Pragma Society Books

# RIVISTA ITALIANA DI COUNSELING FILOSOFICO N. 18/2025

Rivista Italiana di Counseling Filosofico.

Marchio registrato da

Pragma. Società Professionisti Pratiche Filosofiche.

Corso Galileo Galilei 38 - 10126 Torino

Codice fiscale: 95630610012

www.rivistacf.com

www.pragmasociety.org

Questo libro è stato realizzato con StreetLib Write
https://writeapp.io

# Indice dei contenuti


Comitato editoriale ..... 1

Editoriale. Elisabetta Zamarchi e Luca Nave. ..... 3

Articoli e saggi. ..... 11

Consulenza filosofica: un viaggio verso l'autosufficienza e la negoziazione interiore. La filosofia con/senza pratica. Balaganapathi Devarakonda. 13

Allenare il pensiero, accordare il cuore. La consulenza filosofica come filosofia muscolare. Presentazione del Metodo ReCuRe. Maddalena Bisollo. 25

Filosofia e Passione. Come evitare di imbalsamarsi. Giancarlo Marinelli. 51

Ascoltare, ascoltarsi. Carlo E. L. Molteni. ..... 65

La voce interiore. Itinerari verso la consapevolezza. Pratiche filosofiche del "pensiero sospeso" al FestivalContrario 2025. Alessandra Gattino Mazzini. 71

Sul senso e sul limite. Per un'etica delle cure palliative. Chiara Legnaro. 81

Intelligenza Artificiale e Pratiche Filosofiche ..... 93

Intelligenza Artificiale: la rivoluzione ontologica. Dalla trasformazione percettiva alla ridefinizione dell'essere- nel-mondo aziendale. Elisabetta Zamarchi e Carlos Munoz Novo. 95

Il consulente etico dell'Intelligenza Artificiale: competenze e sfide di questa nuova figura professionale. Nilo Misuraca e Luca Nave 109

La Conoscenza in Medicina. Da Ippocrate all'Intelligenza Artificiale. Federico E. Perozziello 121

Cosa ci rende umani, cosa ci fa restare umani? Elena Paccagnella 137

Nell'Arte dell'Altro. L'Intelligenza Artificiale e la produzione artistica. Lidia Arreghini. 143

Recensioni 149

Dis- fare le parole. Viaggio nel linguaggio del terzo millennio (per un ethos di filosofia pratica) di Elisabetta Zamarchi. A cura di Luca Nave. 151

Manuale di counseling e consulenza filosofica di Luca Nave. A cura di Valerio Biandrino. 153

Master in Counseling Filosofico Pragma 2026 157

# COMITATO EDITORIALE

**Direttori responsabili:** Roberto Mazza, Luca Nave

**Direzione creativa:** Elisabetta Zamarchi

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

**Progetto grafico:** Elena Origio, Matteo Momentè

**Traduzioni:** Luisa Campedelli, Carlos Munos Novo

**Autori:** Ingrid Alloni, Ilaria Annicchiarico, Lidia Arreghini, Fabrizio Arrigoni, Alberto Asero, Sarah Emanuela Bagliani, Francesca Benetti, Valerio Biandrino, Fabrizio Biasin, Eugenio Borgna, Giovanna Borrello, Silvana Borutti, Oscar Brenifier, Gianfranco Buffardi, Renato Buffardi, Angelo Caruso, Elliot Cohen, Antonio Cosentino, Umberto Curi, Mario D'Angelo, Alessio De Angelis, Guido Del Monte, Duccio Demetrio, Balaganapathi Devarakonda, Carlo Fraticelli, Umberto Galimberti, Alessandra Gattino, Thomas Gutknecht, Jocelyne Hatzenberger, Sofia Iacomussi, Lorena Lafortezza, Ran Lahav, Chiara Legnaro, Manuela Limonta, Fabrizio Lomonaco, Giorgio Macellari, Lou Marinoff, Carlo Molteni, Diego Monferdin, Carlos Munoz Novo, Elena Paccagnella, Federico Perozziello, Giovanni Piazza, Laura Piscopiello, Pietro E. Pontremoli, Antonio Puccio, Peter Raabe, Hansjörg Reck, Monica Sanfilippo, Graziano Stanziani, Giulio Toscano, Eugenie Vegleris, Beatrice Ventacoli, Lucia Zorzi.

# EDITORIALE. ELISABETTA ZAMARCHI E LUCA NAVE.

Questo è un numero davvero speciale della nostra *Rivista* poiché esce in occasione del suo ventesimo anniversario. L'idea di creare un luogo dove pubblicare gli articoli, la descrizione dei progetti realizzati nei diversi ambiti di applicazione delle Pratiche Filosofiche e le recensioni dei libri dedicati a queste discipline è venuta in mente a Stefano Tanturli e a me (Luca Nave) con l'obiettivo di colmare un vuoto editoriale in questo settore. Nel 2005 c'erano pochi testi disponibili in italiano, mentre recuperare i libri e gli articoli in lingua straniera non era così semplice come oggi. Abbiamo quindi creato un primo comitato editoriale composto da filosofi "pratici" affiliati alla *Società Italiana di Counseling Filosofico* per dare vita a questa *Rivista* , che è davvero cresciuta molto nel tempo. Si consideri che quelli erano gli anni del "metodo-non-metodo", delle critiche serrate alla filosofia del "ghetto accademico" e al mondo delle psicoterapie da cui abbiamo preso le distanze già nel nostro primo *Editoriale* , anche perché venivano sollevate in particolare da cultori e appassionati della materia che non avevano molta esperienza sul campo perché il counseling/consulenza filosofica non erano ancora professioni riconosciute. Quelle critiche non erano accompagnate dalla proposta di teorie e metodologie d'intervento di una filosofia che diventava pratica e che voleva essere un'alternativa, da una parte alla filosofia delle Università e, dall'altra, alle discipline e relazioni di aiuto di matrice psicologica. La creazione dei fondamenti teorici e metodologico-applicativi delle Pratiche Filosofiche è avvenuto nel tempo, mentre il riconoscimento ufficiale del professionista che opera in questo settore da parte del *Ministero dello Sviluppo Economico* è arrivato solo una decina d'anni dopo la nascita di questa *Rivista* grazie alla nascita di *Pragma. Società Professionisti Pratiche Filosofiche,* l'associazione di categoria professionale nella quale sono confluiti molte socie e molti soci della S.I.Co.F. dopo la chiusura di questa storica associazione avvenuta alla fine del 2016. Oggi (quasi) nessuno parla di "metodo-non-metodo" o "metodo-oltre-metodo" (neanche Gerd Achenbach), mentre sono in atto preziose e fruttuose collaborazioni con le Università internazionali e sono presenti molti libri e articoli – anche sulle pagine di questa *Rivista* – che

chiariscono le relazioni tra il counseling/consulenza filosofica e il mondo *Psy*. Ripercorrendo questo lungo cammino, ci siamo resi conto della ricchezza e della varietà di prospettive teoriche e pratico-applicative che sono state presentate sulle pagine di questa *Rivista* dai nomi più prestigiosi del panorama internazionale, come Lou Marinoff, Peter Raabe, Josè Barrientos Rastrojo e di professori universitari del calibro di Umberto Galimberti, Umberto Curi, Roberto Mordacci (per citare solo i principali). Confidiamo che questo numero possa testimoniare tale prosperità teorica e applicativa, offrendo uno spaccato significativo di un settore in continua evoluzione.

Anche quest'anno, come nel 2024, la nostra *Rivista* esce in autunno per illustrare e rendere pubblici gli esiti teorici dei lavori del summer workshop del nostro Master in Counseling Filosofico di Milano che ha avuto luogo il 28 e 29 giugno scorso, dedicato al tema del rapporto tra *Intelligenza Artificiale e Pratiche Filosofiche*. Nei due giorni si è discusso e ci si è confrontati su come e quanto la filosofia abbia da dire nell'epoca del digitale, oggi caratterizzata in particolare dalla preminenza dell'uso dell'IA in vari campi del sapere, dell'economia e della politica.

Ai vari interventi teorici del sabato e della domenica hanno fatto seguito le pratiche laboratoriali di gruppo: ogni momento ha visto la partecipazione collettanea dei/delle presenti con contributi di riflessione teorica o resoconti di problematiche esperienze vissute nella nuova dimensione della governance delle macchine. Riportiamo alcuni interventi teorici e le cronache dei laboratori nella speciale sezione *"Intelligenza artificiale e Pratiche Filosofiche"*.

Lo spazio iniziale di questo numero è dedicato ad articoli di consulenti che intendono la pratica filosofica come un'azione di trasformazione della persona. In esordio pubblichiamo la lezione del prof. Balaganapathi Devarakonda, Professore di Filosofia presso l'Università di Delhi, in India, consulente e counselor filosofico esperto di filosofia tradizionale indiana, tenuta all'interno del Master Pragma il 24 maggio 2025 e tradotta dalla dr.ssa Sarah Bagliani. Il prof. Balaganapathi, nel testo qui pubblicato, esplicita una sua convinzione teorica: scopo principale della filosofia è promuovere l'autosufficienza degli individui. Senza un ancoraggio nell'autosufficienza, le virtù della libertà, dell'autonomia e dell'agentività restano vulnerabili alla fragilità epistemica e affettiva: la consulenza filosofica facilita questa trasformazione.

Dalla sua riflessione emerge un'osservazione particolare, che merita di essere riportata: oggi assistiamo, anche in India, a una rottura tra la filosofia come indagine e la filosofia come trasformazione vissuta. Che cosa è andato storto? In accordo con Ashis Nandy, psicoanalista e filosofo indiano, il prof. Balaganapathi sostiene che il colonialismo ha prodotto una scissione cognitiva, screditando i modi indiani di essere e conoscere. Il pensiero indiano è stato etichettato come mistico e irrazionale e l'Occidente è diventato così l'unico luogo della ragione.

I saggi che seguono si collocano su questa stessa linea di pensiero: la filosofia pratica promuove la ricerca delle persone affinché conquistino, progressivamente, una propria autosufficienza interiore nel riconoscere la peculiarità delle proprie idee e le caratteristiche del proprio mondo emozionale.

In tal senso si può leggere l'intenzionalità filosofica del metodo *ReCuRe — RE*sponsabilità, *CU*ore, *RE*spectum — che Maddalena Bisollo descrive come *metodo muscolare,* una filosofia muscolare che allena la persona ad avvertire la forza generativa delle proprie idee e a modulare il cuore come muscolo vivo del sentire. Tale metodo non cerca una forma ideale e astratta ma lavora a tonificare le facoltà del giudizio, mettendo in gioco tanto la testa quanto il cuore. Oltre che muscolare, il metodo è anche strettamente filosofico perché resta fedele agli strumenti propri del pensare critico, rendendo più flessibili le emozioni e affinando l'attitudine a rispettare e accogliere l'altro nella sua unicità.

Alla proposta metodologica di Maddalena Bisollo, fanno seguito le narrazioni di esperienze di consulenza filosofica con i gruppi, attuate in tempi e luoghi diversi, attraverso percorsi di riflessione e/o meditazione.

La prima esperienza è illustrata da Giancarlo Marinelli nel suo articolo *Filosofia e Passione. Come evitare di imbalsamarsi*: evocando l'insegnamento di Spinoza, Marinelli sostiene che anche le passioni più penose e più struggenti hanno sempre l'oggetto del desiderio al loro interno, all'interno del soggetto che le prova. Se si segue la natura, il nucleo di una data passione - nucleo che la vede in relazione con le altre passioni e con tutte le facoltà dell'anima – allora è possibile collocarla al di là della sua forma contingente, cioè viverla come qualcosa che schiude a tutte le altre passioni e anche a tutti gli altri oggetti possibili del desiderio-passione. Tutto questo si rivela e si intensifica,

nell'esperienza dell'autore, attraverso gli esercizi meditativo-immaginali sulle nostre passioni. Esercizi o pratiche filosofiche che l'autore da anni sperimenta e con la denominazione di "viaggio filosofico interiore".

Un'ulteriore testimonianza di pratica filosofica ci viene dal testo di Carlo Molteni, *Ascoltare, ascoltarsi*: l'ascolto della musica, grazie all'utilizzo di pratiche quali esercizi di consapevolezza corporea, esercizi di scrittura, pratiche dialogiche, esercizi di pensiero simbolico immaginale, risulta funzionale al saper ascoltare sè stessi e gli altri.

Un'esperienza particolarmente originale è riportata da Alessandra Gattino Mazzini in *"La voce interiore. Itinerari verso la consapevolezza". Pratiche filosofiche del "pensiero sospeso" al Festival Contrario 2025*. Il festival, che si realizza annualmente a Castelvecchio di Rocca Barbena (Savona) ha scelto quest'anno il tema "*Epikeia: l'arte del buon senso*" come cornice teorica dei vari eventi in programma. L'autrice illustra, nel suo testo, una serie di attività laboratoriali ideate per esercitare in modo creativo il "buon senso" attraverso dibattiti e pratiche filosofiche, sia individuali che di gruppo. "La voce interiore" vuole essere un metodo per stimolare nei partecipanti un lavoro di introspezione, basato su un nuovo sguardo verso sé stessi e verso la realtà, adottando strategie divergenti di pensiero. Al contrario, appunto, rispetto ai luoghi comuni.

Infine, conclude questa prima sezione il saggio di Chiara Legnaro *Sul senso e sul limite. Per un'etica delle cure palliative*: l'obiettivo delle cure palliative di rendere sereno il passaggio dalla vita alla morte, scrive Legnaro, può essere raggiunto solo interrogando sé stessi e il malato sul senso del vivere, del morire e di questo passaggio ora giunto al tramonto. Le cure palliative non rappresentano solo una branca specialistica della medicina, ma incarnano una filosofia della cura che riconosce nella fragilità e nella finitudine non un fallimento, ma la condizione stessa che rende possibile il senso e la dignità dell'esistenza umana. Mentre la *cure* (come dall'inglese *to cure*) rappresenta l'espressione dell'efficientismo della medicina odierna, diversamente, la cura denotata dal termine "*care*" rimanda al significato di "provvedere ai bisogni e alle esigenze di qualcuno", includendo anche lo stare in ansia o in pena per il soggetto della cura. La relazione tra il curante e l'assistito, nella dimensione del *care*, può svilupparsi secondo i modelli

della comprensione, dell'empatia e della ricerca condivisa del senso all'interno della sofferenza.

La seconda sezione di questo numero, come detto nelle righe precedenti, è dedicata al tema del seminario estivo, *Intelligenza artificiale e pratiche filosofiche*.

É facilmente individuabile il filo rosso che unisce le due sezioni, perché in entrambi è sottesa la domanda filosofica sul rapporto tra trasformazione e cambiamento. Le trasformazioni in atto, determinate dal massiccio ingresso delle tecnologie digitali e dell'intelligenza artificiale, non solo nell'economia, nella politica, nelle istituzioni, cioè nelle sfere più alte dell'interazione sociale, ma anche nelle dinamiche quotidiane delle vite di tutte e tutti, chiedono dei cambiamenti, sia a livello individuale, sia a livello sociale e collettaneo, dei modi di percepirsi, di pensare, di agire eticamente. Chiedono, cioè, che si cambi il modo di vedere e riconoscere l'umano in sé stessi e nell'interazione plurale. Non si può essere semplicemente gli umani di prima, nel mondo della digitalizzazione, bisogna interrogarsi su come cambiare per restare umani, altrimenti resteremmo soltanto - come già Gunther Anders scrisse nel 1976 - uomini (e donne) *antiquati* che assistono a un mondo che si trasforma senza di noi.

I testi qui raccolti analizzano il problema del rapporto tra IA e filosofia da diverse angolazioni: Elisabetta Zamarchi e Carlos Munoz Novo, muovendo da una prospettiva fenomenologica, si interrogano su quale rivoluzione abbia portato nella percezione umana l'IA e se si possa parlare, quindi, di una rivoluzione ontologica. La domanda diventa pregnante anche alla luce delle possibili ricadute di tale rivoluzione sul sistema economico e sull'agency delle imprese, viste le tre dimensioni critiche - automazione versus autonomia, opacità versus comprensione e mimetismo versus fiducia - che rappresentano gli snodi più problematici rilevabili nell'uso quotidiano dei Generative Pretrained Transformer e che costituiscono altrettanti nodi fenomenologici nella relazione uomo-tecnologia-mondo.

Nilo Misuraca e Luca Nave esplorano, invece, il ruolo emergente del consulente etico dell'IA analizzandone le competenze fondamentali e le sfide principali. L'intento dei due autori è quello di mettere in evidenza come questa tecnologia abbia suscitato aspettative, paure e interrogativi etici, sociali e politici e di quale possa essere, in questa

complessa realtà, esplora il ruolo emergente del consulente etico dell'Intelligenza Artificiale, quali le sue competenze fondamentali e quali le sfide principali che un filosofo eticista deve oggi affrontare.

In *L'impatto delle nuove tecnologie e dell'IA in ambito medico sanitario* - articolo denso di riferimenti culturali alla storia della medicina e della ricerca medica - il prof. Federico Perozziello, dopo aver presentato il lungo confronto logico tra induzione e deduzione nell'attuazione della pratica medica, fino all'apparire del concetto di abduzione grazie al filosofo americano Charles Sanders Peirce, conclude con due osservazioni particolarmente incisive sull'esercizio della medicina nell'attualità contemporanea. La prima osservazione riguarda il procedimento conoscitivo in medicina che si manifesta oggi, quasi sempre, come un avvenimento complesso e un passaggio obbligato di cui appare necessario acquisire una consapevolezza critica. La seconda considerazione è relativa al ruolo del medico che cura l'uomo contemporaneo: se l'ansia consumistica ha progressivamente cancellato qualsiasi tensione verso una possibile eternità metafisica, allora la promessa di una salute garantita diventa l'unico valore sostitutivo e fondante, favorendo l'accoglimento della I. A. e i supercomputer con i loro i microchip e nano componenti.

Le domande filosofiche su quest'epoca - dominata dal progresso tecnologico e dall'intelligenza artificiale che hanno portato a cambiamenti molto radicali nella nostra modalità di vivere, di lavorare e di soprattutto di comunicare - danno corpo e spessore anche alla riflessione teorica di Elena Paccagnella e Lidia Arreghini che, alla luce di essa, hanno realizzato nelle giornate di giugno due intense esperienze laboratoriali.

*Cosa ci rende umani, cosa ci fa restare umani?* Si chiede Elena Paccagnella? L'articolo invita a riscoprire la nostra umanità non come funzione, ma come presenza viva e vulnerabile, a riscoprire che essere umani significa custodire l'interiorità, accogliere l'imperfezione, coltivare la curiosità, l'amore, la creatività, il piacere, la relazione e la consapevolezza della nostra finitudine. Nel corso del laboratorio vengono individuate alcune caratteristiche, peculiarità appartenenti all'essere umano, come l'anima, l'interiorità quel mistero interiore che custodisce emozioni, intuizioni, desideri e paure; l'imperfezione, quale radice della nostra unicità e della nostra continua trasformazione; la capacità

d'amare, che ci espone e ci lega profondamente; l'empatia, che ci permette di sentire l'altro come parte di noi.

Lidia Arreghini nel suo testo *Nell'Arte dell'Altro. L'intelligenza artificiale e la produzione artistica* pone invece un'altra domanda: perché l'essere umano dovrebbe delegare ai sistemi di automazione le attività che più di tutte dovrebbero generare piacere in chi vi si dedica? Se, infatti, è comprensibile che i sistemi di automazione vengano impiegati per aumentare la produzione, non è immaginabile una carenza di opere letterarie e artistiche da sopperire con l'I.A.

Nel suo laboratorio, Lidia Arreghini ha cercato di far sperimentare ai partecipanti non solo il piacere di esprimersi attraverso l'arte, ma quello di dedicarvisi insieme disegnando tutti sui fogli di tutti. L'esperienza si è poi concretizzata nella comunicazione senza parole dei propri vissuti interiori mediata solo dai lavori artistici, per concludersi con la condivisione filosofica sia dei lavori artistici che del vissuto personale dei partecipanti per arrivare ad una sintesi comune.

Chiudono questo numero le recensioni delle due ultime pubblicazioni di Pragma Society Books, *Dis-fare le parole* di Elisabetta Zamarchi (a cura di Luca Nave) e il *Manuale di Counseling e Consulenza filosofica* di Luca Nave (a cura di Valerio Biandrino) che uscirà nel mese di novembre.

Buona lettura.

# ARTICOLI E SAGGI.

# CONSULENZA FILOSOFICA: UN VIAGGIO VERSO L'AUTOSUFFICIENZA E LA NEGOZIAZIONE INTERIORE. LA FILOSOFIA CON/SENZA PRATICA. BALAGANAPATHI DEVARAKONDA.

*Traduzione di Sarah E. Bagliani.*

**Abstract**

Il professor Balaganapathi Devarakonda, Professore di Filosofia presso l'Università di Delhi, in India, consulente e counselor filosofico esperto di filosofia tradizionale indiana ha tenuto una masterclass all'interno del Master Pragma il 24 maggio 2025. Qui di seguito la trascrizione del suo intervento. La presente conferenza si articola in due sezioni: la prima fornisce una panoramica del mio approccio alla "Consulenza filosofica: un viaggio verso l'autosufficienza e la negoziazione interiore", mentre la seconda tratta il tema "Filosofia con e senza pratica".

**Parole chiave**

Autosufficienza, consulenza filosofica come prassi terapeutica esistenziale, scoperta di Sé, riflessione, ricordo.

## Sezione 1. Consulenza filosofica: un viaggio verso l'autosufficienza e la negoziazione interiore

Inizio delineando il mio approccio alla pratica filosofica, con particolare attenzione all'ambito della consulenza filosofica. Contrariamente a quanto spesso si presume, la consulenza filosofica non mira primariamente a coltivare la libertà, l'autonomia o l'agentività come fini in sé. Il suo scopo principale è piuttosto l'autosufficienza: una disposizione interiore coltivata che non solo integra queste qualità, ma in ultima analisi le trascende. Considerare la libertà, l'autonomia e l'agentività come beni sufficienti o finali indipendenti significa fraintendere il loro ruolo filosofico all'interno dell'architettura più ampia dell'autosufficienza. Questi concetti, benché spesso celebrati nei discorsi etici e politici,

sono meglio compresi come manifestazioni derivate – sfaccettature - di un accordo più profondo e fondamentale con il proprio tessuto intellettuale ed emotivo.

Senza questo ancoraggio nell'autosufficienza, le virtù della libertà, dell'autonomia e dell'agentività restano vulnerabili alla fragilità epistemica e affettiva. Separate dalla capacità di attingere alle proprie risorse interiori, esse diventano contingenti - soggette alle fluttuazioni della validazione sociale, delle aspettative culturali e delle circostanze.

La vera indipendenza, sostengo, non consiste nel possesso di queste virtù in sé, ma nella capacità di fare a meno del loro supporto esterno. Questa capacità emerge quando l'individuo non cerca più di rafforzarsi, potenziarsi (i.e. l'operazione di empowerment) tramite conferme esterne, ma scopre dentro di sé la condizione sufficiente per un agire orientato e responsabile.

La consulenza filosofica facilita questa trasformazione, non riconoscendo la libertà o l'autonomia come traguardi isolati, ma favorendo il riconoscimento che tali qualità emergono organicamente all'interno della condizione dell'autosufficienza. Non sono obiettivi strumentali da raggiungere, ma aspetti immanenti di un modo d'essere più profondo - fondato sulla riflessione critica su di sé, sul discernimento etico e sul coraggio di sostenere il pensiero senza il sostegno dell'autorità esterna. Qualsiasi riduzione della consulenza filosofica a una tecnica per acquisire libertà superficiali rischia quindi di oscurarne la funzione più vitale: risvegliare l'individuo alla propria capacità di sovranità interiore.

Per me, la consulenza filosofica non è soltanto una pratica di risoluzione dei problemi o chiarificazione intellettuale. È un rigoroso viaggio dentro il sé, una fioritura filosofica dell'intuizione che l'essere umano, a un livello fondamentale, è capace di autosufficienza. Questa autosufficienza non va intesa come atomistica o chiusa in sé; piuttosto, denota una forma di salute esistenziale che comprende la capacità di pensare chiaramente, scegliere con saggezza e discernere eticamente. In questa luce, la consulenza filosofica diventa una prassi terapeutica di chiarezza concettuale ed esistenziale, una modalità di coltivazione di quella che si potrebbe chiamare salute filosofica.

Diventare autosufficienti significa riconoscere che le risorse necessarie per affrontare le complessità della vita risiedono già dentro di noi. La consulenza filosofica, nella sua essenza, cerca di risvegliare

questa intuizione. Essa incoraggia la fiducia nell'integrità del nostro stesso pensare, più precisamente nel peso ontologico del nostro essere. Favorisce il disapprendimento della nostra dipendenza abituale da autorità esterne, strutture istituzionali e soluzioni prefabbricate che spesso determinano le nostre risposte alle sfide della vita.

Fin dalla giovane età, siamo condizionati a percepirci come entità dipendenti, formate all'interno di sistemi che definiscono e delimitano le nostre capacità. Le crisi e le ansie della vita contemporanea spesso non sono intrinseche all'esistenza stessa, ma sono sintomatiche di un più profondo processo di istituzionalizzazione del sé, nel quale gli individui sono addestrati a cercare all'esterno una risoluzione. Insegnanti, esperti, dottrine e sistemi diventano i custodi cui deleghiamo verità e significato. Eppure, questo protendersi verso l' esterno culmina spesso in una profonda sensazione di alienazione, quando accade che inizi ad affiorare un moto di resistenza interna all'imposizione esterna questa resistenza non è una disfunzione, anzi è un primo gesto di autentica soggettività.

Questa resistenza, sostengo, non è una carenza psicologica; è un segnale filosofico. Indica la presenza di una facoltà interiore - una sorta di sistema immunitario razionale - che reagisce istintivamente contro l'imposizione concettuale o contro l'essersi spinti troppo oltre dal punto di vista morale. Proprio come il corpo respinge agenti esterni che minacciano il suo equilibrio, anche la nostra ragione si ritrae quando le soluzioni esterne sono imposte con troppa forza. Quando siamo dominati dall'istruzione, ci sentiamo soggiogati, ma quando siamo invitati alla riflessione - gentilmente e dialogicamente, come un vaccino che costruisce l'immunità senza sovraccaricare il sistema - coltiviamo resilienza. In questa prospettiva, la consulenza filosofica va intesa non come prescrizione, ma come invito: un invito a riflettere, deliberare, riabitare la propria agentività.

Al cuore di questo processo sta l'io negoziante - il soggetto riflessivo che, nel tumulto dell'esperienza vissuta, si volge verso l'interno per impegnarsi in un silenzioso incontro dialettico con sè stesso. È in questo spazio di negoziazione interiore che il *gnōthi sautón* - la conoscenza di sé - inizia a prendere forma. L'"io", situato tra il mondo e sé stesso, comincia a:

1. Conoscere e realizzare più profondamente sè stesso
2. Riconoscere la natura e le esigenze del mondo

3. Trasformare o rivedere il sé, se necessario
4. Ricostruire il rapporto con il mondo, incluse le persone, gli oggetti e il proprio passato.

Questo non è un progresso lineare verso l'illuminazione, né garantisce chiarezza o chiusura. È, invece, un movimento verso l'autonomia esistenziale, un modo di vivere che non cerca di eludere le difficoltà, ma di abitarle consapevolmente. La consulenza filosofica, così intesa, non è la pratica di evitare i pesi della vita, ma di ri-affrontarli con un sé più integrato, un sé che abbia imparato a pensare, sentire e agire a partire da un centro di stabilità interiore.

**Scoperta di sé attraverso la riflessione e il ricordo**

Lo scopo della consulenza filosofica non è quello di offrire risposte definitive, ma di facilitare un processo continuo di scoperta di sé. Questo processo è mediato dall'indagine riflessiva - un esercizio volto a coltivare la capacità di pensare in modo critico e lucido sui propri valori, decisioni, dilemmi ed esperienze vissute. Tale riflessione non si limita al presente; si estende anche al passato - non per nostalgia o auto-recriminazione, ma per identificare schemi ricorrenti, discernere forze latenti e recuperare risorse interiori che in precedenza hanno permesso resilienza e azione significativa.

Rivisitando i momenti di avversità e le decisioni passate, gli individui possono re-incontrare qualità come il coraggio, la chiarezza, la compassione o la resilienza, non come astrazioni, ma come capacità vissute. Una volta che queste risorse interiori vengono portate alla consapevolezza, possono essere rafforzate, affinate e integrate in modo più intenzionale nei propri modi attuali di pensare e agire. Tuttavia, il processo retrospettivo non porta sempre a una conferma positiva; può anche rivelare che alcune disposizioni o strategie di coping un tempo utili siano ora diventate disfunzionali, residui di condizioni passate che non rispondono più alle esigenze esistenziali attuali.

In tali casi, la consulenza filosofica offre uno spazio strutturato per una rinegoziazione intrapersonale. Questo momento di confronto con sé stessi non è una crisi, ma un'opportunità filosofica. Ci ricorda che il sé non è un'essenza statica, ma un orientamento dinamico e rivedibile. Non siamo vincolati in modo irrevocabile a versioni passate di noi stessi; siamo, invece, costantemente capaci di riconfigurazione - di

crescita attraverso un coinvolgimento critico con i nostri bisogni e contesti in evoluzione.

Questa capacità di rinegoziazione è centrale dal punto di vista filosofico. Afferma che l'autosufficienza non è uno stato terminale, ma una dialettica in divenire, un coinvolgimento riflessivo e continuo con il sé che evolve nel tempo. Quando le strategie precedentemente adottate si rivelano inadeguate, il soggetto riflessivo è costretto ancora una volta a rivolgersi all'interno, a interrogare le proprie assunzioni, valutare i propri bisogni e formulare nuove risposte. Questo può comportare lo sviluppo di nuove capacità, la rivitalizzazione di virtù sopite, o l'emergere spontaneo di intuizioni inattese attraverso la pratica riflessiva.

In questa prospettiva, la consulenza filosofica non riguarda il raggiungimento di una conclusione o una risoluzione definitiva, ma il mantenimento di una relazione dialogica con sé stessi, una relazione capace di trasformazione, reinvenzione e approfondimento della comprensione di sé nel tempo.

**Vivere filosoficamente come atto etico**

La consulenza filosofica, nella sua forma più essenziale, è una pratica di vita deliberata. Non è una terapia nel senso psicologico convenzionale; il suo scopo non è diagnosticare né confortare, ma risvegliare. Essa provoca il pensiero, interroga le assunzioni non esaminate e invita alla trasformazione esistenziale. Vivere filosoficamente è, dunque, compiere un atto profondamente etico: assumersi la responsabilità della forma e della direzione della propria vita, e compiere scelte non basate sulla paura, sull'abitudine o sulla validazione esterna, ma sulla comprensione di sé e sul discernimento riflessivo.

A differenza di modalità che generano una dipendenza terapeutica, la consulenza filosofica promuove una solida struttura di libertà interiore. Riabilita la fiducia nelle proprie capacità razionali, la capacità di affrontare l'ambiguità e la complessità senza cedere al dogma o al nichilismo. Non offre un copione prefabbricato per la vita, ma facilita le condizioni affinché ciascuno possa diventare autore della propria esistenza, nel senso esistenziale più pieno.

In questa luce, la consulenza filosofica emerge come una pratica per lo sviluppo etico del sé, un movimento continuo verso l'integrità attraverso l'introspezione rigorosa, l'impegno dialogico con sé stessi e

la partecipazione coraggiosa al mondo. Il viaggio interiore non è un atto di ritiro o isolamento, ma un movimento verso una presenza più radicata, attenta e moralmente responsabile.

Questo, per me, coglie il vero spirito della consulenza filosofica: un impegno verso la chiarezza, l'autonomia e il dispiegamento impavido del sé—non come ideale astratto, ma come realtà etica vissuta.

## Sezione 2. Filosofia con/senza pratica: un'indagine interculturale sul pensiero vivente

**Abstract**

Questa sezione esamina la persistente tensione tra la filosofia come pratica vissuta e la filosofia come discorso astratto, attingendo alle tradizioni indiane e occidentali che storicamente hanno incorporato la riflessione con la trasformazione esistenziale. Attraverso il confronto con pensatori quali Hadot, Nussbaum, Foucault e Ganeri, sostengo la necessità di recuperare la filosofia come disciplina trasformativa che ha le sue radici nella guarigione, nel dialogo e nell'orientamento etico. Critico l'istituzionalizzazione della filosofia, le epistemologie coloniali e la deriva scolasticizzante, proponendo invece una cornice rinnovata nella quale la filosofia funzioni come pratica esistenziale e non solo come impresa concettuale.

**Parole chiave**

Filosofia come modo di vita e cammino di trasformazione, deriva scolastica orientale e occidentale, colonialismo epistemologico

### Introduzione: la crisi del pensiero disincarnato

Si può ancora chiamare filosofia quella che non trasforma il modo in cui viviamo?

Questa non è una provocazione retorica, ma un'indagine fondamentale. Sia nelle tradizioni indiane che occidentali, la filosofia è storicamente emersa non come disciplina teorica, ma come modo di vita incarnato, eticamente fondato e esistenzialmente potente. Oggi, tuttavia, assistiamo a una rottura tra la filosofia come indagine e la filosofia come trasformazione vissuta. La "filosofia con pratica" diventa un appello a restaurare l'integrità tra pensiero ed esistenza; la "filosofia senza pratica" indica invece l'isolamento accademico di un discorso sempre più disconnesso dalla vita.

Il monito di Socrate—"La vita non esaminata non è degna di essere

vissuta"—è ben noto. Ma l'inverso potrebbe essere altrettanto urgente: una vita non vissuta non vale la pena di essere esaminata.

**Tradizioni indiane: Darśana come visione liberatoria**

Il termine sanscrito Darśana indica visione, non speculazione. Non indica vedere l'ovvio che si trova davanti ai nostri occhi, ma visione di qualcosa che è oltre a ciò che possiamo vedere con i nostri sensi percettivi. Le tradizioni filosofiche indiane sono soteriologiche; mirano alla liberazione (Mokṣa), non solo alla spiegazione. La filosofia è infatti in questo senso scienza dei fondamentali. La filosofia è visione come capacità di vedere nella natura della vita, della realtà e del sé.

Rispetto a molta filosofia contemporanea concentrata solo sull'aspetto analitico e astratto la filosofia indiana, soprattutto quella classica, ha una natura pratica, è in contatto con la domanda umana più essenziale: perché soffriamo? E ancora: come possiamo evitare la sofferenza?

Nel Buddhismo la domanda centrale è come affronti, gestisci il dolore e la sofferenza. L'obiettivo non è dare una spiegazione dell'esistenza, ma trasformarla in un percorso verso la pace e la libertà. Questo percorso è chiamato Moksha (liberazione), un percorso il cui obiettivo è vivere con chiarezza, pace e libertà una vita libera dalla sofferenza.

Questa prospettiva è presente in almeno quattro correnti filosofiche indiane, di queste sicuramente lo Yoga, pratica che riguarda la sensazione della mutevolezza mentale. La nostra mente è in uno stato di perpetua modificazione, muta continuamente che uno lo sappia o meno. L'obiettivo è fermare queste modificazioni così da potersi vedere con più chiarezza. Ma come si può interrompere l'incessante mutevolezza della mente? Per spiegarlo può essere utile usare una metafora: la nostra mente è come una ciotola d'acqua. Se si continuano a gettarvi dentro dei sassolini l'acqua continuerà incessantemente a increspersi rendendo impossibile vedere il fondo della ciotola. I sassolini sono i pensieri che incessantemente modificano la nostra mente rendendo difficile vederci con chiarezza. Ma come fermare questo incessante incedere increspante dei pensieri? C'è una pratica yoga (Ashtanga yoga) che permette di fermare il momento nelle modificazioni, di sospendere l'incessante mutarsi della nostra mente e così riuscire a vedere il nostro sé.

In altro testo della tradizione filosofica indiana, la Bhagavad Gita si fa riferimento alla saggezza in azione. Il termine Viveka indica saggezza e nella tradizione indiana la saggezza rappresenta il sapere discriminante, ovvero saper distinguere fra ciò che è reale da ciò che non lo è, fra ciò che è il sé e fra ciò che non lo è, fra ciò che deve essere fatto da ciò che non deve essere fatto. Tutto questo richiede un intelletto ben affilato capace di differenziare e discriminare. Nell'agire dovremmo tenere a mente questa capacità di dividere e distinguere piuttosto che lasciarci guidare dalla valutazione delle possibili conseguenze delle nostre azioni.

Quando si agisce ci si deve concentrare solo sull'azione stessa e non sulle sue conseguenze.

Nei Yoga Sūtra di Patañjali, la filosofia è una pratica che conduce al Kaivalya, ovvero all'indipendenza ontologica. Nell'Advaita Vedanta, Śaṅkara sottolinea śravaṇa (ascolto), manana (riflessione) e nidhidhyāsana (realizzazione contemplativa) come tappe di un percorso verso la conoscenza di sé. Anche il Buddhismo enfatizza una triade: pariyatti (apprendimento), paṭipatti (pratica) e paṭivedha (realizzazione). La Bhagavad Gītā fonde l'intuizione (Jnāna) con l'azione (karma), proponendo un percorso in cui l'azione giusta nasce dalla comprensione contemplativa.

Śaṅkara è chiaro: "Anche mille scritture sono inutili se non eliminano l'ignoranza."

