il

poeta siriano contemporaneo Adonei Ahmed Said 'Chi non ama la poesia non avrà una bella morte'."

Parlare di tutto ciò che è attinente all'interiorità pone in effetti il problema della nostra capacità di attingere questa sfera con i termini più appropriati, si parla di morale, spirito, anima, poesia, fede religiosa, ecc. ma noi dobbiamo fare una scelta terminologica abbastanza specifica per l'approccio filosofico.

Nella tradizione filosofica, morale indica ciò che è attinente alla teoria etica o a una condotta suscettibile di valutazione, ma torna utile riferirci nel nostro caso a morale con una terza accezione riconosciuta: come qualcosa che esprime un atteggiamento dello spirito, ovvero una reazione del soggetto al mondo non in nome di una teoria etica, né per dovere nel rispetto di una condotta valutabile positivamente, piuttosto in generale per affermare la nostra "ragione" contro forze che mortificano la sua volontà e i motivi del suo esistere.

Nel caso di patologie capaci di infliggere per l'appunto danni morali particolarmente severi all'individuo, che disarticolano la sua volontà e lo appiattiscono a mero fatto biologico impedendone una condotta propria, la riposta morale di tipo filosofico come qui inteso, si impernierà prevalentemente sul ristabilimento della conduzione di sé ispirata ad una visione del mondo e a valori capaci di ricostruire lo spirito nella sua identità e nella sua volontà.

In questo senso la tradizione filosofica a cui vogliamo ricondurci, e già così come inteso da Hegel, riconosce le scienze morali come scienze dello Spirito.

Proseguendo ancora con l'intervista:

Interv.: "Il paziente ha solo il diritto o anche il dovere di sapere la verità sulla sua salute?"

DvH: "Il paziente ha diritto all'informazione ma non solo a questa. Il medico deve dare solidarietà mentre dice la verità. Però non esiste un dovere etico di informare il paziente contro la sua volontà".

In relazione a queste modalità di comunicazione, dove spesso si sbatte in faccia una diagnosi tumorale, magari pure con previsione del tempo di vita, ecc., è facile immaginare le conseguenze negative sul paziente acuendo e privando il soggetto della possibilità di riorganizzare il pensiero intorno all'evento e della possibilità di reclutare nuove forze per reagire o comunque prendere posizione moralmente attiva e consapevole di fronte ad esso.

E' in questa reazione morale consapevole e autonoma che risiede la missione filosofica nella malattia; sempre a nostro modo di vedere ciò significa essenzialmente ridare al paziente forza di dignità, di senso, di responsabilità; questi tre obiettivi morali volti alla ricostituzione vitale dello

spirito, possono per il filosofo essere paragonati agli obiettivi clinici che medico verso il malato si propone di affrontare con la sua terapia.

1.2 La sofferenza davanti a Fede, Psiche, Ragione

Seguendo ancora volentieri l'impostazione, sempre in qualche modo comparativa di *Dietrich von Engelhardt*, tra filosofia, religione, arte, e noi aggiungeremmo psicologia, troviamo particolarmente stimolante la sua considerazione che *“La consolazione più profonda viene dalla fede”*, questo ci dà modo di delineare nell'essenza le differenti prese di posizione tra religione, filosofia e psicologia nel trattare il malessere spirituale.

In altre parole se lo sforzo di riappropriarsi di se stessi all'interno della patologia vuol dire dal nostro punto di vista ristabilire nel morale del soggetto dignità, senso, responsabilità, l'atteggiamento religioso apre immediatamente con queste dimensioni in relazione a Dio, un rapporto più decisivo rispetto a filosofia o psicologia. Ci si rivolge infatti convintamente a Dio, a ciò che può assolutamente, e non incertamente o approssimativamente, risolvere la nostra angoscia confortandola.

Questo conforto è più che un conforto, è una conferma sicura del nostro destino di salvezza perché non ci proviene da un nostro pari, ma da Dio e quindi ricostituisce la nostra identità alla luce del rapporto con la cosa più grande che ci possa essere; inoltre paradossalmente il valore, la dignità della nostra persona, che la patologia aveva appiattito a mero evento biologico, risalta ai nostri stessi occhi con altro significato: per questa sofferenza noi valiamo l'amore di Dio e Dio ci corrisponde già con la certezza della sua presenza; è naturale che ciò procuri un benessere spirituale, lo spirito prima disorientato riacquista nuova forza di identità e dignità.

In questo caso la dignità è poter appartenere a Dio.

Questa restituzione identitaria, primo passo della reazione morale, che ci fa riconquistare nuovamente l'idea della nostra dignità, è raggiungibile già con la preghiera; là dove per lo stesso risultato filosofia e psicologia devono impegnarsi nel raggiungere, con laboriosa ricerca, dei soli punti di “aggrappo” da cui iniziare il loro lavoro a tentoni sulla coscienza.

Il senso della malattia poi viene modulato dalla fede in tutti i suoi motivi e in una infinità di sfumature intimiste: dall'essere messi alla prova da Dio in vario modo, fino all'accettazione della prova della morte o come possibile segno diretto di salvezza nel caso della guarigione.

Rispetto a filosofia e psicologia la forza della fede può guarire clinicamente, là dove invece le prime onestamente non possono che proporsi solo di fronteggiare la malattia; infatti non si è sentito mai nessuno guarito biologicamente dalla malattia affrontando letture di classici, o da riflessioni profonde su di sé e il mondo piuttosto che da sedute psicoterapeutiche; la fede al

contrario lo ha fatto più di una volta e non ci riferiamo solo ai miracoli riconosciuti magari a fini canonici, ma ad altri e più numerosi casi che neppure i non credenti, se onesti con se stessi, possono misconoscere per lo meno come dati di fatto.

In questo caso il senso della malattia alla luce di Dio spazia quindi in un territorio vasto, dalla guarigione terrena al sacrificio unicamente in vista della salvezza nell'al di là. La fede quindi può ricostituire la dignità sicura e fornire un senso ampio alla malattia e in questo modo il soggetto può pensare di riprendere in mano la propria conduzione, la propria reazione morale, la riforma della sua condotta in seguito all'evento patologico; in una parola torna a pensare di poter essere responsabile di fronte ad un evento che lo aveva espropriato di questa capacità di azione.

In questo caso pensiamo si possa dire che in ambito religioso responsabilità equivalga ad una adeguata relazione di sincerità, di abbandono e fede nel volere di Dio; e questo è pure coerente con un'accezione comunemente accettata di responsabilità che implica l'accettazione, del fatto patologico e delle sue conseguenze reali, anche se in questo caso con lo sguardo verso Dio.

L'approccio psicologico da parte sua affronta il problema del ristabilimento della dignità prevalentemente con la restituzione della stima di sé e/o del "principio di individuazione dell'io", non è qui il caso di accennare alle molteplici metodologie e approcci delle svariate psicoterapie, ma crediamo essenzialmente di individuare in ciò i principali obiettivi di tali pratiche.

Il senso della malattia poi, assume significati simbolici del tutto interni alla psicologia del soggetto e non certo spiegati da un ente supremo o da una ragione comprendente interessata al suo rapporto con la realtà, bensì al soggetto con se stesso.

La responsabilità nella dimensione psicoterapica forse possiamo individuarla nel seguire da parte del soggetto la traccia della spiegazione e della conduzione della propria persona secondo le linee interpretative della scuola di appartenenza dello psicoterapeuta, che in questo si affianca alla terapia medica.

Sempre schematicamente venendo ora all'approccio filosofico, inteso nel senso della "cura di sé", possiamo dire che la dignità già conferita dal ritiro contemplativo è in qualche modo la presa di distanza del soggetto dalla realtà, ovvero il rifiuto del frastornamento procurato dalla realtà della patologia, che implica di per sé l'accettazione della separazione dell'Io e della sua ragione dalla realtà, potendo così il soggetto riconoscersi in un nucleo irriducibile a questa; emerge in altri termini un sentimento di inviolabilità della propria forza individuale.

In questa prospettiva non ci possiamo ridurre a volontà di Dio, né ai meccanismi dati della nostra coscienza; questa consapevolezza di sé implica piuttosto il ritiro della coscienza nella sufficienza di sé stessa, ma non semplicisticamente nel senso della sufficienza del proprio giudizio:

il ritiro dalla realtà non è una fuga dal fatto nell'idea, né tanto meno osservatorio elitario su una realtà di cui si presume di sapere quel che si deve già sapere (peccato euristico sia della teologia che della psicologia), ma è il riconoscimento della dignità, dell'autonomia e della sufficienza del puro principio della coscienza in sé come atto giudicante, e non tanto ripetiamo della validità di merito del giudizio; il contenuto del giudizio sarà solo l'esito dell'avventura di questo atto, un'avventura in cui la ricerca sarà soprattutto rivolta alle ragioni contrarie alle proprie credenze: senza ciò il processo dialettico, l'unico che possa far vivere la filosofia, non si potrebbe mettere in atto.

Meritevole, per l'appunto "*dignus*", non è quindi nessun principio o contenuto a noi esteriore per quanto assoluto, come Dio, né interiore a noi, come la stima di noi stessi, ma comunque neppure solo particolarmente rivelatore della nostra soggettività, come lo sono i nostri valori, la nostra verità, ecc. .

La dignità conferita dal giudizio contemplativo appare piuttosto come un atto sovrastante i nostri stessi valori e contenuti di verità, ovvero è ciò che li rende possibili, ci appare cioè trascendentale a questi: rende possibile la fondazione della realtà nell'autonomia dell'atto comprendente rispetto al contenuto compreso, nella autonomia da qualsiasi principio predeterminato.

Questa autonomia del giudizio, ovvero libertà originale del soggetto da valori esterni e interni, si può intendere come dignità filosofica.

Per quanto infatti la filosofia ci conduca ai valori non trova la sua dignità in questi, ma nell'atto capace di fondarli, in quanto facoltà che indica oltre il valore l'argomento critico; finché non si accede a questa capacità di fondazione trascendentale, cioè di riconoscere le condizioni della possibilità della proprie ragioni e dei propri principi (possibilmente anche in confronto dialettico con altri sistemi di giustificazione alternativi), sia ha a che fare solo con una *Welthanschauung* non ancora con una Filosofia.

Per quanto riguarda poi il senso possiamo intenderlo come il giudizio complessivo che il soggetto dà della propria posizione o circostanza in relazione alla propria intenzione, in altre parole ci pare che questo senso derivi dalla critica della percezione intenzionale che il soggetto ha del mondo, di sé e della loro relazione.

Questa visione del senso delle cose in cui il soggetto esamina più radicalmente la validità dei propri giudizi e valori, introduce automaticamente anche una nuova relazione dell'io con il mondo: in quanto l'io si scopre osservatore più distanziato dalla sua realtà, si rende conto di osservare la realtà non a fini strumentali se non per quelli di un suo rimando senso; in questo modo il soggetto cerca delle ragioni nella realtà slegati da altri fini che non siano quelli di stringerne la propria ragione.

Tale osservazione disinteressata dell'oggetto, che quindi dispone il soggetto alla trascendenza, pur nelle sue varie modalità di meditazione¹, induce di per sé una sorta di re-identificazione dell'Io come pura capacità d'atto interpretativo libero dalle sue determinazioni interpretative.

Questo modo di relazionarsi con la realtà è lo schema fondamentale di quella che possiamo chiamare contemplazione trascendentale che caratterizza la coscienza o comprensione filosofica dalla coscienza religiosa e psicologica.

Sempre per cogliere schematicamente le differenze fondamentali tra Religione, Psicologia e Filosofia, riguardo le disposizioni del soggetto verso la realtà, possiamo anche osservare come la Religione sembra disporre il soggetto verso il suo oggetto di attenzione, Dio, nell'atteggiamento del voler essere compreso, molte le metafore sull'uomo accolto nell'abbraccio di Dio.

La disposizione che la psicologia favorisce orientando l'attenzione del soggetto verso se stesso è forse definibile come un voler comprendersi, conoscere cioè il proprio "funzionamento", le proprie emozioni e dinamiche interne, in questo senso è anche l'uomo stesso che tende ad accogliersi.

Venendo alla prospettiva filosofica come prima detto questa non è normalmente funzione di un sistema o di una variabile interpretativa indipendente (Dio, psiche) ma assume il binomio io-mondo come un unico oggetto cui rivolgere una libera attenzione speculativa per rintracciarne la ragione o senso.

Da questo punto di vista l'attività filosofica ci appare piuttosto come volta a *comprendere*, e per questo normalmente chi filosofa si pone nella disposizione di cercare o *accogliere* in sé la ragione stessa della realtà io-mondo.

Alla luce di questa visione o presa d'atto dello stato delle cose, si giunge anche per la filosofia ad individuare una nozione corrispondente di responsabilità, cioè la decisione di scegliere una serie di valori e giudizi a cui riferire la propria intenzione.

Il soggetto quindi ritrovando filosoficamente la base della dignità di sé e del senso della propria circostanza può finalmente aprirsi alla possibilità della propria responsabilità: cioè poter progettare e agire secondo una volontà consapevole la propria conduzione verso il mondo e verso se stessi, prevedendone e accettandone gli esiti; e questa ci pare possa essere una definizione condivisibile di responsabilità razionalmente fondata.

Ma questo progettare, scegliere, e guardare in modo distaccato in una sorta di visione aerea ricognitiva gli esiti della propria azione, significa soprattutto sperimentare nell'azione e non solo

¹ Per una esauriente esamina ai fini del Counseling filosofico, vedi anche: Lodovico E. Berra, *Meditazione metafisica* Edizioni Isfipp, Torino 2008.

intuire nell'essenza le cose più autentiche cui ci rivolgiamo; vorremo con ciò brevemente rimandare anche a un significato analogo di responsabilità di Jonas quando afferma che la responsabilità risulta tale quando gli effetti della sua azione sono compatibili con la continuazione di una vita autenticamente umana sulla Terra.

Quindi se Religione e Psicologia rimandano alla responsabilità essenzialmente come a una imputabilità oggettiva (causa sui) di fronte allo scarto dalla 'norma', e quindi confinano la libertà se non nell'atto di conformarsi a prescrizioni divine o al_riformarsi secondo quelle della psicoterapia, la posizione filosofica intende la responsabilità abbastanza lontana dal concetto di imputabilità, poiché questa mancanza o deficienza di libertà umana appartiene alla ragione stessa delle cose, inevitabile imperfezione al loro svolgimento.

L'impostazione filosofica è più interessata alla responsabilità come il formarsi della volontà di fronte ai fatti, che rimanda alla valutazione comparata delle aspettative, alla coscienza dei loro effetti, al senso ultimo del progetto umano; è quindi più uno stato della responsabilità ex ante l'azione, a cui fornisce il valore, e non tanto ex post da cui trarre sanzioni in nome di una imputabilità.

2.0 La Sclerosi Multipla.

Un ulteriore aspetto di complessità o se preferisce di arricchimento per il counselor alle prese con disagi derivanti da patologie, è il doversi formare un'idea clinica, delle terapie che il consultante dovrà sopportare, della prognosi, ecc. .

Ovviamente questo è necessario per poter stabilire un linguaggio e riferimenti comuni con il consultante e intendere empaticamente l'esperienza del dolore che questi sopporta.

La sclerosi multipla è una malattia del sistema nervoso centrale, progressiva e degenerativa. Non si conoscono le cause, non se ne conosce la cura; attualmente sono solo disponibili dei trattamenti che nel migliore dei casi rallentano la degenerazione invalidante.

La patologia consiste nell'aggressione di alcuni "globuli bianchi" (i linfociti T) del rivestimento esterno (mielina) dei tessuti cerebro-spinali: immaginiamo che i fasci nervosi siano cavi elettrici, la mielina è il rivestimento esterno che protegge il "cavo" nervoso, se questo viene corroso è chiaro che al pari di qualsiasi cavo elettrico, il nervo non potrà più condurre in tutto o in parte l'impulso, ma disperderà il suo potenziale elettrico; così la funzione fisiologica terminale rimane priva dell'impulso di comando: la presa di una mano, un semplice passo, voltare la testa, rimangono azioni impossibili o pregiudicate; possono essere interessati alla mancata funzionalità anche i centri nervosi involontari come le viscere.

La SM colpisce soprattutto in età giovanile, dai 16 ai 30 anni si ha la maggior frequenza, la probabilità di subire della sindrome è circa 1/1000. Grosso modo la metà dei casi porta nel corso della vita ad una invalidità grave, per l'altra metà si giunge a disfunzioni meno gravi ma ancora compatibili con una vita sociale accettabile, se pur molto disturbata da insensibilità, tremori, disturbi visivi, difficile controllo delle vie urinarie e intestinali, ecc., e soprattutto da una stanchezza sempre latente che diviene facilmente spossatezza in situazioni di stress fisico e/o emotivo.