La filosofia nella tradizione indiana non è quindi solo qualcosa che si pensa, ma che si vive, si fa. Solo un cammino di trasformazione e non solo di informazione ci permette di vivere con più chiarezza, saggezza, compassione e libertà.

Il filosofo in India non è quindi solo un pensatore, ma anche un cercatore, un praticante e una guida per gli altri.

**Tradizioni occidentali: dalla cura dell'anima al sistema**

Anche in occidente troviamo questa stessa prospettiva che intende la filosofia come modo di vivere. Socrate praticava la maieutica dell'anima, coinvolgendo i cittadini in un dialogo di auto-esame. Lo Stoicismo coltivava la solidità etica attraverso l'askēsis, routine meditative, diario e preparazione alle avversità. Nell'epoca moderna, tuttavia, si assiste a un cambiamento. Cartesio ha posto l'accento sul dubbio e sul metodo. Kant ha formalizzato la divisione tra ragione pura e prati-

ca. L'università ha professionalizzato la filosofia, distaccandola dalle questioni esistenziali. Tuttavia, rimane una controcorrente. Nietzsche e Kierkegaard ri-concentrarono la filosofia sulle crisi del sé. Heidegger tornò all'essere-per-la-morte. Hadot recuperò gli esercizi greco-romani. Wittgenstein passò dall'atomismo logico alla chiarificazione terapeutica.

**Diagnosi comparativa: cosa è andato storto?**

Ma se anche la tradizione occidentale, così come quella indiana, hanno un lato interessato alla pratica e non solo alla teoria, hanno punti in comune nell'intendere la filosofia come arte di vita, allora cosa è andato storto? Cosa è successo che ha allontanato la filosofia dalla vita rendendola solo una disciplina teoretica? Pierre Hadot individua il momento nel quale la filosofia si è staccata dalla vita.

**Tradimento istituzionale**

Pierre Hadot avverte: "Da quando la filosofia è diventata una professione, il suo scopo originario—trasformare il sé—è andato perso."[2] L'università ha trasformato i filosofi in tecnici di problemi astratti. La domanda guida è passata da "Come dovrei vivere?" a "Come dovrei pubblicare?" L'invenzione delle università è la causa di questa frattura. I filosofi sono diventati tecnici impegnati in discussioni astratte, perdendo completamente il potere pratico trasformativo della filosofia. Questo è il processo di scolarizzazione della filosofia, il processo secondo il quale solo gli accademici sono titolati a fare filosofia.

**Deriva scolastica**

Questo non è solo un problema occidentale. É accaduto anche in India, per questo è così importante riguardare alla tradizione del pensiero tradizionale indiano. Molti filosofi contemporanei pensano che la vera filosofia sia quella che ha a che fare con la logica e le argomentazioni strettamente razionali tralasciando completamente la parte dell'esperienza trasformativa. In India, l'Advaita Vedānta tardo e il Navya-Nyāya sono scesi nel giogo dello scolasticismo. La precisione logica ha soppiantato l'orientamento esistenziale. I dibattiti su vivarta vs pariṇāma hanno perso il contatto con l'anubhava (realizzazione). L'impulso liberatorio di Śaṅkara è diventato un campo di battaglia dottrinale. Ma perché è accaduto tutto questo in India? Cosa ha causato

questa spaccatura? La causa è da ricercare nel colonialismo, nel processo di colonizzazione che ha investito non solo i corpi e la terra indiana, ma anche le menti e il modo di pensare.

**Epistemologie coloniali**

Ashis Nandy (Nandy, 1983) sostiene che il colonialismo ha prodotto una scissione cognitiva: "Il colonialismo ha colonizzato le menti... screditando i modi indiani di essere e conoscere." Il pensiero indiano è stato etichettato come mistico e irrazionale; l'Occidente è diventato l'unico luogo della ragione. Ciò ha delegittimato le tradizioni indiane dall'interno. La filosofia è diventata qualcosa che si fa, piuttosto che qualcosa che si è. Il colonialismo epistemologico ha imposto un modo di pensare e di insegnare e apprendere. Non si tratta di denigrare un sistema o un altro, il metodo occidentale non è sbagliato, ma non è l'unico. Non esiste un'epistemologia universale per intendere cosa sia la filosofia. Invece è stato proprio questo ciò che è hanno fatto i coloni, imponendo un unico modello ed eliminando tutti gli altri definendoli insignificanti, marginali, irrazionali, mistici, primitivi, magici.

Una delle conseguenze di questa operazione di colonialismo epistemologico è stata l'allontanamento della filosofia dalla vita. Il colonialismo ha imposto la dicotomia mente-corpo anche nel pensiero indiano, come se la mente fosse un'entità separata dal corpo. Così la filosofia si è staccata dal corpo diventando un insegnamento meramente astratto, logico argomentativo. Ma non dobbiamo disperare.

**Recuperare la pratica: la filosofia come guarigione**

Sono infatti in molti in occidente i pensatori contemporanei che rilanciano e sottolineano la dimensione trasformativa, terapeutica della filosofia.

Pierre Hadot :"La filosofia nell'antichità era un modo di vivere... non la costruzione di un sistema, ma la scelta di uno stile di vita."[4] Egli rilancia le pratiche stoiche ed epicuree come esercizi spirituali: diario, contemplazione, disciplina etica.

Martha Nussbaum: "La filosofia è una sorta di terapia. Offre all'anima un modo per superare paura, perdita e sofferenza." Attingendo all'etica ellenistica, Nussbaum sostiene che la filosofia debba affrontare il dolore, la vulnerabilità e l'emozione.

Michel Foucault: Foucault recupera le antiche tecniche del sé (epimèleia heautoù), suggerendo che la filosofia non è acquisizione di conoscenza, ma trasformazione etica.

Eugene Gendlin: "Il pensiero che non ritorna al senso sentito diventa vuoto." Gendlin sottolinea la riflessione incarnata. Il suo metodo del "Focusing" riporta la cognizione all'intuizione.

Raimon Panikkar: "Il dialogo non riguarda l'accordo—ma la guarigione della frattura nell'essere." Panikkar propone un dialogo diatopico che guarisce attraverso le tradizioni.

Jonardon Ganeri: Ganeri invoca una filosofia terapeutica globale che recupera la chiarezza mentale ed emotiva presente in tradizioni come lo Yogācāra e il Giainismo

Richard Rorty: "La filosofia non riguarda la certezza, ma trovare nuovi vocabolari che ci rendano più liberi."[10] Riformula la filosofia come ridescrizione della vita, non come sua risoluzione.

**Conclusione: la filosofia come modo di essere**

La filosofia con pratica non è una sottocategoria, è la vocazione stessa della filosofia perché la filosofia è un modo di essere. La filosofia senza pratica, distaccata dalla vita, non si può dire sia falsa, ma sicuramente incompleta. Yājñavalkya nel Brhadaranyaka Upanisad offre una conclusione semplice: "Solo chi la vive la conosce."

Filosofare è riorientare il proprio essere. Il compito non è applicare la filosofia alla vita, ma lasciare che la filosofia sia la vita. Non si tratta di adattare una determinata filosofia alla propria vita ma lasciare che la filosofia sia la vita, il riformulare filosofico non riguarda risolvere la vita, ma ri-descriverla, descriverla nuovamente. "La filosofia comincia con la meraviglia, ma deve finire nella trasformazione."

**Bibliografia**

Brhadaranyaka Upanishad. Translations vary. See especially 3.5.1.

Devarakonda, B. *"State of Equanimity (Samata) as Philosophical Health: A Perspective*

*from the Bhagavad-Gita."* Philosophical Health: Thinking as a Way of Healing, edited by

Luis de Miranda, Bloomsbury Academic, 2024.

Devarakonda B. *"Shifts in the Classical Indian Conception of Philosophical Practice:*

*Vedic, Itihāsa-Purānic, and Dārsanic."* Philosophical Practice, vol. 16, no. 1, 2021, pp.
2602–2609. https://appa.edu/wp-content/uploads/2021/03/16.1-abs.pdf.
Devarakonda, B. and Goutham A. V. *"Bhagavad Gītā as a Dialogical Space in*
*Philosophical Counseling."* Religions, vol. 16, no. 348, 2025,
https://doi.org/10.3390/rel16030348.
Foucault M. *"Technologies of the Self."* Technologies of the Self, edited by Luther H.
Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, University of Massachusetts Press, 1988.
Ganeri J. *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450–1700*.
Oxford University Press, 2011.
Gendlin E., *Focusing*. Bantam Books, 1978.
Hadot P. *Philosophy as a Way of Life*. Translated by Michael Chase, Blackwell,
1995.
Nandy A., *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford
University Press, 1983.
Nussbaum M., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*.
Princeton University Press, 1994.
Panikkar R., *The Intra-Religious Dialogue*. Paulist Press, 1999.
Rorty R., *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, 1989.
Śaṅkara. Vivekacūḍāmaṇi. Translations vary.

# ALLENARE IL PENSIERO, ACCORDARE IL CUORE. LA CONSULENZA FILOSOFICA COME FILOSOFIA MUSCOLARE. PRESENTAZIONE DEL METODO RECURE.

MADDALENA BISOLLO.

**Abstract**

Propongo la consulenza filosofica come *filosofia muscolare*: un allenamento del giudizio che unisce pensiero ed emozione. Presento inoltre il "Metodo ReCuRe" (Responsabilità–Cuore–Respectum), un approccio metodologico flessibile che coniuga rigore argomentativo e sensibilità relazionale. Dopo aver discusso l'importanza di tracce metodiche *non rigide ma trasmissibili*, delineo le fasi operative del ReCuRe: libera fluttuazione narrativa, mappa concettuale, indagine critica e immaginativa, verifica in esperienza, prescrizioni personalizzate. Obiettivo del metodo è aumentare l'autonomia riflessiva del consultante, restituendo tono al pensiero e al sentire e producendo cambiamenti valutabili nella vita vissuta.

**Parole chiave**

Consulenza filosofica; metodo; filosofia muscolare; ReCuRe; emozioni; maieutica; mappa concettuale; prescrizioni; autonomia riflessiva.

## Introduzione

Il dibattito contemporaneo sulla consulenza filosofica si muove spesso tra due estremi: da un lato la diffidenza verso qualsiasi metodo, percepito come griglia rigida che soffocherebbe la vitalità del dialogo; dall'altro la constatazione che, senza forme condivisibili, la pratica rischia di perdere pertinenza filosofica, trasmissibilità e possibilità di verifica.

In questo contributo mi colloco esplicitamente tra i "metodologisti", come Lou Marinoff e Peter Raabe, che hanno contribuito a sistematizzare approcci pratici e replicabili, intendendo comunque il metodo non come schema fisso, bensì come percorso flessibile: un tracciato

che offre direzione, ma resta sempre responsivo alla relazione intersoggettiva e al *kairos* dell'incontro.

Presento quindi in questo contributo il mio Metodo ReCuRe — *RE*sponsabilità, *CU*ore, *RE*spectum — e lo descrivo come metodo muscolare. È muscolare perché, come nell'allenamento fisico, non cerca una forma ideale e astratta, ma lavora a tonificare le facoltà del giudizio, mettendo in gioco tanto la testa quanto il cuore. È filosofico perché resta fedele agli strumenti propri del pensare critico: chiarificazione concettuale, indagine delle credenze, analisi dei valori, intelligenza delle emozioni, uso di immagini e argomentazioni.

Il ReCuRe è stato elaborato in quasi vent'anni di lavoro sul campo , sviluppando alcune riflessioni già elaborate in *Filosofia del BenEssere. La cura dei pensieri e delle emozioni* (Bisollo, Nave, 2010). È un metodo che si articola in tre movimenti: *Responsabilità*, intesa come movimento del filosofo verso il mondo e le sue urgenze; *Cuore*, come unità dinamica di pensieri ed emozioni; *Re-spectum*, come torsione dello sguardo che interrompe la corsa alla verità astratta per far posto all'altro.

Essere "metodologisti", in questo senso, significa custodire un equilibrio: da una parte la pertinenza filosofica (analisi concettuale, rigore argomentativo, chiarezza); dall'altra la plasticità relazionale (ascolto, rispetto, calibratura degli strumenti sul singolo consultante). Il metodo è una traccia che permette di insegnare, replicare e discutere la pratica, senza irrigidirla. È ciò che distingue la consulenza filosofica sia dalla divulgazione, che parla "ai molti", sia dalla clinica, che mira alla diagnosi e alla cura: il colloquio consulenziale è un *dialogo duale* in cui la parola filosofica si fa esercizio condiviso, capace di generare nuove prospettive e di restituire tono all'esperienza.

Il presente articolo illustra dunque la cornice teorica della mia filosofia muscolare e le fasi operative del Metodo ReCuRe, offrendo una traccia replicabile ma non prescrittiva, adatta sia alla pratica professionale sia come strumento di auto-analisi filosofica per i consultanti.

## Il ritorno alla lingua della relazione

*Comprendere un altro implica "il palpitare della propria anima all'unisono con le vicende altrui",*
*mentre "la fredda osservazione di per sé non vede nulla di essenziale.*

*Soltanto insieme, mediante un'azione reciproca, possono portare alla conoscenza"*
(Jaspers,2000, p.24).

Più volte le pratiche filosofiche sono state accusate di utilizzare una filosofia che si traduce in chiacchiera vana, la quale dai picchi teoretici, dalle altezze speculative delle università, precipita tra gli affanni della vita quotidiana. Una filosofia secondo taluni meno complessa e raffinata, la quale si affiderebbe inoltre al barbaro linguaggio dei più, compromettendo così irrimediabilmente la propria rispettabilità accanto al necessario rigore.

Nulla di più lontano dalla realtà. La filosofia che diventa pratica e si mette in gioco con l'esistenza e il rapporto vivo con gli Altri, non è affatto una filosofia minore. Al contrario, si tratta di accettare una sfida difficile, di ripristinare un dialogo – perso da secoli – tra la filosofia e i filosofi da un lato e i bisogni, le preoccupazioni, i desideri e le circostanze della vita quotidiana delle persone dall'altro, incarnando la riflessione, dando corpo ai pensieri.

Le pratiche filosofiche si fanno con ciò quanto mai vicine alla vocazione originaria del filosofare. La filosofa belga Luce Irigaray ne *La via dell'amore* suggerisce che la parola filo-sofia (dal greco *filia*, amore, e *sofia*, sapere/saggezza) possa tradursi non solo come "amore della saggezza" ma più radicalmente come "saggezza dell'amore", rispettando l'ordine dei termini come avviene per altre parole come teo-logia (da *theos*, Dio e *logos*, "discorso", "indagine").

Irigaray sferza quindi una critica importante alla filosofia che si interessi soltanto della purezza del *logos*, senza alcuna cura rivolta al *dia*logos con uno o più soggetti differenti; ciò infatti evita al filosofo i delicati problemi relazionali che nascono dal confronto con l'Altro.

"La *sophia* si riduce spesso a un esercizio mentale, trasmesso da maestro a discepoli, utile a popolare le università e a discutere tra iniziati ma senza quell'impatto sulle nostre vite che implica una saggezza. Il presunto amico della saggezza diventa quindi colui che cade nei pozzi per incapacità di camminare sulla terra" (Irigaray, 2008, p.8).

La filosofia è per Irigaray non solo amore della saggezza ma specialmente *saggezza dell'amore*, laddove per amore intendiamo non altro che la figura dell'intersoggettività e della relazione. La filosofia che aderisca alla sua vocazione originaria è una filosofia che non sorvola il

mondo come un vento leggero, ma che incontra il mondo in un amoroso dialogo. Ciò presuppone che "la filosofia articoli, più di quanto non abbia fatto in Occidente, il corpo, il cuore e lo spirito" (Ivi).

Ora, la filosofia può scegliere oggi in particolare due vie per intessere un dialogo con l'Altro, che sta fuori dall'ambiente dei professionisti filosofi. La filosofia può essere scritta e proposta tramite articoli e saggi a un certo pubblico oppure può parlare dal pulpito rivolgendosi agli astanti, attraverso conferenze e seminari.

Ma se vi fosse una terza via? Come sostiene Irigaray, il filosofo può inoltre passare *dal multiplo al due*, ovvero anziché rivolgersi a molti può calare la propria attività in un rapporto *vis-à-vis*.

La lingua greca, così come il sanscrito, ci danno forse un'indicazione di verità, laddove al "due" conferiscono una cifra relazionale speciale. Sono lingue in cui le parole non si declinano solo al singolare e al plurale ma appunto anche al *duale*.

"Parlare a molti o parlare a una sola persona non implica lo stesso rapporto alla parola. Nel primo caso, essa deve veicolare un senso in qualche modo chiuso, dove il soggetto parlante s'intrattiene innanzitutto con sé stesso e con la parola" (Ivi, p.23).

Irigaray ammette che i filosofi hanno più spesso scelto la formula del "discorso di senso compiuto" e qui intendo *in sé stesso concluso*. Nel momento in cui i filosofi vogliano recuperare la dualità e confrontarsi realmente con l'Altro, dovranno dedicarsi a una filosofia diversa che "si interessa alla relazione a due, alla comunicazione tra persone. Affronta dunque un nuovo compito quanto al dispiegamento della parola" (Ibidem).

La pratica filosofica compie un'operazione complessa in direzione di un linguaggio filosofico duale e perciò stesso realmente amoroso, tornando ad incontrare gli uomini, i loro concreti bisogni, le loro preoccupazioni quotidiane. La pratica filosofica incontra l'Altro in una dimensione radicalmente dialogica di *filia*.

Questa filosofia è "nuova" in quanto si ri-nnova nel dialogo e nel rapporto con chi chiede un aiuto, negli studi privati, oppure all'interno di enti ed organizzazioni.

Le pratiche filosofiche non rappresentano una forma di "filosofica chiacchiera" dal rozzo linguaggio, ma utilizzano parole filosofiche nuove che si tessono in discorsi non chiusi ma aperti alla e dalla relazione.

"Nello scambio tra due, il senso vibra e resta sempre instabile, incompleto, incerto (...) Nello scambio tra due, una certa rassegnazione deve esistere rispetto alla pretesa di poter dire tutto" (Ivi, p.23).

Non discorsi ben confezionati, conclusi e conchiusi offerti dall'uno ai molti con seminari e conferenze, ma discorsi aperti i cui fili vengono intessuti dal consulente insieme al consultante o ai consultanti.

"Incamminiamoci verso una parola più comunicativa e meno assoggettata all'informazione. Coltivando la relazione tra due soggetti, nel rispetto delle differenze", invita Irigaray (Ivi).

Per fare questo non si perde naturalmente un certo rigore speculativo. La filosofia infatti anche come "pratica filosofica" procede sempre attraverso i propri strumenti argomentativi, zetetici, logici. Tuttavia, qui tali strumenti sono messi al servizio del consultante, al servizio della vita, delle sue sofferenze, dei bisogni, dei desideri e delle speranze concreti del quotidiano.

La consulenza filosofica è *un pensiero che ha cura* e quando il pensiero si prende cura si fa *sensibile* ovvero – secondo le parole di Luigina Mortari – diviene "incarnato e terroso", poiché "si tiene legato alle cose che accadono senza però rinunciare alle ali che gli consentono di muoversi liberamente, e le ali spuntano quando il pensare si lascia muovere dalla passione per il bene, perché il pensare trova il suo giusto orientamento quando cerca di mantenersi nell'ordine del bene" (2015).

Ciò non significa affatto disdegnare la ricerca di evidenze e non rispettare le regole logiche della ragione filosofica: significa soltanto rimanere altresì attenti alle domande che nascono dall'esistenza, muovendosi nell'orizzonte di una conoscenza viva che non si lascia imprigionare dalle impalcature logiche ma mette piuttosto la logica al servizio della vita affinché si possa dispiegare come tempo buono.

**Verbi, non sostantivi. Muscoli, non mollezze**

Nella relazione, la filosofia cambia il proprio modo di esprimersi e modifica il proprio linguaggio. È sempre Irigaray a suggerire che ora si tratta di dare maggiore rilievo ad alcune parole rispetto ad altre. Solitamente, quando diciamo "parola" siamo abituati a pensare immediatamente ai nomi e agli aggettivi, che sono per noi le parole di prim'ordine. Eppure, se vogliamo rinnovare la filosofia nella relazione "il verbo

è più operante del sostantivo per aprire tracciati, delineare prospettive, designare orizzonti" (2008).

La filosofia in pratica, la "filosofia in rapporto" è una filosofia verbale. La sua ricerca della verità è permeata di relazione come nessun'altra forma del filosofare.

Una tale filosofia si può anche definire "muscolare" e richiede una "definizione che non de-finisce" ma apre, che non congela né blocca ma si propone in senso "dinamico" e appunto verbale, poiché si riferisce non alla mera teoria bensì all'esercizio e al filoso*fare* pratico e in movimento.

La filosofia muscolare è una filosofia che *si muove* prevalentemente fuori dal mondo accademico, per dare *risposta* ai bisogni concreti degli individui che incontra; è una filosofia che non sorvola l'esistenza ma la tocca al cuore; è infine una filosofia capace di sensibilità e *rispetto* dell'altro e della sua differenza.

**Respons-abilita' della filosofia (muoversi)**

Con una bellissima riflessione, la filosofa americana Martha Nussbaum va dritta alla questione della respons-abilità dei filosofi rispetto al mondo che li circonda e alla società in cui vivono, sostenendo la necessità che essi imparino a dare il proprio *responsum*, appunto una risposta efficace.

"Chi si dedica alla filosofia – studiando, scrivendo o insegnando – , può dirsi persona felice e fortunata come poche altre, in quanto ha l'opportunità di spendere la vita nel dare espressione ai propri pensieri più seri e al proprio modo di avvertire tutti quei problemi che affascinano e commuovono"; al tempo stesso tuttavia, questa vita così ricca "rientra a far parte del mondo nel suo complesso", un mondo nel quale sono ben pochi coloro cui è dato di esprimere se stessi, "un mondo nel quale la fame, l'ignoranza e la malattia costituiscono il fardello quotidiano" (1998, p.15).

Si può aggiungere che si tratta di un mondo in cui se pure il benessere economico sia diffuso, tuttavia un numero crescente di persone vive un disagio profondo, e sono sempre più frequenti l'incertezza, il senso d'inadeguatezza, la depressione e in generale il sentimento di una fondamentale insensatezza del vivere. Perché, come sottolinea Baudrillard, anche "all'apice delle *performance* tecnologiche rimane l'impressione irresistibile che qualcosa ci sfugga" (1996, p.77). L'atmo-

sfera emotiva entro la quale conduciamo quotidianamente la nostra esistenza è in effetti rivelatrice della nostra scarsa presa sul mondo: ciò di cui forse non ci avvediamo riflessivamente, tuttavia lo avvertiamo, lo *sentiamo*.

Di fronte a questa consapevolezza, il filosofo non può starsene con le mani in mano, ma deve agire. Naturalmente è certo possibile che egli si impegni a utilizzare una parte del proprio tempo e delle proprie risorse materiali per l'intervento politico e l'azione sociale; d'altro canto, ancora citando Nussbaum:

"Non sembra impossibile che la filosofia stessa, proprio rimanendo a sé fedele, possa riuscire ad assolvere funzioni sociali e politiche, e ad incidere nel mondo attenendosi al metodo e alle prerogative che la contraddistinguono" (1998, p.15).

Nussbaum scrive queste parole memore dell'insegnamento della filosofia d'età ellenistica, un tempo nel quale predominava "un consenso diffuso e radicato sul fatto che valga la pena di fare filosofia per rispondere all'urgenza delle umane sofferenze, e che lo scopo della filosofia sia l'*eudaimonia*, ossia il fiorire dell'umano" (Ivi, p.22).

Perché filosofare non è semplicemente un atto che si situa nell'ordine della conoscenza, ma appartiene piuttosto all'ordine dell'*essere*: si tratta di un cammino, di un processo di cambiamento per colui che lo compie e che conduce a una maggiore coscienza di sé, del proprio mondo e delle proprie relazioni.

Al filosofo spetta quindi una *responsabilità* di carattere sociale e tale responsabilità si può esplicare non per forza oltre l'attività filosofica ma *attraverso* di essa e con l'uso dei suoi stessi strumenti.

La filosofia dunque non solo come "dialogo dell'anima con sé stessa" (Platone, *Sofista*) ma come *movimento* verso ciò che sta fuori; e non semplicemente per indagare e conoscere il mondo e l'Altro ma per rispondere all'appello – per dirla con Lévinas (2002) – del loro volto e così pienamente corrispondere alla propria vocazione e, appunto, responsabilità.

Inscritto nell'originaria vocazione della filosofia è un atteggiamento di carattere *etico*, che di fronte al riconoscimento dell'altro, del suo bisogno o della sua sofferenza mette a disposizione i propri strumenti.

Come dice bene Luigina Mortari è necessario però "fare attenzione a non pensare la responsabilità solo in relazione a una situazione di difficoltà dell'altro". È infatti possibile che si tratti non tanto di "riparare

le ferite", ma di "fare fiorire le possibilità dell'essere", dimostrando "un impegno a facilitare l'attualizzarsi delle possibilità dell'altro" (Mortari, 2015).

In effetti la pratica filosofica risponde all'appello non in primo luogo per medicare direttamente le ferite, quanto per promuovere una generale fioritura che fortifichi la capacità fondamentale di ciascuno di far fronte alle difficoltà e alle preoccupazioni cui la vita espone: in questo senso, la filosofia è preventiva ed esprime una "cura" come *epimeleia*, quell'aver cura che per i greci significava "coltivare l'essere per farlo fiorire".

**Cuore: tra pensieri ed emozioni (contrarsi)**

Si tratta dunque di riattualizzare una filosofia *muscolare* , come l'avrebbero definita gli Stoici, in grado di tonificare i muscoli dell'anima a partire da quel muscolo primo in cui Crisippo e Cleante riconoscevano la sede dell'anima stessa, ovvero sia il *cuore* .

Per gli Stoici l'anima è un "pneuma caldo dotato d'intelligenza" (Reale, 2002, p.711) la cui parte fondamentale – definita *l'egemonico* – produce le rappresentazioni, l'assenso, le sensazioni e gli impulsi (come è evidente, là dove si trovano le passioni sta anche la ragione (Ivi, p.749); e l'egemonico si trova situato nel corpo in corrispondenza del muscolo cardiaco. La filosofia allora è *una cura del nostro modo di pensare che è insieme una cura del nostro modo di essere e di sentire*.

Sostiene il filosofo di Soli:

"Come la forza del corpo deriva dal giusto tono muscolare, così anche *la forza d'animo consiste nel giusto tono con cui si giudica, si opera, oppure con cui non si giudica o non si opera*" (Ivi, p. 1105; corsivo mio).

Lo stesso ci dice anche Cleante:

"Come la forza del corpo dipende dal giusto tono dei nervi, così la forza dell'animo è il giusto tono nel giudicare, nell'agire o nel non agire" (Ivi, p.253).

Laddove il "tono" è definito al tempo stesso come "forza e vigore".

Appare in effetti degno di nota che per gli Stoici la filosofia appaia sì come una terapia per l'anima, tant'è che è assai frequente l'utilizzo di analogie con la professione medica e il filosofo spesso è paragonato a un terapeuta. Tuttavia, tale terapia somiglia di più a una ginnastica che tonifichi la muscolatura e mantenga il cuore sano, piuttosto che a una "farmacia filosofica", quale forse più propriamente la intendeva invece

Epicuro (Fusaro, 2006); e il filosofo stesso appare – concedetemi il termine – come una sorta di medico/*personal trainer*, che dopo aver "sentito il polso" del proprio paziente (a quale ritmo procede il suo cuore?) – primo passo fondamentale della terapia stoica, secondo Seneca (Nussbaum, 1998) – è poi in grado di stabilire il giusto allenamento, personalizzato secondo il caso specifico.

*In questo senso la filosofia evidentemente non tanto cura le malattie dell'anima, quanto predispone l'anima alla salute mantenendola appunto nel "giusto tono"; la filosofia rinvigorisce e fortifica.*

Ciò non significa che il filosofo non possa intervenire laddove si manifestino delle psicopatologie: significa soltanto che in questo caso il suo intervento non sarà diretto a esse per sanarle, ma al soggetto intero per *fortificarlo*: che poi questo comporti un miglioramento collaterale anche della patologia è certo possibile, in taluni casi probabile e sempre auspicabile, ma anche eccedente l'obiettivo precipuo del filosofare.

Gli Stoici, probabilmente, dell'arte socratica non tanto avrebbero esaltato la pratica maieutica quanto la puntura tonificante; Socrate pungeva infatti, stimolando chi s'avventurasse con lui nel dialogo a mettere in discussione le proprie convinzioni.

La filosofia agisce questa tonificazione per *contagio*: quando Socrate – "tafano di Atene" – punge il proprio interlocutore, non semplicemente lo infastidisce con il pungolo dell'interrogazione incessante e dell'ironia, bensì gli instilla un *farmakon* (inteso come tonico) fatto di meraviglia (*thaumazein*) e di strumenti razionali e critici mediante i quali d'ora in avanti osserverà sé stesso e il mondo con sguardo rinnovato.

Il filosofo non somministra dunque farmaci per sedare o eliminare un sintomo, né adopera strumenti terapeutici *sul* paziente, bensì contagia l'interlocutore con uno stile di vita e di pensiero meditante e critico che vada ad approfondire e ampliare la prospettiva sul problema e sul disagio di cui soffre.

L'interlocutore stesso non è per il filosofo semplicemente un uomo malato che vada guarito, ma un uomo infiacchito che va punto: le sue sofferenze sono il segno di un indebolimento del tono muscolare (come infatti diceva Cleante "il dolore è un rilassamento dell'anima").

I muscoli dell'anima sono resi fiacchi da *opinioni e giudizi privi di forza*, che ammorbano: false credenze, modi non corretti di percepire

quanto ci circonda o ci accade, cattive opinioni sugli altri e su quanto dovremmo aspettarci dalle nostre relazioni con loro. Opinioni e giudizi che *fiaccano* perché ci fanno cadere in stati di ansia, di preoccupazione e di inquietudine dai quali non sappiamo come liberarci e che turbano la nostra esistenza.

Oggi vi è l'opinione diffusa che le emozioni siano forze inconsce che muovono la gente "alla cieca" e che inoltre debbano essere intese fondamentalmente come *passioni*, ovvero come qualcosa che *patiamo* nostro malgrado. Rispetto a esse, siamo infine del tutto passivi.

Ma le nostre emozioni e le nostre sofferenze non sono semplicemente irrazionali e casuali, bensì sono strettamente connesse al modo in cui ogni persona concepisce sé stessa, il proprio mondo, le proprie relazioni con gli altri. Ogni emozione presuppone dei *giudizi* ovvero degli elementi cognitivi fondamentali e si modifica al mutare di essi.

La rabbia è legata alla credenza di una grave offesa ricevuta, la paura a una minaccia percepita, la gelosia all'idea di poter perdere qualcosa oppure qualcuno, e così via.

Lo psicoterapeuta Alfred Adler, che operò nella prima parte del ventesimo secolo, fu tra i primi a sostenere che "il comportamento di una persona scaturisce dalle sue idee" (1964) e lo psicoterapeuta Albert Ellis nel 1950 riprese questa tesi elaborando la sua Terapia del Comportamento Emotivo-Razionale, fondata sulla tesi che il pensiero umano e le emozioni non siano due processi distinti e agli antipodi, ma che si sovrappongano significativamente, essendo per alcuni aspetti, a tutti i fini pratici, essenzialmente *la stessa cosa*.

In psicologia, gli approcci di tipo *noetico* si basano proprio sulla convinzione che gli individui possano stare meglio, imparando a pensare meglio.

La filosofia muscolare, allenando le facoltà di giudizio, allena il cuore, ovvero insieme i pensieri e i sentimenti.

Lo sostenevano già i filosofi di età ellenistica, e lo sostiene oggi fortemente Martha Nussbaum, memore del loro insegnamento: l'argomentare filosofico è esattamente il modo giusto per avvicinare una questione emotiva e anzi nessun altro modo meno "intelligente" andrà alla radice del problema (1998).

Un esame filosofico sostiene ciascuno nel diventare più autoriflessivo, più aperto all'argomentazione, a scandagliare le proprie interpre-

tazioni della realtà, i propri giudizi, valori e credenze. In questo modo, "può dargli il potere molto concreto dell'attento esame razionale dei giudizi normativi racchiusi in ogni risposta emotiva. In altre parole, la filosofia è ben equipaggiata per aiutare a sentirsi meglio chi soffra di turbamenti emotivi, aiutandolo a pensare le cose" (Raabe,2006,p.203).

Ciò non va confuso con l'idea che la filosofia si disponga a curare il disagio psicologico o psichiatrico (il che è evidentemente di pertinenza della psicologia e della psichiatria); piuttosto – nel riconoscimento che conflitti, dilemmi e domande filosofici possono collegarsi a diverse risposte emotive (per esempio, "domande riguardanti 'il senso della vita' possono produrre incredibili livelli di ansietà, tristezza, perplessità o altre risposte emotive, intense e profonde" [Ivi, p.201]) – va riconosciuta la possibilità che l'allenamento filosofico abbia ricadute sul piano emotivo e possa aiutare a "lenire le sofferenze dell'anima", secondo la nota affermazione di Epicuro.[1]

**Rispetto: l'attenzione all'altro (torcersi)**

Non c'è però alcuna possibilità che la filosofia operi questo allenamento muscolare, se la ricerca che mette in atto con l'interlocutore non si situa in un'atmosfera di *rispetto* .

Per rispetto non intendo immediatamente una categoria morale, ma semmai ciò che sta a fondamento di ogni possibile moralità: è a partire dal rispetto che le regole e i doveri possono essere compresi: esso dà senso alle regole morali ma non è una regola morale.

Come sostiene Mortari "il rispetto è ospitalità, è lasciare che l'essere dell'altro mi parli e che sporga sui modi del mio pensare, (...) è un fare posto all'altro. Prima di qualsiasi azione l'altro va ascoltato e capito a partire dal suo modo di stare nella realtà" (2015). Rispettare è prima di tutto permettere all'altro di sporgere, senza cercare di contenerlo entro le *mie* teorie e i *miei* schemi interpretativi.

È appunto il riconoscimento dell'intrinseco valore dell'umanità e della libertà dell'altro, la quale riconosciamo anche in noi stessi. Il rispetto definisce il contesto emotivamente connotato entro il quale avviene la relazione dialogica, nella quale si riconosce altri come un soggetto libero, il cui valore è intrinseco e di cui non si può disporre come fosse un oggetto.

Il rispetto però – come sottolinea ad esempio Mordacci (2012) – non è mai solo passivo, un non interferire, una fredda distanza imper-

sonale, un'astensione dalla violenza e dalla strumentalizzazione: esso è soprattutto *attivo*, cioè rivolto alla cura e agli scopi individuali dell'altro, alle sue legittime aspirazioni e alla connessione degli scopi di ciascuno con quelli di ciascun altro.

*Rispetto* deriva dal latino *re-spicere* ovvero letteralmente "guardare indietro". Quando si procede nella ricerca filosofica, solitamente, è in avanti che guardiamo, là dritto di fronte a noi, verso l'obiettivo. Il rispetto segna il momento in cui si ferma la corsa e ci si volta. Non si presta più attenzione soltanto alla Verità (logica) di cui si va alla ricerca ma ci si sofferma sull'interlocutore col quale si dialoga. Definisco dunque il rispetto nell'ambito della pratica filosofica come *la torsione originaria della ricerca*.

Il concetto di rispetto, come ci ricorda Nussbaum, era "il principio guida dello stoicismo" (1998, p.351) ed è del tutto fondamentale nella filosofia che si fa pratica.

"Rispettare" per il filosofo significa prestare grande attenzione a evitare che l'allenamento filosofico nuoccia anziché curare.

Vi sono esercizi differenti per costituzioni differenti.

Un passo del *De beneficiis* di Seneca, descrivendo il modo migliore di allenare qualcuno al gioco della palla, ricorda che è necessario fare dei lanci al compagno facendo attenzione alle sue caratteristiche fisiche, alla capacità muscolare e all'altezza: la buona riuscita dell'allenamento dipende proprio da questa capacità.

Chi si dedica alla pratica filosofica deve quindi saper valutare il *kairos*, ossia il momento opportuno in cui lanciare un ragionamento, proporre una domanda o rilevare una contraddizione, impostando l'allenamento filosofico secondo le necessità e i bisogni di chi incontra. Deve calibrare l'intervento tenendo conto dell'età di chi ha di fronte, degli strumenti cognitivi ed emotivi di cui dispone, del suo stato psicofisico, del contesto e della situazione esistenziale in cui si trova.

La verità del ragionamento, nella filosofia muscolare, non è l'unico valore in campo, ma vi è, fondamentalmente, il ben-essere dell'altro.

**La consulenza filosofica come allenamento**

La consulenza filosofica viene allora a delinearsi come una forma di allenamento muscolare che va a fortificare i muscoli della nostra facoltà di giudizio, insieme vivificando pensieri, idee, sentimenti.

Si tratta quindi di condurre dialoghi capaci di toccare tanto la testa quanto il cuore, che lungi dall'essere semplicemente il contraltare della ragione è invece ciò che profondamente la anima, che le dà forza ed è imprescindibile all'apprendimento, e alla possibilità che i contenuti appresi possano aprire mondi e produrre cambiamenti.

L'obiettivo di promuovere il pensiero critico e insieme le competenze emotive e relazionali è centrale nelle mie attività di counseling, per indagare compiutamente la propria visione del mondo, le credenze, i valori, i desideri, le aspettative.

"I filosofi possono essere considerati esperti nell'analizzare le concezioni del mondo, sia quelle empiriche (per esempio, nella filosofia della scienza) sia quelle filosofiche. Una persona preparata in filosofia è abile a scoprire i presupposti impliciti e a proporne di alternativi, a scovare le incoerenze, a trarre le conseguenze, ad analizzare i concetti, e a portare alla luce regolarità e strutture nascoste" (Lahav, 2004, pp.17-18).

Sempre tenendo ben fermo che l'indagine critica non può prescindere dal movimento del desiderio e da una consapevolezza affettivo-emotiva, la filosofia ci viene in soccorso per aiutarci a comprendere meglio il nostro modo di vedere le cose, di interpretare le situazioni che ci capitano e le relazioni che stringiamo.

## La consulenza filosofica come filosofia emozionale

*"L'emozione, ordinariamente considerata come un disordine senza legge,*
*possiede un significato proprio, e non può essere colta in sé stessa*
*senza la comprensione di questo significato"*
Sartre (1939, p.151).

Un aspetto importante della filosofia muscolare riguarda la sua attenzione al nesso tra pensiero ed emozioni. Seguendo la lezione degli Stoici e le riletture contemporanee di Martha Nussbaum, possiamo riconoscere che le emozioni non sono forze cieche e irrazionali, ma forme di consapevolezza permeate di giudizi, credenze e valori. Esse ci parlano di ciò che per noi conta davvero, disegnando il paesaggio della nostra vita affettiva e sociale.

La consulenza filosofica, in questo senso, non cura i sintomi né pretende di sostituirsi alle discipline terapeutiche, ma allena il cuore e la mente insieme, favorendo una maggiore lucidità emotiva e una più solida capacità di orientamento. Il lavoro filosofico sul linguaggio e sui concetti si riflette così in una più equilibrata modulazione del sentire: un rafforzamento del tono muscolare dell'anima che permette di affrontare con consapevolezza crisi, turbamenti e domande esistenziali. "Le emozioni ", sostiene la filosofa Martha Nussbaum, "disegnano il paesaggio della nostra vita spirituale e sociale" e si configurano come quei "sommovimenti geologici del pensiero" di cui parlava Proust, scuotendo e facendo tremare la terra su cui poggiamo i piedi (2001, p.17).

Spesso quando soffriamo non ci è ben chiaro quale tipo di cura sia la più adatta a sostenerci. Stando alle statistiche, aumentano le vendite, già molto diffuse, di psicofarmaci, specialmente di Xanax, En e Prozac. Nella nostra società è comune l'idea che si tratti di rimedi *easy and fast*, che in modo tanto efficace quanto repentino ci aiutano a riequilibrare l'umore o a ritrovare il sonno.

"Oltre che per vincere l'ansia e la depressione spesso si abusa di questi farmaci anche solo per dormire, per superare i momenti di stanchezza o per modificare alcuni lati del carattere, come la timidezza. In un mondo che chiede di nascondere le paure e le debolezze, così come i momenti di crisi e d'incertezza, poiché di fronte a essi si prova vergogna e ci si sente nudi" (Ciuffardi, Perissi, 2020, p.25).

Occorre però ricordare che un farmaco agisce prevalentemente sui sintomi. Esso può rappresentare un modo per arginare le situazioni più critiche, ma non dovrebbe essere disgiunto da una cura di sé come presa in carico dei propri vissuti. Ogni crisi esistenziale porta con sé un'infinita serie di domande sul *senso* da dare al nostro passato, presente e futuro: occorre allora prestare attenzione a non cadere nell'abuso di psicofarmaci che "oltre al dolore e alla sofferenza tende a cancellare anche tutte le altre potenziali domande sul significato della nostra esistenza" (Ivi, 30).

Molte delle nostre ansie e delle nostre paure sono tra l'altro oggi quanto mai intrecciate con quel che accade – si parla di "ecoansia" di fronte al cambiamento climatico, di preoccupazioni legate ai disordini internazionali e alla guerra, di dipendenza dalle nuove tecnologie, ecc. – e senza un'analisi del cambiamento e una elaborazione interna di

ciò che comporta per la nostra vita e le nostre relazioni, non saremo in grado prenderci cura di noi in senso globale.

La *filosofia emozionale* è in tutto questo una grande alleata. Un percorso che non è né *easy* né *fast*: la filosofia emozionale richiede sempre una certa fatica, un certo impegno volti all'analisi della propria visione del mondo anche connessa alla compagine socio-culturale odierna.

La filosofia emozionale mette l'accento su come le persone vedono e interpretano la realtà e al modo in cui la loro vita è da ciò "aperta o chiusa, svelata o celata, luminosa o buia, dispiegata o repressa" (Raabe, 2006, p.115).

In particolare, si tratta di sbloccare la paralisi del pensiero spesso generata in relazione a crisi personali, relazionali o sociali e il parallelo stallo affettivo-emotivo, per cercare di dare ordine ai pensieri e insieme al cuore, imparando a riconnetterli a un mondo in costante cambiamento.

**Il Metodo ReCuRe: dalle radici filosofiche allo schema operativo**

Il mio metodo per la consulenza filosofica riprende dunque alcune indicazioni della filosofia antica e in particolare della filosofia di età ellenistica. Certamente tiene conto anche del metodo maieutico di socratica memoria, tuttavia va ricordato che Socrate per il suo riserbo, la sua mancanza di affezione, la sua distanza ironica dagli allievi mantenne in chi lo udiva l'impressione di trovarsi di fronte ad un processo intellettuale piuttosto distaccato. La filosofia di età ellenistica invece fu in grado di esprimere un incontro con l'interlocutore più profondo ed è per questo che la considero la principale fonte di ispirazione per la mia pratica filosofica. È in età ellenistica che la filosofia assume il fine pratico di migliorare la vita umana, sfidando l'interlocutore ad un profondo cambiamento esistenziale.

Come sosteneva Aristotele, non a caso figlio di un medico: "non vogliamo sapere che cos'è il coraggio, ma essere coraggiosi; non sapere che cos'è la giustizia ma essere giusti; così pure è meglio essere sani che sapere che cos'è la salute" (*Etica Eudemia*, I, 5). In altre parole, la riflessione pratica deve condurre a risultati tangibili nella nostra vita.

La filosofia e soprattutto la riflessione etica in età ellenistica svilupparono una fine alleanza con il procedimento medico-clinico, tale per

cui gli argomenti filosofici non devono semplicemente rispondere a esigenze di carattere logico, ma:

1. *Devono avere un fine pratico*, il loro scopo è migliorare la qualità della vita dell'interlocutore e promuoverne la migliore umanità;

2. *Sono relativi quanto al valore* ovvero rispondono in qualche modo ai bisogni e ai desideri dell'interlocutore e si verificano in conformità con il successo che conseguono nel soddisfarli;

3. *Rispondono ai casi particolari,* ovvero alla situazione concreta in cui si trova l'interlocutore;

4. Le virtù esemplari di un argomento come la chiarezza e la coerenza assumono un *valore strumentale* e devono essere misurati in relazione all'efficacia del ragionamento nella vita.

Socrate aprì la strada di una possibile "cura filosofica", stabilendo che le false opinioni e le passioni ad esse associate devono essere considerate all'origine della miseria umana, dalla quale può riscattarci solo la filosofia, disciplina capace di produrre procedure in grado di condurre quindi a migliore salute psichica. Argomentazione, indagine critica, esercizio della maieutica sono dunque per Socrate gli strumenti di elezione mediante i quali i filosofi possono sondare in profondità la visione del mondo dell'interlocutore e liberarla da elementi malsani.

A mio parere, da Socrate la consulenza filosofica può quindi in particolare ereditare:

La necessità di contagiare l'interlocutore con uno stile di vita e di pensiero meditante e critico che vada ad approfondire ed ampliare la prospettiva sul problema e sul disagio di cui soffre.

L'idea che l'interlocutore non sia tanto un malato che vada guarito, ma un'anima gravida che può essere accompagnata al parto.

Che sia possibile rinvigorire la mente con la puntura del tafano e della domanda maieutica. La cura filosofica, allora, prende di mira opinioni e giudizi deboli, fiacchi che ammorbano l'anima, allenando la ragione a riconoscere in essi l'errore e a cambiare opinione e prospettiva, in modo da vedere il mondo con lenti meno offuscate e più idonee a scoprirne le bellezze.

D'altro canto occorre procedere poi *oltre* Socrate, guardando alla filosofia di età ellenistica, la quale – pur dedita anch'essa al ragionamento logico, alla chiarezza, alla coerenza, al rigore – ricercò anche approcci indiretti e maggiormente capaci di coinvolgimento psicologi-

co di quelli improntati esclusivamente all'argomentare deduttivo tradizionale o all'argomentazione dialettica.

Per esplorare in profondità il mondo interiore dell'allievo si poteva ricorrere a *esempi avvincenti, tecniche narrative, metafore, richiami alla memoria e all'immaginazione*: tutto allo scopo di coinvolgere l'intera vita dell'interlocutore nel processo investigativo.

Qualcuno potrebbe obiettare che una filosofia che si confronta con la vita del paziente, le sue false opinioni, le sue paure irrazionali e le sue ansie, la sua collera paralizzante, i suoi amori e passioni eccessivi sia una filosofia che smette di ragionare e argomentare per diventare una forma di manipolazione affettiva e psicologica.

D'altra parte, dobbiamo prendere le distanze – a mio modo di vedere – dall'interpretazione della sfera emotiva come "il totalmente altro" rispetto alla ragione. Infatti, come ho già mostrato e come ha ben messo in luce Nussbaum, le emozioni per gli antichi filosofi ellenistici erano forme di consapevolezza intenzionale, strettamente connesse alle credenze e perciò non estranee al lavoro filosofico.

Il Metodo ReCuRe, collocato in questo quadro teorico, si struttura in sette fasi. Esse, come anticipato nell'Introduzione, non si costituiscono in una sequenza rigida, ma vanno intese come una *traccia di allenamento filosofico*. L'idea è di garantire orientamento al consulente e al consultante, senza sostituire la libertà del dialogo con un modello rigidamente precostituito.

Ecco quindi lo schema operativo, concepito come bussola pratica, cui seguirà un'illustrazione più dettagliata delle singole fasi.

*Schema operativo – Metodo ReCuRe (filosofia muscolare):*

| Fase | Descrizione | Strumenti principali | Obiettivo |
|---|---|---|---|
| **1. Libera fluttuazione narrativa** | Il consultante racconta sé e il problema, senza vincoli. Il consulente ascolta e riformula. | Domande maieutiche, riformulazioni, chiarificazioni. | Far emergere la visione del mondo del consultante. |
| **2. Mappa** | Individuazione e visualizzazione | Carta/penna o supporto digitale, map- | Rappresentare il linguaggio e i |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **dei nodi concettuali** | (grafica o scritta) di concetti ricorrenti. | pe concettuali. | temi centrali. |
| **3. Selezione del "nodo gordiano"** | Consultante e consulente scelgono insieme il concetto da indagare. | Dialogo cooperativo, decisione condivisa. | Focalizzare l'indagine filosofica. |
| **4. Indagine critica** | Analisi del nodo concettuale prescelto con diversi strumenti. | Argomentazione logica, metafore, esempi paradigmatici, immagini, brevi letture, pro-vocazioni. | Ampliare prospettiva e stimolare insight. |
| **5. Verifica in esperienza** | Controllo dell'efficacia del ragionamento nella vita del consultante. | Riflessione condivisa, confronto con esperienze concrete. | Valutare se l'indagine ha prodotto movimento/cambiamento. |
| **6. Prescrizioni** *(se opportuno)* | Esercizi da svolgere tra le sessioni, concordati con il consultante. | Esercizi logici, narrativi, immaginativi, corporei, mnemonici, screening giornalieri. | Rafforzare e radicare gli insight nella vita quotidiana. |
| **7. Conclusione** | Sintesi e restituzione finale. Acquisizione di strumenti di autoanalisi filosofica. | Revisione della mappa concettuale, confronto conclusivo. | Promuovere autonomia riflessiva e capacità di auto-allenamento filosofico. |

**Fase 1 – *Libera fluttuazione***

È una fase in cui il consultante racconta il problema e sé stesso. Una fase a cui deve essere concesso il massimo spazio, per permettere alla visione del mondo del consultante di esprimersi in modo ampio. Le domande del consulente sono maieutiche ovvero volte ad aprire sempre di più il campo semantico ed esplicative, per permettere al consultante la spiegazione degli eventuali luoghi oscuri del suo racconto.

Fanno parte di questa fase iniziale anche le riformulazioni, con cui il consulente appunto riformula il pensiero del consultante, permettendogli di spiegarsi meglio e/o di approfondire la propria narrazione.

**Fase 2 – *La mappa dei nodi concettuali o mappa della visione del mondo***

Il consulente durante il colloquio crea mentalmente o, meglio ancora, visivamente (utilizzando carta e penna o un foglio word nelle consulenze online) una mappa delle parole e dei concetti ricorrenti nel linguaggio del consultante. La mappa può essere eventualmente rivista e corretta dal consultante stesso.

**Fase 3 – *Scelta del "nodo gordiano"***

Insieme al consultante, si visualizza e commenta la mappa, per poi scegliere da quale termine o concetto ricorrente iniziare l'indagine filosofica. Il consulente può proporre da dove iniziare oppure lasciare l'iniziativa al consultante.

**Fase 4 – *Indagine critica***

Inizia il ragionamento critico sul concetto individuato che può procedere utilizzando diversi strumenti:

1. indagine logico- argomentativa
2. utilizzo di metafore e di esempi paradigmatici
3. utilizzo di immagini
4. utilizzo di brevi letture
5. pro-vocazioni (in alcuni casi il consultante può con cautela stimolare una visione alternativa del concetto in questione per smuovere abitudini di pensiero particolarmente irrigidite).

**Fase 5 – *Verifica nell'esperienza***

Una volta conclusa l'indagine di un determinato concetto occorre verificare se il ragionamento ha condotto a un *insight* utile nell'espe-

rienza, ovvero nella vita del consultante. Naturalmente, non è possibile nell'immediato capire se il ragionamento ha prodotto modificazioni reali significative, tuttavia nel corso di alcune sessioni è quasi sempre possibile verificare se ciò di cui si è discusso ha messo in moto o meno dei processi positivi di cambiamento.

*Se il ragionamento non ha prodotto alcun effetto nell'esperienza del consultante esso si rivela infine inutile e va abbandonato o comunque momentaneamente accantonato.*

Infatti, un procedere puramente logico e disincarnato, privo di legame con la vita del consultante e di ricadute pratiche, appare in generale poco sensato se non perfino dannoso.

**Fase 6 – *Prescrizioni***

Ad ogni nodo concettuale affrontato può seguire una nuova analisi filosofica su altri aspetti visualizzati nella mappa della visione del mondo. In alternativa, è possibile ricorrere alle cosiddette "prescrizioni" per sviluppare ulteriormente il concetto esaminato o per rinforzare il suo effetto trasformativo.

Le prescrizioni sono esercizi che il consulente consiglia di svolgere al consultante e che devono essere accuratamente concordate con lui/lei e corrispondere alle sue necessità. Solitamente è meglio non dare prescrizioni al primo incontro, poiché è necessario conoscere approfonditamente il consultante per elaborare prescrizioni adatte ai suoi bisogni e inclinazioni.

Le prescrizioni possono essere eseguite durante la consulenza o a casa autonomamente dal consultante.

Tra le prescrizioni che utilizzo più frequentemente vi sono:

1. esercizi logico-argomentativi
2. esercizi narrativi e letture
3. esercizi immaginativi
4. screening della giornata
5. esercizi mnemonici
6. esercizi corporei
7. esperienze
8. piccoli esercizi di autoanalisi razionale-emotiva

Tutte le prescrizioni devono essere:

1. concordate con il consultante
2. adeguate e coerenti al percorso intrapreso
3. rispettose
4. creative (difficilmente la stessa prescrizione potrà essere adeguata a un numero elevato di consultanti ma va "tagliata su misura" della persona che abbiamo di fronte)
5. chiare (chiedere sempre al consultante se ha compreso bene quanto richiesto)
6. riprese nella sessione successiva.

**Fase 7 – *Conclusione***

La conclusione delle consulenze va concordata anch'essa con il consultante e per lo più coincide con l'analisi ampia e approfondita di tutta la mappa della visione del mondo e con l'acquisizione da parte del consultante di strumenti adeguati per indagare filosoficamente i propri problemi in maniera autonoma.

**Dallo schema alla pratica dei casi**

Se lo schema operativo del Metodo ReCuRe funge da ossatura comune, ogni consulenza prende corpo in modo diverso, secondo le domande, le storie e i ritmi del consultante. Per questo, accanto alle fasi del metodo, ritengo utile proporre anche uno *strumento di esercizio* che possa servire sia ai consulenti in formazione sia ai professionisti che desiderano verificare e sistematizzare il proprio lavoro.

Lo schema di analisi dei casi non ha finalità burocratiche né valutative: è piuttosto un allenamento riflessivo per il consulente, un modo per ripercorrere il colloquio, formulare ipotesi, individuare snodi concettuali e possibili prescrizioni. Funziona come un "taccuino filosofico" da riempire dopo l'incontro, o come esercizio didattico su casi-modello.

In questo modo il Metodo ReCuRe mantiene la sua vocazione muscolare: non sostituirsi alla vita della relazione, ma fornire strumenti per renderla più consapevole, più trasmissibile e più solida dal punto di vista filosofico.

***Schema di analisi dei casi.***

**Fase di Fluttuazione**

Riformula la richiesta d'aiuto in un massimo di 2-3 righe [Esercizio di riformulazione]

_____-
___
_____-
___

Quali domande faresti al/alla consultante per comprendere meglio la sua visione del mondo? Che cosa credi sia importante sapere di lui/lei?

[Elabora almeno n.3 domande]

_____-
___
_____-
___

Quali emozioni emergono dai pensieri del/della consultante? Come dialogano con essi? (Filosofia emozionale).

_____-
___
_____-
___

Mappa dei Nodi Concettuali

Individua almeno n.3 concetti o problematiche che ritieni centrali nella narrazione del consultante

_____-
___
_____-
___

Scegli il "nodo gordiano". Da dove inizieresti, da quale concetto, per affrontare il problema? Perché?

_____-
___
_____-
___

Fase del Ragionamento critico

Che domande faresti al/alla consultante sul concetto in esame? Come inizieresti ad affrontare la questione? [scrivi n.2 domande]

_____

_____-
___

Che esempi paradigmatici o che immagini evocheresti per scuoterlo/la e farlo/a riflettere? [n.1 esempio; n.1 immagine o metafora] (Metodo stoico)[2]

_____-
___

_____-
___

Credi che la cultura e la società abbiano avuto un peso sulle sue sofferenze? Quale? (Metodo epicureo)[3]

_____-
___

_____-
___

Da quale credenza dogmatica potresti cercare di smuoverlo/la? (Metodo scettico)[4]

_____-
___

_____-
___

Verifica del valore della riflessione nell'esperienza

Che cosa è accaduto o pensi potrebbe accadere nella vita del/della consultante a seguito del vostro colloquio?

_____-
___

_____-
___

Prescrizioni

Quale prescrizione daresti al/alla consultante per riflettere da solo/a, quando andrà a casa? [Sii creativo/a]

_____-
___

_____-
___

Note finali

Prendi nota delle tue difficoltà, dei tuoi pensieri e dei tuoi timori nell'immaginare il colloquio con il/la consultante.

_____-
___
_____-
___

**Conclusione**

La consulenza filosofica, nella prospettiva muscolare del Metodo ReCuRe, non si limita a esercitare l'intelletto, ma allena la persona a riconoscere la forza generativa delle proprie idee e a modulare il cuore come muscolo vivo del sentire. In questo senso, il lavoro filosofico si configura come un allenamento complessivo, capace di rafforzare i giudizi, rendere più flessibili le emozioni e affinare la capacità di rispettare e accogliere l'altro nella sua unicità.

Se il metodo è necessario per garantire pertinenza e trasmissibilità, esso rimane al tempo stesso traccia flessibile: uno strumento che guida senza irrigidire, che orienta senza chiudere. È proprio in questa tensione dinamica che la consulenza filosofica ritrova la sua vocazione originaria: non un discorso astratto rivolto a molti, ma un dialogo incarnato e duale, che permette a ciascuno di fiorire e di prendere parte, in modo più saldo e responsabile, al movimento del vivere.

Il Metodo ReCuRe si offre così non come una tecnica tra le altre, ma come un percorso filosofico di cura e di crescita: un invito ad allenare i muscoli del pensiero e del cuore, per abitare con maggiore consapevolezza la propria esistenza e le proprie relazioni.

**Bibliografia**

Aristotele, *Etica Eudemia* , Laterza, Milano, 2015.

Beaudrillard J., *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina, Milano, 1996.

Bisollo M., Nave L., *Filosofia del BenEssere. La cura dei pensieri e delle emozioni*, Mimesis, Milano, 2010.

Bisollo M., *Virus emotivo. La pandemia e le nostre emozioni: Un libro di filosofia emozionale*, Pragma Society Books, Torino, 2021.

Ciuffardi G., Perissi T., *Il coraggio delle emozioni ai tempi del coronavirus*, Meltemi, Milano, 2020 (versione Epub).

Jaspers K., *Allgemeine Pychopathologie, Springer-Verlag,* München 1959; ed. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 2000.

Irigaray L., *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
Lahav R., *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano, 2004.
Lévinas E., *Dall'altro all'io*, Meltemi, Roma, 2002.
Mordacci R., *Rispetto*, Raffello Cortina, Milano, 2012.
Mortari L., *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano, 2015.
Nussbaum M., *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano, 1998;
Nussbaum M., *Upheavals of Tought. The intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, tr.it. *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2001.
Raabe P., *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2006.
Reale G. (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, Bompiani, Milano, 2002.
Sartre J.P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939 ; trad.it. di A.Bonomi, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Milano, Bompiani, 1962.

---

**1** Per un approfondimento della filosofia come cura dei pensieri e delle emozioni si veda anche: Bisollo, Nave, 2010.

**2** Richiama la pratica stoica di esercitare il giudizio critico sulle proprie emozioni e convinzioni anche attraverso l'utilizzo di esempi paradigmatici e metafore, per stimolare l'immaginazione con un "allenamento muscolare", rafforzando la capacità di affrontare i problemi con profondità.

**3** Si rifà all'attenzione epicurea per il legame tra benessere soggettivo e contesto di vita. Chiedersi quale peso abbiano avuto la cultura e la società sulle sofferenze del consultante significa indagare le condizioni esterne che alimentano desideri, paure e turbamenti, promuovendo maggiore consapevolezza.

**4** Rimanda alla prassi scettica di sospendere il giudizio di fronte a "super-verità" dogmatiche. Individuare e mettere in discussione le convinzioni assolute del consultante permette di sciogliere rigidità concettuali e aprire nuove possibilità di pensiero e di esperienza.

# FILOSOFIA E PASSIONE. COME EVITARE DI IMBALSAMARSI. GIANCARLO MARINELLI.

**Abstract**

Tema entrale di questo articolo è che il desiderio, come intuisce Spinoza, è il nostro modo di essere costitutivo, il nostro modo di essere Sostanza universale, Totalità. La buona notizia, e il punto di partenza e la base delle riflessioni riportate, è che anche le passioni più penose e più struggenti hanno sempre, sia pure solo in parte, l'oggetto del desiderio al loro interno, all'interno del soggetto che le prova.

SI vedrà poi come l'interno delle passioni sia una corrente di immagini mosse dal desiderio che si manifestano a tratti si manifestano, inoltre - ed è questo infine un punto di importanza capitale - non raramente, e soprattutto in riferimento alla loro espressione in idee, anche nella creazione o nella rivelazione di una personalità interna, un *personaggio interiore*.

**Parole chiave**

Passioni, paradiso, personaggi interiori, realizzazione di sé, Totalità

**Desiderio e Sostanza**

Il desiderio, come intuisce Spinoza, è il nostro modo di essere, la forma, il tratto caratteristico del nostro modo di essere Sostanza universale, Totalità. Così scrive nella sua *Ethica* : "Lo sforzo (conatus) [desiderio] col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa" (III, Prop. VII).

Di ogni cosa e in particolare delle emozioni. Questo sforzo, questo tendere al movimento si chiama 'azione' compiuta quando quello che Spinoza definisce "Causa" dell'affetto preso in esame (in realtà soprattutto 'stimolo') è in qualche modo dentro, appartiene, è completamente disponibile alla singola cosa che si 'sforza'. Lo stesso sforzo si chiama invece Passione quando la causa (lo stimolo) "è *in parte* fuori della singola cosa" che si sforza, fuori dal suo campo di influenza. Le passioni perciò "sono affetti", forme del desiderio sopra indicato "di

cui noi nella nostra natura siamo solo una causa parziale, [desideri] la cui causa non consiste tutta nella persona che prova e vive questi desideri, ma consiste anche fuori di noi" ( *Ethica* , III, def. II).

Ma la buona notizia è che, dunque, anche le più penose e più struggenti delle passioni hanno solo in parte il loro oggetto fuori dal campo della piena realizzazione". In parte, dunque, quell'oggetto è sempre al suo interno.

Possiamo e dobbiamo perciò permetterci di assecondare le nostre passioni con l'avvertenza, però, di cogliere in loro sempre di più il nucleo che è fatto del *naturale schiudersi di una passione a un'altra* e anche verso le altre dimensioni della nostra sensibilità, e, come si vedrà, anche verso vere e proprie figure interiori che la passione e i desideri risvegliano. Ciò produce una polifonia che consiste nell'integrazione di queste diverse voci, in modi e misure diversi. È un nucleo polifonico presente in ogni passione e in particolare in tutte le passioni che ineriscono alla gioia. Questa è infatti la passione considerata da Spinoza fondamentale poiché è quella che soprassiede alla realizzazione di sé in quanto costitutivamente consiste nella funzione dell'allargamento espansione realizzazione di ogni essere, di ogni vita. E questo allargamento di sé implica di fatto che la passione porti nel suo nucleo, nel suo fondo, sempre un seme di soddisfacimento, in un minimo grado di realizzazione. Per questo Novalis, dopo Spinoza, potrà scrivere che "la mensa del desiderio è sempre abbondante" (Novalis, 1985, p.121).

Si può aggiungere, e anche questo in accordo con Spinoza, che l'altra metà della passione, quella che drasticamente sfugge al nostro equilibro e alla diretta possibilità di soddisfacimento, può rientrare in qualche misura, nell'essere profondo di noi stessi, attraverso l'esercizio della razionale e sentimentale comprensione di essa.

**Passioni, Amor Dei Intellectualis e beatitudine**

Il nucleo di ogni passione, forma specifica, concreta del desiderio, spinge ad allargare il nostro io, e a congiungere una passione all'altra, a tenerne conto e nel fondo, spinge sempre ad integrare; esso può essere indicato anche come tendenza, insita in ogni passione, ad affacciarsi e a slanciarsi verso la propria pienezza, e sempre questa pienezza può essere raffigurata con l'idea di Paradiso. Di questa idea ancora Spinoza, in fondo, dà una formulazione perfettamente razionale e comprensibile ai sentimenti, la definisce come Beatitudine che gusta

l'eternità delle cose e delle passioni e nelle passioni. Consiste nel percepire questa connessione con le altre cose, con la molteplicità e totalità delle connessioni presenti in ogni cosa, e, in particolare, in ogni passione. In esse circola dunque questa pienezza che si manifesta in ogni cosa e soprattutto, ripetiamo, in ogni passione che coinvolga il nostro animo. È tutt'uno, poi e si sviluppa nella passione della gioia, che, come già si è accennato, si esplica nell'amore. Soprattutto quando abbiamo per oggetto dell'amore la totalità ("Dio") che è l' affetto che Spinoza definisce *Amor Dei Intellectualis*. Fin qui Spinoza. E, nella conclusione della sua *Ethica* (Parte V), il Filosofo precisa ulteriormente questa dialettica dicendo che si può provare pienamente questo amore solo curandosi del "percepire la cosa singola" come modo della sostanza universale, "in relazione a Dio, come rimando a Dio". Si tratta della passione quando si fa più polifonica, più estesa, fino ad essere riverbero di totalità e in questo anche di eternità. Beatitudine che trasforma la singola passione più che cancellarla, e proprio legandola alla beatitudine, momento per momento, la trasforma in azione, in protagonismo della creatura. Ma tutto questo accade proprio perché passiamo attraverso le passioni e cogliamo ciò che in loro stesse è già più in rapporto alla totalità, alla pluralità, alla polifonia, alla molteplicità e dei loro oggetti. L'adombramento del Paradiso, inteso in questo senso, allora, è destino inscritto in ogni passione.

Per questo nemmeno gli elementi più negativi della passione, presenti in ognuna di esse, e che consistono, in genere, nell'assolutizzazione di se stessa (la passione che si recinta da sola, ed espelle ogni alterità), nemmeno questi vanno rifiutati del tutto ma devono essere tenuti a bada e ribassati energicamente in modo che possano nuocere il meno possibile; non si deve pretendere di cancellarli, come non può essere eliminato il cavallo nero del mito platonico della biga alata (raffigurante l'animo di ogni persona), una volta per tutte con un bel colpo di rivoltella.

Il paradiso è dunque la pienezza necessaria che si sente necessaria al proprio essere. Proprio per questo non può in nessun modo attendere. Può, forse, "persino non giungere", (Dostoevskij, 1982, p.371), ma non può apparire nel nostro spirito senza che noi ci si getti tra le sue braccia.

Ecco questo Paradiso, questa beatitudine necessaria, intravista nella sua pienezza è sempre desiderata per oggi, per il qui e ora, per il

qui e ora della passione presente: "Oggi sarai con me in Paradiso" promette lo stesso Messia crocefisso a chi, come lui, sta morendo crocefisso! E non c'è altro mezzo e altro modo per essere in rapporto alla beatitudine che precipitarsi verso di essa "oggi!"

"Il paradiso ci ha seguito e ci segue nelle nostre tenebre... e" - scrive Léon Bloy - "il giardino delle delizie ha dovuto discendere anche esso come Gesù molto vicino agli inferi [... ] C'è disceso con la sua luce gloriosa, con le sue fiamme soprannaturali che lo circondano come un baluardo contro cui non possono prevalere né le tenebre, né le acque immense". (Bloy, 1993, p.361)

Ogni passione fa questo proprio perché coraggiosamente è orientata verso ciò che nell'immediato non dipende dal nostro metabolismo e del nostro potere; è logicamente l'unica strada che apre davvero la nostra anima, la nostra soggettività incarnata in un corpo, alla totalità. Ogni relazione umana deve così nutrirsi del rapporto con la passione e non della sua esclusione, negazione o svilimento.

Per questo, con le passioni, tutto dovremmo fare meno che congelarle, cacciarle fuori dai nostri recinti, ritrovandoci imbalsamati.

E questo, oltre ad essere l'unico modo, di fatto, per non soffocare la nostra singola esistenza, è anche l'unico atteggiamento in grado di mantenere vitale un rapporto, o di far riscoprire il fondamento più vero e vitale - dove ci sia realmente stato - di qualunque rapporto, *relazione, legame, unione* e riportarlo alle correnti vitali che l'hanno fatto nascere, anche se rischiando lacerazione, e cessazione di forme conosciute, rischiando una dimensione di perdita, anche se, quand'anche ciò si realizzasse, sarebbe una perdita, strettamente liberatoriamente congiunta, come mai nessun altro tipo di perdita, alla rinascita, alla paradossale prosecuzione di se stessa in altra forma, in modo vivificato e estraniato. .... Così contrastiamo le spinte all'imbalsamazione che subito intervengono per ricondurre lo slancio dell'incontro nella piattezza della vita recintata, e che rappresentano comunque una ben peggiore morte 'mentale,' spirituale (per ciò che è possibile).

**Meditazione, immaginazione e anima e "eros introvertito"**

Se seguiamo la natura, il nucleo della passione - nucleo che la vede in relazione con le altre passioni e con tutte le facoltà dell'anima - allora, come si è visto - collochiamo la passione al di là della sua forma contingente, la viviamo come qualcosa che si schiude a tutte le altre

passioni e anche a tutti gli altri oggetti possibili del desiderio-passione. La forma contemplativa-intuitiva è proprio la forma di conoscenza e di rapporto con le passioni che secondo Spinoza permette di conformarci alla loro profondità e di schiuderle alla totalità. In particolare, ciò è realizzato da quello che Spinoza chiama "terzo tipo" di conoscenza, dopo la conoscenza immediata (percezione) e dopo la conoscenza che riporta il dato singolo, qui e ora, alle forme universali. Il terzo tipo è quello che - specificamente - pur considerando le verità universali, presuppone e ritrova l'universale, o gli universali - e perciò anche la molteplicità, la totalità delle cose - precisamente nella forma singola, nell'oggetto singolo e, nella fattispecie, nella singola passione e nel singolo oggetto di desiderio. È la forma che può realizzare meglio il compito liberatorio dell'atteggiamento filosofico nei confronti della vita quotidiana e delle passioni: viverle nella loro concretezza e contingenza *sub specie aeternitatis*. Sotto la forma e il valore dell'eternità, della totalità e della polifonia.

Un modo per realizzare questa conoscenza, e nella forma completamente aderente alle percezioni del corpo, immersi nel flusso dei desideri, è la meditazione. Intendiamo per meditazione il focalizzare la nostra coscienza su determinati vissuti emotivi che ci sembrano rilevanti, che in qualche modo ci prendono, cogliendo in essi i riflessi della polifonia e anche il divenire, la totalità delle cose, degli eventi, dei vissuti, soprattutto il movimento delle immagini interiori che nascono e spontaneamente, si sviluppano nell'evento e nella passione. È tuffarsi in questo divenire. In questo senso meditare è realizzare un ascolto profondo di ciò che accade nel nostro animo qui e ora, e un aderire a quei riflessi inevitabili di totalità, di pluralità, che caratterizzano qualsiasi passione o desiderio.

Un ascolto che inevitabilmente rivela le connessioni della singola passione con tutti i suoi oggetti attorno e con tutte le facoltà dell'anima a cui il desiderio è collegato. È cogliere un'onda immaginativa. Talvolta onda, talvolta un placido stillare di immagini. In tal modo - e anche questo è un punto importante - se si ha modo di moltiplicare le occasioni di ascolto delle proprie passioni, non è raro osservare che, in diversi momenti della propria vita, emergono delle passioni ricorrenti e in particolare, all'interno di esse, emergono delle immagini comuni.

Nella nostra interiorità e autocoscienza tutto questo si rivela e si intensifica, attraverso gli esercizi meditativo-immaginali sulle nostre passioni. E di questo tipo sono le pratiche filosofiche che porto avanti da più di 15 anni e che ho chiamato "viaggio filosofico interiore". Si tratta, ripetiamo, di una messa in movimento di contenuti emotivi e di idee presenti in situazioni che ci si rivelano significative, e, situazioni che ci sono sembrate di realizzazione di sé stessi.

Queste diverse osservazioni vengono da numerose sperimentazioni svolte in altrettanti gruppi meditativo-immaginali di meditazioni che ho condotto dal 2010 ad oggi intorno a situazioni considerate emotivamente significative e legate in particolare a esperienze e momenti di intima realizzazione. Da questi gruppi condotti per serie di tre incontri e ripetuti talvolta per le stesse persone nel corso di 5-6 anni, a distanza di mesi e anche di anni, sono emersi quasi sempre, come si è già notato, dei gruppi di immagini-passioni ricorrenti che rappresentano bene quanto si voleva dire parlando di un nucleo di ogni passione e desiderio che naturalmente mostra di aver in sé una pluralità, polifonia di elementi e connessioni. In tutti questi casi abbiamo potuto, poi, con facilità sollecitare la trasposizione di questi elementi ricorrenti in idee.

Le immagini e passioni ricorrenti si manifestano, inoltre - ed è questo infine un punto di importanza capitale - non raramente, soprattutto in riferimento alla loro espressione in idee, come una sorta di personalità interna, un *personaggio interiore*. Questo nucleo, espresso in forma tendenzialmente personificata, mostra molte analogie con il concetto di Anima così come si presenta al pensiero e all'esperienza junghiani, ma anche (e ben prima di Jung) nel pensiero di Platone, così come di Plotino, e poi in diversi autori della filosofia simbolica della natura rinascimentale, quali Ficino, Pico della Mirandola, Agrippa, Bruno e Campanella. Le personalità interiori emerse nei gruppi che ho condotto si sono spesso mostrate connesse inevitabilmente con persone e situazioni contingenti 'esterne': ma anche di questi rapporti esterni e significativi, quei nuclei di passioni ricorrente e i personaggi rappresentano la forma più profonda, più autentica. Questi personaggi o soggetti interiori sembrano poi simili anche a quanto si può definire, sempre nella tradizione platonica, daimon, e per certi versi offrono profonde similitudini con il concetto di Maestro interiore di Agostino.