Nessun caso è prevedibile nel suo decorso, “nessun caso è uguale all'altro” così si esprimono sempre i medici. In particolare un 10% dei pazienti ha un solo attacco nella vita e viene quindi considerato un caso benigno, ma prima di dieci anni, senza cioè che altri l'attacchi si ripetano, neppure questi “fortunati” possono sapere di essere salvi dalla progressione della malattia. Un altro 10 % circa manifesta invece sindrome maligna o primaria, purtroppo per loro la malattia non si presenta come di solito: con attacchi periodici acuti e remissioni almeno parziali dei danni che ogni attacco comporta, ma c'è purtroppo una progressione lineare e continua nel tempo senza alcuna remissione delle zone nervose danneggiate, ciò porta il paziente rapidamente alla invalidità (pochi anni) e alla successiva morte.

3.0 IL SENSO. ACCESSO ALLA VISIONE TRASCENDENTE DELLA PROPRIA CIRCOSTANZA.

“Dalla oscurità è emersa una luce
e ha illuminato il mio cammino”
Kahalil Gibran

3.1 L'angoscia di una domanda inevitabile.

Mattia è un ragazzo di 26 anni studente alla Facoltà di Chimica, all'età di 24 ha subito il primo attacco di SM, il livello di manifestazione della sindrome è stato piuttosto invalidante: inabilità totale dei movimenti del braccio e gamba destri e parte del tronco superiore, tale condizione lo aveva costretto a letto per circa due settimane.

Negli ultimi due anni ha avuto tre ricadute sebbene più blande, ora è in cura con un interferone sperimentale. Il primo attacco è stato appena successivo la discussione della laurea triennale e pure concomitante con la fine di una relazione sentimentale di oltre quattro anni. Si nota anche qui la conferma di una certa correlazione che spesso lega insorgenza degli attacchi e situazioni stressanti.

Iniziando il dialogo con Mattia ci si rende conto di quanto la sindrome SM per la sua gravità e capacità destabilizzante delle prospettive e dei progetti, lo sprofondi nell'incredulità e nell'angoscia² dell'impotenza, in quanto la prima cosa che si realizza in questi casi è di essere di fronte a un processo irreversibile degenerativo e a forme di inabilità molto variabili per gravità e tipologia.

La domanda iniziale di questa angoscia è chiara (1) *“Perché questo proprio a me?”*, nella misura in cui ci si rende conto della bassa probabilità dell'evento (un caso su mille) tanto più l'evento risulta inaccettabile.

Mattia -> (d'ora in poi) M.: “...da un lato so bene che la probabilità di un evento casuale si distribuisce secondo un modello di probabilità sempre costante e necessario, dall'altro è pazzesco che questo si sia verificato proprio a me che stavo iniziando a dare alla mia vita un senso, a differenza di molti altri che non dimostrano neppure tale determinazione”.

Ci sente colpiti da una ingiustizia, offesi da un ingiustificato scarto tra la disgrazia e sensatezza ultima del mondo a cui non rinunciamo credere; tutto d'altra parte nega la possibilità di qualsiasi prospettiva sensata, e prima tra tutte la negazione della possibilità di pensare liberamente il proprio futuro, il proprio progetto esistenziale.

Quindi la seconda domanda scaturisce inevitabile: (2) *“Come posso ora affrontare la vita senza un futuro, in balia assoluta della malattia? Mai più potrò essere quello di prima!”*

Durante il colloquio con M. emerge chiaramente che il suo tipo di linguaggio e i modelli mentali esplicativi di fondo che sono quelli scientifici in grado quindi, anche se in altro ambito rispetto a quello filosofico-esistenziale, di avviare a quella forma mentis di distacco del soggetto osservante dall'oggetto osservato.

Sono colpito dalla freddezza dell'esposizione e della consapevolezza con cui guarda e mi spiega le statistiche cliniche cui si va incontro con questa sindrome; io stesso ho un rifiuto ad accettare l'incontrovertibilità numerica del suo destino, ho un rimando istintivo alla speranza, un rifiuto di tanta ineluttabilità per un ragazzo così giovane; d'altro lato però è altrettanto evidente l'incapacità di Mattia (questa del tutto comprensibile e prevedibile specie in un giovane) di sviluppare osservazioni altrettanto consapevoli, razionali e articolate sul tipo di giudizio e visione che da di sé e del suo progetto di vita in rapporto alla sindrome.

² Per l'analisi dell'angoscia nella sua rilevanza ai fini della consapevolezza esistenziale, Vedi L. Berra, *“La voce della coscienza”*, Gabrielli Editore, 2004

Le domande (1) e (2) denunciano lo smarrimento, la rabbia, l'incredulità e la disperazione di non poter trovare mai più il senso che da giovane adulto incominciava a costruire della vita.

E' chiaro che prima di costruire o meglio di ricostruire qualsiasi quadro di riferimento esistenziale si deve rompere il grumo emotivo d'angoscia che impedisce un qualsiasi orientamento dello spirito.

Mi è altrettanto chiaro che bisogna iniziare a utilizzare, pur nell'attuale stato di coscienza di M. molto disarticolato di ragione ed emozione, le risorse personali più utili alla riflessione filosofica.

In questo, come accennato, Mattia dimostra per sua la sua forma mentis scientifica, una certa accessibilità allo schema essenziale del pensiero filosofico sia per la trascendenza che per il dominio della situazione mediante concetti. Dunque non posso che assecondare al massimo la sua impostazione oggettivante, già dimostratami nella descrizione della sindrome; è ora che lui la rivolga anche alle sue idee, al suo modo di viverla.

Inizio quindi ad affrontare la prima domanda-grumo.

Counselor- → (d'ora in poi) C. : "Dunque tu pensi che ciò che ti è capitato capiti necessariamente secondo una certa frequenza probabilistica, ma in questa necessità casuale la realtà dovrebbe in qualche modo direzionarsi seconda una certa intenzione diciamo più "giusta".

M.: "No, detto così è improponibile, è che non è giusto in assoluto; che senso ha vivere una vita nell'impossibilità non dico di raggiungere, ma almeno nel tentare di ottenere alla fine un senso"

C.: " Non so sei d'accordo con me, ma se guardiamo la cosa per quella che è, visto che quest'incombenza non possiamo addossarla alla variabilità del caso, non ti pare che siamo proprio noi a doverne determinare il senso a prescindere dalla sua cecità?"

M.: "Che senso dovrei dare a una cosa inaccettabile nella sua assurdità ?"

C.: "Almeno ammetterai che vi possono essere delle grandi differenze di atteggiamento da parte delle persone verso un identico evento per tragico che sia.

Immagina quanto sono differenti le condizioni di vita economiche, culturali, ambientali, nei vari contesti geografici mondiali, anche introducendo solo questa variabile diciamo socio-culturale, non pensi che ciò condizioni in parte il modo in cui un tuo coetaneo può vivere la tua sindrome in un altro luogo?

M.: “Certo ognuno credo che soffra a suo modo, anche a seconda del contesto, ma se vuoi dire che una certa condizione ti può far soffrire a seconda di come la si prende, penso che questo equivale a giocare con le parole riguardo fatti che a parole non si possono ridurre, il dolore della malattia rimane oltre le parole.”

C.: *“Mi sembra che non sia occasionale che tu abbia usato ora il termine dolore e non sofferenza, ti è venuto spontaneo perché ti riferivi a una cosa diversa da sofferenza, cioè stavi dicendo della dimensione in sé della sindrome, impermeabile in sé al pensiero almeno nella coscienza ordinaria che possiamo avere.*

Quindi è giusto dire che il dolore non si può ridurre a parole, ma tu stesso hai ammesso che di fronte a esso ognuno soffre poi a suo modo.

Ti invito a liberarti più che puoi dei tuoi preconcetti, e prova a guardare le cose come se fosse la prima volta; per esempio sai benissimo che un'altra variabile che può condizionare il modo di vivere/interpretare il dolore è la convinzione religiosa; ora riguardo alla esperienza religiosa del dolore avrai sicuramente una tua opinione, non occupiamocene neppure, dimenticala qualsiasi essa sia.

Ti chiedo di pensare a questa particolare esperienza come se la pensassi la prima volta, specie in relazione a come può presentarsi a un credente, potresti negare che la sua ‘interpretazione’ della realtà non sia, per chi sappia veramente crederla, più forte della realtà stessa?

La verità che raggiungiamo con la fede in Dio decide cosa sia la realtà in sé, cosa significhi per noi, e pure cosa dobbiamo aspettarci nel futuro da essa, e più di una volta la realtà ‘obbedisce’! Ti senti di affermare che ciò non è possibile?”

M.: *“No, non me la sento; in effetti conosco delle persone che hanno questa forza della fede e riescono con serenità ad affrontare con successo problemi legati alla salute.”*

3.2 Il pensiero critico e il dolore

C.: *“La tua ammissione è molto importante perché se nel nostro dialogo evitiamo di porci certi perché o darci certe risposte pur non consuetudinarie o a noi poco confacenti, il pensiero critico non può avviarsi e nessuna comprensione di tipo filosofico può avvenire.*

In sostanza si tratta d'ora in poi di guardare le cose con lo stesso sguardo dell'osservatore disinteressato e tentare di valutarle per quel che sono, di dargli il giusto ‘peso’, d'altro lato dobbiamo tenerci invece scettici e vagliare con controargomenti le nostre opinioni abituali e la nostra particolare inclinazione nell'approcciare i giudizi.”

M.: “Si capisco cosa intendi per critico è un approccio mentale che molti, io compreso dicono di praticare ma in realtà è più dimostrare un atteggiamento illuminato e degno di stima che la volontà di praticarlo davvero.”

Ricordando a Matteo alcune indicazioni di metodo comunque imprescindibili per chiunque voglia pensare o affrontare le cose filosoficamente, ho anche inteso responsabilizzarlo, infatti il ruolo del consultante non è un ruolo completamente libero anch'esso è soggetto a delle aspettative nel dialogo, a patto che si voglia veramente usufruire di un CF.

Avendo per sfondo queste indicazioni abbiamo dedicato un paio di sedute discutendo del suo modo di vedere la maggior parte degli aspetti della sua vita, per verificare se in relazione alla sua angosciata esperienza, fossero cambiati, e come, i propri giudizi.

C.: “In seguito alle ultime conversazioni che ci hanno consentito una specie di ricognizione sui tuoi giudizi, in relazione alla situazione in generale che stai vivendo, mi potresti dire se qualcosa ti sembra mutato?”

M.: “Sì, in realtà è da qualche giorno che sto pensando a una cosa, a una specie di massima personale che all'improvviso mi è balzata in mente.”

C.: “Ah! bene, dimmi”

M.: “Il dolore può essere maestro di onestà. Non solo ora mi è poco congegnale, ma non vedo neppure il motivo di trattenermi nel vedere le cose sempre fedelmente a una certa prospettiva, il dolore sento che elimina tutto ciò che non è essenziale, fa pulizia di tante cose che avevo dentro e che non servivano a nulla, e avere uno sguardo preconetto è una di quelle cose.”

C.: “Allora potremmo tornare su quelle considerazioni sui vari modi di interpretare il dolore e il suo significato sulla sofferenza?”

M.: “Sì, Posso ammettere che un dolore in sé identico per tutti diventa sofferenza morale vissuta particolarmente da ognuno in modi e intensità diverse a seconda delle aspettative e dei significati verso cui ci orientiamo; però non vedo ancora come questo possa risolvere sostanzialmente il problema: come posso affrontare la vita con un progetto esistenziale così compromesso? Come posso ora affrontare la vita senza un futuro, in balia assoluta della malattia? Mai più potrò essere quello di prima.”

Quello che a questo punto colgo nettamente nel dialogo è che il primo grumo dell'inaccettabilità dell'evento in sé è in gran parte frantumato, e come se avesse perso di consistenza perché sono stati osservati i motivi della sua contraddittorietà se non pensato, per quanto drammatico, come parte

della propria realtà; Mattia non lo ammette esplicitamente, ma avanzare ora la centralità di un'altra domanda, più precisa, che si pone già il problema: "Che fare?" significa il tramonto o l'inizio della trasformazione di quella del "Perché questo proprio a me?".

3.3 Darsi una ragione, costruirsi un progetto.

Quello che ora segue, per motivi di brevità, è il sunto di una serie di domande e risposte tra il C. e M. raggruppate per l'appunto in una macrodomanda, a volte espressa nel suo senso per esigenze riassuntive, in affermazioni; seguita da una corrispondente macrorisposta in cui ho cercato di riportare al meglio parole e significati che M. penso mi volesse trasmettere.

[Sunto delle domande del Counselor]

C.: "Forse come tu dici non sarai più quello di prima a livello fisico, ma stai cambiando anche a livello morale, almeno questa è la mia impressione, mi sembra che se sei qui già significa che sei alla ricerca di una risposta alla sofferenza; e questa risposta è senz'altro da te vista con l'aspettativa che possa attenuare la sofferenza ovvero di essere in vista di un miglioramento del modo in cui la vivi.

Tutto ciò è nelle tue mani, anzi nelle tue idee che sosterranno un cambiamento della tua posizione rispetto alla realtà.

Credi per questo sia proficuo il pensare e vivere solo all'interno delle tue emozioni e sentimenti? Per fartene un'idea più congrua non puoi anche osservarti 'da fuori' come ti riesce già bene con l'esame clinico della malattia?

Frequentando il 'day ospital' avrai sentito molte storie e osservato reazioni diverse alla sindrome, sicuramente avrai espresso dei giudizi e considerazioni anche di ordine generale sulla circostanza degli altri e i loro giudizi, ti chiedo di non abbandonare questa linea: smetti un momento di pensare solo al tuo problema come se fosse l'unica realtà che può occuparti, esci fuori di te e osserva la realtà, te compreso ovviamente, come fosse l'unica cosa invece di cui tu ti possa occupare.

Soffermati sui giudizi che dai delle altre circostanze più o meno gravi, che posizione riusciresti ad assumere in queste oltreché nella tua?

Guarda l'insieme delle circostanze della sindrome in relazione al resto del mondo che non vive invece questo problema e non ne è troppo cosciente come d'altronde non lo eri tu.

Cosa ti sembra fuori portata e su cosa invece la tua azione pensi possa incidere sulla situazione che vivi?

Rispetto al tuo progetto che cosa è cambiato: cosa può essere recuperato e cosa si affaccia di nuovo, conoscenze, relazioni nuovi stimoli per nuovi interessi, ecc.?

Detto in altro modo per accedere a una nuova visione delle cose dovresti per lo meno cambiare punti di osservazione: vedendo le cose in modo più distaccato, come dall'alto, similmente a quanto consentito al volo di un aquila, (e qui ho brevemente rimandato all'immagine filosofica dell'aquila di Marco Aurelio, ndr) tanto da poter vedere te stesso tra le altre cose, quindi devi decidere se stare dentro la tua circostanza o venirne fuori per osservarla ponendoti domande e possibili risposte, come hai fatto sulla sindrome che ben mi hai spiegato.

E' comunque sempre lo sguardo dall'alto che dovrebbe impedire di legarti solo a una porzione della realtà e consentirti, paragonando invece tra loro le diverse circostanze della realtà, di vedere i limiti delle volontà umane particolari e dei modelli sui quali si fondano, la limitatezza delle loro rappresentazioni, la loro congruità reale, l'arbitraria giustificazione dei desideri, libido di ogni genere nobilitate con la speranza; e quindi di chiederti quanto di tutto questo abbia anche fare con le tue convinzioni, con la tua visione del mondo, e con la tensione del tuo spirito.

Tutto ciò al fine di dare a te stesso esplicitamente le ragioni o il senso che pensi di trarre dalla tua circostanza, come pure il giudizio sulle modalità e i pensieri che usi per raffigurartela.”

[Sunto delle risposte di Mattia]

M.: “Mi sono reso conto che la mia visione del mondo anche se inconsapevolmente era già sostenuta da una serie di idee, pregiudizi, valori e soprattutto cose date per scontate; vissute come quasi necessarie in loro, e di cui per l'appunto “scontavo” la loro massima naturalità, come ad esempio la salute; in generale le relazioni con gli altri e le attività che svolgevo li pensavo implicitamente dotate di una coerenza intrinseca, di una garanzia di senso finale, davanti a me c'era quindi un mondo dotato pur di qualche necessità di fondo o progetto coerente. Ma il progetto era solo mio e la necessità era solo quella della mia volontà.

Se mi domando ora che cosa pensavo prima dell'evento inatteso, ovvero dell'irrazionalità degli eventi con ingiustificato scarto rispetto alla mia volontà, devo rispondermi che non ne pensavo nulla, cioè non pensavo neppure che potessero entrare nel mio orizzonte di senso; certamente pensavo alla morte e alla disgrazie come facenti parte dell'orizzonte degli eventi possibili, ma non per questo apparivano presi in esame nelle possibilità del mio orizzonte di senso; anche solo nel senso più semplice, e che doveva già apparirmi doveroso di fronte alle eventualità inattese che pur vedevo colpivano i meno fortunati: quello di far risaltare come

eccezionalmente fortunata la mia condizione 'normale'; ora vivo invece una situazione rovesciata: sull'orizzonte degli eventi possibili la salute ne fa parte come eventualità, mentre sul mio orizzonte di senso è apparsa la possibilità del non senso.