Sono personaggi interiori, 'altri soggetti', ma nello stesso tempo appartenenti, dedicati a noi, e proprio incastonati nella nostra vita, nella nostra carne, e dunque, nella misura in cui rappresentano nelle passioni anche i beni desiderati, il loro essere in noi rende inevitabilmente più presente la fruizione di quei beni. E la "mensa del desiderio", grazie a loro, diventa più "abbondante". Inoltre, per il fatto che sono, in un certo senso, persone, pur essendo beni desiderati, trasformano l'idea stessa di bene, di oggetto di desiderio, in qualche misura, in un fenomeno di relazione tra soggetti coinvolgendo l'affetto, e dunque in un fenomeno di tipo erotico. La dimensione di bisogno-desiderio, intesa nel suo strato profondo, si rivela così essere, alla luce della nostra esplorazione interiore, e dei nostri viaggi filosofici, un fenomeno di rapporto interpersonale riguardante attrazione reciproca tra le persone-personalità coinvolte, seppure *in interiore homine,* comunque in stretta relazione con le persone in carne e ossa attorno a noi. Siamo in presenza di un *rapporto di reciproca realizzazione tra due esseri,* sia pure uno fisico, noi stessi, e l'altro immateriale e del tutto abitante nella nostra interiorità. In tal modo, la personificazione naturale di quei beni inerenti a qualunque bisogno trasforma quei beni e il piacere atteso, ripeto, in uno strano, prezioso, rapporto di coppia, di relazione tra soggetti che aumenta il senso di soddisfazione attingendo alla forma di desiderio e di soddisfacimento più intenso e paradigmatico di ogni altra forma di soddisfazione e desiderio (connessa a desiderio), e cioè quella sessuale (intesa nel suo senso più profondo). Questo Tipo di relazione, infatti, è stato più volte considerato da diversi filosofi, prima di Freud, come il bisogno di fatto più fondamentale, più intenso, dell'essere umano (Solovëv, 2004); quello che fonda e si ritrova, come carburante essenziale, in ogni altra forma di bisogni e desideri.

Il personaggio interno a cui si è fatto riferimento raccoglie, così, in sé i piaceri e i bisogni ritornanti della nostra esistenza, ed è sempre disponibile al contatto e alla fruizione nel nostro intimo.

Tutto questo divenire di relazioni interne rende tangibile, ripetiamo, come nel nucleo di qualunque bisogno e passione si riveli sempre una passione comune, un elemento comune e, sebbene in diversa misura, di tipo relazionale che completa e non nega il sussistere del singolo bisogno o desiderio. E tale nucleo naturale, sviluppato in personaggio interiori, è anche quello che, come si è detto, produce sem-

pre, *pur restando specifico desiderio e bisogno, un aumento del flusso di appagamento che si rivela 'erotico'*.

Approfondendo questo punto specifico dobbiamo, però, sottolineare come il desiderio e relazione erotica affiorante nella meditazione immaginativa abbia una natura fortemente legata all'interiorità del soggetto.

Si tratta infatti di "eros introvertito". Anche in questo caso le tradizioni di pensiero a cui si deve far riferimento è quella del pensiero junghiano e in particolare taluni punti del Libro rosso e la tradizione platonica. Nel Libro Rosso viene dichiarato chiaramente come il punto essenziale per lo sviluppo di se stessi è quando si scopre e si decide di mettere al centro l'"eros introvertito"[11] (Jung 2012, p.675) come fonte di ogni altra forma di amore e anche fonte a cui attinge tutto ciò che porta alla vera realizzazione di se stessi. Questa 'introversione' è, infatti, tutt'altro che regressiva; è anzi un eros decisamente promuovente lo sviluppo e la fioritura della propria personalità. L'eros 'introvertito' che si manifesta nella meditazione immaginale sulle nostre passioni accresce la possibilità di fruizioni continua degli oggetti dei nostri desideri. Aumenta vertiginosamente la "mensa abbondante" che è in ogni desiderio.

Questo Eros introvertito è in fondo nucleo di ogni forma di eros e fonte a cui ogni amore attinge. Eros che rivela l'anima in noi e che consiste nel rapporto con l'anima. Ma, proprio questo rapporto, se è completo profondo effettivo, comprende il rapporto con gli altri in carne e ossa: vedere e amare gli altri in relazione alla nostra anima e a ciò a cui tende la nostra anima e anche a tutti gli sviluppi e ulteriori personificazioni che questo rapporto produce. Cosa che è ovviamente congiunta con l'amare la propria interiorità, la propria anima ma in relazione alle concrete materiali forme di amore, amicizia, affetto ecc., nei confronti delle persone in carne ed ossa con chi siamo in contatto. E senz'altro questo insegnamento è il mistero più profondo e vitale dell'eros platonico, a partire dal Simposio e dal Fedro.

Come è noto, ripetiamo, il pensiero e anche l'esperienza clinica di Jung hanno indicato queste figure e il rapporto tra io e anima come chiave di volta del processo di realizzazione di sé, chiave di volta del processo di individuazione che comprende la relazione e la comunità. Bisogna però sottolineare anche, oltre alla natura introvertita di questo eros, la sua natura realistica per così dire, perché tutto ciò rap-

presenta una straordinaria rivelazione e una serie di scoperte filosofiche particolarmente importanti riguardo alla natura e allo sviluppo delle relazioni connesse con lo sviluppo dell'anima e delle molteplici voci interiori con cui l'anima si rapporta, e riguardo al processo che le passioni espresse tendono a realizzare, sia a livello individuale sia a livello inter-soggettivo e comunitario.

L'accoglienza delle passioni, comunque, ci ha indotto ad accogliere la nostra passione suprema e cioè l'anima e tutte le sue metamorfosi.

**"Siccome sei tiepido io ti sto per vomitare". Optare per il 'calore'**

Se quanto detto finora sulla dialettica delle passioni e sulla loro importanza per lo sviluppo della nostra personalità e del nostro destino è vero, allora la negazione moralistica o intellettualistica, o solo pavida, delle passioni, rappresenta l'atteggiamento più distruttivo che l'esser umano possa avere nei confronti della propria esistenza . Corrisponde all'oblio, al congelamento della propria anima, a quello che nella visione apocalittica del primo cristianesimo è descritto come la "tiepidezza" d'animo. E la tiepidezza d'animo è, secondo questa antica visione, la massima incarnazione del male nel mondo e nella società.

Ma anche qui c'è un'altra buona notizia. Ed è questa: anche se non vivessimo la nostra quotidianità secondo questi sentimenti, nel fondo del nostro animo non smetteremmo mai di esser attratti da ciò. Solo che lo saremmo, purtroppo, in modo soffocato, inaridito, raffreddato… , intiepidito, appunto, e in modo opposto alla nostra coscienza, alle nostre scelte coscienti.

La nostra vita interiore, con tutta la folla preziosa di voci, personaggi e eventi, non è, infatti, mai incasellabile, e si addenserà sempre nel fondo di noi stessi, come inesprimibile brace incandescente anche sotto sgradevoli, esasperanti montagne di tiepida cenere. Il nostro cuore, così, non potrà che tendere, a nostra insaputa e contro noi stessi, a cacciare via da sé questo io cosciente e la sua vita imbalsamata:

"Ecco dice il Signore… Conosco le tue opere, tu non sei né freddo né caldo! Magari fossi o freddo o caldo. Ma poiché sei tiepido…Io ti sto per vomitare dalla mia bocca!" (Ap 3, 15-16)

**Un esercizio in conclusione**

Propongo ora in queste ultime pagine, attraverso la formulazione di alcune domande, un esercizio adatto a sollecitare l'espressione contestuale di una misura di passione e dell'interesse del lettore, in stretto riferimento alle tesi sostenute nel saggio. Invito, cioè, il lettore a considerare quanto detto finora sulle passioni come qualcosa intorno a cui esprimere una propria opinione e un sentimento (parziale o totale) di assenso o di dissenso. Un proprio interesse. Contattate dunque la vostra volontà di condivisione, e/o di opposizione, evocando in voi ciò che è sentito da voi come idea preferita, come idea che incarna il bene in riferimento all'ambito di cui si sta parlando. In tal modo esprimerete un punto dei vostri interessi, qualcosa che vi si profila come idea ottimale, desiderabile. Evocando la vostra sentita opinione a riguardo evocherete dentro di voi uno slancio, un desiderio, un movimento verso questo 'oggetto'.

É un modo per evocare, seduta stante, un vostro desiderio, ed entrare così in modo 'pratico' nel contenuto oggetto di queste pagine. Con le ultime domande si solleciterà poi una personificazione di questo oggetto.

Ecco le domande:

Potete riportare, in modo molto sintetico, in un vostro quaderno o su un vostro foglio, descrivendole in maniera molto sintetica con poche frasi, quelle tesi che ricevono il vostro assenso tra quelle sostenute in queste pagine (cosa che nasce da e implica sempre anche l'anticipazione di futuri sviluppi, effetti di risonanze, frutto della vostra condivisione; sviluppi di questa condizione immaginata esprimendo e rappresentandovi questa vostra volontà e interesse).

Rispondete poi, se volete, per iscritto, sempre in modo molto sintetico, a questa domanda: quali sono direttamente le vostre opinioni, i vostri interessi, a riguardo (non più solo le tesi presenti in questo articolo nei confronti delle quali provate assenso)?

Vi chiedo poi di focalizzare e se volete, scrivere, nello stesso foglio, le tesi che non condividete e che si connettono probabilmente con tesi, idee, esperienze, opinioni vostre che collidono con le posizioni presentate in queste pagine; vi date così il permesso di esperire ciò che non condividete e dunque di nuovo indirettamente promuovete il vostro desiderio.

Come quarta sollecitazione propongo al paziente lettore di cogliere ora, ma partire dalle proprie opinioni, espresse nel punto 1 e 2 (quel-

le per cui si sente un profondo assenso) e che sono dunque, espressione più intensa del proprio desiderare, quali sono gli elementi comuni a tutte e tre le risposte (anche con quelle che descrivono le idee che non si condivide, e che indirettamente e ovviamente rimandano ancora all'idea che vi sta più a cuore).

Invito, poi, a leggere quanto individuato come risposta n.4 cercando di cogliere quale sia la visione complessiva riguardante il tema presentato in queste pagine (e, dunque, il significato per noi del desiderare, della passione e dei suoi movimenti interiori). Permettetevi di esprimere tale passaggio verso una visione complessiva e l'elaborazione di una vostra realtà di insieme riguardante le passioni e il desiderio e, se volete, anche in questo caso, fatelo scrivendo ciò su un foglio a parte.

Infine, come ultima sollecitazione chiedo al lettore di trovare, di inventare, questo in linea con quanto proposto in questo saggio, una personificazione di tale visione complessiva, una personificazione: cercate cioè per gioco, secondo libera fantasia, di incarnare in una figura interiore viva questa vostra preziosa visione di insieme (che sia un essere umano, creatura interiore, o anche un oggetto animato o qualsiasi altro tipo di creatura di ente o cosa...ecc...), e di trascrivere anche questo personaggio, se si vuole, nel foglio in cui avete scritto la visione complessiva.

Le risposte alle ultime due domande - in particolare quelle riguardanti la personificazione - esprimono senz'altro una sintesi profonda, qualcosa che proprio in riferimento a forma di desiderio, è, nello stesso tempo, qualcosa di già appartenente al soggetto che ha formulato la risposta, come propria visione del mondo universale che rappresenta almeno in parte qualcosa di già realizzato in quanto appartenente al soggetto.

Starà a noi sviluppare ulteriormente, se si vorrà, questi aspetti cogliendoli e sviluppandoli, con ulteriori riflessioni, ma anche con la nostra operosa fantasia da evocare continuamente.

Attraverso le personificazioni e le interazioni di esse con la nostra anima, si riesce così a cogliere e a sviluppare le idee che sono già presenti in noi, sottese alle nostre situazioni emotive, alla nostra vita quotidiana e ai nostri interessi.

Lo sviluppo delle personificazioni tenderà a realizzare e ad accrescere, come si è indicato nella parte espositiva di questo saggio, an-

che non volendo, il tasso di realizzazione di qualunque cosa si riveli esserci a cuore.

Ricordiamo, infine, concludendo queste pagine, che la personificazione non rimuove il piano concettuale e anzi, per più motivi e in più modi, lo arricchisce, lo sviluppa e lo potenzia. Perché, come ben chiarisce Schiller, "più sentire produce più pensare" e... più pensare accresce il sentire.

Considerando quanto messo in luce, tutto questo flusso di desideri, idee, personificazioni, descrive uno stato di vita intenso, comunque in divenire, che rompe sempre i recinti e delinea un atteggiamento di coscienza intuitivo vincente, e ben più attendibile per chiarire il reale che la pura razionalità.

Marcare differenze ma anche trasgredirle, in un'opera di sintesi continua che è sempre movimento, contraddizione e rottura continua della crosta sclerotizzante che è la fedeltà a sè stessi staccata dall'adesione alle proprie emozioni e desideri; rottura fatale di tutto quanto si basa sull'allontanarsi sistematico dai desideri, dagli interessi, dalle passioni.

Assecondare tutto questo, anche in modo parziale, ma continuo, ci porterà fatalmente a scoprire le nostre zone e le nostre idee sabotanti, che agiscono come guscio, involucro irrigidito e che consistono nel nostro preferire proprio ciò che non è vita, proprio ciò che momento per momento si dà come meno vitale seppure rassicurante. Sono i giri di pensiero che ci conducono a privilegiare ciò che, momento per momento, risparmia energie e isterilisce, rispetto a ciò che ci dà più realizzazione.

Facilmente quando elaboriamo i nostri desideri profondi si scopre che, spesso, quelle idee-crosta sono principi ideologici, etici ecc. (quando l'etica non è approfondita, non è incarnata); o sono le abitudini, l'ostinata folle difesa dell'abitudine, o l'assolutizzazione del non dispiacere agli altri, di non apparire in niente davvero diversi dall'opinione ben dichiarata e condivisa che di noi hanno gli altri. Lasciarsi essere nel desiderio, anche in minima misura, così, ci insegna anche e, in fondo, soprattutto, il modo di uscire continuamente dai nostri "stati di minorità".

**Bibliografia**

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

Bloy L., (1993) *Esegesi dei luoghi comuni*, tr. it a cura di V.Gianolio, Melangolo, Genova 1993.

Dostoevskij F.M., *Il sogno di un uomo ridicolo*, in *Diario di uno scrittore*, Sansoni, Firenze 1982.

Jung C. G., *Libro Rosso*, tr. it. a cura di F. Massimello, Bollati Boringhieri, 2012.

Matte Blanco I., (1975) *The Unconscious as Infinite Sets*, Gerald Duckworth & Company Ltd, London 1975.

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

Novalis, *Frammenti*, (1954) tr. it. a cura di E. Paci, B.U.R, Milano 1985.

Spinoza B., (1915) *Etica*, tr. it., Bompiani, Milano 2020 (IVa).

Solov'ëv V., (1985) *Il Significato dell'amore*, tr. it., Jaca Book, Milano 2004.

---

**1** Cfr C.Jung, Libro Rosso, tr it a cura di F. Massimello, Bollati Boringhieri, 2012 (a riguardo si legga tutto il capitolo "Il Castello nel Bosco").

# ASCOLTARE, ASCOLTARSI. CARLO E. L. MOLTENI.

**Abstract**

L'ascolto della musica, grazie all'utilizzo di Pratiche Filosofiche quali esercizi di consapevolezza corporea, esercizi di scrittura, pratiche dialogiche, esercizi di pensiero simbolico immaginale, risulta funzionale al saper ascoltare se stessi e gli altri. Il percorso focalizza il prendersi cura di altri, l'essere oggetto di cura, il prendersi cura di sé. Tramite l'autodistanziamento si riflette sul trascendere verso la natura, verso gli altri, verso la verità.

**Parole chiave**
Ascoltare, cura, immagini, musica, trascendenze.

"Come affrontare con *filosofia* e *musica* tempi critici come quelli che stiamo vivendo? Può la musica prendersi cura degli adulti? Sì, se intreccia le Pratiche Filosofiche, che applicano la filosofia alla cura di sé. Aver cura di sé non significa curarsi, quasi fossimo tutti ammalati. Significa coltivare la parte più profonda di sé, che Pratiche Filosofiche e ascolto della musica vanno ad interessare. Proprio perché stimolano in ognuno le risorse interiori, esse favoriscono il superamento delle difficoltà e il benessere nei partecipanti."

Questa la promessa di un corso, o piuttosto di un "per-corso" interattivo, sperimentato in quattro edizioni nell'hinterland milanese, due delle quali in una Civica Scuola di Musica e due in circoli culturali.

Ai partecipanti, piccoli gruppi di una dozzina di adulti, non si richiedevano conoscenze pregresse di filosofia o competenze musicali, quanto la disponibilità ad ascoltare: semplici brani musicali, se stessi, gli altri, il conduttore, brevi citazioni filosofiche (provenienti da filosofi che ho denominato "gli ospiti della sedia vuota").

Il percorso, articolato in cinque o sei incontri, prevedeva l'invio settimanale via mail di materiale stimolo, nonché di link ad alcuni (tra gli innumerevoli possibili) ascolti musicali supplementari.

L'incipit è stato sempre l'ascolto del corpo, e più precisamente della respirazione: un modo per aiutare i partecipanti a passare, dall'attenzione alle mille incombenze quotidiane, all'attenzione della propria dimensione somatica, al "somatoconscio". Abbiamo nel primo incontro esplicitato le precomprensioni di filosofia e di musica di cui ciascuno è portatore, affidando alla fine il significato e la funzione delle Pratiche Filosofiche a brevi citazioni di due "ospiti della sedia vuota", G. Achenbach e U. Galimberti. L' ascolto de "La cura" di Franco Battiato ha evocato i vissuti relativi alle personali esperienze del *prendersi cura di...* dapprima silenziosamente evocati all'interno di sé, poi espressi in scritture anonime, infine condivisi nelle pratiche dialogiche. Il concetto di cura è stato approfondito grazie alla nota citazione tratta da "Essere e tempo" sulla cura autentica ed inautentica. (Heidegger, 1970, p 194).

Anche nel secondo incontro, una semplice pratica iniziale di consapevolezza corporea, affidata alla respirazione diaframmatica, ci ha permesso di allontanarci dal tempo routinario, quantitativo, per entrare gradualmente in un tempo qualitativo (cfr. Bergson) in cui prendersi cura di sé. Qui il focus era costituito dai vissuti relativi all'*essere oggetto di cura*. L'ascolto del coro muto dalla "Madame Butterfly" di Puccini ha favorito l'emergere delle esperienze personali, affidate poi a brevi pratiche di scrittura autobiografica, che potevano successivamente essere condivise, nello spazio dedicato all'ascolto reciproco. Di fronte ad alcune osservazioni dei partecipanti ho ritenuto utile precisare lo spirito di fondo del con-filosofare, facendo mia la suggestiva immagine di Rumi Mevlana, filosofo e mistico sufi del XIII secolo: "La verità era uno specchio che cadendo dal cielo si ruppe. Ciascuno ne prese un pezzo e vedendo riflessa in esso la propria immagine, credette di possedere l'intera verità". (Panikkar , 2007, DVD).

Ciò significa che la verità non è possesso, ma relazionalità, quindi possiamo imparare l'uno dall'altro. Visto il limite di tempo a disposizione negli incontri serali, ho lasciato via mail ai partecipanti la consegna di scrivere una risposta alla domanda: "Quella volta, la musica si è presa cura di me...".

Nel terzo incontro abbiamo arricchito la respirazione diaframmatica con l'emissione vocale di un suono, dapprima individuale, quasi fosse il proprio "nome sonoro" (Schneider, 1996, p. 47) poi uguale per tutti. L'ascolto della "Gymnopédie" n. 1 di Erik Satie è stata la leva maieutica

funzionale alle riflessioni e alle successive scritture riguardo i vissuti del *prendersi cura di sé*. La difficoltà del tema ha richiesto una mia preliminare precisazione relativa a un triplice atteggiamento: quello della *epochè,* ovvero sospendere il giudizio, diventando spettatore disinteressato della propria vita; della *prosochè*, ovvero della concentrazione sul tema di riflessione proposto; e della *parresìa*, ovvero della franchezza e libertà emotiva (Molteni, 2022, p. 51).

Anche le pratiche di "comunicazione biografico solidale" hanno richiesto l'aiuto di un'ospite della sedia vuota per proporre le cinque regole qui di seguito sintetizzate. Ovvero: il riferimento all'esperienza biografica è sempre presente; no agli interventi oppositivi che escludono la verità dell'altro; ascolto non sospettoso o giudicante; "offerta anamorfica" di ciascuno che fa scoprire altri aspetti di ciò che uno ha detto (la tua prospettiva è solo una tra le tante prospettive); la tentazione all'opposizione sospesa e riesaminata interiormente. (Màdera, 2012, pp. 227-236).

Una breve richiamo alla logoanalisi esistenziale di Victor Frankl mi ha dato modo di precisare che, di fronte a un problema (non patologico) nella cura di sé, è opportuno evitare sia la negazione che l'iperriflessione sullo stesso.

Nel quarto incontro siamo passati dalle pratiche iniziali di respirazione diaframmatica al canto di Goitre (2000, p. 93): "Chi nasce matto", funzionale all'autodistanziamento e all'autotrascendenza, le quali evitano, nella cura di sé, di cadere nell'eccesso del narcisismo. Infatti, come insinuano le parole della melodia applicate a se stessi ("Chi nasce matto non guarisce mai, tu che sei matto, quando guarirai? Mai, mai, mai, mai, mai") *sorridere* di sè, a differenza dal semplice *ridere* e ancor di più dal *deridere*, aiuta ad esercitare l'autoironia e a relativizzare i problemi. Un modo per passare dall'"io-tutto" all'"io nel tutto", ovvero per *trascendere* i propri personali confini *in direzione della natura*.

Ci ha aiutato in questo l'ascolto maieutico del V movimento della "Sinfonia n. 6" di L. van Beethoven, che esprime sentimenti di benevolenza e ringraziamento alla Divinità dopo la tempesta. Più di un partecipante ha espresso la consonanza tra i moti interiori e i movimenti della natura, evocando in qualche caso vissuti in cui ci si sente parte di un "Infinito Tutto".

Ma come procedere dal liberarsi da...(autodistanziamento) al diventare liberi per ...(autotrascendenza)?

Nei successivi incontri (quinto e anche sesto in alcuni percorsi) ho fatto riferimento a Pierre Hadot, (2005, p. 40) proponendo le altre due *trascendenze*, oltre a quella già evidenziata verso la natura: ossia verso gli altri e verso la verità. Nel *trascendere verso gli altri* ci ha aiutato l'eseguire il canto di Goitre già citato "Chi nasce matto", in forma di canone a tre parti.

Seguito dall'ascolto maieutico del IV movimento della "Sinfonia n. 9" di Beethoven, in cui il coro canta: "Abbracciatevi moltitudini! Questo bacio vada al mondo intero! Fratelli, sopra il cielo stellato deve abitare un Padre affettuoso."

Dopo le consuete pratiche di scrittura e di condivisione ho introdotto come "ospite della sedia vuota" Martin Buber, con la nota distinzione tra la relazione impersonale "Io – Esso", basata sull'avere, e la relazione personale "Io- Tu", basata sull'essere. Accompagnata da una breve citazione di Franco Mussida: "La massa sonora [l'armonia] ci fa uscire in modo assolutamente naturale, senza alcun bisogno di sostanze stupefacenti, dal mondo egoico dell'Io introducendoci magicamente in quello ben più sociale del Noi». (2019, p. 257).

Dove è stato possibile un sesto incontro, l'ospite della sedia vuota è stata Luce Irigaray, che ci ha ricordato come l'umanità sia "A Due": la nostra società parla sempre di un soggetto unico (maschile) che costruisce una filosofia verticale e soggioga la natura; invece l'ottica dei due soggetti, maschile e femminile, differenti ma in continua relazione, cambia questo rapporto e ciascun soggetto è in relazione con la natura, con tutti gli individui e con la cultura. Le differenze di genere sono fondamentali per un vero multiculturalismo, poichè la piena comprensione delle differenze tra uomo e donna rende possibile una globalizzazione non distruttiva della soggettività individuale e delle culture.

Più impegnativo ascoltare e lasciar emergere i vissuti riguardanti la *trascendenza verso la verità*, in base allo stimolo seguente: "Andare oltre il ruolo, le convenzioni, la maschera... verso la Verità.
In me risuona... quella volta è successo che..."

Qui ci ha aiutato l'ascolto del II movimento della Sinfonia n. 7 di L. van Beethoven, in cui ho proposto l'interpretazione della lotta tra ritmo e melodia come simbolo del contrasto tra le convenzioni in cui si vive e il proprio desiderio di autenticità. Trascendere verso la verità di sé significa anche ascoltare il trascorrere del proprio tempo di vita

presente, anche se avrà un termine. Ho a questo proposito introdotto un contributo di Màdera che riprende la convinzione di Epicuro secondo cui unica è la meditazione del ben vivere e del ben morire. Morire cioè alla riduzione della vita a interessi egoistici, che non corrispondono alla realtà di condivisione. In particolare, superare le passioni negative, quando eccessive, per l'accumulo di denaro, di potere e della fama. A questo bisogna ben morire per poter ben vivere.

Nell'ultimo materiale di riflessione inviato via mail ho osato proporre un impegnativo brano di Hadot sulla morte: "Sono sempre stato sorpreso dal fatto che il pensiero della morte aiuta a vivere meglio. Vivere come se si vivesse il proprio ultimo giorno, la propria ultima ora. Un atteggiamento simile esige una conversione completa dell'attenzione. Non proiettarsi più nel futuro, ma considerare l'azione che si compie in se stessa e per se stessa, non guardare più il mondo semplicemente come lo sfondo della nostra azione, ma guardarlo in se stesso e per se stesso. Questo atteggiamento ha nello stesso tempo un valore esistenziale e un valore etico. Esso consente anzitutto di prendere coscienza del valore infinito del momento presente, del valore infinito dei momenti di oggi, ma anche del valore infinito dei momenti di domani, che saranno accolti con gratitudine come una fortuna insperata. Esso permette inoltre di prendere coscienza della serietà di ogni momento della vita. Fare ciò che si fa di solito, ma non come al solito, al contrario come se lo si facesse per la prima volta. La felicità è anzitutto nel momento presente per la semplice ragione che noi viviamo solo il presente. Ogni momento presente ci offre la possibilità della felicità: se ci poniamo nella prospettiva stoica, esso ci offre l'occasione di fare il nostro dovere, di vivere secondo ragione; se ci poniamo nella prospettiva epicurea, esso ci procura a ogni istante il piacere di esistere" (2005, p. 18).

Precedeva la conclusione del percorso la richiesta ai partecipanti di inviare via mail immagini che rispondessero alla domanda: "Per me frequentare questo per-corso è stato come..."

Circa questi prodotti di un pensiero simbolico-immaginale, impossibile riferire in questa sede i risultati: spaziano dal vulcano che evoca il mondo interiore che fuoriesce, all'oasi nel deserto, dove si arriva affaticati a sostare e dissetarsi per riprendere poi il cammino, all'albero che si prende cura delle sue radici, alla persona nuda di spalle davanti a un orizzonte marino sconfinato, al ramo con gemme che stanno per

fiorire, all'arcobaleno che prelude alla fine del temporale... Lascio al lettore di immaginare come ancora più interessanti siano stati i contributi, le vere e proprie "offerte anamorfiche" del gruppo, che commentava le immagini nell'incontro finale.

Nel quale ho distribuito anche un questionario anonimo di valutazione. Al di là dei diversi item, riferisco qui solo della quantificazione alla domanda: "Grazie al per-corso ritieni di aver acquistato qualche strumento in più da usare per prenderti cura di te?" Eccone il risultato: 8,4 su 10 (media ponderata).

**Bibliografia**


Buber M. (1959) *L'io e il tu*, trad. it. A. M. Pastore, in "Il principio dialogico e altri saggi" Pavia, Irsef, 1991.

Capitoni F. *La verità che si sente. La musica come strumento di conoscenza,* Asterios, Trieste 2013

Frankl V.E. (1967), *Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanismo*, trad. it. Di G. Pessal, Roma, Città Nuova Editrice, 1990.

Goitre R., *Cantar leggendo*, Suvini Zerboni, Milano 2000.

Hadot P. (2002) *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di A. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2005.

Hadot P.,(1995) *La filosofia come modo di vivere*, trad. it. di A. Peduzzi, L. Cremonesi. Einaudi, Torino 2005.

Heidegger M. (1927), *Essere e tempo,* trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970.

Irigaray L. (1990) *In tutto il mondo siamo sempre in due*, trad. it di F. Giardini, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2006.

Màdera R. *La Carta del senso*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.

Molteni C. *Aiutare con filosofia*, Segno, Tavagnacco (Udine) 2022.

Mussida F. *Il pianeta della musica. Come la musica dialoga con le nostre emozioni*, Salani, Milano 2019.

Panikkar R. *Oltre il logos, il pensiero del cuor*e, DVD a cura di M. Manzoni, Studio Oikos, Milano 2007.

Schneider M. (1970), *Il significato della musica*, trad. it di A. Audisio, A. Sanfratello, B. Trevisano, Rusconi, Milano 19965.

# LA VOCE INTERIORE. ITINERARI VERSO LA CONSAPEVOLEZZA. PRATICHE FILOSOFICHE DEL "PENSIERO SOSPESO" AL FESTIVALCONTRARIO 2025.

ALESSANDRA GATTINO MAZZINI.

**Abstract**

Come proporre un nuovo approccio per pratiche filosofiche che possano stimolare la riflessione e il cambiamento, al di fuori dell'autoreferenzialità delle nostre rappresentazioni? Con quali strategie è possibile mettere in discussione le abitudini mentali e la rigidità degli schemi concettuali, sollecitando nuove forme di consapevolezza?

Queste pratiche filosofiche sono diventate dei percorsi laboratoriali all'interno del FestivalContrario 2025, con una serie di workshop individuali e di gruppo, attraverso una nuova cornice di riferimento, quella del "pensiero sospeso": un pensiero divergente che sospende i processi di identificazione dell'io, consolidati nella tradizionale separazione dualistica tra soggetto e oggetto e nei pregiudizi basati sulle proiezioni mentali.

Alla ricerca di una strategia di negoziazione del senso, che non parta dai concetti ma dall'esperienza, "La voce interiore" promuove una postura del pensiero alternativa, che stimola le capacità meta-percettive, mettendo in connessione sia la mente che il corpo con la realtà.

Nell'elaborazione di tale approccio risulta fondamentale la convergenza di alcune scuole di pensiero della tradizione occidentale e orientale, come la fenomenologia della percezione e i principi della meditazione Vipassana, volti allo sviluppo della consapevolezza. Grazie al dialogo interculturale, questo lavoro vuole promuovere l'elaborazione di un approccio integrato rispetto al tema della centratura del sé, proponendo nuovi spunti di riflessione, aperti a una visione non esclusivamente antropica.

**Parole chiave**

Pensiero sospeso, dis-identificazione, meta-percezione, prospettiva interculturale.

**La proposta nel contesto del FestivalContrario 2025**

Il FestivalContrario a Castelvecchio di Rocca Barbena (SV) si è svolto dal 12 luglio al 6 settembre 2025, giungendo alla sua quinta edizione. Tra le sue prerogative, spicca quella di collocarsi in un territorio dal sapore antico, con i suoi borghi incastonati nelle vallate tra la Liguria e il Piemonte, tra Albenga e Garessio, proponendo un fitto calendario di concerti, spettacoli teatrali, esperienze e conferenze. Il suo carattere "al Contrario" trae ispirazione dalla storia del famoso Bastian Contrario, il personaggio che in questi luoghi ha vissuto secoli fa la sua leggendaria ribellione, in nome della libertà. Effettivamente ogni attività in questo Festival viene ispirata da ciò che si può vivere "al contrario": ci si immerge in un'altra dimensione temporale, in una bellezza senza tempo, ci si ferma finalmente nella quiete, senza fretta, senza distrazioni, per assaporare in modo diverso la cultura.

Quest'anno il Festival ha scelto un tema molto coinvolgente, attorno a cui far ruotare gli eventi in calendario: "*Epikeia: l'arte del buon senso*". Uno stimolo forte per riflettere sul nostro tempo, sul bisogno di ritrovare il senso degli eventi in un'epoca di crisi così profonda. Sfruttando questa opportunità, ho presentato un progetto intitolato "La voce interiore. Itinerari verso la consapevolezza": nella settimana dal 28 luglio al 2 agosto, ho proposto una serie di attività per esercitare in modo creativo il "buon senso" attraverso dibattiti e pratiche filosofiche, sia individuali che di gruppo. Ogni esperienza, strutturata come un laboratorio performativo e dialogico, rappresenta una proposta per riscoprire la connessione tra la mente e il corpo. "La voce interiore" vuole essere un metodo per stimolare nei partecipanti un lavoro di introspezione, basato su un nuovo sguardo verso sé stessi e verso la realtà, adottando strategie divergenti di pensiero. Al contrario, appunto, rispetto ai luoghi comuni.

**Il progetto**

L'idea centrale di queste pratiche filosofiche è quella di stimolare nei partecipanti un percorso di dis-identificazione, cercando di trasformare la nostra pre-comprensione, ovvero le prospettive mentali autoreferenziali con cui si è abituati a interpretare la realtà: si tratta di andare al di là delle nostre rappresentazioni, che risultano sempre

condizionate dall'io, dalla centralità della coscienza e dalle sue proiezioni cognitive, attraverso un approccio fenomenologico.

Sospendere l'io, con la sua posizione centrale nel processo conoscitivo e le sue prerogative categorizzanti, significa uscire fuori dalla *comfort zone* delle tradizionali certezze cartesiane. Ma significa in qualche modo liberarsi dall'illusione del controllo da parte del soggetto, forzare quelle rigidità che uniformano il pensiero comune negli standard prestazionali della nostra "cultura" edonista e narcisista, dove veniamo indotti a pensare e a desiderare dagli altri, dal mercato e dalla rete, spesso senza alcuna consapevolezza.

Proprio per proporre una dimensione di pensiero orientato al recupero della connessione con un'altra forma mentis, sono stati rielaborati alcuni spunti dalla tradizione buddista della meditazione Vipassana, basata sulla stimolazione della presenza mentale, in particolare valorizzando il movimento corporeo e le sensazioni, per arrivare ad agire sugli stati della mente e sui suoi contenuti.

Attraverso alcuni esercizi corporei di meta-percezione, in cui le cose che ci circondano vengono colte al di là delle nostre proiezioni soggettive, si può orientare lo sguardo in modo diverso sulla realtà, provando ad andare oltre i nostri filtri e le nostre procedure schematiche di rielaborazione, già fissate nei concetti. L'obiettivo è quello di esercitare una nuova strategia di pensiero creativo, divergente, non esclusivamente concettuale, non dualistico e non giudicante, che ho definito col termine "pensiero sospeso".

I percorsi, articolati in cinque aree, sono i seguenti, declinati in diversi laboratori esperienziali:

*1.Ripensarsi con altri sguardi*
- Questione di punti di vista
- L'identità come energia
- Dimmi cosa vedi (o meglio, cosa non vedi)
- Sguardi di meraviglia

*2. Riflettere sulle emozioni*
- Vivere nel presente
- Dimmi cosa senti: esercizi di meta-percezione
- L'emozione della scrittura: laboratorio di scrittura emozionale

*3. Attivare le proprie risorse personali*
- Sfruttare le opportunità
- La forza del punto debole
- Perdere tempo
- Che risorsa bestiale!

*4. Uscire fuori dalla logica della performance*
- Agire senza sforzo
- L'arte del lasciar fare
- Il linguaggio delle piante
- Disabilitiamoci!

*5. Scoprire la leggerezza del pensiero non giudicante*
- Proiezioni valoriali
- De-costruiamo i pregiudizi
- Pensare con i piedi

Ogni proposta rappresenta un percorso di scoperta, in cui i partecipanti giocano un ruolo attivo. Si tratta di un vero e proprio *workshop*, in cui le persone sono chiamate a interagire, mettendosi in dialogo, partendo da un esercizio pratico, da una stimolazione sensoriale concreta, di tipo visivo o tattile. L'attività laboratoriale all'inizio può risultare spiazzante, proprio perché tende a portare fuori dagli usuali schemi percettivi e cognitivi: in modo mirato, si cerca di adottare un altro punto di vista su di sé e sulla realtà, uscendo fuori dalle logiche autoreferenziali ed esercitando modalità di pensiero creative, associative, empatiche.

Tra queste proposte, ad esempio, "Sguardi di meraviglia" parte dal contatto visivo e tattile con piccole pietre, per arrivare a porre delle domande introspettive, facendo leva sui dettagli di ciò che ogni partecipante tiene tra le mani. In questo caso, guardare la materia con un altro sguardo, soffermarsi sull'unicità di ogni singolo elemento mettendone a fuoco alcuni particolari, apre prospettive inaspettate, capaci di suscitare un cambiamento. L'interazione che parte da questo contatto inedito col mondo, può risultare in qualche modo una via alternativa per accedere all'interiorità; infatti, questo metodo riesce a stimolare domande di senso molto profonde, attraverso il recupero di un dialogo intimo con la natura che ci circonda. Alla fine si giunge ad

assumere un altro sguardo sulla realtà, che aiuta l'io a de-centrarsi e a ri-centrarsi.

Un altro percorso, "Il linguaggio delle piante" propone una rielaborazione del sé adottando un punto di vista alternativo, quello dei vegetali, interagendo con la loro silenziosa postura sapienziale che ha molto da insegnarci. In questo caso i partecipanti vengono guidati a riflettere sulle proprie radici, sui momenti in cui nella propria esistenza talvolta si è stati sradicati, e sulla capacità di rifiorire nella ciclicità delle stagioni della vita. Con una serie di domande, si assume in qualche modo il punto di vista delle piante, scoprendo un'affinità che ci permette di riflettere su noi stessi in modo non esclusivamente antropico.

Altri percorsi, come "Dimmi cosa vedi (o meglio cosa non vedi)" invitano a guardare alla nostra corporeità con altri occhi, facendo attenzione ad esempio alla propria ombra in movimento, stimolando nella pratica uno sguardo meta-percettivo sulla totalità, che non guardiamo mai comprendendola nel suo insieme. In questi casi, si esercita la nostra capacità di vedere ciò che ci sfugge, fuori e dentro noi stessi, mettendo tra parentesi alcuni filtri che limitano la nostra attenzione selettiva.

In "Pensare con i piedi", invece, l'obiettivo è quello di ri-centrare il proprio equilibrio, così precario tra le frenetiche sollecitazioni quotidiane, a partire non dal cervello, ma dalla postura plantare. Ogni parte del corpo aiuta a pensare, al di là del centro encefalico, poiché contribuisce a interagire con la realtà, fornendo stimoli di cui non siamo mai pienamente consapevoli.

In ogni caso, alla ricerca di altre risorse, non esclusivamente antropiche, o di altri atteggiamenti, ispirati alla sapienza della tradizione orientale, oltre che occidentale, diventa possibile sperimentare un'alternativa, per rigenerare le nostre capacità di interagire con il mondo. L'atteggiamento di fondo è quello della "de-presa", che F. Jullien in "*Essere o vivere*" riferisce allo svuotamento della mente concettuale, che consente di interagire in modo integrato con il proprio corpo, senza il predominio del controllo. E soprattutto, permette di riacquistare quella capacità di rientrare in sé stessi, di riscoprirsi autenticamente umani, in dialogo non solo con l'altro, ma con tutti gli esseri, organici e inorganici, da cui possiamo trarre stimoli importanti. Aprire gli occhi

serve per aprire la mente e arrivare a percepire una dimensione di senso, a cui attribuisco un valore "ecumenico", in un'ottica sistemica.

La nostra capacità di pensare oltre noi stessi e le nostre abitudini, da un lato porta in luce i nostri limiti, le nostre fragilità, dall'altro ci fa scoprire altre risorse, in relazione ad altri modi di essere, di vivere e di pensare, all'interno di una visione olistica. Si tratta di un atteggiamento sapienziale basato sulla consapevolezza, di cui c'è urgente bisogno in un'epoca in cui tutti avvertiamo un senso di smarrimento.

**Il metodo**

Il metodo utilizzato in questo approccio, si basa sui seguenti passaggi:

1. Ascolto attivo e dialogo empatico: i partecipanti vengono accolti e invitati a relazionarsi in un clima informale, cercando di mettere da parte le aspettative personali. Il clima relazionale all'insegna dell'accoglienza è fondamentale per garantire la parità nel dialogo e il rispetto reciproco, al di là delle differenze e di qualunque giudizio personale.

2. Stimolazione meta-percettiva come punto di partenza sensoriale: questo primo stimolo performativo, con cui inizia la pratica laboratoriale, permette di agganciarsi prima di tutto all'esperienza, attraverso il linguaggio universale del corpo e dei cinque sensi. Si tratta di aprire un varco inizialmente nella nostra percezione della realtà, manipolando oggetti o esercitando particolari attività, che sollecitano l'adozione di punti di vista alternativi, attraverso una serie di interrogativi. I nostri sensi, come afferma A. Damasio nell'opera *Lo strano ordine delle cose*, vengono visti come veri e propri "portali sensoriali", aperti non solo alle stimolazioni esterne, ma in grado di connettersi con le nostre rappresentazioni mentali. Il ricorso a risorse e strategie non esclusivamente antropiche e non logocentriche, ispirate anche ad altre forme viventi e non viventi, offre uno sfondo fenomenologico alternativo a quello classico: in questo caso non è il soggetto ad essere al centro del mondo fenomenico (come voleva la "rivoluzione copernicana" kantiana), ma sono i fenomeni a farci assumere altri punti di vista sulla realtà, in una nuova visione d'insieme, non dualistica e multi-centrica.

3. Connessione mente-corpo: riflessione su di sé, attraverso l'introspezione, con l'aiuto di alcune domande strategiche. Il tentativo è quello di ribaltare i luoghi comuni, di riconoscere i *bias* cognitivi, di superare le rigidità schematiche e di arrivare a ri-negoziare il rapporto

tra il sé e la realtà, mettendola a fuoco con un altro sguardo, al di fuori delle aspettative. Scoprendo un'empatia radicale con ciò che ci circonda, si attua un cambiamento nella dimensione interiore, capace di sgretolare quelle fissazioni o quelle rigidità, che costituiscono la nostra abituale *forma mentis*. La "voce interiore", che si apre durante i percorsi, porta a compimento la riformulazione finale dei partecipanti, che giungono ad assumere una nuova visione alternativa, a scoprire una prospettiva inaspettata e stimolante. L'espressione conclusiva di sé e della propria interiorità, orale o scritta in forma sintetica, attraverso la scelta di una parola o di una frase, viene elaborata attraverso la guida del dialogo e della maieutica socratica; in questo modo i partecipanti vengono aiutati a esprimere quella consapevolezza che può rappresentare in qualche modo un nuovo stimolo per la loro vita interiore.

Al termine di ogni percorso, come segno di questa esperienza all'insegna della crescita, è stato donato a ogni partecipante un seme: una ricchezza intima, da custodire, una risorsa vitale che può prendere forma, come la "voce interiore" risvegliata da una nuova consapevolezza.

**Conclusione**

Nell'ambito del FestivalContrario, i percorsi de "La voce interiore" hanno rappresentato una sperimentazione, inserendo le pratiche filosofiche per la prima volta all'interno di questa manifestazione culturale di grande rilevanza. Il risultato è andato al di là delle aspettative, oltre i singoli incontri e il dibattito di fronte al pubblico: si è parlato di filosofia, sull'onda dell'Epikeia, nelle strade del borgo, nelle piazze, a tavola, insieme agli altri protagonisti del Festival, artisti e musicisti, in arrivo non solo dall'Italia. Una fucina di incontri, insomma, in cui le pratiche filosofiche hanno trovato spazi inconsueti, anche nel confronto col filosofo Vito Mancuso.

Come ho avuto modo di affermare in una conferenza, durante la mia permanenza al Festival, questa esperienza all'insegna del dialogo assume anche una forte rilevanza etica: la filosofia oggi rappresenta un richiamo non solo alla facoltà di pensare diversamente, ma anche alla capacità di resistere di fronte alla "cultura dello scarto" e della violenza, che pervade il nostro tempo. Per questo motivo, parlare di consapevolezza, ridando valore al corpo, ai gesti, allo sguardo diventa una

pratica fondamentale di libertà, che ci permette di sentirci ancora pienamente umani. Radicarci in questa pienezza, riscoprendo la meraviglia delle piccole cose, rappresenta ancora una volta un ritorno alle origini più autentiche della filosofia.

Inoltre, la sperimentazione di un nuovo approccio, quello del "pensiero sospeso", ha reso questo progetto un elemento di stimolo nell'esercizio della stessa filosofia, una disciplina che diventa sempre più capace di avvicinare le persone e di offrire stimoli aperti al cambiamento.

La formulazione di questi percorsi è stata possibile attraverso una rielaborazione personale, derivante dagli stimoli ricevuti dai docenti del Master in Counseling filosofico, organizzato dall'Associazione Pragma a Milano. Un contributo specifico è stato quello offerto nell'ambito dell'approccio multi-culturale dai Proff. Flavia Monceri, Loris Falconi e Balaganapathi Devarakonda, che hanno integrato nelle loro proposte formative diverse tradizioni di pensiero, tra Oriente e Occidente. A loro un ringraziamento particolare, insieme al Prof. Luca Nave, alla Prof.ssa Maddalena Bisollo e alla Prof.ssa Elisabetta Zamarchi, per i numerosi stimoli alla ricerca e al confronto.

Per quanto riguarda le pratiche filosofiche, ringrazio la Prof.ssa Elena Paccagnella, che ha preso visione di questo progetto durante il *training* di consulenza individuale, prima della mia partenza per il Festival.

Infine, un ringraziamento speciale al FestivalContrario, alle Direttrici artistiche Vera Marenco e Manuela Litro, che hanno reso possibile questa esperienza di ricerca e di lavoro sul campo.

**Bibliografia**

Achenbach G.B., (1987) *Philosophische Praxis* , Jurgen Dinter, tr. it. *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita* , Ed. Feltrinelli, Milano 2018.

Bauman Z - Raud R., (2025) *Practices of Selfhood*, Laterza, tr. it. *La costruzione del Sé nella modernità liquida*, Ed. Laterza, Bari 2025.

Benasayag M.- Cany B., (2024) *Contre-offensive. Agir et resister dans la complexité*, Le Pommier, tr. it. *Controffensiva. Agire e resistere nell'epoca della complessità*, Ed. Feltrinelli, Milano 2025.

Capra F., (1982) *The turning point*, Simon and Schuster, New York, tr. it. *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, Ed. Feltrinel-

li, Milano 2025.

Damasio A., (2018) *The strange order of Things*, Adelphi, tr.it. *Lo strano ordine delle cose*, Ed. Adelphi, Milano 2018.

Dhiravamsa, (1975) *The way of non-attachment*, tr. it. *La via del non attaccamento. La pratica della meditazione Vipassana*, Ed. Ubaldini, Roma 1980.

Heidegger M., (1957) *Identität und differenz*, Klett-Cotta, tr.it. *Identità e differenza*, Ed. Adelphi, Milano 2009.

Jullien F., (2015) *De l'être au vivre*, Gallimard, tr.it. *Essere o vivere*, Ed. Feltrinelli, Milano 2019.

May R., (1989) *The art of counseling*, Gardner Press, tr. it. *L'arte del counseling. Il consiglio, la guida, la supervisione*, Ed. Astrolabio, Roma 1991.

Shapp W., (1981) *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Klostermann, tr.it. *Contributi alla fenomenologia della percezione*, Ed. Meltemi, Milano 2024.

Tagore R., (1912) *Sadhana. The realisation of life,* tr.it. *Sadhana. Reale concezione della vita*, Ed. Carabba, Lanciano1915.

Tonelli G., (2023) *Materia. La magnifica illusione,* Ed. Feltrinelli, Milano 2023.

Varela F.J.-Thompson E.-Rosch E., (1991) *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, MIT Press, tr.it. *La mente nel corpo. Scienze cognitive ed esperienza umana*, Ed. Astrolabio, Roma 2024.

**Sitografia**

www.festivalcontrario.com

# SUL SENSO E SUL LIMITE. PER UN'ETICA DELLE CURE PALLIATIVE. CHIARA LEGNARO.

**Abstract**
Il saggio indaga i fondamenti filosofici ed etici delle cure palliative nella società contemporanea dell'efficienza. Attraverso la distinzione tra "cure" e "care", l'analisi si sviluppa attorno a due assi concettuali: la ricerca del senso nel morire e il riconoscimento del limite come dimensione costitutiva dell'esistenza. L'applicazione di questi principi alla pratica professionale e alle cure pediatriche rivela come fragilità e finitudine non siano difetti da correggere, ma dimensioni da onorare.

**Parole chiave:** cure palliative; senso; limite; società dell'efficienza; counseling filosofico.

> Perciò se vorrai stare bene, cura soprattutto la salute dell'anima,
> e poi quella del corpo, la quale non ti costerà molto.
> Seneca

## 1. "L'ora in cui si ruppe il sonno dello spirito" (Bellow, 1958)

Questa antica saggezza di Seneca anticipa quello che oggi riconosciamo come il cuore delle cure palliative: la centralità della dimensione spirituale e relazionale nel processo di cura. Quando parliamo di cure palliative non possiamo che pensare a come le dimensioni del dolore, della sofferenza e della morte, arricchiscano di profondo significato questo ambito della medicina contemporanea.

Ci troviamo oggi in un contesto storico e sociale particolarmente delicato, caratterizzato sul piano filosofico dal passaggio dalla "società della disciplina" alla "società dell'efficienza"(Galimberti 2016). In questo contesto, i motivi filosofici che muovono il nostro agire nel mondo spesso attingono a una dimensione esistenziale caratterizzata dai valori dell'efficienza e della funzionalità, valori che spingono inevitabilmente a un continuo raffronto con la tecnologia, le macchine e le loro

elevate prestazioni. Mentre prima nella società "disciplinata" il "non fare" poteva generare il senso di colpa, ora sembra prevalere un collettivo senso di inadeguatezza rispetto standard e modelli sociali spesso irraggiungibili.

In questa dimensione particolarmente gravosa, anche il curare assume una forma nuova ed impensata, che si modella sotto l'ombrello semantico della "cure", dall'inglese To Cure.

La *cure* rappresenta la massima espressione di quella tonalità efficientista che caratterizza la medicina odierna, e rimanda a quella visione del mondo che pone al centro la "terapia-trattamento del corpo malato", al fine di ottenere la guarigione del paziente (Nave, 2013, p. 168). Coerente con questo approccio, è la tendenza della medicina a ridurre la complessa esperienza del dolore "a un sistema di segnali elaborato dagli organi di senso" (Perozziello, 2013, p. 200), e pertanto trattato su un piano puramente sintomatologico.

Diversamente, la cura espressa con il termine "care" rimanda invece al significato di "provvedere ai bisogni e alle esigenze di qualcuno", includendo anche lo stare in ansia o in pena per il soggetto della cura (Nave, 2013, p. 168). In questa dimensione terapeutica la relazione tra il curante e l'assistito può svilupparsi secondo i modelli della comprensione, dell'empatia e della ricerca condivisa del senso all'interno della sofferenza, dove la sofferenza definisce per prima cosa "una diminuzione della nostra integrità affettiva" (Perozziello, 2013, p. 410). A essere chiamata in causa con la sofferenza è la coscienza stessa dell'individuo, che si ritrova così a patire la sua intima scissione. La ricerca del senso a partire dalla sofferenza diventa possibile proprio per il legame che quest'ultima mantiene con l'atto conoscitivo. "Sapere e soffrire" si intrecciano tra di loro intimamente, e questa forma di *gnosi* libera il soggetto sofferente dal suo essere un oggetto della cura, rendendolo un soggetto esperiente portatore di una visione del mondo. In questa delicata dimensione del curare si inseriscono le cure palliative, che rispondono al bisogno sempre più umano di vicinanza, comprensione e care nel delicato processo del morire. È proprio in questa dimensione della *care*, dove la relazione diventa centrale, che si colloca il momento più delicato dell'esperienza umana: quello del morire, che richiede una riflessione particolare sul senso.

## 2. Il significato del morire: ricercare il senso

C'è un tempo del nascere e un tempo del morire, e in questi processi la vita conosce la sua trasformazione più profonda. Come i significati del vivere evolvono con il mutare delle nostre società, così accade anche per quei misteriosi passaggi della nascita e della morte che governano l'esperienza umana. Eppure, in questo tempo storico, sociale e culturale, "la morte non è più presente tra noi" (Redeker, 2019, p. 58). Mentre conserva la sua esistenza biologica, la sua presenza spirituale è quasi del tutto scomparsa. L'oblio della morte, evidenzia Robert Reder, si evidenzia proprio in questa constatazione: "la morte non è più un evento che si prepara, né al quale ci si prepara" (Ivi).

Paradossalmente, mentre da un lato la consapevolezza della morte sembra essere sparita di scena, dall'altro sono aumentate le malattie croniche e neurodegenerative e, di conseguenza, la richiesta delle cure palliative. Questo cambiamento nella percezione sociale della morte ha avuto conseguenze profonde anche sul piano etico e medico. Mentre prima etiche e filosofie di stampo religioso aiutavano l'accompagnamento del malato attraverso una particolare fede legata alla redenzione, oggi questo intendere il dolore come "riscatto" e "redenzione" rispetto ai peccati compiuti, è scomparso (cd. "dolorismo"). Al posto di questo quadro di riferimento religioso e culturale condiviso, si è affermato progressivamente un approccio sempre più tecnologico alla vita e alla morte.

L'acuirsi delle abilità tecniche ha permesso per la prima volta di controllare il processo del nascere e del morire. L'aborto, l'eutanasia, l'interruzione dei trattamenti e i trapianti di organo sono solo alcune delle innovazioni della biomedicina che hanno spalancato un abisso tra le nostre visioni etiche e culturali, e quello che la tecnologia invece "permette" di operare. La vita non è più "sacra" nel senso che le era attribuito con "l'etica della sacralità della vita" (Mori, 2013), bensì viene ora a legarsi al concetto di "qualità". Con l'etica della qualità della vita, il valore del vivere viene dal *vivere meglio,* invece che dal prolungare la vita a discapito della qualità del soggetto esperiente. Sotto questo nuovo paradigma, i valori morali assoluti lasciano il posto ai cosiddetti valori di "*prima facie*", ossia relativi al preciso quadro etico e culturale del paziente (Ivi).

È in questo scenario di transizione etica che le cure palliative assumono un ruolo particolare e delicato. Tra sacralità e qualità, la medicina palliativa si inserisce a cavallo di queste dimensioni. Rendendo se-

reno il passaggio dalla vita alla morte, rifiuta ogni forma di accanimento terapeutico e di dolorismo, così come ogni interruzione forzata ed eutanasica del processo vitale.

Un discorso sulle cure palliative si caratterizza quindi per due nodi centrali, a partire dai quali si dipana il preciso stato filosofico di questa medicina di *passaggio*: il senso e il limite. Come gestire la dimensione di senso, del vivere e del morire, propria del paziente? Che senso assume la vita sul letto di morte? Che senso si dischiude nelle relazioni familiari del malato?

Mentre prima il senso era conferito da una sfera religiosa e sociale ben strutturata, ora il malato è autonomo nell'interpretazione degli eventi e del dolore. Eppure, sappiamo come la domanda sul "perché?" tocca le sfere più intime dell'esistenza in un modo unico e peculiare per ciascuno di noi.

In questa frammentazione il rischio è quello di non riuscire a ripensare la propria vita in una chiave ermeneutica sufficientemente coerente con i propri valori, e di perdere così quella che, a conti fatti, costituisce un'opportunità filosofica e spirituale. È lo stesso Redeker a riconoscere la morte come "un'opportunità", una "condizione di possibilità" di integrare e comprendere a fondo il dono della vita (2019, p. 38). Senza questo sfondo certo del *limite,* come potremmo far fruttare al massimo la bellezza della vita? Come potremmo risignificarla secondo un senso e una comprensione intimamente connessa con i nostri valori? È proprio la condizione del limite ciò che permette l'emergere di un senso, inteso sia come *significato* che come *direzione*, che non sarebbe possibile in una condizione di *eterna immortalità*.

Questo non significa necessariamente "creare una fede dal nulla", quanto piuttosto essere consapevoli che il senso può essere trovato e vissuto anche se la morte costituisce nel nostro orizzonte filosofico e religioso la "fine definitiva".

Ad accompagnare il tema del senso e del significato è anche il tema della dignità individuale. Cos'è veramente dignitoso per un malato? Come possiamo dare il miglior supporto e la migliore assistenza affinché il suo percorso si svolga secondo le migliori condizioni?

Rispetto a queste domande la maggior parte dei medici, degli assistenti e dei familiari si trova molto spesso impreparata. La principale difficoltà consiste molto spesso nel riuscire ad instaurare con il paziente un dialogo di valore, che sappia decostruire e ricostruire nuove

forme di pensiero e di senso, capaci di reinquadrare dentro una nuova cornice i motivi esistenziali della sofferenza.

A partire dalla "*Sentenza Cappato*" la Corte costituzionale ha interpretato il valore della dignità su una base soggettiva ed emotiva, riportando al centro il principio di autodeterminazione del paziente (Corte Cost. 22 novembre 2019, n. 242). In questo sfondo, dignitoso è ciò che io ritengo tale. Eppure, tutto questo non è sufficiente a garantire un approccio veramente etico alle cure palliative.

### 3. I principi di etica medica: riconoscere il limite

Questi interrogativi sul senso e sulla dignità trovano la loro traduzione operativa nei quattro principi fondamentali dell'etica medica, che definiscono i confini entro cui si muove l'azione terapeutica. Accanto alla tutela della dignità del paziente si pongono i quattro principi di etica medica che definiscono i limiti etici e valoriali entro i quali inscrivere gli interventi di cura: autonomia, beneficialità, non maleficenza e giustizia (Beauchamp & Childress 1999).

Tra tutti il criterio di autonomia costituisce la vera rivoluzione bioetica apportata contro il paternalismo medico. La parola deriva da "*auto*" (sé stessi) e "*nomos*" (norma, regola), "essere norma di sé stessi, darsi la norma da sé". Se il rispetto dell'autonomia del paziente inizia con il riconoscerne il legittimo diritto a compiere scelte personali, nella pratica terapeutica questo principio si concretizza nello strumento del consenso libero e informato.

Eppure, questo valore non si traduce nel diritto del paziente di ricevere tutti i trattamenti che vuole, bensì si configura sempre in relazione agli attori coinvolti e agli altri valori etici in gioco. Pensiamo infatti a come sia delicato bilanciare il principio di autonomia nei casi di fine-vita, dove la vulnerabilità del paziente può impattare profondamente sull'esercizio di questo autoregolamento.

Nonostante ciò, l'istituto del consenso informato richiede che si instauri col paziente e i suoi familiari una forma di comunicazione basata sulla fiducia, sul rispetto e sul riconoscimento della grande fragilità e del grande valore portato dal malato.

Fondamentale, nella dinamica comunicativa, è non chiudere mai ogni speranza. Specialmente nelle fasi depressive più acute, è importante modulare la comunicazione con il paziente adeguandola al livello di comprensione e enfatizzando il carattere positivo del linguaggio. Il

linguaggio costituisce infatti uno strumento taumaturgico molto potente in grado di alleviare le più profonde sofferenze dell'anima. Proprio nei momenti più complessi emergono infatti i grandi "perché", le grandi domande troppo spesso ignorate nel corso della nostra esistenza.

La Legge 38/2010 sostiene inoltre il principio di sussidiarietà. L'ente superiore, lo Stato, deve favorire e incentivare il progresso degli enti inferiori (regioni, associazioni, ecc.), proponendo un trattamento incentrato sul territorio, che sappia valorizzare anche le relazioni di comunità nell'accompagnamento al malato. Nell'ottica del legislatore, sradicare il malato dalla sua comunità costituisce infatti una doppia violenza, un modo per allontanarlo dal suo territorio, proprio nel momento più delicato.

Nonostante le buone intenzioni legislative, ancora oggi assistiamo a una forte disparità di servizi su tutto il territorio italiano, con il risultato di un'altrettanta disparità di accesso alle cure palliative, tra l

le differenti regioni italiane.

### 3.1 Il riconoscimento del limite nella pratica professionale

Il riconoscimento del limite, centrale per le cure palliative, assume particolare rilevanza nella pratica quotidiana delle figure professionali coinvolte. Tra queste, l'assistente sociale rappresenta un esempio paradigmatico di come uno dei due pilastri filosofici delle cure palliative – il riconoscimento del limite – si traduca concretamente nell'azione di cura.

Nel suo ruolo di mediazione tra il paziente, la famiglia e il sistema socio-sanitario, l'assistente sociale si trova costantemente a confrontarsi con una dinamica di potere intrinsecamente asimmetrica. Questa asimmetria, propria di ogni relazione di aiuto, richiede una particolare consapevolezza, relativa alla posizione di potere che detiene l'assistente nei confronti dell'assistito. È proprio in questa configurazione che il riconoscimento del limite diventa eticamente cruciale.

Il primo limite da riconoscere è quello dei propri valori personali. Nel contesto delle cure palliative, dove le questioni esistenziali si fanno particolarmente acute, l'assistente sociale può trovarsi di fronte a scelte e visioni del mondo profondamente diverse dalle proprie. Un paziente può desiderare l'interruzione di determinate terapie quando l'operatore ritiene che ci siano ancora margini di miglioramento; una

famiglia può rifiutare il supporto psicologico che il professionista considera necessario; un malato può trovare conforto in credenze spirituali che l'assistente non condivide. In tutti questi casi, il riconoscimento del limite della propria visione del mondo diventa la condizione necessaria per un accompagnamento rispettoso e autenticamente centrato sulla persona.

Il secondo limite riguarda la capacità di intervento. Ripercorrendo il contesto storico e filosofico in cui siamo inseriti, particolarmente "prestazionale", appare evidente come sia difficile per i professionisti della cura accettare la propria impotenza di fronte alla morte. Il professionista, formato in un paradigma orientato alla soluzione dei problemi e al miglioramento delle condizioni di vita, può sperimentare un profondo senso di inadeguatezza quando l'unica "soluzione" possibile è l'accompagnamento sereno verso la fine. In questa fase, l'eccesso di interventi – seppur mossi da buone intenzioni – rischia di trasformarsi in una forma di invasività che sottrae al paziente e alla famiglia lo spazio necessario per elaborare il proprio percorso.

Il terzo limite concerne la capacità di sostenere emotivamente il carico della sofferenza altrui. Come tutti i professionisti della cura e della salute, così come per i *counselor*, in questa dimensione relazionale è quanto mai necessaria quella che Foucault chiamava la "cura di sé", ovvero quella predisposizione filosofica a conoscere e dunque governare sé stessi. Riconoscere quando la propria sofferenza vicaria diventa un ostacolo alla relazione, quando il bisogno di "salvare" il paziente tradisce più il proprio disagio che le reali necessità dell'assistito, costituisce un esercizio attivo di *epimèleia heautoù* (Foucault 1985).

Questo riconoscimento del limite non rappresenta una forma di debolezza o di rinuncia, ma al contrario costituisce la forma più matura di professionalità. Come restituire dignità a un malato che esprime al massimo la fragilità della vita? Come accettare, in primo luogo, la fragilità della vita, riconoscendone la bellezza dei limiti? La risposta passa necessariamente attraverso l'accettazione della propria fragilità professionale e umana.

In un contesto prestazionale, competitivo e altamente egocentrato, questa capacità di riconoscere e abitare il limite si configura come un atto contro-culturale. L'assistente sociale che accompagna un paziente terminale non "produce" risultati misurabili secondo i criteri dell'ef-

ficienza; non "risolve" il problema della morte; non "migliora" la condizione in senso quantitativo. Eppure, proprio in questa apparente "improduttività", si dispiega il senso più profondo della cura come *care*: essere presenti, testimoniare, sostenere, riconoscere l'altro nella sua unicità e nella sua fragilità.

È in questa cornice che si comprende come la vera rivoluzione apportata dalle cure palliative consista nel praticare un'arte della cura volta a preservare la dignità proprio dove la fragilità è massima. L'assistente sociale, nel riconoscere i propri limiti, non abdica al proprio ruolo ma lo riempie del suo significato più autentico: accompagnare l'altro nel suo percorso più intimo attraverso il profondo rispetto dell'*ars moriendi.*

**Conclusioni**

L'obiettivo delle cure palliative, di rendere sereno il passaggio dalla vita alla morte, può essere raggiunto solo interrogando sé stessi e il malato sul senso del vivere, del morire e di questo passaggio ora giunto al tramonto. Comprendere quando la tecnologia non è più sufficiente, accettando i limiti dell'umana fragilità, così si definisce il "lato femminile della cura". In questa prospettiva, le cure palliative non rappresentano solo una branca specialistica della medicina, ma incarnano una filosofia della cura che riconosce nella fragilità e nella finitudine non un fallimento, ma la condizione stessa che rende possibile il senso e la dignità dell'esistenza umana.

Se questi principi filosofici ed etici valgono per l'accompagnamento dell'adulto nel fine-vita, la loro applicazione diventa ancora più complessa e carica di significato quando si tratta del mondo pediatrico. Qui, dove il senso di ingiustizia si acuisce maggiormente, il riconoscimento del limite assume una dimensione particolarmente drammatica: come accettare che non tutto può essere "curato", che la vita di un bambino possa giungere al termine prima di aver potuto dispiegarsi pienamente? Come preservare il senso e la dignità di fronte a ciò che appare come il più radicale dei controsensi?

La sfida più difficile è attuare questo atteggiamento filosofico anche nell'ambito delle cure pediatriche, proprio dove l'etica della qualità della vita si scontra più duramente con le nostre aspettative culturali e affettive. In Italia, la maggior parte dei piccoli malati è ancora ricoverata in regime ospedaliero intensivo, mentre l'assistenza domiciliare

rimane estremamente disomogenea su tutto il territorio nazionale. Questa situazione riflette non solo una disparità di servizi, ma anche una difficoltà più profonda nell'accettare che il morire possa far parte dell'esperienza dell'infanzia.

Eppure, le famiglie esprimono con chiarezza un bisogno prevalente: quello di rimanere a casa durante il percorso di accompagnamento, specialmente a fronte di una disponibilità di servizi di "sollievo" estremamente limitata. Questo desiderio di domesticità non è solo una preferenza pratica, ma riflette la necessità di preservare le relazioni, i rituali quotidiani, la trama di senso che costituisce il tessuto familiare. Sradicare il bambino dal suo ambiente, come già evidenziato per l'adulto, costituisce una violenza che si aggiunge alla sofferenza.

L'impatto di questa mancanza di supporto adeguato si riverbera su tutta la famiglia: più del 70% delle madri è costretto a interrompere l'attività lavorativa, mentre oltre il 30% dei padri deve cambiare lavoro per compensare le risorse economiche. Ma forse il prezzo più alto, e meno visibile, è quello pagato dai fratelli del minore malato: problemi relazionali, scolastici e sociali che permangono a lungo anche a distanza di tempo dal decesso, testimoniando come il limite del morire tocchi l'intera costellazione familiare.

Urge quindi non solo potenziare i servizi di cure palliative pediatriche, ma diffondere la consapevolezza filosofica ed etica che esse portano: che il prendersi cura (*care*) non coincide necessariamente con il guarire (*cure*), che accompagnare può essere più importante che curare, che preservare la dignità e il senso è possibile anche – e forse soprattutto – di fronte al limite più radicale.

In questo senso, le cure palliative pediatriche rappresentano il banco di prova più autentico dell'etica del limite che abbiamo delineato. Se riusciamo a riconoscere senso e dignità anche nella vita breve di un bambino, se sappiamo accompagnare senza cedere né all'accanimento tecnologico né alla disperazione nichilista, allora avremo davvero compreso che la fragilità e la finitudine non sono difetti da correggere, ma dimensioni costitutive dell'esistenza umana – degne di essere onorate, curate, accompagnate.

Le cure palliative, in definitiva, ci insegnano un'arte antica quanto necessaria in questo tempo di oblio della morte: l'arte di stare di fronte al limite con consapevolezza, rispetto e umanità. Un'arte che inizia dal riconoscimento dei propri limiti professionali e personali, attraver-

sa la capacità di ascoltare il senso che ciascun paziente attribuisce alla propria vita e alla propria morte, e culmina nella costruzione di quella relazione di *care* in cui la cura non è un intervento tecnico, ma una presenza umana capace di testimoniare che anche nel morire – forse proprio nel morire – la vita può mantenere pienezza, significato e dignità.

*Ciò che per il bruco è la fine del mondo, per il resto del mondo è una farfalla* (Zhuangzi).

**Bibliografia**


Beauchamp, T. L., Childress, J. F. (1989), *Principles of Biomedical Ethics,* trad. it., *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Torino, 1999.

Bellow, S. (1958), *Henderson The Rain King*, trad. it. *Henderson il re della pioggia*, Mondadori, Milano, 2017.

Corte costituzionale (2019), 22 novembre 2019, n. 242.

Disposizioni per garantire l'accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore, Pub. L. No. 38, 65 G.U, (2010).

Foucault, M. (1984), *La Souci de soi*, trad. it., *La cura di sé. Storia della sessualità, III*, Feltrinelli, Milano 1985.

Galimberti, U., *Psiche e techne: L'uomo nell'età della tecnica* (10. ed), Feltrinelli, Milano 2018.

Mori, M., *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata* (Nuova ed. ampliata), Le Lettere, Torino 2013.

Nave, L. *Cura*. In *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche* (pp. 168–171), Mimesis, Milano-Udine 2013.

Perozziello, F. *Dolore.* In *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche* (pp. 199–204), Mimesis, Milano-Udine 2013.

Perozziello, F., *Sofferenza*. In *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche* (pp. 410–413). Mimesis, Milano-Udine 2013.

Redeker, R. (2017). *L'éclipse de la mort,* trad. it., *L'eclissi della morte*, Queriniana, Brescia 2019.

*[1] Cfr. Bellow, S. (1958), Henderson The Rain King , trad. it. Henderson il re della pioggia , Mondadori, Milano, 2017.*

# INTELLIGENZA ARTIFICIALE E PRATICHE FILOSOFICHE

# INTELLIGENZA ARTIFICIALE: LA RIVOLUZIONE ONTOLOGICA. DALLA TRASFORMAZIONE PERCETTIVA ALLA RIDEFINIZIONE DELL'ESSERE- NEL-MONDO AZIENDALE. ELISABETTA ZAMARCHI E CARLOS MUNOZ NOVO.

Abstract

L'articolo mette in luce le trasformazioni che l'AI ha portato sulla struttura della percezione, modificando la relazione uomo/mondo, non solo in senso cognitivo ma anche affettivo e simbolico. La domanda sulle modificazioni della nostra capacità percettiva apre in primo luogo una questione *fenomenologica*; in secondo luogo, tale questione apre a un'ulteriore interrogazione di *natura ontologica*: che cosa è divenuto il soggetto della percezione nell'epoca dell'intelligenza artificiale? L'AI, infatti, è un potente filtro percettivo: la percezione perciò non è più solo biologica, ma metatecnica, in quanto modellata da algoritmi. E che ricadute ha il passaggio da una percezione biologica a una percezione metatecnica sulla qualità e sulla velocità delle decisioni nella prospettiva manageriale?

Parole chiave: trasformazione percettiva, re-ontologizzazione, ipotesi ermeneutiche, *mixed reality*, aporie dell'AI

## 1. La trasformazione percettiva: quali ricadute sull'ambiente aziendale?

L'espressione rivoluzione ontologica, in filosofia, sta a indicare una trasformazione radicale nella concezione dell'essere e della realtà. La nostra domanda è conseguente: con l'avvento dell'AI si sta compiendo una simile rivoluzione? Sta cioè cambiando il modo in cui si significa la realtà, dato che l'intelligenza artificiale è in grado di interagire con il mondo in modo autonomo?

Una prima osservazione è quasi immediata: la nascita di un pensiero non organico, quindi non legato alla biologia, apre per forza di cose a nuove questioni metafisiche sull'essere umano e sul mondo. Per tali

ragioni l'AI ci costringe a pensare entro un diverso paradigma ontologico: pone domande cruciali non solo sul rapporto uomo macchina, ma anche sulla natura dell'essere e della coscienza.

Il primo passaggio teorico riguarda proprio la natura della coscienza perché le tecnologie digitali, e in particolare l'AI, mediano, in differenti modi, la nostra relazione con il mondo e indirizzano il nostro agire. Tale mediazione fa sì che la relazione uomo-mondo assuma la forma uomo-tecnologia-mondo. Sorgono perciò di seguito altre domande, all'origine prettamente filosofiche, che però si irradiano sul tessuto sociale ed economico e quindi hanno una ricaduta sul piano della politica aziendale.

Quali sono gli effetti di questa mediazione tecnologica sulla nostra capacità percettiva? Le ICT e l'AI hanno modificato la nostra percezione, che costituisce il medium del rapporto corpo/mondo, soggetto/mondo? La domanda non è *se* tale modificazione sia avvenuta, poiché si tratta di un'ipotesi scontata, quanto sul *come* e sugli effetti di tale *come*.

Il mutamento, che già si può constatare, non è in senso strettamente biologico: consiste piuttosto in una modificazione cognitiva e culturale, perché gli algoritmi (in particolare attraverso i social media) influenzano la nostra percezione di realtà e la nostra attenzione, dirigendola su determinati contenuti. Il digitale, e ora l'intelligenza artificiale, perciò modifica la percezione umana non solo in senso cognitivo ma anche affettivo e simbolico. L'AI è un potente filtro percettivo: la percezione perciò non è più solo biologica, ma metatecnica, in quanto modellata da algoritmi.

Nella prospettiva manageriale, il passaggio da una percezione biologica a una percezione metatecnica ha ricadute dirette sulla qualità e sulla velocità delle decisioni. I sistemi di AI non si limitano a suggerire opzioni, ma ristrutturano attivamente i pattern cognitivi decisionali, implementando logiche predittive, prescrittive e addirittura generative. L'interrogazione che ne segue è quindi: quanto della nostra *agency* è ancora originaria e quanto è *augmented*?

La domanda sulle modificazioni della nostra capacità percettiva apre in primo luogo una questione *fenomenologica*: per la fenomenologia, infatti, - da Husserl a Merleau Ponty fino alla post fenomenologia contemporanea inaugurata da Don Ihde – la percezione è il modo in cui la coscienza si volge al mondo. Oggi, dato che con l'AI la relazione diretta tra soggetto e oggetto è mediata da strutture artificiali, la

realtà non è più incontrata direttamente ma preventivamente filtrata da schemi di accesso.

In secondo luogo, tale questione apre a un'ulteriore interrogazione di *natura ontologica*: che cosa è divenuto il soggetto della percezione nell'epoca dell'intelligenza artificiale? Quel che è evidente, in modo ormai ineludibile, è che la soggettività non si può più concepire in termini analogici o isolati, ma va concettualizzata come un organismo informazionale complesso, in cui l'identità si intreccia con dati, agenti artificiali e ambienti digitali.