Le situazioni quindi sembrano diverse ed oggettivamente lo sono, ma una cosa vedo chiaramente e mi inquieta: che in entrambe le circostanze, prima inconsapevolmente ora più consapevolmente, appaio prigioniero della grande ipoteca delle mie inclinazioni, ovvero il senso che i fatti fanno pesare sulle mie idee, sul mio modo di rappresentare il mondo, me stesso e ciò che mi tocca vivere concretamente.

Prima ero totalmente passivo davanti alle cose e ai miei sogni, cioè subivo i loro effetti e le immediate lusinghe, tanto quanto ora il mio stato di malattia mi spinge a una irrimediabile angoscia e impotenza, solo ora sto tentando di attribuire alle cose un valore più 'giusto' ossia sentito da me come più vicino alla mia natura a prescindere da quella del mondo.

Tale passività mi ha già condotto a non avere chiare idee e rappresentazioni, nè valori espliciti riguardo ai fatti della mia esistenza; mi sfuggiva persino la distinta rappresentazione tra dolore, su cui non posso niente (solo la medicina forse può fare qualcosa), e sofferenza su cui in primo luogo io devo intervenire.

Il frutto dell'ipoteca che ho contratto coi fatti fino ad allora era stata una spensieratezza di fondo, il prezzo che per ciò ho pagato è stata una limitata coscienza nel condurmi.

Ora intravedo che il prezzo per essere libero da qualsiasi debito con la mia coscienza è accettare di affrontare l'angoscia, guardarla e dargli una risposta, in compenso il frutto che credo di ottenere è proprio la consapevolezza di un pensiero più autonomo.

Di fronte quindi alla mia malattia questo è ciò a cui miro: non più inconsapevolezza vitalistica, ma consapevolezza della vita."

C.: "Se ho capito bene la prima consapevolezza che hai maturato, intorno al modo di rappresentarti la realtà, l'hai verificata infondata: in cuor tuo la volontà faceva progetti, proiettava significati, ecc., ma alla prova dei fatti ti sei reso conto delle false aspettative che proiettavi sulla relazione realtà/volontà, anzi hai qualche idea su come rappresentarti questa relazione?"

M.: "Credo proprio di sì, è abbastanza semplice come nel caso della curva probabilistica, a cui devo rassegnare l'evento e il decorso probabilistico del mio caso, è ancora la matematica che ci può fornire un modello rappresentativo della circostanza: una semplice equazione a una incognita.

Se penso, come chiarito all'inizio del nostro dialogo, che vi siano sofferenze diverse per un identico dolore, mi immagino facilmente che questo grado di sofferenza è del tutto simile a un rapporto matematico: tra il valore che attribuiamo a ciò che è la nostra circostanza, ovvero la realtà che viviamo e ciò che vorremmo questa fosse, ovvero la nostra volontà, il valore del progetto sperato .

L'importante mi sembra è ciò che risulta da questo rapporto a prescindere dai valori assegnati; è questo rapporto che decide il nostro giudizio sulla nostra circostanza, in sé i valori assoluti che assegniamo ai termini del rapporto possono essere molto diversi, come abbiamo visto mutano in funzione di variabili socio-culturali e personali, ma alla fine per qualsiasi valore possiamo assegnarvi, è solo il risultato del loro rapporto che ci dà il senso di gratificazione della vita.

Il senso di accettabilità del vissuto è infatti a mio avviso, sempre un rapporto tra la nostra realtà (la valutazione che ne diamo) e la nostra volontà (i valori che vorremmo godere), il valore di questo rapporto decide della nostra felicità o in altre parole il grado di accettazione della nostra circostanza, quando il valore è prossimo a uno, credo che si possa dire di essere prossimi a una condizione di felicità, tanto più è prossimo allo zero a quella di infelicità.”

C.: “Sebbene sia abbastanza insolito approcciare argomenti ‘umanistici’ con modelli matematici, trovo tutto ciò abbastanza rispondente; tanto che questo rapporto può essere pensato in tutto il suo campo, infatti mi sembra di poterlo pensare anche superiore a uno: questa condizione del soggetto penso possa rimandare alla santità, dove si ha e si è sempre talmente eccedenti rispetto alla propria volontà che il resto trabocca abbondante verso gli altri senza fatica.

Qui il senso del calcolo, in questo rapporto della coscienza esuberante verso la realtà, è superato; a ben vedere questa santità porta alla serenità più che alla felicità, quando si è felici si è sempre felici per qualcosa, per un qualche conseguimento concreto; mentre la serenità non si può legare tanto all'appagamento diretto di un desiderio (quindi di una volontà), piuttosto a un sentimento di eccedenza o consapevolezza della propria capacità del ‘poter far a meno’ oltre ciò che si è e si ha.”

M.: “Visto così, anche senza pretendere di diventare santo, vorrei d'ora in poi sottrarmi almeno un pò dall'automatismo di questo rapporto e soprattutto vorrei effettivamente essere io, il più possibilmente libero e consapevole, ad assegnare i valori ai termini in gioco.”

C.: “Ma riesci a spiegarti perché i valori che avevi assegnato alle due grandezze in gioco non li avevi pensati congruamente o, come tu prima hai detto, più vicini alla tua natura?”

M.: *“Il fatto è che prima non ero ben consapevole di questo, inoltre non mi pare che sia così scontato e facile il saper assegnare valori congrui ai termini del nostro rapporto con la realtà, in modo cioè che siano espressione più autentica possibile di noi stessi; anzi come non vedere che addirittura sono in gran parte altri che si intromettono al posto nostro nell’assegnare soprattutto il valore a denominatore, espandendo così indefinitamente e in modo del tutto a noi alieno la grandezza e i significati della nostra volontà, spingendoci di conseguenza a rappresentarci come sempre più piccola la realtà che siamo e possediamo, in questo modo è evidente come diventi sempre più prossima a zero la soddisfazione di vivere.”*

C.: *“Già, è quasi un luogo comune ma mi vengono in mente quelle popolazioni del terzo mondo soprattutto di ambiente agrario e molto povere, dove i sorrisi e la serenità di fondo non mancano mai, la loro realtà è penosa, ma grazie forse ancora all’assenza di una volontà ancora non così manipolata e alienata, per lo meno il rapporto tra realtà e volontà mi pare che là assuma un corso simmetricamente opposto al nostro; non voglio certo avventurarmi in un’analisi sociologica sulla qualità della vita e del benessere atteso delle popolazioni del terzo mondo, ma invitarti in qualche modo ad una possibile comparazione tra te e un ragazzo, nelle tue stesse condizioni di salute, che vive là in quei contesti; che valore egli potrebbe ottenere dall’equazione realtà/volontà in confronto al tuo?”*

M.: *“Innanzitutto mi pare che neppure lui potrebbe sottrarsi al valore di questo rapporto consapevole con la realtà, ma certo questo paragone mi fa capire per esempio come l’importanza del progetto, ormai per me compromesso, per me è una fonte di problemi forse maggiore di quanto può esserlo per lui.*

Io per vivere qui devo avere senz’altro molto più progetto di lui là, al contrario per lui forse il problema maggiore sono le poche medicine e l’assistenza medica, per me qui forse sono le troppe aspettative sociali che il sistema mi proietta e che entrano in conflitto persino con i tempi e ritmi della cura: nell’ultimo anno ho frequentato più il day hospital che l’Università e ho perso l’anno accademico; i ritmi della malattia e della terapia sono contrari a quelli sociali, e il fatto più pesante è che per una sindrome cronica questa criticità nella gestione del tempo è per sempre.

A dire il vero mi preoccupa ancora di più l’impossibilità di studiare come prima: per più di venti minuti la mia attenzione non regge, troppa fatica, mi devo prendere pause continue e la voglia mi sta passando, meno male che almeno sono riuscito a finire la laurea triennale.

Se penso poi che in qualsiasi colloquio di lavoro il mio stato mi precluderà certamente qualsiasi possibilità e che devo puntare solo sulla roulette dei posti riservati ai disabili.... e meglio che mi fermi qui.... se dovessi pensare a tutte le altre conseguenze: relazioni sociali, affettive... tutto

è all'insegna delle aspettative, dei ruoli, delle regole del conseguimento, della prestazione, per non parlare dell'immagine; qui da noi è tutto spiegato ed accettato da leggi sociologiche ed economiche che mi ricordano ogni giorno chi sono io o meglio chi dovrei essere io per gli altri e come invece ormai non posso più esserlo; là invece... il mio coetaneo che vive prevalentemente secondo il ritmo delle consuetudini della comunità umana, finché non starà troppo male, credo che la sindrome non gli infliggerà grossi contraccolpi esistenziali perché nella comunità in genere sono relative le prestazioni e assoluti i legami; per ciò la comunità sicuramente lo aiuterà a dimenticare e anzi proprio quando starà davvero male gli saranno ancora più di aiuto nel relativizzare il suo stato.”

C.: “Forse uno dei contrattempi della filosofia è che quando osservi bene quel che devi osservare, come tu hai fatto, non ti arriva niente di consolante, almeno in un primo momento, e in compenso senti pure una chiamata per una qualche trasformazione dell'oggetto che osservi.

Infatti ora dobbiamo mettere mano a un qualche progetto, non possiamo andare a rimorchio delle cose; dimmi che valori metterai in rapporto nella tua equazione della felicità?

M.: “Per quanto riguarda il valore che assegno alla realtà, è indubbio che la presa di coscienza della mia situazione ha valorizzato, nonostante i contrattempi della sindrome, maggiormente ciò che ho e sono già; relativamente a un contesto più ampio, nel quale ora comprendo la mia circostanza, mi sono reso conto dell'essenzialità del bene di cose di cui prima non vedevo il valore, ad esempio la famiglia, gli amici, il piacere di attività culturali, anche la semplice frequentazione di un grande parco vicino a casa mia, l'approfondimento degli studi non più alla Università, ma in relazione ad un attività di analisi ambientale che sto organizzando autonomamente e che può essere anche l'inizio di un lavoro indipendente, e via così altre cose ancora; ma soprattutto valorizzo il vivere tutte queste cose per la durata più significativa del tempo non più legato solo ai ritmi del conseguimento.

Inoltre in questo nuovo progetto esistenziale vorrei continuare a porre attenzione anche alla mia interiorità, il dialogo che abbiamo tra di noi instaurato sento che fa crescere la consapevolezza e capacità di affrontare la realtà in generale e non solo per i risvolti della SM.

C.: “Posso azzardare l'uso della parola Spirito? Senti che la tua vita spirituale è mutata?”

M.: “Sì, non faccio fatica ad ammetterlo, la parola Spirito per me prima non era forse troppo lontana da spiritismo, ma con l'esercizio della trascendenza ho sentito che in me c'è una forza che si alimenta da sola, interiormente, e tende a bastare a se stessa; prima invece la forza interiore la

traevo più che altro dall'esterno: cose, relazioni, desideri concretizzati, prestazioni sociali, sportive, ecc.. Quindi d'ora in poi anche il rafforzamento del mio Spirito entra nel mio progetto."

C.: "Forse è il caso di avere un'idea più precisa di questa forza interiore in questo modo credo che potrà pure aumentare per il solo fatto di esserne più consapevole."

M.: "Non saprei bene da che parte iniziare."

C.: "La senti come una forza di contenimento o altro? Ovvero è qualcosa di statico o dinamico?"

M.: "Senz'altro dinamico direi, è ciò che dà vita ai miei atti, ai miei pensieri, vivifica in particolare i sentimenti verso ciò in cui credo, la sento in me come una forza creatrice che agevola la produzione di atti in vista di qualcosa che sento come finalità."

C.: "Se posso avanzare un paragone chimico-fisico, credo a te congegnale, è forse come il processo di sublimazione dove si ha un cambiamento di stato della sostanza: la sostanza solida prende a esalare in sostanza aereiforme? È come se la sostanza tendesse verso uno stato finale diverso dal suo iniziale, cioè più pura, più libera dai vincoli dello stato solido?"

M.: "Sì e penso di vedere, sempre nell'analogia, che il lavoro necessario per il cambiamento del nostro stato duro e solido, sia il pensiero critico capace di smuovere la nostra materia tramite la trascendenza, dal piano più materiale dei fatti a quello della nostra volontà d'essere altro da ciò che siamo, verso ciò che vediamo come valore; senza questo lavoro critico rimaniamo dentro i fatti duri e solidi, il nostro spirito non si libera dal loro buio per incamminarsi verso una sua propria chiara finalità."

C.: "Che tipo di finalità pensi sia quello dello Spirito?"

M.: "Sempre seguendo l'analogia fisica, ogni sostanza tenderà a una sua finalità, ovvero una particolare modalità di sublimazione, proprio in relazione alla natura e morfologia della sostanza iniziale, ma la finalità comune a tutte penso sia il raggiungimento di ciò che manca di solito a tutti gli stati instabili della materia."

C.: "Ovvero?"

M.: "Il punto di equilibrio di stato fisico, questa condizione mi è ben chiara; perché analogamente credo che il mio spirito debba percorrere ancora grandi spazi per stabilire un equilibrio di stato tra realtà e la volontà in cui è compreso, tanto che alla fine si possa stabilire tra loro qualche equilibrio o armonia".

C.: "Allora siamo ancora tornati al secondo valore del rapporto, cosa mi dici della volontà?"

M.: *“C’è una trasformazione dei miei desideri all’insegna dell’essenzialità, poiché sto scoprendo poco a poco che fondamentalmente basto a me stesso, a volte scopro che la solitudine è la più grande compagnia che posso trovare (il silenzio è ricchissimo di pensieri e di benessere mentale); la mia volontà certamente guarda al miglior livello possibile di salute, il far a meno della completa disponibilità fisica a volte è un sacrificio anche duro, ma a volte scopro che il far a meno di cose o relazioni che prima parevano irrinunciabili non è costoso anzi porta a una piacevole libertà.*

Il nuovo tipo di visione a cui sto pervenendo mi permette di assegnare un valore qualitativo alle cose che essenzialmente per me prima era confuso con il quantitativo. Ora mi è chiaro che il valore dei progetti è relativo alle nostre aspettative: il ridimensionare le aspettative sopportare i nuovi limiti imposti dalla malattia non necessariamente devono essere visti come una diminuzione in assoluto della mia volontà, perché non esiste un punto di vista assoluto a cui riferirsi, ma solo un rapporto relativo tra le rappresentazioni della nostra realtà e quella del nostro desiderio.

I desideri di conseguimento si stanno trasformando in me: non più necessariamente la laurea specialistica, sport, relazioni sociali quasi frenetiche: il desiderio di attività sportiva la sto rimpiazzando con altri interessi culturali, ambientali e di relazione; la laurea specialistica la subordinerò alla realizzazione della piccola iniziativa imprenditoriale e di ricerca di cui dicevo prima, e così via.

C.: *“Mattia come ti sarai accorto il nostro dialogo procede ad esaminare le idee sulle nostre circostanze, che giustificazione diamo di esse e i motivi che ci inducono al loro eventuale cambiamento, ma visto che il portato principale è la consapevolezza di tutto ciò, risulta naturale e importante soffermarci un momento nel fare il punto su ciò che ci sembra aver raggiunto: Che impressione ti fa ora la tua domanda iniziale: ‘Perché proprio a me?’ ”*

M.: *“La domanda non è totalmente scomparsa, ma sfocata sullo sfondo e non più con quella ingiustificabilità iniziale; anche se mi sono fatto una ragione, è dura accettare di rientrare in una percentuale così piccola di fronte a un mondo indifferente a tutto ciò, come d’altronde ero io prima di entrarci; anche questa considerazione è entrata a far parte del mio sguardo complessivo intorno al problema. Ora mi sento più vicino alla posizione di chi ha di fronte un oggetto e si chiede cosa farne di questo oggetto, al possibile progetto per la sua gestione.”*

C.: *“Quindi che nuova domanda hai potuto porti, posso chiedere cosa più ti preme qual è la domanda a cui vorresti rispondere circa quello che è capitato?”*

M.: *“Ora direi sclerosi multipla che farne? Di fronte a tutto ciò che progetto posso avere con un significato da me accettabile?”*

Vedevo che Mattia stava accedendo ad una nuova visione della propria circostanza e ad un nuovo progetto possibile, ma ancora non completamente capace di credere a quel che comprendeva; si era fatta una ragione, come diceva lui stesso, ma ancora non se la dava: non aveva stabilito ancora un legame di adesione con la sua verità tale da poterla darsela, cioè potersela consegnare con un atto capace di una simbologia del tipo: “prendere in mano e stringere la propria verità” .

Ai motivi razionali dello sguardo contemplativo spassionato non si erano del tutto aggiunti anche quelli emotivi. Per questo motivo cercavo di spingerlo a vedere l’incompletezza della sua comprensione attraverso alcuni punti contraddittori .

C.: “Già mi pare che tu stia ricostruendo in maniera più pacificata il rapporto con la realtà. Pensi di poter tornare ad apprezzarla senza risentimento?”