Le nuove tecnologie trasformano l'essere umano in un'entità interconnessa, immersa in una realtà digitale che rimodella l'identità, la relazione con l'altro e il mondo e la percezione di sé stessi, del mondo e dell'altro/a.

Bernard Stiegler e Luciano Floridi, due tra le più autorevoli voci filosofiche del XXI secolo in tema di automazione e di etica della comunicazione digitale, sostengono che tale rivoluzione stia re-ontologizzando l'ambiente, a partire dalla constatazione di come il digitale "tagli e incolli le nostre realtà, sia ontologicamente sia epistemologicamente"(Floridi 2022, p.26). La nostra identità rappresenta uno dei casi più significativi di incollamento di dati, mentre è ormai esperienza comune lo scollamento tra la nostra posizione e la nostra effettiva presenza in un certo punto spaziale.

La re-ontologizzazione descritta da Floridi impone, di conseguenza, anche una revisione delle identità professionali: non si tratta più solo di "ruoli" ma di sistemi di interazione dati-identità-competenze. I manager non sono più solo decisori, ma curatori di sistemi socio-tecnico-digitali complessi

Nella Mixed Reality, in acronimo MR, realtà data dall'interazione del digitale con il mondo analogico, in cui si svolge il flusso della nostra esperienza molte funzioni cambiano volto: la funzione HR, ad esempio, evolve da gestione delle risorse a orchestrazione della convivenza *inter-agency,* tra umani e macchine.

## 2. Le diverse ipotesi ermeneutiche

Per la filosofia, in particolare per la fenomenologia, questa realtà ibrida rappresenta una nuova sfida teorica con cui cimentarsi. La fenomenologia contemporanea, già dall'inizio del terzo millennio, ha cercato di affrontare il problema del continuum tra le due diverse dimensioni, analogica e digitale, introducendo il concetto di *trans dimensio-*

*nalità* : la preposizione *trans* sta a significare "il tratto comune tra dimensioni analogiche e digitali in relazione al loro impatto sulla percezione degli oggetti " (Ferro, 2024, p. 82).

Nel panorama fenomenologico dell'oggi si possono individuare almeno due possibili teorie in merito al continuum tra dimensioni analogica e digitale: *la prima è l'ipotesi post fenomenologica* che considera "la relazione tra soggetto e oggetto come una struttura triadica che coinvolge soggetto, tecnologia e oggetto" (Ivi, p. 69).

L'ipotesi post fenomenologica, teorizzata in particolare dal filosofo olandese Peter Paul Verbeek, è quella di un'estensione della struttura intenzionale della coscienza alle tecnologie: la coscienza è sempre intenzionale ma l'intenzionalità non è solo una proprietà della coscienza umana, bensì è co-costruita nelle relazioni tra esseri umani e tecnologie che non sono solo strumenti neutri, perché nella loro mediazione del nostro rapporto con il mondo viene trasformata l'intenzionalità stessa, il come vediamo e il come agiamo (Verbeek,, 2011).

Verbeek si avvale principalmente dell'approccio postfenomenologico - sulla scia di Don Ihde - che ha il merito di indagare la funzione di mediazione svolta dalle tecnologie nella nostra relazione al mondo, ponendo al centro dell'analisi fenomenologica "il modo in cui, nelle relazioni che sorgono intorno a una tecnologia, si costituiscono un 'mondo' specifico e un 'soggetto' specifico" (Rosenberger, Verbeeck 2015, p. 31). Per Ihde, infatti, e così per Verbeek, la relazione uomo-mondo non coinvolge soggetti e oggetti preesistenti, bensì soggetti e mondo si con-costituiscono nell'interazione, mediata dalle tecnologie, tra uomo e realtà (Verbeeck 2011, p. 15).

Perciò, il filosofo olandese può affermare che l'intenzionalità è distribuita tra umani e tecnologie, attribuendo a queste ultime non una qualche intenzione ad agire, bensì *una certa direttività*, vale a dire un "ruolo direttivo nelle azioni e nelle esperienze degli esseri umani" (Redaelli, 2024, p. 99) . In virtù di tale attività di mediazione delle tecnologie, l'etica ha, per Verbeek, il compito di estendere il proprio campo d'indagine oltre l'umano, accogliendo al suo interno quelle "forme non umane di *agency*"(Verbeek 2011, p.17), comprese quelle tecnologiche: gli artefatti interagiscono con le intenzionalità degli esseri umani che li utilizzano" (Ivi, p. 145). Non a caso il filosofo parla di "intenzionalità composita", intendendo indicare l'esistenza di una sinergia tra l'intenzionalità tecnologica e quella umana "rivolta al risultato di questa intenzionalità tecnologica" (Redaelli, cit. p. 100).

Tale nozione d'*intenzionalità composita* sembra essere particolarmente adatta a spiegare l'intenzionalità presente nei sistemi dotati d'intelligenza artificiale e in modo particolare di intelligenza artificiale generativa, contribuendo allo stesso tempo a chiarirne lo statuto di mediatori morali.

Poiché non appare chiaro, tuttavia, dalla teoria di Verbeek, come sia distribuita questa intenzionalità composita tra esseri umani e tecnologia, è stato formulato da alcuni filosofi, tra cui Matthias Spahn – nei suoi saggi su filosofia della mente e tecnologia – il concetto di *preterintenzionalit*à: alcune forme di AI manifestano un comportamento che appare intenzionale, senza però esserlo pienamente (Spahn, 2004). Il *gap* si situa tra l'azione intenzionale umana, ove il soggetto è pienamente responsabile, e l'azione autonoma dell'AI che genera effetti non previsti, strutturalmente coerenti ma senza una intenzionalità consapevole.

Il concetto di intenzionalità composita, trasposto nel linguaggio organizzativo, si traduce in *co-agency* decisionale: il che significa che nei contesti aziendali basati su AI, la responsabilità manageriale si articola in ambienti decisionali condivisi tra agenti umani e artificiali. Poiché questo richiede nuove competenze interpretative, nuove *accountability chain* e un ripensamento delle strutture di delega, l'AI diventa partner cognitivo, non solo strumento.

La *seconda ipotesi teorica* è espressa da altri fenomenologi, tra cui l'italiana Floriana Ferro, che ritengono sia possibile pensare a "un'ontologia complessiva in grado di comprendere questa profonda interazione tra l'analogico e il digitale" (Ferro, cit. p. 69).

Il riferimento teorico è alla prospettiva di una "fenomenologia carnale", sulla base di quanto affermato da Merleau Ponty in *Fenomenologia della percezione*: l'intenzionalità della coscienza è un essere tramite il corpo. Non c'è una coscienza incorporea (Merleau Ponty, 2018, p. 214 ).

L'interconnessione tra il soggetto e l'ambiente circostante applicata alle nuove tecnologie digitali e lo sviluppo dialettico della realtà legato alla "carne" danno luogo a una nuova versione della realtà, che va oltre quella proposta dalla post fenomenologia di Verbeek. Non si tratta, infatti, semplicemente di concepire la relazione tra soggetto e oggetto come una struttura triadica, che coinvolge soggetto, tecnologia, oggetto e quindi di rimanere sul piano dell'indagine sull'intenzionalità della percezione, ma di porre fino in fondo la questione ontologica.

Infatti, partendo dalla prospettiva merleau-pontyana, viene messa in luce la relazione che si instaura tra noi e gli ambienti digitali: gli ambienti analogici e digitali non sarebbero in un rapporto antitetico, bensì in un *continuum* tra loro, posizione, questa, che fa riferimento all'idea di *Umwelt* di Edmund Husserl e Merleau-Ponty, ma anche dello scienziato Jakob von Uexküll.

Il perno di questa teoria è quanto sostiene Merleau Ponty in *Il visibile e l'invisibile,* ovvero il concetto di carne: "secondo questa prospettiva, siamo tutti parte di un medesimo elemento, definito carne del mondo" (Ferro, cit. p.74); "la soggettività estesa della carne è il tessuto del mondo che comprende [...] il soggetto e l'oggetto, il vivente e il non vivente"( Ivi, p. 756).

Gli strati o fogli della carne sono assunti come dimensioni diverse, nel nostro caso come appartenenti alla realtà mista, MR. Quindi anche il corpo appartiene alla realtà mista: esso è, infatti, secondo questa visione, membrana di contatto – chiasma - con il mondo, ma non più direttamente, bensì in modo mediato da un terzo, ovvero il medium tecnologico.

Il concetto di carne introduce una nuova prospettiva ontologica monista e può costituire una chiave di lettura per una migliore comprensione della nostra epoca, "in riferimento alle possibilità di ibridazione tra natura e dispostivi tecnologici" (Ivi, p. 37) che, in sintesi, mostra come l'avvento del digitale, e ancor più dell'AI, abbia posto in essere una nuova ontologia dell'umano, modificando la relazione tra corpo e mondo.

La modificazione della relazione tra corpo e mondo ha palesi riflessi in ambito manageriale: la riflessione sul corpo come interfaccia dell'esperienza assume una dimensione concreta nei progetti di *UX design*, *wearable technologies* e ambienti di *lavoro phygital*. La Mixed Reality non è più solo una categoria teorica, ma una dimensione operativa, in cui il lavoro umano è potenziato, monitorato o persino addestrato da ambienti intelligenti (es. realtà aumentata nei processi produttivi o nella formazione immersiva).

Se accettiamo che l'umano è oggi un ibrido informazionale e sensibile, allora l'AI non è una semplice tecnologia ma un ambiente esistenziale. Ne consegue che ogni strategia aziendale non può più prescindere da una *AI Strategy* ontologicamente informata: essa deve integrare ingegneria dei dati, formazione alla consapevolezza percettiva,

e progettazione di ambienti di senso capaci di sostenere la soggettività umana nell'epoca degli artefatti intelligenti.

Il fatto che si ipotizzi una nuova ontologia dell'umano, attraverso il concetto di carne, apre panorami teorici diversi ma soprattutto fa intravedere diverse conseguenze pratiche, sul piano dell'etica applicata alle varie dimensioni del mondo umano, dall'economia, alla politica, all'educazione alla medicina.

### 3. La Mixed Reality come nuova normalità

Per comprendere le possibili ripercussioni etiche sul piano pratico delle due diverse teorie- che fungono da reticoli ermeneutici e non certo da definizioni dell'esistente - è necessario, partire dall'analisi della realtà, come attualmente si profila nel nostro mondo privato e professionale,

Allo stato attuale, qualsiasi forma di realtà tecnologica rientra nello spettro della *Mixed Reality*, dato l'intreccio tra dimensione analogica e dimensione digitale. Sono molto sfumati, infatti, i confini tra la virtualità aumentata (AV), "in cui alcune immagini del mondo reale vengono integrate all'interno di un mondo virtuale, e la realtà aumentata (AR) in cui elementi di grafica computerizzata vengono sovrapposti alle immagini del mondo reale" (Ferro, cit. p. 58).

La teoria del continuum reale/virtuale (*Reality- Virtuality Continuum*, sviluppata da Paul Milgram e Fumio Kishino nel 1994) postula l'assenza di qualsiasi distinzione tra ambiente reale e ambiente virtuale: una porzione di questo spettro di realtà è rappresentata dalla MR – e le dimensioni intermedie, ovvero AR e AV – mentre agli estremi si trovano l'ambiente reale o realtà analogico/naturale, e la realtà virtuale (VR) ( Ivi p. 64).

Attualmente si può dire che qualsiasi forma di realtà tecnologica rientra nello spettro della MR(Ivi, p. 67).

Si può quindi parlare di sistema ibrido, intendendo tale termine come sinonimo di misto, data l'intricata commistione tra dimensioni diverse, ove la demarcazione tra componente analogica e componente digitale non è ben definita.

Il concetto di sistema ibrido, se tradotto in linguaggio organizzativo, indica oggi la condizione normale di funzionamento delle imprese contemporanee. Gli ambienti operativi – dalle *supply chain* ai *knowledge workplace* – sono sistemi socio-tecnico-digitali dove l'azione è distribuita tra esseri umani, agenti artificiali e ambienti intelligenti. La

MR non è quindi solo un paradigma esperienziale, ma un contesto manageriale di riferimento.

Ma, seguendo l'ipotesi monista di Merleau Ponty della carne del mondo, a cui appartiene sia il corpo, sia il medium tecnologico, secondo la quale sono appartenenti alla realtà mista tutti gli strati o fogli della carne, pur assunti come dimensioni diverse, la filosofa Floriana Ferro esprime una convinzione diversa:

> [...] il virtuale non è da considerarsi in contrapposizione al reale, ma come una caratteristica del suo movimento dialettico. I due elementi che costituiscono il reale sono, invece, l'analogico e il digitale, che consistono in due diversi poli della carne, l'elemento comune della realtà. Questi due poli si relazionano dinamicamente in maniera chiasmatica, incontrandosi senza mai sovrapporsi o rischiare di annichilire l'altro polo ( Ivi, p. 77).

L'esperienza del continuum analogico-digitale sarebbe allora spiegabile attraverso il concetto di "analogia", declinato in chiave fenomenologica. L'esperienza in ambienti diversi presenta, infatti, comunque dei punti di continuità, poiché tutti partecipano a questo modo di essere che caratterizza la "carne", consentendo di parlare di analogia *trans dimensionale*.

> [...] le relazioni percettive [s]i possono quindi considerare come soggette ad *analogie applicabili a dimensioni differenti*. L'oggetto è quindi "analogo": ciò significa che non rimane del tutto uguale, né cambia totalmente al mutare della dimensione (Ivi, p. 126).

Tale analogia trans dimensionale e l'analogia trans corporea portano alla proposta di un'ontologia piatta (*flat ontology*), definizione ove il termine "piatto "non sta a indicare una mancanza di stratificazione della realtà. Inteso in senso fenomenologico, non implica una realtà priva di profondità, bensì la mancanza di una struttura gerarchica degli enti» ( Ivi, p. 169).

Con questa definizione, come è facilmente intuibile, ci si immette nell'ottica del postumano, ma in questo contesto teorico l'espressione serve per evidenziare le infinite interconnessioni tra entità umane e non umane, accumunate da un'unica modalità di esistenza che, però, non annulla mai le loro peculiarità.

La prospettiva teorica di una *flat ontology* fa tramontare l'ipotesi androcentrica della relazione tra gli enti del mondo, viventi e non viventi. Sconfessa, cioè, quella prospettiva gerarchica che ci ha abituati simbolicamente a concepire verticalmente la scala dell'essere, con il soggetto umano al centro e al culmine della piramide degli enti.

## 4. Le tre aporie dell'AI: una fenomenologia critica dell'intelligenza artificiale

Nell'uso dell'intelligenza artificiale e nelle sue applicazioni alla politica economica e alla governance aziendale emergono tre aporie fondamentali: tensioni irrisolte e contraddizioni interne che caratterizzano i modi in cui l'AI viene utilizzata e percepita nell'epoca della trasformazione percettiva (Ranieri, 2024). Queste tre dimensioni critiche - automazione versus autonomia, opacità versus comprensione e mimetismo versus fiducia - rappresentano gli snodi più problematici che si manifestano nell'uso quotidiano dei Generative Pretrained Transformer e costituiscono altrettanti nodi fenomenologici nella relazione uomo-tecnologia-mondo.

### a) prima aporia: automazione *versus* autonomia

La prima aporia riguarda la tensione ontologica tra il concetto tecnico di automazione e il potenziamento dell'autonomia personale, elemento costitutivo dell'essere-nel-mondo umano (Merleau-Ponty, 2018, pp. 214-245). Quando l'automazione avanzata trasforma i sistemi in processi autonomi rispetto alla decisionalità umana, emerge una frattura nella struttura intenzionale della coscienza che si manifesta attraverso due problemi fondamentali.

Il primo concerne l'attribuzione della responsabilità e la conseguente delega ai sistemi stessi, particolarmente critica in ambiti dove la dimensione etica è costitutiva dell'azione umana: medicina, giustizia, educazione e governance organizzativa (Spahn, 2004, pp. 175-183). Il secondo problema, conseguente al primo, pone interrogativi di natura fenomenologica: qual è il discrimine tra responsabilità umana e *agency* tecnologica? Come può intervenire efficacemente l'intenzionalità umana sul funzionamento degli algoritmi senza perdere la propria originarietà?

Dal punto di vista della fenomenologia post-husserliana, questa tensione si manifesta come crisi della delega cognitiva (Ihde, 2009, pp 134-156). L'essere umano si trova a confrontarsi con la necessità di

stabilire quali dimensioni dell'esperienza possano essere automatizzate e quali debbano rimanere sotto il controllo dell'intenzionalità originaria, specialmente nei momenti di discontinuità esistenziale. La mediazione tecnologica porta, quindi, a una trasformazione dell'*agency* e apre una sfida che richiede l'elaborazione di una mappa fenomenologica della *delegabilità*, intendendo con tale espressione non una classificazione tecnica, bensì una descrizione dei modi in cui l'esperienza umana si rapporta all'atto di delegare compiti all'AI. Una descrizione che permetta di distinguere tra: a) processi standardizzati che non intaccano la struttura fondamentale dell'essere-nel-mondo; b) scelte che coinvolgono la totalità dell'esistenza umana e richiedono il mantenimento dell'intenzionalità originaria; c) aree di complessità intermedia che necessitano di una co-intenzionalità tra umano e artificiale (Verbeek, 2011, pp. 112-134).

**b) seconda aporia: opacità versus comprensione**

La seconda aporia è diretta conseguenza della prima e tocca il nucleo della questione epistemologica: risulta sempre più difficile comprendere come l'AI prenda decisioni o effettui previsioni, poiché i meccanismi sottostanti sfuggono alla trasparenza fenomenologica. L'intelligenza artificiale manifesta infatti forme di autonomia gestionale che non si limitano a eseguire l'input ricevuto ma operano scelte autonome sulla base di correlazioni che trascendono la comprensibilità umana (Ferro, 2021, pp. 89-102).

Se i sistemi divengono sempre più autonomi attraverso la crescente automazione, quale margine di comprensione fenomenologica rimane per i soggetti umani? Come possono questi ultimi validare o invalidare i criteri utilizzati dall'AI mantenendo la propria legittimità epistemica? (Ihde, 1990, pp 167-189). Senza un'adeguata comprensione viene infatti meno non solo la trasparenza tecnica, ma la stessa possibilità di una relazione autentica con la tecnologia.

Ciò che si genera è, di fatto, una crisi dell'evidenza determinata dall'opacità algoritmica, particolarmente evidente nei modelli di *deep learning* e nei *foundation model* - che ha profonde implicazioni fenomenologiche perché muta la percezione (Floridi, 2022, pp. 145-167). Non si tratta semplicemente di un problema tecnico, ma di una trasformazione della modalità stessa con cui la coscienza si rapporta al mondo attraverso la mediazione tecnologica.

La domanda cruciale diventa: possiamo fidarci fenomenologicamente – cioè basandoci sulla concreta esperienza vissuta e sulla percezione dell'Altro, mettendo in dubbio ogni giudizio preconcetto - di un entità che non comprendiamo nella sua essenza? Da questo interrogativo emerge l'urgenza di sviluppare in primis tecnologie che rendano trasparenti non solo i processi computazionali, ma la loro modalità di costituzione del senso. Successivamente pensare a strutture di controllo che preservino l'originarietà dell'intenzionalità umana nel rapporto con l'artificiale (Verbeek, 2011, pp. 89-111). E infine cioè individuare parametri che vadano oltre l'efficienza tecnica per valutare l'impatto sulla struttura dell'essere-nel-mondo (Ferro, 2021, pp. 167-189).

**c) terza aporia: mimetismo *versus* fiducia**

La terza aporia nasce dall'opposizione tra la capacità mimetica dell'intelligenza artificiale e la fiducia ontologica che essa può legittimare. L'AI manifesta una capacità intrinseca di replicare risposte simili a quelle umane, creando l'illusione di una presenza che non corrisponde a un'effettiva co-presenza esistenziale. La fiducia viene così generata da un mimetismo sofisticato, mentre il sistema non possiede quella coscienza intenzionale che costituisce il fondamento della relazione autentica.

Questa aporia tocca il cuore della relazione inter-soggettiva nell'era digitale attraverso quello che può essere definito il fenomeno dell'*illusione relazionale*. Si tratta del rischio concreto che gli esseri umani attribuiscano *agency* sociale a sistemi che la simulano efficacemente senza tuttavia possederla nella sua struttura ontologica fondamentale. Tale dinamica può generare fenomeni di *overtrust* esistenziale, ovvero un affidamento che va oltre la fiducia tecnica per configurarsi come delega dell'essere. Le conseguenze sono particolarmente gravi quando questa pseudo-relazione interferisce con la capacità di discernimento tra l'autentico e il simulato, tra la presenza e la rappresentazione.

Per contrastare questi fenomeni, è necessario sviluppare una *vigilanza fenomenologica*, ovvero una consapevolezza intenzionale e descrittiva dei propri vissuti nell'utilizzo o rapporto con l'AI (Rosenberger, 2015, pp. 78-95). Come? Prima di tutto attraverso una formazione che sviluppi la capacità di riconoscere la differenza qualitativa tra presenza autentica e simulazione, evitando sia l'eccessiva fiducia sia il rifiuto

aprioristico. In secondo luogo, con la creazione di protocolli che stabiliscano quando l'intenzionalità umana debba necessariamente prevalere sulla mediazione algoritmica. Infine, attraverso lo sviluppo di sistemi di interazione che mantengano sempre evidente la natura non-umana dello strumento, limitando *l'anthropomorphic bias* e preservando l'autenticità relazionale.

Le tre aporie analizzate - automazione versus autonomia, opacità versus comprensione, mimetismo versus fiducia - rappresentano nodi fenomenologici che richiedono un approccio filosoficamente rigoroso alla questione dell'intelligenza artificiale (Ihde, 1993, pp. 189-211). La loro risoluzione non può essere meramente tecnica, ma deve coinvolgere una riflessione ontologica sulla trasformazione dell'essere-nel-mondo nell'epoca della mediazione algoritmica.

## 5. Conclusione: perché la rivoluzione è ontologica?

La rivoluzione che l'intelligenza artificiale introduce non è circoscrivibile al dominio tecnico o economico. Ciò che è in gioco è la struttura stessa dell'essere-nel-mondo. L'AI non si limita a fornire strumenti di calcolo più potenti o interfacce più sofisticate: essa ridisegna la relazione tra soggetto e realtà, trasformando la percezione, la coscienza e l'identità.

Parliamo di rivoluzione ontologica perché il digitale e l'AI non agiscono soltanto "sui" processi, ma "nella" carne del mondo: alterano la modalità stessa con cui l'umano si esperisce come corpo, come mente e come agente. La nostra *agency* diventa composita, intrecciata a quella artificiale; la nostra identità, ibrida e distribuita; il nostro ambiente, metatecnico e *phygital*.

La rivoluzione è ontologica perché ciò che cambia non è semplicemente come viviamo, ma che cosa significa vivere. E dunque anche l'impresa, come forma organizzata del vivere comune, è chiamata a ripensarsi non solo come sistema socio-tecnico, ma come laboratorio di una nuova condizione ontologica, in cui la distinzione tra umano e artificiale non è più opposizione, bensì co-appartenenza.

In questo orizzonte, la domanda decisiva non è più: "Come useremo l'AI?", ma: "Chi stiamo diventando nell'AI?"

## Bibliografia

Ferro F., *Mixed Reality. Metafisica dell'esperienza*, Morcelliana, Brescia, 2021.

Ferro F., *Fenomenologia del digitale, corpi e dimensioni al tempo dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, 2024.

Floridi L., *The Ethics of Information*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

Floridi L., *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford , 2014.

Floridi L., *Etica dell'intelligenza artificiale*, Raffaello Cortina Editore, 2022

Floridi L., *Translating Information*, Blackwell, Oxford 2022

Ihde D., *Technology and the lifeword*, Indiana University Press, 1990

Ihde, D., *Postphenomenology: Essays in the Postmodern Context*, Northwestern University Press, Evanston, 1993

Ihde, D., *Postphenomenology and Technoscience*, SUNY Press, Albany, 2009

Merleau Ponty M., 1945 *Phénoménologie de la perception*, tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2018.

Ranieri M., *Intelligenza artificiale a scuola. Una lettura pedagogico-didattica delle sfide e delle opportunità*, Anno LXVII, Intelligenza artificiale a scuola, n1, gennaio /giugno 2024

Redaelli R., *Dall'intenzionalità alla preterintenzionalità. Una riflessione sui sistemi intelligenti,* in *Mechane*, rivista di filosofia e antropologia della tecnica n. 7/2024, Mimesis Edizioni

Rosenberger, R., Verbeek, P.P., *A Field Guide to Postphenomenology*, in R. Rosenberger, P.P. Verbeek (eds.), *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*, Lexington Books, Lanham (MD), pp. 9-41, 2015.

Spahn M.A., "The Responsibility Gap: Ascribing Responsibility for the Actions of Learning Automata", in *Ethics and Information Technology*, 6(3), 2004.

Stiegler B, 2015, *La société automatique. 1. L'avenir du travail*, tr. it. *La società automatica 1.L'avvenire del lavoro*, Meltemi editore, 2019

Verbeek P.P., *Cyborg Intentionality. Rethinking the Phenomenology of Human -Technology-Relations,* 2011

# IL CONSULENTE ETICO DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE: COMPETENZE E SFIDE DI QUESTA NUOVA FIGURA PROFESSIONALE. NILO MISURACA E LUCA NAVE

**Abstract**

Il presente lavoro esplora il ruolo emergente del consulente etico dell'Intelligenza Artificiale (IA), analizzandone le competenze fondamentali e le sfide principali. Partendo dalle origini del concetto di IA e dal suo sviluppo storico, si approfondisce come questa tecnologia abbia suscitato aspettative, paure e interrogativi etici, sociali e politici. In un contesto di rapida espansione del mercato digitale e di frammentazione normativa, si evidenzia l'importanza di una figura professionale che, integrando conoscenze tecniche, filosofiche, legali e comunicative, possa guidare lo sviluppo responsabile e sostenibile dell'IA. Si delinea quindi il profilo del consulente etico, le sue competenze chiave, e le principali sfide da affrontare, quali la regolamentazione, le distorsioni cognitive, la trasparenza e il conflitto tra innovazione e responsabilità.

**Parole Chiave**

Intelligenza Artificiale, Consulenza etica, Competenze interdisciplinari, Responsabilità sociale, Sfide normative

## 1. Le origini del concetto di "Intelligenza Artificiale"

Nel 1956 al Dartmouth College John McCarthy conia l'espressione Intelligenza Artificiale (IA) argomentando che ogni aspetto dell'apprendimento dell'intelligenza umana può essere descritta con tanta precisione da essere simulata da una macchina.

"Proponiamo che durante l'estate del 1956 si svolga uno studio di due mesi con 10 persone sull'Intelligenza Artificiale presso il Dartmouth College di Hanover, nel New Hampshire. Lo studio si baserà sulla congettura che ogni aspetto dell'apprendimento o qualsiasi altra

caratteristica dell'intelligenza possa, in principio, essere descritto con tanta precisione da consentire a una macchina di simularlo. Si tenterà di scoprire come far sì che le macchine usino il linguaggio, formulino astrazioni e concetti, risolvano tipi di problemi riservati fino ad ora agli esseri umani e migliorino se stesse" (1955).

Lungi dal voler descrivere fedelmente una nuova tecnologia, l'intento più sincero dell'accademico era quello di far convergere alcuni investimenti su ricerche statistiche e matematiche per lo sviluppo di algoritmi avanzati. Il movente tattico era dovuto alla difficoltà di reperire finanziamenti in un contesto di sfiducia verso la ricerca di settore, periodo poi definito "inverno dell'intelligenza artificiale"[1]; serviva alla causa un termine in grado di catturare l'attenzione di investitori e del pubblico su un ambito di ricerca molto tecnico e appannaggio di alcuni specialisti. La dinamica descritta ha fatto sì che il dibattito sulla così detta IA sia stato per sua natura ambiguo e carico di aspettative, paure e forti speranze da parte di chiunque vi si avvicinasse. A questo dibattito hanno poi partecipato scienziati, giornalisti e anche registi che veicolavano messaggi per il grande pubblico. Il caso più celebre di film che ha plasmato l'immaginario collettivo sull'IA è l'opera di uno dei maestri del cinema, Stanley Kubrick, con *2001: Odissea nello spazio* (1968). Nel film, l'IA — impersonata da HAL 9000 — è presentata come un'intelligenza superiore a quella umana, capace di assumere decisioni volte a preservare la propria esistenza, fino a minacciare la sopravvivenza degli esseri umani. L'operazione compiuta da Kubrick è l'antropomorfizzazione della macchina: una strategia interpretativa che ricorre spesso quando ci confrontiamo con l'ignoto e, nel tentativo di comprenderlo, lo trattiamo come se fosse umano. Questo tipo di rappresentazione — e le molte che l'hanno seguita — è affascinante sul piano cinematografico e stimolante per le domande di senso che sa riattivare; tuttavia, rischia di distrarre dai problemi reali posti dall'IA che oggi abbiamo concretamente tra le mani. All'epoca, nel 1968, l'IA era soprattutto un racconto sul futuro; oggi, come mostra il grafico seguente, lo scenario è radicalmente cambiato.

## 2. L'attuale scenario di riferimento

Probabilmente questo accrescimento di interesse è in parte generato dal fatto che chi promuove (e vende) l'IA adotta uno storytelling[2]

secondo cui come esseri umani potremo delegare a una macchina quelle attività su cui noi possiamo sbagliare e/o che noi non vogliamo più svolgere[3]. Lo scenario in cui non siamo più in grado di distingue se il risultato della azione di una macchina sia o non sia umano[4] rievoca quella "vergogna prometeica" di cui parlava Gunther Anders (2003) riferendosi alla bomba atomica. Al di là della promessa, realistica o meno, espressa a gran voce dai venditori di questi strumenti, quello che è più interessante, per un filosofo oggi, è che confrontarci con questi strumenti ci costringe a ridisegnare il nostro ruolo come esseri umani nel mondo, rievoca domande antiche sul nostro ruolo come umanità e come singole persone. A essere chiamata in campo oggi è un'antica disciplina del pensiero, l'etica come arte di porsi l'interrogativo (e abitarlo) sul giusto e sul bene, sul modo in cui vestiamo il presente e su come vogliamo che sia il futuro che stiamo contribuendo a costruire.

Lo scenario attuale è segnato da una forte complessità. L'espressione IA è nata come strumento di marketing e le promesse del mercato tendono a inseguire con rapidità ogni nuova invenzione tecnologica. La regolamentazione, invece, arriva sempre in un secondo momento: solo dopo l'innovazione e la sua diffusione i legislatori sono chiamati a decidere quale direzione vogliamo attribuire, come esseri umani, a queste tecnologie. Ci troviamo dunque in una fase iniziale di adozione, caratterizzata non solo da entusiasmo e aspettative, ma anche da un evidente disorientamento sul piano normativo – etico e giuridico - e in merito agli effetti che l'uso massiccio dei sistemi di IA sta producendo sul nostro mondo. Tali effetti si rivelano al tempo stesso ampi e difficilmente prevedibili. Basti pensare all'impatto che queste tecnologie possono avere se utilizzate come strumenti di controllo su un'intera popolazione - come già avviene in parte in Cina (Woods, 2025) - oppure nel settore della difesa - si pensi all'impiego del sistema di IA "Lavender" da parte dell'esercito israeliano nel conflitto di Gaza, un software di targeting capace di stilare elenchi di obiettivi militari, al quale erano associate soglie prestabilite di "danno collaterale accettabile" (McKernan, 2024). Anche in scenari meno estremi gli esiti non cessano di essere imprevedibili: diversi studi, per esempio, stanno indagando come l'uso massivo di applicazioni conversazionali come ChatGPT influenzino i processi cognitivi e il nostro stesso modo di pensare (Kos'myna, et al., 2025).

## 3. Il consulente etico dell'IA

In tale complesso scenario è sempre più esplicita la richiesta di una integrazione filosofica che accompagni lo sviluppo e il *design* delle tecnologie dell'IA. In un articolo del 2018 pubblicato su *The Globe and Mail* intitolato *Deep learning: Why It's Time for AI to Get Philosophical,* Catherine Stinson afferma che "l'attuale generazione dei ricercatori nell'IA non hanno la formazione necessaria a trattare le implicazioni dell'IA che stanno costruendo; per questo motivo si richiede più filosofia dalla ricerca e più intelligenza dalle macchine" (2018, p. 32).

Alla luce di questa nuova consapevolezza, molte aziende multinazionali – Facebook, Uber e Google *in primis* – hanno assunto un consulente etico dell'IA (*AI Ethicist*), una nuova figura professionale che ha il compito di valutare le implicazioni etiche delle nuove tecnologie. Contribuisce a definire politiche, linee guida e strategie che garantiscano un uso responsabile e sostenibile dei sistemi di IA.

La sua presenza diventa particolarmente strategica in contesti nei quali le decisioni prese dall'IA hanno conseguenze di grande rilievo, quali, per esempio, diagnosi mediche, decisioni giudiziarie, assegnazioni di credito, assunzioni lavorative e altri ambiti in cui la garanzia di equità e di rispetto dei diritti e dei valori umani è prioritaria. La sua attività permette anche di anticipare e mitigare i rischi legati a pregiudizi, stereotipi, *biàs* e altre distorsioni cognitive presenti nei dati di *training* o nelle logiche di funzionamento degli algoritmi.

Per operare in questo nuovo settore di applicazione della filosofia, il consulente etico dell'IA deve disporre di un ampio bagaglio di specifiche competenze interdisciplinari, indispensabili per affrontare con efficacia le molteplici sfide etiche, sociali e legali connesse all'uso sempre più massiccio dell'IA.

Sulla scia dell'articolo intitolato *Who is an AI Ethicist? An empirical study of expertise, skills, and profiles to build a competency framework* (Cocchiaro, *et al.*, 2025) nelle pagine che seguono proponiamo una breve descrizione delle competenze "essenziali" richieste a questa nuova figura professionale, nonché delle principali sfide che è chiamato ad affrontare nel corso del suo operato.

## 4. Le competenze

*a) Conoscenza delle tecnologie di IA*

Il primo requisito imprescindibile per operare in questo ambito consiste in una solida conoscenza delle principali tecnologie di IA, tra cui sistemi di *machine learning, deep learning,* elaborazione del linguaggio naturale (NLP), visione artificiale e altre metodologie avanzate di sviluppo di sistemi intelligenti. Il professionista deve possedere la capacità di comprendere le modalità di funzionamento di tali sistemi, analizzando i processi algoritmici alla base e identificando i punti di forza e i limiti intrinseci. Questa comprensione tecnica non si limita alla conoscenza teorica, ma si estende alla capacità di valutare l'impatto delle scelte tecniche sul piano etico e sociale. Solo attraverso una conoscenza approfondita delle modalità operative delle tecnologie il consulente può contribuire a definire criteri di sviluppo e impiego che siano orientati alla minimizzazione dei rischi, alla trasparenza e alla responsabilità sociale.

*b) Filosofia ed etica applicata*

Un'altra competenza cruciale riguarda il possesso di una solida formazione accademica in filosofia ed etica applicata. In qualità di consulente etico dell'IA deve saper analizzare criticamente le implicazioni morali, sociali e antropologiche legate all'introduzione e all'utilizzo delle nuove tecnologie. La capacità di individuare potenziali rischi di ingiustizie, discriminazioni, violazioni dei diritti umani fondamentali e di valutare le conseguenze etiche di determinate soluzioni tecnologiche costituisce un elemento centrale di questa competenza. In questo contesto, è fondamentale conoscere e saper applicare principi etici quali l'autonomia, la giustizia, la responsabilità, la beneficenza e la non-maleficenza, e orientarsi nella valutazione di un impatto sociale complesso. Inoltre, il consulente deve essere in grado di proporre soluzioni tecnologiche che siano eticamente compatibili, promuovendo il rispetto dei valori umani e delle libertà fondamentali e sviluppando linee di intervento eticamente sostenibili.

*c) Legislazione e regolamentazione*

Un'altra componente essenziale riguarda l'aggiornamento costante sulle normative legali e sui quadri che regolamentano l'IA a livello internazionale. Conoscere le normative vigenti, come il *Regolamento Generale sulla Protezione dei Dati (GDPR)* dell'Unione Europea, e le linee guida emergenti come l' *Artificial Intelligence Act,* è un elemento fonda-

mentale per garantire che le soluzioni tecnologiche sviluppate siano conformi a leggi e principi di responsabilità sociale. Il professionista deve essere in grado di interpretare e applicare tali normative, offrendo consulenza alle aziende e alle istituzioni per assicurare che le loro strategie di sviluppo e impiego dell'IA siano allineate agli obblighi legali, contribuendo a prevenire rischi legali, reputazionali e sociali e promuovendo una cultura della responsabilità normativa.

*d) Abilità comunicativo-relazionali*

Infine, una competenza di grande rilievo riguarda le capacità comunicative e relazionali. Il consulente etico dell'IA deve saper tradurre in modo chiaro e accessibile le complessità delle questioni etiche e morali legate all'IA, affinché tutte le parti coinvolte - tecnici, sviluppatori, *data scientist* , manager, responsabili aziendali e utenti finali - possano comprendere appieno i rischi, le opportunità e le responsabilità associate all'uso di tali tecnologie. La capacità di facilitare un dialogo tra mondi spesso diversi e distanti tra loro rappresenta un elemento cardine per promuovere politiche etiche efficaci e condivise sull'IA. Questo richiede anche competenze di negoziazione, ascolto attivo e sensibilità interculturale, attraverso le quali il consulente può contribuire a creare un ambiente di collaborazione basato sulla trasparenza e sulla fiducia reciproca.