M.: “Penso che è questa la strada su cui mi sto avviando.”

C.: “Quindi potresti dire un grazie alla vita?”

M.: “... E’ una domanda difficile.”

C.: “Sei troppo comprensivo con me; di più io stesso riconosco di averti posto molto male la domanda, è meglio che ti dica che in questi giorni ho collegato, chissà perché, la tua storia a una poesia, anzi a una lirica: “Gracias a la Vida”³, di una poetessa cilena (Violeta Parra) che la stessa aveva poi provveduto a musicare; la creazione è del 1967 ed è stato a suo tempo un successo molto ascoltato e amato in tutto il mondo.

Più che alla mia domanda dovresti riferirti a questa opera d’arte, per capire cosa volevo chiederti. Se vuoi ci potremmo confrontare dopo che tu l’abbia conosciuta.

3.4 Il coinvolgimento ermeneutico.

C.: “Dimmi, che cosa immediatamente ti ha suscitato l’ascolto della lirica?”

M.: “La prima reazione è stata quella di trovarmi di fronte alla solita retorica sulla bellezza della vita che francamente non potevo accettare così semplicisticamente; tanta declamazione non l’ho mai molto sopportata e a maggior ragione oggi.

³ Violeta Parra, “Gracias a la Vida”, vedi testo in Appendice

In seguito però ho visto sul blog molte altre interpretazioni oltre a quella di Violeta Parra e a una di Gabriella Ferri, rispetto a queste la maggior parte erano ancora più inaccettabili, alcune decisamente retoriche, altre tenorili-austere o addirittura quasi euforiche, ecc..”⁴

C.: “Perché, non è stupendo ringraziare con gioia la vita ?”

M.: “Si potrebbe anche esserlo, ma qui si tratta di una gioia allegra di sé, che manca di consapevolezza, mi dà fastidio; ma non è ancora questo il punto: il punto è che ci sono molte interpretazioni della canzone espressamente ricercate nello stile o addirittura dove al centro era l’interprete il suo virtuosismo, il suo narcisismo, non il contenuto, in altre parole è chiarissimo che tali interpretazioni non dicevano nulla del senso della lirica. Non esprimevano il vero senso di quello che cantavano.”

C.: “Quale sarebbe il vero senso?”

M.: “Quello direttamente rimandato dalla vita di Violeta Parra sulla quale nel frattempo mi sono informato, come pure sull’altra vita incredibilmente a lei gemella di Gabriella Ferri, entrambe magnifiche interpreti della canzone, entrambe finite suicide.

Hanno voluto affermare con quell’identica intonazione triste, ma sinceramente convinta del “grazie alla vita”, il valore e la volontà del loro progetto contro quello indifferente della realtà; questo secondo me è il senso della lirica.”

C.: “Possiamo dire un senso paradossale?”

M.: “E’ chiaro che c’è il paradosso, ma non è la chiave espressiva esplicita, il paradosso è una conseguenza, l’ispirazione di fondo è quella del rifiuto dell’offesa di una vita tribolata che, dopo averla tanto a lungo subita, ora che si è deciso di guardarla in faccia nella sua ingiustificabilità, si riesce a rimuoverla senza risentimento e dire con profonda sincerità comunque grazie di tutto quello che abbiamo ricevuto.

Con ciò si dimostra quindi la forza morale di guardare oltre e non curarsi dell’offesa inflittaci, e anche la volontà di non ridursi a cosa la realtà ci induce farci credere d’essere, e forse effettivamente siamo: sconfitti, offesi, illusi; ma ora, con quel grazie alla vita ci dimostriamo indifferenti a tutto ciò che la vita ha deciso fossimo.

E’ per questo a mio avviso che certe interpretazioni sono insopportabili perché ignorano lo spirito con cui è stata scritta la canzone, che è pura narrazione di una vita segnata dal senso dell’angoscia e alla fine dalla disillusione, ma anche questa disillusione non è disillusione sconsolata bensì come una specie di illuminazione finale su tutto quello che è stato.

⁴ Violeta PARRA, <http://it.youtube.com/watch?v=UW3IgDs-NnA> editabile anche con ricerca su google-> parra grazie alla vita Gabriella FERRI, <http://it.youtube.com/watch?v=RUweFfXyVY> editabile anche con ricerca su google-> ferri grazie alla vita. Altre interpretazioni di cui qui si fa cenno sono facilmente visibili sempre lanciando la ricerca su google di → “grazie alla vita”

La voce che dice grazie alla vita nella sua lenta estensione vocale sembra voler porre una coperta che nasconde tutto ciò che ha offeso la nostra idealità e i momenti belli comunque vissuti: ci dice che le pene sofferte non sono riuscite a toglierci il gran conforto che giunge anche solo nel ricordarli.

Ci dice anche della sconfitta quotidianamente patita ma forse evitabile, nel senso che come ora alla fine della nostra esperienza, siamo capaci di vedere questi valori, così potevamo vederli anche prima con lo stesso sguardo essenziale; la malinconia forse è per questo ritornare solo ora sulle cose che di per sé potevano già riempirci l'esistenza."

C.: "Senti dunque del rimpianto nelle interpreti?"

M.: "E' piuttosto come dicevo prima uno stato illuminato, non sento evocare il rimpianto, se il rimpianto è sentimento di una sconfitta non ancora superata, di una perdita in qualche modo che potevamo evitare, di un bene che non possiamo più recuperare; in queste interpretazioni davvero tutto è superato per sempre.

Il loro grazie alla vita promette d'essere capace di assorbire tutto, niente lo può sovrastare, per questo il rimpianto non può avere tonalità in questa voce, e anche ammesso che ci sia al pari di tutte le altre esperienze negative è assorbito nella bellezza delle cose vicine al nostro spirito, che la vita ci già ci offre, a patto di concederci almeno il tempo di guardarle.

Non a caso la canzone è molto lenta, si ha tempo di dedicarsi all'idea delle cose, che canta e di ben raffigurarcele: li vedi proprio gli occhi, i passi liberi nella natura, l'importanza del volto che ami, ecc; noi amiamo quasi sempre il contorno di tutto ciò, e non propriamente e solo queste cose in loro stesse."

Il riconoscimento di Mattia dei valori cantati da Violeta Parra come propri, anche nell'esatta corrispondenza delle cose a cui si riferisce: i volti, i passi nella natura, l'intimità del luogo dell'amicizia e degli affetti, lo sguardo dell'amato, ecc. lo coinvolgono nel sentimento del loro essere valori assoluti, in qualche modo fuori dalla portata della disgrazia.

In altre parole mi sembra che in Mattia intervenga e si aggiunga la ragione emotiva-affettiva oltre quella razionale-contemplativa.

C'è quindi in Mattia lo stabilimento di un legame di affetto con il contenuto della propria verità, che riesce così a condurci più perfettamente alla sua ragione che già avevamo, ma non eravamo ancora riusciti ancora a darci.

4.0 DIGNITÀ. IL RICONOSCIMENTO DEL PROPRIO PRINCIPIO TRASCENDENTALE.

“Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero.”

Blaise de Pascal

4.1 Idee trascendenti, decisioni trascendentali

C.: “Mattia come vedi hai fatto un percorso di valutazione critica di quanto ti è accaduto e mi pare che tu sia cosciente di essere giunto a una nuova visione del problema, ti chiedo per un momento di disinteressarti del problema nei suoi contenuti e invece di parlarmi se credi di come siano intervenuti i cambiamenti della coscienza, man mano che tu stesso cambiavi i contenuti del problema.”

M.: “Sì, è stato un mutamento che riguarda una più ampia consapevolezza di ciò che è accaduto: anche se non ho potuto cambiare certo l'accaduto ho cambiato il modo di pensarlo. La sensazione che ora ho è di non essere più in balia della mia angoscia, riesco a osservarla.

Sento di aver preso in qualche modo l'iniziativa sulla realtà e non ne sono più semplicemente in balia.”

C.: “Questo in qualche modo è riconoscere di avere avuto la forza, l'intelligenza o qualsiasi altra risorsa, che magari qui non è nemmeno il caso di indagare, ma grazie alla quale stai incominciando venire fuori dall'angoscia muta e quindi riconoscere a te stesso del valore, in altre parole è cresciuta la tua autostima? Forse è per questo che senti una sensazione di benessere quando pensi a ciò che stai facendo e pensando riguardo il tuo problema?”

M.: “Ora che mi ci fai pensare ... no..., credo proprio di non aver sentito nulla dentro di me che mi diceva 'bravo stai facendo una grande cosa, sei più forte, non ti fai battere dalla malattia, vali!'”.

Ti dirò che pensando a questo nuovo modo di distaccarmi dalle cose la sensazione di benessere derivi non da una ritrovata stima piuttosto da un'idea di bellezza.”

C.: “Come? Bellezza di cosa?”

M.: “Ha una certa bellezza il rapporto di indifferenza che tento stabilire con la mia sofferenza, è bella l'indifferenza che a sua volta questo stato di cose riesce ormai a suscitare alla mia coscienza più libera di orientarsi verso ciò che sente essere più vicino alla sua natura, è bello

ciò che si riconosce vero e fondato arrivi dal paradosso piuttosto che da un calcolo o da una logica obbligatoria, è bello sentirmi anche altro da quello che dovrei essere rispetto alla mia patologia.”

C.: “E come ti senti d’essere rispetto alla tua malattia?”

M.: “È come una sensazione di libertà che prima non sentivo, verso la realtà, poi anche verso le mie idee.”

C.: “Mi rendo conto che sentimenti di bellezza e libertà diano un certo benessere interiore, ma scusa se ritorno sul discorso della stima di te stesso, raggiungere questa nuova coscienza è stato senza dubbio opera tua, se vuoi coadiuvato dal dialogo con me, ma senza dubbio è un tuo atto, non ti conforta e rassicura questo? La tua stessa identità non ne esce rafforzata?”

M.: “Pur non avendo una cattiva idea di me stesso, non un grammo di forza sento arrivarci dalla autostima, questa la vedo possibile come un trastullo per la coscienza ancora spensierata o di quella incapace d’uscire dai vortici della angoscia, cosicché si agita e si aggrappa al sostegno più comodo e vicino per non essere trascinata via; ma io ho provato che guardando senza illusioni al proprio male, tutto diventa più essenziale e serio, la coscienza è assorbita solo nell’osservare la ragione della realtà e cercare di darsene una propria, altro non esiste.”

C.: “Se tu dovessi allora descrivermi così come appare alla tua coscienza il percorso alternativo a quello del conforto di sé, potresti darmi una idea di come appare alla tua interiorità?”

M.: “Frequentando l’esperienza della meditazione esistenziale, trascendendo cioè la mia circostanza sentivo, come abbiamo già prima chiarito, sempre più la presenza di una forza più essenziale rispetto alla mia intenzione esplicita di trascendere la mia circostanza; e per questo motivo che, stento a riconoscerla pienamente come solo una mia capacità di trascendere: poiché sento chiaramente che sia più originaria al ‘me stesso’ ”.

Man mano che abbassavo i miei pregiudizi sempre più sentivo di poter frequentare questa forza e, per spiegarti forse meglio quello che intendevo prima, per me bellezza è proprio saper aderire a questa forza o capacità originaria di trascendenza sincera.

Anche sotto questo punto di vista, se devo cioè paragonare il senso di questa risorsa della mia interiorità e quello rimandatomi in sé dalla malattia, vedo la malattia ancora più misera e senza possibilità di insidiare la forza della mia consapevolezza, benché purtroppo sia capace di fiaccare il mio fisico e spesso anche la mia forza di reazione morale.”

C.: “Se capisco bene può fiaccare e insidiare il tuo morale, ma non le tue idee che sono in qualche modo fuori dalla sua portata?”

M.: *“Sì, ma in effetti le cose non sono così semplici: la sindrome, oltre ai periodi di terapia dove torno a casa dal day hospital spesso fiaccato nel morale oltrechè nel fisico, come sai non mi abbandona neanche negli altri giorni con una serie di sintomi fastidiosi.*

Ma oltre ciò sento ora di potere avere e produrre delle idee mie capaci di sollevarmi, tutto questo mi sembra ormai una conquista del mio spirito: grazie a ciò io so di essere in primo luogo questa attività dello spirito e, solo dopo, anche tutti gli accidenti del mondo.”

C.: *“In quel che dici mi pare chiaro che ora tu riconosca questo principio irriducibile come di una libertà che prima non possedevi.”*

M.: *“Sì, come si diceva prima ero in balia della mia circostanza.”*

C.: *“Per non essere ambigui con l’uso dei termini possiamo dire che eri in balia dell’idea che avevi della tua circostanza?”*

M.: *“Sì, posso dire che ero in balia dell’idea della mia circostanza perché non riuscivo a procedere ad altre idee significativamente diverse.”*

C.: *“In altri termini non eri in grado o non volevi o ti costava fatica cambiare idea?”*

M.: *“Un pò tutte queste cose, perché come vedi occorre una certa disciplina nell’orientarsi tra le proprie idee; di solito, devo ammettere con sguardo retrospettivo, di aver cercato più i motivi di conferma delle mie opinioni che quelli della loro smentita.”*

C.: *“Questo però non è avvenuto alla fine della tua “ermeneutica” su Violeta Parra, quando le iniziali ragioni del cuore sono state rischiarate da quelle della tua critica: nel confronto ermeneutico sei riuscito a trovare le ragioni contrarie alla tua prima “ripulsa” emotiva, hai smentito così il tuo pregiudizio quello che riconosceva come melense e inautentiche le espressioni retoriche sul genere: “Grazie alla vita.”*

M.: *”Sì, è vero, mi sono smentito.”*

C.: *“Ti è costato smentirti?”*

M.: *“Sì un pò mi è costato, mi ricordo che quando sono tornato a riascoltare il pezzo con sguardo più aperto, a ogni passo di quella che mi appariva ora una magnifica interpretazione, ero costretto a riconsiderare e distruggere il mio pregiudizio; era come se non solo smentissi diciamo tecnicamente la validità del pregiudizio in sé, ma pure me stesso, cioè l’attaccamento che avevo per quel pregiudizio e nel quale fino a quel momento identificavo almeno una parte di me.”*

C.: *“Potremmo dire della disciplina del pensiero che accennavi poco fa, almeno una buona parte consiste nella capacità di smentirci, di recidere il vincolo di affetto che naturalmente ci lega alla nostre verità?”*

M.: “ Si è vero, ma è anche vero che ora ho stabilito un affetto con il paradossale ‘grazie’ di Violeta, per me ora la sua è una verità che mi aiuta non poco a dare un senso a quello che sto vivendo.”

C.: “Con questo cosa vuoi dire? Vuoi farmi vedere com’è necessario questo nuovo legame di affetto o è una constatazione un pò stupita di essere comunque ricaduto nel vincolo d’affetto che ti renderà poi problematico il distacco dalla verità?”

M.: “Capisco cosa stai dicendo, parli delle mie incongruenze nel mio rapporto con la mia verità, ma ora non so bene cosa pensare sopra questa faccenda di verità, libertà, identità e affetto; intuisco abbastanza chiaramente che è proprio in questo sistema di valori che posso stabilire il senso più degno della mia consapevolezza, ma ancora non riesco a vedere come riporlo esattamente.”

C.: “Forse allora è il caso che innanzitutto ti renda meglio consapevole del termine ‘consapevole’, guarda semplicemente cosa si svolge in te quando pensi di riferirti a tale termine.”

M.: “Sento che è essenzialmente un rivolgere l’attenzione alle mie stesse idee, alle mie operazioni mentali e ai miei modi di essere, ed esprimerli in un linguaggio più chiaro ed esplicito possibile.”

C.: “E’ proprio questa una definizione di consapevolezza nella tradizione filosofica, ma quello che ora più ci interessa è notare come la tua attenzione non ha proseguito solo nel darti nuove idee di senso sulla realtà, ma è stata rivolta alla giustificazione delle tue stesse idee, tanto che hai cambiato radicalmente ricredendoti, quindi qual è stata la difficoltà del cambiamento?”

M.: “Sì, è come se avessi iniziato a sentire l’esigenza di darmi la ragione non solo con delle idee sulla mia circostanza, ma darmi la ragione delle mie stesse idee, cioè cosa erano e come potevano nascere e mutare nella mia coscienza.”

C.: “Non è la stessa operazione di trascendenza che avevi sperimentato prima nei confronti della realtà o sbaglio?”

M.: “Sì capisco cosa intendi dire e concordo: è come se avessi trasceso la mia trascendenza. Ho osservato dall’esterno cioè non solo la mia circostanza ma le condizioni del mio modo di pensarla e soprattutto le condizioni per abbandonarla e procurare in me un nuovo mutamento, ovvero un grado di trascendenza diverso: rappresentarmi un giudizio sul giudizio che davo a proposito della mia circostanza.”

C.: “Bene, per non confondere questa forma di consapevolezza che rende possibile giudicare i nostri contenuti trascendenti, tramite la conoscenza delle loro condizioni, la chiameremo trascendentale. E ora come vedi siano in relazione queste due forme di consapevolezza?”

M.: “Innanzitutto per oggettivare la mia trascendenza ho sentito, come ho già detto, la difficoltà nel decidere di rescindere il legame di affetto che mi legava al mio contenuto di verità,

cioè che mi consentisse di uscirne fuori; solo così lo sguardo poteva tentare di osservare in modo distanziato e disinteressato le condizioni della propria verità, i motivi per cui la riteniamo effettivamente tale.

Inoltre trovo bene figurarmi la trascendentalità spazialmente, come una retta sulla verticale del piano dei fatti, parallela vicina a quella della trascendenza, tale che in ogni punto o passo che facciamo sulla verticale della trascendenza vediamo, guardandoci dall'asse trascendentale, le limitazioni posti dai legami o condizionamenti culturali, cognitivi, ecc., che ci legano al nostro contenuto di verità, in una parola vediamo la relatività dei motivi delle nostre verità pur trascendenti.”

C.: “Vuoi forse dirmi che la tua posizione riflessiva varia da una posizione trascendente a una trascendentale, in questo modo senti di avere due livelli di consapevolezza diversa?”

M.: “Sì, nel senso che non mi basta più avere la libertà dai fatti concessami dalle mie idee, penso che sia ancora più degna di essere vissuta anche la libertà trascendentale dalle mie proprie stesse idee; capendo cioè i motivi che mi inclinano a fondarmi nel loro legame e poi mi condizionano nel loro abbandono.”

C.: “Perché ritieni che la vera dignità sia lì?”

M.: “Vedo che la trascendentalità della mia consapevolezza, ovvero vedere le condizioni per cui questa consapevolezza è possibile come atto puro dai suoi contenuti, è una forma di consapevolezza oltre la quale non saprei dove riporre il nocciolo irriducibile della mia libertà, cioè come criticamente aderire, lasciare o anche solo accantonare le mie credenze.”

4.2 Ragioni del cuore e Sentimenti della ragione.

C.: “Ma la libertà cosa è per te, e in particolare cosa è la libertà trascendentale?”

M.: “Seguirò ancora il tuo consiglio di descrivere la cosa così come appare alla mia coscienza, la libertà la sento innanzitutto come un'esigenza di onestà con me stesso che tendenzialmente mi obbliga a smentire ciò che trovo già come credenza o a resistere le inclinazioni indotte naturalmente dai fatti; è un'azione quindi non tanto e solo rivolta a trovare i motivi della mia conferma, ma piuttosto quelli della mia negazione o alla fine se è il caso anche della conferma, ma sempre e comunque attraverso la negazione o distacco dell'identità dalla mia verità.

Riuscendo a spezzare questo legame tra l'io e la sua conferma, posso ri-orientare la mia intenzione anche verso verità anche non inaugurate dal mio legame d'affetto, non rispettose del mio amor proprio e pure non sostenute dal favore di altri, in altre parole verso verità che mi si parassero davanti come una mia smentita personale.

Sto maturando un sentimento di profonda indifferenza per tutte queste conferme a “conforto” delle mie convinzioni, a causa della loro inutilità; e perciò non posso neanche dire che il loro far a meno sia per me un sacrificio o un ostacolo mentale da superare, ma anzi distruggerle per me ormai è un gran piacere.”

C.: “Sento che parli di doveri, sentimenti, persino piaceri della ragione che si distacca dalla propria verità, poiché è chiaro che la libertà a cui ti riferivi è quella della tua facoltà critica e di giudizio razionale; dall’altra però abbiamo anche visto come spesso non è eludibile il nostro attaccamento alla verità con sentimenti d’altra natura, quelli del cuore, che sembrano fornirci comunque una comprensione e adesione più completa.”

M.: “Anche a proposito di queste due sorgenti della coscienza vedo che la riflessione critica che stiamo conducendo mi porta a idee più ricche e più chiare rispetto al modo con cui di solito le intendevo; quello però che ora vedo più confusa è proprio la loro supposta opposizione, che io stesso semplicisticamente davo per scontata, e ora invece mi sembra molto più sfumata, benché riconosca che si tratta di due diverse radici del nostro spirito.”

C.: “Quello che dici rimanda chiaramente a due linee diverse del nostro spirito e che alcuni intendono addirittura come opposte: cuore e ragione, la dicotomia è tra le più classiche; sempre schematizzando, e quindi dicendo cose molto parzialmente vere, non ti sembra che il cuore e la sua intenzione possa dire l’ultima parola dalle parti della trascendenza nel legarsi alla verità, mentre la ragione più dalle parti della trascendentalità con la sua capacità di fondare la verità stessa attraverso la sua negazione?”

M.: “Sì, questa operazione di negazione della verità personale, contro la tendenziale conferma autoreferente del nostro sé, la ritengo un’importante operazione di igiene dello Spirito. D’altronde se è vero che in noi stessi ospitiamo quello che si dice amor proprio, è inevitabile che cuore e ragione ne coltivino rispettivamente almeno una propria parte; e incomincio a vedere che il pericolo per ciascuna delle due parti è quello di voler confermare solo se stessa e tendenzialmente nulla dell’altra; ecco come si giunge alla falsa convinzione che sono due componenti opposte dello Spirito, mentre secondo me non lo sono affatto, piuttosto lo diventano per una cattiva igiene dell’amor proprio.”

C.: “Questa tua considerazione mi offre ancora un altro rimando al filosofo Ortega y Gasset, che affermava proprio come il cuore sia cieco ai valori estranei da sé, e solo perspicace verso ciò che sente come suo sé.

Un buon esempio di questa cecità forse può proprio essere quella verso il sentimento di libertà e rinuncia alla sudditanza affettiva verso le proprie idee, sentito invece positivamente dalla

ragione; al contrario il cuore è sempre generoso e trepidante verso il proprio credo e dunque per la propria conferma.

Se questo è quello che verosimilmente spesso ci accade come non vedere che il libero richiamo nel voler perseguire criticamente noi stessi oltre ciò che immediatamente sentiamo d'essere o desideriamo avere, può darci anche il rovescio dell'affermazione di Pascal, per cui oltre alle ragioni del cuore che la ragione non conosce, ci sono pure sentimenti della ragione che il cuore non sente.”

M.: “Penso di capire ciò che dici, ma mi è più naturale la semplice descrizione di come ho iniziato a vivere tutto ciò, e credo che anche questo faccia parte della disciplina dell'orientarci tra le nostre idee: infatti mi sento particolarmente a mio agio e gratificato quando cuore e ragione si parlano senza orgoglio quando cioè, non più distratti da se stessi, dal voler apparire e dal loro amor proprio, si concentrano nel piacere del dialogo sincero, come mi pare capiti tra noi.”

C.: “Vedo che anche per altra strada stiamo giungendo al solito punto della libertà trascendentale come facoltà del saper creare e far in qualche modo a meno, quasi con indifferenza, di ciò che si è creato. E' in questa libertà, diciamo trascendentale, che trovi sia la tua vera dignità?”

M.: “Sì, perché è questa libertà in ogni caso il principio di azione della mia trascendenza, senza la libertà di smentire i miei stessi contenuti intimi riuscirei anche a proseguire nella trascendenza, ma solo sulla via della conferma del cuore; magari si affinerebbero in questo senso anche i contenuti di verità e pure il mio spirito si ritroverebbe molto convinto nella sua unione a loro sempre più stretta; ma tutto ciò avverrebbe secondo solo un unico asse di verità, e vincolerebbe in questo modo anche mia trascendentalità a valori a quel punto intoccabili. In questo caso non vedrei la libertà che ridursi ad una fedeltà ad una verità o a una sedicente autenticità, e non piuttosto a quella verso la coscienza.”

C.: “Ma ancora questa libertà non sembra altro che una spogliazione di capisaldi, principi e sentimenti di affermazione, ben lungi dalle aspettative che normalmente una libertà nutre nell'allargare l'estensione della volontà.”

M.: “Sì, sento la libertà essenzialmente come una facoltà generale del 'far a meno', il poter far a meno che è molto diverso ovviamente dal dover far a meno. Questa consapevolezza l'ho in primo luogo ottenuta attraverso il dialogo filosofico svolto con te, senza questo approccio mi sarei probabilmente indirizzato verso una più immediata cura della sofferenza tramite la riforma non delle mie convinzioni, ma delle mie emozioni.

Infatti ora sento che l'oggetto della dignità non è il mio io, ma una mia esperienza in cui riconosco la possibilità nella libertà di distacco e quindi di fondazione della mia consapevolezza e delle sue ragioni."

C.: "A questo punto possiamo dire che la tua dignità non è il contenuto della tua verità, per quanto di trascendente e di valore riconosci in essa, ma la libertà vissuta nell'atto stesso di conseguirla, in altre parole è il riuscire a raggiungere la libertà non solo nei confronti della realtà ma anche dalla propria verità".

M.: "Tutto ciò preferisco dirlo rimandando ancora direttamente all'esperienza concreta del mio spirito: cioè di poter essere altro dalla mia circostanza, ma anche oltre il mio pensiero."

In conclusione ci pare di riassumere come l'esperienza, tipicamente filosofica, a cui è giunto M. gli consente di situarsi insieme con la propria verità fuori dalla circostanza (trascendenza), e in un secondo momento anche fuori dalla propria verità (trascendentalità) riconoscendosi cioè non più solo nel suo contenuto, ma innanzitutto nelle condizioni che hanno reso possibile il suo atto creativo.

La valutazione critica dei nostri valori e di altri alternativi, lo stabilimento del legame affettivo come la sua rescissione, la capacità cioè di darci compiutamente la ragione critica, ovvero la fondazione, delle nostre convinzioni, rendono possibile la libertà trascendentale; in questo modo spostandoci dall'asse della trascendenza, comunque presente anche nel dominio della Religione e della Psicologia, all'asse della trascendentalità, emancipiamo la nostra coscienza dalla dimensione di Welthanschauung a quella propriamente della Filosofia.

5.0 RESPONSABILITÀ. L'ESPERIMENTO CRITERIO DI SCELTA.

"...è dunque nostro compito filosofico e morale, prescindendo da ogni pretesa metafisica, adeguare i nostri atteggiamenti all'esperienza."

Antonio Banfi

5.1 Speranza implicita ed esplicita dello sguardo.

C.: "Mattia ora possiamo dire che attraverso una mutata visione della tua circostanza, avendotene dato ragione, hai potuto ridisegnare alcune linee di un nuovo progetto esistenziale."

Nel tuo percorso trascendente sei pure giunto alla consapevolezza che il valore di tale pratica non risiede alla fine tanto nei suoi contenuti, che possono pur variare in noi, piuttosto nel modo di raggiungerli.

Più in particolare ci si è resi conto del fondamento affettivo che ci lega alle nostre verità, e anche però che solo uscendo fuori da questo condizionamento e osservando disinteressatamente la nostra rappresentazione possiamo nei suoi confronti accedere a quella posizione di libertà che è la nostra dignità di soggetto, soggetto libero quindi non solo di fronte alla realtà ma anche alla propria verità.

Però al di là di tutto questo, lascia che ti dica che a mio avviso non siamo nemmeno a metà dell'opera: finora abbiamo riformato le nostre idee ma non le abbiamo ancora poste in pratica; non abbiamo fatto ancora filosofia pratica, possiamo dire che finora ci siamo occupati solo di problemi di filosofia pratica, ma non abbiamo ancora praticato la nostra filosofia.

Intendo dire che al di là dell'individuare il nostro nuovo orientamento, dobbiamo sperimentarlo in pratica, la ricostruzione del senso del mondo e della dignità di soggetto sono già dei risultati che in qualche modo abbiamo inteso, ma la vita non è solo consapevolezza e riflessione auto-gratificante, è soprattutto fare i conti con il rimando dei fatti e della loro volontà contro la nostra, la vita in fondo rimane sufficiente in sé senza bisogno di nulla di ulteriore, il problema di come "conviverci" rimane solo nostro.

La volontà dei fatti lo sai è inintervenibile: essa procede con l'indifferenza e l'imparzialità del caso; qui o a casa tua sono probabilmente luoghi tranquilli per studiare e riflettere con se stessi, può essere gratificante elaborare una bella teoria della realtà e di noi stessi, ma è solo là fuori che vedremo se sarà anche vera, solo là fuori vedremo se la nostra volontà sarà congrua a quella della realtà, cioè se ci sarà consentito di vivere in qualche armonia con essa."

M.: "Quello che hai detto, benché detto affermativamente, non faccio fatica a intenderlo come una domanda, e quindi già ti risponderò che in questo periodo ho potuto avere le prime verifiche della mia visione e dei valori "rivisitati" con il pensiero critico, e in effetti come dici un conto è filosofare un altro praticare la filosofia.

In ogni caso questi valori, tanto per intenderci sempre vicini a quelli di 'Grazie alla vita', li sento confermati, ma è il sistema di viverli in relazione al tempo e quindi la loro salvaguardia che mi pone dei problemi; in effetti come dici tu mentalmente possiamo, raggiungere un nuovo senso del vissuto, ma proiettato concretamente lungo il corso della vita questo senso può tenere alla verifica costante della realtà?"

C.: "Che cos'è che te lo fa dubitare?"

M.: *“E’ che a dispetto dei miei voli trascendenti, spesso vedo che ho modellato la verità ancora troppo su di me, ho oggettivato la mia situazione, ma non sono uscito davvero fuori da me oggettivando la situazione; forse l’ho fatto, ma questo esercizio non è sufficiente farlo poche volte e in aggiunta a ciò lo si deve fare per un tempo più lungo possibile perché possa diventare un vero abito.”*

C.: *“Su cosa dunque il tuo sguardo non si è ancora soffermato a sufficienza?”*

M.: *“Sulle sofferenze degli altri, specie su quelle più pesanti della mia.”*

C.: *“Cosa vuoi dire esattamente che da un punto di vista intellettuale capisci la tragedia degli altri, ma non hai ancora accettato una più piena comprensione del senso della loro sventura in relazione alla tua o anche della tua in relazione alla loro?”*

Senti la mancanza di un coinvolgimento più profondo simile a quello già provocato dalla interpretazione lirica di “Grazie alla vita”? Ti manca una esperienza illuminante del genere?”

M.: *“No, anzi l’ho già avuta, tra le tante persone conosciute al day hospital ho incontrato una ragazza più giovane di me, diciannove anni, colpita purtroppo dalla forma maligna della sindrome. Come può vivere quella ragazza in attesa di morire?”*

In relazione alla sua situazione mi sono chiesto se mi interessa arrangiare ai miei occhi una via di uscita plausibile al problema come si presenta a me, o riflettere sulla possibilità di una via d’uscita al problema in qualunque caso?

Nella prima ipotesi non è detto che valga la pena riflettere molto, infatti in questo caso forse non sono meno giustificate e utili delle vie di fuga: io conosco persone che pur colpite dalla sindrome evitano la terapia dell’interferone con uno spirito di fatalità per il futuro, oppure vivono tutto con lo spirito ‘ dell’ultimo giorno ’, del ‘ carpe diem ’, altri ancora possono ignorare la malattia e sperare in qualche miracolo, vedo pure che questi atteggiamenti danno comunque una sorta di serenità e trascendenza a loro modo; ma se, al contrario, io decido di riflettere sul problema automaticamente lo devo fare più rigorosamente anche su di Lei.

L’oggetto della riflessione infatti deve essere intorno all’inesorabilità della sindrome e non alla speranza personale più o meno grande che ciascuno può nutrire di scamparla, e magari razionalizzata da un progetto di vita plausibile.

Io sono solo una modalità di questa sindrome, da Lei mi separa solo il caso, io potevo essere Lei, Lei poteva essere me, allora una riflessione deve comprendere sia Lei che me, e io devo saper rispondere sia per Lei che per me.

Devo dunque prendere in considerazione non solo come possibilità un decorso della sindrome non troppo pesante, che implicitamente dà ancora speranza a un progetto, ma anche l’assenza di speranza che li revoca tutti.

In altre parole come sono vivibili i nostri valori senza la speranza di affermarli stabilmente per un tempo significativo di vita?

Pur affermandoli nella loro assolutezza, quando fu evidente l'impossibilità concreta di afferrarli nonché di affermarli anche come senso del mondo, Violeta Parra e Gabriella Ferri hanno risposto con il suicidio.

Questa ragazza come può credere in questi valori che a me sembrano inoppugnabili, o anche ad altri valori propri, se già sa di non avere nessuna speranza di concretizzarli? O peggio ancora, e paradossalmente qualora sentisse già di averli già realizzati, con il profilarsi della sua fine precocissima, quale forza interiore potrebbe contenere la disperazione per una fine d'una condizione felice tanto ingiustificata? "Perché proprio a Lei?"

C.: "Allora in quale modo pensi si possa credere e vivere in concreto i propri valori e assaporare senza angoscia il loro senso?"

M.: "In queste ultime settimane sto pensando che si dovrebbe avere il coraggio di fare la loro esperienza, di viverli profondamente e convintamente, ma senza il calcolo della speranza, facendo a meno cioè di trasferire la nostra volontà a quella del mondo e cadere poi nella successiva disillusione."