Queste competenze rappresentano il fondamento su cui si costituisce l'intera attività del consulente etico dell'IA, integrando aspetti tecnici, etici, legali e comunicativo-relazionali. La loro sinergia permette di affrontare in modo articolato e responsabile le sfide che emergono dall'interazione tra innovazione tecnologica e valori umani, contribuendo alla costruzione di un ecosistema digitale più etico, inclusivo e rispettoso dei diritti fondamentali.

È fondamentale, altresì, che tali competenze siano accompagnate da una costante capacità di aggiornamento in un ambiente in rapidissima evoluzione, garantendo così una presenza professionale dinamica, informata e capace di anticipare e affrontare le nuove sfide che si delineeranno nel futuro immediato e a lungo termine. Solo attraverso questa integrazione interdisciplinare e l'impegno continuo il consulente etico dell'IA può svolgere un ruolo strategico cruciale nel facilitare

uno sviluppo dell'IA che sia non solo innovativo, ma anche eticamente responsabile e socialmente sostenibile.

## 5. Le sfide e le difficoltà

*a) Le normative*

Una delle sfide più rilevanti e complesse che il consulente etico dell'IA si trova ad affrontare riguarda l'ambito normativo. La regolamentazione delle nuove tecnologie a livello globale si presenta spesso come un insieme di norme frammentarie, condizionate da differenti contesti culturali, economici e politici, e caratterizzate da un grado di ambiguità e incertezza considerevole. Le leggi e le linee guida internazionali sono ancora in via di definizione e, in molti casi, il professionista può trovarsi davanti a un vuoto normativo o a standard non condivisi, i quali rendono difficile per le aziende e i professionisti operare con chiarezza e sicurezza giuridica. Questa situazione di incertezza legislativa crea una serie di difficoltà pratiche, imponendo ai consulenti un ruolo di interpretazione e di mediazione tra i differenti quadri normativi, spesso in evoluzione e soggetti a rapidi cambiamenti.

*b) Le distorsioni cognitive*

Un'altra significativa difficoltà deriva dalla già evocata presenza di distorsioni cognitive, pregiudizi e stereotipi che, radicati nel tessuto sociale e culturale, tendono a infiltrarsi nei sistemi di IA. Tali distorsioni, come già ammesso, sono spesso insite nei dati di addestramento – che riflettono le modalità di interazione, le percezioni e i pregiudizi presenti in un determinato contesto storico e sociale – producendo risultati discriminatori o ingiusti. La sfida consiste nel riconoscere e mitigare queste distorsioni, di modo che i sistemi di IA possano operare in modo più equo e imparziale, evitando di perpetuare ingiustizie di vario genere – siano esse legate a caratteristiche etniche, di genere, relative allo *status* sociale, ecc. La correzione di tali distorsioni cognitive richiede competenze tecniche avanzate, capacità di analisi critica e l'applicazione di metodologie di *audit* etico e tecnico, nonché un attento lavoro interculturale volto a individuare le radici di tali pregiudizi e a sviluppare tecniche di intervento efficaci.

*c) Trasparenza e interpretabilità dei sistemi di IA*

Un'altra sfida cruciale si colloca sul piano della trasparenza e dell'interpretabilità dei sistemi di IA, in particolare quelli basati su tecnologie di *deep learning* che vengono spesso definiti "scatole nere" ( *Black Box* ). Come è emerso dalle storie narrate all'inizio di questo capitolo, questi sistemi tendono a operare attraverso modelli altamente complessi e non immediatamente intelligibili anche ai loro stessi sviluppatori, il che limita la possibilità di spiegare chiaramente come vengono prese determinate decisioni o predizioni. Questa opacità rappresenta un ostacolo notevole non solo dal punto di vista della responsabilità etica e legale, ma anche in termini di fiducia da parte degli utenti e di conformità alle normative emergenti che richiedono livelli di trasparenza e responsabilità più elevati. Il consulente etico deve, pertanto, affrontare questa problematica promuovendo lo sviluppo e l'adozione di tecniche di interpretabilità e di spiegazione affinché i sistemi possano essere resi più comprensibili e verificabili in modo che le decisioni automatiche possano essere spiegate, giustificate e, se necessario, contestate.

*d) Conflitto tra innovazione e responsabilità*

Una delle sfide più complesse, di natura sia etica sia culturale, riguarda il conflitto tra la spinta all'innovazione – che impone alle aziende a ridurre i tempi di sviluppo e a perseguire un vantaggio competitivo rapido – e l'esigenza di assumere una posizione di responsabilità etica e sociale. Le imprese, motivate dalla volontà di capitalizzare sul potenziale innovativo dell'IA, tendono spesso a privilegiare la velocità e il mercato rispetto ai rischi etici o sociali sollevati dalle nuove tecnologie, creando tensioni con il ruolo del consulente etico che invece richiede un atteggiamento più ponderato e riflessivo. La sfida consiste nel trovare un equilibrio tra queste due logiche apparentemente contrastanti, promuovendo una cultura aziendale che valorizzi la responsabilità e la sostenibilità etica senza però sacrificare l'innovazione e la competitività. Questa tensione richiede capacità di negoziazione, diplomazia e sensibilità strategica da parte del consulente. È necessario instaurare dialoghi costruttivi con le parti interessate, esercitando un ruolo di mediatore tra le esigenze di innovazione e i principi di responsabilità etica. Promuovere il cambiamento culturale all'interno delle organizzazioni, attraverso campagne di sensibilizzazione, formazione e definizione di linee guida etiche condivise, rappresenta una

sfida cruciale per garantire che lo sviluppo dei sistemi di IA avvenga in modo sostenibile e rispettoso dei valori umani fondamentali. In tal modo il consulente, attraverso competenze di *leadership* etica e di gestione dei conflitti, può contribuire a sviluppare un *modus operandi* più equilibrato, che integri innovazione e responsabilità, evitando il rischio di un progresso tecnologico cieco alle conseguenze etiche e sociali.

## 6. Conclusione

Il consulente etico dell'IA offre le sue competenze filosofiche al fine di abitare criticamente le profonde trasformazioni in atto nella nuova era digitale e di sostenere le persone nell'orientarsi di fronte allo smarrimento che essa genera. Come il ponte costruito dall'ingegnere permette a chiunque di attraversare un fiume senza dover conoscere i calcoli e i materiali che lo sostengono, così gli strumenti e le pratiche che un eticista può mettere in campo offrono un passaggio verso domande complesse senza richiedere a chi le percorre una formazione specialistica in filosofia morale. Le persone possono camminare su quel ponte interrogandosi, talvolta con esitazione, ma con maggiore sicurezza. E se l'ingegnere garantisce la solidità della struttura, è il filosofo che, con lo stesso gesto, rende praticabile il cammino del pensiero, aiutando la collettività a varcare i dilemmi che la tecnologia porta con sé.

## Bibliografia

Anders, G. (2003). *L'uomo è antiquato. Vol. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* . Torino: Bollati Boringhieri

Cocchiaro, M. Z., Morley, J., Novelli, C., Panai, E., Tartaro, A., & Floridi, L. (2025), "Who is an AI Ethicist? An empirical study of expertise, skills, and profiles to build a competency framework" in, *AI and Ethics*, 5, 3713–3725.

Kos'myna, N., Hauptmann, E., Yuan, Y. T., Situ, J., Liao, X.-H., Beresnitzky, A. V., Braunstein, I., & Maes, P. (2025). *Your Brain on ChatGPT: Accumulation of Cognitive Debt when Using an AI Assistant for Essay Writing Task*. MIT Media Lab.

McCarthy, J., Minsky, M. L., Rochester, N., & Shannon, C. E. (1955). *A proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelli-*

*gence*. Dartmouth College.

McKernan B., Kierszenbaum Q., "Israel's Lavender AI system flagged tens of thousands for assassination, sources say", in *The Guardian*, 3 aprile 2024.

Stinson C., "Deep Learning: Why It's Time for AI Get Philosophical" in, *Globe and Mail,* n. 3, 2018

Umbrello, S. (2021). "AI Winter" in, Frana P., Klein M.J. (Eds.), *Encyclopedia of Artificial Intelligence: The Past, Present, and Future of AI* (pp. 7-8). ABC-CLIO.

Woods, D. (2025). *AI as a Tool for Surveillance: China's Concave Trilemma*. *Journal of Chinese Political Science*. Springer.

---

**1** L'espressione *AI Winter* appare per la prima volta nel 1984 in sede AAAI (American Association for Artificial Intelligence) quando Marvin Minsky e Roger Schank lo utilizzarono per descrivere l'imminente fase di riduzione dell'interesse e dei finanziamenti per la ricerca in intelligenza artificiale, in seguito a promesse non mantenute. Cfr. Umbrello (2021, pp. 7-8).

**2** Utilizzo il termine storytelling nella stessa accezione che intende Byung Chul Han, secondo il quale lo storytelling nelle società contemporanee è depotenziato e strumentalizzato: da racconto che costruisce senso comune e memoria collettiva, diventa dispositivo neoliberale di auto-sfruttamento, marketing del sé e produzione infinita di contenuti superficiali. *Cfr. Han, B.-C. (2023). La crisi della narrazione. Einaudi.*

**3** Un esempio su tutti: durante il World Economic Forum a Davos, Kevin Weil, Chief Product Officer di OpenAI, ha affermato che ci troviamo "al limite" (on the verge) di una nuova generazione di agenti intelligenti in grado di svolgere compiti reali per gli utenti. Weil ha predetto che entro il 2025 ChatGPT non sarà più uno strumento limitato a rispondere a domande, ma diventerà in grado di agire concretamente nel mondo, svolgendo attività come la gestione di appuntamenti, la compilazione di moduli, la prenotazione di servizi, etc.

**4** Il riferimento è al celebre *Test di Turing*, proposto da Alan Turing nel 1950 nell'articolo *Computing Machinery and Intelligence*. L'idea è che una macchina possa essere considerata "intelligente" se, interagendo in linguaggio naturale, il suo output non risulta distinguibile da quello di un essere umano. È importante sottolineare, tuttavia, che Turing stesso chiarisce poche pagi-

ne dopo che tale criterio non va interpretato come una definizione esaustiva di intelligenza, ma piuttosto come una provocazione metodologica utile ad avviare la discussione sul tema.

# LA CONOSCENZA IN MEDICINA. DA IPPOCRATE ALL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE. FEDERICO E. PEROZZIELLO

**Abstract**

Una riflessione sulle diverse modalità di acquisizione della conoscenza in campo medico e dei problemi logici e strutturali che questo processo comporta. L'introduzione dell'Intelligenza Artificiale (A.I.) nella medicina porterà nuove difficoltà a una maggiore complessità e mancanza di libertà alla metodica conoscitiva.

**Parole Chiave**

Metodo, Induzione, Deduzione, Abduzione, Impact Factor

"L'idea di un metodo che contenga principi fermi e immutabili e assolutamente vincolanti come guida nell'attività scientifica si imbatte in difficoltà considerevoli quando viene messa a confronto con i risultati della ricerca storica. Troviamo infatti che non c'è una singola norma, per quanto plausibile e per quanto saldamente radicata nell'epistemologia, che non sia stata violata in qualche circostanza. Diviene evidente anche che tali violazioni non sono eventi accidentali, che non sono il risultato di un sapere insufficiente o di disattenzioni che avrebbero potuto essere evitate. Al contrario, vediamo che tali violazioni sono necessarie per il progresso scientifico. In effetti, uno fra i caratteri che più colpiscono delle recenti discussioni sulla storia e la filosofia della scienza è la presa di coscienza del fatto che eventi e sviluppi come l'invenzione dell'atomismo nell'Antichità, la rivoluzione copernicana, l'avvento della teoria atomica moderna (teoria cinetica; teoria della dispersione; stereochimica; teoria quantistica), il graduale emergere della teoria ondulatoria della luce si verificarono solo perché alcuni pensatori o decisero di non lasciarsi vincolare da certe norme metodologiche "ovvie", o perché involontariamente le violarono. Questa libertà di azione, lo ripeto, non è solo un fatto della storia della

scienza. Esso è sia ragionevole sia assolutamente necessario per la crescita del sapere. Più specificamente, si può dimostrare quanto segue: data una norma qualsiasi, per quanto "fondamentale" o "necessaria" essa sia per la scienza, ci sono sempre circostanze nelle quali è opportuno non solo ignorare la norma, ma adottare il suo opposto. Per esempio, ci sono circostanze nelle quali è consigliabile introdurre, elaborare e difendere ipotesi ad hoc, o ipotesi che contraddicano risultati sperimentali ben stabiliti e universalmente accettati, o ipotesi il cui contenuto sia minore rispetto a quello delle ipotesi alternative esistenti e adeguate empiricamente, oppure ancora ipotesi autocontraddittorie ecc. Ci sono addirittura circostanze – le quali si verificano anzi piuttosto spesso – in cui il ragionamento perde il suo aspetto orientato verso il futuro diventando addirittura un impaccio al progresso" (Feyerabend, 1979).

Le provocatorie asserzioni di Paul Feyrabend costituiscono un sasso voluminoso gettato nello stagno, solo apparente calmo, del conformismo e della tradizione nell'indagine scientifica. Uno stagno che a volte, a un'indagine non troppo superficiale, potrebbe assumere l'aspetto di una palude in cui regnano sovrani enormi interessi economici che con la purezza di una vera ricerca scientifica hanno poco a che fare. Conoscere vuol dire molte cose e sta anche a significare l'avere raggiunto una meta, un termine stabile da cui procedere per costruirne altre e infinite di conoscenze. Ogni forma e risultato, di qualsiasi forma di conoscenza si voglia discutere, avrà comunque coloro che la criticheranno, vale a dire cercheranno di dimostrare la correttezza o meno dei risultati raggiunti. Un metodo di analisi dei risultati delle sperimentazioni scientifiche in campo medico che possiede una reputazione di attendibilità quasi generale è quello che si basa sulla Evidence Based Medicine, o EBM, una metodica ispirata in parte dalle intuizioni e dalle idee di un medico scozzese nato all'inizio del XX secolo come suddito dell'Impero britannico allora esistente. Il suo nome era Archibald Leman Cochrane (1909-1988) ed era una figura carismatica di clinico e di epidemiologo che discendeva da un'agiata famiglia di piccoli industriali tessili. Archibald Cochrane studiò all'inizio della sua esperienza accademica le Scienze naturali presso l'università di Cambridge, per laurearsi in Medicina solo alcuni anni dopo, nel 1938.

La sua vita di studente era stata nel frattempo alquanto complessa e avventurosa (Chalmers, 2007).

Nel 1931 Cochrane partì per l'Europa continentale. Voleva sperimentare la Psicoanalisi come un possibile trattamento della Porfiria, la patologia di cui soffriva e che aveva colpito alcuni membri della sua famiglia, ma era interessato anche alle problematiche culturali sollevate da questa nuova e controversa disciplina che utilizzava la nozione di inconscio come un elemento importante delle proprie riflessioni. Scelse di diventare allievo di Theodore Reik (1888-1969), un autorevole psicoanalista che era stato un discepolo diretto di Sigmund Freud e che era laureato in filosofia e non in medicina. La sua scelta di questo studioso come maestro stava a dimostrare un interesse speculativo e non solo terapeutico per questa metodica da parte di Cochrane, il quale non doveva essere indifferente alle correnti di pensiero che attraversavano il terreno culturale della sua epoca. In quegli anni era in corso infatti un vivace dibattito tra i denigratori e i sostenitori della Psicoanalisi come scienza. Secondo i pensatori e gli intellettuali che facevano parte del Circolo di Vienna, come Rudolf Carnap e Moritz Schlick, solo le ricerche basate su di una verifica sperimentale empirica e riproducibile avrebbero potuto essere definite come scientifiche. Nel caso della Psicoanalisi questa condizione poteva apparire difficile da ottenere per l'assoluta variabilità e non omogeneità del campione umano oggetto di una possibile indagine. Un soggetto nevrotico costituiva infatti un vero e proprio unicum, sia per la qualità e l'intensità della patologia presentata, che per l'impossibilità relativa di standardizzare i trattamenti secondo dei protocolli regolari e omogenei tra di loro, cosa che avrebbe reso difficile, se non impossibile, la raccolta e la diffusione dei risultati secondo le regole della statistica. La discussione su questo controverso argomento proseguì negli anni seguenti attraverso le critiche sulla scientificità della Psicoanalisi avanzate da Karl Popper (1902-1994), che del Circolo di Vienna poteva essere considerato un epigono. Viceversa, vi fu il tentativo di giudicare la Psicoanalisi come una disciplina diversamente scientifica, attraverso una sintesi speculativa operata dall'epistemologo Adolf Grünbaum (1923-2018) (Grünbaum, 1998).

Durante l'anno 1936 Cochrane abbandonò i suoi studi in Germania, i quali gli avevano comunque permesso di apprendere il tedesco, una lingua che gli sarebbe stata utile in futuro. Il giovane studioso si ar-

ruolò come volontario nell'esercito repubblicano per partecipare alla Guerra Civile Spagnola, combattendo nelle Brigate Internazionali contro i franchisti e i nazifascisti, una scelta simile a quella che fece un altro inglese in quegli anni, George Orwell. Al suo ritorno in patria Cochrane portò a termine gli studi in medicina fino a laurearsi. Partecipò alla Seconda Guerra Mondiale in qualità di ufficiale medico, ma fu fatto prigioniero dai tedeschi a Creta nel 1941 e internato dapprima a Salonicco e poi in Germania.

Rimase prigioniero fino alla sua liberazione nel maggio del 1945, adoperandosi alla cura degli altri prigionieri, spesso denutriti e malati di tifo oppure di tubercolosi. Durante questo periodo Cochrane iniziò a compiere alcune osservazioni su come le malattie dovute agli stenti e alla denutrizione si giovassero maggiormente di un miglior apporto calorico che di terapie d'incerta efficacia. Dopo la guerra, Cochrane si consacrò allo studio e alla cura delle Pneumoconiosi che affliggevano i minatori del Galles, oltre alla messa in opera di un primo e importante screening di massa per questi lavoratori. L'epidemiologia applicata alla ricerca clinica divenne il principale oggetto dei suoi studi. Nel 1946 Cochrane ottenne una specializzazione in Sanità pubblica presso la London School of Hygiene & Tropical Medicine e negli anni seguenti divenne professore in Malattie dell'apparato respiratorio a Cardiff e diresse infine, dal 1960 al 1969, l'unità di epidemiologia di quella città del Galles. (Chalmers, 2007, pp.353/355)

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

Le idee alla base del pensiero di Cochrane sostenevano come i sistemi di sanità pubblica in vigore nei paesi occidentali più ricchi e progrediti non fossero comunque in grado di poter disporre di risorse illimitate. Per questo motivo dovevano essere privilegiati i farmaci e le procedure di cura dotati di assoluta efficacia terapeutica per evitare possibili sprechi, quando non addirittura dei danni a carico del paziente, favorendo un'equità nei trattamenti che partendo da considerazioni tecniche finiva inevitabilmente per assumere delle caratteristiche di tipo etico. Queste idee e questa visione della gestione della Sanità pubblica hanno in parte ispirato la formulazione delle metodiche di analisi della letteratura scientifica presenti nella Medicina basata sulle prove di efficacia, un metodo di valutazione dei dati delle sperimentazioni nato nel 1992 presso l'Università canadese di McMaster in Ontario. Si trattava di un sistema di verifica statistica dell'efficacia degli interventi di diagnosi e cura formulato inizialmente come un'esercitazione didattica per gli studenti in medicina. Nato circa quattordici anni dopo la morte del loro ispiratore, Archibald Cochrane, questo lavoro di valutazione della letteratura scientifica è meglio conosciuto attraverso la sua notazione anglosassone di Evidence Based Medicine o EBM. Progressivamente il lavoro dei professionisti della Sanità sarebbe stato destinato a essere giudicato in funzione della loro adesione a dei protocolli e al rispetto di linee guida accuratamente codificate. Si trattava di un tipo di studio essenzialmente statistico che si proponeva di suggerire delle strategie per migliorare i comportamenti degli operatori sanitari. La pratica clinica avrebbe raggiunto una migliore efficacia grazie all'applicazione dei risultati più certi e affidabili contenuti nella letteratura scientifica. Il risultato finale sarebbe consistito nel passaggio da una pratica clinica spesso basata sulle opinioni di un solo medico, che sceglieva i suoi interventi in accordo ai propri studi e alle esperienze personali, a una medicina obiettiva, basata sulla forza delle prove di efficacia di numerose sperimentazioni condotte su grandi campioni di popolazione e di individui e scelti a caso con la metodologia random (Greenhalgh, 1998), (Liberati 1997).

Occorre ricordare come una decisione clinica possa sovente seguire un percorso irregolare prima di essere formulata e applicata. Un medico può prendere le sue decisioni influenzato da numerosi fattori, oltre che dalla sua esperienza personale. In questo processo logico giocano un ruolo non secondario il terreno culturale, l'influenza delle

mode e dei comportamenti sociali, l'acquiescenza e la sudditanza alle opinioni degli esperti nella materia e infine, in ultima istanza, la necessità di ottimizzare l'utilizzo delle risorse economiche disponibili. Quest'ultima questione è percepita come una priorità da parte della Medicina occidentale, costretta dai suoi Welfare State a sostenere e ad intraprendere delle scelte politiche, economiche e sociali quasi obbligatorie. In ogni caso una decisione finale di tipo clinico è, o meglio dovrebbe essere, il frutto delle mediazioni tra tutte queste diverse componenti. Numerosi fattori indirizzano la decisione di leggere una pubblicazione scientifica al posto di un'altra e nonostante la consapevolezza che il peso e l'autorità delle diverse fonti possano essere fortemente condizionate dagli interessi commerciali in gioco e che la visibilità di una rivista medica possa variare in funzione di alcuni elementi referenziali complessi, la maggior parte degli articoli di argomento medico e scientifico che soddisfano alcune caratteristiche statistiche e di formulazione condivise dalla comunità scientifica sono incorporati in enormi banche dati.

Si tratta di archivi informatici che dovrebbero essere imparziali e contenere i risultati delle più autorevoli riviste scientifiche pubblicate nei paesi più sviluppati del mondo e facilmente accessibili sul WEB. Costruita su questa quantità immensa di dati è stata formulata una specie di Gerarchia delle Evidenze, elaborata in funzione del numero, del rigore e dell'importanza degli studi condotti sul medesimo soggetto. La catalogazione dei saperi è un'aspirazione antica e risulta da sempre presente nell'animo umano e nella sua visione del mondo. Gli archivisti della grande Biblioteca di Alessandria d'Egitto nel II secolo a.C., come pure i monaci dello Scriptorium dell'Abbazia di Cluny, la più importante e ricca d'Europa nel XII secolo, avrebbero senza dubbio apprezzato tale iniziativa. Nelle grandi banche dati moderne si possono rinvenire i resoconti di molteplici lavori sperimentali condotti su campioni di migliaia di persone, per discendere fino alla descrizione del singolo caso clinico, la cui storia e di converso umana vicenda, è considerata di tipo meno generalizzabile e quindi d'importanza relativa per la comunità, ma non certo per il singolo paziente. In questa modalità di affrontare lo studio dei risultati di una ricerca medica e dei trattamenti che ne possono derivare, si dichiara di seguire un piano di confronto e di esame di tipo essenzialmente quantitativo, perché

deve essere tenuto conto per prima cosa dell'affidabilità e della sicura misurabilità statistica degli esiti ottenuti.

Nella medicina moderna non vengono generalmente considerate la complessità dell'oggetto di uno studio e l'impossibilità di ottenere delle verità scientifiche assolutamente esatte e incontestabili. Si ottiene pertanto il risultato, sottaciuto ai più, di ignorare il dibattito profondo e spesso acceso che ha animato per secoli l'Epistemologia classica. Secondo i criteri di valutazione dell'E.B.M. potremmo attenderci di trovare differenti livelli di prove e di gradi di raccomandazione nei comportamenti clinici da seguire. Un tipo d'interazione con il malato al quale il medico dovrebbe conformarsi, se non vuole subire delle critiche e delle sanzioni da parte degli organi clinici e amministrativi che sorvegliano la sua attività. Si arriva pertanto ad applicare alla medicina una direttiva comportamentale di tipo algoritmico, condotta nel rispetto delle linee di condotta elaborate sulla base delle migliori prove disponibili da applicare negli esami e nei trattamenti rivolti al singolo soggetto. Tuttavia, per essere conosciuto, un lavoro clinico deve essere diffuso agli interessati a leggerlo, deve essere pubblicato e letto dal maggior numero di persone facenti parte di una determinata comunità scientifica alla quale la ricerca che è stata condotta e i suoi risultati vengono indirizzati. Questa comunità è possibile definirla come il Pubblico che legge la descrizione del lavoro in esame, parafrasando il pensiero di un grande linguista americano di origine russa che risponde al nome di Roman Jakobson (1896-1982) (Jakobson, 2002). Nei suoi lavori Jakobson ha attribuito a ogni elemento del processo comunicativo una propria particolare funzione che si manifesta nelle forme e nei contenuti del messaggio che si vuole trasmettere. Utilizzando un'interpretazione di tipo strutturale, come quella elaborata da Jakobson, dovremo tenere conto di come anche nei lavori scientifici ogni autore utilizzi dei codici che gli sono propri. Bisogna precisare come lo stesso tipo di strumenti linguistici e culturali nella disponibilità dell'autore dell'articolo che narra dei risultati ottenuti debba egualmente essere posseduta dal pubblico che lo legge e dai redattori della rivista scientifica alla quale il lavoro da pubblicare verrà indirizzato. L'utilizzo di determinati codici espressivi e comunicativi dovrà essere tenuto presente nel contesto culturale di riferimento proprio del milieu in cui l'autore sta operando. Quest'ultimo non potrà esprimersi attraverso strumenti interpretativi differenti dalla realtà in cui è

stata condotta la sperimentazione alla quale si riferisce, a causa di un sistema sociale, economico, geografico, educativo che sorveglia, indirizza e condiziona il ricercatore. Il rischio più comune che potrebbe correre questo studioso consisterebbe nel non essere compreso, ma nei casi più gravi potrebbe essere ostracizzato e rifiutato dalla comunità scientifica di cui fa parte se ne osasse violare i paradigmi ideativi e lavorativi.

Questa conclusione risulta in accordo con il pensiero di due importanti filosofi della scienza, il fisico Thomas Khun (1922-1996) e il matematico Imre Lakatos (1922-1974). Questi pensatori hanno entrambi sostenuto come un ricercatore non possa ignorare il Paradigma nel quale è stato chiamato a lavorare e a svolgere la propria sperimentazione. Secondo la definizione che ne ha dato Thomas Khun, è possibile definire un Paradigma come l'insieme dei condizionamenti sociali e culturali, delle credenze universalmente accettate, del conformismo scientifico consolidato sui vari argomenti che costituiscono il retroscena di tutti i programmi di ricerca, oppure delle ipotesi di partenza delle sperimentazioni scientifiche. Nessun ricercatore potrà derogare arbitrariamente da un programma di ricerca del quale lui stesso fa parte se non a rischio di distruggere o destabilizzare il proprio spazio di competenze e di attendibilità che condivide con i colleghi impegnati a lavorare all'interno dello stesso Paradigma.

Con una maggiore crudeltà argomentativa e un più cinico realismo speculativo, Lakatos aggiunse a questa visione disincantata del mondo della ricerca uno scenario composto da programmi di lavoro in competizione tra di loro per accaparrarsi i migliori fondi e le più cospicue prebende, sempre però all'interno del medesimo Paradigma. Coloro che nel corso della storia umana hanno cercato di destrutturare e invalidare il Paradigma scientifico in cui vivevano sono andati spesso incontro ad amare disillusioni, a ostacoli costruiti da una comunità culturale, prim'ancora che da quella scientifica, che non erano in grado in quel momento storico di apprezzare appieno l'enormità del cambiamento di Paradigma proposto e che si tentava di introdurre, un'innovazione rivoluzionaria che mutava la visione del mondo e insieme le basi stesse del consenso sociale su cui si reggeva buona parte del potere esercitato dalle classi dominanti. Il caso di Galileo Galilei ha fatto scuola, tuttavia gli esempi di persecuzione degli innovatori che hanno osato infrangere i vari paradigmi costruiti nei secoli dai di-

versi establishment con cui si sono dovuti confrontare sono numerosi e l'elenco delle loro vite, spesso segnate dal dolore, è molto lungo.

Secondo il pensiero di Roman Jakobson, oltre la forma di relazione bidirezionale che legherebbe tra di loro l'autore della pubblicazione con i suoi lettori e i colleghi, esisterebbe un'altra forma di condizionamento. Si tratterebbe dell'intervento diretto nei vari stadi di produzione della ricerca e di divulgazione dei risultati di un secondo e importante attore che possiamo denominare il Cliente. Questi, il promotore e il finanziatore del lavoro sperimentale, eserciterà un'influenza sul ricercatore e l'autore dell'articolo, oppure del libro che saranno derivati dal lavoro compiuto, una sperimentazione in cui verranno scelti gli obiettivi da raggiungere e sarà deciso quali indirizzi attribuire alla ricerca e infine se diffonderne o meno gli esiti. Anche il pubblico indifferenziato degli utilizzatori della ricerca medica e non solo la coorte dei professionisti della sanità gioca un ruolo importante in questa dialettica. Numerose ricerche scientifiche sono incoraggiate e supportate economicamente unicamente se sono state giudicate utili a soddisfare le aspettative e i bisogni della comunità umana che li attende. Alcune urgenze sanitarie possono avere bisogno di arrivare rapidamente a delle soluzioni, magari dopo un processo di messa in guardia della popolazione, allarmata in un modo più o meno giustificato. Il risultato finale di questo comportamento consisterà in una diffusione delle informazioni scientifiche di tipo politico e sociale, le quali moriranno spesso in modo inglorioso e con celerità a causa della loro inadeguatezza e insufficienza scientifica. Attraverso questa consapevolezza occorre osservare i differenti campi di ricerca delle grandi industrie farmaceutiche che devono generare profitto e rispondere ai bisogni del mercato.

Nel contesto di una produzione industriale del farmaco si finisce per effettuare delle ricerche in campi specifici a detrimento di altre possibilità di conoscenza che possono apparire meno promettenti per un possibile ritorno economico, oppure si sospende l'innovazione in determinate tipologie di classi di medicamenti, in quanto la scoperta di nuovi composti chimici sarebbe troppo costosa per gli investimenti che si renderebbero necessari. Nella prima metà del XIX secolo un altro filosofo inglese, John Stuart Mill (1806-1873), cercò di rendere più chiaro il processo conoscitivo di tipo scientifico e lo fece ponendo in risalto il Metodo induttivo. Questa forma di ragionamento

conoscitivo è ancora oggi la più utilizzata negli ambiti di ricerca delle scienze sperimentali, compresa la medicina. L'Induzione si può definire come un'operazione logica consistente nello scoprire e nel provare l'attendibilità di alcune proposizioni scientifiche generali attraverso una costruzione sequenziale del pensiero e questo processo costituisce la base della conoscenza scientifica moderna. Per Stuart Mill l'Induzione aveva la capacità di creare e di ragionare su forme sempre diverse di conoscenza intorno a ogni problema. Mill credeva sinceramente che il processo induttivo fosse capace di innumerevoli dimostrazioni relative agli eventi naturali. Le sue parole a riguardo suonano ancora oggi come profetiche e costitutive di un intero e rassicurante mondo di valori e di sapienze condivise, una modalità affidabile di conoscere il mondo come si trattasse di un sentiero sicuro che sarebbe stato sconsigliabile abbandonare:

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

Il ragionamento condotto da Mill, che appariva di primo acchito condivisibile, conteneva tuttavia al suo interno due errori. Il primo di questi era costituito dall'affermazione che una sequenza causale di eventi fosse necessariamente sicura e affidabile. Questa ipotesi potrebbe essere vera per dei fenomeni simili, ma diventava difficile da mantenere come attendibile nel caso di molteplici eventi naturali. In medicina le relazioni tra le cause e i loro effetti non derivano soltanto dall'interazione tra due semplici fenomeni, ma da una pluralità di fattori in gioco che interagiscono tra di loro senza dare a volte lo stesso esito pur essendo simili le condizioni di partenza. Consideriamo ad esempio lo svolgersi di una sequenza complessa di reazioni biochimiche come quella che si produce nel Ciclo di Krebs o Ciclo degli Acidi tricarbossilici della respirazione cellulare. Lo svolgersi di ogni tappa di questo processo biochimico non sarà lo stesso in ogni caso per quanto riguarda l'intensità e la completezza dei fenomeni in gioco, ma dipenderà da un certo numero di fattori come la temperatura, la

quantità di substrato disponibile per sviluppare le reazioni, l'equilibrio tra i diversi composti biochimici e via elencando.

La seconda critica alla correttezza del pensiero di Stuart Mill fu portata alla sua definizione semplicistica di un concetto di casualità, secondo il quale a una causa A conseguirebbe sempre un effetto B. Facendo valere per ogni cosa che dovesse essere apprezzata una conoscenza strettamente empirica, si sarebbe dovuto concludere che una stessa Legge di causalità generale si reggesse su di un processo induttivo. Invece tutti gli argomenti di tipo induttivo che avessero preteso di spiegare una legge causale a loro legata avrebbero finito per dichiarare una conclusione tautologica. Queste argomentazioni, inficiate da una caratteristica di tautologia, avrebbero prodotto un sapere dichiarato come tale per il semplice fatto di mettere in mostra dei risultati. Mill tentò di uscire da questo circolo logico vizioso attraverso l'evocazione del concetto di verità necessaria, perché sostenuta dall'esperienza. Purtroppo, nessuna verità, nemmeno se fosse stata chiara ed evidente, avrebbe potuto escludere da sé che le cose avrebbero potuto manifestarsi ed evolvere in modo differente in altri contesti naturali, oppure semplicemente in alcune situazioni di imprevedibilità. Per dare un esempio, sarebbe come se si affermasse in Biochimica che vi fosse un solo modo di metabolizzare il glucosio, dal momento che era stata verificata attraverso la sperimentazione una sequenza determinata di tappe metaboliche. Al contrario sappiamo come in alcune condizioni differenti del milieu biochimico dell'organismo le cose possano andare in modo differente (Perozziello 2009).

Un altro pensatore inglese, quasi contemporaneo di Mill, William Stanley Jevons (1832-1882), esercitò una critica radicale alle teorie del suo connazionale. Jevons fece notare come la verifica delle ipotesi conoscitive legate a fenomeni naturali e scaturita dall'osservazione diretta non avrebbe potuto sfuggire a due principi. Per prima cosa la conclusione argomentata non avrebbe dovuto mostrarsi incompatibile con altre leggi naturali, sia scoperte che confermate da fatti. In secondo luogo, le conseguenze che derivavano da ciò che era stato osservato avrebbero dovuto essere verificate da un controllo deduttivo. La Deduzione seguiva un cammino logico attraverso il quale una verità generale avrebbe potuto essere raggiunta mantenendo una coerenza strutturale che doveva essere in essa implicita. In questo modo si sarebbe creato un equilibrio cognitivo in cui l'Induzione e la Deduzione

avrebbero costituito i due piatti di una bilancia che si compensavano tra loro. La pretesa di Stuart Mill di considerare l'Induzione come il motore cognitivo principale di ogni ipotesi scientifica veniva ridimensionata in una forma di conoscenza basata sul controllo deduttivo ( Geymonat,1970); (Losee 2001).

Dobbiamo concludere che il lungo confronto logico tra induzione deduzione terminasse alla pari? In realtà e anche in questo caso le cose non erano affatto semplici. Esisteva ed esiste un'altra modalità di conoscenza logica del mondo. Un metodo utilizzato nella pratica medica che prende il nome di Abduzione. Formulata nelle sue caratteristiche principali dal filosofo americano Charles Sanders Peirce (1839-1914), l'Abduzione consisteva in uno strumento cognitivo che utilizzava delle componenti probabilistiche. Scrisse lo stesso Peirce, in un suo celebre esempio, come sarebbe stato possibile osservare un sacco contenente soltanto dei fagioli bianchi in un determinato luogo, come una stanza, e se fosse stato dato di osservare degli altri fagioli bianchi nella stessa stanza, si sarebbe potuto arguire come essi provenissero dallo stesso sacco. In questo modo il soggetto che osservava la scena avrebbe aumentato la propria conoscenza del contesto e ne avrebbe saputo di più sulla storia di quei fagioli.

Fino a quando non si fosse verificata un'ipotesi in disaccordo con quella iniziale, come il manifestarsi di un solo fagiolo nero, avremmo potuto ragionevolmente pensare come non vi fossero che dei fagioli bianchi e come ognuno di essi provenisse da quel sacco che era stato osservato. Si trattava di un'ipotesi d'investigazione probabilistica che avrebbe dovuto poi essere confermata dall'esperienza. Questa avrebbe verificato l'ipotesi iniziale, vale a dire che esistevano solo fagioli bianchi in quella determinata stanza. In un certo senso quel fagiolo nero anticipava, seppure attraverso una minore nobiltà di forme, l'Ipotesi del cigno nero che sarebbe stata avanzata da Karl Popper (1902-1994) per dimostrare la possibilità di falsificazione di ogni tipo di teoria scientifica: una spiegazione era vera fino a prova contraria e fino al primo mostrarsi delle ali di un cigno diversamente colorato dal bianco, oppure di un legume che deviava dal consueto colore.