Se crediamo in quello che diciamo, dicendo di avere valori assoluti dobbiamo poterli vivere in loro, per quel che sono: opportunità uniche e preziose di senso che possiamo cogliere nella provvisorietà, questa sì davvero assoluta; e quindi non pretendere di viverli per noi: per quel che cioè potrebbero significare nella loro stabile realizzazione, questa è l'aspettativa della speranza che non si accontenta, che non è in grado di far a meno, che a ben vedere non vive l'assoluto delle Cose ma l'assoluto del Soggetto."

C.: "Ti vorrei invitare ancora a riflettere sulla forza che può dare la speranza e in ogni caso vorrei invitarti a tale proposito a smentire anche solo un po' le tue convinzioni sull'ineluttabilità della malattia che nelle tue condizioni non si è manifestata in maniera progressiva primaria né maligna, dunque mi pare che non solo potresti ma dovresti avere fiducia almeno nella scienza, non mi sembra corretto eliminare arbitrariamente dal tuo orizzonte la speranza, magari tra dieci anni nuove cure risolutive faranno della tua sindrome solo un ricordo."

M.: "Atteniamoci all'osservazione della realtà per come ci si presenta e come bene mi hai invitato sempre a fare: che la scienza tra dieci anni possa rendere abbastanza vivibile il mio caso non significa che io possa ritenere risolto il problema di questa sindrome, in ogni caso dieci anni devono ancora passare e può capitare di tutto, e inoltre troppo ti ho preso sulla parola ormai la mia prospettiva oltrepassa la mia circostanza."

Io vedo che questa è la malattia che toglie per definizione a tutti quelli come me la speranza del futuro e gli regala la certezza di subire attacchi imprevedibili in qualsiasi parte del sistema nervoso.

Questo non vuol dire che non mi dò speranza, una speranza strumentale, quella degli obbiettivi contingenti, ma oltre ciò come posso basare solo su una speranza particolare e del tutto aleatoria la possibilità di progettare l'esistenza?

Se tale possibilità d'esistenza e del suo senso non trovassero il fondamento in sé, nella libertà del proprio disegno, ma al contrario solo nella libertà concessa dalla speranza, ci troveremmo di fronte allo sperare non al progettare.

Perché devo, per sopportare tutto questo, illudermi che tutto accadrà nel modo meno disastroso possibile? Successo o naufragio devono essere nell'esito finale del progetto non già previsti a priori come suo fondamento."

C.: "Vedo che decisamente altre ragioni si profilano in te nel dare senso alla tua circostanza, non ti rimane dunque che approfondirle.

Mi pare anche di capire che il legame d'affetto che avevi con la speranza, che era chiaramente implicita nel tuo progetto come in qualsiasi altro, è stato osservato con quella consapevolezza trascendentale che ti obbliga proprio a oggettivarlo e decidere se poterne o doverne farne a meno e quindi rescinderlo.

Non ti rimane quindi che riflettere più a fondo su tale visione e decidere un eventuale nuovo ri-orientamento esistenziale.

A questo scopo ho pensato di sottoporti un libricino di scorrevole lettura: "Lo Zen e il tiro con l'arco", è la storia di come attraverso la pratica spirituale del tiro con l'arco, un professore di filosofia tedesco Eugen Herrigel, ha potuto accedere nonostante la sua mentalità di occidentale a una visione del mondo come quella dello Zen, dove in effetti la speranza non ha cittadinanza.

Certo l'argomento non viene trattato direttamente, non vorrei sbagliarmi ma la parola speranza non viene citata neppure una volta, ma balza evidente come il modo della filosofia Zen di concepire la realtà e di rapportarsi ad essa dà per naturale conseguenza un'aspettativa diversa da quelle comunemente frequentate dalle nostre concezioni, direi infatti una assenza di aspettativa."

5.2 Speranza e presenza

Da un monaco fu chiesto a Shih-kung: "Come posso sfuggire alla nascita e morte?" e il maestro disse: "E qual è l'utilità di sfuggirle?".

S. Suzuki

C.: *“Cosa mi dici della tua lettura? Ti ha spinto a un mutamento dei tuoi valori?”*

M.: *“E’ stata una lettura per me molto importante, ‘innovativa’, ma il senso dei valori non è cambiato.”*

C.: *“Cosa allora è cambiato?”*

M.: *“Sento cambiato il mio modo di possederli, ho chiarito maggiormente un diverso modo di relazionarmi a loro, di viverli nel loro valore assoluto qui ora senza nessun senso particolare derivante dalla loro proiezione nel tempo.”*

C.: *“Intendi dire che li puoi vivere qui e ora senza preoccuparti di cosa sarà domani?”*

M.: *“Di più, senza preoccuparmi neppure del qui e ora, non nutro cioè nessuna aspettativa neppure sul loro essere in corso.”*

C.: *“In che modo questa lettura ti ha trasmesso un simile modello?”*

M.: *“La disciplina del tiro con l’arco trova la sua spiritualità in quanto priva l’arciere di ogni intenzionalità, di ogni preoccupazione di raggiungere il bersaglio, di ogni paura di sbagliare, come del resto di ogni gioia nell’attingere il bersaglio o della delusione nel mancarlo, e neppure il senso personale nel darsi merito per il colpo riuscito o colpa per quello mancato.*

L’azione, in questa disposizione dello spirito, non pretende di direzionare intenzionalmente la freccia verso il bersaglio, dietro tale azione ci sono tutte le assenze di intenzione prima dette, e davanti ad essa non c’è neppure la speranza che ogni intenzione normalmente proietta davanti a sé.

L’azione non è quindi preceduta da una intenzione di senso né da nessuna aspettativa strumentale; ed è pure indifferente alla gratificazione del giudizio di sé quando centra il bersaglio; né ci si loda anche per la sola capacità di cogliere il senso di questa esperienza.”

C.: *“Quindi dov’è il senso se non c’è da preoccuparsi del risultato, e nemmeno del riconoscimento di noi stessi per l’esperienza con cui lo si raggiunge?”*

M.: *“E’ nel sentire l’azione talmente inintenzionale, del tutto irriflessa, ovvero non consapevole eppure del tutto ‘sapevole’ dell’atto; ciò provoca uno stato particolare, una disposizione della coscienza del soggetto perfettamente libera e distaccata da sé come se fosse immersa in un tutt’uno indistinto con la sua azione, questa esperienza viene chiamata ‘satori’.*

Nella traduzione più prossima alla mentalità occidentale Herrigel stesso traduce 'satori' con 'coscienza trascendentale', credo nel senso che quando ci si priva di ogni preoccupazione e intenzione, nello spazio vuoto interiore formatosi dalla loro privazione (che trovo molto prossimo a quanto detto sul "far a meno di"), ci sentiamo a contatto con una forza completamente diversa e distante dalla volontà; trascendentale quindi alla nostra volontà e alla nostra comprensione razionale e che tuttavia, nell'esperienza, ci rende totalmente presenti a noi stessi con nessuna delle nostre particolarità ma solo con quelle dell'atto e del suo contesto.

Con tale esperienza, rinunciando ad orientare la nostra intenzione verso un oggetto privilegiato, non ci precludiamo a nulla e siamo in grado di comprendere in noi tutto, cogliendo l'abbondanza gratuita della realtà rispetto al desiderio particolare della nostra volontà (che trovo molto prossimo a quanto detto sulla santità come 'traboccamento del bene').

Per questo ogni volta che cogliamo questo stato del nostro spirito ci è spontaneo inchinarci, l'inchino è avviso di una presenza in noi totalmente libera da noi, che ci supera; forse noi occidentali la possiamo similmente avvertire, in particolari momenti ispirati o cruciali, di fronte a situazioni e simboli di nostri valori e ideali.

In questi frangenti ci avviciniamo a qualcosa di simile in quanto sentiamo qualcosa che supera la nostra volontà o interesse individuale, non badando quasi alle conseguenze di cosa facciamo, ma presi piuttosto dal senso che produciamo; così come a suo modo l'avverte l'arciere zen nel satori, quando centra il bersaglio "tendendo e rilasciando l'arco senza intenzione".

C.: "Ah! Che sorpresa stai diventando quindi un monaco Zen?"

M.: "Non credo proprio, di questa esperienza spirituale prendo solo due parole intenzionalità e inchino.

Infatti il 'satori' si differenzia radicalmente dalla consapevolezza razionale, che grazie al dialogo con te ho conosciuto meglio, cioè un'esperienza trascendentale vicina al suo prevalente significato occidentale di fondazione del giudizio.

Nell'esperienza Zen, invece, il soggetto trascende direttamente se stesso, si distacca da sé, è immerso in un tutt'uno indistinto con la sua azione; a differenza di noi che invece trascendiamo la realtà ancora con dei concetti, la fissiamo con dei giudizi e non ci distacciamo mai dalla nostra coscienza, dal nostro 'Io penso'; al massimo ci distacciamo dai nostri giudizi dandocene le condizioni della loro possibilità: solo in questo senso fondativo diciamo di avere una coscienza trascendentale; in relazione a questa coscienza il soggetto è infatti distinto dalla realtà e si può distinguere anche dalla sua azione e dalla sua comprensione, dunque noi solitamente non ci abbandoniamo mai immersi, come per lo Zen, in un tutt'uno con l'atto."

C.: *“Dovresti chiarirmi meglio allora come l’assenza di intenzionalità e l’inchino cambino nel tuo intimo il modo di stare di fronte a quelli che dici i valori comunque immutati del ‘Grazie alla vita’ ”*

M.: *“L’inchino è un segno di accoglienza di un entità o un accadimento più grande di noi, che possiamo a seconda chiamare e vivere come ‘satori’ o come valore assoluto, questo mi sembra chiaro, così il segno di tale riconoscimento coincide a mio modo di vedere anche con il momento più bello di questa esperienza, perché è il momento dell’accoglimento; quindi del piacere immediato che abbiamo nel sentire la sufficienza in sé della presenza del valore, è proprio per questo che sentiamo di poterlo chiamare assoluto.*

Ma l’inchino è anche e soprattutto per me il segno della conclusione di questo incontro, paradossalmente della sua morte, ovvero del completamento in noi del suo significato: fine della sua esperienza senza rimpianto, senza ulteriorità di senso inappagato; infatti dopo di ciò, cosa possiamo chiedere ancora? In questa esperienza non rimane qualcosa di inappagato di cui sperare ulteriormente; non si può chiedere di più ad una coscienza che è nella condizione della sufficienza di sé, nello stato interiore del poter far a meno oltre ciò che ha già avuto.

Quello che possiamo chiedere oltre questo, è se mai la ripetizione dell’esperienza: un altro ‘satori’ per l’arciere zen, per me un altro volto, un’altra voce..... alla cui bellezza e piacere mi inchino, non posso chiedere di più; e quando passo a far altro mi rendo conto che è terminata un’esperienza completa in sé, è finito un altro vissuto di senso.

La nostra disposizione di azione in questa prospettiva quindi non può che chiedere al massimo il rinnovo dell’esperienza ‘trascendentale’, che troviamo già così com’è sortita dalla vita, piuttosto che pretendere di imporle il nostro tragitto intenzionale sia questa una freccia o una vita.

Irrealistica mi sembra perciò la pretesa di voler guidare il miracolo delle cose; in sé le cose sono già miracolose, certo possiamo operare nel mondo secondo certe aspettative strumentali, ma non possiamo esigere di trasporre le nostre aspettative fondamentali al mondo; non possiamo pretendere che l’azione sortisca il risultato sperato, quando già sortisce quello di renderci il miracolo di cose già sufficienti in loro e per noi.

Se sapremo attendere senza intenzione, senza speranza avremo molte cose che verranno a noi, quindi non solo ‘Grazie alla vita’, non basta; forse occorre anche un inchino nell’accogliere la loro esperienza assoluta e soprattutto impersonale, il cui senso trascende il nostro caso e in cui tuttavia il nostro caso affonda profondamente il suo particolare senso.”

C.: *“E questa conclusione come la puoi vivere nella tua situazione?”*

M.: *“Mi sto già avviando a cogliere il senso di molte situazioni come quello di una esperienza conclusiva. Come infatti l’inappagamento della nostra volontà crea e alimenta la speranza, così la rinuncia all’ulteriorità dell’esperienza mi sembra svuota la sua necessità. In questo modo ci riempiamo più della presenza attuale del valore che della speranza nella sua stabilità o della sua venuta futura.”*

C.: *“Mi pare tu stia dicendo che nell’orizzonte esistenziale, comune alla nostra mentalità occidentale, c’è un dato scontato, come necessario: il progetto e con esso anche i suoi presupposti: intenzione e speranza.*

L’intenzione, come volontà di affermazione di senso, deve sostenersi reciprocamente con l’idea della possibilità del suo progetto, ovvero quella che chiamiamo anche speranza; in assenza di questa possibilità anche io intendo che è difficile nutrire non solo progetti ma anche semplici intenzioni; e ora tu mi vuoi dire che puoi riempire la vita con un progetto, con una intenzione, indifferenti al ritorno che avrai dal mondo?

Spiegami ancora meglio come puoi vivere già facendo a meno della speranza in ciò che fai”

M.: *“Io non ne faccio già a meno, ne posso farne a meno. Nel caso in cui tramontasse la realizzazione dell’evento atteso, qualsiasi esso sia, ho sempre la mia dignità che consiste proprio nel poter “far a meno” della sua realizzazione, a differenza invece di chi spera con tutto il suo cuore, che invece non lo può proprio.”*

C.: *“Da come la vedo io allora il tuo sarebbe comunque un rassegnarti al senso della realtà, proprio tu che rivendicavi la libertà oltre i fatti il fondamento dell’atto dello Spirito!”*

M.: *“Non è un rassegnarsi, io vivo realmente sempre di tante intenzioni, è piuttosto un fare a meno della pretesa di senso sovra-reale dell’intenzione; quella che tu dici libertà io la considero precisamente velleità; la vera libertà è non dipendere dalle proprie pulsioni, e la speranza secondo me è la più grande di tutte, anzi è la libido-madre comune a tutte le pulsioni umane: il desiderio di Inestinguibilità.*

Quindi niente di più sano se l’intenzione si traduce in un progetto, ma lo trovo a dir poco patologico se si spera che divenga anche, o peggio crediamo che sia già, la ragione del mondo, rifiutandoci così di prender pure atto dell’irresponsabilità del nostro cuore.”

C.: *“Non tieni dunque in nessuna considerazione la sacralità della speranza; anche quella laica riempie comunque la vita, tu stesso prima affermavi che la verità alla fine è quella che ti aiuta a vivere, e lo avevi già ammesso anche per la forza della fede e della verità del cuore, più forte dei dubbi posti dall’evidenza ordinaria; non puoi contraddirti.”*

M.: *“Sì, io riconfermo tutto questo in generale, ma riguardo il mio spirito sperare nel caso o in un incognita postulata a certezza, non sento affatto che aiuti a vivere quel che sto vivendo. E*

comunque mi pare di aver argomentato che la speranza è illusoria: può riempire la vita finché le viene concesso uno spazio di probabilità favorevole: ma che opzione di responsabilità è quella che confida sul caso o su un postulato del cuore?

Il mondo certo è pieno di persone che legano il proprio io al proprio progetto e questo a sua volta alla speranza, cioè non riescono far a meno di quel legame di affetto che a ben vedere è un legame con il bisogno di conferma del loro sé, e stentano pure a capire prospettive diverse da questa intenzione; ma in alternativa a ciò cosa c'è di tanto scandaloso se dopo aver perseguito una intenzione, anche con tutta la mia convinzione ed entusiasmo di spirito, mi rifiuto poi di sottomettere la mia dignità, il senso del mio esserci, alle intenzioni nutrite dalla speranza? E come anche alle idee e ai fatti della mia circostanza?

Se è vero che se crediamo veramente in quel che diciamo, e io penso di crederci, quando io dico che sono altro dalla mia realtà e oltre il mio pensiero devo esserlo sempre, non solo nel naufragio ma anche nel successo; in questo senso io non solo non naufrago più con il mio naufragio, ma non mi affermo neppure con il mio successo, perché come ho detto sento di identificarmi con la dignità che mi proviene dalla libertà di significare gli eventi e me stesso non in base alla realtà che vivo, né alle mie inclinazioni emotive, ma alla mia coscienza trascendentale.

Il senso di noi stessi invece solitamente lo ricaviamo dall'esito delle nostre azioni; e a maggior ragione questo non ci comporta nessun problema se esse soddisfano nella realtà la nostra speranza, ma anche in questo caso fortunato, davvero possiamo affidare il senso di noi, dei nostri valori, alla conferma del contingente? E parimenti sulla base di questa contingenza possiamo estendere il nostro senso ottimisticamente o pessimisticamente al mondo?

Per lo meno questo risulta incoerente se poi di fronte al naufragio, tanta sicurezza autoreferente di sé e del mondo, lascia il posto allo sbigottimento e all'angoscia.

Dunque anche nel caso dell'intenzione e della circostanza confermata dal successo... quanto il caso, quanto il merito, quanto l'equivoco nel comprendere le intenzioni le nostre e anche quelle degli altri, quante volte 'sbagliamo' i nostri desideri, e ... ancora quante altre cose non nostre davanti all'intenzione?

Ecco che allora l'intenzione di per sé ci appare tra quanto di più inconsistente e arbitrario l'animo umano debba subire; e ciononostante il cuore è sempre pronto a sostenerla con la speranza tanto che da un lato, nel caso della sua reale riuscita, è soddisfatto nel confermarla come necessaria, mentre dall'altro lato nella disfatta, vediamo che riesce altrettanto facilmente a disperarsi per 'l'ingiustizia' inflittagli della realtà; come posso quindi in questo modo prendere sul serio il supposto valore della mia intenzione come metro del vero senso del mondo e di me?

Ognuno di solito pretende di trarre dall'esito e dal senso della propria particolare (e quindi probabilisticamente distorta) circostanza il senso universale del mondo e non piuttosto al rovescio di doverlo trarre proprio da questa universalità. Quante speranze fa nascere questa pretesa! Esattamente una per ognuna di queste volontà distorte.

Ma il mondo ha già il suo proprio senso che è quello di distribuire, senza alcun senso umano, esattamente su una bella curva a campana, tutti i sensi particolari che pretenderebbero ognuno per sé di comprenderlo e di indicarci il principio della sua spiegazione.”

C.: “Sei partito dall'interrogarti sulla situazione di quella ragazza, ma pensi che sia possibile per Lei essere tanto distaccata dalla realtà da giungere a una considerazione così ultra-realistica del mondo?”

M.: “Anche qui c'è un paradosso tragico, questa ragazza mi ha aiutato a capire meglio come mi devo preparare ad affrontare senza speranza il mio progetto e il senso di me stesso, ma ora io stesso non vedo come può giungere Lei a una simile consapevolezza, così messa subito di fronte a una fine del tutto inumana.

Mi sono posto la domanda per Lei e ho trovato solo una risposta per me. Perché se io sarò in futuro nelle sue condizioni, senza speranza oggettiva, avrò avuto comunque più vita di Lei, più tempo nel quale compenetrarmi alla mia filosofia, per esercitarmi contro la mia speranza soggettiva, avrò avuto modo di costituirmi un vissuto di presenze e cose belle di cui allora potrò avere un ricordo non meramente consolatorio, ma vivificante; come il grazie e l'inchino che posso già dare qui ora nel presente al mondo; anche il robusto 'Gracias a la vida, que me ha dado tanto', così come cantato da Violeta Parra, era comunque cantato al passato e godeva di tutto un lungo trascorso.

Ma questa ragazza non ha ancora potuto avere un passato a cui riferirsi, non ha potuto costruirsi una consapevolezza contro-intuitiva della realtà, probabilmente non ha neppure ancora un panorama delle cose da scegliere a cui dire grazie, e anzi sono io paradossalmente che devo dirle grazie per quel che è riuscita a 'smuovermi', e inchinarmi ai suoi occhi che mi sorridono quando la incontro al day ospital... e io anche le sorrido.”

C.: “Vedi dunque che la tua filosofia, nelle condizioni più severe, è molto difficile da indossare, anche rispetto a te stesso; ciò dovrebbe indurti a riflettere ancora un poco sulla necessità della speranza.”

M.: “Non credere che il nuovo vincolo di affetto stretto dal mio spirito con l'inintenzionalità mi precluda di pensare criticamente sulle possibili ragioni a favore della speranza, al contrario ormai l'esercizio di questo pensiero critico non fedele alle proprie convinzioni, ma piuttosto solo al senso del suo atto puro, mi è abbastanza familiare; e onestamente più cerco di vedere in questo

modo disinteressato le varie argomentazioni positive intorno alla speranza, più mi convinco che essa 'avvelena' ogni nostra intenzione; io vedo come ogni progetto sia intriso di speranza, e non solo per chi è colpito dalla sindrome, la differenza forse è che nel nostro caso tutto è più acuto: il patto che il cuore stringe con la propria speranza di salvarsi o anche con le proprie verità per vivere al meglio la terapia, per tenere il rapporto al passo con gli altri, chiede per questo di essere ben confermato e saldo; ma io non riesco a illudere così a priori il mio progetto.

Davanti al Soggetto, alle pretese della sua volontà, alla sua 'libido-perpetuandi' non ci si può inchinare, la speranza non è un dono ma una condanna che per il nostro amor proprio siamo pronti a infliggerci in qualsiasi circostanza.

Ci possiamo inchinare, come già detto, solo davanti a qualcosa che è più grande di noi, ma la speranza è più piccola di noi, rappresenta la parte meno nobile del nostro spirito: capace cioè di desiderare per tutta la vita la presenza del valore e la conferma del suo senso sempre congiunta a quella del nostro, ma incapace di inchinarsi qui e ora disinteressatamente di fronte al solo valore in sé, non potendo cioè fare a meno del suo calcolo.

Alcuni anche dopo una vita intera, e certo non conclusa a diciannove anni, non rassegnati alla istantaneità del valore, calcolano ancora la possibilità del suo godimento anche dopo la morte, per l'eternità.... Dov'è qui la dignità della coscienza? Dov'è la responsabilità della volontà? Qui non riesco a vedere che un io legato a desiderio, paura, illusione; e la speranza che cos'è se non il calcolo della loro somma?

E' per ciò che ho dovuto sopprimere la speranza, per sostituirvi la dignità e la responsabilità.

Alla fine la speranza la sento insostenibile anche per la sua illogicità: se il decorso delle cose non sarà troppo infausto lo sarà senza ovviamente il concorso della speranza e a nulla saranno servite le risorse, in primo luogo quelle spirituali, spese a nutrirla continuamente.

Al contrario se al mio corpo toccherà un destino peggiore, avendo già rinunciato ad ogni calcolo di salvezza voluto dal cuore, dovrò fronteggiare la delusione definitiva della speranza terrena: una seconda sconfitta, totale, senza rimedio, molto inumana.

Credo che in questa situazione altamente infelice e struggente molto probabilmente si potrebbe riaffacciare ancora il primo e solito interrogativo: 'perché questo proprio a me?', e certo non vorrei all'ultimo riconsegnarmi ancora al primo interrogativo della mia angoscia."

C.: "Bene abbiamo confezionato un altro bell'abito, ma noi non siamo come quei filosofi che si beano, a torto o a ragione, dei modelli che creano; noi siamo ancora una volta, e a causa del tuo cambiamento di 'filosofia', appena a metà del nostro impegno; perché dobbiamo ancora una

volta sperimentare là fuori, in pratica, quanto è portabile l'abito filosofico che pensiamo di aver appena confezionato.”

M.: “Sì, ma almeno una conclusione del tutto teorica lasciamela trarre: qualsiasi sia l'approdo sperimentale ove il mio Spirito più si ritroverà, sento che non potrà più essere per me una verità da rispettare o venerare, perché ormai sento di non poterne più avere nessuna da difendere, bensì solo qualcuna da vivere.”

6.0 CONCLUSIONI METODOLOGICHE.

6.1 Counseling Filosofico e Sperimentalismo.

La prassi del Counselling Filosofico (CF) a nostro modo di vedere non può essere considerata solo come una prestazione; la supposta prestazione si sostanzia in un dialogo tra consultante e counselor che, come crediamo appaia evidente nel dialogo con Mattia, inaugura un vero e proprio cambiamento dell'orientamento della coscienza ben oltre il risvolto pratico delle scelte sui dilemmi esistenziali.

In altre parole si avvia l'emancipazione positiva della coscienza del consultante, con ciò intendiamo che al soggetto non è sufficiente teorizzare un nuovo senso filosofico o ancor meno una nuova Welthanschauung, piuttosto egli deve riuscire a calarla sul piano della realtà quotidiana dei fatti.

In questo senso la caratteristica principale che vorrei sempre più affinare nel CF è il suo sperimentalismo; in questo senso per il consultante non si può ritenere conclusa la prassi del CF solo con un “chiarimento della propria visione e una maggior consapevolezza”, ma legittimarla, al di là delle pretese di qualsiasi ideologia, per il grado di realismo e armonia con cui sa legarci alla vita.

I presupposti di questo sperimentare filosofico sono in gran parte gli stessi che troviamo nella mentalità scientifica, ma anche rimandano allo sguardo del fenomenologo: avvicinarsi fondamentalmente alle cose senza pregiudizi (come se fosse la prima volta) essere disposti alla loro osservazione o ascolto in maniera spassionata (sospingendone il giudizio), essere aperti a punti di vista a noi non familiari, non avere paura di smentirsi, avere il coraggio di sperimentare/vivere radicalmente fino in fondo ciò verso cui la nostra attenzione è rivolta.

In questo senso più che legarsi a una verità, cosa già poco sentita da chi sperimenta, si è piuttosto alla ricerca dei motivi che la mettano in discussione.

L'unica fedeltà sentita non è quindi verso la verità o una sedicente autenticità troppo spesso solo autoreferente, ma piuttosto verso la libertà rivendicata dalle idee sui fatti e la disciplina imposta dai fatti verso le idee, a cui onestamente dovremmo abituare la nostra coscienza.

Il paradigma metodologico dello sperimentalismo in filosofia fu fondato in Italia da due maestri del pensiero come De Sarlo e Aliotta, quest'ultimo fu anche maestro di N. Abbagnano, tale paradigma ispira il nostro modo di intendere il CF; ci permettiamo quindi di riportare un passo di Aliotta che meglio di qualunque mia sintesi già descrive i criteri dell'esperimento in filosofia:

“...posso distinguere gli altri individui e il mondo da me, ma mai separarli da me....I tanti centri di relazione sono gli innumerevoli punti di possibili esperienze umane e delle molteplici rappresentazioni del mondo. Prospettive diverse e mutevoli tutte valide, ma nessuna portatrice di una visione esaustiva della realtà. Esse non si escludono. Coesistono. E nel succedersi e nell'armonizzarsi di esse si costruisce una visione del mondo sempre più ampia sempre più armonica, cioè un grado più alto di verità. Non vi sono idee privilegiate, ma tutte debbono mettersi alla prova per vedere se con esse si riesce a realizzare un grado di superiore armonia dei nostri spiriti e del mondo, cioè un grado più alto di verità. Non sapendo la via fin dal principio, dobbiamo procedere per tentativi: provando e riprovando, col metodo dell'esperimento, che non è altro se non un complesso di azioni, suggerite da ipotesi, che si ripetono ora in un modo ora nell'altro, finchè non si riesce a trovare quel sistema nuovo in cui esse si coordinano con le forze naturali convergendo a un medesimo fine.

L'esperimento è un cammino doloroso e insieme glorioso attraverso il quale si realizzano gli ordini nuovi dell'esistenza, impreveduti e imprevedibili; l'esperimento è l'eterno procedere della storia, che non volge ad una meta prefissa, ma costruisce faticosamente per secolari tentativi, man mano che avanza, la sua vita.” (Antonio Aliotta, 1928, p. 131)

Mi pare che vi sia in questa prospettiva, e già anticipata almeno di un secolo, tutta la “gran scoperta” della complessità che sta impegnando una buona parte dei filosofi contemporanei.

Ma pure il CF non ha bisogno di rivendicare la complessità come chissà quale “scoperta” in grado di sottrarre finalmente la filosofia dallo schematismo teoretico e quindi in fin dei conti dal semplicazionismo; perché il CF è già il miglior antidoto all'accademismo: la complessità la trova già naturalmente nei dilemmi esistenziali, nelle risposte che i consultanti partoriscono attingendo tutte le risorse della ragione e dell'intuizione.

Così vediamo che nel percorso di Mattia già coesistono (termine chiave della complessità) dimensioni diverse del pensiero: i modelli mentali scientifico-matematici, la loro trasposizione di significato nella trascendenza filosofica, l'etica del sentimento, la consapevolezza e la libertà della ragione trascendentale, lo stoicismo di fondo come pure un'apertura mentale capace di cogliere, nell'esperienza orientale, momenti di vera illuminazione spirituale a rinforzo di "verità" magari prima solo intese con l'intelletto.

Più mi inoltra nel CF più mi pare che questo sia anche l'unico percorso metodologico perché la filosofia stessa possa apparire dotata di qualche senso reale.

7.0 APPENDICE.

“GRACIAS A LA VIDA” di Violeta PARRA

Gracias a la vida, que me ha dado tanto
Me dió dos luceros, que cuando los abro
Perfecto distingo, lo negro del blanco
Y en el alto cielo, su fondo estrellado
Y en las multitudes, el hombre que yo amo

Gracias a la vida, que me ha dado tanto
Me ha dado el oído, que en todo su ancho
Graba noche y día, grillos y canarios
Martillos, turbinas, ladridos, chubascos
Y la voz tan tierna, de mi bien amado

Gracias a la vida, que me ha dado tanto
Me ha dado el sonido, y el abecedario
Con el las palabras, que pienso y declaro
Madre, amigo, hermano y luz alumbrando
La ruta del alma del que estoy amando

Gracias a la vida, que me ha dado tanto
Me ha dado la marcha, de mis pies cansados
Con ellos anduve, ciudades y charcos
Playas y desiertos, montañas y llanos
Y la casa tuya, tu calle y tu patio
Gracias a la vida, que me ha dado tanto
Me dió el corazón, que agita su marco
Cuando miro el fruto del cerebro humano
Cuando miro el bueno tan lejos del malo
Cuando miro el fondo de tus ojos claros

Gracias a la vida, que me ha dado tanto
Me ha dado la risa y me ha dado el llanto
Así yo distingo dicha de quebranto
Los dos materiales que forman mi canto
Y el canto de ustedes, que es el mismo canto
Y el canto de todos, que es mi propio canto
Y el canto de ustedes, que es mi propio canto.

**“GRAZIE ALLA VITA”
di Violeta PARRA**

(trad. in Italiano)

Grazie alla vita che mi ha dato tanto,
mi ha dato due stelle che quando le apro
perfetti distingo il nero dal bianco,
e nell'alto cielo il suo sfondo stellato,
e tra le moltitudini l'uomo che amo.

Grazie alla vita che mi ha dato tanto,
mi ha dato l'ascolto che in tutta la sua apertura
cattura notte e giorno grilli e canarini,
martelli turbine latrati burrasche
e la voce tanto tenera di chi sto amando.

Grazie alla vita che mi ha dato tanto,
mi ha dato il suono e l'abecedario
con lui le parole che penso e dico,
madre, amico, fratello luce illuminante,
la strada dell'anima di chi sto amando.

Grazie alla vita che mi ha dato tanto,
mi ha dato la marcia dei miei piedi stanchi,

con loro andai per città e pozzanghere,
spiagge e deserti, montagne e piani
e la casa tua, la tua strada, il cortile.

Grazie alla vita che mi ha dato tanto,
mi ha dato il cuore che agita il suo confine
quando guardo il frutto del cervello umano,
quando guardo il bene così lontano dal male,
quando guardo il fondo dei tuoi occhi chiari.

Grazie alla vita che mi ha dato tanto,
mi ha dato il riso e mi ha dato il pianto,
così distinguo gioia e dolore
i due materiali che formano il mio canto
e il canto degli altri che è lo stesso canto
e il canto di tutti che è il mio proprio canto.

Grazie alla vita che mi ha dato tanto.

Bibliografia

- Aliotta A., (1928), *Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo*, Ed. Perrella, Napoli
- Banfi A., (1967), *Principi di una teoria della ragione*, Editori Riuniti, Roma,**
- Berra L., (2004), *La voce della coscienza*, Gabrielli Editori, Verona
- Berra L., (2008), *Meditazione metafisica*, Edizioni Isfipp, Torino
- Herrigel E., (1948), *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*, trad. it. *Lo zen e il tiro con l'arco*, Edizioni Adelphi, Milano, 1975
- Ortega y Gasset J., (1926), *La eleccion en amor*, trad. it. *La scelta in amore*, Edizioni Es, Milano, 2006.
- Sava G., (2008), *La psicologia filosofica in Italia. Studi su Francesco De Sarlo, Antonio Aliotta, Eugenio Rignano*, - Ed. Congedo, Lecce.

Recensioni

Paolo Cattorini, *Bioetica clinica e consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2008

Paolo Cicale

L'autore del libro è professore ordinario di Bioetica alla Facoltà di Medicina e Chirurgia presso l'Università degli Studi dell'Insubria. Laureato in Medicina e specialista in Psicologia clinica ha poi conseguito la laurea in Filosofia. È stato componente della Commissione Nazionale per la lotta all'Aids e del Comitato Nazionale per la Bioetica. Ha pubblicato con diversi editori numerose opere sul tema della Bioetica.