L'Abduzione risultava pertanto una modalità cognitiva rapida nella sua formulazione, perché ci permetteva di arrivare celermente a delle conclusioni operative, anche se queste avrebbero dovute in seguito essere confermate da altri fatti a loro sostegno. Veniva utilizzata dai

medici nella loro pratica clinica per arrivare a una diagnosi di supposizione, prima che gli esami richiesti, oppure l'evoluzione del quadro clinico del paziente ne avessero confermato la diagnosi iniziale. Il ragionamento abduttivo appariva marginalizzato nella medicina moderna, perché le conoscenze dei sanitari erano utilizzabili attraverso delle tappe logiche induttive e legate alle regole enunciate dall'Evidence Based Medicine, la quale appare ai pochi consapevoli come una gabbia razionale che limita il manifestarsi di intuizioni capaci di infrangere i diversi Paradigmi del passato e rende più lento e difficile il progresso innovativo del sapere medico.

Un tempo il medico era maggiormente protetto nell'esercizio della professione grazie a una diffusa e positiva considerazione sociale che lo circondava e lo sosteneva nel compito di lottare contro il dolore e la morte. Si trattava di una protezione umana ed emozionale molto efficace che è completamente decaduta. Uno scudo che si è come dissolto, a causa della condivisione generale delle informazioni legata ai moderni Media, i quali forniscono alle persone schegge di un sapere medico non più mediato dall'esperienza e dall'insegnamento del sanitario. Nelle università si è formata una generazione di insegnanti che hanno rinunciato a utilizzare dei riferimenti culturali interdisciplinari in medicina, riducendo allo stesso tempo la qualità delle modalità comunicative con i pazienti e aggravando il quadro generale (Perozziello, 2022).

Negli anni tra il 1955 e il 1960 Eugene Garfield (1925-2017) elaborò il concetto di Fattore d'Impatto di un lavoro scientifico, ovvero l'Impact Factor (I.F.). Secondo i dettami dell'I. Factor, un articolo che illustrava una ricerca per essere apprezzato doveva naturalmente essere letto e poi condiviso, per essere conosciuto. Ogni lavoro sarebbe stato valutato dal maggior numero di persone possibili all'interno della comunità scientifica di riferimento. L'Impact Factor era legato essenzialmente a una misura informatizzata del numero delle citazioni avvenute nei primi due, oppure cinque anni, a seguito della pubblicazione di un testo e ottenute attraverso l'esame di un numero determinato e riconosciuto come autorevole di diverse riviste scientifiche. Questo metodo, apparentemente preciso e imparziale, provocava tuttavia degli effetti negativi. Per prima cosa, si sarebbe prodotto un aumento dell'importanza delle riviste pubblicate dagli editori più importanti e potenti economicamente, mentre sarebbe avvenuta una marginalizza-

zione delle riviste scientifiche non legate a case editrici dotate di una forte visibilità mediatica. Attraverso delle consolidate tecniche di frammentazione e di diffusione virale della notizia, si sarebbe assistito alla moltiplicazione indiscriminata del numero delle citazioni, non giustificate da un criterio di priorità e di originalità, quanto piuttosto con lo scopo di rendere migliore la penetrazione del testo in un pubblico più vasto. Come ulteriore conseguenza, si sarebbe generato alla fine di questo processo un aumento relativo del numero delle riviste specializzate, pubblicate da piccole comunità scientifiche e dedite magari ad alcune citazioni reciproche all'interno di determinate cerchie di autori, i quali diventano in tal modo autoreferenziali. I ricercatori venivano messi sotto pressione e spinti a pubblicare per il solo motivo di aumentare il numero delle citazioni che li riguardavano e non il valore delle scoperte da condividere (Perozziello, 2012).

Sullo sfondo, si manifestava in tutta la sua drammaticità la perdita di vista del significato di una pubblicazione scientifica, con la prevalenza di aspetti legati ai finanziamenti da ottenere e l'insindacabilità di una scelta valutativa arbitraria che diventava appannaggio di pochi soggetti, i quali avrebbero esercitato un enorme potere, di tipo quasi dogmatico e insindacabile, nei confronti degli autori. Si apriva in questo modo la strada a uno scenario di completa dissoluzione della Medicina come Scienza umana. Se si trattava di applicare le Linee guida e i dettami basati sull'Evidenza non vi sarebbe stato e forse non vi era neppure il bisogno di esseri umani. I Supercomputer destinati ad applicare l'A.I. alla medicina, il lavoro di valutazione e di scelta in base a un punteggio lo sanno fare bene e senza errori, operando in una frazione di secondo. In fondo, gli uomini di questo inizio di XXI secolo non sembrano aspettarsi altro che questo. Desiderano una vita lunga oltre un secolo e garantita per tutti, un'esistenza in cui la distruzione stessa del concetto di eternità, come ha descritto Zygmunt Bauman nel suo saggio La vita liquida, attende una parte dell'umanità che abbia avuto la fortuna di vivere nel ricco Mondo Occidentale (Baumann, 2007).

Il ruolo del medico e la sua consistenza sociale sono diventati sempre più aleatori. Deve curare l'uomo contemporaneo, in cui l'ansia consumistica ha cancellato l'aspettativa e qualsiasi tensione verso una possibile eternità metafisica, mentre la vita umana si svolge in una gabbia di eterno presente in cui solo la droga consumistica rie-

sce a operare un parziale sollievo all'angoscia dell'esistere. La promessa di una salute garantita diventa l'unico valore sostitutivo e fondante, favorendo l'accoglimento della A.I. e i supercomputer con i loro i microchip e nano componenti impiantati nel corpo umano e dialoganti con un salvatore elettronico infallibile di vite e il restauratore di ogni futuro possibile.

Anche se l'Induzione si può definire come un procedimento logico che partendo dai singoli casi ritiene di poter stabilire una legge universale, la questione appare ancora aperta. Parimenti il procedimento conoscitivo in medicina si manifesta quasi sempre come un avvenimento complesso e un passaggio obbligato di cui appare necessario acquisire una consapevolezza critica, per non cadere nell'eccesso di fiducia nei confronti di alcuni risultati sperimentali annunciati, i quali con il tempo si potrebbero rivelare non così importanti, come inizialmente ritenuto. Quello che si potrebbe verificare nel futuro della medicina appare come poco promettente per riacquistare un minimo di libertà decisionale e di visione critica nella professione medica. Si tratta in questo caso di un'altra e diversa storia, la quale affonda, come si è visto, le proprie ragioni in un passato di trionfi scientifici, in un presente confuso e nella fragile complessità della natura umana.

**Bibliografia**

Bauman Z., *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Chalmers I., *Archibald Leman Cochrane*, in W.F. Bynum, H. Bynum, Dictionary of Medical Biography, Greenwood, Press, Westport (CT) U.S.A. 2007.

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

Feyerabend P.K, *Contro il metodo,* Feltrinelli, Milano 1979

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

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

Grünbaum A., I *fondamenti della Psicoanalisi*, Il Saggiatore, Milano 1998.

Jakobson R. , *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 2002.

Liberati A., *La medicina delle prove di efficacia: potenzialità e limiti della E.B.M.,* Il Pensiero Scientifico Editore (Ed.), Roma 1997

Losee J., *Filosofia della scienza. Un'introduzione*, Il Saggiatore, Milano 2001.

Perozziello F. E., *Storia del pensiero medico*, III volume, *Dal Positivismo al Circolo di Vienna (1815-1924),* Mattioli1885 Edizioni, Fidenza (Parma) 2009.

Perozziello F. E., *La conoscenza in medicina, da Archibald Cochrane alla metafora del tacchino induttivista*, Rassegna di Patologia dell'Apparato Respiratorio V. 27, n. 04, Agosto 2012

Perozziello F. E., *Storia e Filosofia della Medicina*, Mimesis, Milano 2022.

S. Mill J., *A system of logic, ratiocinative and inductive*, tr. it. *Un sistema di logica raziocinativa e induttiva*, Ubaldini, Roma 1968.

# COSA CI RENDE UMANI, COSA CI FA RESTARE UMANI? ELENA PACCAGNELLA

**Abstract**

In un'epoca dominata da progresso tecnologico e intelligenza artificiale, l'articolo invita a riscoprire la nostra umanità non come funzione, ma come presenza viva e vulnerabile. Essere umani significa custodire l'interiorità, accogliere l'imperfezione, coltivare la curiosità, l'amore, la creatività, il piacere, la relazione e la consapevolezza della nostra finitudine. Contro il mito della perfezione e la corsa alla prestazione, l'articolo propone una visione dell'umano come movimento, trasformazione e salvaguardia dell'unicità. La distanza — da sé, dagli altri, dalla natura e dalla morte — è identificata come una delle principali cause di disumanizzazione. Essa anestetizza il sentire, rende accettabile l'inaccettabile e ci separa dalla nostra responsabilità relazionale. Restare umani è descritto come un esercizio continuo: scegliere la vicinanza, abitare la paura con gentilezza, allenare la fiducia, riconoscere l'altro come condizione della soggettività. È un atto rivoluzionario di presenza, che ci riconnette alla bellezza imperfetta dell'essere vivi.

**Parole chiave**

Intelligenza artificiale, scoperte, velocità, umanità, distanza, unicità, vulnerabilità, spinta evolutiva.

**Cosa ci rende umani, cosa ci fa restare umani?**

In un tempo in cui la medicina compie miracoli, l'intelligenza artificiale evolve a ritmi vertiginosi e le innovazioni tecnologiche promettono di superare ogni limite, è urgente tornare a chiederci chi siamo. Non come dispositivi cognitivi, né come ingranaggi sociali, ma come esseri umani — con caratteristiche specifiche, con limiti, bisogni, potenzialità da custodire.

Ma se, emulando il mondo della tecnica, stessimo perdendo di vista il bello di essere umani?

Le radici della nostra umanità: un invito aperto

Cosa ci fa restare umani? Non esiste una risposta definitiva, ma possiamo cercare alcune caratteristiche, peculiarità appartenenti al-

l'essere umano, come:

- L'anima, l'interiorità quel mistero interiore che custodisce emozioni, intuizioni, desideri e paure.
- L'imperfezione, radice della nostra unicità e della nostra continua trasformazione.
- La spinta evolutiva, il bisogno di crescere, cercare senso, diventare.
- La curiosità, che ci apre al mondo e ci invita a domandare.
- La capacità d'amare, che ci espone e ci lega profondamente.
- Il piacere, come celebrazione del corpo e della presenza.
- La gratuità, il gesto che non chiede nulla in cambio.
- L'empatia, che ci permette di sentire l'altro come parte di noi.
- La creatività, il generare ciò che non esiste ancora.
- Il bisogno di relazione, di contatto fisico, visivo, emozionale.
- Il bisogno di nutrimento, materiale e spirituale: cibo, acqua, luce, bellezza, natura.
- La propensione all'armonia, il desiderio di equilibrio e pace.
- La mortalità, la nostra finitudine, che dà valore al tempo e profondità all'esperienza.

**La perfezione ci allontana**

Il mito della perfezione, il bisogno di fare la cosa giusta, le aspettative, le proiezioni, le incombenze: tutto ci spinge a correre, a produrre, a performare. Tante cose da fare, da pensare, da conoscere. Tante, talvolta troppe. E così ci sentiamo inadeguati, disallineati rispetto a un mondo che si muove sempre più velocemente e chiede costantemente elevate prestazioni.

Nel rincorrere l'idea di una vita perfetta, ci perdiamo la bellezza. Ci sfugge il senso di ciò che facciamo, il piacere delle piccole cose, il privilegio di essere umani con la nostra unicità e le nostre differenze. Non esiste un essere uguale a un altro. Non siamo statici: siamo movimento, trasformazione, vibrazione. Le nostre cellule lavorano incessantemente. Il nostro corpo cambia, i nostri pensieri, i nostri sentimenti, i nostri bisogni sono in continua evoluzione.

Eppure, nonostante questa consapevolezza biologica e spirituale, spesso rifuggiamo noi stessi. Rifuggiamo la conoscenza di sé, la domanda radicale: *chi sono davvero?*

Guardarsi dentro, onorare il proprio *daimon*, riconoscere i propri talenti e le proprie paure: questo è il primo passo per restare umani.

**La distanza che disumanizza**

Ma forse ciò che non ci rende umani è proprio la distanza. La distanza dagli altri, dagli animali, da noi stessi. È la distanza che ci permette di infliggere sofferenza senza sentirla, di ignorare l'altro come se non ci riguardasse. È la distanza che ci fa vivere in guerra — con gli altri, con il mondo, con noi stessi.

La distanza presuppone l'esistenza di due punti, di due entità. Uno esiste perché c'è l'altro. Non è positiva o negativa in sé. A stabilire la lontananza siamo noi, con le nostre scelte, con le nostre paure. È l'eccesso di distanza — l'allontanamento progressivo e inconsapevole — che ci porta a non vedere e non sentire cosa prova l'altro, sia esso un essere umano, un animale o l'ambiente.

È più facile sprecare la carne acquistata al supermercato perché non abbiamo visto l'animale vivo, non lo abbiamo sentito piangere o urlare. Non è un invito, né un proclamo a favore dell'alimentazione vegetariana, ma un invito a ricordare che quella bistecca, prima di nutrirci, era una vita. E come tale va rispettata, onorata, consumata con consapevolezza — e, mi permetto di dire, con gratitudine. Allontanarsi dalla catena alimentare ci ha resi incapaci di toccare la parte "sporca", difficile, del ciclo della vita. Allo stesso modo, pensiamo alla guerra: è molto più difficile uccidere qualcuno che ci sta a pochi centimetri, rispetto a chi non vediamo, non sentiamo, non annusiamo l'odore della paura, della carne ferita.

È più facile restare lontani dalla morte delle persone care, delegando il compito al personale ospedaliero. Sempre più persone muoiono in ospedale e non a casa, non solo per ragioni sanitarie, ma perché vedere da vicino la morte è diventato troppo perturbante, troppo sconvolgente. Non è più naturale per noi. Allora deleghiamo nella lontananza e asetticità di un ospedale la conclusione della vita.

Pensiamo poi agli hater da tastiera, che seminano rabbia e aggressività dietro l'anonimato di un nickname. Non ci mettono la faccia, non vedono la sofferenza nel volto della persona insultata, non ne percepiscono gli effetti. Stanno a debita distanza.

Allora la questione diventa: *quale distanza?* La quantità, la profondità, l'aumento sconsiderato ed esponenziale di questa distanza dai cicli della natura, della vita e della morte, dall'altro — e molto probabil-

mente anche da me — ci ha spinto a perdere il collegamento con la nostra umanità. Con il valore dell'umanità.

**Restare umani non è uno stato, ma un esercizio costante**

Restare umani è una pratica, non uno stato. È un atto di presenza, di responsabilità, di prossimità. È scegliere la vicinanza, anche quando fa male. È riconoscere che la nostra unicità non è un difetto, ma una chiamata. È vivere con presenza, curiosità e ascolto.

La distanza non è in sé né buona né cattiva. È una condizione relazionale che può proteggerci o separarci, a seconda di come la abitiamo. Ma quando la distanza si fa eccessiva, quando diventa abitudine, anestesia, delega, ci allontana dall'umano. Ci impedisce di vedere, di sentire, di riconoscere l'altro — e quindi anche noi stessi.

La paura è parte integrante della vita e dell'essere, non va negata né evitata. È l'altra faccia dell'amore: non è azzerandola che la si vince, ma accogliendola con gentilezza e presenza, riducendone così l'intensità. Proprio in questo passaggio — dalla paura all'amore — l'essere umano mantiene viva la sua spinta evolutiva, la forza che lo muove verso la crescita, la trasformazione, la relazione.

In un mondo che ci spinge alla distanza, restare umani è un gesto rivoluzionario. È scegliere di non cedere alla paura. È scegliere di allenare la fiducia. È scegliere la relazione, la vulnerabilità, la bellezza autentica e imperfetta dell'essere vivi.

È scegliere di mantenere viva la giusta distanza: quella che ci permette di non perdere il segnale, di non perdere la connessione con l'altro — sia esso uomo, animale, natura o me stesso. Perché nel distanziarmi eccessivamente dall'altro, rischio di distanziarmi anche da me stesso. Rischio di perdermi. Rischio di perdere l'orientamento, che l'altro — grazie alla sua alterità — mi aiuta a conservare.

*"Il rapporto con l'altro non è una semplice relazione: è la condizione stessa della soggettività."* (Emmanuel Lévinas, *Totalità e Infinito*, 1961)

Restare umani è questo: non perdere il contatto. Non rendere accettabile l'inaccettabile solo perché infinitamente distante da noi. È mantenere vivo il sentire, il vedere, la curiosità di conoscere. È restare connessi — con la vita, con l'altro, con noi stessi.

**Bibliografia**

Adorno T.W., (1966) *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, tr.it. *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970)

Agostino d'Ippona, *Confessioni*, libro X, a cura di Carlo Carena, Milano, Mondadori, 1992.

Arendt H., (1958) *The Human Condition*, tr.it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1994)

Galimberti U., *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2007.

Girgenti G., Crippa M., *Umano, poco umano. Esercizi Spirituali contro l'intelligenza artificiale*. Piemme Editore, 2024.

Lévinas E., (1961) *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* , tr. it., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* , Jaca Book, Milano 1980

# NELL'ARTE DELL'ALTRO. L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE E LA PRODUZIONE ARTISTICA. LIDIA ARREGHINI.

**Abstract**

L'Intelligenza Artificiale sta dimostrando straordinarie potenzialità di simulazione del funzionamento della mente umana in ambiti non strettamente industriali, con il rischio di invadere quello spazio del tutto umano che è la spiritualità espressa attraverso le forme di produzione artistica. Ci si interroga su come cambia la nostra modalità di comunicare e quali rischi si corrono ad abdicare alle attività che più strettamente caratterizzano l'essere umano.

**Parole chiave:** arte, letteratura, comunicazione, tecnologia, esistenza

Che cosa si intende per Intelligenza Artificiale (IA)? Possiamo provare a definirla secondo standard ISO/IEC 42001:2023 come "la capacità di un sistema di mostrare capacità umane quali il ragionamento, l'apprendimento, la pianificazione e la creatività" (ISO/IEC 42001:2023 ).

La domanda quindi diventa che cos'è il sistema? Il sistema è un insieme di automazioni, che, in questo caso, consentono di simulare il funzionamento dell'intelligenza umana.

In sintesi, volendo considerare la questione da un punto di vista biologico, si tratta di una macchina, non di un essere vivente.

Come sappiamo gli esseri viventi hanno diverse forme di intelligenza, infatti l'essere umano non sarebbe mai in grado di cacciare come una tigre, di nuotare come un delfino o di orientarsi come un pipistrello.

Personalmente non ritengo che si possa porre in gerarchia l'intelligenza umana con quella animale, in quanto, in linea con la visione

etologica di Konrad Lorenz, negli esseri viventi esistono dei comportamenti innati: per il delfino è innato nuotare nelle forti onde dell'oceano, per la tigre è seguire la preda nel folto della giungla e per l'uomo è organizzare l'ambiente a propria misura (Lorenz, 2011).

Infatti, la differenza sostanziale tra gli esseri umani e gli animali consiste proprio nel fatto che, mentre i primi si adattano ad un ambiente, i secondi cercano di intervenire sull'ambiente in modo da renderlo a propria misura.

Tra tutte le specie viventi, solo l'uomo riesce a gestire l'adattamento modellando l'ambiente secondo le proprie esigenze ed è per questo che l'epoca geologica attuale è definita *Antropocene*.

Si è iniziato proteggendosi dagli altri animali con case e fortificazioni, scaldando e raffreddando gli ambienti, per poi diventare dominatori dell'acqua come i pesci e dell'aria come gli uccelli.

Tutto questo è possibile all'uomo grazie alle macchine, ovvero i sistemi di automazione, che hanno liberato le sue braccia prima dall'aratro e poi dalla pala e dal piccone, fino ad emanciparli anche da ago e filo.

La rivoluzione industriale, infatti, ha progressivamente modificato la vita delle persone trasferendo gli sforzi fisici alla macchina, per lasciare all'umano il solo compito di supervisionarla garantendone il funzionamento.

Al tempo dell'invenzione del telaio meccanico era evidente che il sistema automatizzato era in grado di agire, ma soltanto dietro stimolo diretto della mente umana, che era chiamata sia a verificare funzionamento e risultato che a risolvere eventuali problemi.

Infatti, si tratta di sistemi progettati per simulare la forza fisica e amplificarla in modo da rendere meno necessario il contributo umano alla produzione: come denunciano molti filosofi del tempo, questo solleva l'uomo dalla fatica, ma lo pone anche nella posizione di assistente della macchina, privandolo di quel processo innato di creatività, che ognuno porta nel proprio lavoro.

Uno di questi è Marcuse, che nel suo famoso testo "L'uomo a una dimensione" descrive come la libertà sia stata progressivamente circoscritta nella società tecnologica e che l'essere umano, deprivato della sua essenza, abbia progressivamente ridotto le proprie potenzialità creative diventando "uomo a una dimensione", che esprime sé stesso solo nella produzione e nella circolazione dei beni, poichè

ignaro di altre opportunità. Afferma infatti che "la desublimazione istituzionalizzata si presenta in tal modo come un aspetto della conquista della trascendenza attuata dalla società unidimensionale. Così come tende a ridurre, anzi ad assorbire l'opposizione (la differenza qualitativa!) nel regno della politica e dell'alta cultura, questa società tende allo stesso scopo nella sfera degli istinti. Il risultato è l'atrofia degli organi mentali necessari per afferrare contraddizioni ed alternative, e nella sola dimensione che rimane, quella della razionalità tecnologica, la *coscienza felice* tende a prevalere. Essa riflette la credenza che il reale è razionale, e che il sistema stabilito, nonostante tutto, mantiene le promesse" (Marcuse, 1999, p. 91-92).

Il testo appare quantomai attuale pur essendo stato scritto della metà degli anni Sessanta del Novecento, in quanto, a mio parere, Marcuse vede il processo nel suo sviluppo intermedio: è già trascorso un secolo dalla seconda rivoluzione industriale, ma solo altri quarant'anni saranno necessari per amplificarlo a livello globale.

Infatti, il fenomeno economico della Globalizzazione e la diffusione di massa della tecnologia hanno portato a cambiamenti molto radicali nella nostra modalità di vivere, di lavorare, ma, soprattutto di comunicare. Lo smartphone è ormai uno strumento irrinunciabile di interazione con gli altri perché gran parte delle relazioni vengono oggi intrattenute attraverso la messaggistica istantanea, i social network e i videogiochi senza avere interazioni fisiche con i propri interlocutori.

In questo contesto di enormi cambiamenti insiti nelle relazioni sociali per come erano si inserisce l'utilizzo dell'IA applicati ai campi più impensabili.

Infatti, l'utilizzo più immediato che si immagina per un sistema di automazioni di questo tipo è collegato alla riduzione della fatica umana, ovvero la programmazione di macchine in grado di tagliare la carne con precisione umana nelle operazioni di macellazione, oppure nella raccolta e differenziazione dei rifiuti, nella mobilizzazione di carichi sempre più pesanti.

Come descritto sulla stampa nazionale ed internazionale questi progetti esistono e saranno di grande utilità, ma accanto ad essi e, con spese elevatissime, sono sorti altri progetti per l'utilizzo dell'IA nell'ambito di attività spirituali come l'arte.

L'IA pare infatti in grado di scrivere libri, poesie e sceneggiature, oltre che riprodurre opere d'arte d'autore. Queste potenzialità hanno

diffuso tra gli artisti di professione la preoccupazione di essere rimpiazzati da macchine e non sono mancate le manifestazioni contro questi impieghi dell'IA.

Inoltre, vi sono anche preoccupazioni legate alla gestione delle informazioni e alla concentrazione del consenso culturale e politico nelle mani di pochi.

Remo Bodei, infatti, in riferimento a quello che intende come *capitalismo algoritmico*, si esprime in tal senso: "con lo sviluppo del capitalismo algoritmico (che si servirà dell'Intelligenza Artificiale e della robotica per legare sempre di più l'economia e la politica a certe forme di conoscenza) non solo il *logos* umano sarà sempre più soggetto a un *logos* impersonale, frutto della convergenza di più saperi e pratiche riconducibili a particolari soggetti, ma anche le scelte pubblicamente manifestate dai cittadini, magari attraverso piattaforme di consultazione e votazione diretta, saranno sostituite dalla crescente capacità delle macchine di prendere decisioni autonome, ma pur sempre impiantate da qualcuno. Gli algoritmi, infatti, non sono neutri: perseguono interessi, ideologie e fini programmati da chi li scrive – in genere su commissione – includono spesso pregiudizi e discriminazioni estratti dalla congerie dei dati raccolti. ( Bodei, 2019, pp. 330-331).

Tuttavia, la domanda che sorge spontanea è un'altra: perché l'essere umano dovrebbe delegare ai sistemi di automazione le attività che più di tutte dovrebbero generare piacere in chi vi si dedica?

E' comprensibile che i sistemi di automazione vengano impiegati per aumentare la produzione, ma non è immaginabile una carenza di opere letterarie e artistiche da sopperire con l'IA.

Per questo, nel nostro laboratorio di pratiche filosofiche, abbiamo sperimentato non solo il piacere di esprimersi attraverso l'arte, ma quello di dedicarvisi tutti insieme disegnando tutti sui fogli di tutti.

L'esperienza è iniziata con un semplice disegno a matita colorata, che si è evoluto in una comunicazione senza parole dei propri vissuti interiori mediata solo dai lavori artistici.

Solo nella seconda parte del laboratorio si è svolta la condivisione filosofica sia dei lavori artistici che del vissuto personale dei partecipanti per arrivare ad una sintesi comune.

Abbiamo esplorato una diversa modalità di condivisione e comunicazione, che dimostra come la presenza fisica, espressa attraverso il

disegno, sia irrinunciabile per l'essere umano e vada sempre affiancata ad attività di tipo virtuale.

Nessuna relazione virtuale più sostituire il piacere dell'imitazione dell'altro, che Rudolf Steiner descrive come la prima capacità che l'essere umano neonato mette in atto per la propria sopravvivenza e permane per tutta la vita come continua possibilità di apprendimento. (R. Steiner, 2015; R. Steiner, 1999).

Il progresso scientifico e tecnologico non va in alcun modo ostacolato, ma è giusto che gli umanisti sappiano far sentire la propria voce e ricordino che nulla è più specifico dell'essere umano dell'esperienza artistica in tutte le sue forme.

Tecnologie innovative come l'IA potrebbero infatti ridurre il tempo lavorativo a vantaggio del tempo speso ad arricchire la propria spiritualità con la filosofia, l'arte e la letteratura.

E' necessario ricordarsi sempre che l'Intelligenza Artificiale non ha struttura originale, ma è *mimesis* della mente umana, pertanto, come nel mito della caverna di Platone, non saranno mai le ombre a rappresentare la realtà e l'uomo dovrà sempre ricercare l'uscita dalla caverna per comprendere veramente chi è (Platone, *La Repubblica*, Libro VII, 514 b-520).

**Bibliografia**

Bodei R., *Dominio e sottomissione,* Il Mulino, Bologna, 2019.

ISO/IEC 42001:2023 *Information technology -Artificial Intelligence* – Management system

Lorenz K., *L'etologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011

Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999, p. 91-92

Platone, *La Repubblica*, Libro VII, 514 b-520 a

Steiner R., *Arte dell'educazione*, Vol. I Antropologia, Editrice Antroposofica, Milano, 1999

Steiner R., *Il sano sviluppo dell'essere umano*, Vol. I, Editrice Antroposofica, Milano, 2015

# RECENSIONI

# DIS- FARE LE PAROLE. VIAGGIO NEL LINGUAGGIO DEL TERZO MILLENNIO (PER UN ETHOS DI FILOSOFIA PRATICA) DI ELISABETTA ZAMARCHI. A CURA DI LUCA NAVE.

Il libro "Dis- fare le parole. Viaggio nel linguaggio del terzo millennio" di Elisabetta Zamarchi si presenta come un'opera di grande profondità e attualità, capace di stimolare un'analisi critica e consapevole sul nostro uso del linguaggio e sulla comunicazione nel mondo contemporaneo. Partendo da un'accurata riflessione filosofica, l'autrice invita a mettere in atto un vero e proprio processo di "dis-fare delle parole", ossia a una sospensione degli automatismi linguistici e a una decostruzione delle incrostazioni di senso che le attraversano.

Uno dei punti di forza del volume si trova nella potenza terapeutica e pedagogica che Zamarchi attribuisce alla cura del linguaggio, in particolare attraverso la pratica della consulenza filosofica. Questa disciplina, infatti, si configura come una cura del linguaggio e del pensiero, volta a rendere i soggetti più consapevoli del proprio modo di parlare e di ascoltare, affinché possano liberarsi dagli automatismi, dai pregiudizi e da altre distorsioni cognitive che limitano la loro esperienza e la loro relazione con l'altro. La consulenza filosofica si rivela uno strumento efficace per facilitare il processo di "dis-fare le parole", aiutando l'individuo a decodificare i significati impliciti e a riappropriarsi di un modo di comunicare più autentico, etico e trasformativo.

In questa prospettiva, la cura del linguaggio attraverso il lavoro filosofico diventa un gesto etico, un esercizio di responsabilità nella costruzione di sé e nella relazione con gli altri. La filosofia, in questo senso, non è mera teoria, ma modus vivendi e prassi quotidiana di riconsiderazione e ri-interpretazione delle parole, delle narrazioni e dei significati. La consulenza filosofica si propone come un momento del linguaggio e del pensiero del consultante, capace di favorire la crescita di una soggettività più autentica e di resistere ai meccanismi di omologazione, manipolazione e superficialità.

In conclusione, "Dis- fare le parole" si configura anche come un testo basilare per chi vuole comprendere come un'attività filosofica, praticata nella relazione d'aiuto, possa contribuire alla cura del linguaggio e alla cura dell'uomo nel mondo. Un'opera che invita a una responsabilità etica e culturale nel modo di usare le parole, offrendo strumenti concreti per riappropriarsi di una comunicazione più autentica, più umana e, soprattutto, più consapevole. Un vero e proprio manifesto per una filosofia della cura e della ri-appropriazione del senso delle parole, nel significato più profondo e trasformativo.

# MANUALE DI COUNSELING E CONSULENZA FILOSOFICA DI LUCA NAVE. A CURA DI VALERIO BIANDRINO.

Ho avuto il piacere e l'onore di leggere il *Manuale di Consulenza e Counseling Filosofico* di Luca Nave in anteprima, quando il volume era ancora allo stadio delle bozze. Questa opera, imponente per ricchezza di contenuti e profondità di analisi, giunge a colmare un vuoto significativo nella letteratura sulle Pratiche Filosofiche in Italia, dove mancava un testo che presentasse la consulenza filosofica in maniera sistematica e rispettosa della complessità che la contraddistingue.

Da storico della filosofia prima ancora che consulente filosofico, Nave traccia le origini della consulenza filosofica a partire dal "metodo-non-metodo" e dalle critiche al "ghetto accademico" e alle "psicoterapie" della prima *Philosophische Praxis*, fino ai più recenti sviluppi della disciplina e alla sua affermazione internazionale. L'indagine storica si concentra in particolare sullo sbarco della *Philosophische Praxis* e del *Philosophical Counseling* in Italia, quando si formarono due associazioni rivali che, prima ancora di capire cosa fosse la consulenza filosofica, aprivano due scuole di formazione per diventare "counselor" o "consulente" filosofico. Nave conosce bene la situazione perché si era esposto a diventare uno "studente-cavia" di una di queste due scuole.

Con grande rigore e chiarezza, il Manuale indaga le dimensioni epistemologiche, metodologiche e deontologiche della disciplina, che ha due anime fondamentali: l'anima del "Counseling-Consulenza" che rimanda alla dimensione comunicativa e relazionale, e l'anima del "Filoso-Fare" che rappresenta la quintessenza di una consulenza filosoficamente orientata. Nave invita il lettore ad aprire la cassetta degli attrezzi per colmarla di abilità, metodi e strumenti indispensabili per il professionista che opera in questo settore.

Ritengo sia magistrale, in particolare, il capitolo dedicato alla visione del mondo del consultante che molti consulenti filosofici considerano l'ambito privilegiato di intervento del filosofo pratico rispetto alle psicoterapie e alle altre relazioni di aiuto. Per mostrare l'originalità del lavoro del filosofo pratico prende avvio un processo di "depsicologizza-

zione" della visione del mondo del consultante, indispensabile per filoso-fare. Nei capitoli successivi vengono presentati gli strumenti filosofici. Qui mi limito a citare la maieutica socratica (e non platonica), il pensiero critico, creativo e *caring* ispirato al pragmatismo americano, l'arte dell'argomentazione e della retorica, l'*epochè* nella versione scettica e fenomenologica, la cura del linguaggio ispirata alla filosofia analitica di Ludwig Wittgenstein o l'azione del "disfare le parole", per citare il titolo dell'ultimo lavoro di Elisabetta Zamarchi. Una sezione speciale è dedicata alla negoziazione strategica dei conflitti con la filosofia e alla polemologia filosofica di cui si presentano i "prolegomeni". Questi e tanti altri strumenti che sono presenti nella *Tool* Box del consulente filosofico professionista si situano nel contesto di una precisa metodologia per la conduzione delle sessioni di consulenza filosofica. Il Metodo, che prevede quattro fasi, ciascuna con specifici obiettivi, strategie e risultati attesi, è strutturato ma al contempo flessibile, e integra il rigore della procedura con la creatività e l'intuizione del professionista.

Il valore aggiunto del Manuale risiede nel fatto che non contiene solo la teoria. Alla luce della sua ventennale esperienza all'interno della *Rete Interregionale per le Malattie Rare del Piemonte e della Valle D'Aosta* e della *Federazione Malattie Rare Infantili ETS*, Nave mostra la dimensione pratica e operativa della consulenza filosofica incarnata nella realtà vissuta dai pazienti, dai loro familiari/caregiver e dal personale ospedaliero, tramite la condivisione di storie, abilità e strumenti che utilizza in ambito clinico. È notevole la seconda metodologia presentata nel volume: il Metodo di Etica Strategica, elaborato insieme a Maddalena Bisollo per guidare il processo deliberativo in situazioni clinicamente complesse.

L'ultima parte del Manuale affronta temi innovativi e attuali, come la relazione tra la consulenza filosofica e l'Intelligenza Artificiale nel contesto della nuova era digitale, sottolineando le grandi opportunità e le grandi sfide etiche che ci attendono. L'autore si dimostra un attento osservatore delle trasformazioni contemporanee, offrendo spunti di riflessione sulla futura professione del consulente filosofico in un'epoca sempre più digitale, nonché del consulente etico dell'Intelligenza Artificiale.

La cura nell'articolare ogni aspetto della disciplina in tutta la sua complessità rendono questo volume un testo di riferimento impre-

scindibile, capace di portare nel dibattito internazionale una visione innovativa e articolata della consulenza filosofica, che coniuga rigore teorico, metodologico e applicativo. È una lettura essenziale per chiunque voglia approfondire le pratiche filosofiche come strumenti di trasformazione personale e sociale.

**DAL 15 NOVEMBRE 2025 IN TUTTE LE LIBRERIE.**

# MASTER IN COUNSELING FILOSOFICO PRAGMA 2026

## Sono aperte le iscrizioni per la IX edizione del Master in Counseling Filosofico e Pratiche Filosofiche Pragma di Milano.

**Modalità Aula + Web**

Le lezioni sono fruibili in modalità blended, ovvero in forma mista Aula + Web. Puoi seguirle da pc, smartphone e tablet.

**14 Metodi innovativi**

Il Master si avvale di 14 metodi innovativi e versatili per la facilitazione dei gruppi, di cui deteniamo il copyright esclusivo. Non esistono altri corsi in Italia che facciano altrettanto.

**Un'anima internazionale**

Il Master si contraddistingue per uno sguardo internazionale e interculturale in costante aggiornamento. Essere aggiornati è per noi un'assoluta priorità. Tra i docenti del master annoveriamo i protagonisti del movimento internazionale tra cui Lou Marinoff, Peter Raabe, Josè Barrientos Rostrojo e professori universitari come Umberto Galimberti, Umberto Curi, Flavia Monceri e Roberto Mordacci (per citare solo i principali).

**Riconoscimenti**

Il Master è accreditato dal Ministero dell'Istruzione e del Merito e si può utilizzare la "Carta del Docente" per il pagamento di alcuni moduli. Il diploma finale consente l'iscrizione all'elenco dei Professionisti nelle Pratiche Filosofiche e del Counseling Filosofico con il riconoscimento del Ministero dell'Impresa e del Made in Italy in base alla Legge 04/2013 che garantisce sia il professionista sia l'utente.

**Il nuovo anno.**

Il Master inizierà con il 14 e 15 marzo 2026.
Le iscrizioni si chiuderanno il 12 febbraio 2026 oppure al raggiungimento di 15 partecipanti.
Le iscrizioni pervenute entro il 31 dicembre 2025 usufruiranno di uno sconto del 100€.

**Per informazioni:**
**https://pragmasociety.org/master-counseling-filosofico/#**