Paolo Cattorini da tempo si occupa di Bioetica, in questo suo ultimo lavoro oltre a spiegare di cosa si occupa la Bioetica clinica s'interroga sui rapporti con la psicoterapia con la filosofia e in particolare con la consulenza filosofica. Inoltre narrando alcuni casi specifici evidenzia il suo metodo di lavoro. Facendo riferimento a Jaspers sottolinea l'importanza che Medicina e Filosofia, clinica ed etica possono e debbono avere un cammino comune. Affinché la clinica e l'etica "possano andare a braccetto" sarebbe necessario creare, accanto ai diversi reparti medico-chirurgici, una vera e propria *Ethical Division*. Invitare il Dr. Socrate a collaborare con il Dr. House, significa "rifocalizzare sulla storia del malato tanto l'impegno sanitario quanto la domanda filosofica". In questi termini Cattorini cerca di evidenziare l'importanza della consulenza filosofica negli ospedali.

"...La bioetica clinica è quella parte della bioetica dedicata ai problemi che sorgono al letto del malato (bedside ethics). La bioetica, a sua volta può essere definita come l'etica applicata alla biomedicina, alle pratiche di cura, alle attività di ricerca sull'uomo o gli animali, alle scienze della vita. L'etica è filosofia morale in quanto rappresenta il tentativo di fornire una giustificazione razionale delle valutazioni morali. Il bioeticista clinico è quindi un consulente filosofico, poiché aiuta operatori individuali, staff di reparto, o istituzioni sanitarie ad approfondire i dilemmi morali che incontrano e ad elaborare, per quanto possibile, una soluzione convincente..."

Come sappiamo, da tempo, esiste un confronto sulle differenze tra consulenza e counseling filosofico. Cattorini purtroppo si è lasciato “stimolare” soltanto da chi afferma che la consulenza filosofica non è una relazione d’aiuto bensì “filosofia pura”. Per questo motivo, nel suo “sillogismo” erroneamente definisce il bioeticista clinico un consulente filosofico. La Bioetica è un aspetto importante del counseling, ma non sostituibile, poiché al bioeticista clinico non possiamo attribuire le competenze del counselor filosofico. Altrimenti perché nelle università sono attivati sia master per consulenti bioetici sia master per consulenti filosofici, ci sarà una differenza?

Il metodo usato da Cattorini è ben evidenziato nei casi da lui descritti.

Il caso di Milena che vuole riflettere sul tema dell’eutanasia, il caso di una coppia che non può avere figli, il caso dell’uomo delle voci, il caso dell’avvocato LoCodice che chiede un aiuto “filosofico”, ecc.

In quasi tutti questi casi, l’autore descrive il suo intervento ed il suo metodo. E tutto quello che il bioeticista “consiglia” ai suoi “pazienti” è un’ottima consulenza bioetica ma è molto lontana dal counseling filosofico.

Sicuramente la lettura di questo libro è interessante per chi si occupa di counseling filosofico poiché sottolinea l’importanza del lavoro interdisciplinare.

In molti passi del testo l’autore invita ciascuna disciplina scientifica a riflettere sui postulati teorici e operativi che essa moralmente impiega: *“La coscienza metodologica è quel tanto di filosofia che ogni scienziato deve possedere”*.

Il movimento della consulenza filosofica sin dall’inizio è stato riluttante, afferma Cattorini, a intrecciare rapporti più stretti con gli esponenti della bioetica, soprattutto con chi (e penso vorrà dire con lui) che disponevano di una certa esperienza consulenziale. Anche questa affermazione, poco condivisibile, credo sia frutto di una scarsa conoscenza di tutto il panorama della consulenza filosofica e quindi anche del counseling filosofico. Le prime esperienze di counseling filosofico sono state proprio in ambito sanitario e il confronto con chi già si occupava di bioetica è stato sempre ricercato. Se Cattorini si fosse documentato sui programmi delle scuole di counseling filosofico poteva constatare quanto spazio è dedicato alla Bioetica. L’autore, continuando la sua critica, afferma che uno dei motivi per guardare con sospetto la consulenza filosofica è il rischio dell’indottrinamento.

...Il rischio dell’indottrinamento esiste: la faziosità, il fanatismo, l’integralismo, la deriva chiesastica (la quale purtroppo può affliggere tanto le agenzie culturali quanto quelle sedicenti laiche) sono purtroppo segni che la sfida del pluralismo, una delle nobili ragioni per cui il movimento della bioetica si è diffuso, non è stata adeguatamente raccolta....Ovviamente la

questione del pluralismo è oggi in primo piano in molte altre sfere culturali: nella psicoanalisi e nella stessa consulenza filosofica...

L'autore tenta di spiegare il modo "mestiere" del consulente paragonandolo ad un taxista: *...il taxista non decide la meta del percorso, ma propone la via più veloce o comoda per giungervi, in base alle competenze accumulate e all'esperienza di un ripetuto transito in quei luoghi....*

Sicuramente questo atteggiamento è ben lontano dall'atteggiamento filosofico che il counselor dovrebbe assumere nei confronti del suo consultante.

L'autore continua a proporre il consulente bioetica come consulente filosofico ma la differenza è evidente ogni volta che definisce cosa e come agisce.

La tesi principale del libro non rappresenta proprio una novità dell'ultima ora. La proposta di un consulente di bioetica negli ospedali è discussa già da molti anni.

Cattorini insieme ad altri medici, filosofi, ricercatori è stato promotore di un interessante convegno: *Verso una professionalizzazione del bioeticista*. Gli atti di questo convegno sono stati pubblicati dall'editore Giuffrè nel 2003. Già allora il nostro autore sosteneva le tesi espresse in questo libro.

La lettura di questi atti chiarisce molto bene il ruolo che dovrebbe avere il bioeticista e non si trova traccia di confronto con il consulente filosofico, oltre agli interessanti interventi di Cattorini, possiamo leggere l'intervento di Michele Schiavone (prof. di Bioetica), il quale propone una tesi leggermente diversa da quella del nostro autore. Non parla di *Ethical Division*, secondo Schiavone il primo obiettivo dell'etica in ambito medico è lo sviluppo del processo di umanizzazione della medicina che si costituisce come esigenza ineludibile, universalmente espressa e condivisa. Ciò significa l'aumento dell'efficienza dei servizi sanitari ed assistenziali, la tutela dei diritti del malato, una garanzia nella relazione medico-paziente del rispetto dei principi di autonomia, beneficenza, non maleficenza e giustizia. Sarebbe compito del bioeticista fornire, solo se richieste, consulenze su problemi specifici di etica medica a condizioni che il carattere della consulenza sia meramente facoltativo e nel rispetto delle varie competenze e rispettivi ruoli.

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

La funzione del bioeticista si configura quindi, secondo Schiavone, come una consulenza facoltativa e limitatamente a problematiche di natura bioetica. Il compito del bioeticista si configura quindi nel

quadro dell'istituto della consultazione, ove il medico curante, può decidere, se lo ritiene utile o necessario, richiedere il parere dell'esperto in bioetica, come in altri casi e circostanze quello dello psichiatra o del cardiologo o di qualunque altra figura professionale in possesso di una specifica competenza specialistica.

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

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

Sarebbe quindi auspicabile, conclude Schiavone, che anche nel nostro Paese, al fine di garantire nella maggiore misura possibile la tutela della dignità della persona malata e l'elevazione della qualità della vita, si possa creare spazio per la professione del bioeticista.

E anche noi ci auguriamo che questa figura professionale trovi spazio nella speranza che non diventi un tecnico tra i tecnici.

Gianni Bonadonna e Giangiacomo Schiavi, *Medici umani, pazienti guerrieri. La cura è questa*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008

Lidia Arreghini

Basta leggere il titolo del libro del Professor Gianni Bonadonna, curato da Giangiacomo Schiavi, giornalista del Corriere della Sera, per comprendere l'importanza del testo non solo per i diretti interessati, la classe medica, ma anche per i Counselor filosofici, che, in ambito ospedaliero, entrano in punta di piedi senza sapere qual è il loro ruolo perché è tutto da costruire e da inserire nei luoghi giusti per essere di aiuto e supportare i medici di oggi e di domani.

Il Professor Bonadonna esordisce raccontando del suo disagio conseguente all'ictus che l'ha fatto drammaticamente passare dalla parte dei pazienti e che gli ha consentito di sperimentare alcuni sentimenti che coinvolgono tutti i malati, ma che il medico non sempre sa comprendere e cogliere: la paura, la solitudine, la rabbia, l'imbarazzo, il senso di abbandono, l'essere dimenticati, il sentirsi trasformati dalla malattia.

Infatti scrive:” Se faccio i conti con quello che mi è accaduto, con il risveglio dall'ictus che mi ha rubato i movimenti, la parola, la libertà, ripenso alla paura provata dai tanti malati che hanno dovuto fare i conti con una diagnosi infausta.(...) Anch'io ho avuto paura; paura di vivere senza libertà, seduto davanti ad una tv o costretto a inseguire le ombre davanti ad una finestra”. (p. 16)

Inoltre ci sono anche gli altri aspetti che la malattia porta con sé e che non riguardano solo il paziente: dietro ogni malato c'è una famiglia, che spera sempre nelle buone notizie e soffre enormemente quando purtroppo queste non arrivano. Coloro che amano il paziente soffrono insieme a lui e vivono con lui ogni momento sia esso in ospedale sia in casa, quindi vanno coinvolti nella stessa misura per quanto riguarda le informazioni e la gestione del malato ed accompagnati in quella situazione di “Limbo” in cui nessuno sa bene dove sta andando e per quanto tempo.

Questo libro è a mio parere molto utile per i Counselor filosofici, operanti o desiderosi di operare in ambito sanitario, in quanto offre una grande panoramica su diversi aspetti di cui è necessario essere edotti per muoversi con disinvoltura nell'ambiente oncologico italiano.

All'inizio il monopolio terapeutico dei tumori era la chirurgia: si eseguivano le asportazioni delle masse cancerogene e poi il paziente era sottoposto ai primi cicli di radioterapia, ma non c'era una visione della malattia a livello sistemico, ovvero quella visione della malattia che è dell'oncologia che si viene sviluppando solo negli anni Cinquanta con grande fatica, perché all'epoca gli unici farmaci usati per la cura del cancro erano l'oppio e la morfina per placare il dolore.

Bonadonna ci narra con semplicità e chiarezza la storia della chemioterapia e del suo sviluppo all'interno dell'Istituto dei Tumori di Milano dove ha seguito in prima persona la svolta nella cura del tumore al seno e lo sviluppo di un approccio farmacologico alla malattia.

In seguito, facendo riferimento a casi di notorietà nazionale come quello della Cura Di Bella, descrive il perché del massiccio ricorso dei pazienti a terapie alternativa molto spesso non affidabili: i medici non hanno il tempo e la capacità di ascolto di cui necessitano i pazienti, che, invece, i guaritori sviluppano in modo impeccabile e scardinano il rapporto di fiducia tra il paziente ed il curante, che non gli mai potuto dedicare quello che gli dedica il terapeuta alternativo.

Il testo ci guida in una lunga riflessione che parte dalle radici del nostro modo di vedere la medicina. All'inizio il curare altro non era che una relazione tra medico e malato, oggi è diventata rapporto specialistico, in quanto ogni specialista si limita a curare il suo "pezzo" senza avere una visione globale del malato e delle sue problematiche.

In proposito Bonadonna cita Dostoevskij, che, ne "I fratelli Kramazov", scrive: "E' sparito il dottore di una volta. Ora ci sono gli specialisti. Ti si ammala il naso? Ti spediscono a Parigi: là (ti assicurano) c'è uno specialista di fama europea. Arrivi a Parigi e quello ti dice: 'Io vi posso curare soltanto la narice destra, perché le narici sinistre non rientrano nella mia specialità'".(p. 98)

Se già ai tempi di Dostoevskij le cose andavano in questo modo, possiamo comprendere quanto sia importante riflettere oggi sull'iperspecializzazione della medicina: oggi si sono sconfitte tantissime malattie, che ieri erano mortali ed i due termini "curabile" e "guaribile" sono diventati frequenti nel vocabolario dei medici. Infatti, anche se ci sono delle malattie che non sono guaribili, è molto raro che non si possa almeno tentare una cura e renderle curabili. Questo significa che anche per malattie gravi come il cancro, del quale l'autore si è occupato per tutta la vita, in molti casi non conducono immediatamente alla morte, ma aprono al paziente un percorso, che va vissuto insieme al medico.

E' qui che, a parere del famoso oncologo, manca la classe medica italiana: dovrebbe andare a scuola di umanità: "alla scuola del malato i medici ci arrivano impreparati. Nelle facoltà di medicina si insegna il distacco, l'equanimità. Si ragiona col computer: l'uomo è sezionato in tanti pezzi, come in un quadro di Picasso. A questa barriera della comprensione umana i medici aggiungono tra loro e i pazienti la corazza dell'orgoglio e la fermezza di una scrivania. Durante il tirocinio imparano a mascherare i sentimenti o, peggio, a negarli. La crescente enfasi sulla biologia molecolare anziché sull'umanità incoraggia a focalizzare l'attenzione sulle malattie piuttosto che sui pazienti". (p. 25)

Dalla mia esperienza di Counselor filosofico in ambito oncologico non posso che trovarmi d'accordo con il quadro descritto da Bonadonna. Non è da intendersi come una posizione estrema, in quanto i medici non sono tutti caricaturali come il Doctor House dell'omonimo telefilm, ma

partiamo da una mancata formazione al rapporto con il paziente, che l'Università non fornisce e che risulta essere demandata alla sensibilità dei singoli.

Chi si forma da Counselor filosofico conosce bene quanto sia duro imparare a gestire le problematiche altrui senza farsi invadere dalle medesime e, in ogni caso, è previsto l'aiuto di un supervisore che fornisce l'aiuto necessario in caso di difficoltà ad elaborare qualcosa.

Il medico fa questo percorso da solo e, mentre elabora il rapporto con il paziente appena deceduto, ne sta già visitando un altro a cui dovrebbe fornire una cura in grado di aiutarlo e tutte le informazioni e rassicurazioni del caso.

Quindi si può comprendere che alla base di questa mancanza di umanità vi sono diversi problemi: uno formativo di base, uno legato all'organizzazione ad alla mancanza di tempo ed uno burocratico e legato alla tecnologia.

Quest'ultimo viene mirabilmente esplicito nel testo in esame nella figura dei "Protocol Doctors", quei medici che si attengono scrupolosamente ai dettami del protocollo di cura con metodo più biologico che medico e "quando, come frequentemente succede, insorgono problemi clinici non previsti dal protocollo, il medico si smarrisce, brancola nel vuoto e si mette alla ricerca disperata di un vero specialista".(p. 120)

La descrizione di Bonadonna vuole chiarire quanto sia importante gestire di pari passo pratica clinica e ricerca scientifica senza essere fagocitati dalla burocrazia e dalla semplicità dell'approccio rigorosamente scientifico, che non è sufficiente per una corretta relazione al malato in senso umano.

Quali possono essere le possibilità di cambiamento per la classe medica a parere di Bonadonna?

Sicuramente imparare da chi si trova a stretto contatto con i malati, ovvero i volontari, i religiosi che dedicano tutta la loro vita all'aiuto del prossimo, come Madre Teresa di Calcutta, ma anche e soprattutto dai pazienti stessi, che affrontano da guerrieri la loro malattia.

Bonadonna non sembra conoscere la figura del Counselor filosofico, tuttavia in un paragrafo intitolato *Medico e filosofo*, esprime quello che il Counseling filosofico, in quanto disciplina emergente, può offrire come supporto sia al paziente che al medico: "Ecco l'idea universale, la medicina eterna. Non è qualcosa di fossile, ma di vivente e vitalizzante. Trova la propria forma sul terreno dei nuovi comportamenti. Non teme un'esistenza massificata e dominata dalla tecnica, perché costituisce un'eredità radicata nei pensieri come nei gesti dello sciamano e del chirurgo dei trapianti.(...) Il medico comprende che deve lasciar cadere ogni credenza magica e superstiziosa, deve plasmare la scienza per gli scopi di un'arte volta a rassicurare, valutare, decidere, rispettare i voleri, riconoscere i diritti degli altri". (p. 106)

Queste parole rendono chiaro quale sia il posto di noi filosofi in un ospedale e, soprattutto in un reparto oncologico: mediare quella relazione unica che unisce un medico ed un paziente in un percorso che è tanto autentico quanto la vita stessa.

Il Counselor filosofico che decide di operare in ambito oncologico deve aver chiare quali sono le difficoltà dell'area medica, che in questo libro sono accuratamente esplicate, ed ha il compito di instaurare una relazione di fiducia e collaborazione con essa al fine di supportarla nelle sue esigenze comunicative che si riflettono poi sul paziente.

Dalla parte del malato, inoltre, il filosofo ha il compito di esercitare la sua missione, ovvero facilitarlo nel momento di crisi, che la malattia reca con sé, a far emergere le sue soluzioni coerenti con la visione del mondo che ognuno di noi ha sviluppato attraverso l'esperienza di vita e la riflessione sulla medesima.

Quindi vi è una mediazione tra il ruolo del medico e la crisi del paziente, nella quale il Counselor filosofico deve imparare ad equilibrarsi in modo da rendere armonico l'intero percorso sia per il medico che per il malato.